

Tódor Imre

A barátság érzése tartja össze az államot?

Bevezetés

Munkánk fő tétele Arisztotelésznek a *Nikomakhoszi Etika* VIII. könyvében (ahol a barátság tematikáját tárgyalja) tett kijelentése, miszerint „nyilván az államot [*poleisz*]¹ a barátság [*philia*] érzése tartja össze.” A *barátság* a jó, szép, szabadság, igazság stb. fogalmakhoz hasonlóan viszonyfogalom, ami azt jelenti, hogy nem lehet elképzelni, tárgyalni annak ellentéte – *ellenségesség* – nélkül; ugyanis egymást kölcsönösen feltételező fogalmakról van szó. Főleg nem lehet azt a politika színterén tenni – ahogyan azt Arisztotelész teszi –, ahol már eleve adva van a konfliktusokkal, nézeteltérésekkel, külön gondolkodásmóddal, cselekvési szándékkal telített miliő.

Két megközelítési mód is rendelkezésünkre áll: egyrészt Arisztotelész klasszikus barátság-fogalmának vizsgálata, annak szöges ellentétével – Carl Schmitt ellenségességfogalmával – való szembeállítása, avagy diplomatikusabban fogalmazva, annak kiegészítése által. E megközelítésmód egyik teoretikusa Körösesy András.

Másrészt a következő kérdések köré fűzött fonalon vezethetjük végig munkánkat: mivel magyarázható az a tény, hogy a klasszikus kor gondolkodásmódjában jelen levő barátságfogalom „politikai” értelme oly drasztikus változásokon ment át? Mi vezette a modernitás korát arra, hogy a klasszikus barátságfogalmat úgymond „*decentralizálja*”,² visszaszorítsa a nyilvános szférából (politikum) a *privát* szférába (emberek egymást közt levő kapcsolatának jelölése)? E fogalomnak ma már nincs politikai jelentése, jelentősége: „a barátság a privát szférába szorult vissza.”³ Természetesen maga MacIntyre is látja, hogy Arisztotelész jelenlegi politikai barátságfogalma már utópisztikus gondolkodáshoz vezet. E szemléletmód belső feszültségére legvilágosabban majd Machiavelli fog rávilágítani (a reneszánsz itáliai városállamok csakugyan nem idilli interperszonális viszonyaiból okulva), vele Schmitt kapcsán fogunk foglalkozni.

Tódor Imre (1983) – filozófiatanár, doktorandus, BBTE, Kolozsvár, todorimre@libero.it

¹A görögök a *polisz* vagy a *politeia* szóval jelölték saját politikai közösségeiket, illetőleg azok sajátos formáját. Számukra az állam és a társadalom közötti különbség ismeretlen volt, ennek megfelelően a fenti szavak egyaránt utaltak a városra, azaz a szabad polgárok közösségére és a hatalom szerkezetére, azaz az ún. „államformára”.

²Alkalomadtán a „*decentralizmus*” helyett igazi „*dekonstrukció*” beszélhetünk, legalábbis Jacques Derrida *A barátság politikája* című munkája alapján, ahol Derrida többek között azzal az Arisztotelészről ránk maradt apokrif történettel áll elő (vö. Diogenész, Laertiosz: *A filozófában jeleskedők élete és nézetei*. Bp. 2005. V. 21.), mely szerint a görög filozófus így beszélt volna: „*Ó barátaim, nincsenek barátok, vagy barátaim, nincs barát*” (ami persze nem ugyanazt jelenti). Az eredeti híres arisztotelészi maxima így szólt: „*Akinek sok barátja van, annak egy sincs*.” Ez a mondás lényegében ellentmond Arisztotelész klasszikus barátságfelfogásának, tehát a századok átdolgozták, ráraktak olyan „dolgokat”, amelyek nem is hozzá tartoznak. Annak ellenére e gondolatsort mind Montaigne, mind Nietzsche és végül Derrida is átvette.

³MacIntyre, Alasdair: *Az erény nyomában*. Bp. 1999. 212.

Carl Schmitt a barát (*philosz*) fogalmat annak ellentétére, „*ellenségre*” (*der Feind*) cserélte fel. Ezzel a politikai és társadalmi kapcsolatok valódi alapját rombolta szét a 20. század közepén, új „cementet” teremtvé, amely majd „összetartja” a politikai életet/közösséget?!

A fenti sorokból is kiviláglik, hogy a két elmélet teljesen különbözik egymástól, ugyanis míg Arisztotelész a barátságra alapoz, és a barátságot tekinti a politikai élet „cementjének”, addig Schmitt az ellenségességet hangsúlyozza. Két egymástól időben és gondolkodásban eltérő személlyel állunk szemben, akiknek fogalmi rendszerük is merőben különböző. Giovanni Sartori *Demokrácia*⁴ című művében alkalmazott szétválasztása jól illusztrálja szerzőink gondolkodásmódját: a *politika békés* (Arisztotelész) és a *politika háborús* (Schmitt) felfogását.

A fentiek arra engedhetnek következtetni, hogy két elmélet egymással szembeállításából szeretnénk valamiféle konklúziót levonni. Tanulmányunk mégsem a teória talajából és talaján kíván mozogni, hanem szerzőjét a maga egzisztencialitásában érintő és aktualitását egyáltalán nem veszítő tényből indul ki. Románia 2007 óta az Európai Unió tagországai közé tartozik, tehát EU-s polgárok vagyunk, és köztudott, hogy az EU a *barátság politikáján* alapul, azaz a közös értékeken, érdekeken, a kultúra hasonlóságán. Az Unió egyik célja, hogy az európai nemzetek (és a világ nemzeteinek) körében megelőzze a háborút és az ellenségességet.⁵ A nagyobb konfliktusok, háborúk hiánya azonban megnehezíti a közös (európai) politikai identitás megteremtését. Európai szinten (eddig) nem alakult ki új szuverén állam; még mindig a régi nemzetállamok a szuverének. A nemzeti identitás is a tagállamokhoz kötődik. Az európai nemzetépítés, amely kizárólag a barátság politikáján alapul, nem sikeres, és – a már idézett Körösi véleménye és egyben tanulmánya⁶ teoretikus részének következtetése is – aligha lehet sikeres. Az EU elmulasztotta a politikai ellenség meghatározásának döntő momentumát s így módon saját politikai identitásának megtalálását.

Tanulmányunk első részében a *philia* fogalmát vizsgáljuk meg, annak szemantikai tartalmát és az ókori görög társadalom társadalmi életében, mondhatni politikai életében betöltött elengedhetetlen szerepét, melyről Arisztotelész így ír: „nyilván a barátság érzése tartja össze az államot.” Második részében az ókori *philia* fogalomnak az ellenségre való „leváltását” vizsgáljuk meg, Carl Schmitt barát-ellenség megkülönböztetésének mint a politikai kritériumának tükrében. Itt az arisztotelészi kijelentést kérdés formájában elemezzük.

1. A *philia* fogalmáról

A *philia* fogalom a görög nyelv egyik sajátos fogalma. Mint köztudott, más nyelvekre való lefordítása nagy gondot okozhat, gondolok itt nemcsak a modern nyelvekre, hanem a vele egykorú latin nyelvre is. A latin nyelvben, legalábbis Ciceró és Szent Ágoston olvasatában, a *philia* fogalom az *amicitia* fordításban lát napvilágot, ezzel a *philia* szemantikai terjedelmének csupán egyik aspektusát adva vissza. Az első dolgunk tehát „megtanulni” *visszafordítani* eme fogalmat, amennyire csak lehet, annak sajátos és eredeti értelmére. Mily módon tehetjük ezt

⁴Sartori, Giovanni: *Demokrácia*. Bp. 1999. 42.

⁵Kagan, Robert: *Power and Weakness*. Policy Review, 113. sz. június–július. Idézi Körösi András: *A barátság politikája versus az ellenségesség politikája*. Századvég, 38. sz. Bp. 2005/4. 138.

⁶Vö. Körösi: 138.

meg? Hol kell keresgelnünk? Erre Arisztotelész *Nikomakhoszi Etikájának* VIII. és IX. könyvei adnak kellő útbaigazítást.

A *phil-* (φιλ-) igető a legősibb terminusok közé tartozik, amelynek a *philia* (φιλία) fogalma a legelvontabb és egyben a legkésőbbi is (az V. században dokumentálták: a tragédia, komédia és a filozófiai-retorikai nyelvezetekben), míg a *philosz* (φίλος) a *philein* igével együtt a homéroszi nyelvezetben nyer bővebb értelmet. A homéroszi *philosz*, az, aki különböző észérvek alapján jóindulatú magatartást tanúsít a másik iránt, és felismeri a másikat mint az ő *philoszt*. A vendég jóindulatú fogadásával (*vendégbarátság*) találkozhatunk Odüsszeusz a Phaiákoknál tett látogatása során,⁷ ott őt mint *philoszt*, barátot fogadják. Amint már említettük a *phil-* csoport szemantikai kiterjedése széles, mégis alapjában véve mindig egyetlen jól meghatározott és körülírt dologra határolódik, amelyet Arisztotelész – amint azt a továbbiakban látni fogjuk – *pollachos legein pros hen*, azaz több módon lehet azt mondani, de mindig csak az eggyel való kapcsolatban, nevezi.

A barátságfogalomnak még a „szeretet” szónál is nagyobb a szemantikai terjedelme – egyes modern nyelvek néhol barátságként fordítják le⁸ –, de mindig egy sajátos „tárgyra” vonatkozik: az *értelmes lényre*, aki képes barátságot kötni, létrehozni.

Ily körülmények között a legjobb talán az lenne, ha nem is fordítanánk le a „*philia*”-t, avagy minden egyes alkalommal a *phil-* csoport kontextusban előforduló értelmét adnánk vissza. Mindezen fogalmak a politika horizontján tündökölnék. A *phil-* csoport terminusai lényegében véve politikai használatú fogalmak, és a *polis*zon belüli különböző közösségek (család, barátok, társadalmi csoportok) egymással való politikai kapcsolatát jelöli. Tehát a klasszikus Görögországban a politikai kapcsolatok mindenekelőtt mondhatni „*barátságos*”, „*baráti*” jelzővel voltak illetve, mely a hellén korban megváltozott (leszűkült a privát szférába). A *barátság*, annak minden egyes változatával, a politikai és társadalmi kapcsolatok esszenciális formáját jelképezi, úgy, ahogyan azt a klasszikus korban elgondolták. E gondolatsort erősíti meg Arisztotelész (már filozófiai értelemben) a *Nikomakhoszi Etika* VIII. könyvének a kezdetén, ahol a politika és barátság kapcsolatának harmóniájáról tárgyal: „*az államot a barátság érzése tartja össze*”, és ezért „a törvényhozó nagyobb becsben tartja, mint akár az igazságosságot, mert az egyetértés (*homonoia*) – ahogyan azt az *Eudemoszi Etikában* (1241a 34) is leszögezi, *philia politiké* – kétségkívül mutat némi hasonlóságot a barátsággal”.⁹ Ugyanaz hangzik el *Politika* című művének első könyvében – igaz, közvetett módon utalva a barátságra, hisz annak összetett változatát a „*phrater*”-t használja – ahol Arisztotelész az embert természeténél fogva állami életre hivatott élőlényként, *zoon politikonként*, határozta meg. Hozzáteszi – Homéroszt idézve –, hogy aki *testvériség* nélküli, az nem is ember, hanem „kiseb értékű (*phaulos*) lény,

⁷ Vö. Homérosz: *Odüsszeia*. Bp. 2003. VIII. 1–586.

⁸ Ezzel kapcsolatban Martha C. Nussbaum *La fragilità del bene* (Bologna 1996) című érdekesítő, bár kissé bizarr műve említhető, aki nem írja át betű szerint a görög *philiát*, hanem veszi magának a bátorságot és a „*love*” szóval fordítja le azt. Teszi ezt azzal a választási joggal, mert ma a „*szeretet*” szó a *philia* szemantikájára vezethető vissza, és ugyanakkor ennek egyik változata.

⁹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*. Bp. 1987. 1155a 22–25. (A továbbiakban: NE) A *Politika* című művében ugyanazt az álláspontot képviseli, bár más szavakkal, ahol azt olvashatjuk: aki irigy, és megveti a szomszédját, „igen távol áll a vonzódástól (*philia*) és a politikai közösségtől (*koinonia politike*), pedig a közösség alapja a vonzódás (*philikon*)”. 1295b 23–25.

avagy több mint ember”, aki „*sóvárog a háború után*”, és úgy viselkedik, mint „*afféle magának való, ahogyan azt az ostáblánál mondják*”.¹⁰

Az ember tehát politikai lény, aki, ha nincsenek politikai (társadalmi) kapcsolatai, akkor vagy több, mint ember (isten), vagy kevesebb, mint ember (értelemmel nem rendelkező lény). Az emberi lét sajátossága, hogy baráti kapcsolatokat alakíthat ki, amely az ő *zoon politikon* („társadalmi állat”) létét is tükrözi egyben. A barátság az ember velejárója – ahogyan azt William Blake aforizmája szépen előlegezi meg a barátság kapcsán: „Madárnak fészek, póknak háló, embernek barátság” –, csak az ember rendelkezik ezzel, „*az istenség esetében nyilvánvaló, hogy mivel neki semmire nincs szüksége, így barátira sincs, és nem is lesz barátja, s függeni sem fog senkitől*”.¹¹

Végeredményben e kis szemantikai bevezetőben ide szerettem volna kilyukadni: az archaikus és aztán klasszikus Görögország tipikus politikai, és tipikus emberi erényéhez, a *philiá*hoz, barátsághoz.

2. „Nyilván az államot [*poleisz*] a barátság [*philia*] érzése tartja össze.”

Térjünk vissza eredeti kiindulópontunkhoz, tételmondatunkhoz: „Nyilván az államot [*poleisz*] a barátság [*philia*] érzése tartja össze.” Miután Arisztotelész gyors ütemben a VIII. könyv 1. fejezetében meghatározta a barátságot, azon nyomban rátér annak (barátság) részletekbe menő tárgyalására. Azonnal alá kell húznunk annak a fontosságát, hogy az antik világ a *barátság* köntösébe öltözött, szemben a mi jelenlegi korunkkal. Arisztotelész szavaival élve „erre [ti. a barátságra] van a legnagyobb szükségünk a világban [*anankaioiaton eis ton bion*]”.¹² Majd elérkezik ahhoz a kijelentéséhez, hogy „*barátok nélkül ugyanis senkinek sem lehet kedves az élete, még ha minden egyéb jóban része van is*”. A barátságot ugyanis úgy tartották számon, mint eme közjavaknak őrzőjét és fenntartóját, és nem mint az emberi boldogság megvalósítójának kooperációját. Alapjában véve mindaz, ami ezek után – VIII. és IX. könyvek – következik a *barátság és boldogság* kapcsolatának a magyarázatát fogja szolgálni. Először is e kapcsolat létre Arisztotelész 1155a15-től kezdődő sorai adnak kellő magyarázatot.

Homérosz *Iliász* című művéből idéznék egy passzust: „*mert hol kettő jár, hamarabb meglátja az egyik, hogy mi a jó*.”¹³ Arisztotelész átülteti e homéroszi sorokat saját filozófiai rendszerébe, hozzáadva annak *politikai és cselekvési* jelentéseit, melyek explicit módon Homérosznál is jelen vannak. Itt csupán azt mondja, de rendkívüli jelentéssel, hogy: „Ha ketten mennek együtt, így nemcsak a gondolkodásban [*noesai*], hanem a cselekvésben [*praxai*] is többre megy az ember.”¹⁴ Tehát két egyesült erővel rendelkező személy jobban gondolkodik és cselekszik, mint ahogyan egy tenné. Ugyanakkor, nagy általánosságban tekintve, ez egy tipikus arisztotelészi állásfoglalás, gondolkodásának minden egyes területére alkalmazható gondolat. Például a *Politika* című írásában ez a helyzet a demokrácia tárgyalásánál jelenik meg, ahol a legjobb

¹⁰ Arisztotelész: *Politika*. Bp. 1994. 1253a 1–3. (A továbbiakban: Pol)

¹¹ Arisztotelész: *Eudémósi Etika*. = Uő. *Eudémósi etika – Nagy etika*. Bp. 1975. 1244b 8–10. (A továbbiakban: EE)

¹² Uő. 1155a4–5.

¹³ Homérosz: *Iliász*. Bp. 2003. X. 224–225.

¹⁴ Arisztotelész: *NE* 1155a 15–16.

államformát *politeiának* nevezi, mert az erényességben kiváló a polgárság érdekében cselekszenek – ahogyan azt a *Nikomakhoszi Etika* VIII, 12-13-ban is említi –, természetesen a monarchia lenne a legideálisabb államforma, de csak abban a kivételes esetben, ha van egy olyan polgár, aki „erényes”, és alattvalóinak a *barátja*. Arisztotelész Platónnal ellentétben a demokráciát az oligarchiánál is súlyosabb degenerációnak tartotta, mert a demokrácia sokak uralma, márpedig „a sokaságban nem mindegyik ember becsületre méltó”, épp ezért jobb a kevesek uralma, akiket erényeik alapján választanak meg.¹⁵

Mivel Arisztotelész mindenekelőtt a *szükségesség* talaján lépdel, bevezető gondolataiban az *együtt cselekedni* kérdésköre ösztönzőbben jelenik meg, mint az *együtt gondolkodni*. Mindez a következő kijelentéshez fogja őt vezetni, amint azt már a bevezetőben is említettük: „nyilván az államot [*poleisz*] a barátság [*philia*] érzése tartja össze.”¹⁶ Ebben a mondatban jelen van Arisztotelésznek a barátságról az államra vonatkozó gondolata, sőt, ahogyan azt a későbbiekben látni fogjuk, a barátság politikai értelménél jóval szélesebb jelentéstartalma is.

No de térjünk vissza a *szükségesség* kérdésköréhez. Elsőre a *szükségesség* azt a benyomást kelti, hogy az a *zoón politikon* államban (*poleisz*) való megvalósításának természetes helye. Más szavakkal élve, úgy tűnhet, hogy Arisztotelész egyszerű érvet (magyarázatot) fabrikál, és csupán a barátság politikai fontosságát szeretné ezzel igazolni: a barátság mindannyiunk életében szükséges, és ezért szükséges az államban is, mely a sokak társulásának élettere. Ebből a *szükségesség*ből kifolyólag, de nem kizárólagosan, tartja össze a barátság az államot, és létrehozza azt, amit *homonoiónak* (egyetértésnek) nevezünk, tehát olyan értékeket, amely alapokra az állam épülhet. Szóval azt is mondhatnánk, hogy az emberek *szükségesség*ből csoportosulnak. *Ha nem így lenne*, akkor mindenki a saját útját járná. A barátság, immáron annak utolsó elemzésében, kölcsönös *szükségességet* is jelent, azaz *hasznosat* (*chresimon*). *Ha így lenne*, akkor a barátság legtokéletesebb formája a hasznosság lenne, emberek és állatok között, legalábbis ebből a szemszögből nézve, nem lennének oly nagy eltérő különbségek. A fentebb levont két konklúzió egyikét sem lehet Arisztotelésznek tulajdonítani.

Továbbfűzve gondolatorunkat, térjünk át valami másra. A barátság hasznos dolog, mert szükséges, mert ahogyan azt fentebb is említettük, „ha ketten mennek együtt, nemcsak a gondolkodásban [*noesai*], hanem a cselekvésben [*praxai*] is többre mennek, mint egy ember”. Azt viszont le kell szögeznünk, hogy itt nem hasznosságról (*to chresimon*) van szó, szemben Platónnal, akinél a *Lüszisz*-ben¹⁷ a hasznosságnak az arisztotelészi koncepciónál sokkal utilitarisztikusabb megjelenési formája jelenik meg. A hasznosság fontos, a barátság szükséges az életben, de a fő gondolata messzemenően nem a hasznosság. A hasznosság inkább, ahogyan azt látni fogjuk, az ember „baráti” természetének függeléke.

A barátság haszonnal való kapcsolatát a *szükségesség* témakörén belül találjuk és tárgyaljuk. Természetesen azt is le kell szögeznünk, hogy a *szükségesség* nem egyezik mindenben és mindenkor a hasznossággal, elég, ha Arisztotelész ama gondolatára apellálunk, amely szerint a barátság mint példa az ifjaknak, *terapeia* az öregeknek, segítség a szerencsétlenségben képében

¹⁵Vö. Arisztotelész, *Pol.* III. 11.

¹⁶Arisztotelész: *NE* 1155a 22–23.

¹⁷Vö. Platón: *Lüszisz*. = Platón *Összes művei* kommentárokkal (Nagyobbik Hippiász – Kisebbik Hippiász – Lakhész – Lüszisz). Bp. 2003. 210 c–d.

jelenik meg. A következő sorokban a barátság valódi és sajátos arisztotelészi okfejtését olvashatjuk: „a barátság nemcsak szükséges, hanem erkölcsileg szép dolog.”¹⁸

Tegyük fel a kérdést: mit jelent Arisztotelész e kontextusban használt „szép dolog” kifejezése? Mily módon lehetnek a cselekedetek, ahogyan mondja, szépek (*tas kalas*)? A szép cselekedetek között kétségkívül léteznek a személy által nem haszonnal és előnnyel végzett cselekedetek is. Például léteznek dolgok, melyekért szép meghalni is. A III. könyvben Arisztotelész kijelenti, hogy valójában csak az a bátor, aki a szép tükrében jelenik meg. Nem bátorság például az önvédelem. Aki bátor – mondja Arisztotelész –, olyan cselekedeteket visz végbe, melyeket „szép tenni, és csúnya nem tenni”. Az öngyilkosság szintűgy nem tartozik a bátor cselekedetek közé: „a szegénység, szerelem vagy egyéb fájdalmat okozó dolog elől menekülve a halált keresni nem a bátor, hanem inkább a gyáva emberre jellemző tulajdonság.”¹⁹ Gyávaság, merészség és bátorság között a helyes közép melletti döntést maga a dolog végcélja adja meg, s mivel a bátorság erkölcsileg szép, ezért ennek a végcélja is szép. Tehát a haszon és szép, akkor is, ha valamilyen körülményben egybevágnak, nem egyeznek meg egymással. Az igazi barátság, amint azt látni fogjuk, mielőtt valami hasznos lenne, azelőtt az valami szép dolog. Arisztotelész ezzel kapcsolatban a 15. fejezetben így fogalmaz: „Erkölcsei jón azt értjük, hogy valaki jót tesz, de nem azért, hogy jót kapjon érte; hasznos dolgon viszont azt értjük, ha valaki mások részéről jótéteményben részesül.”²⁰

Az első gondolatsor ismétléseként kijelenthetjük, hogy Arisztotelész a barátság életben levő szükségességének elismeréséül hozzácsatolja a *hasznosság*ot, viszont nem meríti ki ezzel annak a fogalmát, ennél ugyanis sokkal mélyebb értelemmel bíró hasznosságról beszél, valami olyasmiről, ami az emberhez tartozik.

A *Nikomakhoszi Etika* VIII. könyvének 1. fejezetében Arisztotelész a szép cselekedetek kérdéskörét akkor kéri fel táncra, miután kijelenti, hogy a *barátság* tartja össze az *államot*, és a *barátság* az állami életben fontosabb szerepet játszik, mint az *igazságosság* (*dikaioszyne*), ugyanis „*ha az emberek baráti érzéssel vannak egymás iránt, akkor tulajdonképpen már nincs is szükségük igazságosságra; ha ellenben csak igazságosak, akkor még mindig elkél a barátság.*”²¹ Ebben látják kritikusai (Hutter, Lynch, Körösiényi) Arisztotelész barátságfelfogását *ideális*nak. A probléma itt csak az, hogy az állam *több*, mint a barátok együttese. Azon nyomban, miután ezeket kijelentette, kijelöli azt az utat, amelyen haladnunk kell, majd hozzáfűzi – amint azt a fentebbiekben olvashattuk –, hogy a barátság nemcsak szükséges, hanem szép is, továbbá „*akinek sok barátja van, azt szép dolognak tartjuk.*”²² A hasznosság tehát a politikai szintérnek fontos eleme, a barátságnak nem, még politikai értelemben sem.

A kezdetben felvetett probléma még játszmaiban van, sőt az 1. fejezetnek a végén feltett kérdés nyitja meg igazán annak a valóját: a barátság olyan valami, ami a hasonlók avagy a különbözők között jön létre? Itt Arisztotelész egy régi közmondást – Homéroszt, Hésziodoszt, Empedoklészét idézi, akik szerint a „*hasonló a hasonló felé törekszik*” – használ a hasonlóság (*homoioi*) leírására. Latin közmondás is utal erre: „*similis simili gaudet*” (hasonló a hasonlónak örül). Tehát a barátság lényege a hasonlóságban rejlik? Avagy éppen fordítva: a

¹⁸ Arisztotelész: *NE* 1155a 29–30.

¹⁹ Uo. 1116a 12–14.

²⁰ Uo. 1162b 36–1163a1.

²¹ Uo. 1155a 27–28.

²² Uo. 1155a 30.

különbözőségben, ahogyan azt Hérakleitosz (aki szerint a legszebb harmóniát *Erisz* a viszályból, versengésből teremti) látta? Melyik a kettő közül?

Arisztotelész e kérdésben még nem foglal állást. Egyelőre csak körüljárja a véleményeket (*endoxa*). Azt azonban ő is világosan látja, ha a barátság a különbözőségekre vonatkozna, akkor az magába foglalná a hasznosságot is. Hérakleitoszt idézi, aki kijelenti, hogy az „*ellentétes dolgok javára vannak egymásnak*” – itt Euripidész példájára („*vágyódik záporra az eltikkadt föld*”) utal.²³ Ha a barátok különbözőek lennének, akkor a barátság szükségessége a hasznosságban merülne ki, egy olyan kölcsönösségi viszonyt hozva létre ezáltal, hogy egyikben meglenne az, ami nincs meg a másikban, így a kölcsönös kapcsolat előnye domborodna ki. Ily körülmények között a barátságot annak hérakleitoszi értelmében tudnánk elképzelni (a harmónia által keltett viszály), vagy modernebb fogalmakkal élve: a konfliktusok szabályozásának formájában. Ahogyan fentebb említettük, Arisztotelész még nem foglal állást e kérdésben, de a következő rész elemzésénél (vö. VIII, 4. és 8.) arra a következtetésre jut, hogy a hasonlóság követelménye melletti érvek meggyőzőbbek. A barátság létezhet (megvalósulhat) – és látni is fogjuk – a különbözők között is, de a tökéletes barátság léte az „*erkölcsileg jó és az erényben egymáshoz hasonló*”²⁴ között valósul meg.

Ebből a szemszögből kitekintve már kikristályosodott válaszok születhetnek az általános politikai elméletek irányát illetően. Például ha azt tartanánk, hogy a barátság különbözőek között is létezik, akkor ebből arra következtethetnénk, hogy a *homonoia*, mely minden politikai közösség létét feltételezi, a viszályból ered. Szóval az első princípium a viszály lenne, és a *polis* megalakulását a polgárok közös akaratából származtatná mint a viszály tiszta és egyszerű szabályozásának folyamatát; de aminek az eredetét az ellentét, konfliktus és viszály képezi.²⁵

Arisztotelész nem ezért tenné a barátságot és hasonlóságot – ez a gondolata még magyarázatra szorul, de erre már utalt a *természettől fogva (physzei)*²⁶ kifejezéssel – az állam alapjává. A barátság végső értelmének a megértéséhez hosszú utat kell megtennünk. A következő fejezetben, ahol a barátság különböző típusainak a felvázolása kerül terítékre: a *hasznos, kellemes és jó* érzéseket keltő barátság. Ez utóbbit (jót) részesíti előnyben, és tartja a barátság egyetlen lehetséges típusának, annak konkrét és nem átvitt értelmében, ahogyan a 4. fejezet végén olvashatjuk.

Arisztotelész először is kihangsúlyozza, hogy a hasonló és különböző kérdéskörében, ahogyan azt Hérakleitosz, Empedoklész és a többi természettudós tárgyalta, még nem született megoldás. Hogy miért nem? Azért, mert ők a barátság fogalmát természeti okokkal hozták kapcsolatba, de ebben a terminológiai mezőben a probléma nem az *oikeia*. Ahhoz, hogy valóban megnézzük mi is a barátság, nem a *ta physzikával*, fizikai (természettudományi) dolgokkal, hanem a *ta anthropika*, emberi dolgokkal kell foglalkoznunk.

Lynch szerint Arisztotelész figyelmen kívül hagyta a politikai barátság potenciális veszélyeit. Cicero megkérdőjelezte Arisztotelész idealista nézetét, és bemutatta, hogy az állampolgárok

²³ Uo. 1155b 5.

²⁴ Uo. 1156b 13.

²⁵ Itt utalhatunk *Thomas Hobbesra*, aki a közös együttestet nem a természetből, hanem a félelem és szükség nevében megkötött társadalmi szerződésből eredezteti.

²⁶ Arisztotelész: *NE* 1155a 16.

barátságát teljesen alááshatja a politikai nézeteltérések nyomása.²⁷ Ezért a barátság politikája kétélű fogalom. A barátság politikájának paradoxonja, hogy mélyebb és megoldhatatlan konfliktusokhoz vezethet.²⁸

3. Vajon az államot a barátság érzése tartja össze?

Elérkeztünk tanulmányunk második részéhez, ahol Arisztotelész kijelentését, miszerint „nyilván az államot a barátság érzése tartja össze” immáron *kérdés* formájában tesszük fel. A válaszadásban Carl Schmitt híres barát-ellenség dichotómiája nyomán haladunk, mely számára a politikai lényege, kritériuma.

Schmitt azt tartja alapvetőnek, hogy a kereszténység teológiai-politikai ereje folytán „*tündököl az európai formalizmusnak és a nyugati racionalizmusnak létrehozásában*”.²⁹ Azaz egy olyan szerkezetben, amely elveti a politikai újjáépítés gondolatát, miszerint az önazonosság dinamikájára kellene alapozni, amely által meghúzhatnánk az állam határait, legyen az ellenség, az idegen vagy a *másik* fogalma, amely az ellentét által lehetőséget ad a barátok csoportjának beazonosítására.

Ez a híres „*barát-ellenség csoportosítás*” (*Freund-Feind Gruppierung*) tétele – melyre a későbbiekben részletes leírással visszatérek – képezi a politikai alapját/lényegét. Ez nyújtja azt az általános keretet, amelyben a schmitti ellenség és ellenségesség a politikainak mintegy alapjává, „cementjévé” válik, és „amely fenntartja”, „összetartja” az államot. Olyan fogalomról van szó, amely elméleti és történeti meghatározottságának köszönhetően a klasszikus és a keresztény világban egyaránt megjelenik, és amely alapul szolgál mind a politikainak, mind az államnak, miközben az idők folyamán (különböző korokban) különböző jelentésformákat ölt magára. A *jus publicum europaeum* teológiai-politikai korszakában az ellenségnek olyan értelmet adtak, mint „nyilvános ellenség”, *hostis*, azaz ellenfél (aki harcol ellenünk), elismerve az ő jogait és emberségét, és nem úgy tekintették mint *inimicust*, azaz gyűlölőt, (olyan, aki gyűlöl bennünket).

A politikai fogalma Schmitt egyik legvitatottabb műve. Azonnal az elején le kell szögezünk, hogy nem egy elvont, elméleti, normatív, leíró műről van szó, hanem egy alkalmazott, gyakorlati, cselekvési programról. Schmitt ebben az írásában a korábbiakat³⁰ lényegi módon kiegészítve látszólag azon fáradozik, hogy immanensen *értékelméleti megalapozást* adjon a politikai szuverénről szóló elméletének. Az eredeti célja viszont nem más – amint az a *Politikai teológiáján* is végighúzódik –, mint egy *cselekvési program* kimunkálása. Mi is ez a cselekvési program? Mi az értelme? Schmitt kiindulási pontja az, hogy a politikai beilleszhető az érték-szférának abba a körébe, amelybe beletartozik az erkölcs, az esztétika, a gazdaság. Mindegyik általa említett terület egy-egy ellentétes értékpár köré csoportosul: az erkölcsi a jó-rossz, az

²⁷Lynch, Sandra: *Aristotle and Derrida on Friendship*. Contretemps, 3. szám, július, 101. Idézi Körösiényi: *i.m.* 130.

²⁸E jelenségre Libanon, Észak-Írország, a zsidó–palesztin konfliktus vagy az egykori Jugoszlávia lehet a példa.

²⁹Schmitt, Carl: *Politikai teológia*. Bp. 1992. 35. (A továbbiakban PT)

³⁰Főképp a *Politikai teológia* című művére utalok, ahol a *szuverenitás* eredetének felkutatását, mintegy kinyilatkoztatásának fogalomtörténeti útját járja be, *A politikai fogalmában* szintűgy a szuverenitás a cél, de immáron a „*politikainak*” még talán a „*politikai teológiánál*” is vitatottabb fogalma által.

esztétikai a szép-csúnya, a gazdasági a hasznos-káros/kifizetődő-nem kifizetődő köré, és végül ebbe a sorba logikus módon illeszkedik a politikai is a barát-ellenség értékellenpárral. Ezt a gondolatsort továbbfűzi azzal, hogy a politikai elkülönül a többi értékcsférától, ugyanis a barát nem szükségképp szép vagy jó, s lehetséges, hogy az ellenséggel kifejezetten jó üzleteket lehet kötni. De akkor mi a barát-ellenség megkülönböztetésének kritériuma? Ki az ellenség, és miért? Hogyan jön létre? Mielőtt az első kérdésre megadnánk a választ, előbb próbálkozzunk az ellenség definíciójával, illetve azzal, hogy hogyan kerül mindez kapcsolatba a politikaival. A politikai fogalmát Schmitt a barát-ellenség megkülönböztetéseként definiálja és erre is alapozza: „A specifikus *politikai* megkülönböztetés, melyre a politikai cselekvések és motívumok visszavezethetők, a *barát* és *ellenség* megkülönböztetése”, illetve „a barát és ellenség megkülönböztetésének az az értelme, hogy megjelölje az összekapcsolódás vagy szétválás, az egyesülés vagy felbomlás *intenzitásának* legvégső fokát”.³¹ Giovanni Sartori szerint: az ellenség (*Feind*) fogalma korlátozza a barátot (*Freund*).

Ki hát az ellenség? Röviden így válaszolhatnám meg a kérdést: értelmezés és döntés kérdés. Ha komplikáltabb válaszokat keresünk, akkor nehezebbé válik a dolog, hisz a kétértelműség jelenlétével kell megküzdenünk. Egyik definíció szerint: „Az ellenség éppen *a másik*, az *idegen*, és lényegéhez elegendő, hogy különösen intenzív értelemben egzisztenciálisan valami más és idegen, úgyhogy szélsőséges esetben konfliktusok is lehetségesek vele.”³² A későbbiek folyamán ugyanaz a Schmitt az ellenség fogalmát a *kathekon* (feltartóztató) fogalmának vonatkozásában értelmezi; nem is szólva arról, hogy a *kathekon* eszmetörténeti értelmezésének módja is kétértelmű: nem lehet tudni, hogy az ellenség a folyamat feltartóztatója, vagy pedig épp ellenkezőleg, az, aki felgyorsítja azt. E kétértelműség annak tudható be, hogy Schmitt a döntésfogalom kialakításakor – erről a *Politikai teológia* című műve kapcsán olvashatunk³³ – a rend és a döntés viszonyában rejlő egymásrautaltságot, kölcsönviszonyt együtt tételezte fel. A döntésfogalom ugyanis magába sűríti az érvényesség megkérdőjelezésének és feltételezésének mozzanatát. S mivel egy meghatározatlan értelemben természetesen mindenki „más”, a mindenkori, ellenséget alkotó másság meghatározása teljesen önkényes. Hiszen a politikai szférája éppúgy túlnyúlik az állami törvények strukturálta területen, mint a szuverén hatóköré; a szuverén épp a politikai államon túli rendjének fő vonatkoztatási pontja. S ahogyan a szuverén empátiás értelemben vett döntése *a semmiből* fakad, úgy a politikai karakterisztikumát alkotni hivatott megkülönböztetés is egy *megalapozhatatlan döntés* szülötte.

Egyszóval: hogy ki a barát, és ki az ellenség, azt minden embernek magának kell eldöntenie: „*a barát és az ellenség meghatározása a legmélyebb egzisztenciális döntéseink egyike*” – írja Schmitt, hozzátéve, hogy ily körülmények között a politikai valójában átfogja egész életünket,

³¹ Schmitt, Carl: *A politikai fogalma*. = Uő: *Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Bp. 2002. 19. (a továbbiakban PF, kiemelés tőlem – T. I.)

³² Uo. 19. (Kiemelés tőlem – T. I.)

³³ A döntésfogalom e sajátosságát Schmitt a *Politikai teológiában* „*Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt*”, híres kezdőmondatán keresztül illusztrálja. A kivételes állapot kihirdetése *felfüggesztő és teremtő* jellegű: felfüggesztő, hiszen az addig érvényes jogrend hatályon kívül kerül, teremtő, hiszen a szuverén érvényesíti az új rendet. A szuverén döntése az adott rend *fenyegedett* volta miatt válik szükségessé, ám azt, hogy ki és mikor fenyegeti az államrendet, egyáltalán fenyegetett helyzetben van-e az államrend, csakis a szuverén döntheti el. Ez pedig azt jelenti, hogy az államrend *ellenségéről* is a szuverén dönt. (Vö. Gedő Éva: *Válasz Geréby Györgynek, Karácsony Andrásnak és Cs. Kiss Lajosnak*. Jogelméleti Szemle, 2006/1. sz., a tanulmány megtalálható a http://jesz.ajk.elte.hu/2006_1.html honlap oldalán.)

annak bármely dimenziójában felléphet, sőt bármikor uralma alá hajthatja az élet többi vonatkozását is. Az ellenség kijelölése mint döntés tehát a politikai viszonyrendszer kulcsmomentuma. E döntés, hasonlóan a *Politikai teológiában* jelentkező kivételes állapotról szóló döntéshez, a *semmből születik meg*,³⁴ azaz nincs sehohy előre megírva, hogy mely konfliktusunkat kellene kitüntetettnek tekintenünk, amelyben a másik felet ellenségünké nyilvánítjuk. Az ellenségünk kijelölése *önmagunk meghatározásává* válik, az ellenségünk kijelölése által tudjuk meg, kik is vagyunk mi magunk, azaz önazonosságunk kiépítésében. Eme döntés által (hogy ki is az ellenség) egyrészt beazonosítjuk azt a személyt, aki létével (fizikailag) fenyeget bennünket, másrészt ezáltal megtörténik saját magam (individuum), azaz önazonosságom beazonosítása (identitásképző funkció). Tehát kétszeres azonosítást végzek: egyrészt az ellenségem által tudom meg, hogy ki is vagyok, az ő léte segít ennek tudatosításában, azaz mintegy szükségszerűvé teszi a saját létekről való tudatot; másrészt viszont az ellenségem az a személy, aki az én léteket a létével fenyegeti.

A fenti schmitti idézetben található az *intenzitás* kifejezés is, mellyel Schmitt a politikai viszonyokat (a barát-ellenség viszonylatokba való belehelyezkedést) jellemzi. Ez arra utal, hogy azáltal válok önmagammá, valakivé, hogy kiválasztom, megjelölöm az ellenségem, azaz döntök az ellenség mellett. Ez létezésem intenzitásaként nyilvánulhat meg, mintegy kifejezésre juttatva saját egzisztenciámat. Schmitt valamelyik későbbi művében olvashatjuk: „*Nem halok meg, hiszen az ellenségem él.*” Mindezek arra engednek következtetni, hogy az ellenfél az, aki feltölti létem intenzitását, ő a mozgatórugója létemnek.

Egy újabb lépést tesz Schmitt előre, amikor kijelenti, hogy nem elég dönteni az ellenség létét (személyét) illetően, hanem magát a döntést is választani is. „*Amíg egy nép a politikai szférájában létezik, addig e népnek magának kell meghatároznia a barát és az ellenség megkülönböztetését [...] és ebben rejlik politikai létezésének a lényege. Ha már nem rendelkezik e megkülönböztetésre irányuló képességgel vagy akarattal, politikailag megszűnik létezni.*”³⁵ Tehát egyrészt rá kell vennünk magunkat, hogy különbséget tegyünk barát-ellenég között, másrészt erre el is kell szánunk magunkat.

Összességében véve a fontos az, hogy a döntéshez magához is döntésre van szükség, tehát kétszeres döntés meghozatalára. Ennek a döntésnek a tárgya – amint azt már többször is hangsúlyoztuk – a barát-ellenség megkülönböztetés alkalmazása. Két döntést kell tehát Schmitt szerint hoznunk. Először is politikai lényként kell magunkat definiálnunk, s döntést kell hoznunk arról, hogy a barát-ellenség megkülönböztetéséről folyamatosan dönteni fogunk, másodszor pedig el kell döntenünk, hogy az aktuális szituációban éppen kit is tekintünk barátnak, illetve ellenségnek, vagyis végre kell hajtunk az ellenség konkrét kiválasztását. Itt egyszerre, mintegy egymásba fonódva jelenik meg a döntés alanya (*aki*) és tárgya (*akit*). Mivel e két döntés egymásba fonódva egyszerre jelenik meg, az ellenség elengedhetetlen az önazonosságom meghatározásában. Úgy is mondhatnám, hogy léte csak az ellenség által és vele együtt nyerhetek. A döntés fogalma tehát nemcsak használható, hanem nélkülözhetetlen; ha eltekinténénk a döntés primátusától, az a politikai és minden politika végét jelentené.

³⁴ Schmitt: PT 16.

³⁵ Schmitt: PF 34.

Következtetések

Schmitt valami olyasmit próbált integrálni, ami lényegében idegen a klasszikus kor látásmódjától, amely a *philiát* tekinti a politikai életük alapjának. Nem mintha a klasszikus kor nem ismerte volna az ellenségességet és a háborút. Tény az, hogy akkor is létezett ez a jelenség, amely megpróbálta a természet rendjét „megerőszkolni”. Úgy, ahogy *Erisz*, vagy *Polemosz* megakadályozták a történelem természetes folyamát/menetét, felkavarva azt, most Schmitt is lerakhatja a politikai szerkezetének újabb alapjait.

Fáradozhatunk a klasszikus és a modern politikai látásmód közti kontinuitás és analógia felállításán, de ennek ellenére mindig megmarad egy áthidalhatatlan távolság. Az Arisztotelész és Schmitt által használt kifejezésekben rejlő különbségen lehet ezt legjobban lemérni. Tanulságos, ahogyan – igaz, különböző korokból származva – meghatározzák a politikai gyakorlat célját.

Arisztotelész számára:

„...az egész élet így osztható fel munkára és pihenésre (*ascholian kai schole*) háborúra és békére (*polemon kai eirenen*), sőt a tetteink is szükségességre és hasznosakra, valamint becsületesekre. Mindezekre nézve ugyanazon elveket kell alkalmazni, mint a lelki tulajdonságokra s az ezekből folyó cselekvésekre: a háború a békéért van, a munka a pihenésért, a szükséges és hasznos cselekedetek pedig a becsületesekért. Mindent figyelembe kell tehát venni a politikusnak, amikor törvényt alkot, a lelki képességek két csoportja és ezeknek tevékenysége szerint, de még inkább ügyelnie kell arra, ami jobb, és a célra. Ugyanaz legyen az irányadó az életre és a cselekvések megválasztására: tudjunk dolgozni és harcolni is, de inkább éljünk békében és nyugalomban; képesek legyünk elvégezni az életfenntartáshoz szükséges és hasznos tennivalókat, de inkább gyakoroljuk az erényt.”³⁶

Schmitt számára ehhez képest egy teljesen ellentétes cél jelenik meg: „pacifikált földbolygó [...], ahol a barát és ellenség megkülönböztetése nélküli világ, politika nélküli világot hozna létre”, azaz megszűnne politikailag létezni. És itt nem is kell az emlékezetet nagyon felfrissíteni, ahhoz, hogy megtudjuk, Arisztotelész számára a *schole* gyakorlásának a princípiuma a *philia* művelése volt.

A barátság és ellenségesség politikája a politika két eltérő megközelítését képviseli. A barát és ellenség mint a politikai végső megkülönböztetése egzisztenciálisan is a végső, feltétlen és megalapozó. Egyfelől mert itt tesznek különbséget a saját lét és az idegen másléte között, másfelől mert a politikai és az általa teremtett politikai egység az egzisztenciális feltétele a társadalom közösséggé való integrációjának.

Nem véletlen, hogy Schmitt *A politikai fogalma* újrakiadásához írott előszó mottójául egy Arisztotelészre utaló idézetet választott. Azonban sokkal egyszerűbb lett volna, bár tagadhatatlanul nem olyan rejtélyes, ha a *Nikomakhoszi Etikából* hivatkozta meg az ide kívánczó gondolatot: „Nyilván az államot a barátság érzése tartja össze, s ezért a törvényhozó nagyobb becsben tartja, mint akár az igazságosságot...”

A tanulmányunk elején feltett kérdésre, hogy mi idézhette elő a barátság klasszikus fogalmának átalakulását, ellenségre való fel/leváltását, választ ad maga a történelem, hisz a hellenizmus korában a barátság már elveszítette a jelentőségét, kiterjedését, vagy egy önmagában levő ideális fogalommá vált, melyet Arisztotelész még realisként érzékelt.

³⁶Arisztotelész: *Pol* 1333a 30–1333b 3.

A fotosabb kérdés mégis az, hogy a mai, jelenlegi léhelyzetünkben – az Európai Unióban – fenntartható-e az identitás a barátság politikája által, avagy épp az ellenségesség politikája révén tartható fenn, azaz csakis az ellenséget kijelölve ismerhetjük meg önmagunkat is. Körösényi tanulmányában az ellenségesség amerikai politikáját favorizálja, szemben a hasonlóságon, békén, mondhatni barátságon alapuló európai politikával.

Schmitt számára az alapvető kérdés korának az adott szellemtörténeti és politikai helyzetében az volt, hogy vajon megérett-e a helyzet a felhalmozódott mennyiség új minőségbe való átcsapására, azaz eljött-e a végső, a mindent eldöntő ütközet, a korszakváltó vagy metafizikai döntés ideje. Erre a schmitti kérdésre a tényleges választ mi csak később fogjuk tudni megadni.

Does the Feeling of Friendship Keep the State Together?

Keywords: friendship, foe, Aristotle, Carl Schmitt, political, polity, decision, identity, European Union

In the first part of our paper we analyse the *philia* notion, its indispensable role in semantics and in the life of the ancient Greek society, as it were, in its political life about which Aristotle wrote, „*friendship seems too to hold states together*”. In the second part, we examine the „replacement” of the ancient *philia* notion in the light of Carl Schmitt’s friend-foe distinction as a political criterion. Here we analyse the Aristotelian statement in a question form. Our paper will follow the question thread, what accounts for the fact that the „political” sense of the friendship notion present in the Classical Age has undergone such drastic change(s)? Did Schmitt replace the friend (*philos*) notion by its opposite, foe (*der Feind*) to destroy the real bases of the social and political relationships in the middle of the 20th century in order to make „concrete” to „keep together” the political life / community?