

52545

ACTA UNIVERSITATIS SZEGEDIENSIS

ACTA JURIDICA ET POLITICA

Tomus III.

Fasciculus 3.

ANTALFFY GYÖRGY

egyetemi tanár

PLATON ÉS ARISTOTELES
A „TÖKÉLETES“ ÁLLAMI ÉS
TÁRSADALMI SZERVEZETI
FORMÁKRÓL

SZEGED

1957

Redigunt

GYÖRGY ANTALFFY, ÖDÖN BOTH, LÁSZLÓ BUZA, RÓBERT HORVÁTH,
ISTVÁN KOVÁCS, JÁNOS MARTONYI

Edit

Facultas Scientiarum Politicarum et Juridicarum Universitatis Szegediensis

Nota

Acta Jur. et Pol. Szeged

Szerkeszti:

ANTALFFY GYÖRGY, BOTH ÖDÖN, BUZA LÁSZLÓ, HORVÁTH RÓBERT,
KOVÁCS ISTVÁN, MARTONYI JÁNOS

Kiadja

A Szegedi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kara
(Szeged, Lenin krt. 50.)

Kiadványunk rövidítése
Acta Jur. et Pol. Szeged.

Felelős kiadó: Buza László
Megjelent 500 példányban

A polgári tudósok, amikor az ideális, szerintük tökéletes állam és társadalom képét felvázolják, napjainkban is igen gyakran nyúlnak vissza az ókori Platonhoz és Aristoteleshez,¹ akiknek az államról és a társadalomról alkotott reformtervei alkalmat nyújtottak régebben és ma is az állambölcsészeknek a legkülönbélebb, sokszor népellenes államelméletek kialakítására.² Platon és Aristoteles idevonatkozó tanai nálunk ezideig nem kaptak beható kritikai elemzést.

Platon és Aristoteles a görög polis társadalom és állam bomlása idején fejtették ki közírói tevékenységüket. Az a belső ellentmondás, amely a — rabszolgasággal egyébként is szűkített — „politikai egyenjogúság” és a gazdasági alárendeltség között fennállott, kétségtelenné tette, hogy a *demosnak*, a szabad polgárságnak a demokratikus alkotmányhoz fűzött reményesei nem valósultak meg. Sőt: a demokrácia szabadság-principiumának érvényesülése, mely — a szunnyadó energiák teljes felszabadulásával — a szellemi és anyagi élet minden terén addig nem képzelt fellendülést idézett elő, még csak fokozta a nagy ellentétet. Figyelemmel kell lenni továbbá arra is, hogy az ókorban a nagy rabszolgatartók osztálya uralmának megtartása érdekében gyakran arra kényszerült, hogy semlegesítse a vagyontalan, szabad lakosság tömegeit, sőt, hogy időnkint szövetséget is kössön velük. A *demos* részt kért és kapott a hatalomból.

A rabszolgaság — bármint ellentmondóan hangozzék — a hellén szabadság alapja. Hiányozván a gazdasági feltételek ahhoz, hogy nagy, centralizált államok alakuljanak ki, így olyan rabszolgatartó állami formák alakultak ki, amelyben az állami főhatalom jogilag vagy magáé az uralkodó osztályé (arisztokrácia), vagy pedig a szabad polgárok egész közösségéé (demokrácia). A katonai demokrácia három eleméből vagy az arisztokratikus, vagy pedig a népi elem tesz szert döntő jelentőségre, míg a monarchikus elem elég korán elhal vagy elhomályosul. Mindkét formában — az arisztokratikus és a demokratikus formában — az állam egyaránt a rabszolgatartók egyesülése, akik kölcsönösen szavatolják egymásnak, hogy a rabszolgák felett uralmat gyakorolnak, a tulajdonjog és a felettük gyakorolt hatalom alapján. A gazdagoknak, a gazdaságilag erőseknek erejük szabad érvényesülésére irányított törekvései ellentétbe kerültek tehát azzal a törekvéssel, hogy a politikai egyenlőséget a gazdasági egyenlőség megvalósításával tegyék tényleges valósággá. A fokozódó vagyonegyen-

¹ Vö. Gyeniszov: *Teoria goszudarsztva i prava* című mű II. rész, 10. §-ával. Moszkva. 1948.

² Vö. Somló Bódog: *Platon államtana. Magyar jogi szemle, 1920. I. kötet 290–300 oldallal*; Szabó Imre: *A burzsoá állam- és jogbölcselet Magyarországon c. munkájában (378. old.) megállapítja, hogy Somló »Plantontól vett idézetekkel rágalmazta a proletárdiktatúrát, s Platont hívta segítségül a nyers tömeguralom elítélésére«.*

lőtlenség, a tömegek mind mélyebb szintre való elproletarizálódása mellett, nem csoda, ha a vagyontalan nép a demokráciát egészen másként látta, mint a vagyonos polgárság.³

A vagyontalan nép az államtól gazdasági helyzetének javulását várta. Minthogy pedig a nagyhatalmi állás és a tengerek feletti uralom elvesztésével Athén főlős lakosait kleruchiákban többé el nem helyezhette; a szűkebb hazán belüli munkaalkalmak pedig nemcsak az általános gazdasági leromlás folytán, hanem főleg — és ez a punctum saliens — a rabszolga-gazdaság mind nagyobb térfoglalása következtében, nem csoda, ha a munka- és kenyérenélküli tömeg az alkotmány nyújtotta közfunkciókhoz tódult szerény napidijért. Ezért azután Démadés a maga cinikus modorában e közelítést „a demokrácia csirizének”⁴ nevezi. Természetes azonban, hogy e szerény, néhány obolosnyi napidij, amely éppen csak, hogy az éhenhalás ellen nyújtott védelmet, nem elégítette ki azoknak igényét, akik nap-nap után a „népfel ségről” és az „egyenlőségről” hallottak lelkes beszédeket.

Az antik proletariátus fokozódó elégedetlenségével párhuzamosan nőtt a vagyonosok aggodalma és abbéli törekvése, hogy a vagyonbeli és társadalmi tényleges egyenlőtlenség politikailag, alkotmányjogilag is elismertessék, megerősíttessék.⁵

A politikai egyenlőség és a súlyos gazdasági egyenlőtlenség ellentmondása annál inkább kiéleződött, mennél jobban elsorvadtak — a társadalomnak rabszolgatartó termelési módjából eredő válsága folytán — a középrétegek, akik a nagyvagyonúak és az antik proletariátus közt állottak. Az érdekelletétekből fakadó osztálygyűlölet mind nagyobb és kérlelhetetlenebb lesz. Az „ismeretlen oligarcha író” az athéni demokrácia ellen írott pamphletjében nyíltan megírja, hogyha a gazdagok jutnának uralomra, ők azt természetesen a saját érdekükben használhatnák ki.⁶ A gazdagok és szegények közt folyó, az egész hellén társadalmi és állami életet megmérgező elkeseredett küzdelemnek nem lehetett más a következménye, mint hogy az uralmat megkaparintó párt sokkal inkább a saját osztályuralmának biztosítására törekedett, semmint a közös érdekek kielégítésére és ezzel kapcsolatban az államrend megszilárdítására. A névtelen oligarcha író hűen jellemzi azt a gyűlöletet is, amellyel a gazdagok a szegényekkel szemben viselkedtek. „Az egész világon mindenütt azt tapasztalhatni, hogy az előkelők ellenségei a demokráciának.”⁷ Persze a demokráciának az a legjobb — jegyzki meg ironikusan —, ha mindenféle sehonnai fickó szóhoz jut az ekklesiában. Mert ha csak az előkelők beszélnének és határoznának, akkor ez ugyan

³ Pöhlmann: Die Entstehung des Cäsarismus. Aus Altertum in Gegenwart, 249. I. A modernizáló Pöhlmann V. Sz. Szergejev (Az ókori Görögország története. Tankönyvkiadó, Budapest, 1951. 44. old.) szerint is élesebben vetette fel az osztályharc kérdéseit Görögországban és megkísérelte az utópisztikus ideákat kapcsolatba hozni az elnyomott tömegek hangulatával.

⁴ Plutarchos: Quaest. Plat. 10. 4.

⁵ Az antidemokratikus áramlat az V. századtól kezdve mind erősebb lett, és lényegében azok a vagyonosok, akik ezt gyorsították egyengették a talajt a macedon monarchia és később a római uralom számára. (Szigeti-Ladányi: A Marx előtti filozófia története I. rész. Az ókori filozófia története, kézirat. Budapest, 1955).

⁶ Pseudo-Xenophón: Ath. pol. I. 16. Azért is tanítja Aristoteles az ókori alkotmányformák két fő típusáról, hogy az oligarchiában a gazdagok, a demokráciában a szegények érdekében gyakorolják a hatalmat.

⁷ Pseudo-Xenophón. Ath. Pol. I. 4.

az ő előnyükre szolgálna, de nem válna a demos fiainak a javára. Ámde most feláll bármelyik is ezen „közönséges emberek” közül és mond egy beszédet, amelyben azután éppen azt eszeli ki, ami neki és a hozzá hasonlónak válik hasznára. Igen ám, de hát hogy képes egy ily közönséges ember megérteni, hogy mi válik az ő és az ő hasonmásainak előnyére? Óh, a demos nagyon jól tudja, hogy ennek a közönséges embernek, az ő szószólójának jóakarata, minden tudatlansága és tekintélytelensége dacára sokkal többet használ az ő érdekeinek, mint az előkelőknek ellenséges indulata, minden műveltségük és erényük mellett.⁸ Ez az oka annak, hogy a nép ragaszkodik a demokráciához és nem akar semmiféle más jó alkotmányt, mert ez alatt rabszolgává válnék az államban.⁹

Ily belső meghasonlás állapotában természetes, ha úgy a politikai irodalom, mint a filozófia azzal a kérdéssel foglalkozott, vajon miként lehetne az elsősorban látszó, a plutokrácia és a demokrácia közti kiegyenlíthetetlennek tűnő ellentétet megszüntetni?

Platon és Aristoteles más-más irányú és jellegű reformtervei is ennek a megoldásával foglalkoznak és a legjobb, az ideális állam alkotmányát iparkodtak megkonstruálni anélkül, hogy meglátták volna az antik fejlődés igazi zsákutcáit, meglátták volna az alapvető ellentétet a társadalomban. De mert éppen a társadalmat és államot szétbomlasztó osztályharc, a szegények és gazdagok közti ellentét vetette fel e problémákat, természetes, hogy éppen ezen osztályérdekekkel szemben az ugyancsak osztályjellegű elmélet a köz, az állam, az összesség érdekeinek az egyénekével szemben való felsőbbségét hangoztatta. „Nem szabad azt hinni — mondja Aristoteles egészen platonni felfogással —, hogy a polgár csak önmagáé; sőt éppen mindnyájan az államé vagyunk, mert mindegyikünk az államnak egy része.”¹⁰

Az ókori világot foglalkoztató e kérdések beszédes tanújelei annak a „nagy diszharmóniának” — az osztályellentéteknek! —, amely az egész társadalom egyensúlyát megzavarta. Minthogy azonban Athénben az államhatalmat a demos gyakorolta, természetes, hogy az államélet bajaiért sokan — a rosszhiszemű oligarchákon kívül jóhiszeműek is — a demokráciát okolták. Ezzel szemben persze a demokraták a saját álláspontjukat iparkodták érvényre juttatni. Minthogy a születési és pénzarisztokráciának a leszármazás és vagyon számára követelt előjogait a filozófia nem fogadhatta el: Sokratesnek és Platon iskolájának az a tanítása, hogy a tudást, amely egy az erénnyel,¹¹ meg kell attól követelni, aki az állam ügyeit intézi, mind szélesebb körökbe szivárgott be. Platonnak az a reformterve pedig, amely az államügyek vitelét a polgárok oly külön kasztjára óhajtotta volna bízni, amelyhez semmiféle érdek, sőt még a családi érzésnek megvesztegető szálai sem hatolnak, az akkori népszuverénitással is teljes ellentétben volt.

⁸ Pseudo—Xenophón. Ath. Pol. I.

⁹ Pseudo—Xenophón. Ath. Pol. I. 8.

¹⁰ Aristoteles Pol. VII. 1. 1337/a.

¹¹ Xenophón. Mem. III. 9. 4.

I.

1. Platon szerint a legfőbb jó elérésének útja politikai téren: a tökéletes alkotmány megvalósítása. Ebből a célból a jóságos szigort és a könyörtelen erélyt egyformán alkalmazni kell. Műve: a görögség alkotó géniuszának egyik legpompásabb alkotása, amely magán viseli a görög szemlélet alapvető sajátosságát: a statikusságot. Hellas számára a tökéletességet a művészileg megrögzített élet jelentette.¹²

Kétségtelen, senki sem írta meg kitünőbbben az egyéni kvalitások erejét, másrészt a demoralizált hatalom romboló hatását, mint Platon. Tudta jól azt is, hogy az erő az erény és az ésszerű célkitűzés szankciójára szorul. A jóakaratot viszont a fegyelmezett erőnek kell támogatnia. Mi zavarta meg tehát társadalmi elgondolását? Egyrészt fel sem merült előtte az, hogy a hellén eredményeket univerzális érvényre kellene emelni, másrészt pedig az, hogy olyan társadalmi rend lenne szükséges, mely megszünteti a különbséget szabad és rabszolga között! Túlemelkedni a polis szűkre szabott határain – ez volt abban a korszakban a kérdések kérdése. Erre a kérdésre különben Aristoteles sem tudott megnyugtató feleletet adni.¹³ Abban szokták megragadni az egész görög életforma gyöngeségét: hogy az képtelen volt átfogni az egész emberiséget s nem vette figyelembe az élet egészét, az emberi személyiség minden megnyilvánulását. Mondanivalójuk nem szól az emberiség minden tagjához és osztályához. Persze ne felejtjük: az emberiséget az imperializmus koráig semmiféle életforma nem volt képes átfogni.

Platon, – aki Sokrates tanainak tulajdonképpeni továbbfejlesztője, – Politeiája I. részében szembeszáll azzal a felfogással, amely szerint a jog az erősebb akarata, az igazság pedig nem más, mint az erősebbnek, a fennálló uralomnak az érdeke.¹⁴ Szerinte a helyes állam nem fogja egyes osztályok ér-

¹² Így a polis, a városállam is műalkotás. A görög önimádatnak a metafizikai kifejezését a kör visszatérő vonala jelenti, mely építészetében is megmutatkozik. A tökéletes művészet azonban, így felfogva, tulajdonképpen az élet tagadásához vezet, mert a fejlődést tagadja. (Vö.: Barát Béla: Hellas és Róma építésze. A Szépművészetek könyve c. kötetben, Budapest, 1940.)

¹³ Az ő gondolkodása is akörül forgott, hogy milyen területű, népességű és szervezeti állami tud megélni önmagában? (Vö.: Hornyánszky Gy. Kis- és nagyterületű állam. Történelmi Szemle, 1921. és A polis fogalma: E. P. h. K. 44. 1920. 17–28–45.) Miként válhat egy közösség autarch-há. Nem látta meg az átmenetet a zárt társadalmak világából a népek közötti együttműködés világába. Platon és Aristoteles politikai tanításának különbözőségéről l.: Sz. F.: Kecsekján: Aristoteles tanítása az államról és a jogról. Moszkva–Leningrád, 1947. Akadémiai Kiadó, III. fejezet (oroszul).

¹⁴ Platon: Polit. I. 338. c.

deket szolgálni, hanem az igazságosságnak lesz mintegy megtestesítője. A mű alap gondolata, hogy az igazságosság az igazságot boldogítja.¹⁵ A meglévő alkotmányban mindenütt az egyes társadalmi osztályok magukhoz akarják ragadni az államhatalmat, hogy azt a saját érdekükben kihasználják, ami azután mindenféle igazságtalanság forrása. Az az állam fogja tehát az igazságosságot megvalósítani, ahol a kormányzók az igazságot szeretik, azt keresik és semmiféle anyagi, társadalmi vagy családi érdek őket az igazságosság megvalósítására irányuló gondolkodásukban és cselekvésükben nem befolyásolja. Persze, a nagy tömeg azt tartja jónak, ami neki tetszik, rossznak pedig azt, ami neki nem tetszik. A valódi bölcs pedig a tömeg szeszélyének nem akarván magát alávetni és magára maradván, érezve tehetetlenségét, csendben félreáll. Márpedig mindaddig nem lesz vége a bajoknak az államokban, sőt az emberi nemből — mondta Platon —, míg vagy a filozófusok nem válnak igazán királyokká, vagyis az államhatalom és a filozófia nem forr össze és a sok, mindenféle természetű alkalmatlan embert ki nem zárják az állam kormányzásából.

A legjobb állam, mint az igazság ideájának megvalósulása, köteles arról gondoskodni, hogy a bölcs (filozófus), aki az igazságot kutatja és aki egyúttal a valódi államférfi is, a tudománynak élhessen.¹⁶

Platon meglátta azt — ha nem is tudományosan —, hogy a korabeli társadalom osztályokra szakadt, s ebben a meglátásban kétségtelenül rendkívüli széles látókörrel tesz tanúbizonyságot, ha nem is számol az alapul szolgáló gazdasági tényezőkkel.

2. Hogy kik kormányozzák az államot, annak — Platon fejtegetései szerint — az illetők lelki képességeitől, aravalóságától, tudásától kell függenie. Platon szerint háromfajta „lélek” különböztethető meg: *a megfontoló, a bátor és a vágyakozó*. Ennek megfelelően háromfajta örömméret létezik: a legmagasabb a tudásban való gyönyörűség, a középfokú a győzelemben és dicsőségben való örvendezés, a legalacsonyabb pedig a nyereszkeedésben való gyönyörködés. Ennek megfelelően ugyancsak három fő társadalmi réteget különböztet meg aszerint, hogy azokat milyen lelki tulajdonságok uralják.¹⁷ Ezek az *örök, a védők, végül a gazdálkodó, kereskedelmet és ipart űző lakosság*.¹⁸

(Marx is foglalkozott a platonai köztársasággal a Tökében.¹⁹)

Az államot az „örök” legkiválóbbjai kormányozzák, azon uralkodó elv szerint, hogy „csakis azt szabad cselekedniök, amit az államra nézve legjobbnak tartanak”.²⁰ Az állampolgárok e legkiválóbbjai, *a filozófusok*, az államügyek fáradalmait nem azért vállalják majd, mintha valami szép dolgot művelnének,

¹⁵ Th. Gomperz: Griechische Denker II. 366. old. Vö. még: Mátrai László: Platon és mai kultusza. Forrás Kiadó, 1944. 178–185. A. Dies: Plato, fordította Michel Károly, Budapest, 1933. W. Durant: Platon, Aristoteles és a görög tudomány. (A gondolat hősei c. kötetben 11–192. old.)

¹⁶ Platon: Polit. V. 473. d.

¹⁷ Gomperz: Griechische Denker II. 376–377. és 398. old.

¹⁸ Pöhlmann: Gesch. d. ant. Kom. u. Soc. I. 277. old.

¹⁹ Marx: Tőke. I. kötet, Szikra, Budapest, 1949. 397. oldalán a következőket írja: »Platon köztársasága amennyiben ott az író a munkamegosztást, mint államalkotó elvet fejt ki, csak az *egyiptomi kasztrendszer athéni idealizálása*, (kiemelés Marxtól) mint ahogy Egyiptom többi kortársai előtt is mintaországnak számított, így például Isokrates előtt, s ezt a jelentőségét még a római császári idők görögjei számára is megőrizte«.

²⁰ Platon: Polit. III. 413. c.

hanem csak mert ez szükségesnek bizonyul.²¹ Mert ha ők nem vállalnák, úgy kénytelenek volnának a rosszabbak uralmát elviselni, ami pedig az ő vonakodásuknak legnagyobb büntetése volna.²² Tehát a lelkileg vakok és *antiszociális lényűek*²³ helyett uralkodjanak a *szociális érzésűek* és a tanulás meg a kor révén érettek, akik a legfontosabbat, a *jónak az eszméjét* megismerték és a legellenállóbbak mindenféle kísértéssel szemben.²⁴

A különböző társadalmi osztályok tagjai azonban mind polgártársak,²⁵ sőt testvérek, akik nincsenek egymástól elzárva, hanem ha valaki silányabb jellemű, akkor „semmi áron meg ne könyörüljenek rajta, hanem megadva neki az őt természetből megillető rangot, a munkások vagy a földművelők közé taszítják le őt”. Másrészt pedig, aki kiváló tulajdonságú, azt „tiszteleg meg és emeljék fel az örök vagy a védők közé”.²⁶ A nevelés, állandó megfigyelés és folytonos kiselejtezésen kívül Platon még egyéb — „radikális” — intézkedéseket javasolt abból a célból, hogy az örök az önző érdekek kísértésének mennél kevésbé legyenek kitéve és polgártársaikat meg ne károsítsák. Az öröknek semmi vagyont nem szabad szerezniük, kivéve az élethez legszükségesebbet,²⁷ se lakást, se éléskamrát nem szabad olyat tartaniok, amelybe bárki tetszése szerint be ne léphetne. Az életre legszükségesebb élelmiszert természetben kapnak, közös étkezésre kellene járniok és együtt kell élniök.²⁸ Mert ha saját maguknak vagyont szereznek, akkor szövetséges társai helyett ellenséges zsarnokaivá lesznek polgártársaiknak.

Platon idevonatkozó tanai tehát az mutatják, hogy valamiféle, a fogyasztási és nem a termelési javakon felépülő, tehát torz kommunista társadalmat helyez előtérbe, amely azonban — mint érzékelhető — csak az uralkodó rab-szolgatartó osztályon belül érvényesülhet.

Előremutatóak azonban Platonnak a nők egyenjogúságát követelő — korában természetszerűleg meg nem valósítható — tanai. Azt mondja: miután pedig mind a nőnek, mind a férfinak egyformán alkalmas a természete az állam őrizetére²⁹ és a közügyek intézésére, ennél fogva mindkét nembelieket ugyanarra kell tanítanunk és felhasználnunk, és pedig a hadviselést sem véve ki.³⁰ A házasságkötéseknél az államnak ügyelnie kell arra, hogy a teljes erejében lévő legderekből a férfiaknak a legderekből a nőktől legyenek minél nagyobb számú ivadékai, és hogy a „hitványak” el ne rontsák összekeveredéssel a kiválókat.³¹ A házasságok számát is az államnak kell szabályoznia a szükséghez képest. Születésük után a gyermekek közül a jókat nevelő intézetbe viszik, a hitványakat pedig eldugott, titkos helyre rejtik.³² A legkiválóbbakat kell kiválogatnunk,

²¹ Platon: Polit. VII. 540. b.

²² Platon: Polit. I. 347. c.

²³ Platon: Polit. VI. 486. b.

²⁴ Th. Gomperz: Griechische Denker II. 374. old.

²⁵ Platon: Polit. V. 463. a.

²⁶ Platon: Polit. III. 414. és 415.

²⁷ Platon: Polit. III. 416.

²⁸ Platon: Polit. III. 416.

²⁹ Platon: Polit. V. 456. a.

³⁰ Platon: Polit. V. 451. c.

³¹ Platon: Polit. V. 459. d.

³² Platon: Polit. V. 460.

kik éleselméjűek, könnyű felfogásúak, jó emlékezetűek, fáradhatatlanok és minden tekintetben munkakedvelők. Tehát az ép testűeket és ép eszűeket. Azokat, akik mind tanulmányaikban, mind más egyéb, a törvény megszabta dolgokban kitartók, s amikor túllépnek a 30-ik esztendőn, újból meg kell vizsgálni, vajon melyikük képes érzékszervei alól felszabadulva, magához a valósághoz, léthez továbbhatolni.³³ Akik véges-végig jól tartották magukat mindenben és mindenütt, a foglalkozásokban és a tudományokban is kitűntek, már pedig a végcélig kell segíteni, s ha „lelki szemüket felfelé irányítva” a mindeneket fénnel elárasztóra pillantottak és a jó eszmét meglátták, életük hátralevő részét a filozófiának szenteljük, de egyúttal, ha sor rájuk kerül, az állam érdekében hivatalt vállaljanak.

Mihelyt azonban az állam élén állók a pénzkeresetre, a föld- és vagyonszerzésre adják magukat, a többieket, akik előbb mint szabad emberek, örködsük tárgyát képezték, leigázzák, szolgaságba hajtják és önmaguk győztes dicsőségéért, gazdagságáért és hatalmáért versenyre kelnek, az igazságosság elve által irányított arisztokratikus vagy királyi államforma helyett a dicsőség-hajhászás szellemétől áthatott timokrácia keletkezik,³⁴ melyben a harcias természetű, de együgyűbb lelkeket becsülik többre, akik inkább termettek a háborúra, mint a békére, az ehhez tartozó cselfogásokat és mesterkedéseket tartják nagy becsületben és idejüket örökké csak háborúskodásban töltik. Kincsvágyók, gyönyöröket hajhászók és nem az ész szavának, hanem az erőszaknak kedveltjei, akik uralkodóikkal együtt nagyravágyó vetélkedésben tűnnek ki.³⁵ A vagyonszerzésben való versengés, a mind nagyobb gazdaságok felhalmozódása, az oligarchiához vezet, amelyben a gazdagoké az uralom, a szegényeknek pedig nincs részük a hatalomban.³⁶ Mennél erősebben nekivadulnak a pénzszerzésnek, s mennél nagyobb tulajdonaik vannak, annál kevesebbre becsülik az erényt. „Ha pedig nagyra becsülik valamely államban a vagyont és a gazdagságot, annál kevesebbre becsülik akkor az erényt és a derék embereket.” Kapzsiakká és pénzsóvárokká lesznek, s a vagyonos embert dicsérgetik, megcsodálják, hivatalokba ültetik; a szegény embert meg lenézik, és kimondják, hogy senki részt nem vehet a kormányban, ha a vagyona nem üti meg a megszabott értéket, amely annál nagyobb, mennél erősebb az oligarchia. Az ilyen állam nem egy, hanem szükségképpen kettő: a szegényeké és a gazdagoké, akik egymásra örökké agyarkodnak, háború esetén épp ezért nem mernek a felfegyverzett tömeg segítségére támaszkodni, mert ettől jobban félnek, mint az ellenségtől.³⁷ Nagyon nagy éleslátásról tanúskodnak ezek a szavak!

3. A köztársaság úgy keletkezik – fejtegeti Platon –, hogy a szegények diadalt aratnak és az ellenpártból némelyeket lábálól eltesznek, másokat száműznek, a többiekkel pedig egyformán megosztják az államot is és az uralkodást is.

Amint pedig az oligarchia a gazdagság alapján alapul, éppúgy a demokrácia alapja a szabadság, mert csakis miatta és öbenne érdemes élnie a természetből szabad embereknek. Ilyen államban a szabadságvágy és az egyenlőség utáni törekvés mindenkit szükségképp meg fog szállni. Az apa megszokja azt, hogy

³³ Platon: Polit. VII. 537. és 535.

³⁴ Platon: Polit. VII. 547. c.

³⁵ Platon: Polit. VIII. 548.

³⁶ Platon: Polit. VIII. 550. c.

³⁷ Platon: Polit. VIII. 551.



egyenlővé lesz fiával, épp így a metoikosz is egyenlőnek érzi magát a polgárral, a polgár pedig a metoikosszal, sőt így tesz az idegen is!

De Platonnak nem tetszik sem a demokrácia mint alkotmány, sem az azt alkotó emberek élete, viselkedése, erkölcsisége, világfelfogása. Szerinte a tökéletes államnak a bölcs lelkületéhez kell hasonlítania, ahol a megrendíthetetlen ész uralkodik a szenvedélyek felett.³⁸ Az athéni demokrácia, amely a filozófusok számára semmiféle kiváltságos helyzetet nem biztosít, hanem az egyszerű matróznak ugyanolyan jogokat ad, mint Sokratesnek, előtte valóságos abszurdum. Szerinte az *intelligenciának* kell nemcsak az ember lelkében, hanem az állam életében is kormányozni a szenvedélyeket, azonban Athén nem hasonlít ahhoz az ideális versenykocsihoz, amelyen az ész mint kocsis kormányozza a két szilaj paripát, a *bátorságot* és a *vágyakat*.³⁹ A tömeg teljességgel képtelen arra, hogy filozófussá váljék.⁴⁰ Itt is kiütközik antidemokratikus felfogása, amit igen sokan nem akarnak észrevenni. A demokrácia változandósága és a lényegét alkotó elemek zavaros sokfélesége és változatossága miatt szerinte az nem is egyfajta alkotmány, hanem az államformáknak valóságos „zsibvására”. Mert szabadsága miatt mindenféle államforma-fajta megvan benne.⁴¹ A demokrácia lényegét alkotó szabadság szerinte tulajdonképpen anarchia, ahol kinek-kinek azt szabad cselekednie, amit csak akar, ahol minden ember fia a maga szájaíze szerint rendezheti be életpályáját és ahol az államban is csupa szabadság és nyíltszavúság uralkodik.⁴² A demokratikus egyenlőség szerinte az esztelenség netovábbja, mert egyenlőségben részesíti az egyenlőket és a nem egyenlőket egyaránt.

Az athéniak – Platon szerint – a véletlen perc éppen kívánczó vágyainak engednek, hol mulatnak, hol testgyakorlatokat végeznek, hol pedig lustálkodnak, mire sem gondolva, hol meg mintha a filozófiát művelnék. Nem egyszer pedig az állam ügyeire adják magukat, szónokolnak, majd katonáskodnak, perlekednek vagy üzérkednek, egyszerűen életüknek nincs se rendje, se törvénye s azért tartják azt oly édesnek, szabadnak és boldognak.⁴³ De a legnagyobb foka a néptömegek szabadságának akkor áll be ebben az államban, amikor a rabszolgák is rabszolgának éppoly szabadok, mint vásárlók és a nőknek a férfiakkal és ezeknek a nőkkel szemben egyenlőségük és szabadságuk ugyanaz.⁴⁴ „Úgyhogy ha csak egy mákszemnyit is említi valaki a szolgaságot, van harag és türelmetlenség.”⁴⁵

Platon a demokráciának és a demokratának ebben a csípős jellemzésében tulajdonképpen az athéni demokratikus állami, társadalmi és egyéni életnek azt a képét persziflálja, amelyet Thukydidesnél már Perikles tárt elénk. Ebben a légkörben az athéni szabad polgár mind a saját magán-, mind a köz ügyeit, – Thukydides szavai szerint – egyenlő, körültekintő megfontolással látja el és

³⁸ Croiset: Les Démocraties antiques 255. old. Vö. M. Croiset: A görög kultúra Budapest, 1938.

³⁹ Croiset: Les Démocr. ant. 123. old.

⁴⁰ Platon: Polit. III. 494. a.

⁴¹ Platon: Polit. VIII. 557. d.

⁴² Platon: Polit. VIII. 557. b.

⁴³ Platon: Polit. VIII. 561. d.

⁴⁴ Platon: Polit. VIII. 563. b.

⁴⁵ Platon: Polit. VIII. 563. d.

harmónikus képzettségénél fogva az élet legkülönfélébb foglalatosságában is megállja a helyét.⁴⁶ Továbbá – Perikles szerint – Athén az az állam, ahol az olyat, aki a közügyekbe nem avatkozik, nem nyugalomszerető embernek tekintik, hanem a közállomány haszontalan tagjának. „Az egészet röviden egybefoglalva, azt állítom, – mondja Perikles –, hogy az egész államunk Hellasnak mintaiskolája.”⁴⁷

Ha Athén vezető államférfiának hazája közállapotairól, a polgárok szabadságáról, politikai jogairól és egyáltalán a köz- és magánélet kulturájáról adott tömör jellemzéséből csak e néhány töredéket is vesszük, ha az athéni polgár életviszonyait, világfelfogását és az államelméletéről való koncepcióját jellegzetesen élénk varázsló, a fényes képnek csak néhány fővonását is összehasonlítjuk az élő és lüktető állami és szociális közállapotok tényleg létezett azon valóságával, amely Thukydidesnek, a korfestő művésznek modellül szolgált, akkor kénytelenek vagyunk azt megállapítani, hogy nem felesleges a fenti karakterképet némi kiegészítő és magyarázó kommentárral oly világitásba helyezni, amely mellett az athéni demokráciáról alkotott e művészi, nem is egészen hű, idealizált kép a való élet hátterét kapja meg.

Ha a minden athéni polgárt megillető törvény előtti egyenlőséget és politikai szabadságot vesszük, úgy kétségtelen, hogy ezeknek a gyakorlati életben való tényleges érvényesülése elsősorban azoktól az anyagi javaktól függött, amelyek az elméletileg szabadot és egyenlőt társadalmilag és gazdaságilag a valóságban is azzá teszik. Hasonlóan az egyén képességének szabad kifejlődése és érvényesülése lényegesen függ a gazdasági helyzettől. Hasonlóan: az állampolgárnak a politikai életben nemcsak a tekintélyét növeli gazdasági helyzete, hanem egyenesen az teszi lehetségessé számára, hogy vezető politikai tisztségre egyáltalán igényt tarthasson, de még az alantasabb hivatalok ellátására is ez biztosítja, hogy elegendő idővel rendelkezzenek.

Platon szerint a demokráciát a fegyelmezetlenség buktatja meg, mert a túlságos szabadság is túlságos szolgáságba szokott átcsapni mind a magán-, mind az állami életben.⁴⁸ A „szabadságdüh” ugyanis az ilyen államban végre is mindent szükségképpen meg fog szállni, ami az államrend teljes felbomlásához, ez pedig a thyrannishoz vezet.⁴⁹ A naplopóknak és pazarlóknak mindjobban elszaporodó serege beteggé teszi az államot. A hatalmasok, a fullánkos herék viszik a nagy szót, a mögöttük zúgó tömeget, a fullánktalan heréket nekik kell mézzel ellátniok, hogy őket vezethessék. A legtöbben volnának azok, „akik a saját kezük keresményéből, a közügyektől elvonulva úgyszólván vagyontalanul élnek.”⁵⁰ Ez a nép, a demos volna a legnagyobb a demokráciában, ha öszszegyülekezne, ámde nem szívesen teszi, hanem csak ha neki is csurran-cseppen valami a mézből, amit persze a gazdagoktól vesznek el. A gazdagok, féltve vagyoniukat, oligarchikus érzelműekké lesznek és a népuralom megdöntésére töreknek. Az így keletkező belháborúskodások között válik azután tyrannussá az a népvezér, akit „bizonyos kiváltságokkal maga fölé szokott helyezni a nép, és

⁴⁶ Thukydides II. 40.

⁴⁷ Thukydides II. 41.

⁴⁸ Platon: Polit. VIII. 564. a.

⁴⁹ Croiset: Les Démocr. ant. 124. old.

⁵⁰ Platon: Polit. VIII. 565. a.

öt nagygyá és hatalmassá teszi; mert a tyrannus mindig népvédő gyökérből ered.⁵¹

A tyrannus — folytatja Platon — eleinte mosolyogva köszönget mindenki-
nek, derűre-borúra mindent megígér, például, hogy az adósságokat eltörli, a
földet meg felosztja a nép és hívei között, amikor pedig a külső ellenségnek
egyik részét kibékítette, a másikat meg leverte, és béke állna be, egyre-másra.

⁵¹ Platon: Polit. VIII. 565. E megállapítással kapcsolatban érintenünk kell a
cézarizmust és az újkori abszolutisztikus kormányformákat. Tesszük ezt azért, mert
egyes »tudósok« sokszor éppen platoni és aristotelesi alapon kívánják igazolni a
zsarnokságot.

A cézarizmusnál — mint az önkényuralom későbbi formáinál — azt látjuk, hogy
elméletileg a népszuverenitást is elismerte. A cézár más egyeduralkodóktól abban
különbözik, hogy uralkodói jogát a nép akaratára alapítja. Közfelkiáltással cézárrá
kikiáltatja magát. Ez az »acclamatio«, mellyel a római cézárokat is választották. A
cézarizmus lényegében a hadsereg erejére támaszkodó és a demokrácia elvét fel-
használó egyeduralom. Az egyeduralom tényének leplezésére a demokrácia állam-
formájának jogi szerkezetét igyekeznek felépíteni. Így Tiberiust a szenátus urának
nevezték, akinek egy jó uralkodó szolgálni tartozik »et univervis civibus saepe et
plerumque etiam singulis«. Claudius a gladiátor-játékoknál a nézőket pláne »domi-
nus«-nak titulálja. (Tiber, 29. Claud. 21.) Mommsen szerint a principátus állandó
forradalmak által mérsékelt autokrácia volt. (Mommsen: Röm. Staatsrecht II. 2. old.
és 1034. old.) Amikor ugyanis az uralkodó osztály az éppen meglevő jogi keretek
között nem képes az uralmat kézben tartani; vagy egy forradalom jut uralomra,
vagy egy cézár. Amikor Cézár a történelem színpadára lép Rómában, az optimatesek
és a proletariátus közti küzdelem már majdnem két emberöltőn át dühöngött. Abban
az időben már 2000 római polgárnak volt nagy vagyona, a többiek teljesen szegények
voltak. (Roscher: Umriss zur Naturl. d. Cäsarism. 36. old.) A forradalom új nép-
rétegek feltörését viszi diadalra. A cézár pedig puccsal a történelmi erőket fogja be
a maga szekerébe. Az ókorban a cézarizmust legtisztábban az ún. »katona-császárok«-
korában látjuk. Ulpianus a III. században a cézárokról uralmának törvényi alapját
azáltal biztosította, hogy — felfogása szerint — a római nép a maga eredeti jogát a
lex regia által a császárra ruhazza át. A *lex regia* erejénél fogva a császár az egész
népet képviseli. Ily módon a cézár a maga akaratát a nép leghűbb akarataként pro-
klamálhatja. Ezzel a legitimitás kérdése megoldást nyer. Mindebből a politikának az
az alapvető ténye derül ki, hogy az »alattvalók« akaratát nélkül uralkodni senki sem
tud. A nép ellenére a cézár sem tud uralkodni. És ha önkéntes beleegyezést nem tud
kapni, igyekszik a jóváhagyást kikényszeríteni és népakaratot költeni oda, ahol a
valóságban kényszerű engedelmség vagy közömbös nemtörődomség van.

Az újkorban I. és III. Napóleon császársága között azonban az elvi alap meg-
egyezésén túl a történelmi helyzet jelentős különbsége is megfigyelhető. I. Napóleon
uralmában a forradalmi és a cezarisztikus elemek bizonyos fokig összefonódnak.
Ezzel szemben unokaöccse, III. Napóleon szerepe az volt, hogy a francia kapitaliz-
mus ellen mozgolódó szocialista megmozdulásokat elfojtsa. A francia kapitalizmusnak
nagyon kapóra jött, hogy a 48-as forradalom és annak utóhullámai ellen kijátsz-
hatta ezt a szuggesztív erejű színészt. A tömegek felé III. Napóleon is a demokra-
tikus elvre hivatkozott. Az 1852-i alkotmányban kijelentette, hogy a nép felelős
szervének, magisztrátusának tekinti magát. A nép akaratára bármikor appellálhat.
A népakaratnak az alkotmány lényeges megváltoztatásakor népszavazás, plebiscitum
formájában meg kell nyilatkoznia.

A »demokratikus« cézarizmus a német birodalmi gyakorlatban és a német
publicisztikában is megjelenik. A német imperializmus korának egyes közírói igye-
keztek II. Vilmos számára a »népcsászárság« fogalmát kidolgozni. Ebben a fogalom-
keverékben az imperialista német monopolkapitalizmus a monarchikus tradíciókat
is fel akarta használni. A császár, porosz király, német uralkodók utóda. De bizonyos
szociális külszint is szeretett volna adni az uralomnak. Ez volt a »szociális olaj-
cseppek« politikájának korszaka, ahogyan maga Bismarck nevezte. És ezzel Német-
országban a cézarizmus új, modern válfaja is kialakult. Arról volt szó, hogy a töme-

háborúskodásokat szít, hogy vezérre legyen a népnek szüksége, továbbá, hogy a kivetett adókban elszegényedve, saját bajaikkal lévén elfoglalva, ellene ne forduljanak.⁵²

Ha pedig az tyrannus azt gyanítja, hogy valaki szabad gondolkodásánál fogva nem tűri el egyeduralmát, az ilyet láb alól iparkodik eltenni. Így aztán egyre gyűlöltebbé lesz a polgárok előtt, úgy, hogy végre senkit sem szabad meghagynia, akinek van még valami szava. Így tehát kénytelen vagy gonosz emberek között élni, akik gyűlölik, vagy éppenséggel nem élhet. (Úgyiszlóván ugyanezt olvassuk szóról-szóra Aristoteles Politikájában, az önkényuralomról írt fejezetében, sőt még újabb színekkel teszi plasztikusabbá a Platon által festett képet. Szerinte a tyrannusnak alattvalói közt ellenségeskedést kell szítania; barátot barátja ellen, a népet az előkelők ellen és ezeket egymás ellen kell uszítania. A tyrannusnak nincs öröme az önérzetes és nyíltzavú jellemelekben, mert szerinte ehhez csak neki van joga. Ellenben arra törekszik, hogy alattvalói kishitűek, egymással szemben bizalmatlanok és tehetetlenek legyenek, mert akkor fel nem láznak ellene.⁵³)

Arra vonatkozóan, hogy vajon ő maga mintaállamát Platon Politeia című művében csupán eszményképnek tekintette-e, vagy ennek megvalósítását is lehetségesnek vélte, a nézetek eltérők.

Másik művében „A törvények”-ben úgy nyilatkozott, hogy az eszményi állam csak istenek és hősök között állhat fenn.⁵⁴

4. A platonai elmélet jellegzetességét abban látjuk, hogy az egyén lelkét és az ideális államot állítja párhuzamba. Az állam is az egyéni lélek kivetülése és megvalósulása. A lélek egészséges állapota felel meg az állam egészséges állapotának is, így a nép, a harmadik osztály, az állam vezetésében nem vehet részt, mint ahogy a lélekben is az értelmetlen rész alá kell, hogy vesse magát az értelemnek. A két vezető osztálynak is más-más feladata. A tervezés, az igazgatás, a döntés a kormányzóké. A monogámia megszüntetésével e vezető rétegek szaporodását is közvetlen állami ellenőrzés alá kívánta vonni. A férfiak és nők együttélése csak bizonyos időre, a bölcsök rendelete alapján jöhet létre. A nők teljesen egyenrangúak a két felső osztályban, ami az ókori felfogás szerint hallatlan merész reform volt, — amint arra az előzőkben rámutattunk. Ezekkel az intézkedésekkel gondolta a felső osztályokban az összhangot megteremteni és államának zavartalan működését biztosítani.

geket a saját céljaik szolgálatába állítsák. Hogy a tömegek — ha kell — a bőrüket is a vásárra vigyék.

A cézárizmus és egyeduralom most említett formáiról írja Lenin Engelst idézve: »Kivételesen azonban olyan korszakok is előfordulnak, amelyekben a küzdő osztályok annyira egyensúlyban tartják egymást, hogy az államhatalom mint látszólagos közvetítő, pillanatnyilag bizonyos önállóságra tesz szert mindkét féllel szemben... »Ilyen a XVII. és XVIII. század abszolút monarchiája, ilyen az első és második császárság bonapartizmusa Franciáországban, ilyen Bismarck Németországa.« (Lenin: Állam és forradalom, Szikra, Budapest, 1949. 17. oldal.)

⁵² Platon: Polit. VIII. 566. e. Ugyanezt mondja Aristoteles is: Pol. V. 9. 4. (Napóleon is szerette, ha emberei adósságokat csináltak, udvartartását pedig azzal tartotta folytonos függésben, hogy a fizetéseket évenként újból állapította meg. (Lásd: Mémoires de Mme de Rémusat, I. 106., 126., 224. old.)

⁵³ Aristoteles. Pol. V. 9.

⁵⁴ Platon: Nomoi 739. d.

A mai consensus philologorum szerint megvalósíthatatlannak tartotta.

Platon a tökéletlen államalakulatok bírálatánál is hasonlatokból indul ki. Amint az egyénekből az egyes lelki tulajdonságok egyensúlya adja a lelki harmóniát, úgy az állam nyugalmának fundamentuma az osztályok közötti béke. S íme mindjárt megtaláljuk az osztályharcról szóló tan tökéletes ellentétét, mert Platon aktív harcos, idealista, aki eszmei úton teljesen kiszolgálja a rabszolgatartó arisztokráciát. Ha Platon társadalmi és állami nézeteit vizsgáljuk, megállapíthatjuk, hogy ún. „arisztokratikus kommunizmusa” nagyonis érthető. Hiszen nézete szerint a rabszolgatartó arisztokrácia bukásának oka az, hogy vagyoni különbségek vannak a rabszolgatartó arisztokrácia között. Azt javasolta, hogy társadalmisítani kell az arisztokraták vagyonát. Ezután egyenlő módon kell szétszítani az arisztokraták között és egy olyan arisztokrata kasztot kell létrehozni, amely hatalomra képes. Azt tanította, hogy az arisztokraták érdeke azonos, de a gazdag arisztokraták, éppen azért mert gazdagok, nem érzik ma ezt, hanem csak akkor, ha holnap rájuk is sor kerül. Ez tulajdonképpen nem más, mint a kiválasztottak fogyasztói kommunizmusa.⁵⁵ A vagyoni-közösség elve és az ennek a közösségnek a védelmére felhozott érvek azonban megfelelő változtatásokkal olyan új társadalmi rendszerek megteremtésének a célját is szolgálhatják, amelyek jellegüket tekintve teljesen mások, mint a platonai államban.

Az „arisztokratikus kommunizmus” létrehozásának filozófiai alapját szolgálta a platonai objektív idealizmus is. Platon filozófiája ma is hatalmas hatást gyakorol az imperialista burzsoá filozófiára, hiszen a burzsoá filozófia maga is azt tartja, hogy az csak egy szóuk réteg filozófiája.

Igen figyelemreméltók Platonnak azok a fejtegetései is, amelyek a joggal kapcsolatosak. Már csak azért is érdemes erre felfigyelni, mert a nagy burzsoá jogtudósnál, Jheringnél, aki minden jogot a társadalmi szükségszerűség szerint kíván megalkotni, ismét találkozunk ezzel a gondolattal. Hogy éppen Jhering szavát használjuk: „a magánjogok szociális jellegének gondolata tör magának már Platonnál utat.”⁵⁶ Pöhlmann is a platonai állam vizsgálata kapcsán nem egyszer arról beszél, hogy az nem ismer el semmiféle jogot, amelyet nem befolyásolna és nem korlátozna a közület állandó figyelembevétele.

Platon munkáját olvasva látjuk, hogy az az imperialista korszakban feltörő jogelméleti tan, amely a vegyes szakjogok megteremtésével állami beavatkozást követel a tőkésosztály érdekében és a munkásság lecsillapítására, felmerült mint gondolat a platonai államban is, hasonló osztálycélok érdekében.⁵⁷ Ezért helyeslik Schmoller és társai Platonnak és az athéni demokráciának azt az eljárását, hogy a vagyonosokra közterhekből többet róttak, amidőn azt mondja ugyanott, hogy óriási vagyonok felhalmozódása semmi esetre sem társadalmi szükségszerűség és hogy ennél fogva az a „kiegyenlítő szociálpolitika”, amely a gazdagoktól elvesz, hogy abból a szegényeknek adjon, egyáltalán „nem kultúrelenes”.⁵⁸

5. A polgári tudomány az egyéni és közérdek azonosságát hangoztatva gyakran hivatkozik Platonra, leszögezve: kétségtelen, hogy a közérdek maga-

⁵⁵ Kautsky: A kereszténység eredete című művében a rabszolgatartó társadalommal kapcsolatban részletesen foglalkozik a fogyasztói kommunizmus kérdéseivel. (Szikra, Budapest, 1950. 396. oldal.)

⁵⁶ Vö. Jhering: Der Zweck im Recht I. köt. 521. old.

⁵⁷ Vö. Jhering: Der Zweck im Recht I. köt. 519. és 521. old.

⁵⁸ Schmoller: Grundfragen. 96. old.

sabbrendű követelmény, mint a magánérdek, és hogy Platonnak ennél fogva igaza van, amidőn az egyéni érdekek a közérdek alá való rendelését követeli. De bármennyire elfogadták is eme kategórikus erkölcsi parancsát, hogy „úgy cselekedjél, hogy cselekvésednek elvét akaratom egyetemes törvényé emelhesse”,⁵⁹ mégis kénytelenek megvallani, hogy a burzsoá társadalomban az emberek és szervezeteik még nagyon is messze vannak attól, hogy bennük a közös magánérdekek bármiféle harmóniába egybeolvadjanak.

De a burzsoá tudománynak már a kiindulási pontja is hibás, hiszen az egyének és csoportok egyéni érdekéből kiindulva azt mondja, hogy egyelőre elégedjünk meg azzal, hogy az egyes – mint Jhering mondja – belátja, hogy az ő egyéni jóléte az összességtől függ és hogy amennyiben az utóbbit előmozdítja, egyúttal a sajátját is elősegíti, továbbá, hogy a közös érdekek egyúttal egyéni érdekek is.⁶⁰ Pöhlmann szerint nagyon problematikus azonban, hogy az egyén és a társadalom közötti érdekszolidaritás el fogja-e valaha is érni azt a fokot, amelyet kívánatosnak tartunk. (Mi nem tartjuk annak.) Ha nem is fogadjuk el Herbert Spencer tanait, mégsem tartjuk illúzióknak azt a megállapítást, hogy a „történeti fejlődésnek tendenciája oly állapot felé való haladás, amelyben az egyes embernek és az összességnek az érdeke egybeolvad.”⁶¹ Azt ma már megállapíthatja mindenki, hogy a szociális érzés terjed, hogy a társadalom mind nagyobb részének öntudatosabbá válása folytán mindig nehezebbé válik az, hogy az egyes emberek vagy osztályok önző érdekeik szolgálatába hajtsák és kihasználják a többi embert és osztályt. De nem ez az egyedüli, s nem is a legfőbb kritérium, hanem a gazdasági élet fejlődése, mely a döntő meghatározó elem. Az egyéni és a társadalom közötti érdekszolidaritás fejlődése, illetve a fejlődés megrekedése is a gazdasági alap alakulásának függvénye. Nyilvánvalóan nem fejlődhet ki ez az érdekszolidaritás a kizsákmányoló társadalmi rendszerekben éppen a gazdasági alap antagonisztikus ellentmondásaiból folyóan, míg a kizsákmányolástól mentes társadalomban a gazdasági alap jellege szükségképpen az érdekszolidaritás kifejlődése irányában hat. Lényegében ebből a gazdasági alaphoz eredő okból magyarázható a burzsoá szerzők tagadó álláspontja.

Platon államelmélete a korábban uralkodó individualisztikus és plutokratikus felfogással szemben a közérdek és az etikai értékek számára követeli a domináló szerepet. Tévesnek tartjuk azonban mi is azt a beállítást, mintha Platon általában a kommunista államot állította volna ideálul. Szerinte a lakosságnak, sőt a polgárságnak csak csekély része, az „örök”-nek kis csoportján él bizonyos közösségben, hogy semmiféle földi, anyagi vagy családi érdek ne vonja el őket a „közérdek” közvetlen szolgálatától. Emellett azonban tág teret enged a közérdek által korlátolt individualizmus kibontakozására is. Az egyéneknek, társadalmaknak és államoknak élete, szakadatlan mérkőzése és kiegyenlítődése az individualisztikus és kollektivisták erőknek, tendenciáknak. Nincs igaza Saxonak és más burzsoá szerzőknek, amikor azt mondják, bármilyen irányba is halad az emberi nem szociális fejlődése, az individualizmus és kollektivizmus kategóriája mindig állandó potenciákként fognak hatni.⁶²

⁵⁹ Kant: Kritik, der praktischen Vernunft I. köt., I. fejezet, 7. §.

⁶⁰ Vö. Jhering: Der Zweck im Recht c. művét, Leipzig, 1877.

⁶¹ Herbert Spencer: Thatsachen der Ethik. 263. old.

⁶² Sax: Theoretische Staatswirtschaft. 31. old.

Platon ideális államrendjére, az ahhoz fűzött várakozásokra mondja Croiset, hogy a törvényhozók és bölcsészek mesterkéltszisztémái nem versenyezhetnek a természet által teremtett élet szépségével, mert bármi szépek is legyenek e rendszerek, nincs bennük élet. És joggal utal ezzel szemben a tényleges athéni lüktető közéletre.⁶³

Aristoteles Politikájában Platont kritizálva hangsúlyozza az állam komplexitását, elemeinek sokaságát és sokféleségét és óva int a túlságos egyéniesítéstől, mert akkor könnyen az óhajtott szimfónia helyett monotonía állhat elő és a ritmikus tánc egyszerű lépéssé válik.⁶⁴ Bár az önzést, a mértéktelen önszeretetet Aristoteles szerint is jogosan ítélik el, mégis önmagunk szeretetét Aristoteles nem tartja csak esetleg bennünk levő, hanem a természet által belénk oltott érzésnek,⁶⁵ amellyel számolni kell és amelyen szerinte a magántulajdon rendje alapul. Az egyeseknek szükségletei és az élvezeteknek az a módja is, amelyben kinek-kinek öröme telik, igen különfélék és éppoly sokfélék azok a teljesített munkák is, amit az egyesek végeznek és azok az igények, amelyekkel felléphetnek.⁶⁶ A magántulajdon megszüntetése Aristoteles szerint pedig az embert „kimondhatatlan örömrzettől” fosztaná meg, amit az a tudat okoz, hogy valami az övé.

Ha igaz az, hogy az ún. utópiákban nem a tévedések a fontosak, és ha helyes Platonnak az a megállapítása, hogy a quietistikus korlátoltsággal szemben, amely a dolgok fennálló rendjét az egyedül helyesnek és lehetségesnek tartja, mindig a haladásnak lesz a jele, ha oly spekulációk jönnek felszínre, amelyek más és jobb viszonyokat iparkodnak létrehozni és amelyek mindaddig nem fognak megszűnni, míg egyáltalán az emberi szellem maga is fejlődőképes,⁶⁷ akkor mégis igazat adunk John Stuart Millnek, amidőn azt mondja, hogy az utópizmus oly korszakok természetes szülője, melyekben az állam és társadalom alapelveinek általános felülvizsgálását elengedhetetlenül szükségesnek ismerték fel.⁶⁸ Megjegyzendő, hogy az utópizmus, illetőleg utópista társadalmi rendszerek konstruálása szintén a gazdasági alapon belüli vagy a gazdasági alap és a termelőeszközök közötti ellentmondásból fakadt. Persze ezek az utópista ideálok is kétfélék voltak: az egyik az arisztokratikusan exkluzív, a másik a demokratikusan inklusív világszemlélet. Az egyik szerint az emberiségnek csak kis része képes a magasabb „kultúrfokra” felvergődni. Ez a teória a társadalomnak természetszerűleg az uralkodásra hivatott magasabbrendű és az alávetettségre teremtett „alantasabb” rétegre való arisztokratikus differenciálódását eredményezi. A milliőknak azért kell szántaniok, kovácsolniok és gyalulniok — mondja Treitschke —, hogy néhányezren kutathassanak és uralkodhassanak. Renan szerint is nem az a fő, hogy felvilágosodott tömegeket teremtsünk, hanem inkább kiváló mestereket és olyan közösséget, amely azokat megérti. Nem enyhíti az ő arisztokratikus tudományuralmát az sem, hogy attól megkívánja: ne legyen

⁶³ Croiset: Les Dém. ant. 251. old.

⁶⁴ Aristoteles: Pol. II. 2. 9.

⁶⁵ Aristoteles: Pol. II. 2. 6.

⁶⁶ Aristoteles: Pol. II. 2.

⁶⁷ Pöhlmann: Gesch. d. ant. Kom. u. Soc. I. köt. 424. old.

⁶⁸ John Stuart Mill: Grundsätze der pol. Ökonomie, I. köt. 257. old.

⁶⁹ Renan: Philosophische dialoge. 78. old.

gyűlöletes jellegű.⁶⁹ (Renan azt reméli, hogy a fiziológia terén való felfedezések révén és a természetes kiválasztás útján egy magasabb színvonalon álló emberfajt lehetne létrehozni. Nincs messze tehát az út a platonai arisztokratikus állam- és társadalomrendszer örökösétől, Nietzsche Übermenschétől és Herrenmoráljától, mely szerint az emberiséget mint tömeget, ezen übermenschek kedvéért kell feláldozni,⁷⁰ és tökéletlen emberékké, rabszolgákká és pusztá eszközökké kell lealacsonyítani.⁷¹)

⁶⁹ Vö. Schopenhauer: Parerga und paralipomena II. köt. 273. old.

⁷¹ Vö. Lukács György: Nietzsche és a fasizmus c. művével. Budapest, 1946.

II.

1. Platon 40 éve tanított már az Akademos isten kies liget melletti kertjében, az Akadémiában, amikor 347-ben — 80 éves korában — meghalt. Tanítványa Aristoteles, ki 20 esztendőn át foglalkozott Platon mellett filozófiai tanulmányokkal, akkor már 38 éves volt. Aristoteles a thrák Chalkidike félszigeten lévő Stageira macedon városban született 384-ben i. e.

Atyja Nikomachos Amýntas macedon király udvari orvosa volt. Az a környezet, melyben ifjúságát töltötte, a tapasztalás és a kísérleti kutatás fontosságára tanították meg és a valóság felismerésére való képességet fejlesztették benne.⁷² E környezet szellemét tudományos kutatásokra különösen alkalmassá tette.⁷³ Természete egy ókori életrajzírója szerint „a túlságig mérsékelt” volt.⁷⁴

Thrák-macedon származása, a macedon udvarhoz való viszonya és életének körülményei azt mondhatnánk, szinte kozmopolitává tették. Míg Platon élete végéig teliver athéni, addig Aristoteles a hidegebb és Athén kultúrlégtörétől idegen Stageira szülőtte. Ez a körülmény Athén sorsa iránt úgyszólván indifferenssé tette. 345-ben Philippos meghívja fia, Alexandros mellé nevelőnek. E „Prinzenerzieher” (mint Gomperz többször kiemeli) szereje csak pár évig tartott. Amikor pedig Alexandros a trónra lép, s ázsiai nagy hódító útjára ment, 12 évi távollét után az immár 48 éves Aristoteles is — pártfogoltjaként — Athénbe költözik (355.) és a Lykeion testgyakorló hely közelében külön iskolát alapít, melyben 12 éven át működött,⁷⁵ s amely jelentőségét nézve az Akadémiát csakhamar túlszárnyalta.

Miként Alexandros uralmával kezdődik athéni tanítói szereplése, éppúgy annak hirtelen halálával ennek is vége szakad. Az athéniék Alexandrosban mindig csak elnyomójukat látták, annak nevelője és pártfogoltja pedig egyúttal a keménykezű helytartónak, Antipatrosnak a barátja volt,⁷⁶ nem csoda tehát, ha Aristotelest a gyűlölt macedon iga szimpatizánsának tartották. Aristoteles jövődöbeli veje, Nikanor, egy magasrangú macedon tiszt, hirdette ki 324-ben az olimpiai ünnepek alkalmával a rideghangú parancsot, hogy az ösz-

⁷² Windelband: *Gesch. d. ant. Phil.* 206. old.

⁷³ Engels: »a legegységesebb koponyának« tartotta. *Anti-Dühring*, Szikra, 1950. 21. 1.

⁷⁴ Vö. Gomperz: *Griech. Denk.* III. köt. 19. old.

⁷⁵ Vö. Wilamovitz: *Arist. u. Athén.* I. köt. 312. old. és folytatását. Érdekes és egyéni felfogással festi színes képét Aristoteles életének és Athén politikai életéhez való viszonyának.

⁷⁶ Antipatroszt végrendelete végrehajtójául kéri fel. Lásd: Th. Gomperz: *Gr. Denker*, III. 18. — Wilamovitz érdekes könyvében is ezt mondja. Lásd: Wilamovitz—Moellendorf: *Arist. u. Athén.* I. köt. 339. old.

szes politikai száműzötteket vissza kell fogadni, amit a jelenlévő sok macedonbarát örömjongva, az athéniak pedig elkeseredett dühvel fogadták. Amikor tehát a rákövetkező évben a nagy patrónus meghal, az elfojtott harag kitör és a szokás szerint a *vallás megsértése címén* Aristoteles ellen vádat emeltek, amely elől idegenbe menekül (323), ahol csakhamar meghal (i. e. 322).

E rövid visszaemlékezés nem fölösleges, amikor Aristotelesnek főleg az athéni demokrácia által inspirált⁷⁷ politikai reformjait akarjuk főbb vonásaiban szemügyre venni. Míg Platont a hanyatló athéni államélet vette körül, addig Aristoteles a görög rabszolgatársadalom válságának, az osztályellentétek élesedésének, a nyomor és a gazdagság növekedésének volt tanúja. Maculay Machiavelliről írt essayjében azt írta, hogy „Machiavelli műveiben bizonyos különös varázsa van annak a sötét komolyságnak, amely a szerzőn mindig úrrá lesz, amikor azokról a viszonyokról szól, amelyek hazája szerencsétlenségével állnak összefüggésben.”⁷⁸ Aristotelest nemigen hatják át ily érzések Athén agóniájának láttára.⁷⁹

Politikája nemcsak élvezetes, de tanulságos olvasmány is. Tanulságossá teszi az a megfigyelés, amellyel a körülötte lévő társadalom bomlását és egy nagymúltú állam haláltusáját nézi és élvezetessé a megállapításoknak az a bősége, amellyel szinte orvosként a haldokló utolsó pulzusveréseit megfigyelve, az érdeklődő hallgatóságnak a betegség kórtörténetéről tart, ha nem éppen szenttelen hangon – mint Wilamovitz és mások tartják – előadást.

Politikai tanításaiban Aristoteles az emberi dolgokkal foglalkozó tudomány épületéhez mintegy a zárókövet akarta lerakni, ami természetesen nem sikerülhetett. Politikájának általános analitikai fejtegetései és a különféle alkotmányformák bírálata után Aristoteles is meg akarja konstruálni az ideális állam képét, talán már csak azért is, hogy így a kritizált Platon elképzelésével szemben ő egy elfogadhatóbb államszervezetet állítson minta gyanánt.⁸⁰

2. Aristoteles Platontól tanulta azt az elvét, hogy a városállam, mint azt a görögök megvalósították, alapjában véve organikus jellegű. Ez a meggyőződése azonban nem akadályozta meg abban, hogy Platon tanítását részleteiben kritika alá ne vonja.

Kritikájának lényege éppen abban foglalható össze, hogy a platonai tan azért nem megfelelő, mert nem viszi végig konzekvensen az organikus elmélet következményeit politikai rendszerének felvázolásánál. A platonai ideál szerint az uralkodó osztály, beleértve a hadsereget is, szigorúan és mereven el van különítve a polgárok zömétől. Az elkülönítés a nevelésre, a foglalkozásra és minden szociális viszonyra is kiterjed. Az uralkodó osztályon belül a magántulajdon és a család intézményének megszüntetése lett volna hivatott a szolidaritást biztosítani. Ezeket az intézményeket tekintette ugyanis Platon a viszályok fő forrásának.

Aristoteles hibáztatja ezt a nézetet.

Szerinte az organizmus per definicionem a különböző, nem pedig a hasonló elemek szervezete. Egyforma polgárokból álló osztály vagy nem is organizmus,

⁷⁷ Lásd bővebben Th. Gomperz: Gr. Denker, III. 18.

⁷⁸ Machiavelli: Life and Works of Machiavelli vol V. pag. 79.

⁷⁹ Wilamovitz: Staat u. Geselsch d. Griechen u. Röm. 128. old.

⁸⁰ Ezt bizonyára tanítványainak köre is elvárta tőle, tudni akarván, hogy mi hát Aristoteles államideálja, ha Platoné rossz.

vagy csak nagyon alacsonyfokú és formátlan. Az egyes alkotórészek pusztánegsokszorozódása nem egészséges növekedés, hanem rákos daganat. Aristoteles ideálja a differenciálódás maximuma, ami az egészséges szervezetben egyáltalán elérhető. De minden differenciáltság ellenére is az egész az, mely a részeket determinálja és felettük uralkodik.

Aristoteles tapasztalati anyagát a görög városállamok viszonylag magasfokú, differenciált közösségi életéből merítette.

Végkövetkeztetései azonban a tapasztalati anyagtól és a kortól függetlenül is részben értékesek. Másfelől pedig sok haszonnal forgathatjuk művét azért is, mert ez adja a kulcsot későbbi írók műveinek megértéséhez is. Az egész középkoron át a keresztény egyház Aristoteles műveit, beleértve a Politikát is, ihletett, „inspirált” műveknek tekintette. Aristoteles számukra nemcsak egy filozófus volt a többi között, hanem „a” filozófus, aki egyszersmindenkorra kifejtette a világról, mint realitásról szóló ismereteket. Az újkor egyik jellegzetesége volt többek között az is, hogy Aristoteles tekintélyét támadta.

Az emberi gondolkodásban kétezer esztendeig tartó aristotelesi uralom tehát nem múlt el nyom nélkül. Az aristotelesi alapot, mely oly sokáig volt minden emberi gondolkodás kiindulópontja, kritizálni lehetett, de figyelmen kívül hagyni nem. Sőt, — a helyzet iróniája — a kritika kénytelen volt azokat a megvetett fegyvereket használni maga is, melyeket Aristoteles „talált fel”: a logikát, metafizikát, mivel más választási lehetőség nincs. Hiszen az európai gondolkodás és kifejezés mód a maga egészében hatalmas szellemi súlyt alkotott és ez az aristotelesi gondolkodás javára érvényesül. Szét kell azonban választani logikáját államelméleti tanaitól.

3. A Politika célja, éppúgy mint az Etikáé, főleg gyakorlati volt. Aristoteles nem érte be azzal, hogy megfogalmazza azt az ideált, amit ő annak lát. Az akkor fennálló 158 görög város-állam alkotmányát analizálta. Ennek az összehasonlító alkotmányjogi kutatásnak az eredménye a mű.

Aristoteles kutatásának eredményét leszűrve is megmarad ama véleménye mellett, hogy mindezek az alkotmányok azonos típusúak: egy definiálható organizmusnak a változatai. Ennek ellenére a közöttük fennálló különbségek is jelentősek és erről sem szabad megfeledkeznünk. Egyesek közülük eredményesen működnek, azaz szilárdak és hosszú életűek. Másoknak az élete sikertelenség. Hamarosan elpusztulnak, vagy külső támadás, vagy még gyakrabban belső forradalom nyomására.

Aristoteles már tisztán látja, amit Platon még nem, hogy ti. különböző társadalmaknak más-más politikai szervezet lehet alkalmas. Nem olyan magától értetődő, sőt nem is valószínű, hogy a legjobb eredményt akkor érjük el, ha mereven ragaszkodunk egy előre készített alkotmány erőltetéséhez minden egyes államban, nem véve figyelembe az eltérő gazdasági, kulturális és történelmi viszonyokat. Mihelyt ezt a gondolatot elfogadjuk, a politikai bölcselő megszűnik pusztán doktrinér lenni. Aristoteles kedvelt hasonlatával élve, a társadalom orvosává válik. A doktor feladata is az, hogy a legsúlyosabb bajokat kikúrálja, a beteget életben tartsa. Aristoteles számára az a cél, hogy az államot is működésben tartsa, bármilyen sátnya is az, ha az ideális állapottal hasonlítjuk össze. Sőt, arra tanítja a zsarnokokat, hogy miként lehetnek eredményes zsarnokok.

Aristoteles szerint a demokratikus és a puszta hatalomra felépült államok is az organikus államnak tökéletlen formái. A különbség közöttük csak alkotmányjogi és adminisztratív. (Ennek a tételnek a megdöntése későbbi politikai írók, elsősorban Marx érdeme.)

Aristoteles Politikáját kora államtani lexikonának is tekinthetjük. Jelentősége történeti és politikai szempontból ma is nagy, annak ellenére, hogy megértéséhez a görög civilizáció alapos ismerete szükséges. Pompás elmeéllel van megírva, de a mai politikai elmélet szempontjából természetesen túlhaladott. Aristoteles elmélete mindmáig az egyébként hibás organikus teória egyik legjobb kidolgozása.

Míg Platon a fennálló tényleges állapotok és társadalmi erőviszonyok által magát egyáltalán nem befolyásolva, iparkodik képzeletben elméletileg az ideális államot megkonstruálni és a fennálló jogi és erkölcsi rendre a legmélyebb megvetéssel tekint, addig Aristotelesnek ilyen „forradalmi” reformokhoz sem kedve, sem bizalma. Igaz, hogy az ő kísérlete sem sikerült. (Persze igaza van Wilamovitznak abban, amidőn azt mondja, hogy ha már ideált keres az ember, s ha már kíván valamit, mint valami jobbbat, akkor többet kívánjon és különb legyen az ideálja.⁸²)

A meglévő konkrét jelenségek iránti kiváló fogékonysága Aristotelest alkalmassá tette az analízisre. Nagyon tanulságos Politikájának ez a torzóként ránk maradt része is, ha nem azt keressük benne, ami nincs — mert nem is lehet benne —, hanem ha azokra az analitikai eszmeszövegetésekre tekintünk, amelyekkel az ő ún. ideális államának szürke hátterén a természetének jobban megfelelő általános politikai reflexiókat applikálja.

Ami a legjobb alkotmányt és mind az államok, mind az emberek legnagyobb részére nézve leghelyesebb életet illeti, Aristoteles szerint „e kérdést nem úgy kell eldönteni, hogy valamely oly eredmény mértékét alkalmazzuk, amelyről a közönséges embernek még fogalma sincs, vagy pedig oly műveltségi fokot, amelynek az elérésére különösen kiváló tehetség és szerencsés körülmények szükségesek, avagy pedig oly alkotmányt kívánunk, amely vágyaink netovábbja; hanem úgy, hogy oly életviszonyokat tartunk szem előtt, amelyek közt az emberek többsége tényleg élhet és oly alkotmányt, amelynek alkalmazhatósága a legtöbbször számára a lehetőség határain belül áll.”⁸³

Tökéletes, jó életre irányuló tevékenységet az ember csak az egyesekkel való társulásban fejthet ki. Ennek természetes alapformája a család, a legtökéletesebb pedig az állam. Amint pedig az emberi erény csak az államban tud tökéletesen kialakulni, éppúgy az állam lényege, bármennyire is a gazdasági szükség és az érdekek hozták is azt létre,⁸⁴ mégis tulajdonképpen a tevékeny ember számára legfőbb jónak megvalósulása.

Ha azt a kérdést akarjuk megoldani, hogy melyik a legtökéletesebb állam, tudni kell, hogy melyik a legjobb államalkotmány, mert „az alkotmány bizonyos tekintetben az állam élete”,⁸⁵ de tudni kell azt is, hogy melyik a legkivá-

⁸² Wilamovitz: Arist. u. Athén I. köt. 358. old. Vö. még Th. Gomperz: Gr. Denk. III. köt. 309. oldalával is.

⁸³ Aristoteles: Pol. IV. 9. 1.

⁸⁴ Aristoteles: Pol. I. 2.

⁸⁵ Aristoteles: Pol. IV. 9. 3.

naosabb élet is,⁸⁶ mert egy boldog élet természetes függvénye a boldog alkotmányviszonyoknak és az azokban rejlő előnyöknek, feltéve persze, hogy semmi egyéb, a számitáson kívüleső körülmények zavarólag közbe nem lépnek.

„Az államban a legfőbb jó az igazságosság, vagyis az, ami az összességre előnyös. Elég nehéz annak a megállapítása is, hogy mi hát az igazságos, de ennél még sokkal nehezebb dolog” — mondja Aristoteles — azokat, akiknek a hatalom a kezükben van arra bírni, hogy az igazság szavára hallgassanak. Mert az egyenlőség és igazságosság után mindig csak a gyengék áhítoznak, az erősek azonban nem törődnek velük. Ha már most az államalkotmányokat eszerint ítéljük meg, akkor Aristoteles szerint azok, „amelyek az általános jót iparkodnak megvalósítani, az igazságosságnak bennük megnyilatkozó alapelvénél fogva a normálisak, azok ellenben, amelyek pusztán az államhatalom birtokában lévők javát szolgálják, az elfajultak és deszpotikusak ennél fogva az állam lényegével homlokegyenest ellentétesek, mert az állami szabad emberek egyesülése.” — A „normális” alkotmányok: a királyság, az arisztokrácia és az alkotmányos köztársaság; ezek eltorzulásai pedig a tyránnis, az oligarchia és a demokrácia; ez utóbbiak közt Aristoteles szerint még a demokrácia a legmérsékeltebb.⁸⁷

Általában azonban — mondja Aristoteles — az alkotmánynak két fő változatát különböztetik meg: a demokráciát és az oligarchiát, mert az arisztokráciát az oligarchia egy rokonfajának tartják, az ún. politeiát pedig demokráciának. A demokrácia és oligarchia fő jellemvonását és különbségét Aristoteles úgy határozza meg, hogy a demokrácia az az alkotmányforma, amelyben az államhatalom a többségben levő szabadoké és szegényeké, oligarchia pedig, ahol a kisebbségben levő gazdagoké és előkelőké. A többségi uralom tehát — Aristoteles szerint — még nem okvetlenül demokrácia. Így nem demokrácia szerinte, ha pl. a többségben levő gazdagoké az államhatalom.⁸⁸

De szerinte közelebb áll a demokráciához, mint az oligarchiához annak az államnak az alkotmánya is, amelyben a középrétegek vannak túlsúlyban és amely alkotmány köztudomás szerint a legállandóbb jellegű,⁸⁹ ez pedig a politeia, az alkotmányos köztársaság. Ez volt tulajdonképpen Aristoteles államideálja. Politeiája az oligarchiának és a demokráciának valamilyen keveréke akar lenni, amelyben a középrétegek kezében van az államhatalom és amely Aristoteles szerint valamennyi alkotmány közt a legállandóbb.⁹⁰ Gazdasági alapjait a legégszerűsebbnek tartja. Aminthogy fejtegetései folyamán többször és erősen hangsúlyozza a különféle alkotmányformák gazdasági feltételeit és alapjait, továbbá, hogy a népesség szociális állapota milyen nagy befolyással van arra, hogy az egyes államokban milyen alkotmány alakul ki. Minduntalan és nyomtatékosan kikel nagy vagyonskülönbségek és főleg a pénzuralom ellen. A de-

⁸⁶ Aristoteles: Pol. VII. 1. 1.

⁸⁷ Vö. Aristoteles: Pol. VII. 8. 2., VII. 8. 5., III. 7. 1., VI. 1. 14., III. 4. 7., IV. 2. 1., IV. 2. 2-vel.

⁸⁸ Aristoteles: Pol. V. 1. 8. azt írja, hogy: »Az oligarchiánál kevésbé van kitéve a forradalmaknak a demokrácia. Az oligarchiák ugyanis már alapszerkezetüknél fogva kétféle forradalom csiráját hordják magukba: egyik, amit egymás ellen, a másik, amelyet a nép ellen viselnek, míg a demokráciában csak a nép lázad fel az oligarcha párt ellen«.

⁸⁹ Aristoteles: Pol. V. 1. 8.

⁹⁰ Vö. Aristoteles: Pol. IV. 7. 1. 2., IV. 6. 2., V. 6. 4., IV. 9. 3., V. 1. 9.

mekratikus meg oligarchikus főtípusok különféle differenciálódásának lényegét végeredményben a szegénység és gazdagság egymással való küzdelmében látja. Nem győzi eléggé dicsérni a középrétegek előnyeit az államra nézve.⁹¹

Jellemző Aristotelesre, hogy az annyira dicsért és bár nem a lehető legjobb, de gyakorlatilag szerinte a legmegfelelőbb alkotmányban, a politeiában hogyan képzelte a demokráciának és oligarchiának azt az egyesítését, amit annyira ajánlott. Az egyesítés egyik módja volna például szerinte, ha politikai jogok csak mérsékelt cenzushoz volnának kötve. Egy másik megoldás lenne, ha az államhivatalok betöltésénél a vagyoni cenzus mellőzése volna a demokratikus elem, míg a választási rendszer alkalmazása (a demokratikus kisorsolás helyett) az arisztokratikus elemet alkotná.⁹² Egy harmadik megoldásnál meg demokratikus elem volna, ha a bíróságokat elmulasztó gazdagok bírságát nem fizetnének, míg ennek ellenében az az intézkedés, hogy a szegények napidíjakat nem kapnának, arisztokratikus elem volna. Érdekes, hogy mint Platon, ő is a kisállamiság híve, ami annál is különösebb, mert közvetlen tanúja volt annak, miként zúzta szét az apró hellén államok önállóságát az erőszakos, de hatalmas macedon katonai monarchia. Aristoteles szerint az állampolgároknak már csak azért sem szabad túlságosan nagyszámúnak lenniök, mert feltétlenül szükséges, hogy egymást ismerjék, különben nem tudják a hivatalokat érdem szerint egymás közt kiosztani, s azonkívül, ha túl sokan volnának, akkor a heroldnak is Stentor hangjával kellene bírnia, hogy mindnyájan meghallják... Ez persze nagyon naiv elkendőzése annak a ténynek, hogy a dolgozó tömegeket kizárták az államból, bár tény az is, hogy az állam túlnövekedésével szembe-helyezkedő ellenszerv érthető az akkori technikai fejletlenség miatt is.

Aristoteles „legjobb” állama egyenlőknek a lehető legtökéletesebb életre való egyesülése. Ez az egyenlőség azonban csak a kiváltságosokra vonatkozik, akik mind vagyonuknál, mind „lelki tulajdonságaiknál” fogva az erény tökéletes gyakorlására képesek.⁹³ Miután pedig a közönséges munka és a kalmárkodás az ember lelki nemességét aláassa, ennél fogva a legjobb alkotmányú államban ezeknek a foglalkozásoknak gyakorlását nem szabad a „kiváló” embereknek megengedni. Mint máshol mondja, „mindenütt a haszon után kérdezősködni nem illik a fenkölt lelkű és szabad emberekhez”.⁹⁴ Sőt még a földműves sem alkalmas az állampolgári jogok gyakorlására, mert ahhoz a szellemi képességek kifejlesztése és a *kellő pihenés* (szabad idő) — mely kb. megfelel a latin „otium”-nak — szükséges.⁹⁵

Ahogy Platon, úgy végeredményben tehát Aristoteles is a politikai jogok gyakorlását oly „erényekhez” kötötte, amelyek az átlag embernél nem találhatók.

Platon és Aristoteles tényleg megvetették a kézi munkát, melyet szabad emberhez méltatlannak tartottak és így persze a kézművest és földművest, sőt még az apró hasznok után futkosó szatócsot, de mondhatjuk, hogy egyáltalán az üzérkedéssel foglalkozó kalmárokat is, mert foglalkozásuk — szerintük — rontja a jellemet és egyáltalán a „lelket”.

⁹¹ Lásd: Kecsekján i. m. VII. fejezet, melyben a középrétegek védelméről szól és Th. Gomperz összefoglaló fejtegetéseit: Gr. Denk. III. 282.

⁹² Aristoteles: Pol. IV. 7. 1–3.

⁹³ Aristoteles: Pol. VII. 7. 2. 3.

⁹⁴ Aristoteles: Pol. VIII. 3. 2.

⁹⁵ Aristoteles: Pol. VII. 8. 2.

Ez a felfogás Athénben — épp Thukydides szavaiból látjuk — egyáltalán nem volt uralkodó a demos körében és egész sora a politikusoknak épp a kereskedelem és ipar révén vagyonhoz jutott középrétegből került ki. Persze ez éppen nem az athéni demokrácia „szabad versenyen” alapuló szervezetének a következménye, hanem sokkal inkább a bomladozó társadalom erőfeszítéseinek eredménye.⁹⁶ De másrésről meg lehet érteni, hogy a lábra kapott mammonizmus közepette a filozófia miért fordul el látszólag mindentől, ami pénzszerzésre irányul. Míg Platon szerint az államot kormányzó bölcseknek nem szabad vagyonnal bírniok, addig Aristoteles csak azt helyteleníti, ha valaki maga szerzi — bár becsületes munkával — a vagyonát. Ha viszont más keserves fáradságának gyümölcsét élvezzi, azt elfogadhatónak tartja. Ha azonban a kalmárkodást és a „pénzcsinálást” (a modern „money making”-et) is elítéli; még élesebben lép fel a kamatszédéssel szemben. Az uzsora — mondja — teljes joggal gyűlölt, mert itt maga a pénz keres, márpedig azt mint csereeszközt, csak a javak forgalmának megkönnyítésére hozták be. A kamat azonban a pénztől származott pénz, ami legnagyobb mértékben természetellenes. „Aristoteles langesze éppen abban jut ragyogóan érvényre, hogy az áruk értéke kifejezésében felfedezi az egyenlőségi viszonyt. Csak annak a társadalomnak a történelmi korlátja, amelyben élt, akadályozza őt annak megfejtésében, miben is áll a valóságban, az az egyenlőségi viszony” — írta Marx a Tökében.⁹⁷

4. Aristoteles szerint az állampolgár fogalmát semmi sem jellemzi jobban, mint a törvényhozásban és az állam kormányzásában való közreműködés. Polgárok azok, akik e két funkcióban részt vesznek.⁹⁸ Az athéni polgár személy szerint közvetlenül vett részt a törvényhozásban, bíraskodásban, közigazgatásban és az állam kormányzásában. Akinek csak a pusztá munkaereje állott rendelkezésére, amelyet mások szolgálatába kellett bocsátania, amelyet el kellett adnia, hogy mindennapi kenyerét megszerezhesse, az elméleti szabadsága és a gazdaggal való „elvi” egyenlősége mellett valójában függő helyzetben volt. Osztyáltársadalmakban a vagyontalanság maga már uralmi és alárendeltségi viszonyt teremt alkotmányjogilag egyenlő jogú állampolgárok között. „A rabszolgamunka a szabad munkának nemcsak árát, hanem erkölcsi értékét is lenyomta.”⁹⁹ Nem csoda, ha a munkaadó az elvégzendő munkához való vonatkozás tekintetében nem látott különbséget a rabszolga és a szabad munkás között, és hogy ez utóbbinak munkáját nem volt hajlandó többre becsülni és jobban megfizetni. Sőt, a rabszolgamunkát, amelynek ellenértéke csupán a pusztá lét fenntartásához volt elégséges, arra használta fel, hogy a szabad munkás bérét is a létminimumra szorította.

Ily körülmények közt azután persze nem állott a költőnek az a mondása, hogy a szabad csak egynek, a törvénynek szolgái; a rabszolga ellenben kettőnek: a törvénynek és urának.¹⁰⁰ Valójában a „szabad” bérmunkás munkaadó-jával szemben szintén alárendeltségi és szolgálatra kötelező viszonyban állott. Ahol a munka legnagyobb részét rabszolgák végezték, ahol még a szabad munka is alig részesült nagyobb megbecsülésben, mint a rabszolgáé, ott oly

⁹⁶ Wilamovitz—Moellendorf: Staat u. Gesellschaft d. Griechen u. Römer. 114. old.

⁹⁷ Marx: Tőke. Budapest, 1949. 70. old.

⁹⁸ Aristoteles: Pol. III. 4—5.

⁹⁹ Lásd Pöhlmann: Gesch. d. ant. Kom. u. Soc. II. 220. old.

¹⁰⁰ Menander: III. 201. fr. 699.

nagy örvény tátong a munkás, ipartűző néprétegek és a társadalom előkelő osztályai között, amelynek még a szellemi munkára is vissza kell hatnia. Az alkotó művészek is úgy érezték, hogy az emberi munkáskezek oly láncának egyes szemei ők is, amelyhez a rabszolgák is tartoznak.¹⁰¹ („A rabszolgaság ott, ahol ez a termelés fő formája, a munkát szolgálai tevékenységgé, tehát a szabadok számára megbecstelenítővé teszi. Ezáltal lezárul a kivezető út az ilyen termelési módból, míg másfelől a fejlettebb termelés a rabszolgaságban korlátba ütközik és a rabszolgaság megszüntetése szükségszerűvé válik. Ezen ellentmondáson pusztul el azután minden rabszolgaságra alapított termelés és minden erre alapított közösség.”¹⁰²)

Aristoteles különbséget tesz a szabad emberekhez méltó és azokhoz méltatlan, *alábbvaló* foglalkozások között. Az utóbbiaknak szerinte polgárjogot nem kellene adni.¹⁰³ „Amennyiben a művészetekkel és tudománnyal szabad ember egy bizonyos mértékig foglalkozik, nem méltatlan az hozzá; csak ha fáradtsággal mesterré akarja magát tökéletesíteni, lesz ez reá nézve hátrányos”, mert „testét, lelkét és értelmét az erény gyakorlására alkalmatlanná teszi”. Továbbá, ha e tevékenységeket a saját kedvtelése végett gyakorolja, úgy az hozzá nem méltatlan, „ha azonban idegenek számára végi e munkát; úgy az gyakran a napszamosokéhoz, vagy rabszolgákéhoz hasonlítható.”¹⁰⁴

Ilyen felfogás mellett érthető, ha a gazdának rabszolgája feletti hatalma és a munkaadóé, amelyet szabad munkása felett gyakorol, Aristoteles szerint hasonló és a rabszolga és munkás közötti fő különbséget csak abban látja, hogy a rabszolga csak egy bizonyos úrnak dolgozik, a munkás és kézműves pedig bárkinek. Ez azonban hamisítás, mert a viszonyt nem lehet így leegyszerűsíteni. A vagyontalan a munkaadótól való e függési viszonyát a demokrácia által számára biztosított minden szabadság és egyenlőség mellett sem szüntethette meg a saját tetszése szerint, mert hisz a gazdasági helyzetéből eredt függősége.

Azt az ellentétet, amely az állami életben uralkodó politikai egyenlőség, a szabadság principiumai és a társadalomban lévő tényleges egyenlőtlenység és függőség közt volt, Aristoteles maga is élesen kifejezésre juttatta: hogyha azt akarjuk, hogy az egyenlőség és testvériség uralkodjék az államban, úgy ezen principiumoknak megvalósítása lehetetlen ott, ahol a szegények és gazdagok közötti nagy ellentétek fennállnak; mert a vagyontalanság a szegényeket szolgálai alávetettségre kényszeríti.¹⁰⁵ Így azután nem szabad polgárokból, hanem rabszolgákból és uralkodókból álló állam keletkezik, akik közül az egyik fél irigységgel, a másik pedig megvetéssel tekint polgártársaira. Az ideális felté-

¹⁰¹ Wilhelm Oncken: Athen und Hellas II. 102. old.

¹⁰² Engels: Anti-Dühring. Budapest, 1948. 331. old.

¹⁰³ Aristoteles: Pol. III. 3.

¹⁰⁴ Aristoteles: Pol. VIII. 2. 1. 2. Ugyanezen gondolkodásmódnak ad kifejezést Plutarchos (Per 2.), amidőn azt mondja: »Egyetlen nemes születésű ifjúnak nem volna vágya a pizai Zeus, vagy argosi Hera láttára, hogy bárha ő is Pheidias, vagy Polykleitos lehetne, ez épp oly kevésbé óhajtana Anakreon, Philemon vagy Archilochos lenni, bármennyire gyönyörködik is ezek műveiben«.

¹⁰⁵ Aristoteles: Pol. IV. 9. 5. (Hasonlóan Reynauld: Nouvelle Enciklopedie (Bourgeoisie) »Pourquoi tous les citoyens ne sont-ils pas personnellement libres? Parce qu'il y a qui, pressés par la faim, se voient forcés de se vendre au premier marché qu'ils rencontrent. Ces hommes je le répète, ne sont pas des citoyens personnellement libres«.)

teleknek Aristoteles szerint leginkább a középréteg felel meg. A való élet e közvetlenül megnyilatkozó brutális gazdasági tényének kérlelhetetlen logikájával szemben mit használt az, ha Perikles a demokratikus alkotmány elvi magaslatairól azt állítja: „A szegénységet megvallani közöttünk senki sem tartja szégyennek, de azt igen, ha nem igyekszik magát kiküzdeni belőle.”¹⁰⁶ Igen ám, de hogyan, hisz a vagyontalan gazdasági függőségét a vagyonos épp arra használja fel, hogy ő maga gazdagodjék annak kárára. Így a vagyontalan nép a saját bőrén érezhette, hogy nem a demokratikus alkotmánynak számukra szabadságot és egyenlőséget biztosító törvényei, amelyet ők hoztak, döntenek a polgárok szabadsága és függetlensége fölött, hanem a gazdasági életnek a sokkal hatalmasabb törvényei.

Azok a tanácsok pedig, amelyeket Aristoteles a házasságra és a nevelésre nézve ad, Platonra emlékeztetnek. A házasságkötésnél és a gyermeknevelés tekintetében az állami és orvosi ellenőrzés híve, mert a szülők túl fiatal vagy túl idős kora a gyermekek testi-lelki minőségére kihat. (A gyermeknemzésre Aristoteles szerint a nők kb. 18., a férfiak kb. 37. életévüktől, kb. 50–55 éves korukig alkalmasak.) Márpedig a „gyermekek olyanok legyenek, amilyen a törvényhozó intenciója”. A számszerű gyermekek megszületését tehát meg kell akadályozni és a nyomorékokat nem kell felnevelni. Házassambernek házasságon kívüli nemi életét pedig az atímiával kell büntetni.¹⁰⁷

Aristoteles szerint a nevelésügynek a törvényhozó egyik fő gondjának kell lennie, márcsak azért is, mert különféle alkotmányoknak más-más nevelési mód felel meg. Egy céltudatos államférfi ugyanis tudatában van annak, hogy a nevelés nagy befolyással van a közfelfogásra, ez pedig az állam alkotmányára. Epp ezért tehát gondja van arra, hogy az ifjúság nevelése olyan legyen, amely az illető alkotmány további fennállását előmozdítja.

A törvényhozónak az a feladata – mondja ki Aristoteles –, hogy az emberek lelkületébe olyan elveket plántáljon, amelyek következményeikre nézve, úgy az egyesre, mint az összességre nézve egyformán áldásosak.¹⁰⁸ Minden nevelésnek arra kell törekednie, hogy az emberekben a szociális érzést kifejlessze, így az állam – elemei sokféleségének ellenére – egy egységbe olvadjon egybe.¹⁰⁹ A művészetekkel való foglalkozást több okból ajánlja. A napi munka utáni üdülés továbbfejleszti a formaérzést, a ritmus és a szép iránti fogékonyságot, „mert lehetetlen vagy legalább is nagyon nehéz valamit alaposan megbírálni, amit az ember maga nem próbált”.¹¹⁰ Ami azonban a legfőbb, a művészeteknek etikai nevelőhatásuk is van,¹¹¹ a bennük lévő erkölcsi képességnek gyakorlásra van szüksége. Márpedig a művészetek tiszta légköre a legalmasabb erkölcsi nevelésünkre és tisztulásunkra.

Bármily érdekesek is azonban ezek és a többi általános jellegű fejtegetések és a részletekbe is hatolni iparkodó kísérletek, mégsem válaszolnak a tulajdonképpen felvetett kérdésre, hogy melyik is hát a legjobb, legegészségesebb alkotmány. Aristoteles kompromisszumos kísérletei halva született eszmék és

¹⁰⁶ Thukydides II. 40.

¹⁰⁷ Aristoteles: Pol. VII. 14. 2.

¹⁰⁸ Aristoteles: Pol. VII. 13. 13.

¹⁰⁹ Aristoteles: Pol. II. 2. 10. 1263. b.

¹¹⁰ Aristoteles: Pol. VIII. 6. 1.

¹¹¹ Aristoteles: Pol. VIII. 5. 6.

abban igaza van Gomperznek, amidőn azt mondja, hogy bármily kényelmes megoldásnak kínálkozik is az arany középúton való haladásnak ez a módszere, elvi harcokat nem lehet mindig ilyen megalkuvásokkal eldönteni.¹¹²

5. Felmerül még a kérdés, hogyan illeszkedik bele a rabszolgaság intézménye az aristotelesi rendszerbe? Miért mondtuk, hogy államrendje a rabszolgaságon alapszik? Az állam organizmus, természeti képződmény — tanítja. Igazolásának létalapja, hogy minden emberi lény számára természetének kiteljesedését biztosítja. sőt pusztá létevel kiteljesíti. Az állam ezért minden olyan lény számára nélkülözhetetlen, mely „sem nem isten, sem nem állat”. Az organikus lét azonban teljességgel lehetetlen volna, ha minden ember a legfelső fokig fejlődőképes lenne. Természeti igazság, hogy a demokráciában mindenki uralkodhat, felváltva. Míg „uralom” mint ilyen fennáll, addig mindig egy uralkodó csoportot feltételez. (Így a szocialista állam is az „állammá” szervezett proletariátus.”¹¹³) Felváltva uralkodás csak akkor lehetséges, ha a teljes joggal bíró állampolgárok száma az összlakossághoz viszonyítva csekély. Különben ez teljesen gyakorlatiatlan módszer. Ha az organikus elmélet realizálható akar lenni, feltételezi azt, hogy legyenek olyan emberi teremtmények, akiknek a „természete” abban teljesedik ki, hogy felettük uralkodnak, nem pedig, hogy ők uralkodnak. Viszont, ha úgy vannak természettől fogva megalkotva, hogy mindig rendelkezéseket kiviteleznek és nem rendelkeznek, ez azt jelenti, hogy eszközök csupán. Mi az eszköz? Az a valami, ami által a gondolkodó, cselekvő alany végrehajtja elgondolását. Így „az, aki természettől fogva nem a magáé, hanem a másé, rabszolga”.¹¹⁴ Ez a követelmény a logikusan végigvitt organikus elmélet elkerülhetetlen velejárója. Persze az ókori uralkodó felfogás ebben nem látott semmi felháborítót. Hiszen éppen ennek az ókori társadalomnak a viszonyaira építette Aristoteles államtanát. Itt egészen közvetlenül megfigyelhetjük a gazdasági rend és az elmélet összefüggését. Később a feudalizmus és a kapitalizmus korában az organikus elmélet híveinek sokkal nehezebb volt a rabszolgaság intézményét védeni. Ekkor már a rabszolgaság gazdaságilag sem volt megokolt. Viszont az organikus elmélet ha „de iure” nem is, mégis de facto feltétlenül rabszolgasághoz vezet. Aristoteles csak abban tévedett, — ha logikailag nézzük a tételt —, hogy a rabszolgaság biztosítására nem szükséges egyik embernek a másik feletti közvetlen jogi uralma, emberek feletti tulajdonjog megadása. Embernek ember általi kizsákmányolása más jogi formák között is végbemehet, mint azt a marxizmus kimutatta.

Másutt Aristoteles így határozza meg ki a rabszolga: „Akinak esze arra jó, hogy felfogja, amit más gondol, de nem önálló gondolkodó, az természeténél fogva rabszolga”. Mivel az állam természetes képződmény, természettől fogva létezni kell rabszolgának is. A törvényhozó gyakorlati feladata abból áll, hogy megfelelően rendezze el a munkamegosztást, hogy ti. a fizikai munkát a rabszolgák végezzék el. Így azután mindenki megkapja azt a helyet, mely neki természetétől fogva jár. Természetét kifejtheti, kiteljesítheti. Amelyik állam ezt nem végzi el, az elfajzott. A politikus feladata, hogy helyreállítsa a természetes rendet. A javítás általában megfelelő adminisztratív intézkedésekkel történik. Csak szélsőséges esetekben kell az állam alkotmányát is újrafogalmazni.

¹¹² Gomperz: Gr. Denk. III. 309. old.

¹¹³ Vö. Lenin: Állam és forradalom című műve, Szikra, Budapest, 1949. 30. s a következő oldalak.

¹¹⁴ Aristoteles: Pol. I. 2. 1254. a.

A rabszolga munkaadójának valósággal *élő szerszáma volt*,¹¹⁵ akaratnélküli tagja az organizmusnak, amelyben karjai és kezei gépalkatrészeket pótoinak. A létminimummal beérni kénytelen rabszolgamunka feletti rendelkezés a kizsákmányolót a munkahozadék aránytalan részéhez juttatta, ami a jövedelemelosztás terén a javára való mind nagyobb eltolódást eredményezett. Ez a munkaerő produktivitásának fokozódásával a vagyonos osztályok javára még csak nagyobbodott. Nem csoda tehát, ha előbb-utóbb előtérbe kellett tódulnia a szociális kérdésnek. A rabszolgamunka konkurrenciája a szabad polgárok létét is fenyegette, mert ezek ezreitől nemcsak a kenyeret vette el, hanem emellett életszínvonalát is csökkentette. (Nem a demokrácia buktatta meg Athént — mint az uralkodók előtt hasoncsúszó európai vaskalaposok állítják —, hanem a rabszolgaság, amely a szabad polgárok munkáját megvetetté tette.¹¹⁶

A szabad polgárok tiltakoztak ugyan a rabszolga konkurrencia ellen, de mit ért minden erőlködés, amikor a dolgozók tekintélyes részére rabszolgai helyzeténél fogva a szervezkedésnél nem lehetett számítani, sőt azokat tulajdonosaik épp a munkahiány pótlására és minden béremelési kísérlet letörésére használták fel.¹¹⁷

De nemcsak az ipar terén látjuk, hogy a munka fokozódó produktivitása a kizsákmányolást fokozza. Az ipar, kereskedelem és pénzügyek révén felgyült vagyon már az ókorban is főleg földbirtokokban keresett elhelyezést, amely így folyton gazdát cserélve, spekuláció tárgya lett és könnyen eladósodáshoz vezetett. Miután továbbá az akkori kizsákmányoló vagyonát nem fektethette — mint a mai kapitalista országokban — értékpapírokba, e funkciót a rabszolgák teljesítették, kik szintén átruházható és jövedelmet hozó vagyontárgyak voltak és ipari munkán kívül mezőgazdasági munkásként is alkalmazhatták őket. A háborúk folyamán elpusztított mezőgazdasági és kerti kultúrák újlag való jókarba helyezésére csak a megfelelő vagyonnal vagy hitellel rendelkezők voltak képesek; míg ennek hiányában sokaknak birtokukat el kellett adniuk, amelyeket így azután a spekuláció összevásárolt. A szabad paraszti földjét veszített kisbirtokos földműves pedig bérlővé vagy földmunkássá degradálódott, vagy pedig a mezőgazdaságban nem látván megélhetését biztosítva, a városba költözik és tömeges munkakínálatával az ottani árakat lenyomja, — úgyhogy ezzel a mérleget itt is csak a vagyonosok javára billenti. De ahol a földjeit meg is tartotta, ott is adósságai révén függő viszonyba jut. Különösen a föld folytonos elaprózódása révén keletkezett törpegazdaságok ellenállóképessége csökkent.¹¹⁸ De épp a parasztság elszegényítése volt a célja

¹¹⁵ Aristoteles: Nikom. Ethik. VIII. II. 6. A marxizmus mutatta ki a különbséget a proletárok és rabszolgák között abban, hogy a rabszolgát egyszersmindenkorra eladták, a proletár pedig kénytelen *mindenkor* áruba bocsátani magát!

¹¹⁶ Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. 1949. 268–269. old.

¹¹⁷ Mint ahogy Marx Észak-Amerikáról írja: »Az Észak-Amerikai Egyesült Államokban az önálló munkásmozgalom béna maradt, amíg a köztársaság egy részét rabszolgamunka torzította el. A munka fehér bőrben, nem szabadíthatja fel magát ott, ahol fekete bőrben megbélyegzik. De a rabszolgaság halálából azonnal új, fiatal élet fakadt«. Tőke. I. Budapest, 1949. 325. old.

¹¹⁸ Roscher szerint — Ansichten d. Volkswirtschaft I. 2. 279. — Attikában a latifundiumok keletkezését a földbirtok nagymérvű elaprózódása előzte meg — hasonlóan Guiroud: La propriété foncière en Grèce.

Sz. F. Kecsekjan az Állam- és jogtörténeti tankönyvben (Tankönyvkiadó, Budapest, 1951. 60. o.) kifejti, hogy az uzsoráskodás az ókori Athénben erősen kifejlődött.

a gazdagoknak, akik a mezőgazdaságban is épp úgy birtokába akartak jutni, az összes tárgyi és személyi termelési erőknél, mint az ipar terén, hogy így a leszorított munkabér révén gazdagodjanak.

A termelési eszközök nagy része így egyes vállalkozók birtokába került, akik a mezőgazdaság, ipar és kereskedelem, egyszóval az egész gazdasági élet élén állottak és a nemzeti jövedelem aránytalanul nagy részét a maguk számára foglalták le. A „dolgozó” tőke organizálta és uralta az egész termelést és forgalmat (már a görög üzleti nyelv is ismerte „a tőkét dolgoztatni” kifejezést) és a pénz domináló szerepe mind érezhetőbbé vált az egész gazdasági és politikai élet terén.

„A vagyontalan vagy eladósodott nép gazdasági függőségét az agorára is magával hozta.”¹¹⁹ Ha elméletileg a szuverénítés teljessége megillette és azt közvetlenül gyakorolhatta is, tényleg az őket gazdaságilag kezükben tartó gazdagok befolyása alatt állott és gyakran a vagyonos osztályok eszközévé vált -- ismeri el Roscher.¹²⁰

De tudjuk azt is, hogy a vidéki szegényebb lakosság egyéb elfoglaltsága és gondjai miatt vajmi ritkán jöhetett be a városba, hogy ott közügyekkel foglalkozzék. A népgyűléseken sokszor aránylag kevesen vettek részt azok, akikkel szemben tulajdonképpen kisebbségben lévő vagyonos osztály befolyását könnyen érvényesíthette. Ez pedig annál inkább volt lehetséges, mert a magasabb államhivatalokhoz szükséges személyes és vagyoni kellékekkel a napi megélhetési gondokkal küzdő szegényebb néphez tartozók nem rendelkezvén, az állam tényleges vezetése a vagyonos osztály kezeiben volt.¹²¹

A rabszolgatartó demokrácia tehát nem akadályozta meg, hogy egyrésztől egyes kevesek nagy vagyonhoz ne jussanak, másrésztől pedig, hogy a népesség nagy része el ne szegényedjék. Így Athénben is a nagy vagyonok felhalmozódása, a mind hatalmasabb plutokrácia kialakulása, egyesek fokozódó jólétének fényes képe mellett a pauperizmus sötét árnyát látjuk.

Így érthető meg, hogy Aristoteles szerint a rabszolga amolyan élő és lélekkel felruházott tulajdonságot, munkaeszköz, „akire csak akkor nem volna szükség, ha a szövetség orsói maguk szónének és egyáltalán az eszközök parancsra, vagy azt meg is előzve végeznék funkcióikat, mint ahogy a költő szerint Diabalos és Hephaistos automatái tették.”¹²²

Az, ami Aristoteles szerint a mesék országába tartozik, ma már megvalósult és a tudományok haladásával a fejlődő technika mind több és több ember helyett végzi az ún. lealacsonyító munkát és az ember számára mindinkább a szellemi működést is igénylő magasabbrendű munkát hagyja meg.

6. Ne legyünk különben Platon, Aristoteles és egyáltalán az athéni demokráciának ezen, némelyek szerint annyira rosszalandó szűkkeblűsége miatt felháborodva. Rendesen épp azok botránkoznak meg oly nagyon, akik a demokráciának nem lelkes hívei, hogy a rabszolgaság intézményét is a demokrácia rovására írják. A rabszolgák sorsa Athénben közismerten enyhe volt, annyira, hogy az „ismeretlen oligarcha író” az athéni demokráciát gúnyoló, csipős hangú pamphlettjében elkeseredetten panaszkodik amiatt, hogy a rabszolgát a pol-

¹¹⁹ Aristoteles: Rhetorik. II. 16.

¹²⁰ Roscher: Grundlagen der National Oekonomie. I. 610. Ft. 22.

¹²¹ Pöhlmann: Gesch. d. ant. Kom. u. Soc. II. 189. old.

¹²² Aristoteles: Pol. I. 2. 5.

gároktól már meg sem lehet különböztetni. (Demosthenes, a demokrácia vezérégyénisége, büszkén mondta, hogy Athénben a rabszolgák szabadabban beszélnek, mint ahogy más államokban azt a *polgárok* merik megtenni.¹²³) Aristoteles pedig azt ajánlja, hogy minden rabszolgának kilátásba kell helyezni, hogy jó viselet esetére szabaddá válik, s ha az athéni demokrácia róvására írjuk, hogy a rabszolgaság intézményét el nem törölte, mondjuk meg, hogy a keresztény világszemlélet alapján álló, az „egy atyának gyermekei vagyunk” elvet valló és a felebaráti szeretet tanát hirdető világ még csak a nem rég múltig a rabszolgaságot csökönyszerűen fenntartotta.¹²⁴

A rabszolgaságot tehát isten akaratából öröktől fogva és öröktől tartó intézménynek mondták, mégis úgyszólván teljesen megszűnt az, bár modern formája újból kísért...

Aristoteles ideális állama gazdaságilag tekintve az eredeti, kezdetleges viszonyokhoz való visszatérés volna, szervezeten pedig — amennyiben egyáltalán azt, a kidolgozásnak csak nagyon fogyatékos vázlata mellett, megítélhetjük, — az élet által létrehozott formációkhoz képest annyira elmaradt, mesterkelt, életképtelen, élettelen alkotás lett volna, hogy az athéniak számára teljesen elfogadhatatlan volt.

Beigazolódott tehát magánál Aristotelesnél is az a saját megállapítása, hogy tisztán elméleti fejtegetéseknél — különösen amikor a jövőre vonatkozólag állítanak fel programot — nem szabad úgy a részletekre kiterjedni, mint amikor az ember a konkrét jelen érzékelhető, tényleges viszonyait vizsgálja.¹²⁵

Aristoteles józan, praktikus szelleme tiltakozott azon felfogás ellen, amely az élet célját egy túlvilágba helyezi és ezt a földi létet csak mint valami előkészítőt, átmeneti állapotot tekinti. Szerinte állami létünk célja „egy boldogságban, szépségben eltöltött tökéletes és önelégült élet, mely szép és jó cselekedetekben nyilvánul meg.”¹²⁶ Ennek megvalósításához azonban a földi javak nagyon is szükségesek. Ugyanakkor azonban a lehető legnagyobb ellenszennel viseltetik minden „pénzcsinálással” szemben, mert az azzal együtt fellépő *pénzvágy* az emberben fokozatosan az ideális javak megbecsülését és az azok utáni vágyat kiöli. Így azután Aristoteles az állam életének lehetőleg minden területén a másra nem szorulás állapotát látja a leghelyesebbnek, amelyben minden polgárnak megvan a létfenntartást biztosító földbirtok, melyet *rabszolgák, barbárok* vagy *perioikoszok* művelnének meg.¹²⁷ S miután az állam törvényeinek betartása folytán túlnépesedés nem állhat be, a gyarmatosítás szüksége és ezzel kapcsolatban az imperialisztikus politika is feleslegessé válik, így a háborúk esélye is a lehető legkisebb lesz. A kizsákmányoló keres-

¹²³ Demosthenes Philipp. III. 3.

¹²⁴ Th. Gomperz leírja, hogy I. H. Hammond Dél-Karolina exgouverneurje 1845-ben a rabszolgaellenes mozgalmat, mint az emberi ésszt az isten szavánál többre becsülő, megvetésre méltó racionalizmus eredményét elítéli. Egy 1863-ban megjelent és mintegy száz keresztény lelkész által aláírt manifesztumban pedig ez olvasható: az abolitionismust mi (— a konföderált államok klerusa —) az isteni gondviselésbe való beavatkozásnak tartjuk. (Gr. Denk. III. köt. 260. és 432. old.) Vö. D. Mocsalin: Fajelméletek az amerikai imperializmus szolgálatában c. művel. (Lásd: Az amerikai imperializmus ideológiája és politikája. Cikkyűjtemény, Szikra, Budapest. 1951. 162. old.)

¹²⁵ Eleutheropoulos: Wirtschaft u. Philos. I. 286. old.

¹²⁶ Aristoteles: Pol. III. 5. 14.

¹²⁷ Aristoteles: Pol. VII. 8. 5.

kedők és pénzkölcsönzők osztálya sem fog keletkezhetni, ha minden polgár gazdagságában rabszolgáival mindent előállítat. Ami pedig mégis hiányoznék, azt már csere útján szerezné be az állam.

A kereskedelem mellőzése ezután feleslegessé tenné minden bajnak forrását, a pénzt, amely Aristoteles és Platon szerint az athéni állam gazdasági, társadalmi, politikai és kulturális életében oly romboló hatású volt.

Aristoteles a múltak egyszerűbb gazdasági formáihoz, a naturálgazdasághoz való visszatérést javasolja, ha a társadalmat és az államot meg akarjuk gyógyítani, de ennek folyamányaként természetesen a legjobb állam sem lehetett előtte más szerkezetű, mint amely ennek a reakciós gazdasági programnak megvalósítását szolgálja.

Az athéni demokrácia individualisztikus gazdasági és politikai szerkezete, egész kultúréletének az egyéni és tetszés szerinti szabad kifejlődését és érvényesülését előmozdító jellege Aristoteles, de Platon szerint is nem biztosították az állam legfőbb céljának: az *igazságosságnak* megvalósítását. Épp ezért mégiscsak az állami *kényszerítő beavatkozásban* látták azt a módot, amely a közérdeket közvetlenül szolgáló szociális érzést és az „erkölcsi parancs” által irányított lelkiületet fogja az emberekbe belenevelni.

* A közölt tanulmány részlet a szerző készülő monográfiájából.

ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ О «СОВЕРШЕННЫХ» ФОРМАХ ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА

(Резюме)

Дердь Анталфи

декан юридического факультета г. Сегед

Статья представляет из себя одну часть одной большой монографии.

В этой своей статье автор подтверждает рассмотренные взгляды Платона и Аристотеля оформленных ими об «совершенных» государственных и общественных формах.

Автор указывает и на то, что некоторые буржуазные государствоведы и теперь, когда они рисуют картину совершенного, по их мнению государства и общества, очень часто обращаются к Платону и Аристотелю, реформаторские планы которых о государстве и обществе дали повод к оформлению даже и самых разных, часто антинародных государственных теорий.

Он указывает в введении на то, что Платон и Аристотель развернули свою публично-литературную деятельность во время разложения афинского общества, когда внутреннее противоречие между и впрочем суженным рабовладельчеством «политическим равноправием» и экономической подчиненностью, сделало несомненным, что надежды свободного гражданства на демократическую конституцию, не осуществятся. Далее, что экономические условия не допустили образования больших централизованных государств, именно поэтому создались такие рабовладельческие государственные формы, в которых главная государственная власть принадлежала юридически или самой аристократии или же свободным гражданам. Государство однако в обеих формах являлось властью рабовладельцев. И во второй речь идёт о том, что класс рабовладельцев вступил в союз, в интересе сохранения классового господства с свободным гражданством и последнее получило долю в правлении.

В дальнейшем автор излагает, что намерения богачей каким путём попали в противоположность с тем стремлением, которое кроме политического равенства, хотело осуществить и экономическое равенство. А именно немущее гражданство видело демократию иначе — автор говорит согласно с Пельманом — чем имущее гражданство т. е. состоятельное. Итак естественно, что немущее гражданство ждало от государства улучшения своего экономического положения. Наоборот имущие т. е. состоятельные стремились к тому, чтобы имущественное и общественное фактическое неравенство было признано и конституционно.

При таких обстоятельствах, указывает автор, естественно, что политическая литература, философия, занимались тем вопросом как было возможно прекратить оказывающуюся невыравняемой противоположность между аристократией и демократией, как нужно было бы построить конституцию идеального государства.

Но так как классовая борьба выдвинула проблему, естественно, что вне внимания оставили настоящий «туник», основную противоположность между рабовладельцами и рабами. Конечно естественно, что за недостатки государственной теории обвиняли демократию.

Платон выступил против тех взглядов, что право является волею более сильного, правда является интересом более сильного. Он излагает, что то государство правильно, совершенно, которое служит не классовым интересам и потому такое государство способно воплотить правду. Правильно определяет *Гомперц*: основной смысл платонского труда состоит в том, что справедливость осчастливляет справедливого. И так.

Платон увидел — если и не научно то, — что современное общество разделяется на классы, хотя он не считается с основным экономическим фактом. Перед ним хотя и не возникло то, что такой общественный строй был бы нужен, который бы всеобщие универсально прекратил разницу между свободными и рабами. Платонские взгляды, по мнению автора, показывают, что Платон набрасывает картину общества, построенного на каких то потребительских, и не на производственных благах, значит картину искажённого коммунистического общества, но и её лишь внутри господствующего рабовладельческого класса. Предусмотрительными и в древности неслыханно смелыми являются те мысли, которые проповедают равенство женщин внутри слоёв общества сторожей тем, что они наравне с мужчинами способны на управление государством.

В дальнейшем автор подчёркивает, что Платон отметил основой ведения государственных дел не имущество, а знание. Автор указывает согласно с Круазетом, что Платону не нравится демократия потому, что она не обеспечивает привилегий философам. А именно, по мнению Платона государством должна бы управлять интеллигенция. А именно с его точки зрения массы не способны стать философами, и поэтому неспособны управлять. Вот антидемократическая черта учений Платона, которую некоторые не хотят заметить. По мнению Платона — демократия не одна государственная форма, это указывает автор, а их «толкучка». По мнению Платона свобода будет низвергать это государство. Именно богатые боясь за своё имущество будут стремиться к свержению народного режима. Результатом этого будет гражданская война и если народ победит, вожьд народа станет тираном, который получит от народа привилегии. Вот и всё, что происходит из его, защищающего народ, корня. Это и есть та теористическая концепция, говорит автор вместе с Рошерем и Моммсенем — которая служит фундаментом для позднейшего царизма и всяким современным родам царизма. Автор однако подчёркивает что эти мыслители обыкновенно молчат о том, что Платон в Аристотель осуждали тирана.

Когда автор указывает на то, что — по мнению Платона — и государство есть проекция и осуществление индивидуального духа, и что, по его мнению, народу (третьему классу) нельзя участвовать в правлении государством т. к. он не разумен, у защитников же другие задачи, то выясняется что это не что иное, как совершенная противоположность учения о классовой борьбе.

Когда же Платон предложил, что имущество аристократов должно быть социализировано (аристократический коммунизм), потом разделено равным образом и что нужно создать аристократическую касту, способную на господство, не считается с тем, что это противоречит народному суверенитету.

Нам нужно видеть, что когда Платон требует первенства для общественного интереса этим он делает идеалом не коммунистическое общество, ведь этому противоречат его прочие теористические тезисы.

Аристотель — определяет автор — имел способность к познанию действительности. Это сделало его способным делать анализ. Именно поэтому его реформаторские планы заслуживают внимания. Конечно Аристотель жил в эпоху упадочного афинского государства. В своих писаниях он мог наблюдать и последние бления пульса умирающего. В своих критиках у него конструированы картины идеального государства.

Суть платонской критики Аристотеля автор резюмирует в том, что платонское учение не соответствующе потому, что не доводит до конца последствия органической государственной теории при нарисовании её политической системы. Ошибочен тот платоновский взгляд, учит Аристотель, что отдельная каста должна вести дела государства т. к. это поведёт к обособлению. Но, ошибочно и прекращение частной собственности и семьи внутри господствующего класса. У Аристотеля — указывает автор — организм «PER DEFINITIONEM» есть организмом разных, а не похожих элементов. Поэтому стоит перед нам как идеал максимум дифференциации, но вопреки этому — указывает автор — у него всё же таки целое детерминирует и господствует над деталями. Его взгляды одновременно дают ключ к пониманию произведений писателей среднего века и нового времени.

Конструирование картины идеального государства — напротив Платону — было практическое. При рассмотрении конституций 158 греческих городов Аристотель устанавливает, что они тожественного типа: варианты одного дифференцированного организма. При чём однако он ясно видит — напротив Платону — что разным обществам соответствуют другие политические организации. Целью Аристотеля — указывает ав-

тор — является держать в функции и слабое государство, если это можно согласовать с идеальным состоянием, ведь демократические, а также и построенные лишь на власти государства, являются несовершенными формами органических государств. (Этот тезис был опровергнут Марксом.) Аристотелю — говорит автор согласно с Гомперцем — такая конституция нужна, или конституция хороша тогда, если она соответствует условиям жизни и применение которой возможно для как можно большего числа. По мнению Аристотеля — указывает автор — та конституция самая постоянная, где средние слои владеют государственной властью: такой же является конституционная республика. Резко выступив против разницы в имущественном положении он хвалит те преимущества, которые дают государству средние слои. Аристотель предлагал методы объединения демократии и олигархии, которые могут иметь несколько вариантов. Интересно, что Аристотель стоит за маленькую государственность, хотя он был свидетелем, каким образом распались эти маленькие государства под давлением македонской империи.

С точки зрения самое лучшее государство то, где равные, соединяются. Но равными могут быть только привилегированные, им же нельзя заниматься земледелием и торговлей. По его мнению они не пригодны пользоваться гражданскими правами т. к. они не располагают нужным для этого свободным временем.

Это постижение — указывает автор — согласно с Виллямовином — Меллендорфом — не есть последнее построенной на «свободной конкуренции» организации афинской демократии, а гораздо более являются результатом напряжения разлагающегося общества.

Итак Платон и Аристотель поставили в связь пользование политическими правами к знанию, которого нет у обыкновенного человека, пренебрегая физическую работу, направленную на приобретение денег. По мнению Платона и у правителей не может быть имущества, по мнению Аристотеля хотя и может быть имущество, но оно должно быть приобретено не им самим. Хотя он борется против процентов и этим открывает равенственное отношение в выражении стоимости товаров, но не может его разрешить.

По мнению Аристотеля две черты характеризуют гражданина государства: действие в законодательстве и в правлении. Свободный афинский гражданин непосредственно принимает участие в этих функциях. Из этих немущие те, у которых уже была принципиальная свобода, равенство, но они находились в зависимом положении. Ибо эти «рабочие» — излагает автор, принимая во внимание и взгляды Пельманна — находятся в классовых обществах из-за своей необеспеченности в подчинённом отношении. Неудивительно же, то состоятельный человек не видел разницы между немущим свободным и рабом. Его целью было тогда снизить «зарплату» немущего свободного до уровня зарплаты раба. Аристотель фальсифицирует разницу между рабом и «рабочим», т. к. между ними не то является разницей, что один из них может работать только одному определённом повелителю, а другой любому может работать, ибо зависимые отношения рабочих не прекращаются из-за имеющейся у них свободы. Аристотель — как автор определяет — остро выразил связь существующего в обществе политического равенства с экономическим неравенством, и видел, что нельзя осуществить вышеуказанные принципы там, где есть бедняки и богачи. Итак ввиду того, что есть господствующие и рабы, средний слой способен господствовать. Конечно Аристотель не принял во внимание, что такая конституция не была бы — законы экономической жизни действуют и внутри среднего слоя. Аристотель считает важным и воспитание, т. к. по его мнению, соответствующее воспитание может обеспечить дальнейшее существование имеющейся конституции. Дальнейшие его изложения не дают ответа на то, что которая конституция является самой совершенной. Его компромиссные попытки являются мёртво рождёнными идеями. Золотая середина — соглашательство, что и характерно для Аристотеля — говорит автор вместе с Гомперцом — это принципиальные борьб не разрешает.

Что касается места рабовладельческого устройства в аристотельском строе, можно установить, что и его органическая теория защищала рабовладительство. Аристотель ошибся в том, что обеспечение рабовладительства не требует господства одного человека над другим. Пока «господство» как таковое существует — автор ссылается и на определение Ленина о социалистическом государстве, оно всегда обуславливает одну господствующую группу. Значит, раб был живым инструментом своего рабодателя и безвольным членом организма государства. Именно поэтому — как говорит Энгельс, Афины были приведены в упадок не демократией, а рабовладительством.

Накопленное имущество было вложено в землю, ведь нельзя было вложить его в ценные бумаги, и эту функцию выполняли рабы. И греки видели большое значение денег, капитала. Даже и рабовладельческая демократия — указывает автор — не мешала, чтобы немногие приобретали бы больше имущества и чтобы большинство не беднело бы. Таким образом вследствие экономической зависимости — что также признают Рошер и Пельманн — ведение государством находилось в руках состоятельных жителей, хотя формально оно могло бы быть в руках немущих. Сейчас уже осуществлено то, что у Аристотеля казалось сказкой, что с помощью науки развивающаяся техника выполняет «унизительную» работу вместо всё большего количества людей и оставляет всё более работником умственного труда.

Своим суммированием автор устанавливает, что нельзя упрекать исключительно афинскую демократию в рабовладельчестве, ведь рабы здесь были более свободны, чем в других местах, с другой стороны они могли стать свободными. Ведь известно, что некоторые хотели сохранить рабовладельчество и позже. «Совершенное» государство Аристотеля и Платона — говорит автор — не обеспечили цели осуществления справедливости. Именно поэтому они в принудительном государственном вмешательстве видели метод, который способен вызвать в человеке социалистическое чувство и управляемый «моральным давлением» дух непосредственно служит общему интересу. В этом мнении Платон и Аристотель сошлись.

Наконец — указывает автор — вышеуказанные реформаторские программы хотя и поучительны, но оказались не жизнеспособными в богатых разновидностях жизни.

PLATON ET ARISTOTE SUR LES FORMES D'ORGANISATION „PARFAITES“ DE L'ÉTAT ET DE LA SOCIÉTÉ

(Résumé)

Georges Antalfy

professeur et doyen de la Faculté de Droit

L'essai fait partie d'une grande monographie. Dans cet essai l'auteur soumet à l'examen les vues de Platon et d'Aristote sur les formes d'organisation „parfaites” de l'État et de la société.

L'auteur appelle aussi l'attention sur le fait que quelques théoriciens bourgeois de la science politique — en esquissant l'image d'un État et société parfaite — se reportent souvent à Platon et à Aristote dont les projets de réforme conçus au sujet de l'État et de la société ont donné lieu à la création des théories les plus diverses, et bien des fois antipopulaires.

L'essai de l'auteur se divise en deux parties. Dans la première partie il examine la Politeia de Platon, et dans la deuxième la Politique d'Aristote. C'était, au temps de la décadence de la société athénienne — dit l'auteur dans ses lignes préliminaires — que Platon et Aristote déployaient leur activité de publiciste, et qu'ils développaient cette activité au temps quand la contradiction interne entre „l'égalité des droits politiques” (d'ailleurs restreinte par l'institution de l'esclavage) et la subordination économique démontra indubitablement l'impossibilité de la réalisation de l'espoir des citoyens libres qu'ils ont mis en la constitution démocratique. En outre il démontre que les conditions économiques ont rendu impossible la formation des grands États centralisés, et c'était justement à cause de cela que des États esclavagistes se produisaient dans lesquels le pouvoir suprême appartenait juridiquement ou à l'aristocratie même ou bien aux citoyens libres. Mais dans toutes les deux formes le pouvoir appartenait aux propriétaires d'esclaves. Quant à la deuxième forme il s'agit aussi d'une alliance conclue entre la classe des propriétaires d'esclaves et les citoyens libres pour garder leur domination de classe et c'est ainsi que — eux aussi — ils se procurèrent une partie du pouvoir.

Dans la suite il explique comment les intentions des riches vont se trouver en opposition avec l'aspiration du peuple de réaliser l'égalité économique parallèlement à l'égalité politique. En effet les citoyens sans biens regardaient la démoc-

ratie — dit l'auteur d'accord avec Pöhlmann — d'un autre point de vue que les riches. C'est bien naturel que les citoyens sans fortune aient attendu de la part de l'État l'amélioration de leur condition économique. Au contraire les citoyens riches s'efforçaient d'obtenir même la reconnaissance constitutionnelle de l'inégalité effective des conditions de fortune et de l'inégalité sociale.

En pareilles circonstances l'auteur trouve naturel, que la littérature politique, la philosophie se soient occupées de cette question: comment supprimer l'opposition qui parut tout à fait antagonique, entre la ploutocratie et la démocratie, comment construire la constitution d'un État idéal.

Mais parce que c'était la lutte des classes qui a soulevé la question, il est évident, qu'on ait négligé de prendre en considération cette „impasse”, la contradiction fondamentale; notamment celle entre les propriétaires d'esclaves et les esclaves. Il paraît naturel qu'on ait attribué les maux et abus dans la vie de l'État à la démocratie.

Platon s'oppose à l'opinion que le droit soit la volonté du plus fort. Il est d'avis que c'est seulement l'État sans intérêts de classe qui puisse être appelé parfait et convenable; et selon Platon ce n'est qu'un tel État qui puisse incarner la vérité. Gomperz — lui aussi — constate bien que la pensée fondamentale de Platon est la suivante: la justice ne rend heureux que l'homme juste, c'est-à-dire Platon voit déjà — sinon scientifiquement — que la société de l'époque se divise en classes quoiqu'il ne prenne pas en considération les faits fondamentaux économiques. Mais l'idée même ne lui était pas venue qu'un tel ordre social serait nécessaire qui abolirait universellement la différence entre les libres et les esclaves. De l'avis de l'auteur les vues de Platon indiquent que Platon veut esquisser l'image d'une sorte de société communiste difforme qui se repose non pas sur les biens de production, mais sur les biens de consommation; et tout cela à l'intérieur de la classe dominante des propriétaires d'esclaves. D'ailleurs ces vues de Platon, selon lesquelles l'égalité des sexes au moins dans les limites de la caste des gardiens sera établie et selon lesquelles les femmes — de même que les hommes — sont aptes à gouverner l'État, sont progressistes et d'une hardiesse inouïe dans l'antiquité classique. Dans la suite l'auteur souligne l'opinion du grand philosophe grec selon laquelle c'est le savoir et non pas la fortune qui soit le fondement du gouvernement de l'État, d'accord avec Croiset l'auteur expose que Platon n'aime pas la démocratie parce qu'elle ne garantit pas de privilèges pour les philosophes. En effet selon Platon c'est l'élite intellectuelle qui devrait gouverner l'État. Selon son opinion la foule est incapable de devenir philosophe et par conséquent elle est incapable aussi de gouverner. Voici le trait caractéristique antidémocratique de Platon, un trait inaperçu par quelques-uns. De l'avis de Platon notamment la démocratie n'est pas une forme de l'État — nous rappelle l'auteur — mais en est pour ainsi dire „la foire”. Selon Platon c'est la liberté qui renversera cet État (notamment la démocratie). En effet les riches ayant peur pour leur fortune s'efforcent de renverser la démocratie. Et c-la provoque une guerre civile et si le peuple vainc, le chef du peuple deviendra un tyran, le privilégié du peuple. C'est en cela que consiste l'origine populaire d'un tyran. C'est cette conception théorique — dit l'auteur avec Roscher, Mommsen — qui sert de base au césarisme postérieur et plus tard aux variétés du césarisme. Mais l'auteur attire notre attention sur le fait que ces théoriciens passent sous silence que Platon et Aristote ont condamné les tyrans.

Quand l'auteur s'en rapporte à l'opinion de Platon, selon laquelle même l'État est la projection et la réalisation de l'âme individuelle, et selon laquelle d'une part le peuple (la troisième classe) ne peut pas prendre part au gouvernement de l'État n'étant pas intelligent et d'autre part les gardiens ont une autre tâche, il apparaît que ce n'est autre chose que l'antithèse par excellence de la théorie de la lutte des classes.

Mais quand Platon propose la nationalisation des biens à l'intérieur de l'aristocratie („communisme aristocratique”), et la séparation égale de ces biens et la création d'une caste aristocratique, ne prend pas en considération que cela est contraire à la souveraineté du peuple.

Il nous faut voir que Platon tout en revendiquant la priorité pour l'intérêt public ne propose pas comme exemple l'État communiste, parce que les autres thèses de sa théorie en sont contradictoires.

Aristote — l'auteur constate le fait — avait la faculté de connaître la réalité. Cette faculté le rend apte à l'analyse. Et c'est justement pourquoi ses plans de réforme sont dignes d'attention. Certes Aristote ne vécut plus au temps de la crise, mais à l'époque de la décadence de l'État athénien. Dans ses oeuvres il eut même l'occasion — pour ainsi dire — de tâter le pouls du moribond. Dans sa critique — lui aussi — il parvint à construire l'image d'un État idéal.

L'auteur résume la substance de la critique d'Aristote sur Platon en ce qui suit: la théorie de Platon est inacceptable parce qu'il ne même pas à fond les conséquences de la doctrine organique de l'État, quand il en esquisse le régime politique. La conception de Platon — nous apprend Aristote — selon laquelle une caste particulière des citoyens arrange les affaires de l'État est fautive, parce qu'il en résulte une séparation. Mais la suppression de la propriété privée et de la famille à l'intérieur de la classe dominante est aussi erronée. Chez Aristote — indique l'auteur — l'organisme par définition est une organisation des éléments différents et non pas celle des éléments ressemblants. Et c'est à cause de cela qu'il choisit comme idéal le maximum de la différenciation, mais en dépit de cela, — indique l'auteur — c'est tout de même l'entier qui chez lui détermine et domine les parties. En même temps ses vues donnent accès à l'intelligence des oeuvres de quelques écrivains postérieurs tant médiévaux que modernes.

La construction de l'image de l'État idéal — contrairement à Platon — était pratique. En examinant la constitution des 158 villes grecques Aristote constate que ces constitutions sont du même type: elles ne sont que les variations d'un organisme qui peut être différencié. Par ailleurs il voit clairement — contrairement à Platon — que c'est toujours une autre organisation politique qui correspond aux sociétés différentes. Le but d'Aristote — dit l'auteur — est de faire fonctionner même l'État chétif, si cela peut être réconcilié avec les conditions idéales, parce que les États démocratiques et même les États s'appuyant sur le seul pouvoir ne sont que des formes imparfaites des États organiques. (Thèse réfutée par Marx!) Pour Aristote — explique l'auteur d'accord avec Gomperz — une constitution est bonne, si elle correspond aux conditions de vie, une constitution dont l'application est possible pour la plupart des gens. Selon Aristote — dit l'auteur — la constitution la plus stable est dans laquelle les couches sociales moyennes soient en pouvoir: et c'est notamment la république constitutionnelle. En attaquant l'inégalité des conditions matérielles il loue les avantages des couches sociales moyennes pour l'État. Aristote propose les moyens d'unification (dont il existe plusieurs variations) de la démocratie et de l'oligarchie. Il est intéressant qu'Aristote soit l'ami de l'indépendance étatique des petits États quoiqu'il ait été présent à l'écroulement de ces petits États sous les coups de l'empire macédonien. Selon lui le meilleur État est celui dans lequel les égaux s'unissent. Mais ce ne sont que les privilégiés qui peuvent être égaux, parce qu'il leur est défendu de s'occuper de l'agriculture et du commerce. Selon lui notamment ces gens ne sont pas aptes à exercer les droits du citoyen parce qu'ils n'ont pas le loisir qui en est nécessaire.

Cette conception — dit l'auteur avec Wilamovitz-Moellendorf — n'est pas la conséquence de l'organisme de la démocratie basé sur la „libre concurrence”, mais plutôt le résultat des efforts faits par la société en décadence.

Platon et Aristote notamment attachent l'exercice des droits politiques au savoir, ce qu'on ne peut pas trouver chez un homme moyen et ils détestent le travail à la main dont le but est l'acquisition de l'argent. Selon Platon ceux qui gouvernent ne doivent pas avoir des biens; Chez Aristote il leur est permis d'en avoir, mais ils ne doivent pas l'acquérir personnellement. Quoiqu'il lutte contre l'intérêt tout en révélant ainsi la relation d'égalité dans l'expression de la valeur des marchandises, mais il n'en trouve pas la solution.

De l'avis d'Aristote le citoyen a deux traits caractéristiques, notamment sa participation à la législation et au gouvernement. Le libre citoyen d'Athènes participe directement à ces fonctions. Au nombre de ceux les citoyens sans fortune en principe personnellement libres et égaux — étaient en dépendance. Ces „ouvriers” notamment — explique l'auteur prenant en considération aussi les vues y

relatives de Pöhlmann — dans les sociétés de classe — à cause de leur pauvreté — vivent toujours sous domination. Par conséquent il n'y a rien d'étonnant à ce que le riche n'ait pas vu de différence entre le citoyen libre, mais sans fortune et les esclaves. Son but était toujours de rabaisser les „salaires” du citoyen pauvre jusqu'à un niveau semblable à celui des esclaves. Aristote falsifie la différence entre l'esclave et „l'ouvrier”, parce que ça ne fait pas la différence entre les deux que l'un ne peut travailler que pour un seul seigneur et que l'autre peut faire du travail pour qui que ce soit, car en effet la dépendance de „l'ouvrier” n'est pas abolie par la part de la liberté qui lui reste. Aristote — comme l'auteur remarque — met catégoriquement en relief la relation entre l'égalité politique et l'inégalité économique dans la société et voit nettement qu'il est impossible de réaliser les principes cités plus haut dans une société où il y a des riches et des pauvres. Parce qu'il y a des gens qui règnent et il y a aussi des esclaves: c'est la couche sociale moyenne qui est capable de régner. Certes, Aristote ne prend pas en considération — s'agit-il de n'importe quelle constitution — que les lois de la vie économique sont valables même à l'intérieur de la couche sociale moyenne. L'éducation est aussi importante pour Aristote, parce qu'à son avis ce n'est qu'une éducation convenable qui peut assurer le maintien permanent de la constitution dont il s'agit. Même ses explications ultérieures ne donnent pas de réponse à la question quelle est la constitution la plus parfaite. Ses tentatives de faire un compromis peuvent être considérées comme des idées mort-nées d'avance. Le juste milieu, le compromis, qui caractérisent Aristote — dit l'auteur d'accord avec Gomperz — ne décident point de luttes de principe.

Quant à la place de l'institution de l'esclavage dans le système d'Aristote, on peut constater que même sa théorie organique défend le système d'esclavage. Aristote a tort de penser que la domination d'un homme sur l'autre n'est pas nécessaire au maintien de l'esclavage. Tant que „la domination” — telle quelle est — subsistera — l'auteur se reporte aussi aux observations de Lenin sur l'État socialiste — elle suppose l'existence d'un groupe qui domine. Par conséquent l'esclave n'est qu'un instrument vivant de son „patron”; il n'est qu'un membre sans volonté de l'organisme. Et c'est justement pour cela — dit Engels — qu'Athènes fut renversée non par la démocratie, mais par l'esclavage. La fortune amassée fut placée dans des terres — à savoir il était impossible de l'investir en valeurs — et cette fonction fut accomplie par des esclaves. Les Grecs, eux aussi, ils ont déjà bien vu la grande importance du capital et de l'argent. La démocratie, propriétaire d'esclaves — explique l'auteur — n'a pas empêché un petit nombre d'individus de s'acquérir une grande fortune, et la plupart de la population de s'appauvrir. Et ainsi en conséquence de la dépendance économique — reconnue aussi par Roscher et Pöhlmann — le gouvernement de l'État de facto était aux mains des riches, quoique formellement les pauvres aussi aient pu participer au gouvernement. De nos jours se réalise déjà tout ce qu'à l'époque d'Aristote était digne de contes de fées: notamment qu'à l'aide de sciences et de la technique en évolution ce sont les machines qui font „le travail dégradant” au lieu des hommes de plus en plus nombreux et par conséquent le nombre de travailleurs intellectuels devient de plus en plus grand.

Pour résumer l'auteur constate le fait qu'on ne peut pas imputer à crime l'esclavage exclusivement à la démocratie athénienne parce que d'une part les esclaves étaient plus libres à Athènes qu'ailleurs, d'autre part ils pouvaient même devenir libres. On sait notamment qu'il y avait des gens qui voulaient faire subsister l'esclavage, même plus tard. L'État „parfait” de Platon et d'Aristote — résume l'auteur — n'a pas atteint son but, c'est-à-dire n'a pas assuré la réalisation de la justice.

À leur opinion le moyen d'éduquer les hommes à l'instinct social, c'est l'intervention coercitive de l'État et selon eux c'est sous l'empire de cette contrainte que les citoyens s'acquerraient cette disposition d'esprit dirigée par „la loi morale” qui sert directement l'intérêt public. Platon et Aristote se rencontrent en cette opinion.

Pour finir l'auteur souligne la force instructive de ces programmes de réforme, mais en même temps il constate aussi le fait qu'il ne se montrent pas viables à l'égard de la riche diversité de la vie.