



Nők a szavazóurnánál, 1945.

Molnár Attila Károly

QUADRIGA: A JÓ RENDRŐL

A Lenin által a fejről a marxista talpára állított machiavellista örökséggel szemben, mely szerint csak az erő fontos, az, kié a hatalom,¹ a jó rendről való gondolkodás azon alapul, hogy az ember erkölcsi lény: morális elvárásai vannak a környezetével és önmagával szemben. Ez megtapasztalható. Megtapasztalható az embernek ahistorikus jellemzője – legalábbis ameddig az írott történelemben vissza tudunk tekinteni –, hogy erkölcsi elvárásai vannak a környezetével, embertársaival való viszonyával és általában az emberi viszonyokkal szemben is. Is, mivel magával szemben is vannak ilyen elvárásai. Nem mindegy számára, hogy milyen kapcsolatokban él, ezeket igyekszik valamilyen jóhoz, helyeshez mérni és a jóhoz, helyeshez közelíteni. Ezért cselekszik, és cselekedetei ezért nem pusztán biológiai szükségletek empirikus megérzésén és kielégítésén alapulnak. A kortárs politikai filozófia reneszánsza összefügg annak hangsúlyozásával, hogy a politikai cselekvés – változtatás vagy megőrzés – az erkölcs része, mivel a jóra irányul: feltételez valamilyen elképzelést a jó életéről, jó rendről. Ugyanakkor ma azt látjuk, hogy a demokráciában az igazságra hivatkozás – szemben Platón, Szent Ágoston reményével – nem békét terem, hanem konfliktust, mivel mindenki a maga oldalán látja az igazságot.²

A jóról folytatott viták miatt sokan feladják és elvárják tőlünk, hogy feladjuk a jó igényét, a politikával szembeni normatív elvárásaink igényét. De akkor a relativizmusban a tiszta erő és/vagy megtevesztés machiavellista-leninista világa marad csak, az egyéni szinten pedig az empirizmus: az átértzett vágyak feltétlen és gátlástalan követése.

A rendre vágyó ember számára nem elsősorban az értékek a fontosak, hanem az értékelés: az elrendezés, a sorrendek, különbségek megállapítása. A megkülönböztetés, hierarchiák létrehozása. Az ember folyton megkülönböztet, a kérdés az, hogy mit mitől, kit kitől. És magát is igyekszik megkülönböztetni. Ezért az egalitarizmus, a demokratikus relativizmus képmutatás: új különbségeket akarnak megállapítani és fenntartani, csak a régieket szüntetnék meg. Az értékek, normák szubjektívizálása igény arra, hogy kitérhessenek az ítéletek elől.

¹ Gy. F. szocialista politikus (2004. szeptember 18.): „a közös jövedelmet elosztani, annak legalább azt a részét, amiről úgy döntöttünk, hogy elveszük az emberektől, nem azért mert akarják, hanem azért, mert mi erősebbek vagyunk és miénk az államhatalom és ezt elvehetjük, hogy azt, amit elveszünk tőlük, azt legalább úgy osszuk szét, hogy arról a többség úgy gondolja, hogy na ez jó körülbelül rendben van”. (Kiemelés tőlem.)

² Vö. Carl SCHMITT: *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, Greenwood Press, Westport-London, 1996.

A konzervatívok tragikus érzete az, hogy a rossz, a bűn nem felszámolható. Ha ez igaz, akkor nem lehetséges a relativizálás, egyenlősítés, mert a jó, illetve a rossz, a bűn elválnak egymástól. A rossz megszüntethető voltának liberális vagy baloldali hitei és az ebből eredő relativizmus affinitást mutat a demokráciához, ugyanakkor a jó-rossz megkülönböztetésének felszámolása, a relativizmus öngyilkosság: védte-lenné teszi az ilyen embereket és politikai társulásokat a rosszal szemben.

Honnan van tudásunk a jóról? ³

A tapasztalat és a tanulás sok mindenre megtanít, de nem mindenre. Az emberi életnek a pusztán e világból le nem vezethető elemeit nevezem transzcendenciának. Az ember transzcendentális lény abban az egyszerű értelemben, hogy észlel valami mást is, mint saját magát és érzékszerveiből eredő benyomásait. Észlel valamit, amit önmagából nem tud levezetni, ami akaratán kívül áll, ezért egyszerre korlátozza őt, de egyben ki is szabadítja az érzékszerveibe, tapasztalataiba zártságából. Az ember azért transzcendentális, mert képes túllépni az adott tapasztalatán, és „előrefogva” képes felfogni azt az összefüggést, amelyen belül az adott tapasztalat megjelenik. Ezért képes felfogni Istent, s értelmet keresni és találni a világban, ezért képes meghaladni a számára közvetlenül adottat, az érzékeléseit. Képzelden el az olvasó egy rajzot: az egyes vonalak teljesen értelmetlenül kanyarognak, hosszúk, vastagságuk önkényesnek tűnik – véletlenszerűnek, kiismerhetetlennek látszik. Azonban ha kellő távolságról szemléljük a rajzot, akkor egy arcot láthatunk esetleg. Ekkor már képesek vagyunk látni, hogy egy-egy vonásnak mi a jelentése és jelentősége, képesek vagyunk az egész kép alapján megítélni az egyes vonalakat, azok hosszát, szélességét, kanyarulatait. Ami korábban önkényesnek, véletlennek és ezért értelmetlennek tűnt, az most értelmet kapott. Míg az egész képről való képzetünk nélkül az egyes vonalakat valóban csak önmagukban, azaz tévesen tudjuk megítélni.

Az ember környezetével, viszonyaival szembeni erkölcsi elvárásai a rend és a káosz fogalmában ragadhatóak meg. „A fontos nem az, hogy milyen az a rend, amit az emberek közt találunk, hanem hogy van-e rend egyáltalán.”⁴ A rend olyannyira fontos fogalma a klasszikus gondolkodásnak, hogy az ember megkülönböztető jegyének, az értelem jelének tekintették: „egyedül ez az élőlény képes megismerni a rendet, az illendőséget, a szavak és a tettek mértékét”.⁵

A rend jelentése hagyományosan összekapcsolódik az értelemmel, a jelentéssel, ezért a 20. századi képromboló irányzatok nemcsak az értelmet, de mindenféle rendet is leértékelnének és felszámolnának. Nemcsak arról kívánnak meggyőzni minket,

³ „Az ember elsőrendű megkülönböztető jegye az igazság keresése és kutatása.” Marcus Tullius CICERO: *A kötelességekről* = CICERO *Válogatott művei*, Európa, Budapest, 1987, 293.

⁴ Alexis de TOCOQUEVILLE: *Az amerikai demokrácia*, Európa, Budapest, 1993, 813.

⁵ CICERO: I. m., 294.

hogy nincsen értelme a világunknak, hanem arról is, hogy a jelentés – valami „ez-és-nem-valami-más” – maga is elnyomó, hiszen különbségtéveszen alapul. A rend a megkülönböztetéssel kezdődik. A radikális egyenlőség-igény minden megkülönböztetés, a jelentések felszámolását is igényli.⁶ A rend és a káosz szembeállítás a valami/valaki és a bármi/bárki szembeállítása. A rend, az értelem és a jelentés körüli viták egyáltalán nem ezek tagadására, lehetetlen voltakra utalnak, hanem az ember rend, értelem és jelentés iránti igényére. A káoszban, a jelentésvesztésben csak az erő marad. Ez az ősi gondolat kiegészítette az antikvitás azon tapasztalatát, mely szerint a demokrácia zsarnoksághoz vezet: értelem és jelentés nélkül a zsarnok sem ismerhető fel.

A káosz kerülendő, és a rossz fogalmai régóta a káoszhoz kapcsolódnak. Az ember művi alkotásai arra szolgálnak, hogy csökkentsék a káoszt: ilyenek a tapasztalati módok, a gyakorlat, a nyelv, a törvény és a politikai társulás is. Ugyanakkor az ember a rendhez kapcsolja a jó fogalmát. Rend nélkül „az egyén élete magányos, szegényes, taszító, szörnyű és rövid” lenne.⁷

A korábbi korok központi témája volt a jó rend, azonban mára ez divatjamúlt. Legfeljebb a gazdasági növekedés vagy kicsit korábban a haladás az elvárt, és ez lett inkább téma a nyilvánosságban: a jó rend fogalma korunkban – ha mégis felmerül – elvesztette morális tartalmát, ahogyan a jó a hatékonyságot vagy a haladót kezdte el jelenteni. A jó rend ma legfeljebb az alkotmányjogászok gondolkodásában merül fel, azonban a fent említett machiavellista-marxista, hatalomtechnikai értelemben: a jó alkotmányt a „fékek és egyensúlyok rendszereként”, egy mechanizmus alapján képzelik el, amely mechanizmusban erők hatnak egymással szemben, és gátolják vagy módosítják egymást a mechanika első tétele szerint. Marxista örökség, amelyet a Nietzsche posztmodern divatja erősít: nincs igazság, sem a keresése, csak erő, csak az a fontos, kié a hatalom. Strauss szerint a Nyugat válsága a relativizmus mellett a jó rendről való gondolkodás hiánya, ezért a zsarnokságot sem képesek azonosítani.⁸ Az alábbiakban egy elfelejtett politikai problémát, e két fogalom, az utópia és a jó rend elválasztását fogom tárgyalni. És ha elfelejtett problémák vitatása konzervatívnak számít, hát legyen.



A jó rend elsősorban erkölcsileg jó. Az erkölcsi relativizmus elterjedése a 20. századi demokráciában felkeltette a jó mércéje utáni vágyat, és ez hozta a hasonlóképpen a demokrácia problémájával küzdő Platón felértékelését. Ugyanakkor sokan

⁶ Az 1968-as diákmozgalmak idején az LSE diákjai a teljes egyenlőséget követelve felléptek minden megkülönböztetés ellen. Ennek megfelelően levették a vécékről a férfi és női jeleket, sőt az emeletek számozását mutató táblákat is. Nemek és szintek egyenlőségében azonban nehezen vagy sehogyan sem lehetett tájékozódni.

⁷ „[...] continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short.” Thomas HOBBES: *Leviathan*, XIII. fejezet. (Vámosi Pál fordítását [Magyar Helikon, Budapest, 1970, 109] módosítottam.)

⁸ Vö. John G. GUNNELL: *Political Theory. Tradition and Interpretation*, Winthrop Publishers, Cambridge (Mass.), 1979.

Platón Államát tekintik az utópikus gondolkodás első nagyhatású megfogalmazásának. Ezért röviden ki kell térnem erre a műre.

Az Állam utópikus voltára hivatkozók arra mutatnak rá, hogy az igazságos és erényes polgárok alkotta államban az igazság, igazságosság, a külső és lelki béke uralkodik. Azonban ami Platón gondolkodását leginkább a későbbi utópiák archetípusává tette, az intézményes (külső) és a lelki perfekcionizmus. A tökéletességre törekvés a véglegességre irányul, arra, aminél nincs jobb, ami után nincs történelem, amihez képest minden eltérés csak leromlás lehet. Platón perfekcionizmusa az Állam (499b és 592b) mellett a Theaitétosz-ból vagy a Phaedóból is kiolvasható, ahol az ember istenszerűvé válásáról ír.⁹ Érdemes megjegyeznünk, hogy mindez radikalizmussal társul. A létező társas világ könyörtelen eltakarításának igényével (lásd a tábla hasonlatát: Állam, 501a). Az utópikus gondolkodás hívei számára pontosan a radikális tökéletesítés a fontos. Tartalmától függetlenül az utópikus gondolkodási mód velejárója a türelmetlenség: a világ nem vagy nem elég gyorsan alakul az utópikus remények szerint. Az utópiák hívei rendszerint dühvel válaszolnak erre: ugyanazokat teszik meg a kudarcok felelőseié, bűnbakokká, akiket állítólag boldogítana az utópiájuk.

Ugyanakkor az Állam nem utópikus voltára utal az, hogy az intézményes tökély csak a vezetők tökélyével jár együtt, a harmadik rend dolgozói csak azért fogadják el ezt a rendet, mert az emberek természetére vonatkozó mesével megtevesztik őket. Azaz a tökéletes intézményes rend csak kevesek lelki tökélyével jár együtt.

A témánk szempontjából legalább ilyen fontos keresztény hagyomány a lelki vagy motivációs tökéletesedés reményét hordozta az intézményesség nélkül (Máté 5,48), amelyből azután a keresztény utópista, eretnek mozgalmak rendre logikusan antinomista következtetéseket vontak le. E motivációs utópia legjellemzőbb példája Izajásnak a Messiás eljövételéről szóló jóvendölése (Izajás 11,2-9). Az utópiában minden ember jámbor háziállat lenne vagy szent: ahogyan de Maistre Rousseau-kritikájában olvassuk: az utópia isteneknek van eltervezve.¹⁰

A tökély, gyakran a tökéletes szabadság és demokrácia iránti lelkesedés lett a legnagyobb vérfürdők forrása. A modern utópiákra törekvők jellemzően úgy látták, hogy egyes emberek vagy csoportok állnak a tökély útjában, akiket ezért szabad, sőt muszáj erővel is eltávolítani.¹¹ A tökéletes világ, valamilyen utópia miatti gyilkolás sosem érhet véget, mivel az emberi természet tökéletlen.

⁹ Passmore a tökéletesség platóni jelentéseit vette sorra: tökély a feladat ellátásában, Isten iránti engedelmességben, az ember természetes célja elérésében, az erkölcsi hibáinktól való megszabadulásban, metafizikai tökély, rendezett és harmonikus élet, ideális emberré válás, istenszerűvé válás. (Lásd John PASSMORE, *The Perfectibility of Man*, Duckworth, London, 1970.)

¹⁰ Joseph de MAISTRE: *The Works*, ford. Jack Lively, Allen and Unwin, London, 1965.

¹¹ Vö. Karl POPPER: *Utopia and Violence*, *Hibbert Journal* 16. (1948), 109-116.

Az utópikus gondolkodás a hagyományos rend felbomlása után terjedt el igazán. A számtalan utópia a modern és kora-modern gondolkodás terméke. Azonban amiben a 16-19. században bíztak, attól tartottak a 20. században. Erről a félelemről szól az antiutópiák Dosztojevszkijjal és Zamjatyinnal kezdődő, máig virágzó irodalma, amelynek kritikus alaphangját jól fejezi ki Zamjatyin Mije D-503 nevű főhősének mondata: „Nem akarok megváltott lenni.”



Az utópikus gondolkodás újabb hulláma indult el a 18. századtól, amikor a modernnek, először a francia felvilágosítók, majd a romantika terjesztette azt a gondolatot, mely szerint itt állunk hagyomány, tekintély, vallás nélkül az emberi együttélés, a rend- és értelemvesztés problémájával. Ez elhozta Nietzsche és Weber harcos démonai – ahol valóban csak az erő számít – és a „rendszergazdák” korát. A 18. századból örökölt előfeltevés szerint a hagyományos rend szétesett, és a helyette következő csak tervezett lehet.

A „rendszergazdák” (Saint-Simon, Comte, Marx) a rendet egyre inkább a tudomány és a techné világába utalták, szemben a gyakorlatra (praxisra) épülő jó rend gondolatával. A modern utópiák a technikai, eszközválasztó, utilitarista racionalításra épültek: a racionális társadalom nem olyan, mint a célok birodalma Kantnál, hanem olyan, mint egy üzem vagy óramű, amely akkor igazán technikailag racionális, ha konfliktus, fennakadás nélkül működik. A modern utópiák jellemzően rendszerek, miképpen az antiutópiák is rendszerekről szólnak.

A rend helyett rendszerre törekvő szcientizmus a tudomány lázadása az adott emberi létezés ellen a perfekcionizmus szellemében. Azt reméli, hogy a jövő embere az ember önmegalkotása lesz, így az ember megszabadul a történelmi és társadalmi, kulturális esetlegességektől, nem kívánt következményektől és „kényszerektől”. A tudomány és a technika célja az, hogy a cselekvő minél inkább ura maradjon tettei következményeinek, ekkor nincs szükség társakra, együttműködésre, akik csak növelhetik a következmények bizonytalanságát (hibáznak, másképp értelmeznek valóságot, helyzeteket, másképp döntenek stb.). A technológiaként értelmezett ráció elrendezi, rendelkezésre kész állapotba hozza a valóságot. A „rendszergazdák” eszménye a mechanizmus, ahol az ember, állam működése (cselekedetei) kalkulálható. A mechanizmus mintájára elképzelt rendszerhez képest minden egyéb rend tökéletlen, mivel lehet benne konfliktus, esetlegesség, nem kívánt mellékhatások.

A rendszer tudatosan megalkotott óraműszerű, ahol minden pontosan előrelátható és kiszámítható, és ezzel nemcsak tere nem marad a szabad mérlegelő döntés-

nek, a felelős cselekvésnek, de elvileg sincs szükség rá. Az ember, az állam, az intézmények ilyen mechanizmuszerű felfogása arra utal, hogy működésük (cselekedeteik) kalkulálhatóak, mivel racionálisak. És ha mégsem, akkor ez csak a (leküzdendő) racionalitásdeficitjük miatt van.

A mechanizmus azonban bármilyen célt szolgálhat, és nem elégíti ki a jó rendre vonatkozó erkölcsi elvárásokat, viszont kielégít más reményeket.

A rendszerépítők (és a világot rendszerekben elgondolók) a cselekvés inherens problémáit igyekeztek felszámolni. A cselekvés problémái a felszámolhatatlannak tűnő pluralitásból erednek. A technika azt célozza, hogy a cselekvő minél inkább ura maradjon a következményeknek. A cselekvés problémája az, hogy a cselekvő ura marad-e a következményeknek. A praxisban ez nincs így. A cselekvés terhe az előreláthatatlan kimenetele, a visszafordíthatatlansága és a mindig megtalálható szándékolatlan következmények.

Mivel az élet végtelenül bonyolult, az általános és mindenre kiterjedő, rendszerépítő program értelmetlen és eleve kudarcra ítélt vállalkozás. Másrészt, mivel az emberi cselekvések következményei előre csak részben láthatóak, a társadalommérnökség is értelmetlen. De ha a (politikai) társadalom nem is gépezet, nem lehet terv alapján megalkotni, attól még talán értelmes lehet ilyenként felfogni. A társadalom egésze vagy egyes elemeinek rendszerként történő felfogása a modern bürokratikus ellenőrzés számára kényelmes: ahogyan egy mechanizmusnak világos a működése és szabályozókarjai, hasonlóképpen szereti ezt hinni a modern bürokrácia az emberi jelenségekről, intézményekről. Szabályozási, cselekvési kudarcait nem azzal magyarázza, hogy az emberi gyakorlatot nem lehet teljesen ellenőrizni és szabályozni, hanem a szabotázs, az árnyékállam, a reakcióaknamunkájával vagy saját, még elégtelen tudásával. Az első magyarázat arra jogosítja fel a társadalommérnököt, hogy a fogaskerekek közé szórt homokszemet kitisztogassa – ekkor a társadalommérnök hűvösségét felváltja a forradalmár radikalizmusa. A második magyarázat pedig a tudás gyarapítását igényli és türelmet.

A jó rend gondolata ezzel szemben arra is utal, hogy nem kell a társadalmi intézményeknek racionálisnak, átláthatónak lenniük (szemben a Bentham óta evidensnek tekintett elvárással) ahhoz, hogy bölcsességet hordozzanak.



A jó rendnek az a felfogása, amit az alábbiakban bemutatok, szemben az utópikus gondolkodással a lehetőségekből, adottságokból indul ki, és nem elveti azokat, mint a Rousseau-féle módszer. Ahogyan ő megfogalmazta az emberről szóló tudomány kap-

csán: „Kezdjük hát azon, hogy félretesszük a tényeket.”¹² A jó rend képzeete inkább arisztotelianus előfeltevésen alapul: „vegyük olyannak az embert, amilyen”.¹³ Mivel a rossz és a tévedés, az ember erkölcsi és episztemológiai esendősége, valamint a pluralitásból, a kontingenciából és viszonyaink s helyzeteink bonyolultságából, átláthatatlanságából eredő döntési dilemmák teljesen és véglegesen nem felszámolhatók – eddig legalábbis nem bizonyultak annak –, elvárásainkat kell ezekhez igazítanunk.

A jó nem véglegesség, és kétséges, hogy az ember képes-e a véglegességre, Buddhá válásra. Nem létezik a tudat nyugalma, amíg itt élünk, mivel az élet mozgás, nem lehetünk meg vágyak nélkül, sem félelem vagy értelem nélkül.¹⁴

A jó rend nem kapcsolódik a tökély, a tökéletesség képzetéhez. A rend észlelése sajátos emberi képesség, empirikusan megmagyarázhatatlan. A rend észlelése az ismerőség, az otthonosság és az ebből eredő biztonság észlelése. A biztonság, az otthonosság a cselekvési feltételek és a hihető következmények elégséges ismerete. Hazatérve a sötét lakásban gondolkodás nélkül nyúlunk a kapcsolóhoz, mivel otthon vagyunk, és nem aggódunk amiatt, hogy mi van ott, ahol a kapcsolót gyanítjuk. Idegenben, ahol nem tudjuk, merre lehet a kapcsoló, főleg ha nem a bejárati ajtó mellett van, sötétben nem ismerjük ki magunkat, így biztonságunk sincs, kezünket kinyújtva próbáljuk a bizonytalanság és káosz érzetét leküzdeni a hely megismerésével. A rend és a káosz azonban nem egymás éles ellentétei, inkább a kettő közti átmenetekről lehet beszélni: ezen átmenetek miatt érez az ember – és még inkább az asszony – készletetést a rendrakásra. Sokkal feltűnőbb a rend hiánya, mint léte.

A rend tökéletlensége, azaz teljes mértékben kiismerhetetlen, kiszámíthatatlan volta a helyzetek és cselekvések kontingenciájából fakad. Részben ismerjük, részben nem ismerjük cselekedeteink következményeit és a válaszlépéseket. Simmel szavaival: „Mindannyian olyanok vagyunk, mint a sakkozó e tekintetben. Ha nem tudná bizonyos mértékig, hogy egy bizonyos lépésnek mi lesz a következménye, akkor a játszma lehetetlen volna; de akkor is lehetetlen lenne, ha ez az előrelátása végtelen lenne.”¹⁵ A cselekvés, a praxis inherensen megjósolhatatlan a kettős kontingencia miatt, amelynek szűkítés a káosz visszaszorítása, és amelyre – nem tudatosan – törekszünk. Ebben az értelemben biztosan nincs fejlődés vagy haladás: a rend bármikor visszahullhat a káoszba, a civilizáció a barbárságba, a rend léte csak a folyamatos figyelem és erőfeszítések eredménye.

¹² Jean-Jacques ROUSSEAU: *Értekezések és filozófiai levelek*, ford. Kis János, Magyar Helikon, Budapest, 1978, 85.

¹³ ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi Etika*, 1177b.

¹⁴ Vö. „For there is no such thing as perpetual tranquillity of mind, while we live here; because life itself is but motion, and can never be without desire, nor without fear, no more than without sense.” HOBBS: *Leviathan*, I., 6. fejezet, 26.

¹⁵ Georg SIMMEL: *The Transcendent Character of Life* = UÖ., *On Individuality and Social Forms*, University of Chicago Press, 1971, 354.

Az erények, a jellem, a tisztesség kialakulásának csak részben feltétele – bár nyilván fontos! – valamilyen nevelés. De talán még ennél is fontosabb az erények, a jellem és a tisztesség „gyakorlati” volta. Az, hogy a gyakorlatban a cselekvéseink következményei igazolják az erényeket és jellemeket. Természetesen voltak és talán vannak is szentek, akik magáért az erények szépségéért gyakorolták azokat. Mindig voltak hősök és arisztokraták, akik a következményekre nem tekintve szilárdan követték jellemük parancsait. Az a gyanúm azonban, hogy a köznap emberek többsége esendő és gyarló, s fontosak számára a cselekedeteinek belátható következményei. E belátható következmények miatt érdemes tanulni, takarékoskodni, beruházni, szorgoskodni, bármiféle erényt gyakorolni. A tisztesség akkor virágzik, ha a gyakorlati következmények beláttatják az emberekkel, hogy érdemes tisztességesnek lenni.

Az erkölcs, az erények, a jellem, a tisztesség problémája ezért összefügg a kiszámíthatóság, előreláthatóság problémájával. A rendben mindig csak részben ismerjük és részben nem ismerjük cselekedeteink következményeit. A kiszámíthatóság, előreláthatóság megléte vagy hiánya mérték kérdése. Nem olyan, mint a szüzesség, ami vagy van, vagy nincs. Az előreláthatóság mértéke növekedhet vagy csökkenhet.

A bizonytalanság felelőtlenséget hoz: nem lehetünk felelősek az előre nem látható következményekért, csak azért, ami a hétköznapi józan ésszel a gyakorlat alapján előre kiszámítható. A felelősség feltételezi, hogy világunk, környezetünk értelmes, kiismerhető – még akkor is, ha ez a megismerés nem tudatos, nem fogalmazódik tételekbe, szabályokba. És akkor is, ha e megismerés sohasem tökéletes, teljes, sohasem biztos – de ekkor is élhetünk úgy, mintha tudásunk biztos lenne. A kiismerhető, megismerhető társadalom, életvilág nem egyenlő a racionális-mechanikus társadalommal. (Lásd Montesquieu példázatát a vakról a *Perzsa levelek*ben, aki a látóknál jobban tájékozódik Párizsban; vagy Teiresziászt, a vak jóst Szophoklész drámáiban.) A felelősség valamekkora kompetenciát feltételez: az én világom valamilyen fokú ismeretét. A rend megszűnte esetén minden fluid lesz, mozgó, bizonytalan. A bizonytalanságérzés együtt alakul ki a felelőtlenséggel.

Az előreláthatatlanság észlelése a rendetlenség észlelése. Ez jellemzően kiváltja a valamilyen rend megalkotásának igényét, ami az elmúlt két-három évszázadra jellemző. A megalkotandó rendet nevezik rendszernek. A biztonságvágy hajlamosítja a modern embert a rendszeralkotásra, mivel a rendszerben per definitionem minden pontosan előre tudható.

Az emberi élet folyamatosan ki van téve a rendezetlenség, a kiszámíthatatlanság, a kiismerhetetlenség különböző tendenciáinak, ugyanakkor folytonosan igyekszik rendet rakni maga körül. A rend és a káosz forrása egyaránt a cselekvő ember. A rendet az ember valósítja meg gyakorlati értelmével, amikor cselekszik. Az ember észleli, mit kell cselekednie, nem vakon cselekszik. A helyesre, jóra törekedve gyakran elvétí a célt

ügyetlensége miatt, de még a célfelismerésben sem lehet sohasem teljesen bizonyos. A mindig esetleges cselekvésnek inherens tendenciája a korlátok áthágása; ezért ősi erény a mérséklet, a határok betartása. És ezért az ősi kísértés, az ösbűn, azaz a lázadás, a hübrisz. A hübrisz a politikai bűn, és nem a hatalom akarása.

A rend – úgy tűnik – kialakulhat spontán, nem szándékolt módon az emberek cselekedeteiből, emellett érvelt Adam Smith vagy Niklas Luhmann. Ezt a gondolatot a társadalomtudományok közül elsősorban a szociológia képviseli. Ugyanakkor a politikai gondolkodás azt hangsúlyozza, hogy a rend tudatos fenntartása – és esetleg létrehozása – célzatos emberi erőfeszítések – államalapítók, törvényhozók – eredménye, és feltételezi a kényszer alkalmazását. Ezt képviseli például Hobbes vagy Carl Schmitt. E két nézet között számtalan átmenet létezik. De a dilemma megfontolása nem csak abból a szempontból érdekes, hogy a szociológusok vagy a politikai gondolkodók csapatakban akarunk-e játszani.

A rend spontán kialakulása mellett érvelők között eltérés található abban a tekintetben, hogy e rend normatív-e avagy dologi természetű. Előző esetben a cselekvők számára tudatosak vagy tudatosíthatóak a rendet fenntartó erkölcsi előírások, és igyekeznek azokat magukra alkalmazni. A második esetben, ha a rend dologi jellegű, akkor a rend nem tudatos és nem normatív összefüggéseken – „struktúrákon”, „tényszerűségeken”, „dologiságon”, „folyamatokon” vagy „mechanizmusokon” – alapul. E második és újabb keletű gondolkodás csábul el gyakorta a rendszeralkotásra.

Ha a rend normatív, azaz a helyesre, jóra vonatkozó tudásokat is tartalmaz, akkor is felmerülhet az a gondolat, mely szerint az emberek képesek maguk ilyen rendet alkotni és fenntartani. Ennek legnyilvánvalóbb megfogalmazói az anarchisták, de abban a korban, amikor a „társadalom” fogalmát nem töltelékszónak használták és jelentett valamit, akkor ebben a jelentésben használták. Azok számára, akik a politika rendmegalkotó és rendfenntartó szerepét hangsúlyozzák, a fontos eldöntendő kérdés a hatalom és tekintély dilemmája.¹⁶ Az első nevezhető tisztán politikai kategóriának, ugyanis a hatalom nem feltételezi azok akárcsak hallgatólagos engedelmisségét, helyeslését, akik felett a hatalmat gyakorolják. Ennek az elméletnek tiszta példája Hobbes és Schmitt. A hatalom nem involválja a jó fogalmát, inkább az erőét, amint azt Szent Ágostonnak a civitas terrenáról adott leírásában láthatjuk. A jó rend fogalma azonban inkább a tekintélyhez kötődik, amely feltételezi az elfogadást, az engedelmisséget, a helyeslést. A tekintély az általa fenntartott rendben élők helyeslésével jár, azaz a tekintély léte feltételezi, hogy a

¹⁶ Vö. Robert Alexander NISBET: *The Sociological Tradition*, Basic Books, New York, 1966 (újabb kiadása: Transaction Publishers, 1994); Uő.: *Twilight of Authority*, Oxford UP, 1975 (újabb kiadása: Liberty Press, Indianapolis, 2000).

rendet jó rendnek észleljék a benne élők. Tekintély a jó rendben van, amelyben a jót többé-kevésbé felismerni képes emberek élnek. A jó rend erkölcsi volta nem azt jelenti, hogy szent, azaz tökéletes lények lakják, hanem azt, hogy mérleget, döntést és ezzel felelősséget igénylő, szemben az ezeket nem igénylő és lehetővé sem tevő hatalommal.

A tökéletes világ hatalom- vagy uralommentes volta az egyik legősibb toposzunk. A jó renddel szemben hasonló elvárásokat támasztó liberalizmus, kommunizmus vagy az anarchizmus nem különbözteti meg az államot az egyéntől, ugyanazon erkölcsi mércével méri mindkettőt: lopni és ölni bűn az egyén számára, ezért az állam számára is. Ha az erőszakos ember romlott, akkor a kényszeren alapuló rend is az. Ezen gondolkodási irányzatok, remények szerint az államnak nincsenek más vagy több jogai, mint az egyénnek: jó rend képes létezni az intézményesített erőszak nélkül. Lehetséges-e jó rend tekintély nélkül? Szükség van-e kényszerítő tekintélyre, vagy elég az episztemológiai (tanítómesteri) tekintély? De Maistre példázata a hóhérről arra utal, hogy kell a kényszerítő tekintély.¹⁷

A rend állandóan ki van téve a káosz veszélyének, de ha sikerül is ezt leküzdeni, akkor sem marad a rend ugyanaz. A rend csak változásban képes fennmaradni. Ahogyan a jó rend kizárja a zsarnokságot, úgy a forradalmat is.

A jó rend létrejötte véletlenektől függ, és leginkább utólag ismerik fel, ezért a jó rendről való gondolkodást nevezik bírálói nosztalgikusnak: a Hegel megfogalmazta képpel: Minerva baglya csak alkonyatkor kezdi röptét.¹⁸ Úgy tűnik, hogy a jó rend fogalma leginkább az evolutív, azaz a lassú, próba-szerencse gyakorlatokon alapul, és sok spontaneitást, kontingenciát, azaz történelmet tartalmaz, amit nem lehet megspórolni, lerövidíteni nagy ugrásokkal. A jó rendhez vezető út cikkcakos, tele zsákutcákkal és kiigazításokkal. Peter Viereck megfogalmazásában: a történelemben a két pont között az egyenes a leghosszabb és gyakran a legvéresebb út. A konzervatív felfogás a szabadságról és a hozzá vezető útról azért igazabb és megbízhatóbb, mint a liberálisoké, mert számol az ember tökéletlenségével.



A jó rend négy tulajdonságát emelem ki: a tökéletlenséget, a tekintélyt, a szabadságot és a súrlódást. A haladók a szabadságot leszámítva a jó rend eme tulajdonságait hibáknak tekintik. A tökéletlenség és a szabadság, tekintély összefüggenek. A súrlódás és a

¹⁷ MAISTRE: I. m.

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *A jogfilozófia alapvonalai*, ford. Szemere Samu, Akadémiai, Budapest, 1983, 23.

tekintély, valamint a sűrlődés és szabadság is. Feltűnhet azonban, hogy olyan tulajdonságokat kihagytam, amelyeket Platón óta ide szoktak érteni, mint a béke és a harmónia. A jó rend lényegének a békét, a harmóniát vagy a moderneknél a konszenzust tekintők rendre kiiktatnának minden olyan elemet, amely ezt megzavarhatná: a piacot, a magánérdek forrásait (mint amilyen magántulajdon és a család), az érzelmeket, a nézeteltéréseket (hogy a biztos tudománnyal vagy rációval váltsák fel) és hasonlókat.

A tökéletlenség az utópikus reményekkel szemben felszámolhatatlannak tűnő emberi esendőség, kontingencia és pluralitás következménye. Egyben ez a sűrlődásaink, konfliktusaink forrása. És ugyanez a szabadságunk forrása: mivel sem tudásunk, sem a viszonyaink, kapcsolataink nem tökéletesek, ezért minden esetben szükséges a cselekvők mérlegelő döntése (*liberum arbitrium*). A perfekcionizmus dogmatikus: vagy evidensek a cselekvők számára a cselekedeteik (mint Platón vagy Kant kategórikus imperatívusza esetében), vagy pedig logikai úton, szigorú szillogisztikus dedukcióval levezethetők az alapelvekből a cselekvések. Egyik esetben sem marad szerepe a gyakorlatnak, a *liberum arbitrium*nak, azaz a mérlegelő döntésnek. A *liberum arbitrium* tartalmazza a változást: a jövő sosem ismétli a múltat. A szabadság egy tökéletes világban csak a rosszabb irányába mutathat, és ki akarna olyan örült lenni, hogy a rosszabbat akarja. A szabad akarat feltételezi, hogy a világ még javítható.¹⁹

A politikai szabadság a mérlegelő döntések körére vonatkozik, valamekkora szabadságunk ugyanis mindig van. Igaz, a perfekcionista (vallási, erkölcsi és politikai) törekvések – szándékosan vagy sem, de – e mérlegelő döntések (azaz a szabadság) lehetőségét és szükséges voltát számolnák fel. A szabadság és a sűrlődés, ütközés ugyanannak a tökéletlenségnek a többi oldala. E szabad és sűrlődásokkal teli (tökéletlen) világ viszont igényli a tekintély létét. A tekintély ad ugyanis erőt a törvényeknek, a kikényszerítésüknek, és a tekintély dönt a törvény alkalmazásakor mindig felmerülő egyes esetekben. A szabadság igényli a törvény uralmát, az pedig valamilyen tekintély létét.

A tökéletlenség elfogadása együtt jár a pluralizmus elfogadásával. A tökéletességre törekvés (legyen az erkölcsi, vallási vagy értelmi) valamilyen tartalmú homonoiára törekszik, azaz a pluralitás felszámolására. A tökéletességre és ezzel a homonoiára törekvés egyik példája Platón Állama. De – szemben Karl Popper Platón- és Hegel-kritikájával és a nyitott társadalom gondolatával – nincs semmi inherensen elnyomó a közösen bírt értékek, jelentések és a közös célok létében, ugyanakkor nincs semmi inherensen dekadens a sokféleségben, az eltérések létében. Rendben élni nem jelent feltétlenül hasonlóságot. A rendben élők megmaradhatnak egymás számára kiismerhetetlennek; ez esetben minden kalkuláció a

¹⁹ Vö. William JAMES: *Pragmatism*, London – New York, Routledge, 1992, 68.

másikkal kapcsolatban valamelyest kudarcot vall. A helyzet sosem teljesen átlátható, ez is a szabadság forrása.

Szabadság az ítéletalkotással, mérlegeléssel együtt lehetséges. A nem mérlegelő szabadság: eszetlen szabadság, káosz. Szakítani kell azzal a dogmával, hogy minden szabad választás egyenértékű. Nem, vannak jó és rossz szabad választások – mik ennek a mércéi? A belénk nevelt normák, hagyományok előírásai mind arra utalnak, hogy vannak más javak, értékek is, mint a szabad választás maga.

A konzervatívok kritikája az aufklerizmus mai képviselőivel – liberalizmussal, szocializmussal – szemben az is, hogy ezek – szándékosan vagy sem, de – felszámolnák a pluralizmust és vele a szabadságot az állammal kapcsolatos reményeik miatt. Az állam folytonos felfúvódását az a modern bizalom táplálja, mely szerint a problémákat meg lehet oldani racionális elemzéssel és az azt követő állami cselekvéssel. Az aktivista állam a tökéletlen, ezért valamelyest mindig kaotikusnak tűnő viszonyokat igyekszik felszámolni, ahol az egyének egymással találkozhatnak, és esetleg súrlódnak. A spontán rend mindig viszonylagos, a mechanizmus eszményére elképzelt rendszerhez képest tökéletlen.

A szabadság igényli a korlátozást. A liberálisok hajlamosak a kormányzati szabadságkorlátozás hiányát összekeverni a szabadsággal. De egy kellően erős tekintéllyel bíró állam nélkül lehet-e szabadság? Kellően erős állam nélkül nem az erősebb magánemberek veszélyeztetik-e szabadságunkat – mint a harmadik világban? Vannak nem szabad egyéni választáson alapuló javak, a közjavak (közrend, tiszta környezet, jogbiztonság stb.). Ezek fenntartásához kell törvény, tekintély, kényszer, azaz a szabad választás léte igényli az azt korlátozó intézmények létezését, amely intézmények nem vezethetők le mindenki szabad választásából. Másrészt, a szabadság az emberek önfegyelemén alapul – de ez a jellem alakításával, a neveléssel alakul ki. Az iskolai, családi, nevelői tekintély és fegyelmezés alól felszabadító liberálisok szabad világot hoznak-e létre? Vagy kaotikus, ahol ismét csak az erő számít? A szabadság szabadelvű felfogása káoszt szül vagy aufklerista zsarnokságot, ekkor igény lesz a szabadság konkurens értelmezésére. A szabadság konkurens megfogalmazása: az ember erkölcsi lény, mivel kultúrája van, szempontjai vannak, és a szempontjai alapján hozza meg mérlegelés után a döntését. Az értelmi rend teszi lehetővé a szabadságot. De a kultúra, az értelmi rend nem a szabad választás terméke, hanem a nevelése, a tekintélyé, az elfogadása. Szabadság csak morállal, erős forum internummal együtt lehetséges.

A szabadelvű politika célja az egyének szabad döntései lehetőségének megteremtése (mivel a szabad választás önmagában jó, bármi legyen is a tartalma), ennek kiterjesztése és a (gazdasági, kulturális) haladás, valamilyen társadalmi-morális eszmény megközelítése. A kettő között lehet és gyakran van is ellentét; ilyenkor melyiket választják?

A legtöbb ember nem akar abszolút szabadságot, szabad választást. A választásokon a radikális szabadelvűekre alig szavaznak, az emberek szabadon elutasítják a tel-

jes és kötetlen szabadságot. Az emberek szabadon azt választják, hogy nem akarnak liberális szabadságot. Mi történik, ha a szabad választás nem a liberálisok számára kívánatos eredményt hozza, nem is a haladást választják, hanem a hagyományt? Akkor az nem volt igazán szabad választás (a hagyományok stb. kényszere miatt). Ekkor a liberálisok a haladást többre értékelik a szabad választásnál, és igénylik a kényszert.

A tökéletlenség mindig valamekkora rendetlenséget eredményez, és ez a káosz-érzés kiváltja a rend igényét. Az csak újabb, a mechanizmus korát (a 16. századot követő) gondolat, hogy lehetséges és kívánatos rendszert alkotni, amely szerkezetben, műben minden alkotóelem súrlódásmentesen illeszkedik a helyén a vele kapcsolatos többi alkotóelemmel. A mechanizmus, a rendszer tekintélymenetes világ, és súrlódások, eldöntendő konfliktusok sincsenek benne, de szabadság is csak annyi van, mint a kakukkos óra fogaskerekei között.

A perfekcionista remények szerint ha megszűnik a tudásunk, a viszonyaink, intézményeink tökéletlensége, akkor szükség sem lesz többé tekintélyre; és ebben igazuk is van. De ezzel nemcsak a tekintélyt és a súrlódásokat, hanem a szabadságot is felszámolnák – akaratlanul is. Erről szólnak az antiutópiák: az utópiák szabadsághiányos, totalitárius voltáról. A jó rendben a szabadságért fizetett ár a súrlódás és a tekintély uralma. A perfekcionizmus elsősorban reményt jelent.



A politikai felértékelése általában jellemző a 20. századi a politikai filozófiában. A baloldal a felvilágosult, karteziánus ész nevében végzett szakszerű, azaz mérlegező döntéseket nem kívánó cselekvés eszményét hirdette. Ezzel szemben áll a klaszszikusokra támaszkodó gondolkodás, mely szerint ilyen cselekvés nem lehet és nem kívánatos. A cselekvés mindig politikai valamilyen mértékben, abban az értelemben, hogy megkívánja a mérlegező döntéseket. Azaz minden cselekvés valamilyen mértékben tartalmazza a szabadság (vagy önkény) mozzanatát. A politika a szabadsághoz kapcsolódik e gondolkodásban.

Egy másik kortárs jelenség az, hogy a reakciósoknál is megjelent az a korábban csak a baloldalra vagy liberálisokra jellemző törekvés, hogy a politikai cselekvést vagy nézeteket valamilyen filozófiával alapozzák meg, valamilyen filozófiai nézetből vezessék le. Igen erős a mai konzervatívok között a platóni gondolkodás, amely a politikai cselekvést valami módon a filozófiához kapcsolná.

Ha a platóni, ágostoni perfekcionista gondolkodást követjük, akkor csak a tökéletes a jó (rend), ami egy kicsit is eltér ettől, azaz tökéletlen, az nem jó rend, sőt nem is rend. Meg lehet-e a tökéletlen jó rendet alapozni teológiailag, metafizikailag? Vagy kell-e egyáltalán? Az alábbiakban arra térek ki röviden, vajon lehetséges-

e a jó rend valamilyen filozófiai megalapozása, már csak azért is, mert a filozófusok rendről alkotott elképzelései gyakorta utópiákban fogalmazódnak meg.

A cselekvés levezetése vagy igazolása valamely filozófiából annyit jelent, hogy egy-egy filozófiai, metafizikai állításból egyértelműen és szükségszerűen, azaz logikusan következik a levezetett vagy igazolni szándékozott cselekvés. Vagyis hogy bizonyos filozófiai álláspontból logikusan következik bizonyos politikai cselekvés.

1. Azonban igaz-e, hogy valamely filozófiai állításból logikusan következik egy meghatározott, konkrét cselekvés? Ez a gondolkodás a tudat és cselekvés összhangját tartja kívánatosnak, azonban elfelejtkezik a gyakorlati értelem (prudentia, phronesisz) nem logikus voltáról. A gyakorlati következtetés (amely cselekvésre vezet valamely vagy több szempont, elv alapján) ellentétek, szembeállítások, átalakítások és kizárások révén jön létre. A filozófiai, metafizikai állítások bármely logikus továbbgondolása, a belőlük levont következtetések nem cselekvéshez vezetnek – hacsak nem tekintjük egy filozófiai állítás megfogalmazását, közzétételét magát cselekvésnek –, hanem filozófiai, metafizikai állításokhoz.

2. Az igazolás, megalapozás vagy a „filozófiából logikusan következő politikai cselekvés” gondolata feltételezi a dedukciót. Azonban a szillogizmus következtetésében semmi sincs, ami ne lett volna benne már a premisszában. Ha pedig a premissza nem közvetlenül normatív, valamely cselekvést közvetlenül előíró, hanem filozófiai, akkor a következtetésünk is csak az lesz.

3. Természetesen lehetnek vegyes premisszák is, olyanok, amelyek filozófiai és politikai tartalmúak is:

A. Nem lehetséges csalhatatlan tudás (filozófiai premissza). (Természetesen kivétel az A, B és C premisszák, amelyek csalhatatlanok.)

B. A demokrácia az egyetlen kormányzati forma, amely elismeri, hogy nem lehetséges csalhatatlan tudás (politikai premissza).

C. Támogatnunk kell azt a kormányzati formát, amely elismeri, hogy nem lehetséges csalhatatlan tudás (politikai premissza).

D. Következtetés: támogatnunk kell a demokráciát.

Azonban be kell látnunk, hogy maguk a vegyes – tehát politikait is tartalmazó – premisszák nem vezethetők le filozófiai állításokból. Senki sem köteles elfogadni a B és C premisszát, ha elfogadja az A filozófiai premisszát. Az A filozófiai premisszából ugyanis nem következik a demokrácia léte vagy jellemzői.

Bárki elfogadhat bármilyen filozófiai nézetet, és ezzel együtt elfogadhat vagy elutasíthat bármely politikai nézetet illetve cselekvést. A kettő közti logikai szakadék, ugrás sosem számolható fel. Az előző példában a B és C csak esetleges és a filozófiához képest külsődleges nézetek. Mindebből az is következik, hogy a (politikai) cselekvés nem kíván meg filozófiai igazolást, ilyen premisszákból való levezetést.

A politikának nem kell filozófiainak lennie. Azaz a politikának nem kell valamilyen ideológián alapulnia, azt követnie. Nem kell valamilyen ideológia „mentén” cselekedni. (Brrrrrrr...) A modern politika egyik betegsége az a felvilágosodás terjesztette hit, mely szerint a jobb elmélet jobb gyakorlathoz is vezet.

Igen eltérő metafizikai vagy filozófiai nézetek vallói egyetérthetnek valamely rend léteiben vagy valamely politikai cselekvésben. De annak ellenére, hogy nincs szükségszerű kapcsolat egy-egy filozófiai nézet és egy-egy politikai döntés, cselekedet között, talán kijelenthető, hogy egyes filozófiai irányzatok és egyes politikai irányzatok, tettek között választó vonzódás lapul.

Mivel a politika is gyakorlat, szó sincs valamilyen empirizmusról; szó sincs arról, hogy mindenki tegye azt, ami eszébe jut. A cselekvés inkább a cselekvő jelleméből fakad, a cselekvés (és a beszéd is az) a jellem akaratlan feltárulkozása. Ezért a jellem, az erények kialakítása fontosabb, mint egy igazoló filozófia megtalálása vagy egyéb igazolások. A jellemalakításnak sok, egymást nem kizáró módja van, az utánzástól, a gyakorlat végzésétől a megértésig.

A politikai nevelés célja a *phronimoi*, a gyakorlatban jártas politikai osztály létrehozása, amely járatos a *phronesisz*ben, ismeri a közéleti hagyományt és az erkölcsöt. A gyakorlati bölcsességgel bíró a *phronimosz*, aki észleli a közepet bármely cselekvési helyzetben.²⁰ A *phronesisz* nem szabályok alkalmazása, dedukció eredménye, hanem a helyzet meglátása, ebben közel áll a hagyomány sugalmazásainak kereséséhez. Nem tudjuk, hogyan észleljük a *phronesiszt* (a középutat vagy a hagyomány követését). Ha feltételeznénk, hogy van ennek receptje, akkor racionalisták lennénk. Ez az észlelés, a helyénvaló döntés észlelése (Arisztotelésznél *aiszthésisz*) megmagyarázhatatlan módon történik a kiváló embereknél, azaz nem módszeres, nem tételesen megtanulható módszertanból ered. A hagyomány, a gyakorlat sugalmazásainak keresése eluzív. A helyénvaló politika nem deduktív: senki sem tudja előre megjósolni a helyénvaló politikai cselekvést, aki nem ismeri a helyi történetét, a helyzetet, amelyre válaszolnia kell. Egy elmélet sem ad mércét a cselekvés számára. Amennyiben nincs egyetlen és végső mérce a politikai döntés számára, az nyitott, így a megalkotott rend is az – változékony, instabil. A stabil rendszerben sem szükség, sem lehetőség nincs a gyakorlati bölcsességre, a szabad akaratra.

Az egyensúlyozás (a helyénvaló), az „érveink áthordása a felbillenő oldalra” a gyakorlat fenntartása érdekében, kifejezetten ellentétes bármilyen filozófiai igazolással, megalapozással. De mi a fontosabb: az állam hajójának megóvása a felborulástól, a helyénvaló cselekvés megtalálása, vagy a valamilyen filozófiának való állítólagos megfelelés?

²⁰ Lásd ARISZTOTELESZ: *Nikomakhoszi Etika*, 1106b–1107a, 1109b. (Bár Arisztotelész a gyakorlati bölcsességet csálthatatlannak, nem véleménynek tekintette: *Nikomakhoszi Etika*, VI. 3., 1139b; III. 4., 1113a.)