

ARISZTOTELÉSZ
EUDÉMOSZI ETIKA
NAGY ETIKA

FORDÍTOTTA: STEIGER KORNÉL

EUDÉMOSZI ETIKA

ELSŐ KÖNYV

1

Aki Déloszon, az istenség környezetében saját véleményének adván hangot a Létó-szentély előcsarnokára feliratot szerkesztett, a jót, a szépet és a kellemest elválasztotta egymástól, mint olyan tulajdonságokat, amelyek nincsenek együttesen jelen ugyanabban a dologban. Ő ugyanis így verselt: „A legszebb az, ami a legigazságosabb, a legjobb az egészség, mindenképp között a legkellemesebb pedig, ha az ember elérheti, amire vágyódik.” Mi azonban ne értsünk vele egyet; hiszen a boldogság, amely a legszebb és a legkiválóbb minden dolog közül, egyben a legkellemesebb is.

Minden egyes dolgot és minden egyes lényeket illetően az elmélkedésnek sok olyan fajtája létezik, amely nehézséget rejt magában és vizsgálatot igényel; ezek abban különböznek egymástól, hogy egy részük csak a dolog megismerésére irányul, más részük viszont a dolog megszerzésére és megcselekvésére is vonatkozik. Azokkal kapcsolatban, amelyekre csak az elméleti filozófia vonatkozik, akkor kell elmondanunk azt, ami ezen vizsgálódás körébe vág, amikor erre alkalom adódik. Először viszont azt kell megvizsgálnunk, hogy miben is áll a jó élet, és hogyan tehetünk rá szert. Vajon természet révén válnak-e boldoggá mindazok, akiket boldogoknak mondanak, mint ahogyan nagyok vagy kicsinyek és különböző színűek lesznek, vagy tanulás által válnak ilyenné, mintha a boldogság valamiféle tudás lenne, vagy bizonyos gyakorlás révén lesznek boldogok? (Hiszen sok dolog van, amire az ember nem a természet, nem is tanulás, hanem szoktatás révén tesz szert: hitvány tulajdonságokra a rossz, a jókra pedig a helyes szoktatás útján.) Vagy talán ezen módoknak egyikén sem, hanem a következő kettő valamelyikén érhető el a boldogság; valami természetfölötti lény ihletésére, úgyszólván elragadtatásba esve, mint ahogy az önkívületben levők és az ihlettől megszállottak; vagy a vakszerencse révén. Sokan ugyanis a boldogságot és a jó szerencsét azonosnak tartják. Mármost az, hogy a boldogság az összes, vagy néhány, vagy egyik ilyen tényező révén van jelen az emberek között, nem kétséges, hiszen a létesülésnek csaknem minden formája ezekre az okokra vezethető vissza, ugyanis az értelemről fakadó valamennyi cselekvést a tudásból származó cselekedetekkel hozhatjuk összefüggésbe. A boldogság birtoklása, valamint a boldog és szép élet főként három dolgon múlik, melyek - a közhit szerint - választásra legmél-
többek. Tudniillik némelyek a belátást tartják a legfőbb jónak, mások az erényt, ismét mások a gyönyört. Néhányan vitatkoznak egymással arról, hogy ez a három milyen súllyal esik latba a boldogság szempontjából. Azt mondják, a javak közül az egyik nagyobb résszel járul hozzá a boldogsághoz, mint a többi. Egyesek szerint a belátás nagyobb jó, mint az erény, mások szerint az erény a nagyobbik jó a kettő közül, megint mások a gyönyört fölébe helyezik mindkettőnek. Aztán némelyek úgy vélik, hogy a boldog életet mindezek együtt alkotják, míg mások szerint ezek közül kettő, ismét mások azt tartják, hogy egy valamelyik ezek közül biztosítja a boldog életet.

2

Témánk során most annak a kérdésnek szentelünk figyelmet, hogy minden ember, aki képes a saját elhatározása szerint élni, valamiféle célt tűz maga elé a derekas életvitel érdekében - ez lehet kitüntetés, vagy hírnév, vagy gazdagság, vagy műveltség -, és minden tettét ezt szem előtt tartva végzi. (Mert igen nagy oktalanságra vall, ha valaki az életét nem egy bizonyos

célnak megfelelően rendezi be.) Így hát először is főként magunkban kell világosan megkülönböztetnünk - nem elhamarkodottan, de nem is hanyagul intézve a dolgot -, hogy egyéniségünknek mely része lehet a boldog élet alapja, és melyek azok a feltételek, amelyek nélkül az ember számára ez nem juthat osztályrészül. Mert például az egészség nélkülözhetetlen feltételei és maga az egészség nem azonosak. Sok más esetben is hasonló a helyzet: így a derekas élet sem azonos a derekas élet nélkülözhetetlen feltételeivel. Némelyek nem tartoznak kizárólagosan csak az egészséghez vagy csak az élethez, hanem úgyszólván közös feltételei mindennek: állapotainknak és cselekvéseinknek egyaránt. Így például a lélegzés vagy az ébrenlét nélkül, vagy anélkül, hogy részünk lenne a mozgásban, nem történhetné velünk semmi: sem jó, sem rossz. Más feltételek viszont inkább egy-egy lényeghez kapcsolódnak. Ilyen a hűvésés vagy az étkezés utáni séta. Ezek nem az előbb említett értelemben vett feltételei a jó közérzetnek. Ezt nem szabad figyelmen kívül hagyni. Abban a kérdésben ugyanis, hogy mi a boldogság és hogyan jön létre, ezek is okai a véleménykülönbségnek: mert a boldogság nélkülözhetetlen feltételeit néhányan a boldogság alkotórészeinek tartják.

3

De főleg minden véleményt megvizsgálni, amelyet egyesek a boldogságról alkottak. Hiszen sok olyan dolog ötlük fel a gyermekekben, a betegekben és a gyengeelméjűekben, amelyen egyetlen épeszű ember sem töpreng. Ezekben a dolgokban nem is érvelésre van szükség, hanem a gyermekeknek például arra, hogy elérjék azt az életkort, amikor megváltozik a véleményük, a többieknek meg orvosi vagy állami szerre, amely a javulásukat szolgálja. Hiszen a gyógyszer nem kevésbé a javulást szolgáló szer, mint az ütlegek. A sokaság véleményével sem érdemes foglalkoznunk, mert a sokaság szinte mindenről, de leginkább a boldogságról meggondolatlanul beszél. Csupán a bölcsek véleményét kell megvizsgálnunk, mert a többiekkel, akiknek érvek nincsenek, csupán érzelmeik vannak, lehetetlenség érvelő beszélgetést folytatni. Mivel minden tudományos tárgynak megvannak a sajátos problémái, világos, hogy a legjobb életformával és a legkiválóbb étellel kapcsolatban is felmerülnek ilyen kérdések. Azért okos dolog megvizsgálnunk ezeket a véleményeket, mert az ellenfelek nézeteinek cáfolata: az ellenük felhozott érvek helyességének bizonyítása. Továbbá hasznos, ha az ilyesféle dolgok nem maradnak magyarázat nélkül. Ez elsősorban abból a szempontból hasznos, amire az egész vizsgálatnak kell irányulnia, ti., hogy minek az alapján lehetséges a jó és derekas életben való részesedés - ha már a „boldog élet” igen hivalkodó kifejezés. És hasznos annak a reménynek a szempontjából, amely a javak mindegyikével kapcsolatban támadhat bennünk. Sok ember helyzete volna reménytelen, ha a derekas élet olyan dolgoktól függene, melyeket a véletlen vagy a természet hoz létre. Hiszen az, hogy birtokába kerülünk-e ilyen dolgoknak, független az ember törekvésétől, nem rajtunk és nem a cselekedeteinken múlik. Ám ha a derekas élet olyasvalami, ami magának az embernek valamilyen tulajdonságától és cselekedeteitől függ, akkor általánosabb dolog, mert több ember számára lehetséges, hogy részesedjék benne, és istenibb, mert a boldogság mintegy díjként van kitűzve azok számára, akik önmagukat és cselekedeteiket egy bizonyos módon alkotják meg.

4

A legtöbb vitatott és kétséges dologra fény derül azonban, mihelyt helyesen meghatározzuk, hogy mit kell vélnünk a boldogság lényegéről. Vajon egyedül a lélek valamiféle minőségében áll ez, ahogyan néhány régebbi filozófus is gondolta, vagy pedig, noha a léleknek is van egy bizonyos minősége, inkább a cselekedetek azok, amelyeknek meghatározott minőségük kell

hogyan legyen. Különböző életformák vannak. Közülük néhány nem is támaszt igényt az ilyen-fajta szerencsés életre: ezek csak a szükséges dolgok végett fáradoznak; így a közönséges, pénzhajhászó, szolgálkhoz illő mesterségek üzői. Közönségesnek nevezem azokat, amelyek csak a hírnévvel törődnek, szolgálkhoz illőnek, amelyet ülve végeznek és fizetés fejében, pénzhajhászonként a piaci és a szatócstevékenységet. Mivel a boldog életvitelhez, mint az előbb említettem, háromféle jót rendelünk hozzá, amelyek a legfőbb javak az emberek számára: az erényt, a belátást és a gyönyört - láthatjuk, hogy három a száma azoknak az életformáknak is, amelyeket mindenki, akinek módjában áll megválasztani, hogy milyen módon éljen, előnyben részesít: a közügyekkel foglalkozó, a filozófusi és az élvezethajhászó életforma. Közülük ugyanis a filozófus a belátással, vagyis az igazságra vonatkozó szemlélődéssel, a közügyekkel törődő ember a derekas, vagyis az erényből fakadó cselekedetekkel, az élvhajhász pedig a testi gyönyörökkel kíván foglalkozni. Ezért van az, mint már az előbb is mondtuk, hogy az egyik ezt, a másik azt az embert tartja boldognak. Amikor a klazomenai Anaxagorászt megkérdezte: „Ki a legboldogabb?”, így válaszolt: „Senki azok közül, akikre gondolsz, hanem olyan valaki, aki bizonyára igen különösnek tűnne számodra.” Azért válaszolt így, mert látta: aki ezt kérdezte, képtelenségnek tartja, hogy ne valamilyen megteremtett és szép vagy gazdag embert illessen ez a név, míg Anaxagorász véleménye valószínűleg az volt, hogy aki fájdalomtól mentesen, a joghoz híven ragaszkodva, vagy valami isteni szemlélődés részeseként él, az - amennyire az emberről elmondható - boldog.

5

Bizonyos esetekben - sok ilyen van, és ezek különböznek is egymástól - nem könnyű helyesen dönteni, különösen abban a kérdésben nem, amely a legkönnyebbnek tűnik mindenkinek, és úgy látszik, mintha minden ember ismerné: nevezetesen, hogy melyek az életben azok a dolgok, amelyeket választani érdemes és amelyeknek birtoklásával beteljesülhet az ember vágya. *a)* Számos olyan esemény van, amelynek következtében az emberek életüket vesztik. Ilyenek a betegségek, a mértéktelen fájdalmak, a viharok. Így hát nyilvánvaló, hogyha valaki lehetővé tenné számunkra a választást, eleve azt volna érdemes választanunk - éppen az effélék miatt -, hogy meg se szülessünk. *b)* Ráadásul milyen élet az, amit gyermekkorunkban élünk? Hiszen egyetlen értelmes ember sem viselné el, hogy visszatérjen ebbe az életkorba. *c)* Aztán meg azok a dolgok, amelyek semmiféle gyönyörrel vagy fájdalommal nem járnak, és azok, amelyek ha gyönyört okoznak is, de nem illendő gyönyört - olyanok ezek, hogy jobb lenne nem létezni, mint élni. *d)* És általában, ha valaki összegyűjtené mindazt, amit az emberek - jóllehet nem önként, mert nem magának a dolognak a kedvéért - megtesznek és elszenvednek, s mindehhez határtalan terjedelmű időt rendelne hozzá, ezek miatt sem választaná senki az életet inkább, mint a nemléte. *e)* Meg aztán, ha valaki meg van fosztva az olyan gyönyöröktől, amilyeneket a megismerés vagy a látás vagy a többi érzékelés nyújt az embereknek, akkor pusztán az evésből vagy a szerelmi élvezetekből fakadó gyönyörök miatt egyetlen ember sem fogja előnyben részesíteni az életet, hacsak nem teljesen rabszolga lelkületű. Hiszen világos, hogy aki ezt választja, annak számára teljesen mindegy, hogy baromnak vagy embernek született. Mindenesetre az az egyiptomi bika, amelyet Ápiszként tisztelnek, több efféle gyönyörben tobzódhat, mint sok egyeduralkodó. *f)* Hasonlóképpen az alvás gyönyöre miatt sem választjuk az életet. Hiszen mi a különbség a között, hogy az ember ébredés nélküli álomban alszik az első naptól az utolsóig, ezer vagy akárhány esztendőn keresztül, vagy ha növényi életet él? Legalábbis úgy látszik, a növényeknek ilyesfajta életben van részük, nemkülönben a magzatoknak, mert ezek is, fejlődésük első szakaszában, az anyatestben, noha már elevenek, az egész időt folyamatosan végigalusszák. Világos ezekből a

példákból, hogy a kutatók keze közül kisiklik, hogy mi az életben a helyes és a legfőbb jó. Anaxagorászról mesélik, hogy valakinek - aki effajta dolgokon töprengett és megkérdezte tőle: miért választaná az ember inkább azt, hogy megszülessék, mint hogy ne szülessék meg - így válaszolt: „Azért, hogy szemlélhesse az égboltot és az egész világmindenség rendjét.” Ő tehát úgy gondolta, hogy valamiféle tudomány az, amelynek kedvéért becses dolog az életet választani. Mások azonban Szardanapalloszt tartják boldognak vagy a szübariszi Szmindüridészt, vagy más olyanokat, akik élvhajász életet élnek. Látnivaló, hogy mindezek a gyönyörrel kapcsolják össze a boldogságot. Megint mások nem a belátás valamely formáját és nem is a testi gyönyöröket választják, hanem inkább az erényből fakadó cselekedeteket. Némelyek bizonyára nem csupán a hírnév kedvéért választják az ilyen cselekedeteket, hanem akkor is ezt teszik, amikor nem törekszenek arra, hogy elnyerjék mások tetszését. Ám a közügyekkel foglalkozó emberek többségét valójában nem illeti meg az „államférfi” elnevezés. Ezek ugyanis igazság szerint nem államférfiak, mert míg az államférfi a derekas tettek maguknak a tetteknek a kedvéért törekszik, addig a többség a vagyon kedvéért és nyeresz-kedési vágyból választja ezt az életformát. Az elmondottak alapján világos, hogy három életformának tulajdonítja mindenki a boldogságot; azaz a közügyekkel foglalkozó, a filozófusi és az élvezethajászó életformának. Ezek közül ami a testi és érzéki jellegű gyönyört illeti, nem kétséges sem a mibenléte, sem minősége, sem pedig az, hogy minek a révén jön létre. Nem azt kell tehát kutatni, hogy mik ezek a gyönyörök, hanem azt, hogy vajon állnak-e valamiféle vonatkozásban a boldogsággal vagy sem, és ha igen, akkor hogyan vonatkoznak rá. Továbbá, ha az életet bizonyos helyes gyönyörökkel kell összekapcsolnunk, vajon ezeket a gyönyöröket kell-e hozzákapcsolnunk, vagy pedig ezekhez más módon kell viszonyulnunk, és másfajta gyönyörök azok, amelyekről megalapozottan vélhető, hogy örömtelivé és nem csupán fájdalommentessé teszik az életet. De ezeket a kérdéseket majd később kell megvizsgálnunk. Most először az erényt és a belátást vegyük szemügyre: azt, hogy egyiknek is, másiknak is mi a lényege, és azt, hogy vajon a derekas életnek alkotórészei-e ezek - akár úgy, hogy saját maguk, akár úgy, hogy a belőlük kiinduló cselekvések ilyen alkotórészek. Ezeket ugyanis jóllehet nem minden ember, ám azok, akik említésre méltóak, valamennyien összekapcsolják a boldogsággal.

A tiszteletre méltó Szókratész úgy vélte, hogy az erény megismerése a cél, és arról kérdezősködött, hogy mi az igazságosság, mi a bátorság és az erény többi alkotórésze. Ezt pedig megalapozottan tette, mert úgy vélte, minden erény tudás, úgy, hogy ha az ember például megismeri az igazságosságot, hát egyidejűleg igazságossá is válik; hiszen ha a geometriát és a házépítést megtanultuk, akkor egyszersmind építőmesterek és mértantudósok vagyunk. Ezért ő azt vizsgálta, hogy mi az erény, nem pedig azt, hogy hogyan keletkezik és melyek a forrásai. De hát ez csak az elméleti tudományokra érvényes. Hiszen sem a csillagászatnak, sem a természettudománynak, sem a geometriának nincs más célja, mint ama dolgok természetének megismerése és szemlélése, amelyek ezeknek a tudományoknak a tárgyai - noha ez nem akadályozza annak, hogy számos konkrét esetben ezek a dolgok járulékos módon a hasznunkra ne legyenek. Ám a tudás ama fajtáinak, amelyek valaminek a létrehozásával foglalkoznak, más céljuk van, mint a pusztán tudás és megismerés. Így az orvostudomány esetében a gyógyítás, az államtudomány esetében a helyes törvény, vagy más efféle. Szép dolog ugyan, ha az ember minden egyes szép dolgot megismer, ám az erény esetében mégsem az a legbecesebb, ha azt tudjuk, hogy mi az erény, hanem ha megismerjük, hogy melyek a forrásai. Hiszen nem tudni akarjuk, hogy mi a bátorság, hanem bátrak akarunk lenni, és nem tudni akarjuk, hogy mi az igazságosság, hanem igazságosak akarunk lenni, mint ahogyan inkább akarunk egészségesek lenni, mint tudni, hogy mi az egészség, és inkább akarjuk, hogy jó legyen a közérzetünk, mint tudni, hogy mi a jó közérzet.

Meg kell próbálnunk, hogy mindezekről a dolgokról érvekkel alátámasztható meggyőződést alkossunk, úgy, hogy ehhez a tapasztalati tényeket használjuk tanúbizonyságnak és mintaként. A legkiválóbb ugyanis az volna, ha kitűnnék, hogy minden ember egyetért azzal, amit mondani fogunk. De ha nem így áll is a dolog, az is kiváló, ha legalább bizonyos módon mindenki egyetért vele. És ezt is fogják tenni, ha érveink hatására fokozatosan megváltoztatják véleményüket. Hiszen minden emberben van valami, ami rokon az igazsággal. Ebből kiindulva kell bemutatni - ilyen vagy olyan módon - a kérdésekkel kapcsolatos bizonyítékokat. Hiszen az igaz, de nem szabatosan előadott véleményekből kerekednek ki idővel a szabatos nézetek is oly módon, hogy a megszokott, zavaros vélekedések a lehető legpontosabb nézetekké fogalmazódnak át. Ámde minden egyes vizsgálódás esetében különbözőek az érvek: egyeseket filozófiai megalapozottsággal mondunk ki, másokat meg nem filozófiai érvként. Éppen ezért az államférfinak sem kell azt gondolnia, hogy fölösleges elmélkedés az olyan, amelynek segítségével egy dolognak nemcsak a lényegére, de létrejöttének okára is fény derül: éppen az utóbbinak van ugyanis filozófiai jelentősége minden egyes vizsgálódás esetén.

De ebben a kérdésben nagy óvatosságra van szükség. Néhányan ugyanis, mivel a filozófus tulajdonságának tartják, hogy semmit sem találomra mond, hanem megalapozottan beszél, sokszor - anélkül, hogy észrevennék - olyan érveket használnak, amelyek nem tartoznak a tárgyhoz és hiábavalóak. Ezt részint tudatlanságból, részint kérkedésből teszik. Megesik, hogy tapasztalt és cselekvőképes embereket szédítenek meg így olyanok, akik nem is rendelkeznek építő jellegű vagy gyakorlatias gondolkodással, és a képességük sincs meg rá. Ez pedig a képzetlenségük miatt történik velük. Képzetlenségre vall ugyanis, ha valaki az egyes tárgyakkal kapcsolatban nem képes különbséget tenni a tárgyhoz tartozó és a tárgytól idegen érvek között. De az is helyes, ha megkülönböztetjük egymástól az okra vonatkozó érvet és a bemutatott tény, mégpedig az imént mondottak miatt: az embernek nem mindig az érvekre, hanem sokszor inkább a tapasztalati tényekre kell figyelemmel lennie. Mostanában viszont az a helyzet, hogy az emberek, ha nem képesek ellentmondani az előadott bizonyításnak, arra kényszerülnek, hogy higgyenek neki. Még azért is helyes ez a megkülönböztetés, mert sokszor megtörténik, hogy az, amit érvek segítségével bebizonyítunk, igaznak tűnik ugyan, de nem annak az oknak alapján, amely érvünkben szerepel. Mert téves tételek segítségével is lehet bizonyítani az igazat, amint ez világosan látható az *Analitikákból*.

Miután mindezt előadtuk, kezdjük vizsgálatunkat ama első, mint mondottuk, nem világos vélekedéssel, és igyekezzünk világosan meghatározni, hogy mi a boldogság. Abban mindenki egyetért, hogy ez a legjelentősebb és a legkiválóbb az emberi javak között. Emberinek azért mondjuk, mert lehetséges, hogy előfordul boldogság valamely más, magasabbrendű lény, például az istenség esetében is. Mert azoknak a lényeknek, amelyek természetükre nézve alacsonyabbrendűek az embereknél, semmi közük nincs ehhez az elnevezéshez. Hiszen egyetlen ló, madár, hal vagy más létező sem, és egyáltalán semmi sem boldog az egész természetben - kivéve azt, aminek elnevezése folytán valami isteniben van része -, hanem bizonyos másfajta javakban részesedve élnek, az egyik jobb, a másik meg hitványabb életet. Ámde azt, hogy ez így van, később kell megvizsgálunk. Most arról szóljunk, hogy a javak közül némelyek emberi tevékenység tárgyai lehetnek, mások meg nem. Ezt azért mondjuk így, mivel némely létezőnek semmi része nincs a változásban, következésképp a javakban sem.

Természetükre nézve kétségtelenül ezek a legkiválóbbak. A javak közül pedig némelyik lehet ugyan tevékenység tárgya, de nálunk jelesebb lények tevékenységének. A *tevékenység tárgya* kifejezést kétféle értelemben használjuk. Azokat a dolgokat is jelenti, amelyeknek céljából cselekszünk és azokat is, amelyek e célok elérése végett válnak részeseivé cselekvésünknek. Így egyaránt a tevékenység tárgyának tekintjük mind az egészséget és a gazdagságot, mind pedig azt, amit ezeknek a kedvéért cselekszünk, ti. az egészségessé tevő és a vagyonszerző tevékenységet. Világos, hogy az emberi tevékenység tárgyai közül a boldogságot kell a legfőbb jónak tekintenünk.

8

Azt kell tehát megvizsgálnunk, hogy mi a legfőbb jó és hányféle módon használatos ez a kifejezés. Főképp három véleményben jelenik meg. Mondják ugyanis, hogy mindenek között a legfőbb jó: maga a jó. Maga a jó pedig az, amelyre az jellemző, hogy első a jók között, és hogy a többiekben való jelenléte az oka annak, hogy azok is: jók. Mindkét jellemző a jó ideájának sajátja. E két jellemzőn azt értem, hogy ő az első jó, és hogy a többi jóban való jelenléte révén oka annak, hogy azok is: jók. Leginkább ugyanis erről az ideáról állítható valósággal, hogy jó - hiszen a többi javak a benne való részesedés és a hozzá való hasonlóság révén jók - és hogy első a jók között. Ha megsemmisül az, amiben a többiek részesednek, megsemmisülnek azok is, amelyek részesednek az ideában, s amelyeknek éppen abban való részesedésük révén adunk nevet. Ilyenformán itt az előbbi és a későbbi viszonyáról van szó. Így hát maga a jó: a jó ideája. Hiszen ez is, épp úgy, mint a többi idea, elválasztható azoktól, amelyek részesülnek benne. Ennek a felfogásnak a vizsgálata azonban más, mégpedig szükségképpen jóval elméletibb jellegű tanulmány feladata. Mert a cáfoló és egyszersmind az általánost megragadó érvek egyik más tudományhoz sem tartoznak.

De ha röviden szólnunk kell mindezekről, azt mondjuk: először is „az idea létezése” nemcsak a jó, hanem bármely más dolog esetében is elvont és üres kifejezés. Sokféle vizsgálódás található ezzel kapcsolatban mind az exoterikus, mind a szigorúan tudományos iratokban. Továbbá: ha az ideák és a jó ideája a lehető legteljesebb mértékben léteznének is, akkor sem lenne semmi hasznuk sem a jó élet, sem a cselekedetek szempontjából. 1. Hiszen a jóról éppen olyan sokféle értelemben szólnunk, mint a létezőről. A létező ugyanis, ahogyan azt másutt kifejtettük, éppúgy jelöli a lényegét, mint a minőséget, a mennyiséget, az időt, és ezenfelül még a mozgatott és a mozgató kategóriájában is használatos. A jó is előfordul e kategóriák mindegyikében. A lényeg kategóriájában: az ész és az isten; a minőségben: az igazságosság; a mennyiségben: a helyes mérték; az időben: a kellő pillanat; a mozgás esetében meg például: aki tanít és akit tanítanak. Mint ahogyan említett kategóriák szempontjából a létező sem egységes valami, ugyanúgy a jó sem az. 2. És nem is csak egyetlen tudomány foglalkozik sem a létezővel, sem a jóval. 3. Sőt, még az egyazon kategóriákba tartozóknak mondott jók, például a kellő pillanat vagy a helyes mérték vizsgálata sem egyetlen tudomány feladata, hanem az egyik az egyik, a másik meg a másik fajta kellő pillanatot és helyes mértéket vizsgálja. Például a táplálkozás esetében a kellő pillanatot és a helyes mértéket az orvostudomány és a testnevelés tudománya, a hadászatban a hadtudomány és ugyanígy más cselekvésekében megint más tudomány vizsgálja, úgyhogy bajosan lehetne magának a jónak a vizsgálata egyetlen tudomány feladata. Továbbá, ami azokat a dolgokat illeti, amelyeknél előbbiről és későbbiről van szó, ott nincs semmiféle, ezeken kívül létező és elválasztható általános. Mert akkor volna valami, ami még az elsónél is előbbi, mivel az általános és elkülöníthető előbbre való: hiszen ha az általános elpusztul, el fog pusztulni az első is. Ha például

a többszörösök sorában a kétszeres az első, akkor a többszörösség nem lehet önmagában elkülöníthető általános, amiről állítunk valamit. Mert akkor volna valami, ami előbbre való a kétszeresnél, ha az általános azonos volna az ideával, például ha valaki az általánost önmagában elkülöníthetővé tenné. Mert ha az igazság valami jó és a bátorság is az, akkor - mondják - létezik valami, ami maga a jó. Tehát ezt a kifejezést: *maga a...* hozzáfűzik az általános meghatározásához. De mi mást jelent ez, mint azt, hogy az idea: örök és önmagában elkülöníthető? Ámde az, ami több napja fehér, semmivel sem fehérebb, mint ami egy napja az; ugyanígy a jó sem fokozottabb mértékben jó azáltal, hogy örök, sem az általános jó nem azonos az ideával, hiszen közös jellemzője az összes javaknak.

Bizonyítanunk is éppen ellenkezőleg kell magát a jót, mint ahogyan azt most teszik. Mostanában ugyanis olyan dolgokból indul ki a bizonyítás, amelyekről egyáltalán nem általánosan elismert, hogy ezek: jók, és ezekből kiindulva bizonyítják azokat a jókat, amelyekkel kapcsolatban mindenki egyetért abban, hogy jók. Például számokból kiindulva bizonyítják, hogy az igazságosság és az egészség azért valami jó, mert mindkettő rendezettség és szám, és a jó számokban és egységekben található, mivel az Egy maga a jó. Holott kiindulni az olyan dolgokból kell, amelyeknek jó-voltában teljes az egyetértés - ilyen például az egészség, az erő, a mértékletesség -, és ebből kell bizonyítani azt, hogy a változatlan dolgokban még fokozottabb mértékben - van jelen a szép. Hiszen mindazok a dolgok, amelyeknek jóvoltában egyetértünk, a rendezettség és a nyugalom állapotában vannak. De ha ez így van, a változatlan dolgok még inkább ilyen állapotban vannak, mert rájuk mindez még inkább vonatkozik. Vakmerő dolog azt a tételt, hogy az Egy maga a jó, azzal bizonyítani, hogy a számok az Egy felé irányulnak. Hiszen azt sem mondják meg világosan, hogy hogyan irányulnak, hanem nagyon általánosan beszélnek erről. No meg hogyan tételezhet fel valaki törekvést olyan dolgokról, amelyekben nincs is élet? Ezzel a kérdéssel foglalkozni kell és érvelés nélkül nem szabad elfogadni egyetlen olyan tételt sem, amelynek még az érvelés hatására sem könnyű hitelt adni. És nem igaz az az állítás, hogy minden egyes létező valamely egyetlen jóra irányul. Hiszen mindegyik a neki megfelelő jóra: a szem a látásra, a test az egészségre, és ugyanígy más valami másra törekszik.

Efféle aporiákkal jár az, hogy valamiféle magában álló jó nem létezik, és hogy az államtudományban ez nem, hanem csak valami sajátos jó használható, éppen úgy, mint a többi tudományok esetében. Például a testnevelésben a jó közérzet. Továbbá az is érvényes, amit az értekezésben leírtunk: maga a jónak a formája vagy egyetlen tudomány számára sem, vagy az összes tudomány számára azonos módon használható. Továbbá, hogy nem tevékenység tárgya. Hasonlóképpen az általános jó nem maga a jó - mert ez benne lehet valami kicsiny jóban is -, sem nem tevékenység tárgya. Hiszen az orvostudomány sem azzal foglalkozik, hogy hogyan hozzon majd létre valami olyasmit, ami bárminek része lehet, hanem azzal, hogy hogyan hozzon létre egészséget. És ugyanígy jár el mindegyik más mesterség. Ámde sokféle a jó, és ennek egy része a szép is, s az egyik tevékenység tárgya, a másik meg nem tevékenység tárgya. Tevékenység tárgya az a fajta jó, amely végett végzünk egy cselekvést; olyan fajtája azonban nincs, amely a változatlan dolgok területén található.

Világos tehát, hogy amit keresünk, a magában álló jó, sem nem a jó ideája, sem nem az általános jó. Hiszen az első változatlan és nem tevékenység tárgya, a második pedig változó ugyan, de szintén nem tárgya tevékenységnek. Az a fajta jó pedig, amely végett cselekszünk, mint a cél: a legfőbb jó, egyszersmind oka azoknak a dolgoknak, amelyek a hatása alatt állnak, és minden jó között az első. Így tehát ez a magában álló jó lehet az emberi cselekvés tárgyainak végcélja. Ez pedig annak a tudománynak a célja, amely az összes többin uralkodik, s ezek az államtudomány és a gazdálkodás tudománya és a belátás. Eme jártasságok ugyanis éppen abban különböznek a többitől, hogy ilyenek. Hogy különböznek-e egymástól is vala-

miben, azt később kell kifejtenuk. Azt pedig, hogy a végcél a neki alárendeltek számára: ok, bizonyítja a tanítás példája. A tanítók ugyanis előbb meghatározzák a végcélt, és azután mutatják be a többi, mármint hogy azok közül mindegyik jó. Mert az ok az, ami végett cselekszünk. Így például mivel egészségesnek lenni ezt és ezt jelenti, ezért annak, ami az egészségre nézve hasznos, ilyennek és ilyennek kell lennie. De az, ami egészségessé tesz, oka, mintegy mozgatója az egészségnek, mégpedig az egészség létezésének oka és nem annak, hogy az egészség valami jó. Továbbá azt sem bizonyítja senki, hogy az egészség: jó, hacsak nem szofista az illető, vagy olyasvalaki, aki nem orvos. Mert az ilyenek azok, akik a tárgyhoz nem tartozó érvekkel okoskodnak. - Éppúgy, mint ahogy más alapelveket sem szokás bizonyítani.

Azt a jót azonban, amely az ember számára cél, és cselekvésünk tárgyai között a legfőbb jó, meg kell vizsgálnunk abból a szempontból, hogy mivel ez a legfőbb jó, milyen értelemben a legfőbb jó ez mindennek között.

MÁSODIK KÖNYV

1

Az előbbieket után más kiindulópontot választunk, amikor arról kell szólnunk, ami soron következik. Az összes jó vagy külső, vagy lelki jó, s ezek közül a lelki jók a választásra érdemesek, ahogyan ezt az exoterikus iratokban is kifejtettük. Mert a belátás, az erény és a gyönyör lelki jók: általános meggyőződés, hogy közülük az egyik vagy a másik, vagy mindhárom: végcél. A lelki jók közül némelyik tulajdonság vagy képesség, némelyik megtevékenység és mozgás. Ezek legyenek hát az előfeltevéseink az erénnyel kapcsolatban is, hogy az a legjobb állapot vagy tulajdonsága, vagy képessége mindannak, amit használnak valamire, vagy ami valamiféle munkát végez. Ez pedig az indukciós eljárásból ismeretes, hiszen minden dologgal kapcsolatban így történik a meghatározás. Például egy köpenynek is van kiválósága, mégpedig valamiféle munkája, valami használata, és a legjobb tulajdonsága az, ami a kiválósága a köpenynek. Hasonlóképpen van ez egy hajóval, egy házzal és a többi dologgal is. S a lélekkel ugyanígy: neki is van egy bizonyos munkája. És minél jobb a tulajdonsága, annál jobb a munkája, s ahogyan a tulajdonságok aránylanak egymáshoz, ugyanúgy aránylanak egymáshoz azok a munkák is, amelyek e tulajdonságokon alapulnak. És a munka minden esetben végcél. Ezért az elmondottakból nyilvánvaló, hogy a munka jobb a tulajdonságnál. A cél ugyanis mint cél: a legfőbb jó, hiszen az az előfeltevésünk, hogy a legnagyobb és a legvégső jó az a cél, amely miatt minden más létezik. Ezért hát világos, hogy a munka jobb a tulajdonságnál és az állapotnál.

Ámde a munka kifejezést kétféle értelemben használjuk. Az egyik értelemben a munka: a használat mellett még valami más. Például a házépítés munkája a ház, és nem az építés, az orvostudomány munkája az egészség, és nem a gyógyítás, sem az orvoslás. A másik értelemben a használat a munka, így a szem munkája a látás és a matematikai tudományé az elmélkedő szemlélődés. Tehát abban az esetben, amikor a munka: használat, szükségszerű, hogy a használat előbbre való legyen a tulajdonságnál. Miután ezeket ily módon megállapítottuk, azt mondjuk, hogy maga a munka, amely egy dologgal kapcsolatos, kapcsolatban áll a kiválósággal is, noha nem ugyanabban az értelemben. Például a varga mesterségének és a bőrművészetnek munkája a lábbeli. Ha pedig létezik olyan kiválóság, amely a bőrművészetnek és a derék bőrművesnek sajátja, akkor a munka a derekasan elkészített lábbeli. Ugyanígy van ez a többi mesterséggel is. Továbbá: legyen a lélek munkája az élet létrehozása. Az élet pedig tevékenység és éber állapot - hiszen az álom valamiféle tétlenség és nyugalom. Tehát: mivel a léleknek és kiválóságának a munkája szükségképpen egy és ugyanaz, így a lélek kiválóságának munkája a derekas élet.

Ez pedig a tökéletes jó, amely, mint láttuk: a boldogság.

Mivel a boldogság a legfőbb jó, a végcélok meg, mégpedig a legnemesebb javak, a lélekben vannak - ezek vagy tulajdonságok, vagy tevékenységek -, ezért előfeltevéseinkből világosan következik, hogy mivel a tevékenység jobb az állapotnál és a legjobb tulajdonságból következik a legjobb tevékenység, a legjobb tulajdonság az erénnyel azonos; az erényen alapuló cselekvés a lélek legfőbb java. De arról is volt szó, hogy a legfőbb jó a boldogság. A boldogság tehát a jó léleknek a tevékenysége. Mivel pedig láttuk, hogy a boldogság olyasmiről, ami teljes; és van teljes és nem-teljes élet, s ugyanígy erény is, mivel némelyik erény egész, némelyik meg rész; a nem-teljes dolgok tevékenysége pedig nem-teljes, ezért a boldogság bizonyára a teljes életnek az erény teljében való tevékenysége.

Azt pedig, hogy a boldogság nemét és meghatározását helyesen adtuk meg, bizonyítják valamennyiünk vélekedései.

A helyes tevékenység és a helyes élet azonos jelentésű a boldogsággal, s ezek mindegyike használat és tevékenység; az élet éppúgy, mint a cselekvés, mert a cselekvő élet olyan élet, amely felhasznál dolgokat. Hiszen a kovács készíti a zablát, a lovas meg használja. Van olyan vélemény is, hogy még egy napig sem lehet boldognak lenni, nem boldog a gyermek sem és egyik életkor sem az - helyes ezért Szolónnak az a mondása, hogy életében senkit sem lehet boldognak mondani, csak ha már bevégezte, mert semmi sem boldog, ami nem teljes: hiszen nem egész. Továbbá: az erényt munkái miatt dicsérik, és a magasztalások e munkákról szólnak. És a győzteseket koszorúzzák meg, nem pedig azokat, akik képesek ugyan győzni, de mégsem győztesek. És a munkái alapján ítéljük meg valakinek a minőségét. Aztán miért nem szokás dicsérni a boldogságot? Azért, mert a többi dolgot a boldogság miatt dicsérik: vagy mert ezek a dolgok a boldogságra vonatkoznak, vagy mert részei neki. Ezért más az, amikor boldognak mondanak valakit, és más a dicséret, és más a magasztalás. A magasztaló beszéd ugyanis úgy szól a munkáról, mint egyesről, a dicsérő meg úgy beszél róla, mint egy ember általános jellegéről; amikor pedig boldognak mondanak valakit, akkor befejezettségről szólnak. És ezeknek alapján világos a megoldása annak az apóriának is, amelyet felhoznak néha: miért van az, hogy a derekas emberek életük egyik felében semmivel sem jobbak a hitványaknál? - Alvás közben ugyanis mindannyian egyformák. Ennek az az oka, hogy az álom: tétlensége a léleknek és nem tevékenysége. Ezért ha van más része is a léleknek, például a tápláló lélekrész, ennek a kiválósága [erénye] nem része a teljes kiválóságnak, mint ahogyan a test kiválósága sem része ennek. Az álomban ugyanis a tápláló lélekrész tevékenykedik erősebben, míg az érzékelő és a törekvő lélekrész álomban nincs teljes működésben. A derekas emberek álomképei meg, ha valamiképpen részesülnek a mozgásban, jobbak, mint a hitványakéi, hacsak nem gátolja őket betegség, vagy testi fogyatékoság.

Ezek után a lélekről kell elmélnünk; az erény ugyanis a lélek tulajdonsága, mégpedig nem járulékos módon. És mivel az emberi erényt keressük, tételezzük fel, hogy a léleknek két olyan része van, amely részesül az értelemben: noha nem azonos módon részesül az értelemben mindkettő, hanem az egyik parancsolásra termett, a másik meg arra, hogy engedelmessédjék és oda figyeljen. Ha pedig létezik egy bizonyos másfajta, értelem nélküli lélekrész, ezt most ne vegyük tekintetbe. Az azután már lényegtelen, hogy részekből áll-e a lélek vagy nem áll részekből, mindenestre különböző képességei vannak, mégpedig azok, amelyeket említettünk - ahogyan a köríven szétválaszthatatlan a homorú és a domború, és ahogyan szétválaszthatatlan az egyenes és a fehér. Jóllehet, az egyenes nem fehér; ezek csak járulékosan, nem pedig lényegük szerint azonosak.

Kihagyjuk most a léleknek egy másik részét is, a növesztő lélekrészt, ha egyáltalán van ilyen. Az említett részek ugyanis csupán az emberi léleknek sajátjai, ezért sem a tápláló, sem a növesztő lélekrész kiválósága nem kizárólagosan tartozik az emberhez. Mert kell hogy az emberben, mint emberben meglegyen a megfontolás, az uralkodás és a cselekvés, ám a megfontolás nem a megfontolást uralja, hanem a törekvést és a szenvedélyeket. Tehát szükségszerű, hogy az ember rendelkezék ezekkel a részekkel. És miképpen a test jó állapota a részek kiválóságából, ugyanúgy származik a lélek erénye is mint végcél a részerényekből.

Az erénynek pedig két fajtája van; az egyik erkölcsi, a másik észbeli. Hiszen nemcsak az igazságos, de az értelmes és a bölcs embert is dicsérettel illetjük. Mert az volt a feltevésünk, hogy a dicsérendő dolog vagy az erény, vagy a munka. S ezek bár nem tevékenykednek, ám alapul szolgálnak a tevékenységnek.

Mivel az észbeli erények értelemmel párosulnak, az ilyenek az értelmes lélekrészhez tartoznak, amely - mint értelemmel rendelkező rész - parancsolója a léleknek, az erkölcsi erények viszont ahhoz a lélekrészhez, amely nem értelmes ugyan, ám a természet folytán az értelmes lélekrésznek engedelmeskedik. Hiszen valakinek az erkölcsi minőségéről szólva nem azt mondjuk, hogy az illető bölcs vagy leleményes, hanem hogy szelíd vagy vakmerő.

Ezek után először az erkölcsi erényt kell vizsgálnunk, hogy mi is az, és milyen részei vannak - a vizsgálat ugyanis erre vonatkozik -, és hogy minek a révén jön létre.

Kutatnunk pedig úgy kell, ahogyan az egyéb területeken is kutatnak mindazok, akiknek már van valamiféle tudomásuk az anyagról: mindig az igaz, de nem szabatos kijelentések segítségével kell megkísérelnünk, hogy szert tegyünk olyan kijelentésekre, amelyek igazak és szabatosak is. Jelen pillanatban ugyanis az erényről való tudásunk hasonló ahhoz, mint ha az egészségről annyit tudnánk, hogy az a test legjobb állapota, és Koriszkoszról, hogy az agorán tartózkodók közül neki a legsötétebb a bőre. Hiszen akkor azt, hogy mi az egészség és ki Koriszkosz, nem tudjuk. Mégis az, hogy ilyen módon tudomással bírunk róluk, segítségünkre van ahhoz, hogy őket magunk megismerjük. Az első előfeltevésünk ez legyen: a legjobb állapot a legjobb eszközök segítségével jön létre, és minden egyes lényre jellemző, hogy a kiváló dolgokat mindegyikük a maga kiválóságának eredményeképpen cselekszi. Például a legnemesebb erőfeszítések és a táplálék eredményeként jön létre a test jó állapota, s a jó testi állapot eredményeként képes az ember a legnemesebb erőfeszítésekre. Továbbá: minden állapot ugyanazon eszközök segítségével jön létre és megy tönkre attól függően, hogy hogyan alkalmazzák ezeket az eszközöket. Például az egészség esetében a táplálék, az erőfeszítések és az évszak ilyenek. Mindez világosan kiderül az indukciós eljárásból. Így hát az erény is ilyenféle állapot, amely a lélek legkiválóbb mozgásai révén keletkezik, és amelynek eredményeként a lélek legkiválóbb munkái és szenvedélyei jönnek létre, és ugyanazon eszközök révén történik ezeknek hol keletkezésük, hol pusztulásuk. És az erény felhasználó tevékenysége ugyanazokra a dolgokra vonatkozik, amelyek révén ő növekszik is, meg el is pusztul - azokra a dolgokra, amelyek bennünket a legjobb állapotba hoznak. Ennek bizonyítéka az, hogy mind az erény, mind a hitványság kellemes és fájdalmas dolgokkal kapcsolatos. A büntetés ugyanis gyógyító eljárás, s ahogy a többi gyógyító eljárás, ez is ellentétes hatások - jelen esetben a kellemes és fájdalmas - révén jön létre.

2

Az tehát világos, hogy az erkölcsi erény kellemes és fájdalmas dolgokkal kapcsolatos. Különbözik az erkölcs [*éthosz*], mint a neve is jelzi, olyan valami, ami a szokásból [*ethosz*] fejlődik ki, s ezt, minthogy nem velünk született, nevelés útján, meghatározott módon végrehajtott mozgás segítségével szokjuk meg, s így válik végül tevékenykedő elemmé. Olyasmint ez, amit az életteleneknél nem láthatunk, hiszen a követ akárhányszor felfelé hajítod, az sose fogja magától megtenni ezt, csak erőszakos ráhatásra. Ezért hát határozzuk meg az erkölcsöt így: a lélek egy részének minősége, mégpedig azé a részé, amely - bár nem értelmes -, de a rendelkező értelem útmutatása alapján képes engedelmeskedni az értelemnek. Azt kell most megállapítanunk, hogy mi az a lelki tartalom, amelyre vonatkoztatva az erkölcsök bizonyos minőségek. Nos, hát vonatkoznak az erkölcsök az ember érzelmi képességeire - e vonatkozásban nevezzük érzőknek az embereket, és vonatkoznak a lelki alkatára - e vonatkozásban mondjuk valakiről, hogy ezeknek az érzelmeknek a tekintetében valamiképpen érző vagy érzéketlen.

Ezután következik - ahogyan a befejezett iratokban áll - az érzelmek és a képességek és a lelki alkatok felosztása. Érzelmeken értem a következőket: haragot, félelmet, szemérmert, vágyat, s általában mindazt, amivel rendszerint együtt jár - és belőle következik, hogy együtt jár - az érzékelésből fakadó gyönyör vagy fájdalom. És ezeknek nem felel meg minőség, hanem a lélek elszenvedi őket, míg a képességeknek minőség felel meg. Képességeken meg azokat a tulajdonságokat értem, amelyeknek megfelelően, az érzelmek szerint elnevezzük a tevékenykedő embereket. Például dühös, fájdalom iránt érzéketlen, szerelmes természetű, szemérmes, szemérmetlen.

Lelki alkatok pedig azok, amelyek okai, hogy az érzelmek, például a bátorság, mértékletesség, gyávaság, mértéktelenség, az értelemnek megfelelően vagy az értelemmel ellentétesen vannak-e jelen.

3

Miután e megkülönböztetést megtettük, föl kell figyelünk arra, hogy mindenben, ami folyamatos és osztható, található túlzás és hiány és közép, és ezek vagy a dolgok egymáshoz való viszonyában, vagy a dolog hozzánk való viszonyában ilyenek; így van ez a testnevelésben, az orvostudományban, az építészetben, a hajókormányzás mesterségében, és bármiféle cselekvésben: mind a tudományos, mind a nem-tudományos, mind a mesterségbeli, mind pedig a mesterséghez nem tartozó cselekvésekben. A mozgás ugyanis folytonos, a cselekvés pedig mozgás. Minden dologban a magunkhoz viszonyított közép a legjobb, mert ez úgy van, ahogyan a tudás és az értelem tanácsolja. És mert ez az, amely a minden tekintetben legjobb lelki alkatot alkotja meg. Ez világos mind az indukciós, mind a szillogisztikus eljárás alapján. Az ellentétek ugyanis lerontják egymást; a szélsők egymással is meg a középpel is ellentétesek, mert a közép a két szélső egyikével szemben a másik szélsőnek tűnik, például az egyenlő a kisebbnél nagyobb, a nagyobbnál meg kisebb. Ezért szükségszerű, hogy az erkölcsi erény is valamiféle középsőkre vonatkozó és egyféle közép legyen. Meg kell tehát határoznunk, hogy miféle közép az erény és miféle középsőkre vonatkozik. Nézzük meg hát ábra szerint, és szemléljük mindegyiket a táblázat alapján.

| | | |
|-------------------|--------------------------------|--------------------|
| dühösség | halvérűség | szelídség |
| vakmerőség | gyávaság | bátorság |
| szemérmertlenség | szégyenlősség | szemérem |
| mértéktelenség | érzéketlenség | mértékletesség |
| irigység | nincs külön neve | jogos felháborodás |
| nyereség | veszteség | jogszerűség |
| tékozlás | fősvénység | nagyvonalúság |
| fennhéjázás | gúnyos szerénység | igazság |
| hízalgés | gyűlölet | szeretet |
| tetszalgés | önhittség | önérzet |
| elpuhultság | szenvedésben való eltompultság | állhatatosság |
| felfuvalkodottság | kishittség | nemes becsvágy |
| pazarlás | szűkkeblűség | áldozatkésztség |
| álnokság | együgyűség | belátás |

Ezek és ilyenfélék tehát az érzelmek, amelyek előjönnek a lélekben. Nevet pedig mindegyik így kap: az egyik csoport a túlzás, a másik a hiány alapján. A dühös természetű ember ugyanis az, aki a kelletténél nagyobb mértékben és hamarabb jön indulatba, és a kelletténél több emberre haragszik, halvérű meg az, aki hiányosságot mutat abban a tekintetben, hogy kikre,

mikor és hogyan kell haragudni. Vakmerő az, aki nem fél azoktól a dolgoktól sem, amelyektől kell, sem akkor nem fél, amikor kell, sem nem úgy fél, ahogyan kell. Gyáva meg az, aki azoktól a dolgoktól is, akkor is és úgy fél, amelyektől, amikor és ahogyan nem kell. Hasonlóképpen: az a mértéktelen, aki túlzottan sóvárog, és aki túllépi a mértéket, ahol csak lehetséges; érzéketlen pedig az az ember, aki hiányosságot mutat abban a tekintetben, hogy nem kívánja még azt sem, ami jobb, és amit kívánni természetes, hanem érzéketlen, mint a kő. Nyerészkedő az, aki mindenből telhetetlenül hasznot húz, kárvalló pedig az, aki ha nem veszít is mindenben, de kevés dologban nyereséges. Fennhéjázó az, aki többnek, gúnyosan szerénykedő meg, aki kevesebbnek mutatja magát, mint amennyi. Hízog az, aki többször, gyűlölködő viszont, aki kevesebbszer szól dicséretben, mint ahogyan az helyénvaló. Túlságosan tekintettel lenni a mások tetszésére: tetszelgés; míg túl kevésbé és vonakodva: önhittség. Továbbá: aki nem visel el semmiféle fájdalmat, még akkor sem, ha ez hasznos volna a számára: elpuhult. Aki meg mindent egyformán eltűr, azt ugyan általában nem illetjük külön elnevezéssel, de átvitt értelemben fanyarnak, nyomorultnak és tompának nevezzük. Felfuvalkodott az, aki túl sokra, kishitű, aki túl kevésbé értékeli magát. Továbbá: tékozló az, aki mindenben túlzásba viszi a költsékezést, de fősvény, aki minden költség tekintetében alatta marad a mértéknek. Hasonlóan áll a dolog a szűkkeblűvel és a kérkedővel is, mert ez túllépi az illő mértéket, az meg alatta marad. És az álnok ember minden módon és mindenhol fortélyosan hasznot húz, míg az együgyű onnan sem, ahonnan kell. Akkor irigy valaki, ha több ember szerencsésén bosszankodik, mint kell: hiszen az irigyeket még azok jó sora is bosszantja, akik pedig megérdemelték, hogy jól menjen soruk. Az irigységgel ellentétes érzelmű embernek nincs külön neve; ő ott viszi túlzásba a dolgot, hogy még az érdemtelenül szerencsések miatt sem bosszankodik, hanem könnyen veszi - mint a falánk az ételt -, míg a másik, irigysége miatt, ezt nehezen tűri el. Az már fölösleges, hogy mindegyikkel kapcsolatban megállapítsuk: nem járulékos módon van így. Hiszen semelyik tudomány: sem az elméleti, sem az, amely valaminek a létrehozásával foglalkozik, nem teszi meg ezt a kiegészítő megállapítást, és nem is ennek szellemében cselekszik, hanem a tudományokkal kapcsolatos dialektikai csűrés-csavarással szemben van rá szükség. Határozzuk meg tehát egyszerűen így, pontosabban pedig majd akkor, amikor az egymással ellentétes lelki alkatról szólunk.

Az említett érzelmeknek a fajtáit meghatározott nevekkkel jelöljük, az érzelmeknek az időtartam vagy a hatásfok tekintetében megnyilvánuló túlzásuk vagy a tárgyak valamelyikéhez való viszonyuk szerint. Úgy gondolom, hogy például hirtelen haragú az, aki a kelleténél gyorsabban, vad haragú és heves természetű pedig, aki a kelleténél nagyobb mértékben jön indulatba, epés az, aki őrzi haragját, civakodó és gyalázkodó meg az, aki haragjában bosszút áll. Torkos, falánk és borissza az, aki az étel vagy ital élvezése végett az értelemmel ellenkező szenvedélyre képes. De nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az említett érzelmek némelyike nem érthető meg az érzélem módjára vonatkozó kérdés alapján, ha ezen a kelleténél nagyobb mértékű érzelmet értjük. Például nem akkor házasságtörő valaki, ha a kelleténél többször közöskül mások feleségével; hiszen itt nem létezik olyasmí, hogy „a kelleténél több”, hanem ez már magában aljasság. Ez esetben az érzélem megnevezése tartalmazza a minőséget is. Ugyanígy áll a dolog az erőszakoskodással. Ezért vitatkozni is szoktak ezen, mondván, hogy együtt voltak ugyan, de mégsem törtek házasságot, mert a dolog tudatlanságban történt, vagy kényszerítve voltak rá. Meg hogy megsebesítettek ugyan valakit, de ez mégsem volt erőszakoskodás. Hasonlóképpen van ez az egyéb ilyen jellegű dologban is.

Miután ezeket megértettük, ezután arról kell beszélnünk, hogy mivel a léleknek két része van, az erények ezek szerint oszlanak meg: és hogy az értelmes lélekrészhez tartoznak az észbeli erények, amelyeknek munkája az igazság, mégpedig a dolgoknak vagy a létezési módjával vagy a keletkezésével kapcsolatos igazság, míg a többi erény ahhoz a részhez tartozik, amely értelem nélküli, ám törekvéssel bír - mert ha a lélek részekből áll, nem bármelyik rész bír törekvéssel -, szükségszerű, hogy létezzék hitvány erkölcsi jellem és derekas, attól függően, hogy valaki egy bizonyos gyönyört és fájdalmat el akar érni vagy menekül előle.

Ez világos az érzelmekkel, képességekkel és lelki alkatokkal kapcsolatos felosztásokból. A képességek és a lelki alkatok ugyanis az érzelmekkel függnek össze, az érzelmeket pedig a fájdalom és a gyönyör alapján határozzuk meg. Így hát ezekből és az előbbi állításainkból az következik, hogy minden erkölcsi erény gyönyörrel és fájdalommal kapcsolatos. Ugyanis a lélek egésze természeténél fogva ama dolgok által válik rosszabbá vagy jobbbá, amely dolgokra vonatkozik és amelyekkel kapcsolatos az alkata. Azokról mondjuk, hogy a gyönyör vagy a fájdalom miatt hitványak, akik azokat a fájdalmakat és gyönyöröket hajszoják, amelyeket nem kell, és úgy, ahogyan nem kell. Ezért van az is, hogy úgy szokta mindenki elhamarkodottan meghatározni az erényt, hogy az: a gyönyörrel és a fájdalommal szemben megnyilvánuló érzélemmentesség és nyugalom; az erkölcsi hitványságot meg ezeknek az ellentétéből magyarázzák.

Miután megállapítottuk, hogy az erény: az olyasféle lelki alkat, amelynek hatására az emberek a legjobbat cselekszik, és amelyhez ha ragaszkodnak, a legkiválóbb helyzetben vannak a legfőbb jót illetően; a legfőbb jó és a legkiválóbb pedig az, ami a helyes értelem szerint való; ami viszont a helyes értelem szerint való, az a túlzó és a hiányos állapot között elhelyezkedő, magunkhoz viszonyított közép. Az erkölcsi erény tehát minden egyes ember esetében szükségképpen az őhozá viszonyított közép, és bizonyos, a gyönyörökben és fájdalmakban és kellemes és kellemetlen dolgokban található középsőkkel kapcsolatos. A közép tehát egyik esetben a gyönyörök területén lesz - ti. amikor a túlzás és a hiány is itt van -, másik esetben a fájdalmak területén, megint más esetben mindkettőben. Mert aki az örvendezésben túloz, az a gyönyörteli dolgokat illetően esik túlzásba, aki pedig a bánkódásban, az éppen az ellenkező végletbe kerül. És viselkedésük vagy általában, vagy egy bizonyos szabályhoz képest, ilyen, például amikor valaki nem úgy viselkedik, mint a tömeg. A derekas ember azonban úgy viselkedik, ahogy kell. Mivel létezik egy bizonyos lelki alkat, amelynek hatására az, akinek ez a lelki alkata, maga is olyasfélvé lesz, hogy ugyanabban a dologban egyszer a túlzást fogadja el, másszor a hiányt, szükségszerű, hogy ahogyan ezek ellentétesek egymással és a középpel is, úgy a lelki alkatok is ellentétesek egymással és az erénnyel is. Noha megtörténik némelykor, hogy az összes ellentétek igen világosan megnyilvánulnak, ám néha a túlzás, máskor meg a hiány oldalán tűnik ki az ellentét. Az egyenlenségnek pedig az az oka, hogy a középhez viszonyítva nem mindig ugyanott helyezkedik el az egyenlőség és a hasonlóság, hanem némelykor a túlzó, némelykor meg a hiánnyal kapcsolatos lelki alkattól könnyebb az átmenet a középsőhöz. Akinek a középtől való távolsága nagyobb, annak, úgy tűnik, ellentétesége is nagyobb. Például a testedzés esetében a túlzás egészségesebb a hiánynál és közelebb van a középhez, míg a táplálkozásban a hiány egészségesebb a túlzásnál. Következésképpen azok az akarati elhatározással kapcsolatos lelki alkatok is nagyobb mértékben lesznek egészségkedvelőkké, amelyek a testnevelés kedvelésén alapulnak, e kettő közül bármelyikre is irányul

a választásuk. Az ilyen lelki alkatú emberek között vannak olyanok, akik túl sokat edzenek, amazok között meg vannak, akik túlságosan sok nehézséget tűrnek el. És a helyes mérték és szabály szerint élő embernek a testnevelés tekintetében mégsem ez a kettő az ellentéte, hanem az, aki eltespedt, a táplálkozást illetően pedig nem az éhező, hanem az élvhajhász. Ez azért van így, mert a természetünk eleve nem áll minden dologban egyformán távol a középtől, hanem kisebb mértékben kedveljük a testedzést, és nagyobb mértékben vagyunk élvhajhászok. Hasonlóképpen van ez a lélekkel is. Az erénnyel ellentétesnek tartjuk azt a lelki alkatot, amelynek birtokában ugyan hibázunk, és amellyel a sokaság rendelkezik; a másik véglet pedig annyira rejtve van előttünk, mintha nem is léteznék, hiszen csekély volta miatt észrevehetetlen. Például a dühöt ellentétesnek tartjuk a szelídséggel és a dühös embert a szelíddel. Jóllehet létezik túlzás a nyájasságban is, a békülékenységben is, meg abban, hogy valaki akkor sem dühös, amikor megpofózzák. Az ilyen emberek azonban kevesen vannak, inkább az ellenkező irányban hajlik el mindenki. Ezért van az, hogy a harag bosszúra vágjuk. Mivel megvan a táblázatunk az egyes érzelmeknek megfelelő lelki alkatokról, mégpedig mind a hiányokról, mind a túlzásokról, mind a velük ellentétes lelki alkatokról, amelyek által a helyes értelem szerinti viselkedés létrejön - hogy mi a helyes értelem, és milyen szabályra kell tekintettel lennünk, amikor a középet meghatározzuk, azt később kell megvizsgáljunk -, világos, hogy az összes erkölcsi erény és jellembeli rosszság: a gyönyörrel és a fájdalommal kapcsolatos túlzás és hiány, és hogy a gyönyörök és fájdalmak az említett lelki alkatokból és érzelmi állapotokból erednek. De a legjobb lelki alkat persze minden egyes esetben a középső. Nos, hát világos, hogy az erények: vagy valamennyi közép, vagy e közepek némelyike.

6

Most pedig vegyünk fel egy másik kiindulópontot a következő vizsgálódáshoz. Minden lényeg természeténél fogva egyben alapelv is, ezért is képes mindegyik sok önmagához hasonlót nemzeni. Például az ember embereket és általában az élőlények élőlényeket és a növények növényeket. Ám az ember - és az élőlények között egyedül ő - ezenfelül még bizonyos tevékenységeknek is princípiuma, hiszen egyetlen más élőlényről sem mondhatjuk, hogy tevékenykedik. Az olyanfajta princípiumokat, amelyektől a változások elsősorban származnak, alaprincípiumoknak nevezzük; ám a legjogosabban azokat illetjük ezzel a névvel, amelyeknek működésére az jellemző, hogy ami belőlük indul ki, az másképpen nem is történhetnék. Ezek közül kétségkívül az istenség az első. Ám a mozdulatlan - például a matematikai - princípiumok nem a szó szigorú értelmében vett princípiumok, jóllehet analogikusan így nevezzük őket. Hiszen itt is az a helyzet, hogy ha a princípium mozogna, a lehető legnagyobb mértékben megváltoznának mindazok, amiket a princípium alapján bizonyítottunk. De maguk a bizonyított tételek nem önmaguktól változnak meg, mintegy kölcsönösen megsemmisítve egymást, hanem úgy, hogy az ember megsemmisít egy hipotézist, és éppen ezáltal bizonyít. Az ember azonban egy bizonyos mozgásnak a princípiuma: a cselekvés ugyanis mozgás. Mivel pedig itt is, éppúgy mint a többi esetben, a princípium: oka mindazoknak, amelyek általa léteznek vagy keletkeznek, ugyanúgy kell gondolkodnunk, ahogyan a szigorú bizonyítások esetében szokás. Mert ha a háromszög szögeinek összege két derékszöget ad, szükségszerű, hogy a négyszög szögeinek összege négy derékszöget adjon. Nyilvánvaló, hogy ennek ez a tétel az oka: a háromszög szögösszege két derékszöget ad. Tehát ha a háromszög megváltoznék, szükségszerű lenne, hogy megváltozzék a négyszög is, ha például a háromszög szögösszege három derékszöget adna, akkor a négyszögé hatot, ha meg a háromszögé négyet, akkor a négyszögé nyolcat. Ha pedig a háromszög nem változik, hanem olyan marad, amilyen, akkor a négyszög is szükségszerűen olyan marad, amilyen. Hogy ezek a szóban forgó dolgok

szükségszerű jellegűek, az világos az *Analitikákból*. Most azonban nem lehetséges sem az, hogy ne szóljunk erről, sem az, hogy tudományos pontossággal szóljunk róla, kivéve az elmondottakat. Hiszen ha semmi egyéb oka nincs a háromszög e sajátosságának, akkor ez a sajátosság bizonyára valamiféle princípiuma és oka annak, ami belőle következik. Következésképpen ha létezik néhány olyan dolog, amely lehetősége szerint egymással ellentétes sajátosságokkal rendelkezhetik, akkor szükségszerű, hogy ezeknek princípiumai is ilyesfélék legyenek. Ugyanis ami szükségszerűből következik, az maga is szükségszerű, míg ami az imént említett princípiumból ered, annak megvan a lehetősége, hogy önmagával ellentétessé váljék. És azok a dolgok, amelyek az emberektől függenek, túlnyomórészt ebbe a csoportba tartoznak, és princípiumaik is ilyenek. Ezért, amely cselekvésnek az ember a princípiuma és ura, azokban világos, hogy megvan a lehetősége annak is, hogy ne történjenek meg, és hogy megtörténésük vagy meg nem történésük egyaránt az embertől függ, hiszen létezésüknek és nem-létezésüknek ő az ura.

Azoknak a dolgoknak, amelyeknek létrehozása vagy létre nem hozása tőle függ, ő maga az oka. És általában: amely dolgoknak ő az oka, azok tőle függenek. Mivel az erény és a hitványság és a belőlük származó dolgok olyanok, hogy egy részüket dicséret, más részüket gáncs illeti (mert nem azokat a dolgokat gáncsoljuk és dicsérijük, amelyek szükségszerűség vagy vaksors, vagy természet révén léteznek, hanem azokat, amelyeknek magunk vagyunk okai, valamennyi dologban ugyanis, amelynek az oka valaki más, ezt a másvalakit illeti a gáncs meg a dicséret), világos, hogy az erény is és a hitványság is ama dolgok közé tartozik, amelyeknek oka és a velük kapcsolatos tevékenység princípiuma maga az ember. Nos, hát azt kell kiderítenünk, hogy melyek azok a dolgok, amelyeknek oka és a velük kapcsolatos tevékenység princípiuma: maga az ember. Abban mindnyájan egyetértünk, hogy ki-ki oka mindazon dolgoknak, amelyek önkéntesek és az ő elhatározása szerint történnek, azoknak pedig, amelyek nem önkéntesek, nem az ember az oka. Világos, hogy az ember mindazt, amit azért tesz meg, mert elhatározta, egyben önként is teszi. Ezért világos, hogy az erény és a jellembeli rossz is az önkéntes dolgok közé tartozik.

7

Azt kell kiderítenünk, hogy mi az *önkéntes* és a *nem-önkéntes*, és mi az *elhatározás*, mivel az erényt és a hitványságot ezeknek a segítségével határozzuk meg. Először is az *önkéntest* és a *nem-önkéntest* kell szemügyre vennünk. Nos, úgy tűnik, hogy ez a következő három dolog egyikétől függ: vagy a törekvésen, vagy az elhatározáson, vagy a gondolkodáson alapul. Ami önkéntes, az ezek *szerint*, ami nem-önkéntes, az ezek *ellenére* történik.

Hanem a törekvés három fajtára oszlik: kívánságra, indulatra és vágyra, így hát a vele kapcsolatos dolgokat is eszerint kell felosztanunk.

Lássuk először azt, ami a vágy szerint történik. Úgy látszik, minden, ami a vágyunk szerint történik, önkéntes. Hiszen látható, hogy a nem-önkéntes dolog kényszerű, ami kényszerű az fájdalmas, és minden, amit kényszerítve cselekszünk vagy szenvedünk, fájdalmas, mint Euéosz mondja: „Mert természeténél fogva kínos minden kényszerű tett.” Tehát ha valami fájdalmas, az kényszerű, és ha valami kényszerű, az fájdalmas. Mindaz, ami vágyunk ellenére történik, fájdalmas - hiszen a vágy az örömtelire irányul - tehát kényszerű és nem önkéntes. Így hát, ami vágyunk szerint történik, önkéntes: hiszen a nem-önkéntes és az önkéntes ellentétesek egymással. Továbbá: az erkölcsi silányság minden szempontból igazságtalanabbá teszi az embert, a fegyelmetlenség pedig erkölcsi silányságnak minősül. Fegyelmetlen az, aki a vágyát követve értelme ellenére képes cselekedni, és akkor fegyelmetlenkedik, amikor

vágyát követve tevékenykedik. Tehát a fegyelmezetlen ember igazságtalanul fog eljárni, midőn vágyát követve cselekszik. Ám az igazságtalankodás: önkéntes. Ő tehát önként fog cselekedni, és az, amit valaki, vágyát követve cselekszik, önkéntes. Hiszen lehetlenség is volna, hogy akik fegyelmezetlenül cselekszenek, igazságosabbá váljanak. Az elmondottak alapján úgy tűnik, amit az ember, vágyát követve cselekszik, önkéntes. Ám a következőkből ennek az ellenkezője tűnik ki. Mindazt ugyanis, amit valaki önként tesz meg, meg kívánja tenni, és aki kíván valamit, önként teszi. Senki sem kíván olyasmit, amiről azt gondolja, hogy rossz. De hát a fegyelmezetlen ember nem azt teszi, amit kíván. Hiszen a fegyelmezetlenség éppen abban áll, hogy vágyát követve valaki annak ellenére cselekszik, amit a legjobbnak gondol. Ebből az következik, hogy ugyanaz az ember önként cselekszik és nem is önként. Ez azonban lehetetlen.

Továbbá: a fegyelmezett ember igazságosan fog cselekedni, vagy igazságosabban, mint ahogyan a fegyelmezetlenség alapján lehetséges. A fegyelem ugyanis erény, az erény pedig igazságosabbá tesz. Fegyelmezett valaki, ha a vágya ellenére cselekszik, értelmétől vezérelve. Ha tehát az igazságos cselekvés: önkéntes cselekvés, ahogyan az igazságtalan is az - ugyanis mindkettő önkéntesnek minősül; szükségszerű is, hogy ha az egyik önkéntes, a másik is az legyen -, a vágyunk ellenére történő pedig: nem önkéntes, akkor ezek szerint ugyanaz az ember ugyanazt a dolgot önként teszi és ugyanakkor nem önként.

Ugyanez az érv vonatkozik az indulatra is. Mert úgy látszik, az indulattal kapcsolatban ugyanúgy létezik fegyelmezetlenség és fegyelmezettség mint a vágy esetében. És az indulat ellenére történő cselekvés fájdalmas, s vele szemben a megtartóztatás kényszerű. Tehát ha a kényszerű cselekvés nem önkéntes, akkor bizonyára minden, ami az indulat szerint való, önkéntes. Valószínűleg Hérakleitosz is az indulat erejére felfigyelve mondotta, hogy útját állni fájdalommal jár. „Mert az indulat ellen harcolni nehéz - mondotta -, hiszen amit akar, a lélek árán veszi meg.”

De ha lehetlenség, hogy ugyanaz az ember ugyanabban a vonatkozásban egyidejűleg önként és nem-önként tegye meg ugyanazt a dolgot, úgy inkább önkéntes jellegű az, amit a kívánsága, mint amit a vágya és indulata szerint tesz. Erre bizonyíték is van: hiszen sok mindent cselekszünk önként, harag és vágy nélkül.

Hátra van még annak a vizsgálata, hogy amit kívánunk és amit önként cselekszünk, azonosak-e. Ám úgy tűnik, ez is lehetetlen. Feltettünk ugyanis - és az általános vélemény is ez -, hogy a lelki silányság igazságtalanabbá tesz, a fegyelmezetlenség meg a lelki silányság egy fajtájának mutatkozik. De ez ellentmond az előbbi feltevésnek. Mert senki sem kíván ugyan olyasmit, amit hitványnak gondol, ám mégis megteszi, amikor fegyelmezetlenné válik. Ha tehát az igazságtalan cselekvés önként elkövetett dolog, amit meg önként teszünk, az kívánságunk szerint történik, akkor ha valaki fegyelmezetlenné lesz, nem igazságtalankodik többé, hanem igazságosabbá válik, mint amilyen volt, mielőtt fegyelmezetlenné vált volna. Ez azonban lehetetlen. Világos tehát, hogy nem a törekvésünk szerint való cselekvés az, ami önkéntes, és nem a törekvésünkkel szembeszegülő cselekvésünk az, ami nem-önkéntes.

8

A következő fejtegetésből kitűnik, hogy az *önkéntes* nem azonos az elhatározásunk szerint végbemenő dologgal sem. Az már bebizonyosodott, hogy a kívánságunk szerint való dolog nem nem-önkéntes módon történik, sőt, mindaz, amit kíván az ember, inkább önkéntes. De az különösen bizonyos, hogy cselekedhet valaki anélkül is, hogy kifejezetten kívánná a dolgot. Sok mindent, amit kívánunk, hirtelen teszünk meg, de elhatározni senki semmit sem szokott

hirtelenül. Ha szükségszerű, hogy az önkéntes dolog a következő három fajta egyikébe: vagy a törekvésünk, vagy az elhatározásunk, vagy a gondolkodásunk szerint végbemenő dolgok közé tartozzék, ámde az első két fajtába nem tartozik, akkor az marad, hogy az *önkéntes* az olyasféle cselekvésben legyen benne, amelyet valamilyen módon megfontoltunk.

De vigyük még kicsit tovább az érvelést, hogy végére érjünk az önkéntesről és nem-önkéntesről szóló fejtegetésnek. Nos, látható, hogy a „kényszerű” és a „nem-kényszerű” cselekvés rokon az említett kifejezésekkel. Hiszen a kényszerű cselekvést nem-önkéntesnek, a nem-önkéntest meg teljességgel kényszerű cselekvésnek mondjuk. Ezért a kényszerűvel kapcsolatban először is azt kell megvizsgálnunk, hogy mi az és milyen a viszonya az önkénteshez és a nem-önkénteshez. Ismeretes, hogy a *kényszerű* és a *szükségszerű*, valamint a *kényszerűség* és *szükségszerűség* ellentétei az önkéntesnek. Általános értelemben azonban a *kényszerű* és *szükségszerű* kifejezéseket a lélek nélküli dolgokkal kapcsolatban is használjuk. Mert azt mondjuk, hogy kényszer és szükségszerűség hatására történik az is, hogy a kő felrepül és a tűz lefelé lobog, míg ha ugyanezek a dolgok természetüket és saját törekvésüket követve mozognak, azt mondjuk, ez nem kényszer hatására történik - de önkéntesnek sem nevezzük. A kényszerű mozgás ellentétének nincs neve, míg ami nem saját törekvését követve mozog, annak mozgását kényszerűnek nevezzük. Hasonlóképpen az eleven lényeknél és az állatoknál is megfigyelhetjük, hogy sok mindent kényszerből szenvednek el és tesznek, midőn kívülről támad valamiféle, a saját belső törekvésükkel ellentétes mozgás. De a lélek nélkül való dolgok esetében a mozgató elv egyszerű, az eleven lényeknél meg többféle. A törekvés ugyanis nincs mindig összhangban az értelemmel. Ezért a tevékenység a többi élőlénynél ugyanúgy, mint a lélek nélküli dolgoknál egyszerű, hiszen nincs bennük egymással ellentétes értelem és törekvés, hanem törekvésüket követve élnek. De az emberben mindkettő jelen van; mégpedig egy meghatározott életkorban, abban, amelyben a cselekvést elismerjük. A gyermekről ugyanis nem mondjuk, hogy cselekszik, az állatról sem, hanem csupán arról, aki értelmétől vezettetvén cselekszik. Tudvalevő, hogy a kényszerű dolog teljességgel kellemetlen, és senki sem tesz semmit kényszerből és ugyanakkor örömmel. Ezért vannak igen nagy véleménykülönbségek a *fegyelmezett* és a *fegyelmezetlen* kérdésében. Hiszen mindegyikük egymással ellentétes törekvéseket hord magában, amikor cselekszik. A fegyelmezett ember, mondják, erőszakkal tartja távol magát a kellemes vágyaktól. Mert fájdalmas dolog számára, hogy távol tartja magát, szembeszállva az ellenszegülő vággyal. A fegyelmezetlen ember pedig kényszerből cselekszik értelme ellenére. Úgy tűnik, ez a kisebb fájdalom, hiszen a vágy a kellemesre irányul, és az ember ezt örömmel követi, úgyhogy a fegyelmezetlen ember inkább önként cselekszik, és nem kényszer hatására, mivel közben nincs kellemetlen érzése. A meggyőződés ellentétes a kényszerrel és a szükségszerűséggel, a fegyelmezett ember pedig a meggyőződése szerint intézi a dolgát, és nem kényszerből, hanem önként járja az útját. A vágy nem úgy vezet valakit, hogy meggyőzi őt, hiszen nincs része az értelemben. Azt már megbeszéltük, hogy csupán ez a kettő tűnik kényszerű és nem-önkéntes tetteknek, mégpedig azért, mert valamiféle hasonlóságot mutatnak a kényszerűségnek azzal a fogalmával, amelyet a lélek nélküli dolgoknál is alkalmaztunk.

Ha valaki azt, amit ott a fejtegetéshez hozzátettünk, ehhez is hozzáteszi, megsemmisíti azt, amit mondottunk. Mert ha valamit a saját törekvése ellenére, kívülről hoznak mozgásba vagy állítanak meg, akkor azt mondjuk, hogy kényszer hatására történt a dolog, ha pedig nem kívülről, akkor hogy nem kényszer hatására. De hát a fegyelmezett és a fegyelmezetlen emberben a saját törekvésük hat (mert ezzel mindkettő rendelkezik), így hát - annak értelmében, amit mondottunk - bizonyára egyikük sem kényszerből cselekszik, hanem önként. Nem is szükségszerűségből cselekszenek, mert azt a mozgató elvet nevezzük szükségszerűségnek, amely kívülről hat és a belső törekvés ellenére gátol vagy mozgat; például ha valaki megfogja

egy másik ember kezét és azzal ütlegel egy harmadikat, miközben az, akinek a kezével ütlegelnek, mind kívánsága, mind vágya szerint ellene van a verésnek. De ha a mozgás elve belülről hat, nem kényszerből történik a dolog.

Továbbá az öröm is, a fájdalom is jelen van mind a fegyelmezett, mind a fegyelmezetlen emberben. Hiszen a fegyelmezett ember is fájdalmat érez, amikor vágya ellenére cselekszik, meg örvendezik is a remény nyújtotta öröm felett, hogy életmódja később majd hasznot hajt neki, vagy már most is hasznos, mivel egészséges. A fegyelmezetlen meg örvendezik, amikor fegyelmezetlensége révén teljesül a vágya, de fájdalmat érez, amikor az eljövendő fájdalomra gondol, mert sejti, hogy rosszat cselekszik. Ezért van értelme annak, hogy mindkét cselekvést kényszerűnek nevezzük. Az is, amely a törekvés szerint, az is, amely a megfontolás szerint megy végbe, némiképp nem-önkéntes cselekvés. Mert külön vannak választva egymástól, kölcsönösen kiszorítják egymást.

Mivel a lélekhez tartozó dolgok közül egyet ilyennek látnak, innen az egész lélekre átviszik ezt a minősítést. Nos, a részekről ugyan szabad ezt mondani, de a lélek egésze - mind a fegyelmezett, mind a fegyelmezetlen ember esetében - önként cselekszik, nem kényszerből. Hanem a lélek részei között van olyan, amely kényszerből cselekszik - ugyanis természettől fogva rendelkezünk mindkettővel. Mert az értelem is természettől való, és ezért a rendesen, épen fejlett emberben jelen is van, s a vágy ugyanígy egészen születésünktől fogva kísér és jelen van bennünk.

Nagyjából ezzel a két dologgal határozzuk meg a *természettől való* kifejezést: egyrészt „ami mindjárt születésünktől fogva mindnyájunkat elkísér”, másrészt „ami rendes, egyenes irányú fejlődés esetén kifejlődik bennünk”, mint pl. az ősz haj és az öregség és más efféle. Ezért a két ember nem a természet szerint cselekszik, de - röviden szólva - mégis a természet szerint cselekszik mindkettő, csak hogy a *természet* kifejezésnek nem egyazon értelme szerint.

A fegyelmezett és a fegyelmezetlen emberrel kapcsolatos aporiák tehát ezek: vajon mindkettejük kényszer hatására cselekszik-e, vagy csak az egyik, valamint, hogy vajon nem-önként cselekszenek-e, vagy bár kényszer hatására, de ugyanakkor önként is; mert ha a kényszerű: nem-önkéntes, akkor ők önként és ugyanakkor nem-önként cselekszenek.

Abból, amit elmondottunk, nagyjából világos, hogy ezekkel az aporiákkal hogyan találkozik az ember. De még egy módon szoktak beszélni arról, hogy az ember kényszerből és szükség-szerűség hatására cselekszik, mégpedig anélkül, hogy értelme és törekvése ellenkeznek egymással. Ez akkor van, amikor olyasmit cselekednek, amiről tudják, hogy fájdalmas és hitvány dolog, de ha nem teszik meg, verés, vagy fogság, vagy halál vár rájuk. Az ilyenről mondják ugyanis, hogy szükségszerűen cselekedték. Vagy nem így van a dolog, hanem ezeket mindenki önként teszi meg? Hiszen megvan a lehetősége, hogy ne tegye meg az ember, hanem vállalja azt a szenvedést.

Továbbá: talán azt mondhatná valaki, hogy némely cselekvés ezek közül önkéntes, más meg nem az. Az olyasféle esetekben ugyanis, amikor a cselekvőtől függ, hogy a dolog nem következik be vagy bekövetkezik, olyankor ha olyat cselekszik is az ember, amit nem kíván, önként cselekszi és nem kényszerből. Az olyan esetekben pedig, amikor ez nem is cselekvéstől függ, bizonyos módon kényszerből történik a cselekvés; de mégsem abszolút értelemben, tehát nem úgy, hogy nem azt határozza el az ember, amit cselekszik, hanem a célja az, ami kényszerű. Ám az ilyen esetek között is van bizonyos különbség.

Hiszen ha valaki szembekötődiben halálra sújtja a másikat, nehogy az megfogja őt, nevetéses is volna, ha azt mondaná, hogy kényszerűen és szükségből tette. Nagyobb rossznak és fájdalmasabb dolognak kell lennie annak, ami a cselekvés elmulasztása esetén bekövetkezik.

Mert ez az az eset, amikor valaki szükségből és kényszerűen cselekszik, vagy legalábbis nem természete szerint: valahányszor a jó érdekében cselekszik hitvány dolgot, vagy azért, hogy nagyobb rossztól szabaduljon meg; és bizonyára nem-önként cselekszik ilyenkor, mert ezek a dolgok őrajta múlnak. Ezért sokan a szerelmi vágyat és az indulat néhány fajtáját és a természetadta ösztönöket is nem-önkéntesnek tekintik, mivel ezek igen hevesek, és meghaladják az ember erejét. És megbocsátunk nekik, mint olyanoknak, amelyek leigázzák az emberi természetet. És az a cselekvés, amelynek segítségével valaki heves fájdalmat szeretne elkerülni, inkább minősül kényszerűnek és nem-önkéntesnek, mint az, amelynek révén valami enyhébb rosszat kerülünk el. És általában inkább minősül ilyennek az a cselekvés, amelynek révén fájdalmat kerülünk el, mint az, amelynek révén örömteli dolgokra teszünk szert. Mert ez a kifejezés; *tőlünk függ* - és ezen múlik minden - azt jelenti: „amit az emberi természet el bír viselni”. Amit az ember nem tud elviselni és ami nem tartozik a cselekvő természetes törekvéséhez vagy nézetéhez, az nem tőle függ. Ezért azokról, akik az ihlet állapotában vannak, és a jósokról sem mondjuk - noha értelmes dolgot tesznek -, hogy „tőlük függ” - akár hogy azt mondják, amit mondanak, akár hogy megtegyék, amit cselekszenek. A vágyakozáson alapuló cselekvéseknél is ez a helyzet. Tehát vagy bizonyos gondolatok és érzelmek olyanok, hogy nem tőlünk függenek, vagy az effajta gondolatokon és nézeteken alapuló cselekvések. De hát mint Philolaosz mondta, vannak bizonyos érvek, amelyek erősebbek nálunk.

Hogy tehát az önkéntest és a nem-önkéntest a kényszerűhöz való viszonyában is meg kellett vizsgálni, arra szolgáljon ez magyarázatul. Azok az érvek ugyanis, amelyek az önkéntes meghatározását különösképpen akadályozzák, olyasféle érvek, amelyek azt mutatják meg, hogy az emberek kényszer hatására cselekszenek, de mégis önként.

9

Miután ezt a témát lezártuk, és az önkéntest sem a törekvés, sem az elhatározás segítségével nem tudtuk meghatározni, az marad hátra, hogy így határozzuk meg: *az, ami a gondolkodáson alapul*. Nos, az önkéntes a nem-önkéntes ellentétének minősül, és amikor a cselekvő tudja, hogy ki, *milyen eszközzel és milyen célból* cselekszik (mert előfordulhat, hogy az ember tudja: „ez az apám - és nem azért cselekszik, hogy megölje őt, hanem hogy megmentse, mint például Peliász leányai; vagy tudja, hogy „ez ital”, de úgy tudja, hogy bájital vagy bor, holott valójában mérge) - ellentétesnek minősül azzal, amikor a cselekvő tudatlanságban van afelől is, hogy *ki és milyen eszközzel* cselekszik - mégpedig fontos és nem járulékos dolgokban. Az olyan cselekvés pedig, ahol a cselekvő tudatlanságban van afelől is, hogy mit és milyen eszközzel és ki cselekszik - nem-önkéntes. Az ellentéte tehát önkéntes. Így hát amely dolgokkal kapcsolatban tőlünk függ, hogy ne tegyük meg őket, azokat ha megtesszük, s nem tudatlanságból és magunktól tesszük: ezek a cselekedetek szükségképp önkéntesek. Ez hát az *önkéntes*. Amit pedig tudatlanságból és tudatlanságban teszünk: *nem-önkéntes*. S minthogy az ismeretnek és a tudásnak két oldala van, az egyik a tudás birtoklása, a másik a felhasználása, azt, aki birtokolja ugyan a tudást, de nem él vele, van amikor joggal nevezhetjük tudatlanságból cselekvőnek, ám van, amikor nem jogos ez az elnevezés: pl. ha hanyagságból nem használja tudását. Hasonlóképpen gáncsolható az is, akinek nincs birtokában egy bizonyos tudás, ha annak megszerzése könnyű vagy szükséges lett volna, ám ő hanyagságból, vagy gyönyör, vagy fájdalom miatt nem tett rá szert. Ezeket még hozzá kell fűznünk az eddigiekhez.

Zárjuk le tehát ily módon az önkéntes és a nem-önkéntes meghatározását.

A következőkben beszéljünk az elhatározásról, és először a vele kapcsolatos aporiákat tekintsük át. Mert bizonytalanságban lehet valaki afelől, hogy természettől milyen nemhez tartozik az elhatározás, és milyen nembe kell helyeznünk, és vajon az *önkéntes* és az *elhatározáson alapuló* azonosak-e vagy sem. Nos, mindenekelőtt azt állítják néhányan, és aki vizsgálja, az is vélekedhet így, hogy az elhatározás e kettő egyike: vagy vélemény, vagy törekvés, mert hiszen - úgy tűnik - mindkettő kísérőjelensége az elhatározásnak. Ám világos, hogy törekvés nem lehet: mert akkor vagy kívánság volna, vagy vágy, vagy indulat. Senki sem törekszik ugyanis semmire anélkül, hogy e három közül valamelyik hatással ne volna rá. Nos, az indulat és a vágy megvan az állatokban is, míg az elhatározás nincs meg. Továbbá akikben mindkettő megvan, azok sok mindent szoktak elhatározni indulat és vágy nélkül is, vagy akik e két szenvedély állapotában vannak, azok nem határoznak el semmit, hanem uralkodnak magukon. Továbbá: a vágy és az indulat mindig fájdalommal kapcsolatos, elhatározni meg sok mindent szoktunk fájdalom nélkül is.

Aztán meg bizonyos, hogy nem azonos a kívánság és az elhatározás sem. Hiszen az emberek kívánnak néha olyasmit is, amiről tudják, hogy lehetetlenség, például hogy minden emberen uralkodjanak, vagy hogy halhatatlanok legyenek, míg elhatározni ilyesmit senki sem szokott - hacsak nincs tudatlanságban afelől, hogy ez lehetetlenség. Olyasmit nem határoz el az ember, ami általában lehetséges ugyan, de amiről úgy véljük, hogy megvalósítása vagy meg nem valósítása nem tőlünk függ.

Így hát legalább annyi világos, hogy amit elhatározunk, az szükségképpen valami tőlünk függő dolog. Hasonlóképpen világos, hogy sem a vélemény nem elhatározás, sem pedig az, ha valaki valamiről pusztán ezt meg azt gondolja. Amit elhatározunk, az a tőlünk függő dolgok közé tartozik, ellenben vélekedni sok, nem tőlünk függő dologról is szoktunk, például vélhetjük azt, hogy a négyzet oldala és átlója összemérhető. Továbbá az elhatározás nem lehet *igaz* vagy *téves*, s nem lehet ama dolgokról alkotott vélemény sem, amelyeknek megtétele tőlünk függ, amikor is úgy vélekedünk, hogy ezt és ezt meg kell tennünk, vagy nem kell megtennünk. Ez a véleménynek és a kívánságnak közös jellemzője. Hiszen senki sem a célt határozza el, hanem a célhoz vezető eszközöket. Ezt úgy értem, hogy például senki sem azt határozza el, hogy egészséges marad, hanem azt, hogy az egészsége érdekében sétálni vagy ülni fog. És nem azt határozza el, hogy boldog lesz, hanem hogy vagyonra tesz szert, vagy hogy veszélynek teszi ki magát a boldogsága kedvéért.

És általában: ha valaki elhatározza magát valamire, akkor mindig világosan megmutatkozik, hogy mi az, *amit* elhatároz és mi az, *ami végett* ezt elhatározta. *Az, ami végett* - azt jelenti, hogy evégett határozzuk el valami mást, *az, ami* azt jelenti, hogy ezt határoztuk el valami más végett.

Kívánni pedig leginkább a célt szoktuk és *vélekedni* szokott úgy az ember, hogy egészségesnek kell maradnia és boldognak kell lennie. Ezekből tehát világossá vált, hogy az elhatározás más, mint a vélemény és a kívánság.

A kívánság és a vélekedés ugyanis főként a célokkal kapcsolatos, míg az elhatározás nem.

Nyilvánvaló tehát, hogy az elhatározás sem kívánság, sem vélemény, sem feltevés úgy általában nem lehet. De miben különbözik ezektől, és milyen viszonyban áll az önkéntessel? Ha válaszolunk ezekre a kérdésekre, egyszersmind az is kiderül, hogy mi az elhatározás. Ama dolgok között, amelyeknek létezése és nem-létezése egyaránt lehetséges, vannak olyanok, amelyekkel kapcsolatban van helye megfontolásnak, néhányal kapcsolatban azonban nincs. Vannak ugyanis dolgok, amelyeknek létezése és nem-létezése egyaránt lehetséges, de kelet-

kezésük nem tőlünk függ, hanem egyesek a természet, mások meg egyéb okok révén jönnek létre. Ezekkel kapcsolatban senki nem vállalkoznék arra, hogy megfontolja őket, hacsak nem tudatlanságból teszi. Némely dolgoknak ellenben nemcsak létezése és nem-létezése lehetséges, hanem az is, hogy az emberek megfontolják őket: ezek azok a dolgok, amelyekkel kapcsolatban tőlünk függ, hogy megtegyük vagy ne tegyük meg. Ezért nem szoktuk megfontolni az Indiában történő dolgokat, sem pedig azt, hogy hogyan lehetne a kört négyszögesíteni.

Az Indiában történő dolgok ugyanis nem tőlünk függenek, a kör négyszögesítése meg egyszerűen elvégezhetetlen. Ám a tőlünk függő és elvégezhető dolgok közül sem mindegyikre vonatkozik a megfontolás - amiből az is világos, hogy az elhatározás nem azonos a véleményel -; az elhatározható és elvégezhető dolgok azonban a tőlünk függő dolgok közé tartoznak.

Ezért bárki felvethetné ezt az aporiát: miért van az, hogy az orvosok meg szokták fontolni az ő tudományukkal kapcsolatos dolgokat, a grammatikusok meg nem. Ennek az az oka, hogy hibát kétféleképpen ejthetünk: hibázhatunk a gondolkodásban vagy az érzékelésben, azaz amikor az elgondoltat megcselekedjük. Az orvostudományban mindkét módon lehetséges a hibázás, míg a grammatikában tapasztalati és gyakorlati jellegű a hiba. Ha a grammatikusok ezzel kapcsolatban kezdenének vizsgálni, ezt a végtelenségig folytathatnák.

Mivel az elhatározás nem vélemény és nem is kívánság, mégpedig sem az egyik a kettő közül, sem mindkettő egyszerre - hiszen senki sem határoz el valamit hirtelen, míg vélni és kívánni hirtelenül is szokták az emberek azt, hogy valamit meg kell tenni - ezért az elhatározás a kettő, a vélemény és a kívánság keveréke. Az emberben ugyanis, amikor elhatározza magát valamire, mindkettő jelen van. De azt kell megvizsgálnunk, hogy hogyan jön létre belőlük az elhatározás. Ezt valamiképpen már maga a neve is megmutatja. Az *elhatározás* [*prohaireszisz*] ugyanis *választás* [*haireszisz*], de nem pusztán választás, hanem az egyik dolognak a másik *előtt* [*pro*] való választása. Ez pedig nem lehetséges vizsgálódás és megfontolás nélkül. Ezért az elhatározás a fontolgató véleményből jön létre.

Mármost, senki sem a célt fontolja meg - ez mindenki számára adott -, hanem a célra vonatkozó eszközöket: hogy vajon ez vagy az vonatkozik-e reá, vagy hogy azt, amiről bizonyos, hogy a célra vonatkozik, hogyan tudnánk megvalósítani. A megfontolást pedig mindnyájan addig folytatjuk, amíg a cselekvés létrejöttének mozgató elvét vissza nem vezettünk önmagunkra. Ha pedig senki sem határoz el semmit anélkül, hogy föl ne készülne rá és meg ne fontolná, hogy a lehetséges eszközök közül ez vagy az jobb-e vagy rosszabb a többinél, és ha minden olyan eszközt megfontolunk, amely tőlünk függ és amelynek mind létezése, mind nem-létezése lehetséges, akkor ezek alapján világos, hogy az elhatározás a tőlünk függő dolgokra irányuló megfontolt törekvés. Mert mindazt megfontoljuk, amit elhatározunk, de nem határozunk el mindent, amit megfontolunk. Megfontoltnak azt a törekvést nevezem, amelynek mozgató elve és oka a megfontolás, és amikor a törekvés a megfontolás révén megy végbe. Ezért az elhatározás nincs meg a többi élőlényben, s az emberben sem minden életkorban és minden állapotban. Hiszen előadódik, hogy nincs sem megfontolás, sem feltevés a miérteket illetően. Abban a kérdésben, hogy egy cselekvést végre kell-e hajtani vagy sem, a pusztá vélekedés jelenlétének sok esetben semmi akadálya, míg a mérlegelő gondolkodás soha nincs jelen. Mert a lélek megfontolóképesége: valamely ok szemlélésének a képesége. Ugyanis az, *ami végett* cselekszünk: az okok egyike. Mert azt, *ami miatt* cselekszünk: ok. *Ami végett* valami van vagy keletkezik, azt okszerűnek nevezzük. Például a járás oka a pénz behajtása, feltéve, hogy az illető ebből a célból jár. Ezért akinek semmiféle célja nincs, az nem is fontol meg semmit. Mivel tehát az ember azt, aminek megtétele vagy meg nem tétele tőle függ, ha megteszi vagy ha nem teszi meg - és önszántából s nem is tudat-

lanságból - önként teszi vagy nem teszi; de másrészt meg sok mindent cselekszünk anélkül, hogy megfontolnánk vagy előre meggondolnánk a dolgot - ezért szükségképpen mindaz, amit *elhatározott* az ember: *önkéntes*, de nem minden *önkéntes elhatározott* is egyben; és mindaz, ami elhatározásunk szerint történik, önkéntes, de ami önkéntes, az nem mind történik elhatározásunk szerint.

Ezekből egyben az is nyilvánvaló, hogy azok a törvényhozók járnak el helyesen, akik a vétségek között megkülönböztetik a nem-önkéntes, önkéntes és előre megfontolt vétkeket. Mert ha nem is vizsgálják teljesen szabatosan a dolgot, legalább valamiképpen érintik az igazságosságot. De ezzel a témával majd az igazságosságról szóló vizsgálódásban fogunk foglalkozni. Ami meg az elhatározást illeti, világos, hogy az nem pusztán kívánság és nem is pusztán vélemény, hanem vélemény és törekvés, ha ezek a megfontolásból következnek.

Nos hát, aki megfontol valamit, mindig valami végett fontolja meg és mindig van valami célja, amelyhez viszonyítva vizsgálja, hogy mi a hasznos. A végcélt azonban senki sem fontolja meg. Ez kezdet és feltevés, mint az elméleti tudományok hipotézisei, amelyekről röviden a mű elején szoltunk, szabatosan meg az *Analitikákban*. A célhoz vezető eszközökre vonatkozik minden vizsgálat, a mesterségen alapuló és a mesterség nélkül való egyaránt; amikor például az emberek azt fontolgatják, hogy viseljenek-e vagy ne viseljenek hadat, akkor az effajta eszközökre vonatkozik a megfontolásuk. De ennél előbbre való lesz a cselekvés miéértje, azaz, *ami végett* történik a cselekvés: így például a gazdagság vagy a gyönyör, vagy más efféle, ami végett cselekedni szokás.

Mert aki megfontol, az azt fontolja meg - feltéve, hogy a végcél felől vizsgálja a dolgot -, ami a célra vonatkozik, és aminek segítségével ő a célt önmagára vezetheti vissza, és ami őt képessé teszi arra, hogy a célra irányuljon.

A cél azonban természettől fogva mindig jó, és az egyes esetekben azt vesszük fontolóra, például az orvos megfontolhatja azt, hogy adjon-e gyógyszert, a hadvezér meg, hogy hol verjen tábornok. Ezek a dolgok a végcélnek vannak alárendelve, mint jónak, és ez végeredményben a legfőbb jó. Ami pedig természet ellen való és torzult, az nem jó, hanem látszólagos jó. Ennek az az oka, hogy a létező dolgok közül némelyek nem használhatók egyébre, mint ami természet szerinti rendeltetésük; például a látás. Mert nem lehet látni olyan dolgot, ami nem látható, sem hallani olyat, ami nem hallható, míg a tudomány segítségével alkotható olyan dolog, ami nem annak a tudománynak a tárgya. Mert nem ugyanolyan módon vonatkozik ugyanaz a tudomány az egészségre és a betegségre, hanem az egészség a természet szerint való, a betegség meg természet ellenére való tárgya. Hasonlóképpen a kívánság természettől fogva a jóra vonatkozik, de természet ellenére való módon a rosszra is vonatkozhat; és természettől fogva a jót kívánjuk, de természet ellenére a torzultat és a rosszat is. Ámde az egyes dolgokkal kapcsolatban a pusztulás és a torzulás nem tetszőleges valamire vonatkozik, hanem az ellentétes dologra és közbülső állapotaira. Erről az útról ugyanis nem térhetünk le, mivel a tévedés sem tetszőleges dologhoz vezet, hanem - ha van ellentéte a dolognak - az ellentéteshez, mégpedig ahhoz az ellentéthez, amely a tudomány szerint ellentéte a szóban forgó dolognak.

Így hát szükségképpen az a helyzet, hogy mind a csalódás, mind az elhatározás a középtől halad az ellentétek felé. A középpel pedig a *több* és a *kevesebb* ellentétes. Ezeknek a kellemes és a fájdalmas az oka, hiszen ezért van az, hogy a lélek számára a kellemes úgy jelenik meg, mint jó és a kellemesebb, mint jobb, a fájdalmas, mint rossz, a fájdalmasabb meg mint rosszabb. Így hát ezekből is nyilvánvaló, hogy az erény és az erkölcsi hitványság a gyönyörrel és a fájdalommal kapcsolatos. Erény és hitványság ugyanis az elhatározás tárgyaival kapcsos-

latban fordul elő, az elhatározás pedig a jóra és a rosszra vonatkozik, valamint arra, ami ilyennek tűnik; a gyönyör és a fájdalom meg természetből fogva ilyen dolgok.

Mivel maga az erkölcsi erény valamiféle közép, és teljes egészében a gyönyörrel és a fájdalommal kapcsolatos, az erkölcsi hitványság meg ugyanezekre az erénnyel kapcsolatos dolgokra vonatkozó hiányban és túlzásban nyilvánul meg, ezért az erény szükségképpen az elhatározásra vonatkozó olyan lelki alkat, amely a gyönyörökben és a fájdalmakban megmutatkozó, hozzánk viszonyított középpel kapcsolatos. Az ember erkölcsének minősége a gyönyörök és fájdalmak vonatkozásában állapítható meg, attól függően, hogy az illető minek örül és min bánkódik. Mert pusztán abból, hogy valaki az édeset vagy a keserűt szereti, nem állapítható meg erkölcsének minősége.

11

Miután ezeket meghatároztuk, beszéljünk most arról, hogy vajon az erény az elhatározást teszi-e hibátlanná és a célt helyessé, úgyhogy az ember arra határozza el magát, amire kell - vagy pedig, mint ahogy egyesek vélik, a gondolkodást teszi ilyenné. De valójában a fegyelmezetség az, ami nem engedi megromlani a gondolkodást. Az erény és a fegyelmezetség két különböző dolog. Ezekről majd később beszélnünk kell, mivel azok, akik úgy vélik, hogy a helyes gondolkodás az erény adománya, e véleményüket így okolhatják meg: a fegyelmezetségnek ilyesféle hatása van, és a fegyelmezetség a dicsérendő dolgok közé tartozik. Miután fölvetettük ezt a kérdést, menjünk tovább. Ugyanis előfordul, hogy a kitűzött cél helyes, a célhoz vezető eszközök tekintetében mégis tévedünk. De az is előfordulhat, hogy a célt túzi ki rosszul az ember, ám a hozzá vezető eszközök helyesek és az is lehet, hogy egyik sem jó. Vajon az erény a célt határozza-e meg, vagy a célhoz vezető eszközöket? Az az álláspontunk, hogy a célt határozza meg, mivel a cél nem függ sem a következtetéstől, sem a gondolkodástól, hanem mintegy kiindulópontként kell rögzítenünk. Hiszen az orvos sem azt fontolgatja, hogy a betegnek meg kell-e gyógyulnia vagy sem, hanem hogy kell-e sétálnia vagy nem. A tornamester sem azt nézi, hogy az embernek jó erőben kell-e lennie vagy sem, hanem hogy kell-e birkózó edzést végeznie vagy sem. Hasonlóképpen van ezzel a többi mesterség is: egyik sem a végcél fontolja meg. Mert ahogyan a szemléleti tudományokban a kiindulópontok hipotézisek, úgy azokban a tudományokban, amelyek valaminek a létrehozásával foglalkoznak, a cél: kiindulópont és hipotézis. Mivel ez és ez egészséges kell hogy legyen, szükségképpen ennek és ennek kell történnie, hogy egészséges legyen. Éppen így van ez a másik tudományfajtánál is: ha a háromszög szögeinek összege két derékszöggel egyenlő, szükségképpen ez és ez következik. Így hát a gondolkodó tevékenység kiindulópontja a végcél, a cselekvés kiindulópontja pedig az, amiben a gondolkodó tevékenység lezárul. Ha tehát minden helyességnek az oka vagy a gondolkodás, vagy az erény, akkor ha a gondolkodást kizárjuk, az erény az, amelynek révén a cél helyes lesz. De a célhoz vezető eszközökre ez nem vonatkozik.

A cél az, ami végett cselekszünk. Hiszen minden elhatározás valamire vonatkozik és valami végett van.

Ami végett cselekszünk, az a közép. Létrejöttének oka pedig az elhatározással párosult erény. Ám az elhatározás nem a célra, hanem a célhoz vezető eszközökre vonatkozik. Ezeknek eltalálása - mindannak, amit a cél érdekében cselekedni kell - már más lelki képesség dolga. De annak, hogy az elhatározás célja helyes, az erény az oka. Ezért az ember minőségét az elhatározás alapján ítéljük meg, azaz annak alapján, hogy *milyen cél érdekében*, nem pedig, hogy *mit* cselekszik. És ennek megfelelően: az erkölcsi hitványság okozza azt, hogy az

elhatározás az ellentétes dolgokra irányul. Ha valaki olyan helyzetben van, hogy tőle függ, hogy a szép dolgot megtegye, a rútat meg elkerülje, és ő fordítva cselekszik, nyilvánvaló, hogy nem derék ember. Ezért szükségképpen önkéntes mind a hitványság, mind az erény. Mert nem létezik semmiféle kényszer, hogy aljasságot cselekedjünk. Ezért is kell hibáztatni a hitványságot és dicsérni az erényt. Mert nem azokat a rút és hitvány tetteket hibáztatjuk és nem azokat a szép tetteket dicsérjük, amelyek nem-önkéntesek, hanem amelyek önkéntesek.

Továbbá: amikor bárkit dicsérünk vagy hibáztatunk, inkább az elhatározásra vagyunk tekintettel, mint a tevékenység eredményére - jóllehet az erény tevékenysége értékesebb -, mert a hitvány dolgot kényszer hatására is cselekedhetik az emberek, de senki sem szokott kényszer hatására elhatározni valamit. Továbbá: mivel nem könnyű felismerni az elhatározás minőségét, ezért az ember minőségét kénytelenek vagyunk tevékenységének eredményei alapján megítélni.

A tevékenység tehát az értékesebb, de az elhatározás az, ami méltóbb a dicséretre. Ez következik az előző tételekből és megegyezik a tapasztalat tényeivel is.

HARMADIK KÖNYV

1

Nos, hogy az erényekben közepek találhatók, és hogy ezek elhatározáson alapulnak, és hogy az erények ellentétei erkölcsi hitványságok, s hogy ezek mifélek - azt általánosságban megtárgyaltuk. De beszéljünk róluk sorban, egyenként tekintve őket, és szóljunk először a bátorságról. Szinte mindenki úgy vélekedik, hogy a bátor ember a félelmetes dolgokkal szemben bátor, és a bátorság az egyik erény. Korábban, a táblázaton szétválasztottuk mint ellentétes dolgokat a vakmerőséget és a félelmet. Hiszen ezek valóban ellenkeznek egymással bizonyos módon. Tehát nyilvánvaló, hogy azok az emberek, akiket e lelki alkatok szerint nevezünk meg, ugyancsak szemben állnak egymással; például a gyáva - mert így nevezik azt, aki jobban fél, mint kell és kevésbé merész, mint kell - és a vakmerő -, mert így meg az olyan embert nevezik, aki kevésbé fél, mint kell, és merészebb, mint kell; ezért is nevezik meg őt *származtatott* névvel - hiszen a merész embert a merészségből származó néven nevezik. Így hát, mivel a bátorság a legjobb lelki alkat a félelemmel és merészséggel kapcsolatban, ezért sem olyannak nem szabad lennie, mint a vakmerők, ezek ugyanis bizonyos tekintetben hiányosságot, másban meg túlzást mutatnak, sem olyannak, mint a gyávák, hiszen ezek is ugyanazt csinálják, mint a vakmerők, csak nem ugyanazokkal a dolgokkal kapcsolatban, hanem éppen fordítva: a merészségben mutatnak hiányt és a félelemben túloznak - nyilvánvaló, hogy a merészség és a gyávaság között középső állapot a bátorság. Ez ugyanis a legjobb.

Úgy tűnik, a bátor ember rendszerint félelem nélküli, a gyáva meg félénk, és a soktól és a kevéstől, a jelentőstől és a jelentéktelentől egyaránt félelem, mégpedig heves és gyors félelem fogja el. A bátor éppen ellenkezőleg: vagy nem fél, vagy enyhe szorongást érez, ritkán és csupán jelentős dolgokkal kapcsolatban. És helytáll a nagyon félelmetes dolgokkal szemben is, míg a gyáva a kevésbé félelmetessel szemben sem állja meg a helyét. De hát milyen dolgokkal szemben áll helyt a bátor ember? Először is: vajon az ő számára, vagy másnak a számára félelmetesek-e ezek? Hiszen ha más számára félelmetesek, úgy egyáltalán nem tűnik valami tiszteletreméltónak a bátor. Ám ha az ő számára félelmetesek, akkor jelentős és számos félelmetes dolognak kell őt fenyegetnie. Félelmetesek azok a dolgok, amelyek félelmet keltenek mindenkiben, akinek számára félelmetesek, azaz, ha igen félelmetesek, heves a félelem, ha kevésbé, akkor meg gyöngé. Ebből az következik, hogy a bátor emberre jelentős és számos félelmes dolog hat, csak hogy éppen ellenkezőleg, úgy tűnik, a bátorság félelemnélkülivé tesz, azaz olyanná, hogy az ilyen ember egyáltalán nem fél, vagy csupán kicsiny és enyhe és könnyű szorongást érez.

De talán a *félelmetes dolog* kifejezést is kétféleképp használjuk, ahogyan a *kellemes* és a *jót* is. Hiszen némely dolog általában kellemes és jó, némely pedig egy bizonyos ember számára ilyen, ám nem általában az, sőt ellenkezőleg: rossz és kellemetlen. Ilyen mindaz, ami az elvetemültek számára hasznos és ami a gyermekeknek mint gyermekeknek kellemes. Hasonlóképpen van ez a félelmetes dolgokkal is: némelyik általában félelmetes, más meg egy bizonyos ember számára az. Azok a dolgok, amelyek a gyáva embert mint gyávát megijeszítik, senki más számára nem félelmetesek, vagy könnyű félelmet keltenek csupán. De azokat a dolgokat, amelyek a legtöbb ember számára félelmetesek, és mindazokat, amelyek az emberi lény számára természetből fogva ilyenek, általában félelmetes dolgoknak nevezzük. A bátor ember azonban félelem nélkül viselkedik és helytáll az effajta félelmetes dolgokkal szemben, amelyek az egyik értelemben félelmetesek a számára, de a másik értelemben nem. Mint *ember*

számára: félelmetesek, de mint *bátor* számára nem azok; csupán kicsiny vagy semmi félelmet nem keltenek benne. Ámde ezek mégis félelmetes dolgok, mert a legtöbb ember számára azok.

Ezért is dicsérendő a bátor ember lelki alkata, mert olyan ő, mint az erős és az egészséges ember. Márpedig ezek az emberek nem azért ilyenek, mert az egyiket semmiféle fáradság, a másikat meg semmiféle szertelenség nem csigázza el, hanem azért, mert egyáltalán nem, vagy csak kevéssé érinti őket károsan mindaz, ami a sokaságot és a legtöbb embert. Eszerint a betegeskedő és gyenge és gyáva embert mindaz károsan érinti, ami embert érhet, de hamarabb és nagyobb mértékben, mint a sokaságot, és ezenkívül azok a dolgok, amelyek a sokaságot érintik, rájuk egyáltalán nem, vagy csak kevéssé vannak hatással.

De felvetődik az aporia: vajon a bátor ember számára semmi sem félelmetes, és ő nem érez félelmet? Avagy semmi akadályja annak, hogy az említett módon viselkedjék? A bátorság ugyanis az értelem követése, az értelem pedig azt tanácsolja, hogy az erkölcsileg szépet válasszuk. Ezért aki nem ettől vezérelve áll helyt a félelmetes dolgokkal szemben, az vagy megbomlott, vagy vakmerő. És csupán az a bátor, aki az erkölcsileg helyestől vezérelve van híján a félelemnek. A gyáva ember akkor is fél, ha nem kell, a vakmerő meg akkor is merész, ha nem kell. A bátor ember mindkét esetben úgy viselkedik, ahogy kell, és ily módon ő a közép: mert akkor merész és akkor fél, amikor az értelem így tanácsolja.

Az értelem nem parancsolja azt, hogy a rendkívül nagy, a pusztulásunkat okozó fájdalmakkal szemben is helytálljunk, hacsak nem valami erkölcsileg szép dologról van szó. Eszerint a vakmerő az ilyenekkel szemben akkor is merészen helytáll, ha az értelem nem tanácsolja, a gyáva meg akkor sem, ha tanácsolja az értelem, a bátor pedig csupán akkor, amikor az értelem tanácsolja neki.

Öt fajtája van a bátorságnak, s ezeket a hasonlóságuk alapján nevezik így; mert azok, akiknek a bátorsága ennek az öt fajtának egyikébe tartozik, ugyanazokkal a dolgokkal szemben állnak helyt, mint a bátor ember, csak helyt állásuknak nem ugyanaz az oka. Az egyik ok: állampolgári bátorság. Ez az, amely [a megfutamodás felett érzett] szégyenen alapul. Második a hivatásos katonák bátorsága. Ez tapasztalaton és tudáson alapul, amely ugyan nem a veszélyekre vonatkozik, mint Szókratész állította, hanem arra, ami veszélyben megsegít. A harmadik fajta a tapasztalatlanságon és a tudatlanságon alapul; ilyen a gyermekeké és az őrzöngőké, mert ezek veszteg túrik a vihart, amazok pedig kezükbe fogják a kígyókat. Egy további fajtája a bátorságnak az, amely a reményen alapul. Ezért szoktak gyakran szembeszállni a veszéllyel azok, akiknek rendszerint szerencséjük van, és a részegek. A bor ugyanis reménykedővé tesz. Megint más az, amikor valaki esztét veszti a szenvedélytől, szerelemtől vagy haragtól. Ugyanis aki szerelmes, inkább vakmerő mint gyáva és számos veszéllyel szembeszáll, mint például az, aki Metapontionban megölte a zsarnokot és az a férfi, akiről Krétán mesélnek. A düh és a harag is ugyanezt váltja ki, mert a harag hatására önkívületi állapotba kerül az ember. Ezért látszanak bátraknak a vaddisznók is, pedig nem azok; ugyanis, amikor magukon kívül vannak, ilyesfélék, de ha nem, akkor is kiszámíthatatlanok, mint a vakmerő ember. De azért a haragon alapuló bátorság a leginkább természetes dolog. Hiszen a harag legyőzhetetlen; ezért is harcolnak olyan kiválóan a fiatal fiúk. Az állampolgárokat jellemző bátorság a szabályon alapul. Igazság szerint az említett fajták egyike sem bátorság, de abból a szempontból, hogy veszélyes helyzetekben sarkallják az embert, mindegyikük hasznos. A félelmetes dolgokról eddig általánosságban beszéltünk, de célszerűbb pontosabban meghatározni őket. Nos hát, általában a félelmet keltő dolgokat nevezik félelmetesnek, ilyenek pedig azok, amelyekről úgy tűnik, pusztító fájdalmat okoznak. Akik ugyanis valami egyéb fájdalomra várnak, azoknak osztályrészül juthat ugyan valami másfajta rossz vagy másfajta szenvedés, de az nem lesz félelem. Például ha valaki előre látja, hogy olyan fájdalmat fog érezni, amelyet az irigyek

éreznek, vagy amelyet a versengők vagy a szégyenkezők. De a félelem a fájdalomnak csupán olyan fajtáival kapcsolatosan jelentkezik, amelyekről úgy látjuk, hogy természetük szerint olyanok, hogy életünk ellen törnek. Ezért némelyik ember, aki meglehetősen elpuhult, bizonyos dolgokkal kapcsolatban bátor, némelyik meg, noha kemény és szívós, gyáva. Azután meg szintén a bátorság sajátosságának minősül a halállal és az azzal járó fájdalommal kapcsolatos magatartás mikéntje. Mert ha az egyik ember a hőséggel és a hideggel és az efféle kellemetlenségekkel szemben helytáll, ahogyan az értelem tanácsolja, mivel ezek veszélytelen dolgok, a halállal szemben viszont gyöngé, és elfogja a rémület, noha más szenvedés nem, csupán a pusztulásé okozza ezt benne - a másik meg a hideggel és egyebekkel szemben gyenge ugyan, ám a halállal szemben érzéketlen, akkor az elsőt gyávának tartjuk, a másodikat bátornak. Mert *veszélyről* csupán azoknak a félelmetes dolgoknak esetében beszélünk, amikor az efféle pusztulás okozója közel van. És ha az közelinek tűnik, akkor látszik veszélyesnek a helyzet. A félelmetes dolgokról, amelyekkel állításunk szerint a bátorság kapcsolatban áll, azt mondtuk, hogy pusztító fájdalom előidézőinek mutatkoznak, természetesen akkor, ha a közelben jelennek meg és nem távol, és hogy nagyságukra nézve olyanok, vagy olyanoknak látszanak, hogy megfelelnek az ember mértékének. Némely dolog ugyanis szükségképpen félelmetesnek tűnik és rémületbe ejt minden embert. Hiszen semmi nem akadályozza meg azt, hogy a meleg és a hideg és egyéb természeti erők fölébünk, azaz az emberi test állapotának fölébe kerekedjenek, és így áll a dolog a lélek szenvedélyeivel is. A gyávákat és a vakmerőket tehát becsapja a lelki alkatuk, mert a gyáva számára a nem-félelmetes is félelmetesnek tűnik és nagyon félelmetesnek, ami csupán csak kissé vakmerő számára meg fordítva, neki biztonságosnak látszik a félelmetes és csak kissé félelmesnek, ami pedig nagyon is az. A bátor számára viszont olyanoknak tűnnek a dolgok, amilyenek a valóságban. Ezért nem az a bátor, aki tudatlanságból áll helyt a félelmetes dolgokkal szemben, például aki örültsége következtében szembeszegül a csapkodó mennykövekkel, és nem is az, aki ismeri ugyan a veszély nagyságát, de haragjában száll vele szemben, mint a kelták, akik fegyverrel támadtak a tenger hullámaira. A barbárok bátorsága általában haraggal párosul. Némelyek helytállása meg egyéb gyönyörökön alapul. Hiszen a haragban is van valamiféle gyönyör, ti. a bosszú reményének gyönyöre. De nyilván egyetlen olyan embert sem volna jogos bátornak nevezni, aki ennek vagy egy másik gyönyörnek a kedvéért vagy a nagyobb fájdalom elől menekülve száll szembe a halállal. Hiszen ha kellemes dolog volna a halál, a fegyelmezetlen emberek sűrűn halnának merő zabolatlanságból, mint ahogy most is, noha maga a halál nem kellemes, okozói viszont igen, sokan ölik meg magukat fegyelmezetlenségből, bár tudják, hogy egyiküket sem fogják bátornak tartani még akkor sem, ha örömet halnak is meg. De azok sem bátrak, akik a megpróbáltatás elől menekülnek el így; ahogyan Agathón mondta: „Mivel a hitvány emberek a megpróbáltatásra gyengék, kívánják a halált.” Amint Kheirónról is azt mondják a költők, hogy sebének fájdalmai következtében halhatatlan létére a halálért imádkozott. Csaknem ugyanígy vélekedünk azokról, akik tapasztalatukra támaszkodva szállnak szembe a veszélyekkel, ahogyan azt a legtöbb hivatásos katona teszi. Éppen fordítva van ugyanis, mint ahogyan Szókratész gondolta, mert ő úgy vélekedett, hogy a bátorság tudás. Hiszen a tengerészek, akik tudják, hogyan másszanak fel az árbocra, nem azért nyugodtak, mert ismerik a veszélyt, hanem mert tudják, hogyan segítsenek magukon a bajban. Az az érzés, amely a küzdelemben a merészséget növeli, szintén nem bátorság, hiszen akkor Theognisz szerint az erő és a gazdagság is bátorság lenne: „Mert minden férfiút legyőz a nyomorúság.” Nyilvánvaló az is, hogy néhány ember a tapasztalat segítségével megállja a helyét, noha gyáva. Ők azért gondolkodnak úgy, hogy amit tesznek, nem veszélyes, mert tudják, hogyan segítsenek magukon. Ennek bizonyítéka, hogy ha úgy gondolják, nincs segítségük, midőn nyakukon a veszély, nem állnak helyt. Ám az összes ilyenféle bátor ember közül úgy tűnik, még azok a legbátrabbak, akik a megfutamodáson érzett szégyen miatt állnak helyt, mint ahogy Homérosz

mondja Hektórról, aki ezért vállalta a veszélyt Akhillésszel szemben: „Hektórt meg elfogta a szégyen” és „Polüdamasz lesz az első, aki engem gyalázattal fog illetni”. És ugyanaz az állampolgári bátorság is. A valódi bátorság azonban nem ez, és egyik sem az említettek közül. Ezek csak hasonlók hozzá, mint a vadállatok bátorsága, akik a haragtól vezérelve rontanak egymásra. Az embernek ugyanis nem azért kell helytállnia, mert attól fél, hogy hírbe hozzák, nem is dühében, sem pedig mert nem gondol a halálra vagy mert képes megvédeni magát, hiszen így azt gondolhatja, hogy félelmetes dolog egyáltalán nem létezik. Hanem mivel minden erény elhatározáson alapul - hogy ezt hogyan értjük, azt az előbb elmondottuk: minden választás valamilyen cél érdekében történik, és ez a cél az erkölcsi szép - nyilvánvaló, hogy a bátorság is, erény lévén, valamilyen cél érdekében hat úgy, hogy az ember helytálljon a félelmetes dolgokkal szemben. Ezért helytállni nem tudatlanságból kell - hiszen a bátorság helyesebb ítéletre tesz képessé -, nem is gyönyörtől vezérelve, hanem azért, mert helytállni szép dolog, amikor pedig nem szép, hanem örülség, az ember nem dacol, mert az szégyenletes. - Így hát azt, hogy miféle közép a bátorság, és milyen végletek között áll középen és miért, meg hogy milyen hatalmuk van a félelmetes dolgoknak, nagyjából megbeszéltük, a jelenlegi fejtegetésnek megfelelő módon.

2

Ezek után a *mértékletesség* és a *mértéktelenség* részletesebb meghatározásával kell próbálkoznunk. A *mértéktelen* kifejezés több értelemben használatos. Mert mondjuk arra is, aki nem javult meg és akit nem kezelnek, mint ahogyan a *felvágatlan* kifejezést arra alkalmazzuk, amit nem vágta fel. Ezek a kifejezések tartalmazzák a lehetséges esetet is meg a lehetetlent is: hiszen az is *felvágatlan*, amit *lehetetlen felvágni*, meg az is, amit lehetséges ugyan, de még nem vágta fel. Ugyanígy áll a dolog a *mértéktelennel*. Mert azt is így nevezzük, ami természeténél fogva nem viseli el a javítást és azt is, ami természeténél fogva elviseli ugyan, de nem javult meg, mert olyan dolgokat cselekedett rosszul, amelyeket a mértékletes ember helyesen cselekszik. Ilyenek a gyerekek.

Erre a *mérsékeletlenségre* vagyunk tekintettel, amikor *mértéktelen* emberekről beszélünk. A másik esetben meg azokra használjuk a kifejezést, akik a gyógyító eljárás következtében csak nehezen, vagy egyáltalán nem gyógyulnak. - De mivel többféle értelemben használjuk a *mértéktelenség* kifejezést, nyilvánvaló, hogy ezek valamiféle gyönyörrel és fájdalommal kapcsolatosak, és hogy e gyönyörhöz és fájdalomhoz való viszonyukban mind egymástól, mind a többi lelki alkattól különböznek. De korábban már nagy vonalakban megmutattuk, hogy hogyan használjuk átvitt értelemben a *mértéktelenség* kifejezést. Azok közül meg, akik *érzéketlenségük* folytán mozdulatlanok ezekkel a gyönyörökkel szemben, némelyeket *érzéketleneknek* mondunk, másokat meg más, hasonló nevekkal illetünk. - Nem teljesen ismeretes és nem is világos az a szenvedély, amelynek következtében inkább az ellenkező végletbe esik mindenki; és mindenkivel vele születik az efféle gyönyörökkel szembeni érzékenység és gyengeség. Ebbe a típusba főként azok a darabos viselkedésű emberek tartoznak, akiket a komédiáírók állítanak színpadra, és akik sem a mérték szerinti, sem a szükséges dolgokban nem találnak gyönyörűséget. Mivel a *mértékletes* a gyönyörökkel kapcsolatos, szükségszerű, hogy kapcsolatban legyen a vágygal is. Azt kell hát megállapítani, hogy melyik ez a vágy.

Hiszen nem mindegyik vágygal szemben és nem mindegyik gyönyörűségben mértéktartó a mértékletes ember, hanem a közfelfogás szerint kétfajta érzékelésben: az ízelelésben és a tapintásban az, ám valójában a tapintásban mértéktartó. Abban a gyönyörben, amelyet a szép dolgok látása - kivéve a szerelmi vágyakozással kapcsolatosakat - vagy a kínban, amelyet a

rútnak a látása okoz, valamint a jó és a rossz hangzással kapcsolatos gyönyörben és kínban, aztán abban, amelyet a szaglás: a jó és a rossz szagok okoznak, nem mértéktartó. Hiszen senkit sem mondanak mértéktelennek amiatt, hogy érzékeny ezekre vagy sem. Tehát ha valaki szép szobrot vagy lovat, vagy embert néz, vagy egy énekes dalát hallgatja, de nem kíván közben enni, sem inni, sem szerelmeskedni, csupán szemlélni a szép dolgokat és hallgatni az énekeseket, azt éppoly kevésbé tarthatjuk mértéktelennek, mint azokat, akiket elbájoltak a szirének. Ám mértéktartó a mértékletes ember az érzékelésnek azzal a két fajtájával kapcsolatban, amelyekre - és csak ezekre - a többi élőlény is érzékeny, azaz örül nekik vagy kellemetlen érzést ébresztenek benne. Ez az ízlelés és a tapintás. Az érzékelés egyéb fajtáival kapcsolatos gyönyöröségek, például a jó hangzás vagy a szépség örömei iránt nagyjából egyformán érzéketlen az összes többi élőlény. Hiszen egy sincs köztük, amelyeknek a szép dolog vagy a jó hangzás iránt említésre méltó érzéke volna, hacsak nem valami csoda folytán. De még a jó vagy a rossz szagok iránt sem, noha a szaglása minden állatnak nagyon jó. Még a nekik örömet szerző szag esetében is valami velejáró körülmény, nem pedig maga a szag az, aminek örülnek. Azon, hogy valaki *nem magának a dolognak* örül, azt értem, amikor örömmünk reménykedéssel vagy visszaemlékezéssel párosul, például az ételek és italok esetében. Ezeknek ugyanis valami más gyönyör, azaz az evés és az ivás gyönyöre miatt örülünk. Magának a dolognak örülünk például a virágok illata esetében. Ezért találóan mondotta Sztratonikosz, hogy a virág illata *szép*, az étel meg *kellemes*. Meg aztán nem is minden jó ízű dolog okoz gyönyöröséget az állatoknak: azok közül, amelyeknek a nyelvünk hegyével érezzük ízét, egy sem, hanem csak azok, amelyeket a torkunkkal ízlelünk, és úgy látszik, a tapintás iránt érzékenyebbek, mint az ízek iránt. Ezért a falánk emberek sem hosszú nyelvet kérnek imájukban, hanem olyan torkot, amilyen a darunak van; mint Philoxénosz tette, Erüxisz fia. Így hát a tapintható dolgok - általánosságban szólva - kapcsolatosak a mértéktelenséggel, és ugyanígy a mértéktelen ember is ezekkel áll kapcsolatban. Hiszen az iszákosság, a torkoskodás, az ingyencedés, a falánkság és az összes efféle az említett érzékelésekkel függ össze. Ezek azok a részek, amelyekre a mértéktelenséget feloszthatjuk. Ám a látás, a hallás, a szaglás gyönyöre miatt senkit sem nevezünk mértéktelennek, ha túllépi a mértéket; az ilyen hibákat anélkül rójuk meg, hogy gyalázatot emlegetnénk. Általában: ahol nem beszélünk fegyelmezetről, illetve fegyelmezetlenről, ott mértéktelenről és mértékletesről sem esik szó. Érzéketlen ember - vagy hogyan is nevezzük - az, aki úgy viselkedik, hogy még azokkal a dolgokkal kapcsolatban is hiányosságot mutat, amelyekben pedig szükséges részesülnünk és amelyeknek többnyire mindenki örül. Aki meg túlzásba viszi, mértéktelen. Hiszen ezeknek a dolgoknak természeténél fogva örül minden ember, és vágyik utánuk, és mégsem mértéktelenek, és nem is nevezzük annak őket, mert nem esnek túlzásba; nem örülnek jobban a kelleténél, ha részül jut nekik és nem bánkódnak a kelleténél jobban, ha nem részesülnek benne. De nem is eltompultak, hiszen nem mutatnak hiányosságot az örömben vagy a fájdalomban - sőt inkább esnek túlzásba.

Mivel az ilyen dolgok tekintetében létezik túlzás és hiány, nyilvánvaló, hogy van közép is; és ez a lelki alkat a legjobb, egyben mindkettővel ellentétes. Ezért ha a mértékletesség a legjobb lelki alkat azokkal a dolgokkal kapcsolatban, amelyekkel a mértéktelen törődik, akkor az értékelések említett gyönyöröségeit illetően a mértékletesség a közép, mivel ez van középpont a mértéktelenség és az érzéketlenség közt. A túlzás a mértéktelenség, a hiányosságot pedig vagy megnevezetlenül hagyjuk, vagy az imént említett nevekkel jelöljük. De a gyönyörnek ezeket a neveit szabatosabbnak kell kifejtenuk később, a fegyelmezettséggel és fegyelmezetlenséggel foglalkozó tárgyalásban.

3

Ugyanígy módon kell megértenünk a szelídség és a harag természetét is. Mert látjuk, hogy a *szelíd* kifejezés is fájdalommal, mégpedig az indulat okozta fájdalommal kapcsolatos: egy bizonyos, az indulattal szemben tanúsított magatartást jelent. Táblázatunkban a *dühössel*, a *haragossal* és a *darabos érzésűvel* (mivel az összes efféle név egyazon állapot jele) a *rabszolgal elküetűt* és a *halvérűt* állítottuk szembe. Mert körülbelül ezekkel a nevekkal illetjük azokat, akiknek a haragjuk nem a kellő dolgokra irányul, hanem könnyen vetemednek gyalázatosságra, és megalázkodnak silányságok előtt.

Ellentétes a könnyűvel a nehéz, a csendessel a heves, a hosszan tartóval a rövid - ilyen módon élheti meg az ember azt a fájdalmat, amelyet indulatnak nevezünk. Tehát éppen úgy, ahogy többi esetben is említettük, ebben is létezik hiány és túlzás. Haragos ember az olyan, aki gyorsabban és nagyobb mértékben és hosszabb ideig szenved az indulattól, s akkor haragszik, amikor nem kellene és olyanokra, akikre nem kellene, és sok emberre haragszik. A rabszolgal elküetű meg az ellenkezője. Ebből világos, hogy van olyan ember, aki középutt áll az egyenlőtlenségben. Mivel tehát mindkét említett lelki alkat hibás, nyilvánvaló, hogy az ezeknek megfelelő középső lelki alkat a helyes. Ő nem támad elhamarkodottan, de nem is lomha ebben, nem dühös azokra, akikre nem kell, de nem is tartóztatja meg a dühét azokkal szemben, akikre dühösnek kell lenni. Mivel az ilyen szenvedélyekkel kapcsolatban a szelídség a legjobb lelki alkat, a szelídség is valamiféle közép, és a szelíd ember középutt áll a haragos és a rabszolgal elküetű közt.

4

A *nemes becsvágy*, a *nagylelkűség* és a *nagyvonalúság* is közép, mégpedig a nagyvonalúság a vagyon szerzésének és elvesztésének terén. Mert aki minden szerzésnek jobban örül a kelleténél és minden elvesztést jobban fájlal, mint kell, az fősvény; aki a kelleténél kisebb örömet és fájdalmat érez: tékozló. Aki mindkét esetben úgy érez, ahogyan kell, az nagyvonalú. Az *ahogyan kell* kifejezést itt is meg egyebütt is abban az értelemben használom, hogy *ahogyan a helyes szabály rendeli*. Mivel ezek túlzásba esnek, illetve hiányosságokat mutatnak, ahol viszont szélsőségek vannak, ott van közép is, és az a legjobb, és mivel minden fajtában egyetlen legjobb van, a nagyvonalúság szükségképpen a vagyon szerzésére és elvesztésére vonatkozó, a tékozlás és a fősvénység között található közép. Ámde a *vagyon* és a *vagyon-szerzés* kifejezéseket kétféle értelemben használjuk. Mert vagyonnak nevezzük a vagyontárgynak, pl. a lábbelinek vagy a köpenynek - *magát a használatát*, de így nevezzük a járulékos használatát is: amikor valaki nem rendeltetése szerint használja a lábbelit; ilyen például az eladás vagy a bérbeadás, hiszen az is egyfajta használata a lábbelinek. Pénzéhes ember az, aki töri magát, hogy pénzt szerezzen. A pénz pedig olyan vagyon, amely a vagyontárgy járulékos használatáért jár. De a fősvény ember is lehet tékozló a vagyonszerzés járulékos módját illetően, mert a vagyon gyarapítására törekszik a szerzésnek azon a területén is, amely természetszerű. A tékozló ember hiányosságot mutat a szükséges vagyontárgyak tekintetében, a nagyvonalú a fölöslegről ad másoknak. Eme embertípusokon belül különböző elnevezések léteznek a részterületen megnyilvánuló fokozatoktól függően, így a fősvény ember lehet zsugori, garasos és piszkos nyereszkes. Zsugorisága abban nyilvánul meg, hogy kerül mindenféle kiadást, piszkos nyereszkesége meg, hogy mindent elszed, amit csak lehet. Garasos az, aki buzgón sűrű apró nyereségek érdekében, csaló és rabló, aki fősvénységében jogtalanokodik. A tékozló fajtái ugyanígy: a kicsapongó, aki nyaklóló nélkül szórja a pénzt és az ostoba, akinek elviselhetetlen kín, hogy számot vessen dolgaival.

Ami a nemes becsvágyat illeti, annak sajátosságát a nemes becsvágyú embereknek tulajdonított vonásokból kell megállapítanunk. Mint ahogyan a többi tulajdonságnál is közelségük és hasonlóságuk következtében szinte észre sem vesszük, hogy lényegesen különböznek egymástól, ugyanez a helyzet a nemes becsvágy esetében is. Így előfordul néha, hogy ellentétes lelki alkatúak ugyanarra törekszenek, például a tékozló és a nagylelkű, az önhitt és az önérzetes, a vakmerő és a bátor. Mert ezek ugyanarra a dologra vonatkoznak, és bizonyos fokig határosak egymással, mint a bátor és a vakmerő ember, aki egyaránt helytáll a veszélyben. Csakhogy az egyik így, a másik meg amúgy teszi; ez pedig nagyon nagy különbséget jelent. Nemesen becsvágyónak a szóban rejlő jelentésnek megfelelően azt nevezzük, akiben van bizonyos lelki merészség és tekintély. Úgy tűnik tehát, az *önérzeteshez* és az *áldozatkészhez* is hasonlít, így látnivaló, hogy ez az összes erénnyel együtt jár. Ugyanis a nagy és a kicsiny jókat helyesen megítélni: dicséretes dolog. Nagyoknak azok a dolgok minősülnek, amelyekre a legértékesebb lelki alkatú ember törekszik az efféle gyönyörűségekkel kapcsolatban; a nemes becsvágy pedig a legértékesebb lelki alkat.

Minden egyes erény helyesen ítéli meg a kisebbet és a nagyobbat, mégpedig úgy, ahogyan az okos ember és az erény [az okosság] rendelné. Ezért a nemes becsvágyat követi minden erény, vagy ő követi az összes erényt.

Továbbá úgy látszik, a nemesen becsvágyónak tulajdonsága az, hogy semmibe vesz dolgokat. De mindegyik erény olyanná alakítja az embert, hogy semmibe veszi azokat a „nagy” dolgokat, amelyek nem értelem szerint valók. Például a bátorság a veszélyes dolgokkal szemben tesz ilyenné, mert a bátor ember arra gondol, hogy a veszélyes dolgokat nagynak látni szégyenletes, és hogy a veszélyes dolgoknak nem minden sokasága félnivaló. A mértékletes ember a hatalmas és nagyszámú gyönyörökkel van így, a nagyvonalú meg a vagyontárgyakkal. A nemesen becsvágyónak ez oly módon tulajdonsága, hogy ő kevés dologban buzgólkodik, mégpedig oly dolgokban, amelyek valóban nagyok, nem csupán más valaki számára tűnnek annak. És inkább törődik a nemesen becsvágyó egyetlen okos emberrel, mint számos közönséggel, ahogy Antiphón mondotta elítéltetése után Agathónnak, midőn az dicsérte az ő védőbeszédét. És ez a nemes nemtörődömség a legsajátabb jellemzője a nemesen becsvágyónak. Másrészt meg a megtiszteltetéssel, az életével, a gazdagsággal, amelyre pedig látnivaló, hogy mennyire törekednek az emberek, ő nem gondol, kivéve talán a megtiszteltetést. Mert fájdalmas volna számára, ha nem becsülnék meg és érdemtelen ember uralkodnék rajta. És a leginkább annak örvend, ha megbecsülésben van része.

Ily módon úgy tűnhetik, hogy ellentmondásba kerül önmagával, mert egyrészt nagyon sokat adni a megtiszteltetésre, másrészt semmibe venni a sokaságot és az emberek véleményét - e kettő nincs összhangban egymással. De ezek között, amikor beszélünk róluk, különbséget kell tennünk. Hiszen a megtiszteltetés, akár a kicsi, akár a nagy, kétféle lehet: különbség van ugyanis a megtiszteltetések között részben aszerint, hogy a közemberek sokaságától vagy tiszteletreméltó személyektől kapja valaki, másrészt aszerint, hogy miért kapja. Hiszen a megtiszteltetés nagysága nemcsak azoknak a számától és milyenségétől függ, akik adják, hanem a cselekedet érdemétől is. Valójában az állami tisztségek és egyéb javak csak akkor becsesek és tiszteletreméltók, ha igazán nagyok - így hát egyetlen erény sincs híján a nagyságnak. Ezért látszik úgy, ahogy mondtuk, hogy minden erény nemesen becsvágyóvá teszi az embert a saját területén. Ám ugyancsak léteznek az egyéb erények mellett egy nemes becsvágy, úgyhogy voltaképpen azt az embert nevezzük nemesen becsvágyónak, aki ezzel rendelkezik.

Továbbá egyes javak részint tiszteletreméltóak, részint olyanok, ahogyan korábban megkülönböztettük őket.

Igazság szerint az ilyen javak közül némelyek nagyok, mások meg kicsinyek. És mivel egyes emberek érdemesek ezekre és érdemesnek is tartják magukat, ezért közöttük kell keresnünk a nemesen becsvágyót. Négyféle embert kell ugyanis megkülönböztetnünk: van, aki nagy javakat érdemel és érdemesnek is tartja magát ezekre, van, aki kicsinyeket, és erre is tartja érdemesnek magát, és létezik mindkettőnek az ellentéte: az olyan, aki kicsiny javakat érdemlő ember létére nagy javakra tartja érdemesnek magát és az, aki nagy javakra érdemes, de azt tartja magáról, hogy kicsinyeket érdemel. Nos az olyan ember, aki kis javakra érdemes, de nagyokra tartja méltónak magát, elmarasztalendő, mert ostoba, és nem szép dolog, ha valaki nem érdeme szerint részesül dolgokban. De azt is el kell marasztalnunk, aki érdemes ember létére nem tartja érdemesnek magát arra, hogy az ilyen javakban része legyen. Maradt tehát az az emberfajta, amely ezzel a kettővel ellentétes: nagy javakra érdemes és ilyennek is tartja magát, tehát olyan, amilyenek magát tartja. Dicsérendő az ilyen, és az előbbi kettő között ő a közép.

Így hát megtiszteltetések és egyéb tiszteletreméltó javak megválasztása és a velük bánni tudás szempontjából a legjobb lelki alkat a nemes becsvágy - és nem a vagyonvágyakkal kapcsolatosan -, még ezt is hozzátesszük a nemes becsvágy meghatározásához. Mivel pedig leginkább a közép méltó a dicséretre, nyilvánvaló, hogy a nemes becsvágy: középút. Ellentétei közül pedig, mint azt a táblázatban megmutattuk, az egyik az, amelynek alapján valaki nagy javakra tartja magát érdemesnek, noha nem érdemli meg őket, vagyis a *felfuvalkodottság*. Ugyanis az olyan embereket nevezzük felfuvalkodottnak, akik érdemtelenül tartanak sokat maguk felől. A másik meg az, amelynek alapján az arra érdemes ember nem tartja érdemesnek magát nagy dolgokra, vagyis a *kishitűség*.

Kishitűnek minősül ugyanis az, akiben megvannak ugyan azok a feltételek, amelyek alapján az ember nagy dolgokra tarthatja magát érdemesnek, s ő mégsem tartja semmi nagyra érdemesnek magát. Így az is szükségszerű, hogy a nemes becsvágy a felfuvalkodottság és a kishitűség között álló közép kell hogy legyen. Az előbbi felosztásunk negyedik tagja meg nem is marasztalható el teljesen, meg nem is nemesen becsvágyó: semmilyen vonatkozásban nem nagy. Hiszen nem is érdemes nagy javakra, meg nem is tartja magát annak, ezért nem áll ellentétben a nemesen becsvágyóval, noha úgy tűnhetik, hogy azzal, aki érdemes is nagy javakra, meg ilyennek is tartja magát, az áll ellentétben, aki kicsiny javakra érdemes és ezt is tartja magáról. De hát ő nem áll vele ellentétben, még olyan szempontból sem, hogy elmarasztalható lenne, hiszen úgy viselkedik, ahogyan az értelem tanácsolja. Ez természete szerint azonos a nemesen becsvágyóval, ugyanis mindkettő arra tartja érdemesnek magát, amire valóban érdemes. És ha az ilyen ember nemesen becsvágyóvá válhatnék, arra tartaná érdemesnek magát, amire érdemes is. De a kishitű, akiben megvannak ugyan a feltételek, hogy érdemes legyen megtiszteltetéssel járó nagy javakra, de ő mégsem tartja ilyennek magát - vajon mit tenne ő, ha kicsiny javakra lenne érdemes? Vagy nagy javakat érdemlőnek vélné magát és akkor felfuvalkodott volna, vagy még kisebb javakra érdemesnek kezdené látni magát. Így hát senki ne mondjon kishitűnek valakit azért, mert az polgárjog nélküli jövevény lévén nem tartja állami tisztségre méltónak magát, hanem engedelmeskedik - de mondja kishitűnek azt, aki előkelő nemzetség sarja ugyan, de az állami hivatalt valami erejét meghaladó dolognak tartja.

Az *áldozatkész* kifejezést sem tetszőlegesen, hanem nagy költséggel járó cselekvéssel és elhatározással kapcsolatban alkalmazzuk, hacsak nem valamiféle átvitt értelemben használjuk a szót. Nagy költség nélkül nincs áldozatkésztség, hiszen az erre megfelelő alkalom díszes, dísz pedig nem köznapi, hanem a szükségest meghaladó költségből származik. Áldozatkész az olyan ember, aki a tekintélyes alkalomhoz illően nagy költségre határozza el magát, és arra törekszik, hogy magát az ezzel kapcsolatos, vagyis az efféle gyönyörnek megfelelő középhez tartsa. Annak, aki a kelleténél jobban és összevissza költekezik, nincs külön neve, de valamiféle rokonságban áll azokkal, akiket *neveletlennek* és *kérkedőknek* szokás nevezni.

Például, ha valaki kedves emberének a lakodalmi költségeit vállalja, és gazdag létére úgy vélekedik, hogy erre az alkalomra neki olyasféle előkészületeket illik tennie, mintha bizony önmegtartóztató embereket vendégelne csupán, az ilyen: *szűkkeblű*. Ám aki még az önmegtartóztató embereket is lakodalmi készülődéssel fogadja - hacsak nem a tekintély végett vagy hatalma miatt teszi - az hasonló a kérkedőhöz. Aki pedig méltóan rendez ilyet és úgy, ahogy az értelem rendeli, az *áldozatkész*. Az *alkalomhoz illő* ugyanis az, ami *méltó hozzá*, hiszen semmi sem *illő*, ami nem *méltó*. Márpedig minden egyes dolognak alkalomhoz illőnek, azaz a cselekvőhöz, a körülményekhez és a módhoz méltónak kell lennie; például mást kíván az illendőség egy házi rabszolga, és megint mást egy kedves emberünk lakodalmával kapcsolatban. És a dolognak mind a mennyiségét, mind a minőségét tekintve illenie kell ahhoz is, aki teszi. Például egyesek úgy vélekednek, az olümpiai küldöttség vezetése alacsony származása miatt nem Themisztoklészt illette volna, hanem Khimónt.

Az az ember, aki méltóság tekintetében csak úgy találomra viselkedik, nem tartozik egyik csoportba sem. Ez ugyanígy van a nagyvonalúsággal is: lehet egy ember olyan is, hogy sem nem nagyvonalú, sem nem fősvény.

Általában véve az összes többi, az erkölcs szempontjából dicsérendő, illetve elmarasztalendő jellemvonás a szenvedélyekre vonatkozik, és közülük egyesek túlzóak, mások hiányosságot mutatnak, megint mások középsők. Vegyük például az irigyet és a kárörvendőt. Ami a lelki alkatukat illeti, amely szerint elnevezzük őket: *irigység* az, ha valakinek bosszúságot okoz még annak a jó sorsa is, aki megérdemli. A *kárörvendő* szenvedélyének nincs ugyan külön neve, ám hogy ilyen valaki, azt megmutatja az öröm, amelyet a másokat méltatlanul ért szerencsétlenség felett érez. A kettő között közép a *jogosan felháborodó* és az, amit *jogos felháborodásnak* [*nemeszisz*] neveztek a régiek: a másokat méltatlanul ért szerencsétlenség és szerencse felett érzett bosszúság, valamint az az öröm, amely a méltó sors láttán fogja el az ilyen embert. Ezért szokás istenségnek is vélni a *jogos felháborodást*.

A szemérem: közép a *szemérmertlenség* és a *szégyenlősség* között. Mert aki semmiféle véleményre nem ad, az szemérmertlen, aki meg egyformán ad mindegyikre, szégyenlős. Aki pedig a szemmel láthatóan helyes véleményre ügyel: *szemérmes*.

A *szeretet* közép a *gyűlölet* és a *hízelgés* között. Aki ugyanis könnyen cselekszik a többiek kénye-kedve szerint, *hízegő*, aki nem, mindennek szembeszegül, gyűlölködő.

Az olyan ember, pedig, aki nem fut minden gyönyör után, de nem is áll ellen mindegyiknek, hanem ahhoz igazodik, ami a legjobbnak tűnik, szerető ember.

Az *önérzet* az *önhittség* és a *tetszelgés* közötti közép. Aki ugyanis senki máshoz nem alkalmazkodik, hanem lenézi a többieket, *önhitt*. Aki meg mindenben máshoz alkalmazkodik

és mindenkivel szemben kisebbíti magát, *tetszelgő*. Aki pedig sem így, sem úgy nem tesz, hanem az arra méltó emberekhez alkalmazkodik, *önérzetes*. Az *igazmondó* és *természetes* ember, akit nyíltan neveznek, középtű áll a *gúnyosan szerénykedő* és a *fennhéjázó* között. Aki ugyanis meglevő jó tulajdonságait eltagadja, az - hacsak nem tudatlanságból teszi - *gúnyosan szerénykedő*, aki pedig a valóságosnál többet tulajdonít magának, *fennhéjázó*. Aki meg a valóságnak megfelelően beszél, az *igazmondó* és Homérosszal szólva - *az értelem embere*. És röviden szólva: ez az igazság barátja, míg amazok a hazugság barátai. Közép a szellemesség is, és a szellemes ember középtű áll az *otromba* és *bárdolatlan*, meg a *bohóckodó* között. Mert ahogyan az étel tekintetében a *finnyás* abban különbözik a *falánktól*, hogy semmit sem eszik, vagy csak keveset és nehezen, amaz könnyen és mindent. Épp ily viszonyban van az otromba is a közönséggel és a bohóckodóval. Ő ugyanis semmit sem fog fel tréfásan, vagy csak nehézkesen teszi, míg amaz mindent könnyen és vidáman fogad. De hát az embernek nem úgy kell viselkednie, ahogyan ezek, hanem némely dolgot így kell felfogni, mást meg amúgy, mégpedig az értelem szava szerint. Aki így viselkedik, *szellemes* ember. Ennek bizonyítása ugyanaz, mint az eddigieké. Ugyanis ez a fajta szellemesség, s nem az, amelyre átvitt értelemben alkalmazzuk a kifejezést, a legillendőbb lelki alkat. És a közép dicsérendő, a szélsőségeket meg el kell marasztalnunk. A *szellemességnek* két fajtája van. Az egyik ugyanis az, amikor valaki mulat a tréfán, még akkor is, ha rajta tréfálkoznak, ha valóban mulatságos a dolog. A gúnyolódás is ennek egy formája. A másik fajta az, amikor az ember maga is képes kigondolni ilyesféle tréfákat. A kettő különbözik ugyan egymástól, de mégis mindkettő közép. Hiszen aki tréfás dolgot tud kieszelni, az örömét leli mindazok tréfájában, akik helyesen ítélnek, még akkor is, ha ő maga válik multság tárgyává; ezért ő középtű áll a *közönséges* és a *rideg* között. Az iménti meghatározás jobb, mint az, hogy „a tréfa ne legyen bosszantó annak a számára, akinek a rovására elhangzott, bárki legyen is az illető”. Hiszen fontosabb, hogy a *középső* lelki alkatúnak tessenek. Ő ítéel ugyanis helyesen. Mindezek a közepek dicsérendők ugyan, mégsem erények - és ellentéteik sem hitványságok - tudniillik hiányzik belőlük az elhatározás. Ezek mind a szenvedélyek felosztásában állnak, mert mindegyikük egy bizonyos szenvedély, s minthogy mindegyikük természettől való, ezért a természetes erényekhez tartoznak. Amint ugyanis a későbbiekben meg fogjuk mutatni, mindegyik erény létezik természettől fogva is meg másképp is, azaz belátással párosulva. Ezért az irigység a jogtalankodáshoz tartozik, mivel a belőle fakadó cselekedetek más emberre irányulnak; a jogos felháborodás az igazságossághoz, a szemérem pedig a mértékletességhez. Ezért szokás a mértékletességet úgy is meghatározni, mint az ebbe a nembe tartozó dolgot. Az igazmondó és a hazug: amaz okos, ez ostoba. A közép nagyobb ellentétben áll a szélsőségekkel, mint ezek egymással, mivel ő az egyik ellentéttel sem fordul elő együttesen, míg az ellentétek gyakran együtt jelennek meg. Néha ugyanazok az emberek vakmerőek meg gyávák is, vagy egyes dolgokban tékozlók, másban meg fősvények, röviden: nem egyforma viselkedésűek a szó rossz értelmében. Mert ha a szó jó értelmében nem egyforma a viselkedésük, úgy középső magatartásúakká válnak. Ez ugyanis valamiképpen tartalmazza a szélsőségeket is.

A két szélsőség és a közép ellentéte nem minősül egyformának mindkét esetben, hanem néha a túlzás, néha meg a hiányosság oldalán nagyobb az ellentét. Ennek az előbb említett két oka lehetséges: egyrészt a példák csekély száma; mint a gyönyör iránti érzéketlenség esetében, másrészt, úgy látszik, a nagyobbik ellentét azon az oldalon van, amelyen nagyobbat hibázunk.

A harmadik ok az, hogy ahol nagyobb a hasonlóság, ott kisebbnek tűnik az ellentét. Ez a helyzet például a vakmerőségnek a valódi merészséghez és a tékozlásnak a nagyvonalúsághoz való viszonyában.

Nos, az egyéb dicséretre méltó erényekről kielégítően szóltunk, most az igazságosságról kell beszélnünk.

HETEDIK KÖNYV

1

A barátságról - arról, hogy mi az és milyen fajta tartozik; arról, hogy mi teszi a barátot, aztán arról, hogy vajon egy vagy többféle értelemben használjuk-e a *barátság* kifejezést, és ha többféleképpen, akkor hányféle értelemben; továbbá arról, hogy hogyan kell viselkednünk a barátunkkal szemben, és hogy a barátság vonatkozásában mi az igazságos - mindezekkel a kérdésekkel kapcsolatban nem kevésbé szükséges a vizsgálódás, mint az erkölcsre vonatkozó szép és választásra érdemes dolgok tekintetében. A barátság létrehozása az államtudomány legfőbb feladatának minősül, és erre a célra vonatkoztatva szokás az erényt hasznosnak nevezni. Hiszen elfogadhatatlan, hogy barátai legyenek egymásnak az olyan emberek, akik igazságtalanul viselkednek egymással szemben. Továbbá mindnyájan azt mondjuk, hogy az *igazságos* és *igazságtalan* dolog a barátok között fordul elő a leginkább, mert úgy tűnik, hogy a derék férfiú ugyanaz, mint a barátságos férfiú, a barátság pedig valamiféle, az erkölccsel kapcsolatos lelki alkat. És ha valaki azt kívánja elérni, hogy az emberek ne jögtalankodjanak, elegendő, ha barátságot teremt közöttük, igaz barátok ugyanis nem jögtalankodnak egymással. De akkor sem jögtalankodnak egymással az emberek, ha igazságosak. Az igazságosság és a barátság tehát vagy azonosak, vagy igen szoros kapcsolatban állnak egymással. Tegyük még hozzá, hogy a barátot a legnagyobb jók közé soroljuk, a barát hiányát és a magányt pedig a legkeservesebb dolognak tartjuk, hiszen az egész élet és az önként vállalt közösség annyit jelent, hogy barátok között vagyunk. Hiszen napjainkat a háznép, a rokonok, a társak között töltjük, vagy a gyermekekkel, vagy a szülőkkel, vagy a feleségünkkel. És a magánjellegű, a barátainkkal szemben gyakorolt igazságosság egyedül tőlünk függ, míg a többiekkel szemben ezt a törvény szabja meg és nem tőlünk függ. Sok a nehéz kérdés a barátsággal kapcsolatban. Lássuk először azok véleményét, akik mintegy kívülről tárgyalják és tág értelemben beszélnek róla. Ugyanis némelyek úgy látják, hogy a hasonló a hasonlónak barátja. Ezért mondják, hogy „mindig a hasonlót vezeti az isten a hasonlóhoz”, „csóka a csóka mellé telepszik”, „megismeri tolvaj a tolvajt és farkas a farkast”. - A természetfilozófusok meg az egész természetet igyekeztek rendszerbe foglalni azért, hogy felvették a „hasonló a hasonlóhoz húz” elvét. Ezért mondotta Empedoklész, hogy a kutya is azért fekszik a cserépen, mert ahhoz hasonlít leginkább. Néhányan tehát így vélekednek a baráti kapcsolatokról. Mások meg azt mondják, hogy az ellentétes az ellentétessel barátkozik, hiszen a szeretett lény és az, aki vágyakozik utána, mindenki szerint barátai egymásnak, márpedig a száraz nem a száraz után, hanem a nedves után vágyakozik. Innen a mondás, hogy „vágyódik záporra a föld” és „mindenben édes a változás”, lévén a változás átmenet az ellentétbe; a hasonló meg ellensége a hasonlónak, mert „gyűlöli a fazekas a fazekast”, és azok az élőlények, amelyeknek táplálékuk azonos, ellenségei egymásnak. Maguk a vélemények tehát ennyire eltérőek. Hiszen egyesek a hasonlót gondolják barátoknak és az ellentétet ellenségnek, „a többel mindig ellenségként száll szembe a kevesebb, a gyűlölet napja virrad”, továbbá az ellentétesek helyüket tekintve is távol vannak egymástól, míg a barátság összehozza az embereket. Mások meg az ellentétesekről gondolják, hogy barátok, és Hérakleitosz elítéli a költőt, aki így ír: „bár veszne ki a viszály az istenekből és az emberekből”, hiszen akkor nem volna harmónia, ha nem lenne *magas* és *mély*, és élőlények sem lennének *nőstény* és *hím* nélkül, ezek pedig ellentétesek egymással. Ez a két vélemény létezik tehát a barátságról, igen általános, hiszen egymástól távol eső vélemények. Más nézetek azonban közelebb vannak egymáshoz és jobban alkalmazhatók a megfigyelt tényekre. Egyesek számára ugyanis képtelenségnek tűnik, hogy hitványak barátai legyenek

egymásnak, mert csak a jók lehetnek azok. Mások számára meg az tűnik lehetetlennek, hogy az anyák ne szeressék gyermekeiket. Ez a fajta szeretet az állatokban is megvan, hiszen azok akár a halált is választják ivadékaik érdekében. Megint mások úgy vélekednek, egyedül a hasznos dolog szolgálhat barátság alapjául. Bizonyíték erre az, hogy mindenki a hasznos dolgokra törekszik, a haszontalanokat azonban maguk vetik el maguktól, ahogyan a tiszteletre méltó Szókratész mondta, a nyálat, a haját és a körmöt hozva fel példaként - és hogy a haszontalan részeket elvetjük, végül magát a testet is, amikor meghal az ember, hiszen a holttest haszontalan. Csupán ahol hasznot hoz, ott őrzik meg, mint Egyiptomban. - Nos hát, úgy tűnik mindezek kissé ellentmondanak egymásnak. Mert a hasonló nem hasznos a hasonló számára, az ellentét meg a legtávolabb van a hasonlóságtól és az ellentétes a leginkább haszon nélkül való az ellentétes számára, hiszen az ellentétes: ellentétének a pusztulása. Továbbá némelyek úgy gondolják, barátot könnyű szerezni, mások meg úgy vélik, a legritkább dolog, hogy az ember megismer egy barátot és ez nem is lehetséges szerencsétlenség nélkül; hiszen amíg valakinek jól megy sora, mindenki a barátjának akar látszani. Megint mások azt mondják, hogy azoknak sem érdemes hinnünk, akik a bajban kitartanak mellettünk, mert becsapnak bennünket és színlelnek: szerencsétlenségünkben társunkul szegődnek, hogy így szerezzék meg barátságunkat arra az időre is, amikor megint jól megy sorunk.

2

Olyan érvelést kell találnunk, amely a lehető legjobban megvilágítja a kérdéssel kapcsolatos nézeteket és megoldja az aporiákat és az ellentmondásokat. Ez akkor következik be, ha kitűnik, hogy az egymással szembenálló nézetek értelmesek. Az ilyen érvelés van leginkább összhangban a tényekkel. Végeredményben az ellentétes nézetek megállják a helyüket, hogyha amit mondunk, az egyik értelemben igaz, a másikban meg nem. Az is nehéz kérdés, hogy vajon a *gyönyörködtető* vagy a *jó* ösztönöz-e a barátságra. Ugyanis ha azt szeretjük, ami után vágyódunk - mindenekelőtt a szerelmi vágy ilyen, hiszen „nem igazán szeret az, aki nem mindig szeret”, a vágy meg a gyönyörködtetőre irányul, így hát a gyönyörteli az, amely iránt barátsággal vagyunk. Ha pedig azt szeretjük, amit kívánunk magunknak, úgy a jó iránt vagyunk barátsággal. A gyönyörködtető és a jó két különböző dolog. Mivel meg kell kísérelnünk, hogy ezekre és a velük rokon kérdésekre világos magyarázatot adjunk, válasszuk a következő kiindulópontot. Amire törekszünk és amit kívánunk, az vagy a jó vagy a látszólagos jó. A gyönyörködtetőre is azért törekszünk, mert valamiféle jónak látszik. Némelyek ugyanis ilyennek vélik, mások meg ilyennek képzelik, ha nem is vélik ennek. Hiszen a léleknek nem azonos részében található a *képzelet* és a *vélekedés*. Mármost nyilvánvaló, hogy számunkra mind a jó, mind a gyönyörködtető kedves. Miután ezt megvilágítottuk, más kiinduló tételt kell választanunk. A javak közül egyesek feltétlenül jók, mások meg valakinek a számára jók, de nem feltétlenül azok. És a feltétlenül jók, meg a feltétlenül gyönyörködtetők ugyanazok a dolgok.

Azokról a dolgokról ugyanis, amelyek az egészséges testnek hasznára vannak, azt mondjuk, hogy a test számára feltétlenül jó dolgok, de a beteg test számára hasznos dolgokról, például a gyógyszerekről vagy a műtétekről nem mondjuk ezt. Ugyanígy feltétlenül gyönyörködtető dolgok azok, amelyek az egészséges és ép test számára ilyenek, például ilyen az, hogy az ember fényben él, de nem ilyen, ha sötétben él. Mégis a szembeteg számára fordított a helyzet. És nem az a bor kellemes, amely az iszákosságtól dadogóvá vált emberek számára ilyen, még ha nem is vegyítenek hozzá borecetet, hanem amelyik a romlatlan érzékű ember számára kellemes. Ugyanígy a lélek esetében sem az a feltétlenül kellemes, ami a gyermekek és az

állatok számára ilyen, hanem ami a megállapodott ember számára az. Természetesen az a kettő is felmerül bennünk, de csak emezt választjuk. Ahogyan a gyermek és az állat aránylik a megállapodott emberhez, úgy aránylik a hitvány és ostoba a derék és okos emberhez. Az utóbbiak számára azok a dolgok kellemesek, amelyek megfelelnek lelki alkatuknak, az annak megfelelőek meg a jó és a szép dolgok. Mivel a *jó* kifejezés több értelmű - hiszen azt is így nevezzük, ami minőségét tekintve jó, meg azt is, ami hasznos és használható -, továbbá a kellemes egyrészt mint feltétlenül kellemes feltétlenül jó is, másrészt, mint valakinek a számára kellemes: látszólag jó - ezért ahogyan az élettelen dolgok körében ezen jellemzők mindegyike szerint kiválaszthatunk és szerethetünk egy dolgot, ugyanígy járhatunk el az emberekkel is: az egyiket szerethetjük a lelki minőségéért és erénye miatt, a másikat azért, mert hasznos és használható, megint egy másikat, mert kellemes, és a gyönyörűség miatt. Barátunkká akkor válik valaki, ha szeretjük, és ő viszonzja, és ez nem marad valamiképp rejtve előttünk. - Szükségszerű tehát, hogy a barátságnak három formája legyen és hogy ezek sem szünönümák, sem egyetlen nemnek a fajtái, sem pedig pusztán homonümák nem lehetnek. A három formát ugyanis egy bizonyos egyetlen *barátság* vonatkozásában nevezzük így, amely az első. Így van ez az *orvosi* kifejezéssel is: beszélünk a lélek és a test orvosi funkciójáról, meg orvosi eszközről és orvosi munkáról, de legfőképpen az elsőt értjük rajta. Az első pedig az, amelynek a meghatározása a többinek a meghatározásában benne van. Például *orvosi eszköz* az, amelyet az orvos használhat, míg az *orvos* meghatározásában nincs benne az *eszköz* meghatározása. Tehát mindenütt az elsőt szokás keresni, mivel pedig az *általános*: első, az emberek úgy fogják fel a dolgot, hogy az *első*: általános. Ez azonban helytelen. Ezért van az, hogy a barátság vonatkozásában sem képesek értelmezni minden megfigyelt tényt. Mivel a barátság összes fajtájára nem alkalmazható egyetlen meghatározás, úgy gondolják, hogy a többi fajta: nem barátság. Pedig ezek is azok, csak nem ugyanolyan módon. Ők azonban, mihelyt az első meghatározás - amelynek általánosnak kellene lennie, ha már egyszer az első - nem alkalmazható, azt mondják, hogy a többi nem is barátság. Pedig a barátságnak több fajtája van. Ez ama dolgok egyike, amelyekről már szoltunk, minthogy megkülönböztettük a *barátság* kifejezés háromféle használatát: szétválasztottuk ugyanis az erényen, a hasznon és a gyönyörűségen alapuló barátságot. Ezek közül bizonyára a hasznon alapuló az, amelyhez a legtöbb ember barátsága tartozik. Ugyanis azért szeretik egymást, mert hasznos egyik a másiknak, és addig tart a szeretet, ameddig a haszon. Ahogy a közmondás tartja: „Glaukosz, a várost védő férfiú addig barátunk, amíg harcol”, és „nem ismerik többé az athéniak a megariakat”. A gyönyörön alapuló barátság pedig az ifjaké, mert ők érzékenyek a gyönyörűségre. Ezért az ifjak barátsága könnyen változó, mert ahogyan az évek során változik a jellemük, az is változik, hogy mi kellemes számukra. A legderékabb emberek barátsága pedig az erényen alapul. Mindebből nyilvánvaló, hogy az *első* barátság az, amely a derék embereké: a kölcsönös szeretet és vonzalom. Hiszen kedves a szerető ember számára az, akit szeret; és a szeretett embernek is barátja az, aki szereti őt. A barátságnak ez a formája csupán az emberben van meg, mert egyedül ő képes észrevenni a másik vonzalmát. A többi viszont az állatokban is megtalálható, hiszen láthatóan van bizonyos haszna az emberek és a háziállatok kapcsolatának, de még az állatok egymás közötti kapcsolatának is. Például amit Hérodotosz mond az ökörszem és a krokodil kapcsolatáról és mint ahogy a jósok a madarak együttlétét és különválását magyarázzák. Így hát a hitvány emberek is barátkozhatnak egymással, mind a haszon, mind a gyönyörűség végett. De egyesek azt mondják, hogy mivel a barátság első formájában ezeknek nincs részük, így nem is barátok. Hiszen hitvány a hitvánnyal szemben jogtalanokodni fog, akik meg jogtalanokodnak egymással, azok nem barátkoznak. Ám ezek az emberek mégis barátkoznak, csak hát nem a barátság első formája szerint; ám az egyéb formák szerint való barátságukat mi sem akadályozza. Hiszen a gyönyör kedvéért, ha egyébként ártanak is egymásnak, kitanak egymás mellett, ahogy a fegyelmetlen emberek is

teszik. De ha azok, akikről az imént szóltunk, szabatosan vizsgálják a dolgot, akkor nem tartják barátoknak az olyanokat, akik a gyönyörűség kedvéért szeretik egymást, hiszen az nem a barátság első formája. Az első forma ugyanis szilárd, ez pedig nem szilárd. Mégis, mint mondtuk, barátság ez, de nem az *első*, hanem egy abból származó forma. Ezért ha barátságnak csupán az elsőt mondjuk, akkor erőszakot teszünk a megfigyelt tényeken és ez szükségképpen hibás állításokhoz vezet. Lehetetlenség az összes formát egyetlen meghatározás alá vonni. Így tehát egyetlen megoldás marad: a szó egyik értelmében csupán az első a barátság, ám egy másik értelemben az összes fajta az; de nem úgy, hogy homonümák, sem pedig véletlenszerű összefüggés alapján, de nem is úgy, hogy egyazon nemhez tartoznak, hanem inkább olyanformán, hogy egy valamire vonatkoztatva nevezzük meg őket. - Mivel a *feltétlenül jó* és a *feltétlenül gyönyörködtető* ugyanazon dologra és ugyanakkor vonatkozik, hacsak ennek nincs valami akadálya, az *igaz barát* és a *feltétlen barát* pedig a kifejezés első értelmében barát, az illető pedig önmaga kedvéért választjuk - ez szükségszerűen van így, hiszen azt az embert, aki a javakat önmagukért kívánja, szükségképpen mi is önmagáért választjuk. - Az igaz barát feltétlenül kellemes. Ezért van az, hogy aki bármilyen módon barátunk, az kellemes. De erről pontosabb meghatározást kell adnunk. Megfontolandó ugyanis, hogy az ember azt szereti-e, ami számára jó, vagy azt, ami feltétlenül jó, és hogy vajon az aktuális szeretetérzés párosul-e a gyönyörűséggel, oly módon, hogy a szeretet tárgya kellemes is, vagy pedig nem. Egybe kell ugyanis mindkettőt foglalni. Hiszen az olyan javakat, amelyek nem feltétlenül azok, hanem alkalomadtán rosszak is lehetnek valamiképp, kerülnünk kell; és ahhoz, ami valaki számára nem jó, az illetőnek semmi köze sincs. Azt keressük tehát, hogy a feltétlen javak az egyes ember számára is javak legyenek. Választani ugyanis a feltétlen jót kell, az egyes ember mégis azt választja, ami számára jó. Ezeket kell összhangba hozni, és ezt teszi az erény. Az államtudomány meg azon van, hogy akiknél még nem így áll a dolog, azoknál is megvalósuljon. Aki ember, alkalmas is erre az útra, hiszen természettől fogva jók számára a feltétlen javak. Mégpedig a férfiú alkalmasabb az asszonynál és a jóra való ember alkalmasabb, mint a silány. Az út meg kellemes dolgok közepette vezet - szükségszerű, hogy az erkölcsileg szép dolgok kellemesek legyenek. Ha valakiben ez a kettő nincs összhangban egymással, az erkölcsileg még nem teljesen jó; lehetséges, hogy fegyelmezetlenség támadt benne, ugyanis a jónak és a kellemesnek az érzelmek területén tapasztalható egybenemhangzása: fegyelmezetlenség. - Mivel az *első* barátság erényen alapul, ezért az ilyen barátok is feltétlenül jók lesznek - nem úgy, hogy hasznot húznak egymásból, hanem másféleképp. Mert a *valaki számára jó* és a *feltétlen jó*: két különböző dolog. És ugyanaz a helyzet a *lelki alkatok* esetében is, mint a *hasznos* esetében. Hiszen más a *feltétlenül hasznos* és a *valaki számára hasznos*. Így viszonyul egymáshoz a testedzés és a gyógyszerhasználat. Tehát az a lelki alkat is, amely az ember erénye - fogadjuk el, hogy az ember a természetüknél fogva értékes lényekhez tartozik -, vagyis a természettől fogva értékes lény erénye, feltétlenül jó, az olyan lény erénye meg, amely természettől fogva sem értékes, csupán magának a lénynek a számára jó. Nos, ugyanez a helyzet a *kellemessel* is. - Ezen a ponton ugyanis meg kell állanunk, és meg kell vizsgálnunk, létezik-e barátság gyönyörűség nélkül, és az ilyen barátság miben különbözik a másiktól, meg hogy a következő kettő közül melyiktől függ a barátság: vajon szeretünk-e valakit azért, mert jó, akkor is, ha nem kellemes, vagy emiatt nem, és - mivel a *szeretet* kifejezést két értelemben használjuk - vajon a barátság, amely aktuális formájában jó, nem jelenik-e meg a *kellemes* nélkül?

Nyilvánvaló, hogy amint a tudományos tevékenység során az imént elvégzett szemlélődések és tanulmányok nagyon kellemes érzést keltenek az emberben, ugyanígy hat ránk meghitt barátaink viszontlátása is. Mindkét esetre ugyanaz a meghatározás vonatkozik. Tehát a feltétlenül jó természettől fogva feltétlenül kellemes, és akik számára jó, azok számára kellemes is. Ebből egyenesen következik, hogy egymásnak a hasonlók örülnek, és az ember számára az

ember a legkedvesebb. És ha ez a megállapítás a nem tökéletes dolgokra érvényes, érvényes nyilvánvalóan a tökéletesre is. Tökéletes ember pedig az értékes ember. Ha a tevékeny, gyönyörűséggel párosuló barátság az egymás megismerésén alapuló kölcsönös vonzalom, úgy nyilvánvaló, hogy az *első* barátság általában: a feltétlen javaknak és a feltétlenül kellemes dolgoknak kölcsönös választása - éppen azért, mert azok jók és kellemesek. Maga a barátság pedig: lelki alkat, amelyből az ilyesféle elhatározás fakad. Ennek a lelki alkatnak a munkája ugyanis tevékenység, amely nem a szerető emberen kívül, hanem benne működik - míg az összes képesség tevékenysége kívül fejt ki hatását, vagy valami másban van, vagy valami más. Ezért az jelent örömet, hogy mi szeretünk, nem pedig az, hogy minket szeretnek. Mert szeretet tárgyául szolgálni a szeretett lény sajátja ugyan, ám a tevékenység a szereteten alapul. És szeretet csak élőlényben ébredhet, míg szeretetet kiváltani élettelen dolog is tud; mert szerethetünk élettelen dolgokat is. Mivel a szeretett lény iránt érzett tevékeny szeretet annyit jelent, mint *használni* a szeretet tárgyát mint szeretett dolgot, a barát pedig a barátja számára mint barát, nem pedig mint zenész, vagy orvos tárgya a szeretetnek, tehát maga a barátság gyönyörűsége belőle, az ő személyéből fakad. A barátja őt magáért szereti, nem pedig azért, mert ez vagy az. Ahol tehát barát a barátnak nem azért örül, mert az derék, ott nem beszélhetünk az *első* értelemben vett barátságról. És nem szabad, hogy [a barátunk] bármiféle járulékos tulajdonsága annyira akadályozzon, hogy emiatt ne tudjunk örülni derék természetének. Hogy értem ezt? Könnyen előfordulhat, hogy az illető rossz szagú. Elegendő, ha barátkozunk vele, de együtt már ne éljünk ilyennel.

Ez hát az első értelemben vett barátság, ebben a kérdésben mindenki egyetért. Ami a többit illeti, azok az elsőnek alapján barátságnak is minősülnek, meg vitatni is szokás, hogy valóban azok-e. Hiszen a barátság valami szilárd dolognak tűnik, de csupán az *első* barátság szilárd. Mert amiről ítéletet mondtunk, szilárd, az ítéletet meg a nem gyorsan és nem egykönnyen változó dolgok teszik helyessé. Bizalom nélkül nincs szilárd barátság. A bizalom csak idővel jön meg, hiszen ki kell állnia a próbát, ahogy Theognisz is mondja: „Mert nem ismered ki sem a férfi, sem az asszony esze járását, míg ki nem próbálsz, mint az igavonó állatét.” Bizonyos idő elteltével nélkül nincs barátság, addig csak kívánják, hogy barátok legyenek, és nagyon észrevétlenül válik barátsággá az ilyen állapot. Midőn ugyanis hajlandóságot mutatnak arra, hogy barátok legyenek, és evégett mindenféle szívességeket tesznek egymásnak, úgy gondolják, hogy nemcsak kívánnak barátkozni, de máris barátok. Úgy van ez a barátság esetében is, mint egyéb dolgokkal kapcsolatban. Hiszen ha valaki egészséges szeretne lenni, attól még nem lesz az; ugyanígy, ha emberek barátok szeretnének lenni, nem lesznek máris barátok. Bizonyítéka ennek, hogy azok, akik készek ugyan barátkozni, de nem próbálták ki egymást, ily módon könnyen elfordulnak egymástól. Olyan dolgokon, amelyekre nézve már bizonyosságot adtak egymásnak, nem vesznek össze, de amelyekre nézve még nem, azokban összekülönböznek, és elhiszik azokat a rágalmakat, amelyeket az őket összevezíteni szándékozók mondanak. Ugyanakkor világos, hogy hitvány emberekben nincs meg a barátságnak ez a fajtája. A hitvány és sunyi ember ugyanis minden dologban bizalmatlan, mert a maga mértékével mér másokat. Ezért könnyebb becsapni jó embereket, hacsak valamilyen tapasztalat hatására nem váltak bizalmatlanokká. A hitvány emberek meg a természeti javakat választják barát helyett, és egyikük sem szereti az embert jobban, mint a tárgyakat. Ezért nem barátok. Így ugyanis nem jön létre a szeretett dolgok közössége, hiszen a barátot rendelik hozzá a tárgyakhoz, nem a tárgyakat a baráthoz. Tehát sok ember között nem is jön létre az első értelemben vett barátság, hiszen sok embert kipróbálni nehéz. Ehhez ugyanis mindegyikükkel együtt kellene élni. Aztán meg nem is lehet barátot ugyanúgy választani, mint köpenyt. Jóllehet minden embernél okosság jele, ha két dolog közül a jobbikat választja: és ha a rosszabbik darab már régóta van használatban, a jobbik meg még sose volt, ezt kell választani - de a régi barát helyett nem az újat kell választani, akiről nem tudjuk, hogy ő-e a jobbik.

Hiszen anélkül, hogy próbára tettük volna, senki sem barátunk, de akkor sem, ha egy nap óta az. Ehhez időre van szükség. Innen a közmondásban az „egy medimnosz só”. Ugyanakkor nem csupán feltétlenül jónak kell lennie, de számodra is jónak, ha a barát a te barátod lesz. Hiszen feltétlenül azért jó valaki, hogy: jó, barát pedig azért, hogy mással szemben jó. De akkor *feltétlenül jó és feltétlenül barát* valaki, ha benne ez a kettő összhangban van úgy, hogy ő feltétlenül jó, és más számára is az, vagy úgy, hogy nem feltétlenül derék ember ugyan, de más számára oly módon jó, hogy ezáltal hasznos. Ám azt, hogy az ember egyidejűleg sokaknak legyen barátja, már a szeretet természete is akadályozza: hiszen nem lehet egyidejűleg sok emberre vonatkozó tevékenységet kifejtteni.

Mindezekből nyilvánvaló, hogy helyes a mondás: a barátság a szilárd dolgok közé tartozik, éppúgy, mint ahogy a boldogság az önmagukban elégséges dolgok közé. És helyes az a mondás is, hogy: „Mert a természet szilárd, nem a kincsek”. De sokkal szebb volna azt mondani, hogy az erény szilárdabb a természetnél.

És helyes az a megállapítás is, hogy az idő mutatja meg a barátot és hogy a viszontagságok inkább, mint a jó sors. Hiszen világos az értelme a mondásnak, hogy a „barátok vagyona közös”, mert egyedül a barátok azok, akik a természeti javak és a természettől rossz dolgok helyett - amelyekkel a szerencsés és a szerencsétlen események kapcsolatosak - inkább választják az embert, mint azt, hogy az előbbieket létezzenek, az utóbbiak meg ne létezzenek. És a szerencsétlenség mutatja meg, kik azok, akik nem igaz barátaink, hanem csupán alkalmilag, a haszon végett azok. Az idő azonban megmutatja mindkettőt: hiszen a hasznos barát nem ismeredik meg gyorsan, a kellemes már inkább. Egyébként a feltétlenül kellemes sem ismerhető fel gyorsan. Az emberek ugyanis hasonlítanak a borokhoz és az ételekhez. Ezek közül is a kellemest gyorsan megismerjük, ám egy idő múlva ez már kellemetlen és nem édes a számunkra; az emberek esetében ugyanígy van ez. Azt ugyanis, hogy valami feltétlenül kellemes, a végén és egy idő múlva kell meghatározni. Ezzel a sokaság is egyetérthetne, amely nem csupán a következmények után ítél, hanem úgy, hogy egy itálra azt mondja: „ez kellemes”. Az ital ugyanis a következményei miatt nem kellemes; ám mivel nem egyszerre isszák meg, ezért beszélnek így. De hát az első benyomás csal.

A barátság első formája tehát - amely után elnevezik a többit -, mint az előbb mondtuk, az erényen alapul, és az erény okozta gyönyörűsége. A barátság egyéb formái a gyermekekben és az állatokban és erkölcsileg hitvány emberekben alakulnak ki. Innen a mondás: „az egykorúak örülnek egymásnak”, meg „a rossz emberek egyek a gyönyörűségben”. Hitvány emberek is lehetnek kellemesek egymás számára, persze nem mint hitvány vagy közömbös tulajdonságú emberek, hanem például ha mindkettő zenész, vagy az egyik zenekedvelő, a másik meg zenész. És ilyenformán minden emberben van valami jó, ami összekapcsolja őket. Továbbá nyereségesek és hasznosak is lehetnek egymás számára, persze nem feltétlen értelemben, hanem a céljukat tekintve, vagy amennyiben sem nem jók, sem nem rosszak. Lehet a derék embernek is barátja a hitvány, a hitvány hasznos lehet a derék elhatározásának végrehajtásánál, ő meg a fegyelmezetlen ember elhatározásának végrehajtásánál, illetve a hitvány ember természet szabta céljának elérésében lehet hasznos. És kívánni fogja barátjának a javakat, mégpedig a feltétlen jókat feltétlenül, azokat pedig, amelyek annak a számára jók, bizonyos feltétel szerint: például amennyiben azok nyomor vagy betegség esetén hasznosak. - Ezeket a feltétlen javak végett fogja kívánni, mint ahogy a gyógyszer használatát. Hiszen nem magát a gyógyszerévést szokás kívánni, hanem azt, aminek a céljából teszi az ember. - Továbbá: a hitvány ember lehet barátja a deréknek a barátság ama fajtái alapján is, ahogyan a nem-derék emberek barátkoznak egymással. Hiszen lehet kellemes is az ilyen ember - persze nem mint hitvány, hanem mint részese a kettejük valamely közös tulajdonságának, például, ha zenész. Továbbá az is szolgálhat a barátságuk alapjául, hogy minden emberben van valami jó

- ezért van az, hogy néhány ember, noha nem jó, képes közösségi életre -, vagy az, hogy alkalmazkodnak egymáshoz. Hiszen minden emberben van valami jó.

3

Ez tehát a barátság három fajtája. A *barátság* kifejezést mindegyikükre valamiféle egyenlőség alapján alkalmazzuk, hiszen akik erényük folytán barátok, azok valamiféle erénybeli egyenlőség miatt barátai egymásnak. Már másik fajta megkülönböztetése ezeknek a barátságoknak az, amely a fölényen alapul, ahogyan az isteni erény az emberivel szemben fölényben van. Ez ugyanis másik fajtája a barátságnak, és általában a parancsoló és az engedelmeskedő közötti barátságot jelenti. Közöttük az igazságosság formája is más, mert arányosság szerint egyenlő ugyan, de számszerűen már nem az. Ebbe a nembe tartozik az apa és a fia között fennálló barátság és a jótévő barátsága azzal szemben, akivel jót tesz. De ezek között is van különbség. Más az apa barátsága fia iránt, és más a férj barátsága a feleség iránt. Az utóbbi a parancsoló és az engedelmeskedő között fennálló barátság, az előbbi a jótévő barátsága az iránt, akivel jót tettek. Ezekben a barátságokban nincs meg, vagy nem egyenlő mértékben van meg a viszontszeretet. Hiszen nevetséges is volna, ha valaki váddal illetné az istenséget amiatt, hogy nem szereti viszont az embereket ugyanolyan mértékben, ahogyan azok szeretik őt, vagy ha ezt a vádat az engedelmeskedő hozná fel a parancsolóval szemben. Mert a parancsolóhoz az tartozik hozzá, hogy őt szeressék, nem pedig, hogy ő szeressen, vagy ha szeret, másképpen szeressen. És a gyönyör is különböző: nem egy és ugyanaz a fajta az, amelyet a független ember a vagyonában talál, vagy a fiában, és amelyet valaki akkor érez, ha hozzájut ahhoz, amiben szükségét szenvedett. Ugyanúgy áll a dolog azok esetében is, akik a haszon vagy a gyönyör végett barátkoznak: részint az egyenlőség, részint a fölény alapján barátok. Ezért azok, akik úgy gondolják, barátságuk alapja az egyenlőség, megvádolják barátjukat, ha úgy látják, hogy kettejük haszna meg az egymással szemben gyakorolt jócselekedetek nem egyenlőek. Ugyanígy a gyönyörön alapuló barátság esetében is, s ez világosan látszik a szerelmi kapcsolatokban; ez az oka gyakori civódásaiknak, ugyanis a szerető nem tudja, hogy kettejük hajlandóságának mértéke nem azonos. Ezért mondta Ainikosz, hogy „ilyet a szeretett mondana, nem a szerető”. Mások azonban úgy gondolják, hogy azonos a mérték.

4

Tehát mint mondtuk, a barátságnak három fajtája van: az erényen, a hasznon és a gyönyörűségen alapuló, és ezek ismét két részre oszlanak: némelyek egyenlőségen, mások meg fölényen alapulnak. Noha barátság mind a két fajta, mégis csupán azok barátok, akiknek a barátsága egyenlőségen alapul. Hiszen lehetetlenség is volna, hogy egy férfi egy gyermek barátja legyen - mégis szereti, és az is szereti őt. Néha előfordul, hogy valakinek szeretnie kell a nála feljebb állót, de ha az szereti őt, megrójják, hogy méltatlant szeret. Mert a szeretet mércéje: a barátok méltó volta és egyfajta egyenlősége. Nos hát, részint a korban fiatalabb emberek nem méltók arra, hogy az ember az övékéhez hasonló szeretetet érezzen irántuk, részint azok, akiket erényben, származásban vagy más effélében múlnak felül. Az azonban méltó a kiválókhoz, hogy kevésbé vagy egyáltalán ne tápláljon szeretetet sem a haszon, sem a gyönyörűség szerinti, sem az erényen alapuló barátságban. Kicsiny különbségek esetén nyilvánvaló, hogy vitára kerül sor, hiszen a kicsiny néha semmit sem számít, mint például a tűzifa súlyának mérésakor, de már számít az aranyból. De a kicsinyt helytelenül szokták megítélni, mert az ember saját javát nagyra látja, mivel az közel van, a másikat meg, távolsága miatt,

kicsinynek. Ám ha a különbség nagy, akik alulmaradnak, maguk sem kívánják, hogy a másik viszonozza vagy ugyanúgy viszonozza szeretetüket - ilyen volna, ha valaki például az istenségtől kérne ilyesmit. Nyilvánvaló, hogy az emberek akkor barátok, ha egyenlőek, de viszontszeretet létezik anélkül is, hogy barátok lennének. És az is világos, hogy miért keresik inkább az emberek a fölényen, mint az egyenlőségen alapuló barátságot. Ily módon ugyanis egyszerre van részük abban is, hogy szeretik őket, meg abban is, hogy ők a különbe. Ezért becsebb egyesek szemében a hízelgő a barátnál, mert abban, akinek hízeleg, azt a benyomást kelti, hogy ő mindkettőben részelteti a másikat. Kiváltképp, a nagyravágyók számára becsebb, mert az, hogy csodálják őket, annyit tesz, hogy ők a különbe. A természettől fogva egyesek szerető szívűnek, mások nagyravágyónak születnek. Szerető szívű az olyan ember, aki számára nagyobb öröm, ha ő szeret, mint ha őt szeretik. A másik meg inkább nagyravágyó. Aki tehát annak örül, hogy csodálják és szeretik, az saját fennsőbbisége alapján barátja valakinek, aki meg a másik iránti szeretete fölött érzett gyönyörűségből barátja valakinek, az szerető szívű ember. Hiszen a szeretet szükségképpen a tevékenyben van benne, mert az, hogy valaki *szeretet tárgya*, járulékos tulajdonsága, ugyanis az, hogy *valakit szeretnek*, rejtve maradhat, de hogy *valaki szeret*, az már nem. Az, hogy az *ember szeret valakit*, inkább tartozik a barátság formájához, mint az, hogy *az embert szereti valaki*. Ez utóbbi a szeretet tárgyához tartozik. Ennek bizonyítéka az, hogy egy barát - ha már mindkét lehetőség nem áll számára nyitva - inkább választaná azt, hogy ő ismerje a másikat, mint azt, hogy az ismerje őt; ahogy például azok az asszonyok is, akik másokhoz adják ki a gyermeküket, vagy Andromakhé az Antiphón tragédiájában. Mert nyilvánvaló, hogy aki ilyen helyzetben azt akarja, hogy őt ismerjék fel, az önmaga érdekében cselekszik, és azért, hogy vele történjék valami jó, nem pedig, hogy ő cselekedjék ilyet, míg amaz, aki azt akarja, hogy ő ismerje fel a másikat, ezt a jó cselekedet és a szeretet végett teszi. Ezért dicsérjük azokat is, akik megőrzik szeretetüket a holtak iránt; mert ők ismerik azokat, de azok őket nem. - Megbeszéltük tehát, hogy a barátságnak több formája van, és hogy mennyi, tudniillik, hogy három; aztán hogy *szeretettnek lenni és viszontszeretettnek lenni meg barátoknak lenni* különbözőképpen, egyenlőség és fölény alapján lehet.

5

Mivel a *barát* kifejezést - mint erről az elején is szóltunk - általánosabb értelemben is alkalmazzák, mégpedig azok, akik kívülről közelítve foglalják össze a témát: egyesek a hasonlókról állítják, hogy barátok, mások meg az ellentétekről - ezért ezekről a nézetekről is meg kell mondanunk, hogy hogyan viszonyulnak a barátság megbeszélt fajtáihoz. A *hasonló* kifejezés kapcsolatba hozható mind a kellemessel, mind a jóval. Ugyanis a jó egyszerű, a rossz meg többféle. És a jó mindig hasonló önmagához és nem változik meg jellegében, a hitvány meg az ostoba reggel ilyen és estére már más. Ezért a hitványak, hacsak nem illenek össze, nem barátaik egymásnak, hanem meghasonlottságban élnek. De a nem szilárd barátság nem barátság. Ezért a *hasonló: baráti*, mivel a *jó: hasonló*. Ugyanígy van ez a *kellemesen* alapuló barátsággal. Hiszen a hasonlók számára ugyanazok a dolgok kellemesek, és önmaga számára természettől fogva kellemes minden. Ezért a hasonló korúak számára egymás hangja, viselkedése és együttlétük a legkellemesebb, és ez így van a többi élőlénynél is. És ily módon a hitvány emberek is szerethetik egymást: „a hitványak egyek a gyönyörűségben”. - Az ellentétes pedig hasznossága miatt barátja ellentétének. A hasonló ugyanis önmaga számára haszon nélküli; ezért van szüksége az úrnak a szolgára és a szolgának az úrra, és a férfinak meg a nőnek egymásra. Kellemes az ellentétes, mert hasznos; de nem mint cél, hanem mint a célhoz vezető eszköz. Mert ha valami eléri azt, amire vágyódik, akkor céljánál van, és nem

törekszik ellentéte felé, például a meleg a hideg felé és a száraz a nedves felé. Ám az ellentétek barátsága is valamiképpen a jóra irányul, hiszen a közép végett törekszenek egymás felé; mint összetartozók törekszenek ugyanis egymás felé, hogy kettőből ezáltal egyetlen középpé váljanak. Ezért ez a törekvés az ellentétekre csak járulékos módon, lényege szerint a középre irányul, hiszen nem arra törekszenek, hogy egymás ellentéteivé, hanem hogy középsőkké váljanak. A túlságosan átfagyott emberek ugyanis melegedéssel nyerik vissza a középső állapotot, a túlságosan felhevültek meg akkor, ha hűsölnek, és hasonlóképpen van az egyéb dolgokban is. Ha pedig nem nyerik ezt vissza, állandó vágyakozásban élnek, nem a közép állapotában. De a közép embere vágyakozás nélkül örvend a természettől kellemes dolgoknak, míg a többiek mind olyasminnek örülnek, ami elfajzott a természetes lelki alkattól. Ez a fajta viszony megtalálható az élettelen dolgok között is, ám szeretet csak akkor támad, ha élők között fordul elő. Ezért van az, hogy az emberek néha azokban lelik örömüket, akik nem hasonlítanak hozzájuk, például a kedélytelen emberek a jókedvűeknek örülnek, a heves természetűek az egykedvűeknek, mert egyik a másikat a közép állapotába hozza. Természetesen, mint mondtuk, csak járulékos módon az ellentétük az, amit szeretnek; a céljuk: a jó.

Megbeszéltük tehát, hogy a barátságnak hány fajtája van, és melyek azok a különbségek, amelyek a *barátok*, *szerető emberek* és *szeretett emberek* kifejezések használatakor jelentkeznek, és hogy az emberek barátkozhatnak szeretet és viszontszeretet nélkül.

6

Azzal a kérdéssel, hogy lehet-e valaki önmagának a barátja vagy sem, sokféle vizsgálódás foglalkozik. Néhányan ugyanis úgy vélik, minden ember leginkább önmagának a barátja, és ezzel a mércével mérik az egyéb barátok iránti barátságot. A barátok tulajdonságaival foglalkozó tudományos fejtegetések és a vélemények szerint [az önmagunk és a mások iránti barátság] bizonyos szempontból ellentétben állnak, más szempontból meg hasonlóak. Ez ugyanis bizonyos analógia szerint: barátság, ám feltétlen értelemben nem az. Hiszen ezek: *szeretni* és *szeretve lenni* - két különböző személyt tételeznek fel. Ezért inkább abban az értelemben barátja valaki önmagának, amely értelemben a fegyelmezett és a fegyelmezetlen emberről megállapítottuk, hogy milyen módon önkéntesek illetve nem-önkéntesek cselekedeteik - attól függően, hogy a lélek egyes részei milyen viszonyban vannak egymással. Minden efféle kérdés hasonló: hogy vajon lehet-e valaki önmaga barátja és ellensége, és hogy elkövethet-e valaki jogtalanságot önmaga ellen? Mindezek a viszonyok ugyanis két különböző személyt tételeznek fel. Abban az értelemben, hogy a lélek bizonyos szempontból két rész, valamiképpen léteznek számára ezek a viszonyok, de abban az értelemben, hogy nem különböző személyekről van szó, nem léteznek.

Az ember önmagához való viszonyából kiindulva történik a barátság egyéb fajtáinak meghatározása is, amelyeknek alapján a fejtegetésekben bizonyítani szoktunk. Barátnak ugyanis az minősül, aki jókat - vagy olyasmit, amit jónak vél - akar másnak, mégpedig nem önmaga, hanem a másik érdekében. A másik mód, amikor az ember a másiknak a létezését kívánja, annak és nem önmagának az érdekében; és ha javai nincsenek, az életét kínálja neki - ez minősül a legmagasabb rendű barátnak. Megint másik mód, amikor valaki a barátjával való együttélést választja magának az együttlétnek és nem másvalaminek a kedvéért. Mert az apák például azt kívánják ugyan, hogy gyermekeik éljenek, de ők másokkal élnek együtt. - Mindezek az esetek ellenkeznek egymással. Mert némely ember nem hiszi el, hogy szeretik, ha a barátja nem kívánja neki ezt és ezt a jót, mások meg akkor kételkednek ebben, ha barátjuk nem kívánja a létezésüket, ismét mások, ha nem akar együtt élni velük. Továbbá barátság az

is, ha részt veszünk a másoknak a fájdalmában anélkül, hogy erre egyéb okunk volna. Mert például a szolgák is részesülnek uraik fájdalmában, de azért, mert ha uraiknak fájdalmaik vannak, kegyetlenkednek velük, nem pedig azért, mert együttéreznek gazdáikkal olyanformán, ahogy az anyák együttéreznek gyermekeikkel, és ahogyan a madarak megérik egymás fájdalmát. Hiszen a barát azt kívánja a leginkább, hogy ne csak együttérezzen barátjával, hanem ugyanazt a fájdalmat is érezze - például, hogy együtt szomjazzon a szomjazóval, és ahol ez nem lehetséges, ott azt kívánja, hogy a lehető leghasonlóbbat érezze. Ugyanez az érvelés vonatkozik az örömről. Ha nem valami más dolog miatt örülünk, hanem azért, mert a barátunk örül, az a barátság egyik jele. Továbbá olyasfélét is szokás mondani a barátságról, mint „barátság - egyenlőség”, meg „igaz barátoknak egy a lelkük”. - Mindezeket szokás egyetlen emberre is vonatkoztatni. Hiszen ilyen módon kíván jót magának az ember, senki sem tesz ugyanis jót magával más valamiért, vagy másnak a kedvéért; és - mint egyszemélyben jótévő is, meg a jótett élvezője is - nem mondja, hogy „jót tettem magammal”. Mert aki nyilvánosan mutatja, hogy szeret, az - úgy tűnik - nem szeretni kíván, hanem hogy szeressék. És kívánni a másik létezését, és együtt élni vele és megosztani örömét meg bánatát, és hogy „egy lelkük legyen” és képtelennek lenni egymás nélkül az életre, de együtt meghalni - mert így érez az egyes ember, és ily módon társa önmagának - mindezek részéül jutnak a derekas embernek, önmagához való viszonyában. A hitvány emberben, például a fegyelmezetlenben, nincs meg az összhang, ezért úgy látszik, lehetséges, hogy önmaga ellensége legyen. De az ember mint egy és oszthatatlan személy: önmaga törekvésének tárgya. Ilyen a derék ember, vagyis az erény szerinti barát: míg a hitvány nem egy, hanem sok; és egyazon napon is különböző és változékony. Ezért az ember önmaga iránt való barátságát visszavezetjük a derék ember önmaga iránti barátságára. Hiszen ő valamiképpen hasonló önmagához és egy, és önmagával szemben jó; ily módon barátja önmagának és tárgya saját törekvésének. Az meg, hogy ő ilyen: természet szerint van, míg a hitvány ember a természet ellenére olyan, amilyen. A derék emberrel nem fordul elő, hogy cselekvésével egyidejűleg gyalázzal illeti önmagát, mint a fegyelmezetlen, sem az, hogy későbbi önmaga szidalmazza korábbi önmagát, mint az, aki megbánta tettét, sem az, hogy korábbi önmaga szidalmazza későbbi önmagát, mint a család. Általában - ha azt a megkülönböztetést kell tennünk, amit a szofisták tesznek -: ezek úgy viszonyulnak önmagukhoz, mint „Koriszkosz a derék Koriszkoszhoz”, hiszen nyilvánvaló, hogy mennyiségét illetően ugyanannyi bennük a jó, midőn váddal illetik és megölik önmagukat, holott önmaga számára minden ember jónak tűnik. De hát - mint mondtuk -, aki feltétlenül jó, az önmagának barátja is igyekszik lenni, mivel két összetevőt hordoz önmagában, amelyek természettől fogva baráti viszonyban kívánnak lenni egymással, és lehetetlen, hogy szétváljanak. Ezért az ember esetében úgy áll a dolog, hogy mindegyikük önmaga barátjának minősül, ám a többi élőlénynél nem ez a helyzet. Például a ló önmagának... tehát nem barátja. De még a gyermekek sem, csak amikor már elhatározással rendelkeznek, hiszen csak akkor kerül szembe az ész a vágyakozással. - Az ember önmaga iránt érzett barátsága hasonló a rokonságon alapuló barátsághoz, mert sem ezt, sem azt nem áll módunkban felbontani. Amazok, ha összekülönböznek is, rokonok maradnak, az egyes ember meg egyetlen marad, amíg csak él. A monditakból tehát világos, hogy a *barátság* kifejezés hányféleképpen használatos, és hogy a barátság összes fajtáját az *elsőre* szokás visszavezetni.

7

Vizsgálatunkhoz hozzá tartozik, hogy szemügyre vegyük az egyetértést és a *jóindulatot* is. Egyesek számára ugyanis ezek a barátsággal azonosnak, mások számára meg a barátság nélkülözhetetlen feltételeinek minősülnek. A jóindulat nem is különbözik teljesen a barátságtól, de nem is azonos vele. Mert ha a barátságnak a felosztás szerint három módja van, a

jóindulat nincs jelen sem a hasznot hozó, sem a gyönyörön alapuló módban. Hiszen ha valaki azért, mert ez neki hasznos, a másinak javakat kíván, nem ömiatta, hanem a maga érdekében kívánja ezt, míg a jóindulat - éppúgy, mint az erényen alapuló barátság - olyan tulajdonságnak tűnik, amely nem annak az érdekében létezik, aki jóindulattal van a másik iránt, hanem annak az érdekében, aki iránt jóindulattal vannak. Ha ez megvolna a gyönyörúségen alapuló barátságban is, úgy az ember élettelen dolgok iránt is jóindulattal lehetne. Ebből világos, hogy a jóindulat az erkölcsi barátsághoz tartozik. De míg a jóindulatú ember sajátossága az, hogy csak kívánja [a jót], a baráté, hogy meg is cselekszi, amit kíván. A jóindulat ugyanis a barátság kezdete. Hiszen minden barát jóindulatú, de nem minden jóindulatú ember barát. A jóindulatú ahhoz hasonlatos, aki még a kezdetén van csupán a dolognak. Ezért ez: kezdete a barátságnak, de nem barátság. [Az egyetértés meg azért áll közel a barátsághoz], mert úgy tűnik, a barátok egyetértenek, és akik egyetértenek: barátok. De a baráti egyetértés nem mindenre terjed ki, hanem csak arra, ami az egyetértők cselekedeteivel és az együttélésre vonatkozó dolgokkal kapcsolatos. Aztán meg az sem lehet, hogy csak a gondolkodásban, vagy csak a törekvésben van meg az egyetértés, hiszen előfordul, hogy ellentétben áll egymással a gondolkodás és a vágy, ahogy a fegyelmezetlen emberben sincs a kettő összhangban egymással. És ha valaki a másikkal az elhatározásában egyetért, nem bizonyos, hogy a vágyát illetően is egyetért vele. Egyetértés a jók között van. A hitvány emberek, ha ugyanaz az elhatározásuk és ugyanarra vágnak, ártanak egymásnak. - Úgy látszik, az *egyetértés* kifejezést sem egyetlen értelemben használjuk, ahogyan a barátságot sem, hanem az egyik fajtája, első és természetűl fogva jó - ezért nem lehetséges az egyetértés hitványak között -, a másik fajtája meg olyan, hogy abban az értelemben a hitvány emberek is egyetértők, ha elhatározásuk és vágyuk ugyanarra vonatkozik. Oly módon kell hát ugyanarra törekedniük, hogy mindkettejük birtokolhassa azt, amire törekednek. Mert ha törekvésük tárgya olyasmi, amiben mindkettő nem részesülhetne, összevesznek. Az egyetértő emberek pedig nem vesznek össze. Egyetértés ott van, ahol a parancsolásra és az engedelmességre nézve a felek elhatározása azonos - persze nem olyanformán, hogy kettőt, hanem csak egyet tesznek meg parancsolónak. Az egyetértés az állampolgárra jellemző barátság. Ennyit tehát az egyetértésről és a jóindulatról.

8

Kérdés, hogy a jótételezőket azokat, akikkel jót tettek, miért szeretik inkább, mint a jótételezők élvezői őket; hiszen éppen az ellenkezője látszik igazságosnak. Feltételezheti valaki, hogy ez a haszon miatt, és amiatt van, mert számukra ez előnyt jelent; nekik ugyanis tartozik valaki, amazoknak meg visszafizetnivalójuk van. De nemcsak ez az oka, hanem természetadta alapja van. A tevékenység ugyanis érdemesebb a választásra; a tevékenység eredménye és a tevékenység pedig ugyanúgy aránylik egymáshoz, ahogyan a jótételezőt élvező - mint tevékenység eredménye - a jótételezőhöz. Ezért gondoskodnak az élőlények is a kicsinyeiről; arról is, hogy világra hozzák, s arról is, hogy miután világra hozták, védelmezzék őket. S az apák jobban szeretik gyermekeiket - az anyák meg még az apáknál is jobban -, mint amennyire a gyermekek szeretik őket. Aztán emezek ismét saját gyermekeiket szeretik jobban, mint a szüleiket, mert a tevékenység a legkiválóbb. Az anyák meg azért szeretik az apáknál jobban a gyermekeket, mert úgy látják, a gyerek nagyobb részben az ő tevékenységük eredménye. Az eredményt ugyanis a dolog nehézsége alapján határozzák meg, és a gyerek világrajövetelében az anyának van több fájdalma. Ilyen módon történjék tehát az ember önmaga és mások iránt érzett barátságának meghatározása.

Az igazságos valamiféle *egyenlőnek* tűnik, és a barátság is egyenlőségen alapul, ha igaz a mondás, hogy „barátság - egyenlőség”. Az összes alkotmány meg az igazságosságnak bizonyos formája; hiszen az államok közösségek, és minden *közös* az igazságosság segítségével válik szilárdná. Tehát ahány formája van a barátságnak, ugyanannyi van az igazságosságnak és a közösségnek is. Mindezek pedig érintkeznek egymással, és csekély különbséget mutatnak. Ám a lélek és a test, a mesterember és a szerszám, az úr és a szolga viszonya is hasonló, és mégis: ezek közül egyik sem közösség. Itt ugyanis nem két társról van szó, hanem az egyik: egy, a másik meg ennek az egynek a tulajdona, de önmaga nem egy. A javuk nem is osztható meg kettejük között, mert mindkettejük java az egyiket illeti, aki végett a másik létezik. A test ugyanis velünk született szerszám, a szolga meg úgy tartozik urához, mint tőle elválaszthatatlan rész vagy szerszám, a szerszám pedig a mesteremberhez mint étellel nem rendelkező szolga. - A többi közösség: a polisz közösségének része, mint például a phratriák vagy az orgeónoknak közössége, vagy a kereskedők társasága. Valamennyi államforma - mind a helyes, mind pedig a torz változata együttesen van jelen a családi közösségekben. Hiszen az alkotmányoknál ugyanaz a helyzet, mint a harmóniafajták esetében. *Királyi* a családfő helyzete, *arisztokratikus* a férj és a feleség kapcsolata, *politeia* a testvérek viszonya. Ezeknek az elferdült formái a *türannisz*, az *oligarchia* és a *démokratia*. Az igazságosság formáinak száma ugyanennyi. - Mivel az *egyenlő* részben szám szerint, részben arány szerint egyenlő, ezért az igazságosnak, a barátságnak és a közösségnek is ezek lesznek a formái. Szám szerinti közösség a *démokratia* közössége és a bajtársi barátság, mert ezeknél ugyanazzal a mértékkel mérnek. Arány szerinti az *arisztokratia* közössége, amely a legjobb, és a királyság államformája, mert itt a parancsoló és az alárendelt számára nem azonos a jog, hanem arányosan illeti meg őket. És hasonló az apa meg a fiú barátsága, és a polgárok közösségében is ugyanez a helyzet.

Szokás beszélni a rokonok, a bajtársak barátságáról és a társakéről, amelyeket polgári barátságnak mondanak. A rokonok barátságának több formája van; az egyik a testvéreké, a másik az apa és fiai barátsága. Ez lehet arány szerinti, mint például az apáé, és lehet szám szerinti, mint például a testvéreké, mert ez a bajtársakéhoz áll közel, hiszen ebben is megtalálhatók az idősebbet illető előjogok. Az állampolgári barátság főként a haszon alapján jön létre: innen a nézet, hogy az emberek azért társultak egymással, mert nem voltak önállóak, jóllehet az együttélés kedvéért is társulhattak volna. Csupán a *politeia* és annak megromlott formája az, ahol nemcsak hogy barátságok jönnek létre, hanem az emberek a közösséget is barátokként alkotják. Az egyéb formákban ez a fölény alapján történik. Az igazságosság az egymás számára hasznos emberek barátságban van meg leginkább, mert ez a poliszra jellemző igazságosság. Már másféle módon tartoznak egymáshoz a fűrész és a mesterség; nem valami közös cél érdekében - kapcsolatuk ugyanaz, mint a szerszámé és a léleké -, hanem a használó érdekében. Persze ez a szerszám is részesül abban a gondoskodásban, amely munkája szerint megilleti, hiszen evégett létezik. És a *fűrőnek lenni* kettőt jelent, s ezek közül a tevékenység, a fűrész előbbre való. Ebbe a fajtába tartozik a test és a szolga is, amint az előbb megbeszéltük. Nos hát, annak a kutatása, hogy hogyan ápolhatja valaki barátjával a kapcsolatot - az *igazságos* egy fajtájának a kutatása. Hiszen általában minden igazságos dolog a baráttal kapcsolatos, mivel az igazságos bizonyos, egymással közösségre lépett emberek számára az, a barát pedig közösségben élő ember; részben származása, részben életmódja folytán. Mert olyan lény az

ember, aki nemcsak társadalomban, de családban is él, mégpedig nem úgy, mint a többi élőlény, amely hol párban jár - nősténnyel és hímmel, ahogy a szerencse hozza -, hol meg magányosan kóborol, hanem az ember közösségi lény, mégpedig azokkal él közösségben, akikkel természetből fogva rokoni viszonyban áll. Mármost közösség és valamiféle igazságosság akkor is volna, ha polisz nem léteznék. A család a barátság valamilyen formája. Az úr és a szolga viszonya, valamint a mesterség és a szerszámok, meg a lélek és a test viszonya, és az efféle kapcsolatok egyike sem barátság és nem is igazságosság, hanem valami, ami azokkal analóg; ahogy az egészség sem igazságosság, hanem azzal analóg. Az asszony és a férj kapcsolata azonban, mivel hasznos, barátság és közösség. Az apa és a fiú viszonya pedig olyan, mint amilyen az isten és az ember, a jótevő és a jótétemény élvezője és általában azok között van, akik közül az egyik természetből fogva uralkodik, a másik meg természetből fogva engedelmeskedik. A testvérek kölcsönös kapcsolatára leginkább a társak barátsága jellemző, mert ez az egyenlőségen alapul. „Mert nem gúnyolhatna engem fattyúnak; mindkettőnk atyját ugyanúgy hívják: Zeusznak, aki az én uram” - ezt szokták ugyanis idézni azok, akik egyenlőséget követelnek. Ezért a családban található a barátság, az államrend és az igazságosság kezdete és forrása.

Mivel háromféle barátság van: erényen, hasznon és gyönyörűségen alapuló, és ezek mindegyikének két különböző formája, mert mindegyikük vagy fölényen, vagy egyenlőségen alapul, és a róluk folytatott vitákból nyilvánvaló, hogy az egyes fajtákban mi az igazságos: a fölényen alapuló barátságban az arányosságot követelik, de nem az egyenlő mértéket, hanem a fölényben levő fél fordított arányt igényel: ahogyan ő aránylik csekélyebb érdemű társához, olyan legyen az arány a társa és a saját hozzájárulása között. - Ő mintegy a parancsoló helyzetében van az engedelmeskedővel szemben. De ha ez az állapot nem jön létre, legalább a szám szerinti egyenlőséget igényli. A közösség többi fajtáiban is így történik ez: néha ugyanis a szám, néha az arány szerint egyenlőt kapják. Mert ha szám szerint egyenlő összegű pénzt adtak be, akkor egyenlő, mégpedig szám szerint egyenlő módon kapják meg a részüket, de ha a befolyt összeg nem egyenlő, akkor arány szerint részesülnek belőle. A csekélyebb érdemű társ ellentétesre fordítja az arányt, és átlósan köti össze a tagokat. Úgy tűnik, ily módon a fölényben levő fél meg lesz rövidítve, és a barátság meg a közösség tiszteletbeli állami teherviseléssé válik. Tehát valami más szerint kell az egyenlőséget létrehozni és megalkotni az arányt. Ez a más: az érdem, amely természetből fogva az uralkodó és az isten sajátja az engedelmeskedőhöz való viszonyában. A nyereségnek egyenlőnek kell lenni az érdemmel.

A mennyiségi egyenlőségen alapuló barátság a polgárbarátság, és a polgárbarátság a hasznon nyugszik. És ahogyan a városok barátai egymásnak, úgy barátai egymásnak a polgárok is. És ahogyan „nem ismerik többé az athéniak a megaraiakat”, így vannak ezzel a polgárok is, ha már nem jelentenek hasznot egymás számára; az ő barátságuk amolyan „adok, hogy adj” barátság. Az ilyen barátságokban a vezetés meg az engedelmesség sem természetből adott, és nem is olyan, mint a királyságban, hanem felváltva gyakorolják, és a vezető célja nem az, hogy az istenség mértéke szerint cselekedjék jól, hanem hogy egyenlően vegye ki részét a javakból és a terhekből. Az egyenlőség tehát az, amelyet a polgárbarátság a maga alapjául kíván. A hasznon alapuló barátságnak két formája van: az egyik a törvény szerinti, a másik az erkölcs szerint való. A polgárbarátság az egyenlő mértékre meg a tárgyra van tekintettel, mint az eladók és a vevők. Ezért szokás mondani: „szabott ár a barát számára”. Ha megegyezésen alapul a barátság, akkor polgárbarátság, mégpedig törvény szerint való, de ha egymásra bízzák a viszontszolgáltatást, akkor az erkölcsi és társak között szokásos barátság kíván lenni. Ezért a barátságnak ebben a formájában fordul elő legtöbbször vádaskodás. Ennek az az oka, hogy ez a barátság nem természet szerint való. Más ugyanis a hasznon és megint más az erényen alapuló barátság, de ezek az emberek egyszerre kívánnak mindkettőben részesülni, mert

egyrészt a haszon miatt társulnak, másrészt azonban barátságukat erkölcsi jellegűvé teszik, mint a derék emberek, s ezért, mivel bíznak egymásban, nem pusztán törvényen alapuló az a barátság, amelyet kialakítottak. A háromféle barátság közül általában a hasznon alapulóban fordul elő a legtöbb vádaskodás. Az erény ugyanis nem ad okot vádra, akik meg a gyönyörűség végett barátoknak, azok ha ezt megkapták, és megadták egymásnak, elválnak, de akik hasznosak egymás számára, nem bontják fel azonnal a kapcsolatukat akkor sem, ha nem törvényes keretek között és társak módjára viselkednek egymással. Habár a haszonszerzésre irányuló kapcsolatok közül abban, amely törvény szerint való, nem fordul elő vádaskodás. A pusztán törvényes kapcsolatok megszűnése a pénztől függ, mert ezzel mérik az egyenlőséget. Az erkölcsi kapcsolatok felbomlása azonban önkéntességen alapul. Ezért néhol törvényt hoztak azok számára, akik barátságból társultak, hogy az önkéntes csereügyleteket ne per útján intézzék, és ez így helyes. Hiszen a jó embereknek természetből fogva sajátjuk az igazságosság, és csereügyleteiket is úgy intézik, mint jó és megbízható emberek. Az ilyen barátságban a vádak mindkettejükre visszazállnak, hiszen hogyan is állhatna elő váddal bármelyikük, amikor erkölcsileg bíznak egymásban, nem a törvény alapján. Az a kérdés is nehézséget rejt magában, hogy a két módszer közül melyik szerint kell megítélni az igazságot: vajon a teljesített dologra, azaz a mennyiségre kell-e tekintettel lenni vagy a minőségre - annak a szempontjából, akinek a számára csinálták. Hiszen úgy is lehetséges, ahogy Theognisz mondja, hogy „számodra istennő, ez csekély dolog ugyan, de nekem nagy”, de úgy is, ahogy a mondás: „ez számodra játék, ám nekem halált jelent”. Mint mondtuk, ebből származnak a vádaskodások. Mert az egyik fél ellenszolgáltatást kíván, hiszen nagy dolgot cselekedett, amikor a másik szükségben volt - vagy valami más effélet mond azzal kapcsolatban, hogy mekkora hasznot hajtott a másiknak, de arról nem beszél, hogy ez neki magának mit jelentett; a másik meg arról beszél, hogy ez mit jelentett annak a számára, aki adta, nem pedig, hogy mit jelentett neki. Máskor megfordul a helyzet. Aki kapta, arról beszél, hogy milyen csekély segítség volt az az ő számára, aki meg adta, arról, hogy neki ez mekkora megerőltetésbe került. Például, ha valaki kockázat árán szerez egy drachmát, ő a kockázat nagyságáról beszél, a másik meg az összeg nagyságáról, ahogy az a pénzösszegek visszafizetésénél szokás. - Mert az ilyen esetekben ezekből van a vita: az egyiknek az fontos, hogyan volt akkor, a másiknak, hogyan van most - hacsak nem egyeztek meg előre. A polgárbarátság tehát a megegyezésre és a megtett dologra fordítja figyelmét, az erkölcsi barátság pedig az elhatározásra. Az utóbbi tehát nagyobb mértékben igazságos, és baráti igazságosság. A vitát az okozza, hogy az erkölcsi barátság szebb, a hasznon alapuló meg szükségesebb. Ez utóbbi kezdetekor azonban a barátok úgy viselkednek, mint akik erkölcsük alapján és az erénynél fogva barátok, ám ha magánérdekeik ellentétbe kerülnek, nyilvánvalóvá válik, hogy másfajta barátok voltak. A sokaság ugyanis fényűzésből törekszik a szépre, így a szebb barátságokra is. Világos tehát, hogyan kell megkülönböztetnünk ezeket az eseteket. Ha ugyanis erkölcsi barátok, a szándékot kell nézniök, hogy az egyenlő-e, semmi mást nem követelhet egyik a másiktól. Ha a haszon végett társulnak a polgárbarátok, arra kell tekintettel lenniök, hogy van-e hasznuk a társulásból. Ha az egyik azt állítja, hogy az egyik értelemben, a másik, hogy a másik értelemben kötötte a barátságot, és az egyik valaminek a megtételét kéri a barátjától, nem szép dolog, ha az szép szavakkal fizeti ki. Hasonlóképpen áll ez az ellenkezőjére is. S ha nem tudnak megegyezni erkölcsi barátok módjára, valaki döntőbíróra van szükség, de azt egyiküknek sem szabad színészkedéssel becsapnia, és mindkét félnek bele kell nyugodnia a határozatába. Hogy az erkölcsi barátság az elhatározáson nyugszik, az világos. És ha egyikük nagy segítséget kapott is a barátjától, de nem áll módjában megfelelően viszonzni, hanem csak amennyire tőle telik, rendben is van a dolog. Hiszen az istenség is szívesen fogadja az áldozatot, amelyet erőnkhez mérten nyújtunk. Persze, a kalmárt nem elégíti ki, ha valaki azt mondja, hogy nem képes többet fizetni - és a hitelezőt sem. Sok vádaskodás esik az olyan barátságokban, ahol a

felek érdeke nem egyenes vonal mentén helyezkedik el, és itt nem könnyű megpillantani, mi az igazság. Nehéz ugyanis ugyanazzal a mértékkel mérni a nem egy vonalba eső érdekeket, ilyenek fordulnak elő a szerelmi kapcsolatokban. Az egyik arra törekszik, hogy a másikkal, aki kellemes a számára, együtt éljen, de néha ez azért vágyik az előbbire, mert az számára hasznos. Aztán ha a szenvedély alábbhagy, az egyik változásával megváltozik a másik is, és akkor számolgatják, hogy kinek mi jár, és meghasonlanak, mint Püthón és Pammenész - és általában mint a tanár és a tanítvány (nincs ugyanis közös mérték a tudás és a pénz számára) - és mint Hérodikosz, az orvos, azzal, aki keveset fizetett neki. Meg ahogyan a lantos és a király tették: a király ugyanis a gyönyörűség végett társult a lantossal, az meg a haszon végett övele. Aztán hogy fizetésre került volna a sor, azt mondta a király, hogy hát hiszen ő is gyönyörűséget szerzett a másikkal: ahogyan az az énekével gyönyörködtette őt, ő azzal szerzett gyönyörűséget, hogy fizetséget ígért neki. Ám világos itt is, hogy hogyan kell döntenünk, mert ebben az esetben is közös mértéket kell alkalmaznunk, de nem szám, hanem arány szerint. Arány segítségével kell ugyanis mérnünk, ahogyan a polgárok közössége méri magát. Hiszen hogyan jöhetne létre közösség a földművelő és a varga között, ha nem arányosság szerint történnék a termékeik kiegyenlítése. Ahol nincs egyenes vonalú kapcsolat, ott az arány a mérték. Például, ha az egyik arra hivatkozik, hogy tudást, a másik meg, hogy ő ezért pénzt adott, azt kell megvizsgálni, hogyan aránylik a tudás a pénzhez, aztán hogy mit kapott mindegyikük? Ha ugyanis az egyik a kisebb értékű dolognak a felét adta, a másik meg az értékesebbiknek csak kis töredékét sem, világos, hogy az utóbbi követett el igazságtalanságot. De már abból is vita támadhat, ha az egyik azt állítja, hogy a haszon miatt társult a másikkal, amaz meg, hogy ő nem emiatt, hanem a barátság valamely egyéb fajtája alapján.

11

Azzal kapcsolatban, aki jó, és erénye alapján barátunk, azt kell megvizsgálni, hogy vajon neki kell-e hasznos szolgálatot tennünk és segítséget nyújtanunk, vagy annak, aki viszonzza és képes is rá. Ez ugyanaz a probléma, mint az, hogy vajon azzal kell-e inkább jót cselekednünk, aki barátunk, vagy azzal, aki derekas ember. Hiszen, ha barát is valaki, meg derekas ember is, bizonyára nem túl nehéz a kérdés, hacsak nem tartja valaki igen sokra az egyik tulajdonságot és igen kevésre a másikat; tudniillik igen nagyra tartja azt, hogy valaki barát, de kevésbe veszi, hogy valaki derekas ember. - Ám ha nem esik egybe a kettő, számos probléma adódik. Például, ha az egyik barátja volt ugyan a másikkal, de a jövőben nem lesz az, vagy ha az lesz, de még nem az, vagy ha most az, de nem volt és a jövőben sem lesz az. - De az első kérdés nehezebb. Mert van abban valami, amit Euripidész mond, amikor így versel: „Ha beszédet beszéddel fizetsz, igazságos a bér; de tettet tettel viszonzozz.” És nem kell, hogy az ember mindent az apjának adjon; van, ami az anyát illeti, noha az apa előbbre való. Hiszen nem mindent áldoznak Zeusznak sem, nem minden ajándék illeti őt, hanem csak némelyik. Így hát vannak olyan dolgok, amelyeket a hasznos embernek kell nyújtanunk és vannak, amelyeket a jó embernek. Például, ha valaki ételmet ad nekünk, és szükséges holmikat, ezért még nem kell együtt élnünk vele. És arra sincs szükség, hogy akivel együtt élünk, annak olyasmit adjunk, amit nem az ilyen szokott kapni, hanem aki a haszon végett barát. Azok, akik ezt teszik és így, és mindent a szeretőjüknek adnak, amit nem kell, semmirekellő emberek.

A barátság fajtáinak valamennyi, a fejtegetésben szereplő meghatározása bizonyos értelemben a barátság meghatározása, de nem ugyanazé a barátságé. Egyrészt ugyanis az a meghatározás, hogy annak, aki a vagyon alapján barátja valakinek, jellemzője, hogy javakat kíván a másikkal; és hogy ez jellemzője a jóakarónak és bármely másfajta barátunk is - ez a meghatározás

nem jelöli meg a barátság fajta szerinti megkülönböztető jellegét; másrészt meg az, hogy valakinek a létezését kívánjuk, a másik esetben meg a vele való együttélést, és hogy azzal, aki a gyönyörűség végett barátunk, együtt kívánunk szenvedni meg örülni - mindezek bizonyos fajta barátságok meghatározásai, de egyikük sem egyetlen fajta illik csupán. Ezért sok meghatározás van, és jóllehet úgy tűnik, mindegyikük egyetlen barátságfajta illik, valójában ez nem így van. Íme például ez a meghatározás: „a barátunk létezésére irányuló szándék”. Hiszen az, akinek a barátsága a fölényen alapul, és aki jót tett valakivel, a saját műve létezését kívánja - és annak, aki létünket adta ellenszolgáltatás jár -, de együtt élni mégsem ezzel, hanem a számára kellemes emberrel kíván. Néhányan, akik barátoknak, igazságtalanságot követnek el egymással szemben, mert szeretetük inkább a tárgyakra irányul, mint arra az emberre, akié a tárgy. Ezért barátoknak a tulajdonossal - ahogyan a bort az édessége miatt, a hasznos embert a gazdagsága miatt szokás választani -, mert a tulajdonos hasznosabb. Ezért bosszankodik az ember, ha valaki a többet választja a kevesebb helyett. Mások pedig megvádolják a barátjukat, mert most a jó embert keresik benne, korábban pedig a kellemest és a hasznost kutatták.

12

Az autarkióval és a barátsággal kapcsolatban meg kell vizsgálnunk, hogy hogyan viszonyulnak egymáshoz. Kétséges ugyanis, hogy ha valaki minden tekintetben elégséges önmaga számára, lesz-e egyáltalán az ilyennek barátja. Ha az ember annak alapján keres barátot, hogy miben szenved hiányt, a jó ember pedig a legteljesebb mértékben elegendő önmaga számára, és ha az erénnyel párosult élet boldog, mivégre kellene még egy barát is? Hiszen az önmaguk számára elégséges embereknek sem hasznos, sem gyönyörűséget nyújtó barátokra nincs szükségük, sem arra, hogy együtt éljenek valakivel. Az ilyen számára elegendő, hogy önmagával van együtt. Ez az istenség esetében a leginkább nyilvánvaló. Világos, hogy mivel neki semmire nincs szüksége, így barátokra sincs, és nem is lesz barátja, s függeni sem fog senkitől. Így a legboldogabb ember is a legkevésbé fogja szükségét érezni a barátnak, kivéve azt az esetet, amikor képtelen rá, hogy elégséges legyen önmaga számára. Szükségszerű tehát, hogy a legkiválóbb életűnek legyen a legkevesebb barátja, és hogy ezek is egyre kevesebben legyenek, és hogy ő ne is fáradozzék azon, hogy barátai legyenek, és hogy nemcsak a hasznot hajtó barátokat, de azokat is kevésre tartsa, akiket pedig érdemes választanunk abból a célból, hogy együtt éljünk velük. Úgy tűnik, talán ebből is nyilvánvaló, hogy nem az a barát, aki a haszon végett vagy a nyereség kedvéért, hanem egyedül, aki az erény miatt barátunk. Mert amikor semmire sincs szükségünk, akkor is mindnyájan keressük azokat, akikkel együtt szerezhetünk élvezeteket, és inkább azokat, akikkel jót tehetünk, mint azokat, akik velünk tehetnek jót. Jobban tudjuk ezt megítélni, amikor önmagunk számára elégségesek vagyunk - tehát amikor olyan barátokra van szükségünk, akik a legnagyobb mértékben méltóak arra, hogy együtt éljünk velük -, mint amikor hiányt szenvedünk valamiben. Ezzel a nehéz kérdéssel kapcsolatban meg kell vizsgálnunk, hogy vajon nem úgy áll-e a dolog, hogy részben helyes a meghatározás, de részben rejtve marad az igazság a párhuzam miatt [amelyet az istenség és az emberek között vontunk]. Világossá ez akkor válik, ha értelmünk segítségével megragadjuk, hogy mi az élet mint tevékenység és mint végcél. Nos, hát nyilvánvaló, hogy érzékelés és megismerés; következésképpen a valakivel való együttélés: együttes érzékelés és együttes megismerés.

Minden ember számára önmaga érzékelése és megismerése a legkívánatosabb, és ezért természettől van meg minden emberben az életre való törekvés, mert az életet egy bizonyos

fajta megismerésnek kell tekinteni. Tehát ha valaki a megismerést elkülönítené, és önmagában való megismeréssé tenné, nem akarván az étellel együtt szemlélni azt - jóllehet ez észrevétlen, mint ez a könyvben leírva áll, ám valójában nem szokott teljesen rejtve maradni - ez semmi-
ben nem különböznék attól, hogy valaki mást ismer meg önmagam helyett, ami ugyanaz, mint ha valaki más él helyettem. De valójában önmagunk érzékelése és megismerése a kívánatosabb. Itt ugyanis két, a könyvben említett dolgot kell egybevennünk: azt, hogy az élet és a jó: kívánatos, és azt, ami ezekből következik, hogy azért kívánatosak, mert az ilyesféle természet sajátjuk. Tehát ha az ilyen kettős sorban az egyik sor mindig a kívánatos dolgokhoz tartozik, és a *megismert* és az *érezelt* - általánosan szólva - azáltal létezik, hogy része van a *határolt* természetében, azért az, hogy valaki önmagát kívánja érzékelni, ugyanaz, mint hogy ilyen természetű kíván lenni. Nem önmagunkban válunk tehát e dolgok egyikévé, hanem azáltal, hogy az érzékelés és a megismerés folyamata révén részesülünk ezekben a képességekben. Az érzékelő ugyanis maga is érzékeltté válik oly módon és olyan szempontból, ahogyan korábban érezelt, az érzékelés mértékétől és tárgyától függően; és a megismerő ugyanúgy megismerhető is. Így hát azért kíván az ember örökké élni, mert örökké megismerni kíván - ami annyit tesz, hogy örökké megismerés tárgya kíván lenni. Nos, bizonyos szempontból vizsgálva a dolgot, úgy tűnik, hogy az együttélést kívánatosnak tartani: ostobaság. Elsősorban azoknak a dolgoknak az esetében, amelyekben a többi élőlényel közösek vagyunk, például az együttes evésben és ivásban. Hiszen mi a különbség a között, hogy ez valaki társaságában vagy anélkül történik, ha elhagyod a beszélgetést? Másik, ehhez hasonló dolog, ha az ember érdektelen beszélgetésben vesz részt. Ezzel függ össze az, hogy az önmaguk számára elégséges barátoknak a beszélgetés nem tanulást, sem tanítást nem jelenthet. Ha ugyanis valaki tanul, akkor még nincs birtokában szükséges dolgoknak, ha tanít, nem barát, mert hát a barátság egyenlőség. Ám mégis úgy látszik, hogy mindnyájan inkább abban leljük örömünket, ha barátaink körében részesülünk a jókban - már amilyen mértékben az egyes ember számára ezek jók, és a legjobbak ama dolgok közül, melyekben az illető részesülhet; mert hát egyesek számára a testi élvezetek ilyenek, mások számára a művészi dolgok szemlélése, megint mások számára a filozófiai beszélgetés - és persze az, hogy egyidejűleg a barátjukkal is legyenek. Ezért szokás mondani, hogy „a barátok távolléte kinszenvedés”, s minthogy ez a helyzet, nem kellene távol kerülniök egymástól. Ezek alapján a szerelmi vágy is a barátsághoz hasonlónak tűnik. Aki szeret, arra törekszik, hogy együtt éljen a másikkal, de nem olyan módon, ahogyan a leghelyesebb lenne, hanem érzékileg.

Ez az érvelés aporetikus formában beszélt a tárgyról, ám a tapasztalat számára az utóbb említett módon jelennek meg a dolgok - amiből nyilvánvaló, hogy az aporetikus mód valamiképpen félrevezet bennünket. A következőből kell kiderítenünk az igazságot: a barát, mint a közmondás tartja, „második Héraklész” kíván lenni, barátjának másik *énje*. De hát külön vannak, és ugyancsak nehéz, hogy egy személy legyenek. Jóllehet természet szerint a legnagyobb mértékben rokonok, de az egyik esetben csak testre hasonlóak, a másik esetben csak lélekre, és előfordul, hogy a hasonlóság ezekben is részletekre terjed ki csupán. De az ember azért nem kívánja kevésbé azt, hogy barátjának mintegy második, elkülönült énjére váljék. Tehát a barátunkat érzékelni bizonyos értelemben szükségképpen azonos azzal, hogy önmagunkat érzékeljük és barátunkat megismerni, hogy önmagunkat ismerjük meg. Következésképpen jó oka van annak, hogy barátunkkal még a közönséges dolgokat is kellemes együtt élvezni és együtt megélni, mert mindig egyszerre támadnak az érzéseink, de a finomabb örömök élvezete még kellemesebb. Ennek az az oka, hogy mindig kellemesebb önmagunkat egy magasabb rendű jóban szemlélni. Ez néha valaminek a megélése, néha cselekvés, néha meg valami egyéb. De ha az kell, hogy az ember jól éljen és barátja ugyanúgy, és együttlétükben együtt tevékenykednek, akkor a közösség a legnagyobb mértékben a cél jellegű jók közé tartozik. Ezért kell együtt szemlélődni és együtt ünnepelni - nem a táplálkozásnak meg

az alapvető szükségletek kielégítésének a kedvéért, mert az ilyesmi nem társas életnek, hanem élvhajhászásnak minősül -, hanem mindegyiküknek ama célok végett kell kívánnia az együttélést, amelyeket ő képes teljesíteni. Ha ez nem megy, akkor a legkívánatosabb dolog az, hogy jót tegyünk barátunkkal, és élvezzük az ő jótéteményeit.

Nyilvánvaló tehát, hogy az együttélés szükséges, és hogy ezt mindenki nagyon kívánja, de a legboldogabb és legkiválóbb ember a leginkább. De hogy az [istenséggel kapcsolatos] érv alapján nem ez derül ki, és hogy annak az érvnek is megvan az alapja, az is igaz állítás. Mivel ugyanis az [isten és az ember közötti] párhuzam érve igaz, a megoldás: ennek az [emberről mondott érvvel való] összekapcsolása. Mert az isten nem olyan, hogy szüksége volna barátokra, és ez az istenhez hasonlatos emberre is érvényes, ámbar ennek az érvnek az alapján a derék ember semmiről sem fog gondolkodni. Csakhogy az istenség nem az ember módján boldog; kiválóbb ő annál, semhogy valami másról is gondolkozzék, mint önmagáról. Ennek az az oka, hogy míg a mi jólétünk alapja valami más, az istenség számára ennek oka ő maga.

Ami a mi kutatásunkat és azt a vágyunkat illeti, hogy sok barátunk legyen, hát az a mondás, hogy egyetlen barátja sincs annak, akinek sok a barátja - kettős értelemben helyes. Mert ha lehetséges, hogy az ember sokkal éljen együtt, és a lehető legtöbbel tegyünk szert élményekre, akkor ez a legkívánatosabb dolog. Csakhogy ez rendkívül nehéz, szükségképpen korlátozni kell tehát a közös élményszerzés tevékenységét. Így hát nemcsak megszerezni nehéz sok barátot - hiszen ki kell próbálni őket -, hanem ha megszereztük, nehéz jól meglenni is velük. - És néha azt kívánjuk, hogy akit szeretünk, annak menjen jól a sora, de legyen távol tőlünk, néha meg azt, hogy közös dolgokban legyen része velünk. A barátság jele, ha az együttélést kívánjuk. Mert ha lehetséges, hogy egyidejűleg velünk is legyen, meg jól is menjen neki, mindenki ezt választja. Ha ez nem lehetséges egyidejűleg, akkor úgy választunk, mint Héraklész esetében: az ő anyja inkább választotta azt, hogy fia isten legyen mint hogy mellette legyen, de Eurüsztheus szolgájaként. Az ember azt mondhatná, amit a spártai választott tréfásan, amikor valaki azt tanácsolta neki, hogy a viharban fohászkodjék a Dioszkuroszokhoz. A szerető ember tulajdonsága, hogy akit szeret, távol tartja attól, hogy a nehéz helyzetekben vele együtt annak is része legyen; de a szeretett ember tulajdonsága, hogy ő részt kíván venni ebben. Mindkét tulajdonságnak megvan az alapja. A barát számára semmi sem lehet olyan fájdalmas, mint ha szenvedni látja barátját, azaz nem is akarja, hogy az az ő sorsát válassza. Ezért szokták megakadályozni, hogy velük együtt ő is részt vegyen az ilyen dolgokban. Megelégednek azzal, hogy ők szenvedjék el a rosszat, nehogy olyanoknak tűnjének, akik csak a maguk dolgára ügyelnek, és az örömet választják, míg a barátjuk szenved, vagy akiknek könnyebb, ha nem egyedül viselik el a rosszat. Mivel a kívánatos az, hogy a barátunk jól is éljen meg együtt is legyen velünk, világos, hogy a kisebb javak mellett is kívánatosabb valamiképp az együttélés, mint nagyobb javak közepette élni, de egymástól távol. Ám mivel nem világos, hogy mekkora jelentősége van az együttélésnek, ebben a kérdésben már megoszlanak a vélemények. Egyesek úgy vélik, az a barátság jele, ha mindenben együtt vesznek részt, ahogy például azt szokták mondani, hogy ugyanaz az étel kellemesebb, ha együtt költik el. Mások azonban nem kívánják az együttélést, noha olyankor, amikor valaki rendkívüli dolgot művel, elismerik, hogy a nagyon rosszat együtt végigcsinálni jobb, mint a nagyon jót külön. Nagyon hasonló ehhez a szerencsétlenségekre vonatkozó kérdés is. Hiszen néha azt kívánjuk, hogy a barátaink távol legyenek, hogy legalább ne szenvedjenek olyan helyzetekben, amikor nem várható tőlük segítség, néha meg a jelenlétük a legkellemesebb számunkra. Ez az ellentmondás azonban nagyon könnyen megmagyarázható. Ez amiatt van így, amiről szóltunk, meg azért, mert általában igyekszünk elkerülni, hogy barátunkat fájdalomban és rossz állapotban lássuk - amint hogy önmagunkkal kapcsolatban is így teszünk. Másrészt barátunkat látni van olyan kellemes, mint a legkellemesebb dolgok bármelyike. Ez az említett ok miatt

van így - még akkor is, ha ő nem beteg, mi meg betegek vagyunk. Amely tehát a két kellemes lehetőség közül a kellemesebbik, az nyom többet a latban akkor, amikor ez a kérdés: kívánjuk-e barátunk jelenlétét vagy sem. És ez előfordulhat jelentéktelenebb emberekkel is, mégpedig ugyanezen okból. Hiszen ők is kitesznek magukért, ha barátjuknak nem jól megy a sora, sőt, nem maradnak távol még akkor sem, ha a közellét számukra szükségképpen rossz. Ezért van az, hogy a szeretők néha együtt ölik meg magukat, mert úgy gondolják, hogy a szeretett ember, ha életben marad, még inkább érzi a nyomorúságát. Mint ahogyan hajdani jó sorsára emlékezve jobban érzi szerencsétlenségét az ember, mint ha úgy gondolja, hogy mindig is rosszul ment a sora.

NYOLCADIK KÖNYV

1

Fölvethetné valaki azt a aporiát, hogy vajon használható-e minden egyes dolog rendeltetés-szerűen is és másképpen is, és ez utóbbi esetben úgy is, hogy a dolgot mint magát a dolgot használjuk, és úgy is, hogy járulékosan használjuk. Például a szemet mint szemet használhatjuk látásra és másképpen is: kancsalításra, ha úgy ferdítjük, hogy az egy tárgy kettőnek lássék. Mindkét esetben úgy használjuk a szemet, hogy az: szem. De volna a szemnek másféle használata: járulékos; például, ha el lehetne adni vagy meg lehetne enni. Hasonlóképpen van ez a tudással is, mert ezt is lehet helyesen használni, és lehet hibásan is; például ha valaki szándékosan ír helytelenül, abban a pillanatban tudását mintegy tudatlanságként használja, megcserélve a használatot, ahogy a táncosnők a lábukat kézként, a kezüket meg lábnak használják.

Nos, ha minden erény tudás volna, az igazságosságot is lehetséges volna igazságtalanságként használni. Tehát az, aki jogtalan dolgokat cselekszik, igazságosságból fog jogtalanzkodni, ahogyan tudatlanul is cselekedhetik valaki a tudás alapján. Ám ha ez lehetetlen, akkor nyilvánvaló, hogy az erények: nem lehetnek a tudás fajtái. Ha pedig nem lehetséges tudás alapján tudatlanul cselekedni, hanem csupán tévedni és ugyanolyanokat tenni, mint amilyeneket tudatlanságból is szokás - akkor bizonyosan senki sem fog igazságosságból semmit úgy tenni, mintha igazságtalanságból tenné. De ha a belátás: tudás volna, és valamiféle igazság, ugyanazt eredményezné, mint a tudás: mert lehetséges volna belátás alapján nem-belátó módon cselekedni, és ugyanazokat a hibákat elkövetni, amelyeket a belátással nem rendelkező ember szokott. Ha minden egyes dolognak, mint éppen ennek és ennek a dolognak csupán egyszerű használata volna, akkor belátó módon cselekednének, akik így cselekszenek. - Nos, a tudás egyéb fajtáinak esetében más, magasabb rendű tudás az, amely ezeket a fonákjára fordítja. De mi okozza ezt annak a tudásnak az esetében, amely mindnyájuk közül a legmagasabb rendű? Hiszen azon túl már nincs tudás vagy ész! De még erény sem [fordíthatja ezt a visszájára]; az erényt ugyanis a belátás használja, hiszen a vezető lélekrésznek az erénye használja a vezetett lélekrész erényét. Mi ez tehát? Vagy talán ahogy a fegyelmezetlenséget az értelem nélküli lélekrész hitványságának szokás nevezni, a mértéktelen ember is valamiképpen fegyelmezetlen, bár megvan az esze, csak hogy amikor erős a vágyakozás, az ész a fonákjára fordul és az ellentétesre irányul a fontolgtatás? Az is nyilvánvaló viszont, hogy midőn a lélek értelem nélküli részében erény, az értelemben meg tudatlanság van jelen, ezek más módon változnak meg. Így előfordulhat, hogy valaki az igazságosságot nem igazságosan és rosszul, és a belátást nem belátó módon használja - és előfordulhat az ellentétes eset is. Mert lehetetlen, hogy a lélek értelmes részében benne levő erényt az értelemmel nem bíró részben bármikor is keletkező hitványság a fonákjára fordítsa és a tudatlan emberre jellemző cselekvést eredményezzen, az értelem nélküli részben levő erény meg - ha az értelmes részben tudatlanság lakozik - az utóbbit az ellenkezőjére fordítsa, és azt eredményezze, hogy az ember belátó módon és a szükséges dolgokat válassza; és viszont: hogy a belátás, amely az értelemmel bíró részben lakik, azt eredményezze, hogy az értelem nélküli rész mértéktelensége mértékletesen cselekedjék - ami tudvalevően a fegyelmezettség. Így hát az a lehetőség marad, hogy valaki tudatlanságból cselekedjék belátóan. De ez lehetetlenség, különösen az, hogy valaki a belátást tudatlanságból használja belátó módon. Ilyet bizony egyébként sem látunk sehol. Az orvostudományt vagy az írás tudományát a fonákjára fordíthatja a fegyelmezetlenség, a tudatlanságot azonban akkor sem, ha ellentétes volna is vele. Mert az, hogy: *különb* - nem a

fegyelmetlenségben lakozik, hanem - általánosságban szólva - inkább az erény az, amely ilyen viszonyban áll a lelki silánysággal. Hiszen az igazságos ember képes mindarra, amire az igazságtalan képes. És általában: a képesség tartalmazza a képtelenséget. Így hát nyilvánvaló, hogy az emberek egyidejűleg belátók és jók, és ezek a lelki alkatok más-más lélekrészhez tartoznak. És helyes az a szókratészi mondás, hogy semmi sem erősebb a belátásnál. Ám ezt már nem mondotta helyesen, hogy a belátás: tudás. Ez ugyanis erény, és nem tudás, hanem a megismerés egy másik fajtája.

2

De nem csupán a belátás és az erény eredményez helyes cselekvést, hanem a szerencsés emberekről is azt mondjuk: jól cselekszenek; tehát a szerencse is helyes cselekedetet eredményez, mégpedig ugyanolyan, mint a tudás. Ezért meg kell vizsgálnunk, vajon az, hogy az egyik ember szerencsés, a másik meg balszerencsés, természettől van-e, vagy sem, és hogyan áll a dolog ezekkel kapcsolatban. Látjuk ugyanis, hogy egyesek szerencsések: olyan dolgokban, amelyekben a *véletlen* az úr, sokan érnek el sikert, noha nincs meg a belátásuk. De a véletlen még ama dolgokban is nagy szerepet játszik, ahol a mesterség a fontos: a hadvezetésben és a hajókormányzásban. Vajon ezek az emberek egy bizonyos lelki alkat következtében szerencsések, vagy pedig az, hogy szerencsével járnak tevékenységeikben, nem önmaguk valamiféle minőségének köszönhető? Mert mostanában úgy szokás vélekedni, hogy természettől ilyenek; a természet bizonyos minőségű embereket alkot, és ezek egészen születésüktől fogva különböznek egymástól: ahogyan némelyeknek kék, másoknak fekete a szemük, mivel *egy bizonyos* embernek *egy bizonyos* minőséggel kell bírnia, ugyanígy különböznek egymástól a szerencsés és a balszerencsés emberek. Mert hogy az emberek sikere nem a belátásukon alapul, az nyilvánvaló. Hiszen a belátás nem értelem nélkül való, hanem meg tudja indokolni, hogy miért cselekedett éppen így. De azok, akik sikert érnek el, nem tudják megmondani, hogy a dolog miért sikerült nekik: mert [ha meg tudnák mondani, akkor a siker] szakmai tudás volna. Nyilvánvaló továbbá, hogy ezek az emberek nem rendelkeznek belátással - persze nem az egyéb dolgok tekintetében, bár az sem lehetetlen: például Hippokratész a geometriában jártas volt, de egyebekben ostobának és belátás nélkül valónak tűnt. Hajóútja során, mint mesélik, együgyűsége miatt tetemes összeget szedtek el tőle a bizánci vámosok. - De az nyilvánvaló, hogy ama dolgok tekintetében nem rendelkeznek belátással az emberek, amelyekben szerencsével járnak. Hiszen a tengeri kereskedelemben sem a leginkább rátermettek járnak szerencsével, hanem úgy van ez, mint a kockajátékban: az egyik vakot dob, a másik meg sokat, attól függően, hogy természettől fogva szerencsés-e, vagy - mint mondják - szereti-e az istenség. Így például rosszul épített hajó is gyakran jobban járja a tengert, csakhogy ennek az oka nem maga a hajó, hanem hogy jó a kormányosa. Ám akkor a szerencsés embernek egy jó szellem a kormányosa. De lehetetlen, hogy az istenség vagy a jó szellem az ilyen embert szeresse, ne a legjobb és a leginkább belátót. Ha tehát szükségszerű, hogy a siker vagy a természettől, vagy az észtől, vagy valamiféle isteni gyámkodásból származzék - az utóbbi két lehetőség azonban elesik, akkor bizonyára természettől fogva szerencsések egyesek. De a *természet* éppen annak az oka, ami vagy mindig, vagy a legtöbbször ugyanúgy viselkedik: a véletlen meg az ezzel ellentétesé. Nos, ha a véletlen következményének minősül az, hogy valakinek megmagyarázhatatlan módon sikerül valami, akkor - ha valóban véletlenül szerencsés valaki - bajosan mondhatnánk, hogy ennek olyasféle oka van, mint annak, ami mindig, vagy legtöbbször ugyanúgy viselkedik. Továbbá ha valaki azért szerencsés, vagy azért balszerencsés, mert ilyen és ilyen ember - ahogy azért nem lát valaki élesen, mert kék a szeme -, annak nem véletlen, hanem természet az oka, ő tehát nem *véletlenül szerencsés*, hanem

szerencsés természetű. Ezért azt kell mondanunk, hogy akiket szerencsésnek nevezünk, azok nem a véletlen folytán azok. Tehát nem is *szerencsések* ezek, hiszen azok a *szerencsések*, akiknél a szerencsés véletlen az oka valamennyi javuknak.

De ha így áll a dolog, fölmerül a kérdés: vajon egyáltalán nincs is véletlen, vagy létezik ugyan, de nem okként? Szükségszerű azonban, hogy létezzék is, meg hogy okként létezzék. Bizonyos emberek számára ő lesz tehát az oka a javaknak vagy hitványságoknak. De hogy teljesen ki kell-e különbölnünk, és azt kell-e mondanunk, hogy semmi sem történik véletlenül, vagy csak mert nem látjuk, hogy valami további ok fennáll, ezért a véletlent tartjuk oknak, mint ahogy a véletlent meghatározni próbálva, az emberi értelem számára kiszámíthatatlan oknak tartják, mintegy természeti létet tulajdonítva neki - nos, ez már egy másik vizsgálat tárgya. Látjuk viszont, hogy némelyek egyszer szerencsések voltak, miért ne lehetnének máskor is? Hiszen ha egyszer sikerült újra felemelkedniük, sikerülhet máskor is. Ugyanannak ugyanaz az oka. Ez tehát már nem lesz véletlen. De midőn az *azonos* - számtalan és határozatlan ok következménye, úgy akár jó, akár rossz ez a következmény, nem alakul ki rá vonatkozó, tapasztalaton alapuló tudás. Hiszen ha lenne, néhány szerencsés ember megtanulhatná, vagy ahogy Szókratész mondotta, minden tudás jó szerencse volna. Nos, mi az akadálya annak, hogy valakivel ezek a dolgok sorozatosan, sokszor megtörténjenek - nem azért, mert ő ilyen és ilyen ember, hanem olyanformán, ahogyan például lehetséges volna a kockát mindig szerencsésen vetni? De hát hogyan? Nincsenek a lélekben szándékok, mégpedig mind olyanok, amelyek megfontoláson, mind olyanok, amelyek értelemmel nem párosuló törekvésen alapulnak? És [nem] ez utóbbiak az elsődlegesek? Mert ha a vágyon alapuló törekvés természettől fogva a kellemesre irányul, nyilván a törekvés is természettől fogva haladt afelé, ami minden esetben: jó. Ha némelyek szerencsés természetűek - mint például azok, akik bár nem tanultak énekelni, mégis jól énekelnek, mivel ilyen szerencsésen születtek -, és az értelem irányítása nélkül törekszenek arra, ami a természet szerint való, és vágyuk éppen arra irányul, és akkor és úgy, ahogy kell, és amire és ahogyan kell, az ilyenek sikeresek akkor is, ha történetesen belátás és értelem nélküli emberek, ahogyan a jó énekesek tanulás nélkül is jó énekesek. Az ilyen emberek nyilvánvalóan szerencsések, akik megfontolás nélkül is többnyire sikeresek. Ők tehát bizonyára természettől fogva szerencsések. - Vagy a *szerencse* kifejezést több értelemben használjuk? Hiszen némely dolgot törekvésünktől indítva, elhatározás alapján cselekszünk, másokat meg nem így, hanem az ellenkező módon. És ha az elsőként említett esetben úgy tűnik: rosszul fontolták meg a dolgot, mégis sikert arattak, azt mondjuk, szerencsésük is volt. És akkor is azt mondjuk, ha eredetileg mást fontoltak meg, vagy kisebb jót, mint amit elértek. Nos, az előbb említettek számára a természet révén válik lehetővé, hogy szerencsések legyenek. Mert a vágyuk és törekvésük arra irányult ugyan, amire kell, és sikerült nekik a dolog; de a gondolkodásuk együgyű volt. Az ilyenek akkor, amikor úgy tűnik, hogy gondolkodásuk nem helyes ugyan, ám tettük oka, a véletlen helyes, megmenekülnek, más esetben viszont, ha ismét vágyuktól vezérelve gondolkodnak, pórul járnak. De hogyan is áll a dolog a többiek esetében a szerencsével, amely a törekvés és a vágy szerencsés természetén alapul? Hiszen ha itt a szerencse és a véletlen két különböző dolog, a másik esetben meg egy és ugyanaz, vajon több fajtája van a szerencsének? Mivel látjuk, hogy vannak emberek, akik minden tudásnak és helyes gondolkodásnak fittyet hányva aratnak sikert, nyilvánvaló, hogy a siker oka bizonyára valami más. De vajon szerencse-e vagy sem, ha az ember arra vágyik, amire kell, és akkor, amikor kell - midőn az emberi meggondolás nincs jelen a számításban? Hiszen nem nélkülözi teljesen a meggondolást ez a dolog, de nem is természetes ez a vágyakozás, hanem megrontja valami. Az ilyen ember szerencsésnek tűnik, mert a véletlen: az értelemmel nem egyező dolgok oka. Ez a dolog pedig nem egyezik az értelemmel, mert nem egyezik a tudással és az általános elvvel. De úgy látszik, ennek oka mégsem a véletlen, csak annak látszik, ezért ez az érv nem azt bizonyítja, hogy természettől van az, hogy valaki szerencsés, hanem azt, hogy

akik szerencsésnek látszanak, nem mindnyájan véletlenül érnek el sikert, hanem a természet révén. És nem is azt bizonyítja, hogy egyáltalán nincs olyasmi, aminek az oka: véletlen, hanem hogy nem *mindegyik* olyan dolognak ez az oka, amelyről úgy tűnik. Fölvethetné valaki azt a kérdést, hogy vajon a véletlen okozza-e azt, amikor valaki arra vágyódik, amire kell, és akkor, amikor kell. Vagy ha így állna a dolog, ebből az következne, hogy mindennek a véletlen lesz az oka, még a gondolkodásnak és a megfontolásnak is? Hiszen senki sem kezd el megfontolni valamit, amit már fontolóra vett, mielőtt fontolgatni kezdte volna, hanem van ennek egy bizonyos kezdőpontja. És senki sem kezd el gondolkodni azon, amire már gondolt, mielőtt gondolkodni kezdett volna, és így tovább a végtelenségig. Tehát a gondolkodásnak nem a gondolat, a megfontolásnak nem a megfontolt dolog a kezdőpontja. Mi más hát, mint a véletlen? Tehát minden véletlenül történik. Vagy van valami olyan kezdőpont, amelynek már nincs más, rajta kívül álló kezdete, és amely maga ilyen és ilyen természetű lévén ilyen dolgokat képes létrehozni? Azt keressük, hogy mi a mozgás kezdőpontja a lélekben. Nos, nyilvánvaló: ahogy a mindenségben, úgy itt is mindent az isten mozgat. Ugyanis mindent a bennünk levő isteni mozgat valamiképpen: az értelemnek a kezdőpontja nem az értelem, hanem valami nála erősebb. De az istenségen kívül mi van, ami erősebb a tudásnál és az észnél? Hiszen az erény: az ész eszköze. És amint az őseink mondták, emiatt szokták boldognak nevezni azokat, akik vágyaikat követve sikert érnek el, bár nem gondolták meg a dolgot. Aztán a megfontolásra nincs is szükségük, hiszen olyasféle kezdőpontjuk van, amely erősebb az észnél és a megfontolásnál - míg a többieknek értelmük van, ezzel azonban nem rendelkeznek -, mégpedig az *isteni* az, amelyről elragadtattak, ezért a másokra [a megfontolásra] nem is képesek. Mert ők meggondolás nélkül találják el a dolgot. De világos, hogy a belátók és a bölcsek jósszava is gyorsan beválik, és nem kell elvetni a pusztán az értelmén alapuló jósszót, hanem egyesek a tapasztalat révén, mások a gyakorlás révén használják ezt vizsgálataikban - ám az előbbieket azok, akik egyedül az *istenit* használják. Ez a tulajdonság ugyanis jól látja mind a jövőt, mind a jelent, és ezek az emberek azok, akiknek az értelmük kikapcsolódik [a vizsgálódás során]. Ezért van az, hogy a *melankolikus* emberek álomlátók is. Úgy látszik ugyanis, hogy az említett princípium jobban működik, ha az értelem ki van kapcsolva. - Ahogyan a vakok jobban emlékeznek, mert ha a látás munkája kikapcsolódik, az emlékezet nagyobb teljesítményre képes. Nyilvánvaló hát, hogy a szerencsének két fajtája van, és az egyik: isteni. Ezért tűnik úgy, hogy a szerencsés ember az istenség segítségével ér el sikert: ez az az ember, aki vágyát követve arat sikert. A másik [fajta] az, aki a vágya ellenére [ér el valamit]. Mindkettőjük értelem nélkül való. És inkább az első fajta szerencséje folytonos, a másodiké viszont nem folytonos.

3

Nos, az előzőkben minden egyes erényről részletesen szóltunk. Mivel a jelentőségüket részekre bontva szemléltük, részenként kell átvizsgálunk azt az erényt is, amely ezekből áll össze, és amelyet általában *kalokagathiának* nevezünk. Nyilvánvaló, hogy akit ez az elnevezés valóban megillet, az szükségképpen birtokában van a részerényeknek is. Nem lehet ez egyetlen más dologban sem másként, hiszen olyan ember sincs, akinek a teste egészséges ugyan, de annak egyes részei nem azok, hanem szükségszerű, hogy testének összes, vagy a legtöbb és legfőbb részei ugyanolyan állapotban legyenek, mint az egész. Nos, e két kifejezés között - *jónak lenni* és *kalokagathosznak lenni* - nemcsak elnevezésük, hanem mivoltuk szerint is különbség van. Minden jónak van ugyanis végcélja, amelyet mint éppen azt a célt, önmaga kedvéért szokás választani. Ezek közül erkölcsileg szépek azok, amelyek mint teljesen szépek, még dicséretre méltók is, ezek azok, amelyek dicséretre méltó cselekvésnek

szolgálnak alapjául, és maguk is dicséretre méltók. Például az igazságosság maga is az, és a rajta alapuló cselekvések is; és a mértékletes emberek is ilyenek, mert a mértékletesség is dicséretre méltó. De az egészség nem dicséretre méltó és munkája sem az, meg az erős ember sem, hiszen a testi erő sem ez: ezek javak ugyan, de nem dicséretre méltók. Az indukció alapján hasonlóképpen világos ez az egyéb dolgok esetében is. Mármost jó ember az, akinek a számára a természettől jó dolgok a jók. Mert azok a javak, amelyekről vitatkozni szokás, és amelyek a legnagyobbak tűnnek: a megtiszteltetés, a gazdagság, a testi kiválóság, a szerencse és a hatalom - jóllehet természettől fogva jók, de alkatuktól függően kárt is okozhatnak egyeseknek. Hiszen sem az ostobának, sem a jogtalannak, sem a mértéktelennek nincs hasznára, ha él ezekkel a javakkal, ahogyan a betegnek sem használ, ha az egészséges ember táplálékával él, sem az elgyengült és béna embernek, ha az egészséges és ép ember felszerelését használja. De akkor kalokagathosz valaki, ha azoknak a javaknak van a birtokában, amelyek önmagukban véve szépek és ha tevékenységében ezeket a javakat valósítja meg, mégpedig maguknak e javaknak a kedvéért. Szépek pedig az erények és azok a tárgyi eredmények, amelyek az erények alapján jönnek létre. Létezik egy bizonyos lelki alkat, amely az egész poliszra jellemző. Ilyen a spártaiaké, de más emberek is rendelkezhetnek ilyenekkel, akik olyanok, mint ők. Az ilyen alkat pedig a következő. Vannak, akik úgy vélik, hogy rendelkezünk kell ugyan erénnyel, de nem az erény, hanem a természettől fogva jó dolgok kedvéért. Ezért ők jó emberek ugyan - mert számukra azok a javak, amelyek természettől fogva jók -, de a kalokagathiával nem rendelkeznek. Számukra ugyanis nincsenek jelen az önmagukban véve szép dolgok, míg a kalokagathoszok elhatározása ezekre irányul, de nemcsak ezekre: hanem vannak olyan javak is, amelyek természettől fogva nem szépek ugyan, de mivel természettől fogva jók, ezért számukra szépek is. Mert szépek, ha szép az, aminek a kedvéért cselekszik és választják őket. Ezért a kalokagathosz számára szépek azok a dolgok, amelyek természettől fogva jók. Mert szép az, ami egészséges, igazságos meg az, ami érdem szerint való. Az ilyen ember pedig méltó ezekre. És szép az, ami illik. Az ilyen emberhez pedig illenek ezek a dolgok: gazdagság, jó származás, hatalom. Ezért a kalokagathosz számára az ilyenek, amelyek hasznosak is, szépek is egyben, míg a sokaság számára nincs meg az összhang. A feltétlenül jók nem javak az ő számukra is, míg a jó ember számára azok. A kalokagathosz számára ezek szépek is, mert ezek révén hajt végre sok szép cselekedetet. Aki úgy véli, hogy erénnyel a külső javak kedvéért kell rendelkezünk, az olyan dolgokat cselekszik, amelyek járulékosan szépek. A kalokagathia tehát tökéletes erény.

Beszéltünk a gyönyör minőségéről is, meg arról a módról, ahogyan az valami jó, és hogy a feltétlenül kellemes dolgok szépek is, és a feltétlenül jók kellemesek is egyben. Nem jön létre gyönyör másképp, mint cselekvésben. Ezért a valóban boldog ember fog a legkellemesebben élni, és nem alaptalanul tisztelik őt az emberek. Mivel pedig az orvos számára is létezik valamilyen mérték, amelyhez tartja magát, amikor megkülönbözteti az egészséges testet és a nem egészségest, és amelyhez viszonyít (amikor meghatározza), hogy milyen mértékben kell csinálni mindent, hogy az egészségesnek is hasznára legyen, mert ha kevesebb vagy több, már nincs hasznára többé - ugyanígy azokkal a cselekvésekkel és választásokkal kapcsolatban, amelyek természettől fogva jók ugyan, de nem dicsérni valók, a derekas ember számára is kell hogy létezzék valamilyen mérték, mégpedig olyan, amely mind a vagyon, mind a szerencse tekintetében a soknak és a kevésnek birtoklására, választására és elkerülésére vonatkozik. Nos a korábbiakban azt mondtuk, hogy a mérték: „amit a szabály előír”. Ez olyan, mintha egy, a táplálkozással kapcsolatos kérdésre azt válaszolná valaki: „ahogyan az orvosi tudomány és annak szabálya rendelkezik”. Ez a kijelentés igaz ugyan, de nem világos. Ahogy másutt, úgy itt is a vezető részhez, és annak alkatához és tevékenységéhez igazodva kell élni. Így például a szolgának az ura tevékenységéhez és minden embernek ama princípiumhoz igazodva kell élnie, amely őrá vonatkozik. Minthogy az ember is természettől fogva vezető és engedel-

meskedő részből áll, és mindenkinek a saját princípiuma szerint kell élnie - ez a princípium pedig kettős, mert más az orvosi princípium, és más az egészség, és az előbbi az utóbbi végett van -, ugyanez a helyzet a lélek szemlélőképességével is. Az istenség ugyanis nem parancsoló módon uralkodik, hanem ő a végcél, amely végett a belátás parancsot ad - a *végcél* kifejezés kettős értelmű, ez máshol van kifejezve -, hiszen az istenség nem szenved hiányt semmiben. A természettől fogva jó dolgoknak: akár a testnek, akár a vagyonnak, vagy a barátoknak, vagy egyéb javaknak bármilyen fajta választása és megszerzése az, ami az istenség szemlélését a leginkább elő fogja mozdítani. Márpedig ez a legkiválóbb, és ez a mérték a legszebb. Az a mód azonban, amely valakit - akár túlzás, akár hiány révén - megakadályoz abban, hogy gondolja és szemlélje az istenséget, rossz mód. Ez tehát a helyzet a lélekkel, és a léleknek ez a mércéje a legkiválóbb: a lehető legkisebb mértékben érzékeltetni a lélek értelem nélküli részét mint értelem nélküli részt.

Ennyit mondjunk el arról, hogy mi a kalokagathia mércéje, és hogy mire irányulnak a feltétlen javak.

NAGY ETIKA

ELSŐ KÖNYV

1

Mivel az erkölccsel kapcsolatos problémákat választottuk témának, először talán azt kell megvizsgáljunk, hogy minek a része az erkölcs. Nos, hogy röviden szóljunk: úgy tűnik, nem egyébnek, mint az államtudománynak a része. Az állami ügyekben ugyanis semmit sem lehet cselekedni, ha [a cselekvőnek] nincs valamiféle minősége, azaz derekassága. Derekasnak lenni meg annyit tesz, mint birtokában lenni az erényeknek. Tehát ha valaki állami ügyekben akar tevékenykedni, az erkölcsére nézve derekasnak kell lennie, látható tehát, hogy az erkölccsel kapcsolatos tanulmány az államtudomány része, sőt kezdete, és általában úgy vélem, az ilyen tanulmánynak akkor volna helyes az elnevezése, ha nem erkölcsinek, hanem államtudományinak [neveznénk]. Látnivaló, hogy először az erényről kell megmondanunk: mi az, és melyek a forrásai. Mert annak nyilván semmi haszna, hogy az erényt ismerjük ugyan, de azt már nem tudjuk, hogy hogyan keletkezik, és melyek a forrásai. Hiszen a vizsgálatnak nem az az egyedüli célja, hogy tudjuk: mi az, hanem azt is szemügyre kell venni, hogy melyek a forrásai. Egyszerre akarjuk ugyanis megismerni, és magunk is olyanok akarunk lenni. Ám erre nem leszünk képesek, ha nem tudjuk azt is, hogy melyek a forrásai, és hogyan keletkezik. Szükségszerű tehát, hogy tudjuk, mi az erény - mert ahogy a mesterségek esetében, úgy itt sem könnyű megtudni, hogy mely forrásokból, és hogyan jön létre, ha tudatlanságban vagyunk afelől, hogy mi az.

De arról sem szabad megfeledkeznünk, ha e kérdésről egyesek korábban már beszéltek. Elsőként Püthagoras vállalkozott arra, hogy az erényről beszéljen, de nem szólt helyesen. Mert amikor az erényeket a számokra vezette vissza, akkor az erényeket nem a nekik megfelelő módon tanulmányozta, hiszen az igazságosság nem „páros számmal szorzott páros szám”. Ezután Szókratész jött, aki jobban és átfogóbb módon beszélt ezekről a kérdésekről, de ő sem szólt helyesen; az erényeket ugyanis megtette a tudás fajtáinak. De ez lehetetlenség, hiszen a tudás összes fajtája következtetéssel párosul, a következtetés pedig a lélek gondolkodó részében keletkezik. Mármost öszerinte az erények a lélek értelemmel bíró részében keletkeznek. De amikor az erényeket megtette tudásnak, ez számára azt eredményezte, hogy megszüntette a lélek értelemmel nem rendelkező részét, és ezt téve megszüntette a szenvedélyt és a jellemvonásokat is. Ezért nem járt el helyesen, amikor ilyenformán foglalkozott az erényekkel. Ezután Platón - helyesen - a lelket értelemmel bíró és értelemmel nem rendelkező részre osztotta fel, és mindkettőnek megadta az őket megillető erényeket. Nos, eddig megfelelően járt el - de ezután már semmiképpen sem helyesen. Az erényt ugyanis belekeverte és beakadémizálta a jóról szóló tanításba; s bizony helytelenül - mert ez nem oda való. Amikor ugyanis a „valódi létezőkről” és az igazságról beszélt, nem kellett volna az erényről beszélnie, hiszen semmi sincs, ami az egyikben a másikkal közös. Nos, ezek, ilyen mértékben és így foglalkoztak ezzel. Lezárva ezt, utána azt vizsgáljuk meg talán, hogy mit kell nekünk mondanunk ezekről. Először is látnunk kell, hogy minden tudásnak és képességnek van valami célja, és ez: *jó*. Hiszen sem a tudásnak, sem a képességnek nincs egyetlen fajtája sem, amely a *hitvány* végett van. Ha pedig minden képességnek a célja jó, nyilvánvaló, hogy a legjobb képesség célja a legjobb. De hát köztudott, hogy a legjobb képesség az államtudomány, így az ő célja a legjobb. Amint látjuk tehát, a jóról kell beszélünk, mégpedig nem a jóról általában, hanem arról, amely számunkra az. Hiszen nem arról van szó, ami az istenek számára jó - arról más tanítás szól, és annak vizsgálata nem tartozik ide. Nekünk tehát az állami életben megnyilvánuló jóról kell szólnunk. Ezt azonban ismét fel kell osztanunk.

Hogyan határozzuk meg a szóban forgó jót? Hiszen ennek a kifejezésnek nem egyetlen jelentése van. Mert vagy azt mondjuk jónak, ami minden egyes létezőben a legjobb - ez az, amelyet a saját természete miatt érdemes választani -, vagy azt, amelyben a többi dolgok részesülnek, és ezáltal lesznek jók, ez pedig a jó ideája. Vajon a jó ideájával kell-e tehát foglalkoznunk, vagy nem ezzel, hanem a mindenben jelen levő, mintegy közös jóval? Mert úgy tűnik, hogy ez talán valami más, mint az idea. Az idea ugyanis a dolgoktól elkülönülten és önmagában létezik, míg a *közös* jelen van minden egyesben, így nem azonos az elkülönülttel. Hiszen az, ami elkülönülten, és természeténél fogva önmagában létezik, bajosan lehetne jelen mindenben. Vajon erről a benne létező jóról kell-e beszélnünk? Nem. Hát akkor hogyan? A *közös* kifejezés értelme ez: ahogy a definíció és az indukció rendel. A definíció az egyes dolgok szubsztanciáját kívánja megadni, például, hogy ez jó, vagy hitvány, vagy bármi egyéb. Azt mondja a definíció, hogy az olyasféle jó egyetemes érvényű, amelyet önmaga véget kell választanunk. Az, ami mindenben benne létezik, hasonlatos a definícióval megadotthoz. A definíció megmondja, hogy ez meg ez: jó - míg saját céljáról egyetlen mesterség és egyetlen képesség sem mondja, hogy az jó; ennek vizsgálata más képesség feladata. Hiszen sem az orvos, sem az építész nem állítja, hogy az egészség, illetve a ház: jó - hanem az egyik azt állapítja meg, hogy ez a dolog egészséget hoz létre, és hogy hogyan hozza létre; a másik meg a házzal kapcsolatban állapítja meg ugyanezt. Nos hát világos, hogy az államtudománynak sem a közös jóról kell beszélnie, hiszen ez is a mesterségek egyike; mi meg azt mondtuk, hogy egyetlen képességnek és egyetlen mesterségnek sem feladata, hogy a jóról mint saját céljáról beszéljen. Tehát az államtudománynak sem feladata, hogy a definíció segítségével meghatározott közös jóról beszéljen, de bizonyára az sem, hogy az indukció segítségével meghatározott közös jóról beszéljen. - Miért? - Mert amikor azt akarjuk bizonyítani, hogy valami: a jónak része, akkor vagy a definícióval bizonyítjuk, hogy ugyanaz a meghatározás illik a jóra és arra, amiről bizonyítani akarjuk, hogy jó; vagy pedig indukciót alkalmazunk, például amikor azt akarjuk bizonyítani, hogy a nemes becsvágy jó. Ilyenkor azt mondjuk, hogy az igazságosság jó, és a bátorság is az, és általában az erények jók; a nemes becsvágy pedig erény, így a nemes becsvágy is: jó. Tehát az államtudománynak sem az indukció szerint való közös jóról kell beszélnie, mert ezzel ugyanazok a lehetetlenségek járnak együtt, mint a definíció szerint való közös jóval. Hiszen az indukciós következtetés ebben az esetben is kimondaná, hogy ez: jó. - Nos nyilvánvaló, hogy a legfőbb jóról kell beszélnünk, mégpedig arról a legfőbb jóról, amely számunkra a legfőbb jó. Összességében azonban - s ezt bárki beláthatja - nem egy és ugyanazon mesterségnek vagy képességnek a feladata a jó valamennyi előfordulását vizsgálni. Miért? - Mert a jó megvan mindegyik kategóriában: a szubsztancia, a minőség, a mennyiség, az idő, a viszony kategóriájában, és általában mindegyikben. De hát az idő kategóriájába tartozó jót az orvostudományban az orvos ismeri, a hajókormányosi mesterségben a kormányos, és mindegyik területen ennek a területnek az ismerője. Mert hogy mikor kell operálni, azt az orvos tudja, azt meg, hogy mikor kell hajózni, a kormányos. Minden szakterületen a szakember lesz az, aki az idő kategóriájában ott megnyilvánuló jót felismeri. Mert sem az orvos nem fogja felismerni a hajózás esetében az idő kategóriájában megnyilvánuló jót, sem a kormányos azt, amely az orvoslásban jelentkezik. Ilyenformán tehát nem a közös jóról kell beszélnünk. Hiszen az idő kategóriája mindegyik mesterségben közös. Hasonlóképpen: a viszony és az egyéb kategóriák szerint való jó közös sajátja ugyan mindegyik szakterületnek, de egyik képességnek vagy mesterségnek sem feladata, hogy mindegyik szakterületre vonatkozóan meghatározza, mikor jó valami - így hát az államtudománynak sem az a feladata, hogy a közös jóról beszéljen. Tárgyunk tehát a jó, a legfőbb jó, mégpedig az, amely számunkra a legfőbb jó. Ha bizonyítani akarunk valamit, világos, hogy nem szabad nem-nyilvánvaló példákat alkalmaznunk, hanem a nem-nyilvánvaló dolgok bizonyításához nyilvánvaló, a gondolati dolgok bizonyításához meg érzékelhető bizonyítékokat kell használnunk. Ezek

ugyanis szembetűnőbbek. Nos, amikor valaki arra vállalkozik, hogy a jóról beszéljen, nem az ideáról kell beszélnie. Mégis úgy gondolják, hogy ezt kell tenniük: amikor a jóról beszélnek, az ideáról kell beszélniük. Azt mondják, hogy arról a jóról kell beszélni, amely a leginkább az, és minden egyes dolog esetében „maga a dolog” az, amely a leginkább tartalmazza saját jellemzőit, ezért - vélik ők - a leginkább jó: az idea. Az ilyesféle érvelés igaz lehet ugyan, de az államtudománynak nevezett mesterség vagy képesség, amivel most foglalkozunk, nem ezt a jót vizsgálja, hanem azt, amely számunkra jó. Mert egyetlen mesterség vagy képesség sem állapítja meg a saját céljáról, hogy az jó, így az államtudomány sem. Ezért nem az idea szerint való jó az, amelyről érvelésünk szól. Csakhogy azt az ellenvetést tehetik, hogy ezt a jót kiindulópontként használják, hogy az egyes jókhoz ebből továbblépve jussanak el. Ez azonban ily módon sem helyes, mert olyan kiindulópontokat kell választanunk, amelyek a tárgyhoz tartoznak. Lehetetlen ugyanis, hogy ha valaki azt akarja bizonyítani, hogy a háromszög szögeinek összege két derékszöggel egyenlő, azt válassza kiindulópontjának, hogy a lélek halhatatlan. Ez ugyanis nem tartozik a tárgyhoz, a kiindulópontnak pedig a tárgyhoz tartozónak és vele összefüggőnek kell lennie. Példánkban a lélek halhatatlanságáról szóló tétel nélkül is bebizonyíthatja valaki, hogy a háromszög szögeinek összege egyenlő két derékszöggel. Hasonlóképpen van ez a javak esetében is: lehet vizsgálni őket az idea szerint való jó nélkül is, mert az idea mint kiindulópont nem tartozik ehhez a jóhoz. Az sem helyes, hogy Szókratész az erényeket megtette a tudás fajtáinak. Ez a férfiú ugyanis úgy vélekedett, hogy semminek sem szabad hiábavalónak lennie. Ámde abból a tanításból, hogy az erények a tudás fajtái, az következik, hogy az erények hiábavalók. Miért? - Mert a tudás fajtáinak esetében azzal, hogy valaki tudja, mi az a tudás - vele jár, hogy ő maga: tudós ember. Ha ugyanis valaki tudja, hogy mi az orvostudomány, az ilyen ember orvos is egyben; hasonlóképpen van ez a tudás egyéb fajtáinak esetében is. Ám az erény fajtáival ez nem jár együtt. Mert ha valaki az igazságosságról tudja, hogy mi az, ettől nem lesz mindjárt igazságos ember - mint ahogy a többi erény esetében is ez a helyzet. Nos, ebből következik, hogy egyrészt az erények hiábavalók, másrészt, hogy nem a tudás fajtái.

2

Miután ezt megállapítottuk, próbáljuk megmondani, hogy hányféle értelemben szokás használni a *jó* kifejezést. A javak közül egyesek becsülendők, mások dicsérendők, megint mások lehetőségek. Becsülendő javaknak az ilyeneket mondom: az istenséget, a jobbat, amilyen a lélek, az ész, az idősebbik, az irányadó és más effélék. Becsülendők ugyanis azok a javak, amelyeket megbecsülés kísér, az effélék közül pedig mindegyikkel együtt jár a megbecsülés. Tehát az erény is becsülendő, mivel az ember az erény révén derekassá válik. Az ilyen ember ugyanis már az erényes magatartás állapotában van. Vannak javak, amelyek dicséretre méltók: például az erények. Az erények szerint való cselekvések révén jut részül az embernek a dicséret. Vannak azután javak, amelyek *lehetőségek*, mint például az uralom, a gazdagság, az erő, a szépség. A derekas ember ugyanis ezeket jól, a hitvány meg rosszul tudja felhasználni. Ezért nevezzük lehetőségeknek ezeket a javakat. Ezek kétségtelenül javak, hiszen aszerint szokás értékelni mindegyiküket, ahogyan a derekas, nem pedig ahogyan a hitvány ember él velük; ám az efféle javak esetében az is megtörténhetik, hogy keletkezésüknek a véletlen az oka. Mert a gazdagság is, az uralom is, meg általában a lehetőség szerint való javak bármelyike létrejöhet véletlenül. Hátra van még egy negyedik fajtája a javaknak: az, amely megőrzi és létrehozza a jót, mint például a testedzés az egészséget - és ha van még más ilyesféle, az is idetartozik.

Ám léteznek a javaknak másféle felosztása is: például némelyik jó mindig és minden körülmények között méltó a választásra, más javak meg nem. Így az igazságosság és az egyéb erények mindig és minden körülmények között egyaránt méltók arra, hogy őket válasszuk, míg az erő és a gazdagság, a képesség és az effélék nem mindig és nem is minden körülmények között méltók erre. Sőt még másféle felosztás is van. A javak némelyike ugyanis *cél*, némelyike meg nem az. Az egészség például cél, de az egészséget létrehozó eszközök nem célok. És ama javak közül, amelyeknél ez a helyzet, mindig a cél a jobbik, ahogyan az egészség jobb, mint az őt létrehozó eszközök. És ez feltétlenül így van: általános, hogy mindig az a jobbik, amely végett, annak eszközeiként léteznek a többiek. - Aztán a célok közül ismét mindig jobb a teljes cél a nem-teljesnél. Teljes cél az, amelyet ha elértünk, semmi egyébre nincs szükségünk, nem-teljes az, amelyet ha elértünk is, szükségünk van egyébre: például ha az igazságosságot elértük is, sok mindenre van még szükségünk, ám ha a boldogságot értük el, nincs már szükségünk semmi egyébre. Tehát ez a „számunkra legjobb”, amelyet keresünk: a teljes cél. A teljes cél pedig a jó és a javak célja.

Ezután ez a kérdés következik: hogyan kell vizsgálni a legfőbb jót? Vajon úgy-e, hogy ezt is a többiek közé számítjuk? De ez értelmetlen! Minthogy a legfőbb jó: teljes cél, a teljes cél pedig, röviden szólva, úgy tűnik, nem lehet semmi egyéb, mint a boldogság, a boldogságot meg sok jóból összetettnek gondoljuk, ha mármint a legjobbat vizsgálva őt magát is a többi közé számítod, a legfőbb jó önmagánál is jobb lesz. Márpedig ő a legjobb. Például az egészséget szolgáló eszközöket és az egészséget egymás mellé állítva vizsgálj meg, melyik valamennyiük közül a legjobb. A legjobb az egészség. De ha valamennyi közül ez a legjobb, akkor önmagánál is jobb. Így ebből valami értelmetlenség következik. A legfőbb jót tehát bizonyára nem így kell vizsgálni, hanem talán úgy, hogy a többiektől valamiképp különállónak vesszük? Vagy ez is értelmetlen? A boldogság ugyanis bizonyos javakból áll össze, és azt vizsgálni, hogy ő maga jobb-e azoknál a javaknál, amelyekből összeállt - értelmetlenség. Hiszen a boldogság nem valami egyéb, ami ezektől el van választva, hanem maguk ezek a javak. Vagy talán valahogyan úgy vizsgálhatná valaki helyesen a legfőbb jót, hogy összehasonlíttja más javakkal; például, ha magát a boldogságot, amely ezekből a javakból áll, összeveti más olyan javakkal, amelyeket a boldogság nem tartalmaz, akkor - így vizsgálva a legfőbb jót - helyesen járna el? Csakhogy nem egyszerű tartalmú a legfőbb jó, amelyet most keresünk! Például azt mondhatná valaki, hogy az összes, vele összehasonlított javak közül a legfőbb jó a belátás. Ám bizonyos, hogy a legfőbb jót nem ily módon kell keresnünk. Hiszen mi a teljes jót keressük, a belátás meg önmagában nem a teljes jó. Tehát nem ez a legfőbb jó, amelyet keresünk, és nem ez az, amely a fenti értelemben a legfőbb jó.

3

Ezek után; van még a javaknak egy másféle felosztásuk is. A javak közül ugyanis némelyek a lélekben vannak, például az erények, mások a testben, például az egészség, a szépség, ismét mások külső javak: gazdagság, uralom, kitüntetés, meg ha létezik több efféle, úgy azok is. Ezek közül a legjobbak azok, amelyek a lélekben vannak. A lélekben lakozó javak három részre oszlanak: belátásra, erényre és gyönyörűsége. Mármost ezek után következik az, amelyet mindnyájan a javak céljának és a legteljesebbnek mondunk, és amely annak is minősül: a boldogság. Azt mondjuk, hogy ez azonos azzal, amikor valaki helyesen cselekszik és helyesen él. A *cél* kifejezés azonban nem egyetlen, hanem kettős értelmű. Némely dolog célja ugyanis maga a tevékenység és a használat, mint ahogyan a szemé a látás. És a használat érdemesebb a választásra, mint a birtoklás. A cél ugyanis a használat, hiszen senki sem

kívánná, hogy legyen szeme, ha nem látni akarna vele, hanem csukva akarná tartani. Hasonlóképpen van ez a hallással és más efféle dolgokkal is. Azon dolgok esetében, amelyeket használhatunk és birtokolhatunk is, mindig jobb és választásra érdemesebb a használat, mint a birtoklás. Hiszen a használat és a tevékenység: cél, a birtoklás meg a használat végett van. Ezek után mármost, ha valaki ezt a tudás összes fajtáiban megvizsgálná, azt találná, hogy nem az egyik fajta tudás alkotja meg a házat és a másik fajta a jó házat, hanem mindkettőt a házépítő mesterség alkotja. És amit alkot az építőmester, ugyanabban nyilvánul meg kiválósága: annak a bizonyos dolognak a derekas megalkotása. Hasonlóképpen van ez az összes egyéb mesterséggel is.

4

Ezután lássuk most már, hogy nem egyéb, mint a lélek az, amely által élünk. A lélekben pedig erény van. Természetesen valljuk, hogy ugyanaz alkotja a lelket és a lélek kiválóságát. Ám a kiválóság minden egyes dologban azt hozza helyes formában létre, aminek ő a kiválósága, a lélek meg ezeket is, meg azt is, hogy általa élünk. Tehát a lélek kiválósága következtében fogunk helyesen élni. Márpedig az, hogy valaki helyesen él és helyesen cselekszik, nem egyéb, mint amire azt mondjuk: boldog élet. Tehát a *boldog élet* és a *boldogság* a helyes életben van meg, helyesen meg az él, aki az erények szerint él. Ez tehát: cél is, meg a boldogság is és a legfőbb jó is. Nos, a boldogság egy bizonyos fajta használatban és tevékenységben van benne. Hiszen ahol létezik birtoklás és használat, ott a használat és a tevékenység: cél. A léleknek az erény: birtoklása. De létezik a lélek erényei alapján való tevékenység és az erények használata is. Ezért a lélek célja: a tevékenység és a használat. A boldogság tehát az erény szerinti életben van. Minthogy a legfőbb jó: a boldogság és a boldogság: cél, mégpedig tevékenység révén megvalósított teljes cél; ha az erény szerint élünk, akkor lehetünk boldogok és rendelkezhetünk a legfőbb jóval. Mivel pedig a boldogság: teljes jó és cél, azt sem szabad szem elől téveszteni, hogy az, amelyben található, szintén teljes lesz. Nem a gyermekben lesz ugyanis meg - hiszen a gyermek nem boldog -, hanem a férfiban, mert a férfiú a teljes. - És nem befejezetlen időben lesz benne, hanem a befejezettben. Befejezett idő nyilván az az időtartam, amit az ember megél. Mert helyesen szokták mondani az emberek, hogy a boldog embert élete lehető legnagyobb időtartama alapján kell megítélni, mivel a teljesnek jelen kell lennie mind a teljes időtartamban, mind az emberben. Hogy a boldogságnak tevékenységnek kell lennie, a következőkből ezt is megláthatja bárki. Hiszen egyáltalán nem kívánnánk boldognak nevezni az olyan embert, aki álomba merült - például ha egész életét végigaludná. Az élet ugyanis megvan benne, de az erények szerint való élet, amely a tevékenység értelmében vett élet - nincs meg.

A következő téma, amiről ezután beszélünk, úgy tűnik, talán nem kapcsolódik szervesen az eddigiekhez, de nincs is nagyon távol tőlük. Nevezetesen az, hogy a léleknek nyilván van egy bizonyos része, amelynek a segítségével táplálkozunk, és amelyet táplálónak nevezünk. Az ésszerűség mondja, hogy ilyen van, hiszen látjuk, hogy a kövek képtelenek a táplálkozásra, úgyhogy világos, hogy a táplálkozás a lelkes lények sajátja; ha pedig a lelkes lényeké, akkor ennek oka bizonyára a lélek. De a táplálkozásnak nem oka a lélek egyetlen olyan része sem, amilyen például az értelemmel vagy az indulattal bíró, vagy a vágyódó lélekrész, hanem valami más, ezek mellett létező rész lesz az, amelyet nem is illethetnénk találóbb névvel, mint hogy *tápláló*. Csakhogy - kérdezhetné valaki - vajon van-e a lélek e részének is erénye? Mert ha van, világos, hogy ennek is tevékenykednie kell, hiszen a boldogság: a teljes erény tevékenysége. Nos, hogy van-e erénye vagy nincs, az más fejtegetés tárgya. De ha van erénye,

ennek akkor sincs tevékenysége. Hiszen amiben nincs törekvés, abban tevékenység sem lesz. Ebben a lélekrészben nem vehető észre törekvés, hanem, úgy látszik, a tűzhöz hasonlatos; mert azt is elemésztí, amit esetleg belevetsz; de ha nem vetsz belé semmit, magától nem törekszik arra, hogy megragadjon bármi égetnivalót. Ilyen a léleknek ez a része is; ha adsz neki táplálékot, táplál, de ha nem adsz táplálékot, nem törekszik arra, hogy tápláljon. Ezért van az, hogy tevékenység sincs ott, ahol nincs törekvés. Úgyhogy ez a rész semmivel sem járul hozzá a boldogsághoz.

Ezután most arról kell talán beszélnünk, hogy mi az erény, mivel a boldogság ennek a tevékenysége. Nos, egyszerűen szólva az erény a legjobb lelki alkat. De nyilván nem elegendő ilyen egyszerűen szólni, hanem világosabb meghatározásokra van szükség.

5

Először is a lélekről, amelyben az erény keletkezik, nem azt kell megmondani, hogy az *mi* -erről a kérdéstről ugyanis más fejtegetés szól -, hanem vázlatos felosztását kell adnunk. A lélek, mint mondani szoktuk, két részre oszlik: az értelmes és az értelem nélkül való részre. Az értelmes lélekrészben jön létre a belátás, az éleselmjűség, a bölcsesség, a jó felfogás, az emlékezés és az effélék, az értelem nélkül való részben meg azok, amelyeket erényeknek nevezünk: a mértékletesség, igazságosság, bátorság, és mindaz, ami erkölcsi alapon minősül dicsérendőnek. Ez utóbbiak alapján mondanak ugyanis bennünket dicsérendőnek, míg az értelmes lélekrészhez tartozó dolgok alapján senkit sem szokás dicsérni. Hiszen senkit sem szoktak megdicsérni amiatt, hogy bölcs, sem amiatt, hogy belátó, és általában az efféle erények egyike miatt sem. Persze az értelem nélkül való lélekrészt sem szokták dicsérni, csak akkor, ha ez szolgálatot tesz, mégpedig az értelmes lélekrésznek tesz szolgálatot.

Az erkölcsi erény a hiány és túlzás állapotában elpusztul. Hogy a hiány és a túlzás pusztít, az az erkölcs területén látnivaló. A nem nyilvánvaló dolgokról szólva a nyilvánvaló dolgokat kell tanúbizonyosságul felhasználni; tehát közvetlenül láthatja ezt bárki a testgyakorlásban: mert túlságosan sok gyakorlás esetén elpusztul az erő, és ugyanúgy a túlságosan kevés gyakorlás esetén is. Az italokkal és az ételekkel ugyanez a helyzet. Hiszen köztudott, hogy ha ezekből sokat fogyasztunk, elpusztul az egészség, ha meg keveset, nemkülönben, míg ha a mértéknek megfelelően cselekszünk, úgy megóvjuk testi erőnket és egészségünket. Ezekhez hasonlóak a következmények mind a mértékletesség, mind a bátorság és a többi erény esetében. Hiszen ha túlságosan is félelem nélkül cselekszik valaki, úgy, hogy még az istenektől sem fél, akkor nem bátor, hanem őrjöngő; ha mindentől fél, gyáva. Tehát az az ember bátor, aki nem fél mindentől, de nem is olyan, hogy semmitől se féljen. Következésképpen ugyanazok a dolgok növelik és pusztítják el az erényt. Hiszen a túlzott és mindenre kiterjedő félelemérzetek is pusztítóan hatnak, és hasonlóképpen az olyasféle érzések is, amikor az ember semmitől sem fél.

A bátorság a félelemre vonatkozik, úgyhogy a mértékletes félelemérzetek növelik a bátorságot. A bátorság tehát ugyanazoktól növekszik és pusztul el, hiszen az emberek a félelem hatására tapasztalják a bátorságot. Hasonlóképpen van ez a többi erény esetében is.

6

Továbbá: az erények nemcsak ezek segítségével határozhatók meg, hanem a fájdalom és a gyönyör segítségével is. Hiszen a gyönyör miatt cselekszünk hitvány dolgokat, és a fájdalom miatt nem cselekszünk erkölcsileg szép dolgokat. Általában lehetetlen erényre és erkölcsi

hitványságra szert tenni fájdalom és gyönyör nélkül. Az erény tehát gyönyörökkel és fájdalommal kapcsolatos. Az erkölcsi erény neve ebből származik - ha betű szerint kell vizsgálnunk az igazságot, amelyet kifejez. Az erkölcs [éthosz] ugyanis a szokás [ethosz] alapján kapja elnevezését. Mert erkölcsileg a szoktatás miatt nevezünk valamit - amiből az is nyilvánvaló, hogy az értelemmel nem rendelkező lélekrész erényei nem természettől fogva jönnek bennünk létre. Hiszen egyetlen olyan dolog sem változik meg szoktatás hatására, amely természettől fogva létezik; például a kő és általában a súlyos dolgok természettől fogva lefelé zuhannak. Így hát hajthatná valaki sokszor fölfelé és szoktathatná arra, hogy fölfelé szálljon, soha nem fog felszállni, hanem mindig lezuhan. Így van ez a többi efféle dologgal kapcsolatban is.

7

Ezek után, ha azt akarjuk elmondani, hogy mi az erény, meg kell ismernünk azt, hogy melyek a lelki jelenségek. Ezek a következők: az érzelmek, a képességek, a lelki alkatok. Így világos, hogy az erény: ezek egyike. Érzelmek: az indulat, félelem, gyűlölet, vágyódás, féltékenység, szánalom és az effélék, amelyeket fájdalom és gyönyör szokott kísérni. A képességek azok, amelyek révén az érzelmre képesnek mondanak bennünket, amelyek révén képesek vagyunk például haragudni, bánkódni, szánakozni és más efféléket érezni. Lelki alkatok azok, amelyek révén az érzelmek tekintetében helyesen vagy helytelenül viselkedünk. Ha nagyon haragszunk, akkor helytelenül viselkedünk a harag tekintetében, ha meg egyáltalán nem haragszunk olyanokra sem, akikre kell, akkor is helytelenül viselkedünk a harag tekintetében. A közép szerint való viselkedés tehát az, amikor az ember sem nem túl haragos természetű, sem nem teljesen érzéketlen. Amikor így viselkedünk, akkor lelkiállapotunk megfelelő. És hasonlóképpen van ez a többi, hasonló érzellemmel kapcsolatban is. Hiszen a helyes harag és a szelídség közepűt van a harag tekintetében tanúsított túl heves és érzéketlen állapot között. Hasonlóképpen a fennhéjázás és a gúnyos szerénység esetében. Mert ha valaki azt színleli, hogy a meglevőnél többje van, az fennhéjázás, ha meg azt, hogy kevesebbje van, az gúnyos szerénység. Az a közepső tehát, amely kettejük között helyezkedik el: az igazmondás.

8

Hasonlóképpen van ez az összes többi esetében is. Ez az, ami a lelki alkattal kapcsolatos: az érzelmek tekintetében tanúsított helyes és helytelen viselkedés. A helyes viselkedés az érzelmekkel szemben az, amely nem mutat sem túlzást, sem hiányosságot. A helyes viselkedéssel kapcsolatos lelki alkat tehát az ilyesféle dolgokban azokra a középsőkre irányul, amelyek alapján dicsérnek bennünket, az erkölcsileg helytelen viselkedéssel kapcsolatos lelki alkat pedig a hiányra és a túlzásra irányul. Nos, az erény: ezekkel az érzelmekkel kapcsolatos közép, az érzelmek pedig: fájdalmak vagy gyönyörök, vagy legalábbis nem fájdalom vagy gyönyör nélkül való dolgok. Az erény tehát fájdalommal és gyönyörökkel kapcsolatos, ez világos a fentiekből.

Vannak azonban egyéb érzelmek is, mint bárki észreveheti, amelyeknek erkölcsileg hitvány volta nem valamiféle túlzásban vagy hiányban áll; például a házasságtörés és a házasságtörő. Ezt az embert nem lehet úgy meghatározni, hogy „aki többször csábít el szabad asszonyokat, mint kellene”. De ez is, meg a többi efféle érzelmek is, amely a fegyelmezetlenséggel kapcsolatos gyönyört foglalja magába, ugyanúgy feddést érdemel, mint az, amely túlzó vagy hiányos voltánál fogva ilyen.

Ezek után most nyilván arról kell beszélünk, hogy mi ellentétes a középpel: vajon a túlzás, vagy a hiány? Egyes esetekben a középpel a hiány áll ellentétben, más esetekben meg a túlzás; például a bátorsággal nem a vakmerőség - a túlzás - ellentétes, hanem a gyávaság: a hiány. Viszont a mértékletességgel, azaz a gyönyörökkel kapcsolatos mértéktelenség és érzéketlenség közötti középpel nem az érzéketlenség - a hiány - tűnik ellentétesnek, hanem a mértéktelenség, vagyis a túlzás. De mindkettő ellentétes a középpel, mind a túlzás, mind a hiány; a közép ugyanis hiányosabb a túlzásnál, de túlzóbb a hiánynál. Ezért a tékozlók a nagyvonalú embereket fősvényeknek nevezik, a fősvények meg tékozlónak mondják a nagyvonalú embert.

A vakmerő és meggondolatlanul merész emberek gyávának mondják a bátor embert, a gyávák meg vakmerőnek és meggondolatlanul merésznek. Két oka van annak, hogy úgy véljük: a túlzás és a hiány szemben áll a középpel. Vagy magából a tárgyból kiindulva azt vizsgálják, hogy vajon melyik szélsőség van közelebb a középhez, és melyik van távolabb tőle; például hogy a nagyvonalútól a tékozlás vagy a fősvénység esik-e távolabb. A tékozlás ugyanis inkább tűnik nagyvonalúságnak, mint a fősvénység; tehát a fősvénység esik távolabb tőle. Amelyik távolabb áll, az inkább ellentétesnek tűnik a középpel. Tehát magából a tárgyból kiindulva a hiány tűnik inkább ellentétesnek. De van másféle érvelés is, tudniillik, hogy az a szélsőség, amelyhez természetből fogva jobban vonzódunk, inkább ellentétes a középpel. Például természetből fogva inkább fegyelmezetlenek vagyunk, mint rendszeretők. Előrehaladni is inkább abban szoktunk, ami felé természeti hajlamaink vonzanak. Amiben könnyebben haladunk előre, ott lesz nagyobb az ellentét is a középpel szemben. Fegyelmezetlenségben pedig könnyebben jutunk előre, mint az illő magatartásban. Ezért a középpel a túlzás lesz inkább ellentétes. A fegyelmezetlenség ugyanis a mértékletességre vonatkozó túlzás.

Nos, hogy mi az erény, azt megvizsgáltuk; egy bizonyos, az érzelmekkel kapcsolatos középnek tűnik; tehát annak, aki az erkölcs alapján, tiszteletreméltóan kíván élni, figyelemmel kell lennie minden egyes érzelm esetében a középnek. Ezért nehéz dolog derekasnak lenni, hiszen minden egyes esetben a közepet megragadni nehéz. Kört rajzolni például mindenki tud, de már a kör középpontját meghatározni nehéz dolog. Hasonlóképpen: haragra lobbanni is könnyű meg az ellenkezője is - de már a közép szerint viselkedni nehéz. Általában mindegyik érzelm esetében látható, hogy az, ami a közepet körülveszi, könnyű, ám a közép, amelynek következtében dicsérnek bennünket - nehéz. Ritka is ezért a derekas tett.

Nos, miután az erényről beszéltünk, azt kell megvizsgálni, hogy lehetséges-e a megvalósítása, vagy pedig ez nem lehetséges, hanem úgy áll a dolog, mint Szókratész mondotta: nem rajtunk múlik, hogy derekassá vagy hitványvá válunk. Hiszen ha bárkit megkérdeznénk - mondotta -, hogy vajon igazságos vagy igazságtalan ember szeretne-e lenni, senki sem választaná az igazságtalanságot. Hasonlóképpen: a bátorság és a gyávaság és a többi erény esetében is mindig ugyanez a helyzet. Világos, hogy ha bizonyos emberek hitványak, nem önszántukból lesznek hitványakká, s ebből világos, hogy derekassá sem önszántából lesz az ember. - Az effajta érvelés azonban nem igaz. Hiszen a törvényhozó miért nem engedi meg a hitvány cselekedeteket, és miért javasolja a szép és derekas dolgokat? És a hitvány tettek esetében miért akkor rendel el büntetést, ha elkövetik, a szép tettek esetében meg akkor, ha nem teszik meg őket? Értelmetlen volna, ha olyasmiket rendelne el törvényszerűen, amelyeknek megtétele nem rajtunk múlik. Nyilvánvaló azonban, hogy rajtunk múlik, hogy derék vagy hitvány emberek leszünk-e. Ezt tanúsítják továbbá a dicséret és elmarasztalások is. Hiszen ami az erény szerinti, dicsérsük, ami meg a hitvány szerint való, elmarasztaljuk. A dicséret és az elmarasztalás viszont nem a nem szándékos dolgok közé tartozik. Így hát világos, hogy a derekas és a hitvány cselekvés ugyanúgy rajtunk múlik. Amikor azt kívánják bizonyítani, hogy

ez nem önszántunkból való, a következő párhuzamot szokták emlegetni. Mi az oka annak, mondják, hogy ha betegek vagy csúnyák vagyunk, senki sem marasztal el ilyesmiért bennünket? - De ez nem igaz. Mert igenis elmarasztalunk embereket efféle dolgokért is, ha úgy véljük, hogy a megbetegedésnek vagy testük csúnyaságának ők maguk az okai, így hát ebben is megtalálható a szándékosság. Nyilvánvaló tehát, hogy az erény és az erkölcsi hitványság szerint történő cselekvésben is megvan a szándékosság.

10

Továbbá még világosabban megláthatta ezt bárki a következőkből. Minden szervezet - így a növények és az állatok - képes arra, hogy önmagához hasonló lényeket hozzon létre. Mindkét fajta képes ugyanis a létrehozásra, mégpedig adott princípiumokból történő létrehozásra. A fa például a magból jön létre, a mag ugyanis egy bizonyos princípium. A *princípiumok utáni* dolgokkal pedig ez a helyzet; amilyenek a princípiumok, olyanok a princípiumokból létrejövő dolgok is. Még világosabban szemügyre vehető ez a geometria területén. Itt is fel szoktak venni bizonyos princípiumokat, és amilyenek a princípiumok, olyanok a princípiumok után következő dolgok is; például ha a háromszög szögösszege egyenlő két derékszöggel, akkor a négyszög összege négy derékszöggel egyenlő; és ahogyan változnék a háromszög, úgy változnék meg vele együtt a négyszög, mert összefüggésük kölcsönös. És ha a négyszög szögösszege nem volna egyenlő négy derékszöggel, akkor a háromszög szögösszege sem volna egyenlő két derékszöggel.

11

Nos, ezekhez hasonló a helyzet az ember esetében is; minthogy az ember képes arra, hogy lényeket hozzon létre, így az ember ama tettek vonatkozásában is, amelyeket megcselekszik, bizonyos princípiumokból létrehozó lény. De mi más lehetne még erre képes? Hiszen az élettelenek közül egyről sem mondjuk, hogy képes ezt tenni, de az élőlényekről sem, kivéve az embert. Világos tehát, hogy a cselekvések létrehozására az ember képes. Mivel látjuk, hogy a cselekedetek megváltoznak, és soha nem cselekedjük ugyanazt, a cselekedetek pedig bizonyos princípiumoktól jönnek létre - így hát világos, hogy mivel a cselekedetek megváltoznak, megváltoznak azok a princípiumok is, amelyekből a cselekedetek létrejönnek. Ez ugyanúgy történik, mint a geometria területén azok a párhuzamos változások, amelyekről szóltunk. A cselekvéseknek - mind a derekas, mind a hitvány tevékenységnek - princípiuma az elhatározás és a kívánság, és mindaz, ami az értelmén alapul. Mármost nyilvánvaló, hogy ezek maguk is megváltoznak. De a cselekvéseink során mi magunk önként változunk meg. Így a princípium, azaz az elhatározás is önkéntesen változik meg. Nyilvánvaló tehát, hogy rajtunk áll az is, hogy derekasak, és az is, hogy hitványak legyünk. Csakhogy azt mondhatná valaki: mivel rajtam áll, hogy igazságos és derekas legyek, ezért ha akarom, én leszek a legderekasabb ember a világon. Ez persze nem lehetséges. Miért? - Mert ez a test esetében sem történhetik meg; hiszen ha valaki edzeni kívánja a testét, attól még nem lesz a teste a világon a legkiválóbb. Nemcsak az edzésnek kell ugyanis megtörténnie, hanem az illető testének természetétől fogva is szépnek és kiválóknak kell lennie. Jobb állapotba kerül ugyan a teste, de nem lesz a világon a legkiválóbb. Hasonlóképpen kell ezt felfogni a lélek esetében is, nem az lesz a legderekasabb, aki ezt elhatározza, hacsak nem ilyen a természete - de mindenképpen jobb lesz, mint volt.

12

Mivel úgy látszik, rajtunk múlik, hogy derekasak legyünk, szükséges, hogy ezek után az *önkéntesről* mondjunk valamit, mégpedig hogy mi az *önkéntes*. Hiszen az erény szempontjából a legfontosabb - az *önkéntes* jelleg. Ha így egyszerűen beszélünk róla, *önkéntes* az a tett, amelyet nem kényszer hatására cselekszünk. De talán világosabban kell erről szólni. Nos, a törekvés az, aminek hatására cselekszünk, a törekvésnek pedig három fajtája van: vágy, indulat, kívánság. Először tehát a vágy hatására történt cselekvést kell megvizsgálnunk, hogy vajon *önkéntes-e* vagy nem *önkéntes*. Nos, úgy tűnik, *nem önkéntes* jellegéről itt szó sincs. Miért mondjuk ezt és honnan tudjuk? - Mindazt, amit nem önként cselekszünk, kényszer hatására cselekedjük. De minden kényszer hatására történt cselekedetet fájdalom követ, ám azzal, amit vágy hatására cselekszünk, gyönyör jár együtt; ilyenformán tehát az, amit vágy hatására cselekszünk, nem lehet *nem önkéntes*, hanem csak *önkéntes* cselekedet. - Ezzel viszont ismét szemben áll egy bizonyos másik érv, amely a fegyelmezetlenségre épül. Azt szokták ugyanis mondani, hogy hitvány dolgot senki sem cselekszik önként, azaz tudva, hogy hitvány dolog. Ám a fegyelmezetlen ember - mondják - noha tudja, hogy az a dolog hitvány, mégis megteszi, mégpedig a vágy hatására teszi meg. Tehát nem önként - azaz kényszer hatására cselekszik. Itt megint ugyanaz az érv merül fel, mégpedig: ha vágy hatására cselekszik valaki, nem kényszerből cselekszik. A vágyal ugyanis gyönyör jár együtt, amit pedig gyönyör végett cselekszünk, azt nem kényszerből tesszük. Más módon is világossá válhat az, hogy a fegyelmezetlen ember önként cselekszik; az igazságtalan emberek ugyanis önként igazságtalankodnak, márpedig a fegyelmezetlen emberek: igazságtalanok és igazságtalan dolgokat követnek el. Úgyhogy a fegyelmezetlen ember nyilván önként cselekszik olyasmit, ami a fegyelmezetlenségen alapul.

13

Van azonban egy másik érv is az ellen, aki azt mondja, hogy ez nem *önkéntes*: a fegyelmezett ember önként cselekszi meg a fegyelmezettségen alapuló dolgokat. Az ilyet dicsérni szokták, márpedig az embert az *önkéntes* cselekedetek esetén szokás megdicsérni. Ha viszont a vágyon alapuló cselekvés: *önkéntes* jellegű, akkor a vágy ellenére bekövetkező cselekvés: *nem-önkéntes* jellegű. Csakhogy a fegyelmezett ember a vágya ellenére cselekszik, a fegyelmezett ember tehát nem önként volna fegyelmezett. Ám ez nem így van - tehát a vágyon alapuló cselekedet sem *önkéntes* jellegű.

Az indulaton alapuló cselekvés esetében ismét hasonló a helyzet. Mert ugyanazok az érvek illenek ide, amelyek a vágyon alapuló cselekvésre, következésképpen ugyanazokat a nehézségeket okozzák. Hiszen az ember, amikor haragszik, lehet fegyelmezetlen és fegyelmezett is.

A törekvés fajtái közül, amelyeket megkülönböztettünk, hátra van még a *kívánság*, hogy megvizsgáljuk: *önkéntes-e*. De hát a fegyelmezetlen emberek amire törekszenek, azt rögtön kívánják is. A fegyelmezetlen emberek tehát a hitvány dolgokat úgy cselekszik, hogy közben kívánják is. Senki sem cselekszik azonban önként hitvány dolgot, tudva, hogy ez: hitvány. A fegyelmezetlen ember viszont, a hitványról tudva, hogy hitvány, kívánságától vezérelve megcselekszi. Nem önként teszi tehát, és a kívánság sem *önkéntes* jellegű. - Ám ez az érv megszünteti a *fegyelmezetlenség* és *fegyelmezetlen* fogalmát, hiszen ha nem önként cselekszik az ember, nem is marasztalható el miatta. Ám a fegyelmezetlen ember elmarasztalható; tehát önként cselekszik - a *kívánság* tehát *önkéntes* jellegű. Mivel bizonyos érvek egymásnak ellentmondani látszanak, világosabban kell szólnunk az *önkéntes jellegéről*.

14

Először most a kényszerről és a szükségszerűségről kell beszélnünk. A kényszer ugyanis előfordul az élettelen tárgyak körében is, hiszen mindegyik élettelen tárgynak megadatott a maga sajátos helye: a tűznek a fent, a földnek a lent. Mégis előfordul, hogy a követ arra kényszerítik, hogy fölrepüljön, a tüzet pedig, hogy lefelé lobogjon. Lehet kényszeríteni az állatokat is, például ha visszafogjuk az előreszánguló lovat, hogy megforduljon. Nos, azokban az esetekben, amikor az illető lényen *kívül* található annak az oka, hogy ez a saját természete vagy kívánsága ellenére tesz valamit, azt fogjuk mondani, hogy amit tesz, kényszer hatására teszi. Azokban az esetekben viszont, amikor ez az ok magukban az illető dolgokban található, egyáltalán nem fogjuk azt mondani, hogy ezekkel szemben kényszert alkalmaztak. Ha nem így áll a dolog, a fegyelmezetlen ember ellent fog mondani, mert letagadja azt, hogy ő hitvány. Ugyanis azt fogja mondani, hogy a vágya kényszerítette arra, hogy hitványságot cselekedjék. Ez legyen hát a *kényszerűről* a meghatározásunk: „ahol a cselekvésre kényszerítő ok kívül van”. Ahol pedig az ok belül van, mégpedig a cselekvőben, ott nincs szó kényszerről.

15

De beszélnünk kell ismét a *szükségszerűségről* és a *szükségszerűről*, ám nem kell mindig és minden esetben szükségszerűséget emlegetnünk, például amikor a gyönyör végett cselekszünk valamit. Ha valaki azt állítaná: kényszerítették rá, hogy elcsábítsa barátja feleségét, mégpedig a vágya kényszerítette - ez értelmetlen volna. Hiszen a *szükségszerű* jelleg nincs jelen minden esetben, hanem csupán a külső körülményekben; például valaki a fennálló viszonyok következtében szükségszerűen megkárosodik, de ugyanakkor valami nagyobb jót nyer cserében. Például szükségessé válik számomra, hogy lóhalálában kimenjek a birtokomra, mert ha nem mennék, elpusztítva találnám az ottani vagyonomat. Az ilyen esetekben tehát a dolognak szükségszerű jellege van.

16

Mivel az *önkéntes* jelleg a törekvésnek egyetlen fajtájában sem található, az marad, hogy így határozzuk meg: „Ami a gondolkodásból fakad.” *Nem-önkéntes* ugyanis, ami szükségszerűsége és kényszeren alapulva, és - ez a harmadik jellemzője - nem gondolkodással párosulva keletkezik. Nyilvánvaló ez abból, ami az életben történik. Ha valaki megveri vagy megöli a másikat, vagy valami effélet művel anélkül, hogy ezt előre elgondolta volna, azt mondjuk, nem önként tette - mivel az önkéntes jelleg a meggondolásban van benne. Mesélik például, hogy egyszer egy asszony bájitalt adott valakinek, aztán ez az ember meghalt a bájitaltól, az *areioszpagosz* mégis felmentette az asszonyt. Midőn a törvény előtt állt, nem egyébért mentették fel, mint azért, mert a tette nem volt szándékos. Az italt ugyanis szerelemből adta, de célt tévesztett. Ezért ez nem is minősült önkéntes jellegűnek, mivel az italt nem azzal a gondolattal adta át, hogy megölje a férfit. Itt tehát az önkéntes jelleg a „gondolkodással párosult tett” területére tartozik.

Továbbá hátra van még, hogy megvizsgáljuk az *elhatározást*: vajon törekvés-e vagy nem. Törekvés ugyan létrejön a többi élőlényben is, de elhatározás nem. Az elhatározás ugyanis értelemmel párosul, az értelem pedig a többi élőlényben nincs meg - az elhatározás tehát nem lehet törekvés. Akkor talán kívánság? Vagy az sem? A kívánság vonatkozhat lehetetlen dolgokra is - például kívánhatjuk, hogy halhatatlanok legyünk, de nem határozhatjuk el. Továbbá az elhatározás nem a célra vonatkozik, hanem a célhoz vezető eszközökre; például senki sem azt határozza el, hogy egészséges lesz, hanem az egészséghez vezető eszközöket határozzuk el: a sétát, a futást. - A célokat kívánjuk; hiszen az egészség az, amit kívánunk, úgyhogy ebből is nyilvánvaló, hogy a kívánság és az elhatározás nem ugyanaz. Úgy látszik, az elhatározásnak az a jellemzője, ami a nevében is benne van: valamit előnyben részesítünk valamivel szemben: például a jobbat a rosszabbal szemben. Amikor kicseréljük a jobbra a rosszabbat, amely a választásban adva van, akkor ennek az eljárásnak kifejező neve az, hogy *előnyben részesítve kiválasztani*.

Mivel az elhatározás nem tartozik ezek közé - tehát a *gondolkodáson alapuló tett* jellege van benne? Vagy ez sem? Hiszen a gondolkodás alapján sok mindent elgondolunk és vélünk. Így hát, amit elgondolunk, azt el is határozzuk? Vagy nem így van? Hiszen gyakran gondolkodunk az Indiában levő dolgokról, de nem határozunk el velük kapcsolatban semmit. Tehát az elhatározás nem is gondolkodás. - Az elhatározás tehát külön-külön egyik sem ezek közül, viszont ezek azok a jelenségek, amelyek a lélekben jönnek létre, szükségszerű tehát, hogy az elhatározás kapcsolatban álljon a lelki jelenségek közül némelyekkel. Mivel az elhatározás, mint az előbb mondtuk, az eszközjellegű javakra, nem pedig a célokra vonatkozik - mégpedig a számunkra lehetséges javakra, amelyek ellenérvet is nyújtanak arra vonatkozóan, hogy vajon ezt vagy azt kell-e választanunk -, ezért nyilvánvaló, hogy először gondolkodunk kell a javakon, és meg kell fontolnunk őket, és ha miután gondolkodtunk, valamelyikük helyesebbnek látszik számunkra, ily módon már létezik egy bizonyos cselekvésre vonatkozó ösztönzés, és ha ezt a cselekedetet végrehajtjuk, akkor az *elhatározás alapján cselekvőnek* számítunk. Ha mármost az elhatározás: egy bizonyos, gondolkodással párosuló megfontolt törekvés, akkor az *önkéntes jellegű* nem azonos az *elhatározáson alapulóval*. Hiszen sok mindent megteszünk önként, még mielőtt gondolkodtunk volna rajta vagy megfontoltuk volna - például leülünk és felállunk, és még sok egyéb, efféle dolgot önként teszünk ugyan, de anélkül, hogy gondolkoznánk rajta -, míg mindaz, ami az elhatározáson alapul, gondolkodással párosul. Tehát az *önkéntes jellegű* nem azonos az elhatározáson alapulóval, de ami elhatározáson alapul, az önkéntes jellegű. Hiszen ha megfontoltuk a dolgot, és elhatároztuk magunkat a cselekvésre, önként cselekszünk. Úgy látszik, néhány törvényhozó is szétválasztja az önkéntes jellegűt és az elhatározásból fakadót, mint egymástól különbözőket, és kisebb büntetést szabnak az önkéntes jellegű tettekre, mint az elhatározáson alapulóakra. Az elhatározás tehát a tettekben van jelen, mégpedig azokban a tettekben, amelyeknek megtétele vagy meg nem tétele, ilyen vagy nem ilyen formában való megtétele tőlünk függ, és amelyekben megragadható a cselekvés oka. Ám az *ok* nem egyszerű fogalom, hiszen amikor a geometriában azt mondja valaki, hogy a négyszög szögösszege négy derékszöggel egyenlő, és azt kérdezi, hogy miért - erre azt feleli, hogy mert a háromszög szögösszege egyenlő két derékszöggel. Nos, az ilyen dolgokban meghatározott princípiumokból kiindulva szokták megragadni az okot. A tettek területén viszont, ahol az elhatározás van jelen, nem így; itt ugyanis nincs rögzítve semmiféle meghatározott kiindulópont, hanem ha valaki számon kérné tőled: „miért ezt tetted?” - a válasz: „mert nem lehetett másképp”, vagy „mert így volt a jobb”. Az adott helyzetekből indulunk ki, amikor elhatározzuk magunkat arra, ami jobbnak tűnik, és éppen amiatt határozzuk rá el magunkat, mert jobbnak tűnik. Ezért az ilyen dolgokban

helyénvaló annak a megfontolása, hogy hogyan is kell eljárunk - míg a mesterségben ennek nincs helye. Hiszen senki sem szokta megfontolni, hogy hogyan kell leírni Arkhiklész nevét, mert az meg van határozva, hogy Arkhiklész nevét hogyan kell leírni. Itt a hiba nem a gondolkodásban keletkezik, hanem az írás tevékenységében. Ott, ahol a hiba nem jöhet létre a gondolkodásban, nem szokás fontolgatni ezeket a dolgokat, de ott, ahol nincs meghatározva, hogy hogyan kell eljárni, lehetséges a hiba. Meghatározatlanság a tettek területén létezik, és ott, ahol kétféle hibalehetőség is adott. Hibázhatunk tehát a tettekben és hasonlóképpen az erényen alapuló cselekedetekben is. Amikor az erényt tűzzük ki célul, hibát követhetünk el olyan módon, amely természetünkből fakad. Hiszen mind a hiányban, mind a túlzásban hiba van, s mindkét irányba a gyönyör és a fájdalom visz el bennünket, mert a gyönyör miatt cselekszünk hitvány dolgokat, és a fájdalom miatt kerüljük a derekas dolgokat.

18

Továbbá: a gondolkodás nem olyan, mint az érzékelés: például a látással senki sem tehet semmi egyebet, mint hogy lásson, és a hallással sem, mint hogy halljon. Hasonlóképpen: azt sem fontolgatjuk, hogy a hallással vajon hallanunk kell-e vagy látnunk. A gondolkodással azonban nem így áll a dolog, hanem ezt is megtehetjük a segítségével, meg azt is. Ezért aztán ezen a területen már helye van a megfontolásnak. A javak megválasztásánál a hiba nem a *célokkal* kapcsolatos - hiszen abban például mindnyájan egyetértünk, hogy az egészség: jó - hanem a *célszerűvel* van kapcsolatban: például, hogy az egészség szempontjából jó-e, ha ezt és ezt tesszük, vagy nem jó. A gyönyör és a fájdalom csalja meg leginkább az embert ezekben a dolgokban; mert ezt elkerüljük, azt meg választjuk.

Miután meghatároztuk, hogy a hiba mely területen és hogyan jelentkezik, hátra van a kérdés: mire irányul az erény? - vajon a célra vagy a célhoz vezető eszközre-e, például az erkölcs szépre-e vagy az erkölcsi széphez vezető eszközökre? És hogyan van ez a mesterséggel? Vajon az építőmesterségnek az-e a feladata, hogy a célt állítsa elénk helyesen, vagy az, hogy lássa a célhoz vezető eszközöket? Mert ha a célt állítja helyesen elénk - például egy szép ház felépítését -, akkor a célhoz vezető eszközöket sem más fogja meglelni és kieszelni, mint éppen az építész. Hasonlóképpen van ez az összes többi mesterségben. Úgy tűnik, ugyanígy áll a dolog az erénnyel is: inkább feladata a cél szemmel tartása - a célnak kell helyesen állnia előttünk -, mint a célhoz vezető eszközöké. És senki más nem fogja kieszelni azt, amiből ez létrejön, sem meglelni az ehhez szükséges eszközöket. Jó oka van annak, hogy az erény az, ami azt elébünk állítja, hiszen ama dolgoknak, amelyekben a *legjobbnak* a princípiuma benne van, mindegyike *elénk állító* és *létrehozó* jellegű. Nos, semmi jobb nincs az erénynél, hiszen az erény miatt léteznek egyebek is, és őrá vonatkozik a princípium is - márpedig inkább az eszközjellegű dolgok azok, amelyek a cél végett vannak. A cél pedig egy bizonyos princípiumnak tűnik, és az ő kedvéért létezik minden egyes dolog. Ez pedig igen mély kapcsolat. Következésképpen az erény esetében is nyilvánvaló - mivel ő a legfőbb ok -, hogy inkább a célra, mint a célhoz vezető eszközökre irányul.

19

Az erény célja az erkölcsi szép, tehát inkább erre irányul az erény, mintsem azokra, amikből az erkölcsi szép létrejön. Csak hogy ez utóbbiak is az erény körébe tartoznak; mégis úgy tűnik, ezt az odatartozást általános érvennyel hangoztatni értelmetlenség. Hiszen ha valaki a rajzban

jó ábrázolóképeséssel rendelkezik, ezért még nem dicsérhetjük - hacsak nem azt tűzte ki célul, hogy a legkitűnőbb dolgokat ábrázolja. Az erénynek valójában tehát az a feladata, hogy az erkölcsi szépet elébünk állítsa. Azt mondhatná valaki: miért van az, hogy az előbb a tevékenységet fontosabbnak mondtuk a birtoklásnál, most meg az erényhez nem azt tesszük hozzá mint szebbet, amiből a tevékenység keletkezik, hanem olyasmit, amiben nincs is tevékenység. Ez valóban így van, de most is hasonlóképpen beszélünk: a tevékenység jobb a birtoklásnál. Amikor a kiváló embert szemléljük a többiek, akkor a tettei alapján ítélik meg, mert azt, hogy kinek-kinek mi az elhatározása, lehetetlenség megmutatni. Hiszen ha minden ember nézetét meg lehetne ismerni, hogy miként viszonyul az erkölcsi széphez, akkor cselekvés nélkül is tűnhetnék kiválónak az ember. Miután felsoroltunk bizonyos, az érzelmekre vonatkozó közepeket, azt kell megmondanunk, hogy az érzelmek mely fajtái azok, amelyekre e közepek vonatkoznak.

20

Nos, mivel a *bátorság* a merészségre és a félelemre vonatkozik, azt kell megvizsgáljunk, hogy ezek mely fajtái a félelemnek és a merészségnek. Vajon ha valaki attól fél, hogy elveszti a vagyonát - az gyáva ember? Ha viszont valaki merésznek érzi magát ebben a helyzetben, akkor bátor? Vagy nem így áll a dolog? Hasonlóképpen: ha a betegség az, amitől fél valaki, vagy amellyel szemben merésznek érzi magát, sem azt nem kell gyávának mondanunk, aki fél tőle, sem pedig bátornak azt, aki nem fél tőle. Tehát a bátorság a félelemnek és a merészségnek nem ezekben a fajtáiban jelentkezik. De nem is az olyasféle helyzetekben, amikor valaki például nem fél a mennydörgéstől vagy a villámtól, vagy más, az ember erejét meghaladó szörnyűségtől. Az ilyen ember nem bátor, hanem örült. A félelem és a merészség emberi méretű fajtái azok, amelyekben valaki bátor lehet. Ezt úgy értem, hogy például aki megőrzi merészségét olyan helyzetekben, ahol a legtöbb, vagy az összes embert elfogja a félelem, az ilyen ember bátor.

Miután ezt megállapítottuk, most a következőt kell megvizsgáljunk: mivel sokféleképpen bátrak az emberek, vajon melyik az igazán bátor? Van, aki a tapasztalata alapján bátor, mint például a hivatásos katonák. Ezek ugyanis tapasztalatból tudják, hogy ezen a bizonyos helyen, vagy éppen ebben az időpontban, vagy ha így viselkednek, lehetetlen, hogy bajuk essék. De hát aki ezt tudja, és emiatt száll szembe az ellenséggel, az nem bátor, mert ha ezek a feltételek nem adóttak, nem áll helyt. Ezért a tapasztalatuk alapján bátor embereket nem nevezhetjük bátraknak. Szókratész sem beszélt helyesen, amikor a bátorságot tudásnak mondta. A tudás ugyanis áltál válik igazi tudássá, hogy a szoktatásból nyer tapasztalatot. Azokat viszont, akik tapasztalatuk alapján állnak helyt, nem nevezük bátraknak, nem is fogja így nevezni őket senki. A bátorság tehát nem lehet igazi tudás. Vannak azután, akik a tapasztalat ellentéte miatt bátrak. Akik ugyanis nincsenek tisztában a várható következményekkel, tudatlanságuk következtében nem is félnek. Az ilyen embereket sem nevezhetjük igazán bátraknak. Megint mások szenvedély következtében tűnnek bátraknak, mint például a szerelmesek vagy a megszállottak. De hát ezekről sem mondhatjuk el, hogy igazán bátrak, mert ha a szenvedélyük elmúlik, akkor már nem bátrak többé, márpedig a bátor embernek mindig bátraknak kell lennie. Ezért a vadállatokat, például a vaddisznókat sem nevezheti senki sem bátraknak, amiért védekeznek kínjukban, miután megsebesítették őket. A bátor embernek sem a szenvedély miatt kell bátraknak lennie.

Megint másfélének minősül az állampolgárt jellemző bátorság: például amikor az emberek azért állnak helyt a veszélyekben és tűnnek bátraknak, mert tartanak attól, hogy szégyenben

maradnak polgártársaik előtt. Erre van példa, hiszen Homérosz is megverselte Hektórt, aki így szólt: „Polüdamasz lesz az első, aki engem gyalázzal fog illetni” -, és ezért véli úgy, hogy harcolnia kell. Ám erről a fajtáról sem állíthatjuk, hogy igazi bátorság, hiszen ugyanaz a meghatározás illik mindegyik fajtára: akinek egy bizonyos tényező megszűntével nem marad meg a bátorsága, nem bátor. Márpedig ha a szégyent, amely miatt az állampolgár bátor, megszűntetem, már ő sem bátor többé. Továbbá megint másképpen bátrak, akik a remény miatt bátrak és azért, mert jót sejtnek. Ezeket sem nevezhetjük bátraknak, mivel értelmetlennek tűnik, hogy így nevezzünk embereket, akik ilyenek, és az ilyen helyzetekben bátrak. A felsoroltak közül tehát egyikről sem állíthatjuk, hogy bátor. Meg kell hát vizsgálnunk, hogy milyen a bátor ember, és ki bátor. Röviden szólva: az, aki nem az említett körülmények miatt bátor, hanem azért, mert magát a bátorságot szépnek tartja, és ezt teszi akkor is, ha mellette van valaki, de akkor is, ha senki sincs mellette.

Valójában a bátorság sohasem jön létre érzelmek és törekvések nélkül. Ám a törekvésnek az értelemről kell fakadnia, és az erkölcsi szépre kell irányulnia. Akinek a törekvése tehát az értelem révén, az erkölcsi szép végett irányul a veszélyre, és a veszélyes helyzetekben félelem nélkül viselkedik, az ilyen ember: *bátor*; és a bátorság ezekkel a dolgokkal kapcsolatos. A *félelem nélküli* kifejezés persze nem helyénvaló olyankor, amikor esetleg egy olyan bátor embert illet, aki egyáltalán nem szokott félni. Hiszen az olyan, akinek számára semmi sem félelmetes, nem bátor, mert akkor lehetne bátor a kő is, meg a többi élettelen tárgy is. Szükséges tehát, hogy a bátor ember érezzen ugyan félelmet, de ennek ellenére megállja a helyét. Mert ha nem úgy állja meg a helyét, hogy közben félelmet érez, nem lehet bátor. - Továbbá, ahogy fentebb is különbséget tettünk: a szörnyűségnek és a veszélynek nem minden fajtájában bátor, hanem abban, amely az életre veszélyes. - Továbbá nem egy esetleges időpontban, és nem minden pillanatban bátor, hanem olyankor, amikor a félelmetes és veszélyes dolgok közel vannak. Ha ugyanis valaki egy tíz évvel ezelőtti veszélytől nem fél, attól még nem bátor. Egyesek ugyanis merészek, amikor a veszélytől jó messze vannak, de ha a közelébe kerülnek, meghalnak az aggodalomtól.

Ilyen hát a bátorság és a bátor ember.

21

A *mértékletesség* a gyönyörökkel kapcsolatos mértéktelenség és érzéketlenség közötti középhatár. A mértékletesség ugyanis és általában valamennyi erény: a legjobb lelki alkat. A legjobb lelki alkat pedig a legjobbra irányul, a legjobb meg a túlzás és a hiány közötti közép. Hiszen mindkettőre: a túlzásra és a hiányra áll az, hogy az ezeken alapuló tetteket elmarasztaljuk. Következésképp, ha a közép a legjobb, a mértékletességnek valamiféle középnek kell lennie a mértéktelenség és az érzéketlenség között. Nos hát, egyrészt ezek között a közép, másrészt a mértékletesség a gyönyörökre és a fájdalmakra vonatkozik, de nem mindegyikre és nem is mindenre, ami ezekkel kapcsolatos. Hiszen ha valaki egy kép, vagy szobor, vagy más efféle dolog szemlélésével szerez magának örömet, attól még az ilyen nem mértéktelen, hasonlóképpen az sem, akinek az öröme hallással vagy szaglással kapcsolatos, hanem a mértékletesség csupán a tapintással és ízleléssel kapcsolatos gyönyörökre vonatkozik. Ám az az ember sem nevezhető *mértékletesnek*, akire a gyönyörök egyike sincs hatással - az ilyen ugyanis *érzéketlen* -, csupán az, akire hat ugyan a gyönyör, de nem olyanformán, hogy túlzásba vigye, és minden egyebet mellékesként kezeljen; továbbá magának az erkölcsi szépnek a kedvéért, nem pedig egyébért kell mértékletesen cselekednie. Az olyan ember ugyanis, aki efféle túlzó gyönyöröktől félelemből vagy valami más ilyesfajta érzés miatt tartja

távol magát, nem mértékletes. Az emberen kívül egyetlen más élőlényt sem nevezünk mértékletesnek, mert hiányzik az értelmi képességük, amelynek segítségével megvizsgálhatnák a dolgot, és a szépet választhatnák. Mert minden erény célja a szép, és a széppel áll vonatkozásban. Így hát a mértékletesség a gyönyörre és a fájdalomra, mégpedig ezeknek a tapintás és az ízlelés során keletkező fajtáira vonatkozik.

22

Ezzel kapcsolatban szóljunk a *szelídségről*: mi az, és miben nyilvánul meg. Nos, a szelídség közép a harag és a halvérúság között. Általában az erények valamiféle középnek minősülnek. Azt, hogy közepek, így tudná valaki megmagyarázni: ha a legjobb középütt helyezkedik el, az erény pedig a legjobb lelki alkat - a legjobb pedig a közép - így hát az erény a közép. De még nyilvánvalóbbá válik, ha részleteiben megvizsgáljuk. Mivel dühös ember az, aki mindenkire, minden körülmények között és nagymértékben haragszik; az ilyen embert pedig elmarasztaljuk - hiszen haragudni nem mindenkire, nem is mindenre, és nem minden körülmények között, és nem mindig kell; de az ellenkezőjét sem kell tenni, ti. hogy senkire soha ne haragudjunk, mert ez is elmarasztalendő, az ilyen ember ugyanis tompa lelkű. - Nos hát, mind a túlzáson, mind a hiányon alapuló cselekvés elmarasztalendő. Ezek között közép a szelídség, és ez a tulajdonság dicséretes. Hiszen sem azt nem dicsérhetjük meg, aki hiányosságot, sem azt, aki túlzást mutat a haragban, hanem csak azt, aki a középhez tartja magát ezekben a dolgokban. Az ilyen ember szelíd. A szelídség tehát a közép ezekben az érzelmekben.

23

A *nagyvonalúság*: közép a tékozlás és a fősvénység között. Az efféle érzelmek a vagyontárgyakkal vannak kapcsolatban. Tékozló ember ugyanis az, aki olyasmire ad ki pénzt, amire nem kell, többet ad ki, mint kell, és akkor adja ki, amikor nem kell. Fősvény meg az, aki ezzel ellentétben nem ad ki pénzt arra, amire kell, nem annyit, és nem akkor adja, amikor kell. Mindkettőjüket elmarasztaljuk. Egyikük cselekvése ugyanis hiányos, a másiké a túlzáson alapul. A nagyvonalú ember tehát - mivel az ilyen embert dicsérjük - valamiféle közép ezek között. Nos, ki a nagyvonalú? Aki arra, annyit, és akkor költ, amire, amennyit, és amikor kell.

24

A fősvénységnek több fajtája van. Például ezeket a kifejezéseket használjuk: *garasos, köménymaghasogató, piszkos nyereszkedő, fukar*. Ezek a tulajdonságok mind a *fősvénység* körébe tartoznak. A hitványnak ugyanis sok formája van, a jónak pedig egyetlen; például az egészség egyetlen, a betegség meg sokféle. Hasonlóképpen: az erény egyetlen, a hitványság meg sokféle. Mindezek a vagyonnal kapcsolatos tulajdonságok elmarasztalandók. Vajon a pénzszerzés meg az üzleti foglalatosság is a nagyvonalú ember dolga, vagy nem az? Nem, mert ehhez egyetlen más erénynek sincs köze. Hiszen a fegyverkészítés sem a bátorság dolga, hanem más mesterségé; a bátorság dolga az, hogy amikor már megkapta a fegyvert, helyesen használja. Hasonlóképpen van ez a mértékletességgel és a többi erénnyel is. Így hát ez nem a nagyvonalúság dolga, hanem a pénzszerző mesterségé.

A *nemes becsvágy*: közép a felfuvalkodottság és a kishitűség között. A kitüntetéssel és gyalázattal kapcsolatos - mégpedig nem azzal a kitüntetéssel, amelyet a sokaság, hanem amelyet a derekas emberek adnak; és inkább ezzel áll kapcsolatban. A derekas emberek ugyanis hozzáértés és helyes ítélet alapján adják a kitüntetést. Az ilyen ember tehát inkább azt akarja majd, hogy olyanok tüntessék ki, akik éppoly jól tudják, mint ő, hogy méltó a kitüntetésre. Mert nem is minden kitüntetés jöhet szóba, csupán a legjobb, ami pedig kitüntetésre érdemes, az jó és az *elvek* sorába tartozik. Akik kisszerű és hitvány jellemek ugyan, de sokat tartanak magukról, és úgy vélik, mindehhez még kitüntetést is kell kapniok, azok *felfuvalkodottak*. Akik meg kevesebbre tartják magukat, mint amennyi valóban megilleti őket, azok *kicsinyhitűek*. Aki tehát középpütt áll közöttük és az őt megilletőnél sem nem kisebb, sem nem nagyobb az a kitüntetés, amelyre méltónak tartja magát, meg aztán nem is minden kitüntetésre tartja magát érdemesnek, az ilyen ember *nemesen becsvágyó*. Ebből nyilvánvaló, hogy a nemes becsvágy középpütt van a felfuvalkodottság és a kicsinyhitűség között.

Az *áldozatkészség* a kérkedés és a szűkkeblűség közötti közép. Az áldozatkészség arra a költekezésre vonatkozik, amelynek a megfelelő alkalommal kell létrejönnie. Aki tehát olyasmire költ, amire nem kell: kérkedő, például ha valaki egyszerű társas étkezésem úgy lát vendéget, mintha lakodalmat csapna, az ilyen ember kérkedő, mert kérkedő ember az olyan, aki az arra nem alkalmas esetben és időben fitogtatja vagyonát. A szűkkeblű meg ennek az ellentéte: aki arra sem fog nagyvonalúan költekezni, amire pedig kell. Vagy ha tesz is ilyet, például egy lakodalomnak vagy a kórus kiállításának költségeit viseli, nem méltóképpen, hanem szűkösen teszi. Az ilyen ember szűkkeblű. Hogy az áldozatkészség meg olyasféle tulajdonság, ahogyan magyarázzuk, az a nevéből is nyilvánvaló. Mivel az ilyen ember az *illendő* (*prepon*) időpontban *nagy összeget* (*to mega*) költ, helyesen illeti ezt az erényt, az *áldozatkészség* (*megalogrepeia*) név. Tehát az áldozatkészség - mivel dicsérendő dolog - egy bizonyos közép a helyénvaló és szükséges költekezés területén megnyilvánuló hiányosság és túlzás között. Az áldozatkészségnek, úgy vélik, több formája van. Használatos például az a kifejezés, hogy valaki *nagy pompával* (*megaloprepósz*) *lépett be*, meg más efféle *áldozatkészségeket* emlegetnek a szó átvitt értelmében. - Helytelenül, hiszen az áldozatkészség nem ezekben nyilvánul meg, hanem azokban a dolgokban, amelyeket említettünk.

A *jogos felháborodás* közép az irigység és a káröröm között. Mindkét utóbbi elmarasztalendő ugyanis, míg a jogosan felháborodó embert dicsérnünk kell. A jogos felháborodás egy bizonyos fájdalom, amelyet olyan javakkal kapcsolatban érzünk, amelyek arra nem méltó ember birtokába jutnak. *Jogosan felháborodó* ember az olyan, aki az ilyen dolgok láttán fájdalmat érez. És persze ennek a fordítottja is fájdalmas az ilyen ember számára: amikor valakinek méltatlanul megy rosszul a sora. Nos, a jogos felháborodás és a jogosan felháborodó ember ilyen, az irigy meg ennek az ellentéte. Számára ugyanis egyáltalán az a tény fájdalmas, hogy valakinek jól megy a sora, függetlenül attól, hogy az illető megérdemli-e vagy sem. Hasonlít hozzá a kárörvendő ember, akinek öröme telik abban, hogy valakinek rosszul megy - akár megérdemli ezt, akár nem. A jogosan felháborodó ember azonban nem ilyen, hanem egy bizonyos közép közöttük.

28

Az *önérzet* az önhittség és a tetszelgés között van középutt és a társas élet területén nyilvánul meg. Az önhitt ember ugyanis olyan, aki senkivel sem érintkezik, és senkivel sem elegyedik beszédbe. A nevének nyilván tulajdonsága szolgál alapul: az *önhitt (authadész)* ugyanis valamiféle önmagának elegendő (*autoadész*) ember, mivel meg van elégedve önmagával. A tetszelgő meg olyan ember, aki mindenkivel, mindenütt és mindig nyájaskodik. Egyiküket sem illetheti dicséret - ám az önérzetes embert, aki kettejük között van, dicsérnünk kell. Ő ugyanis nem érintkezik mindenkivel, csak azokkal, akik méltók erre, de azt sem teszi, hogy senkivel se érintkezik, hanem csupán azokkal, akiket az imént említettünk.

29

A *szemérem*: középhatár a tettekkel és szavakkal kapcsolatos szemérmertlenség és szégyenlősség között. Szemérmertlen ember ugyanis az, aki minden helyzetben és mindenki előtt azt mondja és azt teszi, ami éppen jön. A szégyenlős viszont ennek az ellentéte: aki mindenkor, mindenki előtt óvatos cselekvésében és beszédében egyaránt. Tette képtelen ugyanis az olyan ember, aki mindennel szemben elfogódott. A szemérem és a szemérmes ember középhatár ezek között. Nem is mond ki és tesz meg mindig mindent, mint a szemérmertlen ember, de nem is viselkedik úgy, mint a szégyenlős, aki minden helyzetben folyton óvatoskodik - hanem ott, azt és akkor fogja cselekedni és mondani, ahol, amit és amikor kell.

30

A *szellemesség* a bohóckodás és a bárgyúság közötti közép, és az élceken nyilvánul meg. Bohóckodó ember ugyanis, aki úgy véli, hogy mindig mindentől viccet kell csinálnia, bárgyú meg az, aki sem tréfálni, sem tréfa tárgyául szolgálni nem kíván, hanem megsértődik. A szellemes ember pedig középutt van kettejük között: aki nem akar mindig, mindentől viccet csinálni, de nem is bárgyú. A *szellemes* kifejezést általában két értelemben használjuk: szellemes ember, aki finoman tud tréfálkozni, és aki elviseli, ha rajta mulatnak. A szellemesség is ugyanilyen.

31

A *barátságosság*: közép a hízélgés és a gyűlölet között, s a tettekkel és a szavakra vonatkozik. Hízélgő ugyanis, aki a másiktól többet mond, mint amennyi megilleti, és megfelel a valóságnak; a gyűlölködő meg rosszindulatú, és a másiktól még a meglévő jó tulajdonságaiból is elvesz. Kettejük közül tehát jogosan egyik sem dicsérhető. Közöttük középen áll a barátságos ember: mert ő nem is fog a valóságnál nagyobbbat mondani a másiktól, nem fog megdicsérni olyasmit, amit nem illik, viszont kicsinyíteni sem és ellenkezni sem fog a saját meggyőződése ellenére. - Nos hát ilyen a barát.

Az *igazmondás* a gúnyos szerénység és a fennhéjázás között áll. A beszéddel kapcsolatos - ám nem mindenféle beszéddel. Fennhéjázó ugyanis, aki a valóságosnál többnek tettei magát, vagy tudást színlel olyasmivel kapcsolatban, amit pedig nem tud, a gúnyosan szerénykedő viszont - ezzel ellentétben - kevesebbnek tettei magát a valóságosnál, mivel azt sem mondja el, amit tud, hanem titkolja a tudását. Az igazmondó ember ezek egyikét sem fogja tenni; nem tettei ugyanis magát sem többnek, sem kevesebbnek a valóságosnál, hanem arról, ami valójában ő, meg fogja mondani, hogy ő: ez, és hogy ő ezt tudja.

Mármost az, hogy ezek erények-e vagy nem erények, más fejtegetés tárgya lehetne. Az viszont világos, hogy *középek* az említett szélsőségek között, mindazok ugyanis, akik ezeknek megfelelően élnek, dicsérendőek.

Hátra van még, hogy az igazságosságról megmondjuk: mi az, miben és milyen dolgokkal kapcsolatban nyilvánul meg. Először is ha meg szeretnénk ragadni, hogy mi is az igazságos, kitűnik, hogy az *igazságos* kifejezés jelentése kettős; közülük az egyik: a törvény szerint való. Igazságosnak nevezik ugyanis azokat a dolgokat, amelyeket a törvény előír. A törvény pedig azt parancsolja, hogy cselekedjünk bátor meg mértékletes dolgokat, meg általában mindent, amiről azt szokás mondani, hogy az az erényeken alapul. Ezért is minősül az igazságosság - mondják - valamiféle *teljes erénynek*. Ha ugyanis azok a dolgok, amelyeket a törvény megcselekedni parancsol: igazságosak, a törvény pedig azoknak a dolgoknak a megtételét írja elő, amelyek az erény valamennyi formáján alapulnak, akkor tehát az az ember, aki a törvényen alapuló igazságos dolgokhoz ragaszkodik, teljességgel derekas ember lesz - így hát az *igazságos* és az igazságosság: valamiféle tökéletes erény. Ez az igazságosnak egy fajtája, amely ilyen területen és ilyen dolgokkal kapcsolatban nyilvánul meg. Ámde mi nem ezt az *igazságost* és nem az efféle dolgokkal kapcsolatos igazságosságot keressük. Az ilyesmin alapuló igazságos dolgokban ugyanis megvan az a lehetőség, hogy az ember igazságossága önmagára korlátozódjék. Hiszen a mértékletes, meg a bátor, meg a fegyelmezett ember is önmagára korlátozottan rendelkezik ezekkel az erényekkel. Ám a „másra irányuló igazságos” másféle, mint a már említett, a törvényen alapuló *igazságos*. Azoknak az esetében ugyanis, akik mással szemben igazságosak, nem lehetséges, hogy az igazságos jelleg önmagukra korlátozódjék. Ez az az „igazságos”, amelyet keresünk, és az ezekre a dolgokra irányuló igazságosság. Nos hát, kereken kimondva: a mással szemben megnyilvánuló *igazságos*: az *egyenlő*. Hiszen az igazságtalan: egyenlőtlen. Mert midőn az emberek a javakból a nagyobb részt, a rossz dolgokból meg a kisebbet juttatják maguknak: az egyenlőtlen dolog. Általános vélemény, hogy ily módon igazságtalankodik valaki, vagy szenved el igazságtalanságot. Nyilvánvaló tehát, hogy mivel az igazságtalanság az egyenlőtlen dolgokban, ezért az igazságosság és az igazságos a szerződésekkal kapcsolatos egyenlőségben nyilvánul meg. Úgyhogy nyilvánvaló, hogy az *igazságosság*: valamiféle közép a túlzás és a hiány, a sok és a kevés között. Az igazságtalan embernek ugyanis igazságtalankodása révén többje lesz, annak pedig, akivel igazságtalanság történik, ennek következtében kevesebbje. Ezek között a közép: az igazságos. A közép egyenlő, ezért a több és a kevesebb között álló egyenlőt kell igazságosnak tekintenünk, és az az igazságos ember, aki egyenlőt kíván birtokolni. Legalább két ember viszonya az, amelyben az *egyenlő* jelleg megnyilvánul. Tehát egyenlőnek lenni a másikkal való viszonyunkban: igazságos dolog, és az igazságos ember ilyen.

Mivel tehát az igazságosság az igazságos dolognak, mégpedig az egyenlőnek és a középnek a létrehozásából áll, az *igazságos* meg annyit jelent, hogy „bizonyos dolgok és személyek vonatkozásában igazságos”, és az *egyenlő*, hogy „bizonyos dolgok és személyek vonatkozásában egyenlő”, s a *középső*, hogy „bizonyos dolgok és személyek vonatkozásában középső” - ezért az igazságosság és az *igazságos* bizonyos személyek vonatkozásában és bizonyos dolgokban nyilvánul meg.

Mivel az igazságos: egyenlő, ezért az arányosan egyenlő is igazságos lesz. Az arányos egyenlőség legkevesebb négy tag között jön létre. Mert ahogyan A aránylik B-hez, úgy aránylik C a D-hez. Arányos például az, hogy akinek nagy vagyona van, az sokkal járul hozzá valamihez, akinek meg kicsiny, az kevésel. Viszont ugyanígy: aki sokat dolgozik, az sokat szerez, aki meg keveset dolgozik, keveset szerez. Ahogyan a munkálkodó aránylik a nem-munkálkodóhoz, úgy aránylik a sok a kevéshez. Ahogyan a munkálkodó aránylik a sokhoz, úgy aránylik a nem-munkálkodó a kevéshez. Úgy látszik, Platón is az igazságosságnak ezt az arányát alkalmazza az *Allamban*. Mert míg a földműves gabonát termeszt - mondja -, az építőmester házat épít, a takács köpenyt, a varga lábbelit csinál. A földműves az építőmesternek gabonát ad, az építőmester meg a földművesnek házat. Hasonlóképpen az összes többi is így tesz: a maga termékét elcseréli a mások termékeire. Az arány pedig a következő: ahogyan a földműves aránylik az építőmesterhez, úgy aránylik az építőmester a földműveshez, és hasonló a helyzet a vargával, a takáccsal - ugyanaz az arány lép fel valamennyiüknek az egymáshoz való viszonyában. És ez az az arány, amely összetartja az államot. Ezért úgy látszik, hogy az igazságos azonos az arányossal. Az államokat az igazságos jelleg tartja össze, az igazságos pedig azonos az arányossal. Mivel az építőmester a saját termékét értékesebbe készíti, mint a varga, a vargának viszont cserére kell lépnie az építőmesterrel - ám a lábbelikért nem lehet házat szerezni -, ezért megállapodtak abban, hogy azt a dolgot fogják használni, amelyért mindent meg lehet vásárolni - vagyis a *pénz* nevű ezüstöt -, és hogy mindennek megadva a maga árát, kölcsönös csereügyletet alakítanak ki egymás között, és ennek a segítségével tartják össze az állami közösséget.

Nos, mivel az igazságos jelleg ezekben és az előbb elmondottakban rejlik, ezért az a fajta igazságosság, amely ezekre vonatkozik: a lelki alaton alapuló, elhatározással párosult törekvés, amely ezekre a dolgokra vonatkozik, és bennük nyilvánul meg. - Igazságos a kölcsönösség is, ámde nem olyanformán, ahogyan a püthagoreusok mondták. Ezek ugyanis úgy vélték, az az igazságos, hogy amit valaki elkövet, ugyanazt szenvedje is el. Csakhogy ez nem mindenkiel szemben alkalmazható. Mert az *igazságos* egy rabszolga számára, ha összehasonlítjuk egy szabad emberrel, nem ugyanaz. Hiszen ha egy rabszolga megüt egy szabad embert, akkor nem az az igazságos, hogy visszakapja az ütést, hanem az, hogy sokszorosan kapja vissza. Azonban a kölcsönösség is igazságos az arányosság szerint. Mert ahogyan a szabad ember - értékesebb lévén - a szolgálóhoz aránylik, úgy aránylik a tett viszonzása magához a tettehez. Hasonlóan aránylik a szabad ember a szabad emberhez. Ha valaki kiveri a szemét, nem igazságos, ha a viszonzás csupán annyi, hogy az övét is kiverik, hanem: többet kell elszenvednie, követve az arányosságot. Hiszen ő kezdte, és elsőként ő követett el igazságtalanságot, így kettős értelemben igazságtalan, következésképpen ezzel arányos a büntet is, és úgy igazságos, ha az, amit el kell szenvednie, nagyobb, mint amit elkövetett.

Mivel az *igazságos* kifejezést több értelemben használják, meg kell állapítanunk, hogy melyik *igazságos* az, amelyről vizsgálódunk. Létezik egy bizonyos fajta *igazságos* a szolgáló az urához és a fiúnak az apjához való viszonyában. Ám az igazságosnak az a fajtája, amely az ilyesféle kapcsolatokban nyilvánul meg, csupán nevében minősül közösnek az állami *igazságossal*. - Ez a fajta igazságos ugyanis, amellyel vizsgálatunk foglalkozik: az állami igazságos. Ez pedig elsősorban az egyenlőségben jut kifejezésre. A polgárok ugyanis valamiféle

közösség tagjai, és természetből fogva hasonlóak kívánnak lenni, csak hogy egyéni sajátosságaikban különböznek. A fiúnak meg az apjával szemben, és a rabszolgának az urával szemben, úgy tűnik, semmiféle joga nincs. Hiszen a lábának sincs, a kezének sincs és hasonlóképpen egyik testrészemnek sincs velem szemben semmiféle joga. Úgy tűnik, ugyanilyen a fiú viszonya is az apjával szemben, hiszen a fiú is mintegy testrésze az apjának - kivéve, ha már férfisorba lépett és elvált tőle, mert akkor már egyenlő az apjával, és hasonló hozzá. A polgárok pedig efféle kapcsolatban kívánnak állni egymással. És a rabszolgának ugyanezen ok miatt nincs joga az urával szemben: hiszen a rabszolga tárgya az urának. Ám ha van is joga, a házi jog az, amely őt az urával szemben megilleti. De mi nem ezt kutatjuk, hanem az állami igazságosságot, s az állami igazságosság nyilván az egyenlőségben és a hasonlóságban áll. Az asszony és a férfi közösségében megnyilvánuló igazságos közel áll az állami igazságossághoz. Az asszony ugyanis kevesebb ugyan a férfinál, de közelebb áll hozzá, mint a rabszolga, és bizonyos módon nagyobb egyenlőség is illeti meg. Ezért az ő életük szorosan kapcsolódik az állami közösséghez, úgy hogy az asszony joga a férfival szemben: állami jellegű jog, mégpedig a többi jognál fokozottabb mértékben az, mivel jogon az állami közösségben megnyilvánuló jogot értjük, ezért az *igazságosság* és az *igazságos ember* kifejezések, az állami jellegű joggal kapcsolatosak.

A jogok közül néhány a természetből való, mások pedig szokáson alapulnak. Ezt nem úgy kell érteni, hogy az elsőnek említettek sohasem változhatnak, hiszen a természetből fogva létező dolgoknak is van részük a változásban. Ezt úgy értem, hogy ha például mindnyájan gyakorolnánk, hogy mindig a bal kezünkkel hajtsunk, akkor kétkezesekké válnánk. Ám a bal kéz természetből fogva bal kéz marad, és a jobb kéz természetből fogva ugyanúgy jobb a balnál - még akkor is, ha mindent a bal kezünkkel csinálunk, mintha az volna a jobb. És nem úgy áll a helyzet, hogy a dolgok azért, mert változnak, „nem természetből valók”. Hanem ha a legtöbb esetben és hosszú időn keresztül a bal kéz bal kéz marad és jobb kéz a jobb - ez már természetből való. Ugyanígy van ez a természetből fogva jogos dolgok esetében is: ha valami a mi használatunk révén megváltozik, az még nem jelenti azt, hogy nem természetből fogva jogos, hanem az marad. Ugyanis az, ami a legtöbb esetben állandóan megmarad ugyanolyannak, nyilvánvalóan „természetből fogva jogos”. Mert az, amit esetről esetre fölteszünk és elfogadunk mint szokásban levő dolgot, az is *jogos* ugyan - mégpedig *szokásjog* a neve. Nos, a természetben alapuló *jogos* jobb a szokáson alapuló *jogosnál*. Ám amit keresünk, az az államilag jogos. Az államilag jogos pedig szokáson és nem természetben alapul.

A jogtalan dolog és a jogtalan tett ily módon azonosnak látszik, pedig nem az. A jogtalan dolgot ugyanis a törvény határozza meg, például a letétbe helyezett tárgyat eltulajdonítani *jogtalan dolog*. De csak akkor jogtalan tett valami, ha az ember már megtette a jogtalan dolgot. Hasonlóképpen a jogos dolog és a jogos tett sem azonos. A jogos dolgot ugyanis a törvény határozza meg, jogos tett pedig az, ha az ember jogos dolgokat cselekszik. Mikor beszélhetünk tehát jogos dologról és mikor nem? Röviden szólva, amikor az ember elhatározás alapján és önként cselekszik - hogy ki az önként cselekvő, azt fentebb már megmondtuk -, és midőn tudatában van annak, hogy kinek az érdekében, milyen eszközzel és milyen cél érdekében tesz, akkor cselekszik igazságosan. Hasonlóképpen a jogtalan ember is ugyanígy tudatában van annak, hogy ki ellen, milyen eszközzel és milyen cél érdekében cselekszik. Ám amikor valaki egyik körülménynek sincs tudatában, miközben jogtalan dolgot cselekszik, akkor az ilyen nem jogtalan, hanem szerencsétlen. Mert ha valaki úgy véli, hogy az ellenségét öli meg, közben az apja az, akit megölt, akkor jogtalan dolgot cselekedett ugyan, de nem követett el senkivel szemben jogtalanságot, hanem sorsüldözött ember. Mivel tehát nem mindig követ el jogtalanságot, aki jogtalanul cselekszik, minthogy *tudatlanságban* van a tette felől - ez az, amit kevéssel előbb mondtunk: midőn nincs tudatában annak, hogy kinek,

milyen eszközzel és milyen cél érdekében okozott kárt -, meg kell most már határoznunk a *tudatlanságot*, hogy jön létre az a tudatlanság, amikor valaki árt és mégsem követ el jogtalanságot. Ez legyen a meghatározás: midőn a tudatlanság az oka annak, hogy valamit cselekszünk, akkor nem önként cselekszünk, úgyhogy nem követünk el jogtalanságot. De ha az ember maga az oka a tudatlanságnak, és olyan tudatlanságból cselekszik valamit, amelynek ő maga az oka, az ilyen ember már jogtalanságot követ el, és joggal nevezik az illetet jogtalannak. Így van ez például a részegek esetében. Akik ugyanis lerészegednek, és valami hitvány-ságot cselekszenek, azok jogtalanságot követnek el. A tudatlanságuknak ugyanis ők maguk az okai, mert rajtuk állna, hogy ne igyanak annyit, hogy aztán tudatlanságukban megverjék az apjukat. Hasonlóképpen áll a dolog a tudatlanság egyéb állapotaival is, ahányszor csak az emberek maguk az okai ennek, és akik ezek alapján tesznek jogtalanságot, jogtalanságot is követnek el. Akik azonban nem maguk az okai, de az ő esetükben is a tudatlanság okozza, hogy ilyesmit cselekszenek, nem követnek el jogtalanságot. Az efféle tudatlanság a természetben gyökeredzik, például a kisgyermek tudatlanságukban üt meg az apjukat, de hát az efféle dolgokban a tudatlanság, minthogy természetből fakadó, nem eredményezi azt, hogy az ilyesféle tett miatt a gyermekeket jogtalannak kellene nevezni, mert cselekedetüknek ugyan a tudatlanságuk az oka, de tudatlanságuknak nem ők az okai. Ezért nem is szokás őket jogtalankodóknak nevezni.

De mi a helyzet a jogtalanság elszenvedésével? Vajon önszántából szenved-e az ember jogtalanságot, vagy nem? Mert akik jogosan és akik jogtalanul cselekszenek, azok ezt önként teszik, de jogtalanságot nem önként szenvednek az emberek. A büntetést igyekszünk elkerülni - amiből nyilvánvaló, hogy aligha szenvedhetünk el önszántunkból jogtalanságot, hiszen önszántából senki sem vall kárt. Jogtalanságot szenvedni ugyanis annyi, mint kárt vallani. Igen ám, de vannak emberek, akik noha jogosan igényelnek valami egyenlőt, mégis engednek az igényükből mások javára. Mármost ha egyenlővel rendelkezni: jogos, akkor kevesebbrel rendelkezni annyi, mint jogtalanságot elszenvedni. De az ilyen ember önként rendelkezik kevesebbrel, tehát - mondják - önként vállalja, hogy jogtalanság történjék vele. A következőkből viszont nyilvánvaló, hogy nem önként vállalja. Mindazok, akik a kevesebbet veszik el, ezt vagy kitüntetésért, vagy dicséretért, vagy hírnévért, vagy barátságból, vagy valami más hasonlóért teszik. Aki pedig arra cserél el valamit, amire akarta, azzal semmiféle jogtalanság nem történt. Ha pedig nem történt jogtalanság, természetesen önként vállalt jogtalanság sem történt. Továbbá: akik a kevesebbet veszik el és ezért jogtalanság történik velük, mert nem az egyenlőt veszik el, azok büszkélkednek és tiszteletre méltónak mutatkoznak a többiek előtt, mondván: „Noha megvolt a lehetőségem rá, hogy egyenlő részt vegyek el, de nem tettem, hanem átengedtem az idősebbnek vagy a barátomnak.” Márpedig azzal, hogy jogtalanság történt vele, senki sem kérkedik. Ha pedig a jogtalan sérelmekkel senki sem kérkedik, az ilyenekkel viszont kérkednek, akkor az ily módon megrövidítettek egyáltalán nem is szenvedhetek el jogtalanságot. Ha pedig nem történt velük jogtalanság, persze önként vállalt jogtalanság sem történt.

Az ilyen és ehhez hasonló érvekkel ellentétben áll a fegyelmezetlen emberről mondott érv. A fegyelmezetlen ember ugyanis önmagának okoz kárt azáltal, hogy hitvány dolgokat cselekszik, mégpedig önként cselekszik ilyesmit, tehát tudatosan árt önmagának, így önként, önmagától szenved jogtalanságot. De itt fölvethető egy olyan megkülönböztetés, amely lerontja ezt az érvet. Ez a megkülönböztetés az, hogy jogtalanságot elszenvedni senki sem kíván. A fegyelmezetlen ember azonban önként cselekszik olyasmit, ami a fegyelmezetlenségen alapul, így hát önmagával szemben követ el jogtalanságot, mert hát hitvány dolgot akar cselekedni önmagával szemben. De azt, hogy jogtalanságot szenvedjen, nem kívánja senki; így a fegyelmezetlen ember sem követhet el önként jogtalanságot önmagával szemben. Itt ismét

fölvethetné valaki azt az aporiát: lehetséges-e, hogy az ember önmagával szemben kövessen el jogtalanságot. A fegyelmezetlen emberrel kapcsolatos vizsgálódásunkból úgy látszik, lehetséges. Aztán meg a következő módon is lehetséges: amiről a törvény úgy rendelkezik, hogy meg kell tenni, az jogos. Aki ezt nem teszi meg, jogtalanságot követ el. És ha az ember azt, amire vonatkozóan a törvény úgy rendelkezik, hogy meg kell tenni, nem teszi meg, jogtalanságot követ el. A törvény úgy rendelkezik, hogy legyünk mértékletesek, szerezzünk vagyont, edzzük a testünket, meg más efféléket cselekedjünk - tehát aki ezt nem teszi meg, jogtalanságot követ el önmagával szemben: hiszen nem másra irányul az efféle jogtalankodás. Csakhogy ez az érvelés semmiképpen sem lehet igaz, és az ember nem követhet el jogtalanságot önmagával szemben. Az sem lehetséges ugyanis, hogy valakinek ugyanazon időpontban többje is legyen meg kevesebbje is, sem az, hogy egyidejűleg önként is, meg nem is önként cselekedjék. De hát aki jogtalankodik, annak, mivel jogtalankodik, „többje van”, aki meg jogtalanságot szenved, annak, mivel jogtalanságot szenved, „kevesebbje van”. Tehát ha önmagával szemben jogtalankodik, akkor lehetséges, hogy neki ugyanazon időpontban többje is van, meg kevesebbje is. De ez lehetetlen. Így hát nem lehetséges, hogy az ember önmagával szemben jogtalanságot kövessen el. Továbbá: aki jogtalankodik, az ezt önként teszi, míg akivel jogtalanság történik, ezt nem önként szenved el - így hát ha lehetséges volna, hogy valaki önmagával szemben kövessen el jogtalanságot, az is lehetséges volna, hogy valamit egyidejűleg nem-önként és önként cselekedjünk. Ez viszont lehetetlen. Így nem lehetséges tehát, hogy az ember önmagával szemben jogtalanságot kövessen el. Továbbá a jogtalan cselekedetek egyes fajtáiból is meríthetne valaki érveket. Hiszen jogtalanságot mindenki úgy követ el, hogy eltulajdonítja a zálogtárgyat, vagy házasságot tör, vagy lop, vagy valami másfajta jogtalan cselekedetet követ el. De hát senki soha nem lopta még el saját zálogtárgyát, nem tört házasságot a saját feleségével, és nem lopott a saját vagyonából. Így hát ha a jogtalankodás ilyen dolgokból áll, ezek közül viszont egyiket sem követheti el senki magával szemben, lehetetlen, hogy valaki magával szemben jogtalankodjék. De ha mégis, akkor ez nem állami, hanem házi jellegű jogtalan cselekedet. A léleknek ugyanis, mivel több részből áll, van rosszabb és van jobb része. Így hát, ha a lélekben valamiféle jogtalan tett merül fel, ezt a lélek részei egymás ellen követik el. A házi jellegű jogtalan tetteket aszerint különböztetjük meg, hogy azok a rosszabb vagy a jobb ellen irányulnak, s úgy az ember magával szemben lehet igazságos vagy igazságtalan. De mi nem ezt vizsgáljuk, hanem az állami jellegű jogtalankodást. Így hát a jogtalan tettek ama fajtáiban, amelyeket mi vizsgálunk, nem lehetséges, hogy valaki önmagával szemben kövessen el jogtalanságot.

De ismét feltesszük a kérdést: ki követ el jogtalanságot és kin múlik a jogtalan tett? Azon-e, aki jogtalanul kap valamit, vagy azon, aki igazságtalanul dönt és juttat valakinek valamit, ahogyan ez a versenyeken szokott történni? Jogtalanságot nem az követ el, aki elfogadja a pálmát a játék felügyelőjétől, és az így döntő bírótól - még ha igazságtalanul adták is neki -, hanem aki helytelenül döntött, és adta át a díjat, az járt el igazságtalanul. Ez a bíró egyrészt lehet, hogy igazságtalanságot követett el, másrészt viszont lehetséges, hogy nem volt igazságtalan. Amennyiben nem úgy döntött, ahogy az az igazságnak és a természetnek megfelelően jogos lett volna, igazságtalanul járt el, amennyiben viszont úgy döntött, ahogyan ez számára jogosnak tűnt, nem követett el igazságtalanságot.

34

Miután az erényekről megmondottuk, hogy mik azok, milyen területen jelennek meg, és mire vonatkoznak; és mivel mindegyikükkel kapcsolatban megállapítottuk, hogy a legjobban akkor cselekszünk, ha cselekvésünk megfelel a helyes szabálynak - ezért az a kifejezés, hogy *a*

helyes szabálynak megfelelően cselekedni hasonló ahhoz, mint ha valaki azt mondaná, hogy az egészség akkor lesz a legkiválóbb, ha valaki az egészségre hasznos szereket alkalmazza. Csakhogy az efféle kijelentés nem világos. Azt fogják mondani nekem: „magyarázd meg világosan, hogy melyek az egészségre hasznos szerek!” Ugyanígy a szabállyal kapcsolatban: „Mi a szabály, és melyik a helyes szabály?”

Először nyilván ama dolgok között kell különbséget tennünk, amelyekben a „szabály” megjelenik. Vázlatosan már korábban tettünk a lélekkel kapcsolatban megkülönböztetést: magának a léleknek van egy értelemmel bíró és egy értelemmel nem rendelkező része. Azután van még egy kettős felosztása a lélek értelemmel bíró részének: egyikük a *megfontoló*, a másik a *megismerő* lélekrész. Hogy ezek különböznek egymástól, az a tárgyukból válhat világossá. Ahogyan különbözik egymástól a szín, az íz, a zaj és az illat, ugyanúgy a természet is más-más érzékelőképességet adott ezek számára. A zajt ugyanis hallásunkkal, az ízt ízlelő érzésünkkel ismerjük meg, a színt meg a látásunkkal - és hasonlóképpen a többi dolgot is ugyanilyen módon kell felfognunk: mivel különböző a tárgyuk, ezért a lélek ama részei is, amelyekkel e tárgyakat megismerjük, különböznek egymástól. Más az, amit elgondol az ember, és más, amit érzékel. Ezeket a lélek segítségével ismerjük meg. Tehát bizonyára más az a lélekrész, amely az érzékelhetőre, és megint más, amely az elgondolhatóra vonatkozik. A megfontoló és elhatározó lélekrész az érzékelhetőre és mozgásban levőre vonatkozik - röviden szólva mindarra, aminek van keletkezése és pusztulása. Megfontolni ugyanis olyasmit szoktunk, amivel kapcsolatban tölünk, az elhatározásunktól függ mind az, hogy megtesszük, mind pedig, hogy nem tesszük meg a dolgot - vagyis olyasmit, aminek mind a megtételére, mind a megneptételére vonatkozóan helye van a megfontolásnak és az elhatározásnak. Ezek a dolgok érzékelhetőek, és a változással járó mozgás állapotában vannak. Tehát az elhatározó lélekrész a meghatározás szerint az érzékelhető dolgokra vonatkozik.

Miután ezt meghatároztuk, azt követően azt kell megmondanunk, hogy mivel fejtegetésünk az igazságra vonatkozik, és azt vizsgáljuk, milyen is az igazság - a megismerés formái pedig: a tudományos megismerés, a belátás, az ész, a bölcsesség és a föltevés -, nos hát, külön-külön mire vonatkoznak ezek a dolgok? - A tudományos megismerés a tudományosan megismerhetőre vonatkozik, azaz arra, amit bizonyítás és érvelés segítségével lehet megismerni, a belátás pedig azokra a tettekre, amelyeket választani és elkerülni egyaránt lehet, és amelyekkel kapcsolatban tölünk függ az is, hogy megtegyük, és az is, hogy ne tegyünk meg. A megalkotás és a megcselekvés folyamatában nem azonos az „alkotó”- és a „cselekvő”-elem. Az alkotások esetében ugyanis az alkotótevékenység mellett létezik még egy másik cél, például az építőtevékenység mellett, minthogy házalkotást jelent, a létrehozó folyamat mellett ott van még célként a ház is. Hasonlóképpen az ács mesterség és a többi alkotó mesterség esetében. A cselekvő elem esetében azonban a cselekvés folyamata mellett nem áll semmi egyéb cél, például a lantjáték esetében nincs semmi egyéb cél, hanem éppen az a célunk: a tevékenység és a cselekvés. Nos hát, a cselekvésre és a megcselekedett dolgokra a belátás vonatkozik, az alkotásra és a megalkotott dolgokra meg a mesterség. A mesterségbeli képesség ugyanis inkább a megalkotandó, mint a megcselekedni való dologra vonatkozik. Így hát a belátás: egy bizonyos lelki alkat, ami azok elhatározására és megcselekvésére vonatkozik, amely dolgok megtétele vagy meg nem tétele rajtunk múlik - mindarra, ami a hasznosra irányul. Úgy tűnik tehát, a belátás: *erény*, nem pedig gyakorlati megismerés. A belátó emberek ugyanis dicséretre méltóak - már pedig az erény sajátja az, hogy dicséretre méltó. Továbbá: a gyakorlati megismerés minden fajtájának van erénye, a belátásnak viszont erénye nincs, hanem úgy tűnik, ő maga valamiféle erény. Az ész a gondolkodás tárgyainak és a létezőknek az elveivel kapcsolatos. A tudományos megismerés ugyanis a bizonyítást igénylő dolgok területén működik, az elvek pedig bizonyíthatatlanok, úgyhogy az elvekkel is, meg az elvekből bizo-

nyitás útján nyert tételekkel foglalkozik. A bölcsesség a tudományos megismerésből és az észből tevődik össze. A bölcsesség ugyanis foglalkozik az elvekkel is, meg az elvekből bizonyítás útján nyert tételekkel is, amelyekre a megismerés vonatkozik. Amennyiben tehát az elvekkel kapcsolatos, az észben van része, amennyiben az elvekből bizonyítás útján nyert tételekkel, a megismerésben van része. Ebből nyilvánvaló, hogy a bölcsesség az észből és a megismerésből tevődik össze, úgyhogy mindarra vonatkozik, ami az ésszel és a megismeréssel kapcsolatos. A feltevés meg olyasmi, amelynek segítségével minden dologgal kapcsolatban két tekintetben is bizonytalanságban maradunk: tudniillik, hogy vajon ez a bizonyos dolog így létezik-e vagy nem így?

Azonos-e vajon a *belátás* és a *bölcsesség*, vagy nem? A bölcsesség tárgyai ugyanis a bizonyítható és mindig ugyanúgy létező dolgok, a belátás viszont nem ezekre, hanem a változásban levő dolgokra vonatkozik. Ezt úgy értem, hogy például az egyenes vagy domború és a homorú és más effélék mindig azonosak; a haszonnal azonban már korántsem áll úgy a dolog, hogy az sohasem változnék meg, mert igenis változik, és most ez az, ami hasznos, de holnap már nem; az egyiknek hasznos, a másiknak nem, így hasznos, úgy viszont nem. A hasznos dolgokra tehát a belátás vonatkozik, ám a bölcsesség nem vonatkozik rá. A bölcsesség és a belátás tehát különbözőek.

Vajon erény-e a bölcsesség, vagy nem? Hogy erény, magából a belátásból válik nyilvánvalóvá. Ha ugyanis a belátás erény, mint állítjuk, mégpedig az értelemmel bíró telekrészek egyikének erénye, ám a belátás kevésbé értékes, mint a bölcsesség - tárgya ugyanis alacsonyabb rendű, hiszen a bölcsesség, mint mondtuk, az örök és isteni dolgokkal foglalkozik, míg a belátás azzal, ami az ember számára hasznos -, ha tehát az alacsonyabb rendű: erény, akkor természetes, hogy a magasabb rendű is: erény; ebből nyilvánvaló, hogy a bölcsesség: erény.

De mi az *értelmesség* és mire vonatkozik? Ugyanazon a területen nyilvánul meg az értelmesség, mint a belátás, tudniillik a cselekvés területén. Arra mondjuk ugyanis, hogy értelmes ember, aki képes a megfontolásra, és adott esetben helyesen tud dönteni és ítélni. Csakhogy döntése kis dolgokkal kapcsolatos, és jelentéktelen helyzetekben nyilvánul meg. Az értelmesség és az értelmes tehát a belátásnak és a belátónak része, és az utóbbiak nincsenek is meg nélkűlük. Az értelmest a belátótól nem választhatod el.

Úgy tűnik, hasonló a helyzet az *ügyesség* esetében is. Az ügyesség és az ügyes ugyanis nem azonos a belátással és a belátóval, mégis: a belátó ember ügyes, ezért a belátással bizonyos mértékig együtt jár az ügyesség is. Ámde ügyesnek szokták nevezni a hitványat is, Mentor például ügyes embernek számított, de belátó nem volt. A belátó embernek ugyanis és a belátásnak az a jellemzője, hogy a legjobbra törekszik, mindig erre irányul az elhatározása és erre törekszik tevékenységével, az ügyességnek és az ügyes embernek viszont az a jellemzője, hogy megvizsgálja, milyen eszközökkel hajthatja végre az egyes tetteket, azután megszerzi az eszközöket. Úgy tűnik tehát, az ügyes ember ezekben a helyzetekben mutatkozik meg, és ezekre a dolgokra irányul a tevékenysége. Elgondolkozhat és csodálkozhat valaki azon, hogy az erkölcsről, tehát az államtudományos jellegű témáról beszélve miért szóltunk a bölcseségről. Nos hát, először is úgy tűnik, hogy a vele kapcsolatos kutatás nem idegen a tárgytól, hiszen a bölcsesség, mint mondtuk: erény. Továbbá a filozófusnak az a feladata, hogy mindent megvizsgáljon, ami csak ugyanarra a területre vonatkozik. És minthogy a lélekkel kapcsolatos dolgokról beszélünk, szükséges, hogy szóljunk mindarról, ami csak kapcsolatos vele. Márpedig a bölcsesség is a lélekben lakik, nem idegen tehát a tárgyunktól, ha róla beszélünk.

Ahogy az ügyesség viszonyul a belátáshoz, olyannak tűnik az összes erény viszonya. Ezt úgy értem, hogy például vannak erények, amelyek természettől fogva is megvannak minden emberben. Például mindenki él egy megfontolás nélküli törekvés a bátor és igazságos dolgok és az egyes erényeknek megfelelő viselkedésformák felé. De vannak olyanok is, amelyek szoktatáson és elhatározáson alapulnak. Csupán ezek, amelyek megfontolással párosulnak, tekinthetők teljes erényeknek és ezek dicséretre méltóak is, midőn a törekvéshez csatlakozva megjelennek. Az előbbi: természetes erény, megfontolás nélkül való. A megfontolástól elkülönített lévén ez csekély, és elmarad attól, hogy dicséretre méltó legyen, de hozzátevé a megfontoláshoz és az elhatározáshoz, tökéletessé teszi az erényt. Ezért az erényre irányuló természetes törekvés együttműködik a megfontolással, és nincs is híjával ennek. Másrészt a megfontolás és az elhatározás sem válhat teljesen tökéletessé mint erény, a természetes törekvés nélkül. Ezért nem beszélt helyesen Szókratész, amikor azt mondogatta, hogy az erény azonos a megfontolással, semmi értelme ugyanis, hogy valaki bátor és igazságos dolgokat cselekedjék, ha nem tudatosan és megfontolt elhatározással cselekszik. Ezért azt mondta - helytelenül -, hogy az erény azonos a megfontolással. Manapság erről helyesebben beszélnek, mert azt mondják: az az erény, amikor az ember a helyes szabály alapján cselekszik szép dolgokat. - Ám nekik sincs igazuk. Cselekedhetnék valaki igazságos dolgot úgy is, hogy semmiféle elhatározással nem rendelkezik, nem ismer semmiféle erkölcsi szépet, hanem valamiféle értelem híján való törekvés alapján cselekszik, mégis helyesen teszi a dolgot, mégpedig a helyes szabály alapján. Ezt úgy értem, hogy úgy cselekszik, ahogy a szabály, a helyes szabály parancsolja. Ámde az efféle cselekvésen sincs mit dicsérni. Jobb az, ahogyan mi határozzuk meg: „megfontolással párosult törekvés az erkölcsi szépre”. Ami ugyanis ilyen, az erény is, meg dicséretre is érdemes.

Fölvethetné valaki azt az aporiát, hogy vajon a belátás erény-e vagy sem. Nos a következő érvből talán nyilvánvaló lesz, hogy erény. Mivel az igazságosság és a bátorság meg a többi erény amiatt, hogy az erkölcsileg szép dolgok megvalósítása a céljuk, dicsérendők is, nyilvánvaló, hogy a belátás is valamiféle dicsérendő dolog, és olyasmi, ami az erények sorába tartozik. Hiszen amely dolgok megcselekvésére a bátorság, ugyanazokéra indít a belátás is. Általában igaz az, hogy ahogyan a belátás rendel, úgy cselekszik a bátorság is. Így hát, ha a bátorság dicsérendő, akkor amiatt az, mert azt teszi, amit a belátás rendel el neki; vagyis a belátás teljes mértékben dicsérendő is, meg erény is.

Azt pedig, hogy vajon a belátás a cselekvésre vonatkozik-e vagy sem, megláthatja bárki abból, ha szemügyre veszi a gyakorlati ismereteket, például az építőmesterséget. Az építőmesterségnél ugyanis, mint mondani szoktuk, van egy úgynevezett tervező építőmester, és van egy olyan mester, aki neki segédkezik. Ez a ház készítője. A ház készítője azonban a tervező építőmester is, akinek az utasításai alapján amaz a házat készíti. Hasonló a helyzet a többi létrehozó mesterség esetében is, amelyekben van tervező mester és ennek van segédje. Bizonyos értelemben tehát „készítő” a tervező mester is, meg ugyanennek a dolognak „készítője” az is, aki neki segít. Nos, ha az erények esetében is hasonlóan áll a dolog - ami valószínű és jó érvek szólnak mellette -, akkor a belátás is a cselekvésre irányul. Hiszen az összes erény a cselekvésre irányul, a belátás meg mintegy tervező mester az erények között, mert ahogyan ő előírja, úgy cselekszenek az erények és hordozóik. Mivel pedig az erények a cselekvésre irányulnak, a cselekvésre irányul a belátás is.

Vajon a belátás uralkodik-e mindazon, ami a lélekben található - mert így látszik, és ezen vitatkozni is szokás - vagy nem? Mert bajosan gondolhatnánk, hogy azon is uralkodjék, ami kiválóbb nála; például a bölcsességen nem uralkodik. Ámde - vetik ellene - a belátás gondoskodik mindegyik erényről, és parancsoló úrnőjük. - Inkább olyan azonban a helyzete, mint a háztartásban a felügyelőnek. Ez ugyanis ura mindennek és gondoskodik róluk, de semmi-

képpen nem uralkodik mindegyiken, hanem szabad időről gondoskodik a gazdája számára; és így az, nem akadályoztatván a szükséges dolgoktól, nem marad kizárva annak lehetőségéből, hogy erkölcsileg szép és illendő dolgokat cselekedjék. Így hát, ehhez hasonlóan a belátás is mintegy felügyelő a bölcsesség mellett, és gondoskodik számára a szabad időről meg arról, hogy az a maga munkáját végezze - azáltal, hogy az érzelmeket zabolázza és mérsékli.

MÁSODIK KÖNYV

1

Ezek után a méltányosságot kellene talán megvizsgáljunk, hogy mi az, milyen területen nyilvánul meg, és milyen dolgokra vonatkozik. A méltányosság és a méltányos az, aki enyhíteni igyekszik a törvénnyel szabályozott dolgokat. Amit ugyanis a törvényhozó nem képes esetről esetre pontosan meghatározni, hanem csak általánosan - nos, aki az ilyen esetekben engedékeny, és ugyanazt választja, amit a törvényhozó is szeretett volna az egyes esetekben választani - csak hát nem volt képes rá -, az ilyen ember: *méltányos*. Ám ő nem a *jogokat általában* igyekszik enyhíteni; a természetadta és az igazságnak megfelelő jogokat ugyanis nem enyhíti, hanem a törvénnyel szabályozott jogokat, amelyeket a törvényhozó, nem lévén képes pontosan szólni, elhanyagolt.

2

A megértő gondolkodás és a megértő gondolkodású ember ugyanarra vonatkozik, mint a méltányosság, a jogos dolgokra, mégpedig azokra, amelyek a törvényhozó pontatlan meghatározásai következtében kimaradtak. Aki döntést hoz a törvényhozó által elhanyagolt dolgokban, és felismeri, hogy ezek, noha a törvényhozó elhanyagolta őket, mégis jogos dolgok - az ilyen ember: *megértő* gondolkodású. A megértő gondolkodás nincs meg méltányosság nélkül. Dönteni ugyanis a megértő ember feladata, de már a döntés szellemében cselekedni - a méltányos dolga.

3

Noha a jó megfontolásnak ugyanaz a tárgya, mint a belátásnak - mivel a választható és elkerülhető dolgokra vonatkozik - mégis: nincs meg a belátás nélkül. A belátás ugyanis a *cselekvő* elem ezen a területen, a jó megfontolás pedig lelki alkat vagy lelki felépítés vagy más efféle, ami igen alkalmas arra, hogy a cselekvések területén megtalálja a legjobbat és a leghasznosabbat. Ezért aztán ama dolgok nem is tartozhatnak a jó megfontoláshoz, amelyek önmaguktól a legjobb módon történnek. Azokról a dolgokról ugyanis, amelyekkel kapcsolatban nem az értelem vizsgálja meg, hogy a legjobb, sohasem mondhatjuk, hogy ami így történt, az jól meg volt fontolva, csupán hogy szerencsésen zajlott le. Hiszen az értelem döntése nélkül elért sikerek szerencsés esetek csupán.

Vajon feladata-e az igazságos embernek az, hogy a társas élet területén mindenkinek egyenlőt nyújtson? Ezt úgy értem, hogy amilyen egy-egy ember, ahhoz váljék hasonlóvá ő is. Vagy nem így áll a dolog? Hiszen az ilyesmi a hízelgő és a tetszelgő tulajdonságának számít. Ám a társas érintkezésnek azt a formáját nyújtani minden egyes esetben, amely a másikat megilleti - ezt olyasminek tarthatjuk, ami általában jellemző az igazságos és derekas emberre.

Fölvethetné valaki a következő aporiát is. Mivel a jogtalanok az azt jelenti, hogy az ember kárt okoz, mégpedig önként és tudva, hogy a dolog ki ellen, hogyan és milyen célból irányul, és ha a károkozás és a jogtalanok a javak területén történik, és a javakkal kapcsolatos; a jogtalanoknak és a jogtalan embernek tudnia kell, hogy melyek a jó és melyek a rossz

dolgok. Márpedig az a vonás, hogy az ilyesmiről tudomása van, a belátó embernek és a belátásnak sajátja. Ebből az a lehetetlen következtetés adódik, hogy a jogtalansággal a legnagyobb jó: a belátás jár együtt. Vagy nem fogadhatjuk el, hogy a jogtalansággal együtt jár a belátás? Hiszen a jogtalan ember nem vizsgálja és nem is képes eldönteni, hogy mi az általában vett jó, sem hogy mi az ő számára való jó, hanem ebben véteni szokott. A belátásnak éppen az a sajátja, hogy helyesen képes szemlélni ezeket a dolgokat. Hasonló itt a helyzet, mint az orvostudományban. Azt ugyanis általában, hogy mi az egészséges és mi tesz egészségesé, mindnyájan tudjuk - tudniillik, hogy a hunyor és a hashajtó, meg a vágások és égetések egészségesek, és helyreállítják az egészséget - ettől azonban még nem rendelkezünk orvosi szakismerettel. Hiszen nem tudjuk, hogy az egyes esetekben mi a jó, ahogyan az orvos tudja, hogy ennek ez a szer jó, mégpedig ekkor és ilyen állapot esetén. Az orvosi tudomány ugyanis ebből áll. Mi, jóllehet ismerjük az egészséges dolgokat *általában*, de ettől még nincs birtokunkban az orvosi mesterség, és ezzel az általános ismerettel nem is jár együtt. Ugyanígy van a jogtalan ember is. Általánosságban tudja ugyan, hogy az uralom, az államhivatal, a hatalom: jó, de már azt, hogy számára jó-e vagy sem, vagy hogy mikor és milyenfajta ember számára jó, nem tudja. Ez elsősorban a belátás sajátossága - így hát a jogtalansággal nem jár együtt a belátás. A jogtalankodó ugyanis kiválasztja azokat a javakat, amelyekkel kapcsolatban jogtalanságot fog elkövetni: a javakat *általában*, nem pedig azokat, amelyek az ő számára javak. Hiszen a gazdagság meg az államhivatal *általában* javak ugyan, de az ilyen ember számára bizonyára nem azok. Mert ez, ha hatalomra kerül és hivatalt visel, sok rosszat fog okozni mind önmagának, mind a barátainak, mert nem tud helyesen élni a hatalommal.

Nehézséget okoz és vizsgálatra szorul az is, hogy vajon létezik-e jogtalanság a hitvány emberrel szemben is, vagy nem? Ha ugyanis a jogtalanság abból áll, hogy kárt okozunk, a károkozás meg javaktól való megfosztásból, akkor úgy tűnik, mintha nem okozhatnánk kárt az ilyeneknek. Hiszen azok a javak, amelyekről ő úgy véli, hogy azok jók a számára, nem javak. A hivatal ugyanis és a gazdagság kárt fog okozni a hitvány embernek, mivel nem tud helyesen élni velük. Ha tehát jelenlétükkel kárt okoznak neki, úgy tűnik, hogy aki megfosztja tőlük, nem követ el jogtalanságot. Az efféle érv azonban a tömeg számára látszólag ellentmondásnak tűnhet. Arról ugyanis mindenki meg van győződve, hogy a hivatallal, a hatalommal és a gazdagsággal helyesen tud élni - csak hát ezt nem gondolják helyesen. Ez világos a törvényhozó tevékenységéből is. A törvényhozó nem mindenkinek engedi meg, hogy hivatalt viseljen, hanem megszabja, hogy milyen korú és milyen vagyonú legyen az, aki hivatalt akar viselni - azért, hogy ne viselhesen mindenki hivatalt. Ha pedig valaki bosszankodnék amiatt, hogy nem viselhet hivatalt vagy hogy senki nem engedi, hogy kormányozzon, azt mondhatnák neki: „Mert nincs semmi olyan a lelkedben, amittől képes lennél a hivatalra vagy a kormányzásra.” Vagy a test esetében is láthatjuk, hogy nem képesek meggyógyulni, akik testüknek csak az általában vett jót nyújtják. Ha valaki a beteg testét akarja gyógyítani, először is vizet kell magához vennie és kevés táplálékot. Akinek viszont a lelke beteg, annak - hogy ne követelhesen el semmi rosszat - nem kell-e vajon a gazdagságtól, hivataltól, hatalomtól és általában minden effélétől távol tartania magát - mégpedig annyival inkább, amennyivel a lélek mozgékonyabb és változékonyabb a testnél? Mint ahogyan a testileg hitvány ember számára ez az életmód alkalmas, úgy annak számára, aki lélekben hitvány, ez a megfelelő eljárás, tudniillik, ha az említett javak egyikének sincs birtokában.

Adódik még a következő aporia: ha valaki nem cselekedhet egyidejűleg bátor és igazságos dolgot, akkor melyiket tegye a kettő közül? Azt mondtuk, hogy a természetes erények területén az erkölcsi szép felé csupán értelem nélkül való törekvés létezik. Aki választhat, annak számára az értelemben és az értelemmel bíró lélek részben adott a választás. Így hát egyidejűleg adott a választás lehetősége, és létezik a tökéletes erény, amelyről azt mondtuk,

hogy belátással párosul, és nem nélkülözi az erkölcsi szépre irányuló természetes törekvést sem. Erény az erénnyel nem ellenkezik, hiszen az értelemnek természeténél fogva engedelmeskedik: úgy tesz, ahogyan az értelem rendeli, tehát arrafelé hajlik, amerre az értelem vezeti. Az értelem ugyanis az, ami a legjobbat választja. Hiszen belátás nélkül nem jön létre a többi erény; de a teljes belátás sem jön létre a többi erény nélkül: ezek bizonyos módon kölcsönösen együttműködnek és kísérik a belátást. Nem kisebb nehézséget jelent a következő kérdés sem: vajon ugyanaz-e a helyzet az erényekkel is, mint a többi, a külső és a testre vonatkozó javakkal? Ezek ugyanis ha túlzott mértékűvé válnak, rosszabbá teszik az embert; a nagy vagyon például pökhendivé és kellemetlenné tehet. Hasonlóképpen van ez az egyéb javak: a hivatal, a kitüntetés, a szépség és a derék természet esetében is. Az erénnyel is ez tehát a helyzet, vagyis ha valakibe túlságosan sok igazságosság és bátorság szorul, rosszabbá válik, vagy nem? Azt mondják, nem. Hanem az erényből kitüntetés származik, a kitüntetés naggyá válva rosszabbá teszi az embert. Tehát világos - mondják -, hogy az olyan erény, amely a nagyság növekedésének irányában halad, az embert rosszabbá teszi. A kitüntetésnek ugyanis az erény az oka, úgyhogy az erény, ha túl naggyá válik, rosszabbá teheti az embereket. Vagy talán ez nem igaz? Nem. Hiszen ha az erény - mint a tények mutatják - egy sereg dolgot visz is végbe, mégis elsősorban azt eredményezi, hogy az említett javakkal, meg azokkal, amelyek hasonlóak hozzájuk, helyesen tudjunk élni, ha megszereztük őket. Ha a derekas ember, miután nagy kitüntetésre vagy hivatalra tett szert, ezekkel nem tudna helyesen élni, akkor nem is volna derekas ember. Hiszen aki derekas, azt sem a kitüntetés, sem a hivatal nem teszi rosszabbá - így hát az erény sem. Mivel általánosságban már kezdetben megállapítottuk, hogy az erények közepek, a nagyobb erény: fokozott mértékben közép. Az erény tehát, ha naggyá nő, nemhogy nem rosszabbá, de jobbá tesz. A közép ugyanis: az érzelmekben megnyilvánuló hiány és túlzás közötti közép. Erről ennyit.

4

Ezután más kiindulópontot kell elfoglalnunk - azért, hogy a *fegyelmezettségről* és a *fegyelmezetlenségről* beszéljünk. Mert ahogyan maga ez az erény és ez az erkölcsi hitványság eltér a többitől, ugyanúgy szükségszerű, hogy az érvek is, amelyeket velük kapcsolatban elmondunk, a többitől eltérőek legyenek. Ez az erény ugyanis nem hasonló a többihez. A többi erény esetében ugyanazon irányba törekszik az értelem és az érzelem, s nem állnak szemben egymással; ennek esetében viszont az értelem és az érzelem egymással ellentétesek. Három olyan lelki jelenség van, amelynek az alapján hitványnak nevezünk embereket: a lelki rosszaság, a fegyelmezetlenség és az állatiasság. Nos hát a lelki rosszaságról meg az erényről e műben már fõntebb megmondtuk, hogy mi az, s milyen területen nyilvánul meg. Most a fegyelmezetlenségről és az állatiasságról kell beszélnünk.

5

Az *állatiasság* valamiféle túlzott rosszaság. Mert ha valakiről azt látjuk, hogy minden tekintetben hitvány, azt mondjuk róla, hogy nem is ember, hanem állat - ezzel feltételezve, hogy az állatiasság: a rosszaságnak egy bizonyos formája. Az erénynek, amely ezzel áll szemben, nincs külön neve, ez emberfeletti jellegű - például valamiféle heroszra vagy istenre jellemző erény. De nincs neve ennek az erénynek, mert az istennek nincsen erénye. Az isten ugyanis magasabb rendű, mint az erény, és a „derekassága” nem erényen alapul, hiszen ily módon az erény jobb volna az istennél. Ezért nincs külön neve annak az erénynek, amelyik

ezzel az erkölcsi rosszal: az állatiassággal áll szemben. Ezzel természettől fogva az isteni és emberfölötti áll szemben, mert ahogyan ez az erkölcsi rossz: az állatiasság is túl van az emberi mértéken, ugyanúgy a vele szemben álló erény is.

6

A *fegyelmezetlenségről* és *fegyelmezettségről* először is a vitás kérdéseket és a látszatnak ellentmondó érveket kell elmondanunk, hogy aztán a vitás kérdésekből és a látszatnak ellentmondó érvekből kiindulva, miközben e tárgykörben közösen vizsgálódunk, megismerjük a dologgal kapcsolatos igazságot is, már amennyire ezt a tárgy engedi. Ily módon ugyanis könnyebb lesz megismernünk az igazságot. Mármost a tiszteletreméltó Szókratész teljesen törölte ezt a fogalmat, és azt állította, hogy fegyelmezetlenség nem létezik, mondván, hogy senki sem választaná a hitvány dolgot, ha tudná, hogy az hitvány. A fegyelmezetlen ember azonban olyannak tűnik, aki tudja, hogy ez meg ez hitvány dolog, de mégis - érzelmétől sarkallva - azt választja. Ilyesféle érv alapján vélekedett ő úgy, hogy fegyelmezetlenség nem létezik - csak hogy nem helyesen. Hiszen értelmetlenség ettől az érvtől meggyőzetvén megtagadni a szemmel láthatót. Mert vannak fegyelmezetlen emberek, és ezek tudják ugyan, hogy ez meg ez hitvány dolog, mégis megteszik. Mivel pedig létezik fegyelmezetlenség, az a kérdés, hogy vajon a fegyelmezetlen embernek van-e valamiféle meghatározott ismerete, amelynek a segítségével szemléli és vizsgálja a hitvány dolgot? De ismét úgy tűnik, ez nem lehet így, mert értelmetlenség volna, hogy ami bennünk a legerősebb és legszilárdabb, alá legyen vetve valaminek. Ugyanis a tudás az, amely a bennünk levő összes dolog közül a legállandóbb és leginkább kényszerítő erejű, így hát ez ismét egy érv az ellen, hogy az [ami a fegyelmezetlen embernek birtokában van] tudás. De ha nem tudás, akkor vélekedés? De ha a fegyelmezetlen embernek vélekedése van, nem marasztalhatjuk el, mert ha valami hitványságot cselekszik, de ennek nincs pontosan tudatában, csupán *vélekedik* róla, akkor bárki megbocsáthat neki amiatt, hogy a gyönyörűségnek pártjára állt, és hitványságot cselekszik - hiszen nem tudja pontosan, hogy az hitványság, csupán véli. Akiknek pedig megbocsátunk, azokat nem marasztaljuk el, tehát a fegyelmezetlen ember, mivel csak vélekedése van, nem marasztalható el. De mégis elmarasztalják. Az ilyesféle érvek aporiát idéznek elő. Egyesek ugyanis azt állították, hogy itt nincs szó tudásról - és valami lehetetlen következményhez jutottak, mások viszont azt, hogy vélekedésről sem lehet szó - és ezek ismét csak valami lehetetlen következményre jutottak. Fölvethető azonban a következő aporia is: mivel a mértékletes ember fegyelmezettnak is minősül, vajon lehetséges-e, hogy heves vágyakozást ébresszen valami a mértékletes emberben? Hiszen ha fegyelmezett, akkor heves kell hogy legyen ez a vágyakozás - mert nem neveznénk fegyelmezettnak az olyat, aki csupán mérsékelt vágyain lesz úrrá. De ha a vágyai hevesek, ő már nem lehet mértékletes - hiszen az a mértékletes, aki sem nem vágyakozik semmire, sem nem szenved semmitől. A következő kérdésben ismét aporia rejlik. Az érvekből az következik, hogy néha a fegyelmezetlen ember dicsérendő, a fegyelmezett meg elmarasztalendő. Legyen valaki - mondják -, aki tévedett a megfontolásban, és amikor mérlegel, tűnjék számára hitványnak a szép, de a vágya vezesse el a széphez. Mármost az értelem nem fogja engedni, hogy megtegye a dolgot, de vágyától vezérelve megteszi. Ilyen ugyanis a fegyelmezetlen ember. Így hát szépet fog cselekedni, mert vezérelje erre a vágya. Az értelem visszatartja majd, mert tételezzük fel, hogy megfontolásában vétette el az erkölcsi szépet. Nos, ez az ember fegyelmezetlen lesz ugyan, mégis dicséretre méltó, mert amennyiben szép dolgot cselekszik, dicséretre méltó. Ez azonban értelmetlen eredmény. Vegyük megint azt az esetet, hogy értelmével véti el az erkölcsi szépet; a szép számára ne tűnjék szépnek, de vágyakozása vezesse a szépre. Fegyelmezett azonban az,

aki vágyakozik ugyan, de értelmére hallgatva nem cselekszi meg a dolgot. Mármost, minthogy gondolkodásával elvétette a szépet, így akadályozva lesz annak megtételében, amire vágyik; tehát abban van akadályozva, hogy megtegye a szép dolgot - vágya ugyanis erre vezérelte. Aki azonban nem teszi meg azt a szép dolgot, amit meg kellene tenni - elmarasztalendő. Tehát a fegyelmezett ember bizonyos esetben elmarasztalendő lesz. Bizony, így is értelmetlen az eredmény.

De vajon a fegyelmezetlenség és a fegyelmezetlen ember minden helyzetben jelen van-e, és minden dologgal kapcsolatos-e, például a vagyonnal, a megbecsüléssel, a haraggal és a hírnévvel - ez ugyanis mind olyannak számít, amellyel a fegyelmezetlenek kapcsolatban vannak - vagy nem, hanem azt is fölvehetnénk aporiaként, hogy egyáltalán egyes meghatározott területekkel kapcsolatos-e a fegyelmezetlenség. Ezek tehát azok a dolgok, amelyek aporiát okoznak. De szükségszerű, hogy meg is oldjuk az aporiákat. Először is a tudásra vonatkozókat. Lehetetlennek tűnik ugyanis, hogy valaki, aki birtokában van a tudásnak, elveszítse azt vagy megváltozzék tudásában. A vélekedésre ugyanez az érv áll. Hiszen semmi különbség nincs a között, hogy tudásról vagy vélekedésről van-e szó. Mert ha a vélekedés - szilárdsága és befolyásolhatatlansága folytán - igen erős, akkor semmiben sem fog különbözni a tudástól, mivel a vélekedés képes elhitetni, hogy úgy állnak a dolgok, ahogyan vélik; az epheszoszi Hérakleitosznak például saját vélekedésével kapcsolatban ilyesféle véleménye volt. Egyáltalán nem lehetetlen, hogy a fegyelmezetlen ember - akár tudása van a dologról, akár meg olyasféle vélekedése, amilyenről beszélünk - valami hitvány dolgot cselekedjék. Ennek a kifejezésnek ugyanis, hogy *tudni valamit*, kettős értelme van; az egyik: *tudással rendelkezni* - mert akkor beszélünk tudásról, ha valaki tudással rendelkezik -, a másik: *a tudás alapján tevékenykedni*. Fegyelmezetlen az olyan ember, akinek van ugyan tudása az erkölcsileg szép dolgokról, de nem aszerint cselekszik. Ha pedig nem e tudása szellemében cselekszik, egyáltalán nem lehetetlen, hogy bár megvan a tudása, hitvány dolgot cselekedjék. Hasonló a helyzet, mint az alvók esetében: ezek is rendelkeznek ugyan tudással, álmukban mégis sok visszásságot követnek és szenvednek el. A bennük levő tudás ugyanis nem tevékeny. Éppen ez a helyzet a fegyelmezetlen emberrel is, mert hasonlít az alvóhoz, és nem tudása szellemében cselekszik. Az aporia ily módon oldódik meg: a kérdés ugyanis az volt, hogy vajon a fegyelmezetlen ember elhagyja-e a tudását vagy megváltozik tudásában. Mindkettő lehetetlennek tűnik. Ám a következőből ez ismét világossá válik. Ahogyan az *Analütikákban* mondtuk, két premisszából adódik a konklúzió. A két premissza közül az első: általános kijelentés, a második pedig ennek alárendelt és részleges.

Például: Minden lázbeteg embert meg tudok gyógyítani.

Ez az ember lázbeteg.

Tehát ezt az embert meg tudom gyógyítani.

Mármost vannak dolgok, amelyeket általános tudásom révén ismerek, ám részleges tudásom révén nem. Nos, ilyen esetben a tudással bíró ember is hibázhat; például előfordulhat, hogy minden lázbeteg embert meg tudok ugyan gyógyítani, mégis, ha ez az ember lázbeteg, nem tudom. Ugyanígy megtörténhet ugyanaz a tévedés a tudással rendelkező, ám fegyelmezetlen ember esetében. Mert lehetséges, hogy a fegyelmezetlen ember rendelkezik ugyan *általános* tudással arra vonatkozóan, hogy az efféle dolgok hitványak és kártékonyak, részlegesen azonban nem ismeri, hogy az éppen adott dolog rossz, úgyhogy az efféle tudás birtokában fog hibázni. Mert az általános tudással rendelkezik ugyan, de a részlegessel már nem. Tehát egyáltalán nem lehetetlen az sem, hogy ez történik a fegyelmezetlen emberrel: a tudás birtokában valami hitványságot cselekszik. Úgy van ez, mint a részeg emberekkel. A részegek ugyanis, midőn a részegségük elmúlt, ismét olyanok, mint annak előtte voltak. Sem értelmük,

sem tudásuk nem esett ki belőlük, csupán a részegség kerítette őket hatalmába, de ha elszáll a mámor, ismét olyanok, mint voltak. Hasonlóan viselkedik a fegyelmezetlen ember. A szenvedély, ha erőt vesz rajta, hallgatásra kényszeríti megfontolását. Am midőn a szenvedély, mint a részegség elszállt, ismét önmaga lesz.

Volt még egy másik érv is a fegyelmezetlenségre vonatkozóan, amely aporiát kínált: az, hogy néha a fegyelmezetlen ember dicséretet érdemelhet és a fegyelmezett megrovást. De nem így áll a dolog. Mert nem az a fegyelmezett és a fegyelmezetlen ember, aki értelmében megcsalatozik, hanem aki a helyes szabály birtokában és ezt alkalmazva ítéli meg a rosszat és a jót; és fegyelmezetlen, akit az ilyen szabály nem győz meg, fegyelmezett pedig az, akit meggyőz, és akit nem a vágyai vezetnek. Ha ugyanis valaki úgy véli, hogy az apját megverni nem szégyenteljes cselekedet, és vágyat is érez, hogy megverje - az az ember, ha megtartóztatja magát a dologtól, még nem tekinthető fegyelmezettnak. Következésképpen: ha az efféle esetekben nincs szó sem fegyelmezettségről, sem fegyelmezetlenségről, akkor nem érdemelhet dicséretet a fegyelmezetlenség, sem megrovást a fegyelmezetség - pedig a látszat ez volt.

A fegyelmezetlenségnek vannak formái, amelyek a betegségre hasonlítanak és vannak formái, amelyek természettől valók. A betegségre hasonlítanak például a következők. Vannak emberek, akik kitépik a hajukat és lerágják a körmüket. Ha valaki úrrá lesz ezen az élvezeten, attól még nem érdemel dicséretet - ahogyan megrovást sem, vagy legalábbis nem nagy megrovást, ha nem lesz úrrá rajta. Természettől való fegyelmezetlenségre példa annak a fiúnak az esete, akit - mint mesélik - perbe fogtak, hogy veri az apját. A törvényszéken azt hozta fel védelmére, hogy „hiszen ő is verte az apját”, - és felmentették, mert a bírák úgy látták, hogy ez a hiba természettől való. De ha valaki úrrá lesz azon a vágyán, hogy az apját megverje, még nem érdemel dicséretet. Mi most nem is az efféle fegyelmezetlenséget és fegyelmezettséget keressük, hanem azt, amelynek alapján azt mondják rólunk, hogy feltétlenül megrovást vagy dicséretet érdemelünk.

A javak közül némelyek külsők - ilyen például a gazdagság, hivatal, kitüntetés, barátok, hírnév -, mások meg szükségszerűek, és a testtel kapcsolatosak, mint például a tapintás, az ízlelés és a testi gyönyörök. Aki ezekkel kapcsolatban fegyelmezetlen, az feltétlenül fegyelmezetlennek számít. Így hát arra a fajta fegyelmezetlenségre, amelyet keresünk, érvényes kell, hogy legyen a megállapítás: ezekre a dolgokra vonatkozik. Aporiát rejtett magában az a kérdés, hogy vajon mire vonatkozik a fegyelmezetlenség. Nos, a kitüntetés tekintetében nem fegyelmezetlen az ember a szó szoros értelmében. Bizonyos értelemben ugyanis még dicséretet is érdemel az, aki a kitüntetéssel kapcsolatban „fegyelmezetlen”, mert az ilyen ember nagyravágyó. De általában az ilyen esetekre is alkalmazzuk a *fegyelmezetlen* kifejezést: „fegyelmezetlen a kitüntetés, vagy a hírnév, vagy haragja tekintetében”. Az olyan esetben viszont, amikor valaki feltétlenül fegyelmezetlen, nem tesszük hozzá, hogy mivel kapcsolatban ilyen - mert ott jelen van az a tárgy és világos anélkül is, hogy hozzátennénk: mivel kapcsolatban fegyelmezetlen. A feltétlenül fegyelmezetlen ember ugyanis a testi gyönyörökkel és fájdalmakkal kapcsolatban ilyen. Am a következőkből is nyilvánvaló, hogy a fegyelmezetlenség ezekkel kapcsolatos. Minthogy a fegyelmezetlen ember megrovást érdemel, cselekvésének tárgya is elmarasztalendő kell hogy legyen. Am a kitüntetés, a hírnév, a hivatal, a vagyon és mindaz, amellyel kapcsolatban fegyelmezetlennek szokás nevezni embereket, nem elmarasztalendő dolgok, míg a testi gyönyörök elmarasztalendók. Ezért rendjén való, hogy aki ezekkel a kelleténél többet foglalkozik, azt a szó teljes értelmében fegyelmezetlennek nevezzük.

Mivel a fegyelmezetlenség olyan formái közül, ahol hozzátesszük, hogy az mivel kapcsolatos, a haraggal kapcsolatos fegyelmezetlenség érdemel a leginkább megrovást; vajon inkább

érdemel-e megrovást az, amely a haraggal, mint amelyik a gyönyörrel kapcsolatos? A haraggal kapcsolatos fegyelmezetlenség hasonlatos azoknak a házi szolgálknak a viselkedéséhez, akik túlságosan buzgón igyekeznek szolgálni. Mert ezek is, midőn az uruk azt mondja: „adj nekem”, már el is rohannak buzgalmukban, még mielőtt hallanák, hogy egyáltalán mit kell adniuk, aztán már adják is, de persze eltévesztik a dolgot. Gyakran, amikor a könyvtekercset kellene adniok, az írószerszámot adják. Hasonlóképpen jár az is, aki a haraggal szemben fegyelmezetlen. Mihelyt meghallja ugyanis az első szót, hogy „jogtalanság történt”, már kitör haragos indulata, hogy bosszút álljon, és meg sem várja, hogy meghallgassa: egyáltalán kell-e haragudnia vagy sem, és ha kell is, ilyen hevesen kell-e. Nos, az efféle haragos indulatot, amely a haraggal kapcsolatos fegyelmezetlenségnek számít, nem kell túlságosan kárhozatni, a gyönyörre irányuló törekvés viszont megrovást érdemel. Ez ugyanis különbözik az előbbtől az értelem miatt, ami visszatartja a cselekvéstől, de ő mégis cselekszik - mégpedig az értelem ellenére. Ezért érdemel inkább megrovást, mint a haragból fakadó fegyelmezetlenség. A haragból fakadó fegyelmezetlenség ugyanis: fájdalom - senki sem haragszik úgy, hogy ez ne okozna neki fájdalmat, a vágyakozáson alapuló fegyelmezetlenség azonban gyönyörrel párosul. Ezért érdemel fokozottabb mértékben megrovást. A gyönyörön alapuló fegyelmezetlenség ugyanis - úgy tűnik - önhittséggel párosul.

Vajon azonos-e a fegyelmezetttség és az állhatatosság, avagy sem? [Nem], mert a fegyelmezetttség a gyönyörökkel kapcsolatos, és fegyelmezett ember az, aki uralkodik a gyönyörökön, míg az állhatatosság a fájdalommal van kapcsolatban. Aki ugyanis állhatatosan és türelemmel viselkedik a fájdalommal szemben, az olyan ember: állhatatos. Viszont a fegyelmezetlenség és az elpuhultság sem azonos. Az elpuhultságra és az elpuhult emberre ugyanis az a jellemző, hogy a viszontagságok közepette nem állja meg a helyét - itt persze nem az összes viszontagságra gondolunk, csupán azokra, amelyekkel szemben más ember szükségszerűen helytállna, fegyelmezetlen ember pedig az, aki nem képes ellenállni a gyönyöröknek, hanem elpuhultan viselkedik és hagyja, hogy ezek elragadják.

Aztán használjuk még a *mértéktelen* kifejezést. Azonos-e vajon a mértéktelen és a fegyelmezetlen, vagy sem? [Nem], mert mértéktelen az olyasféle ember, aki úgy véli, hogy amit tesz, az számára a legjobb és a legkedvezőbb, és aki nem rendelkezik semmiféle helyes szabállyal, amely ellenkezésbe kerülne mindazzal, ami számára gyönyörűségnek tűnik. A fegyelmezetlen emberben viszont megvan a helyes szabály, amely ellenkezésbe kerül vele [amikor azt követi], amire vágya ragadja.

Vajon melyik gyógyítható könnyebben, a mértéktelen vagy a fegyelmezetlen ember? Nos hát, a látszat mindenestre az, hogy nem a fegyelmezetlen. A mértéktelen ugyanis könnyebben gyógyítható, mert ha létrejön benne a helyes szabály, amely megtanítja rá, hogy [ez meg ez] hitvány dolog, akkor nem teszi többé. Ámde a fegyelmezetlen emberben jelen van a helyes szabály, és mégis megteszi [a hitvány dolgot], úgyszólván az lehet a látszat, hogy az ilyen: gyógyíthatatlan. Csakhogy melyikük vajon a rosszabbik, akiben semmi jó nincs, vagy akiben van ugyan valami jó is, de megvannak ezek a rosszak is? Avagy világos, hogy az előbbi, annál is inkább, mert a legnemesebb az, amely őbenne rossz állapotban van. Mármost a fegyelmezetlen emberben van valami jó, mivel őbenne megvan a helyes szabály, míg a mértéktelen emberben nincs meg. Továbbá a helyes szabály mindegyik ember számára *princípium*. A fegyelmezetlen emberben ez a legnemesebb princípium jó állapotban van, a mértéktelen emberben viszont rossz állapotban, így hát a mértéktelen bizonyára rosszabb a fegyelmezetlennél. Továbbá itt is az a helyzet, mint az állatiasság esetében, amelyről azt mondtuk, hogy nem az állatban, hanem az emberben figyelhető meg. Az *állatiasság* ugyanis a túlzott hitványság neve. - Miért? Nem egyébért, hanem azért, mert a hitvány princípium az állatban nem található. A princípium pedig a szabály. Mert hát vajon ki követheti el a legnagyobb

rosszat: egy oroszán vagy egy Dionüsziosz, egy Phalarisz, egy Klearkhosz, vagy valamelyik e gonosz emberek közül? Világos, hogy az utóbbiak. A bennük levő hitvány princípium ugyanis nagyban hozzájárul [tevékenységükhöz], míg az állatban egyáltalán nincs princípium. A mértéktelen emberben hitvány a princípium. Mert ha ő hitvány dolgokat cselekszik, az értelem is ugyanezt tanácsolja neki, és számára úgy tűnik, hogy ezeket is kell cselekednie - a princípium, amely benne van, nem egészséges. Ezért számít a fegyelmezetlen ember jobbnak a mértéktelennél.

A fegyelmezetlenségnek két fajtája van. Az egyik valamiféle hebehurgyaság, megfontolatlanosság, és hirtelen keletkezik - például midőn meglátunk egy szép nőt, elfog hirtelen valamiféle szenvedély, s e szenvedélyből vágy keletkezik bennünk, hogy megtegyünk valamit, amit pedig nem volna szabad. A másik egyfajta erőtlenség, amely akadályozó jellegű megfontolással párosul. Az első fajta nem kárhóztatható túlságosan, hiszen efféle megjelenik a derekas emberekben is, mégpedig azokban, akik forróvérűek és tehetségesek. A másik fajta viszont a hideg és melankolikus emberekben jelenik meg; az ilyenek megrovást érdemelnek. Továbbá lehetséges, hogy egyáltalán ne ragadjon el a szenvedély, ha értelmünkkel előre megfontoljuk: „Szép asszony közeledik, tehát meg kell tartóztatnunk magunkat.” Aki értelmével ily módon előre tisztázza a dolgokat, még ha a friss élményekkel kapcsolatban fegyelmezetlen is, akkor sem ragadja el a szenvedély, és semmi szégyenletes dolgot nem fog elkövetni. Ám aki értelmével látja ugyan, hogy ezt meg ezt nem kellene megtennie, mégis átadja magát a gyönyörnek és elpuhultan viselkedik, az ilyen fokozottabb mértékben érdemel megrovást. A derekas ember soha nem is lehet ilyen módon fegyelmezetlen - hiszen akkor az előrelátó értelem nem fejtene ki semmiféle gyógyító hatást. Az előbb említett emberben ugyan az értelem a vezető, de ő nem engedelmeskedik neki, hanem átadja magát a gyönyörnek, és így valamiképp elpuhul és elerőtlenedik.

Vajon a mértékletes ember fegyelmezett? - az előbb felvetődött ez az aporia, most válaszoljunk rá. Igen, a mértékletes ember fegyelmezett is. Mert nemcsak az a fegyelmezett ember, aki miután már feltámadtak benne a vágyak, ezeket értelem segítségével megfékezi, hanem az olyan is, aki megfékezi azokat is, amelyek majd keletkeznek - ha pillanatnyilag nincsenek is vágyai. Mértékletes az olyan ember, akinek nincsenek hitvány vágyai, de rendelkezik az ezekre vonatkozó helyes szabállyal, fegyelmezett ember meg az, akinek vannak ugyan hitvány vágyai, de ő is rendelkezik az ezekre vonatkozó helyes szabállyal. Így hát azzal, hogy valaki mértékletes, együtt jár, hogy fegyelmezett is. És a mértékletes ember egyben fegyelmezett is, míg a fegyelmezett ember nem mértékletes is egyben. Mértékletes ember ugyanis az, akinek nincsenek szenvedélyei, fegyelmezett pedig az, akinek vannak ugyan szenvedélyei, de uralkodik rajtuk, vagy aki olyan, hogy lehetnek szenvedélyei. Ám a mértékletes ember esetében egyik lehetőség sem áll fenn. Ezért nem *mértékletes* a fegyelmezett ember.

De vajon a mértéktelen ember fegyelmezetlen, vagy a fegyelmezetlen ember mértéktelen? Vagy egyik jellemvonás sem jár együtt a másikkal? Hiszen a fegyelmezetlen ember az, akinek értelem harcban áll a szenvedélyeivel, a mértéktelen viszont nem ilyen: őbenne egyetértés uralkodik a hitvány tett elkövetése és az értelem között. Tehát sem a mértéktelen ember nem olyan, mint a fegyelmezetlen, sem a fegyelmezetlen ember nem olyan, mint a mértéktelen. Továbbá a mértéktelen ember hitványabb a fegyelmezetlennél, mert nehezebben gyógyíthatók azok, akik természetüknél fogva ilyenek, mint akik a szokás révén válnak ilyenné. Hiszen a szokás is azért számít annyira erősnek, mert természetté válik. Nos, a mértéktelen ember olyan, aki természettől fogva hitvány: azért és annak a következtében ilyen, mert hitvány benne az értelem. Ám a fegyelmezetlen emberrel nem ez a helyzet. Az ő értelem nem azért nem derekas, mert ő eleve ilyen. Akkor állna így a dolog, ha természeténél fogva volna olyan, mint a hitvány ember. A fegyelmezetlen ember tehát nyilván a szokás révén, a mértéktelen

pedig természeténél fogva hitvány. A mértéktelen az, aki nehezebben gyógyítható. Egy szokást ugyanis más szokás segítségével kiűzhetünk valakiből, a természetét viszont nem űzhetjük ki senkiből.

Mint hogy a fegyelmezetlen ember olyan, aki tudással rendelkezik, és akit nem vezet félre az értelme, viszont a belátó ember is olyasféle, aki minden dolgot a helyes szabály birtokában szemlél - vajon lehetséges-e, hogy a belátó ember fegyelmezetlen legyen, vagy nem lehetséges? Ezt az apóriát szegezhetné ugyanis szembe valaki az elmondottakkal. De ha hívek maradunk az előbb elmondottakhoz, úgy a belátó ember nem azonos a fegyelmezetlennel. Azt mondtuk ugyanis, hogy a belátó ember nemcsak azért belátó, mert megvan benne a helyes szabály, hanem mert azt is cselekszi, ami számára értelme szerint a legjobbnak tűnik. Ám a belátó ember a legjobbat cselekszi, nem lehet fegyelmezetlen a belátó ember, az ellenben lehetséges, hogy a fegyelmezetlen ember különlegesen okos legyen. Az előbbieken ugyanis úgy határoztuk meg az okos embert és a belátó embert, hogy azok különböznek egymástól. Tárgya ugyan mindkettőnek ugyanaz, de míg az egyik cselekvő erővel hat arra a tárgyra, amelyre kell, a másik nem hat rá cselekvő erővel. Lehetséges tehát, hogy az okos ember fegyelmezetlen legyen - mert ő nem hat cselekvő erővel arra a tárgyra, amelyre kell -, ám a belátó ember nem lehet fegyelmezetlen.

7

Ezek után a gyönyörrel kell beszélnünk, mivel fejtegetésünk tárgya a *boldogság*, a boldogságról meg úgy szokott mindenki vélekedni, hogy az: gyönyör és kellemes élet, vagy legalábbis nincs híján a gyönyörnek. Azok viszont, akik idegenkednek a gyönyörtől, és úgy gondolják, a gyönyört nem kell a javak közé számlálni, ezt a meghatározást javasolják: „fájdalomtól mentes”. Tehát a „fájdalomtól mentesen” közel áll a gyönyörhöz. Ezért kell beszélnünk a gyönyörrel - nemcsak azért, mert a többiek is azt hiszik, hogy így kell tenniük, hanem mert számunkra szükségszerű, hogy a gyönyörrel beszéljünk. Mivel fejtegetésünk tárgya a boldogság, a boldogságot pedig meghatároztuk és azt mondtuk, hogy az: „az erény tevékenysége az egész életen keresztül”, az erény pedig a gyönyörrel és a fájdalommal kapcsolatos; szükségszerű tehát, hogy beszéljünk a gyönyörrel, mivel boldogság nem létezik gyönyör nélkül. Először arról szóljunk, amit egyesek érvként felhozva úgy vélekednek, hogy a gyönyör nem fogható fel jónak a javak sorában. Első érvük az, hogy a gyönyör: keletkezés, a keletkezés meg valami befejezetlen dolog, a jó pedig sohasem tartozhat a befejezetlen dolgok közé. A második érv: léteznek hitvány gyönyörök, a jó pedig sohasem létezhet hitványságban. Aztán a gyönyör minden lényben létrejön: a hitványban éppúgy, mint a derekasban, a vadállatban éppúgy, mint a szelíd jószágban. A jó viszont nem keveredik a hitványakkal, és nem olyasmi, ami sokakkal közös. Majd meg: a dolgok legjáva nem gyönyör, a jó viszont legjáva a dolognak. És [a gyönyör] akadályozza annak, hogy szépet cselekedjünk, ami meg akadályozza a szép dolgoknak, az nem lehet jó. Először is az első évről kell válaszolnunk, a *keletkezés* érvére, és meg kell kísérelnünk megcáfolni ezt az érvet - mert nem igaz. Elsősorban azért nem, mert nem minden gyönyör keletkezés. Hiszen a szemlélődésből eredő gyönyör sem keletkezés, és az sem, amely a hallásból, látásból és szaglásból ered. Ezek ugyanis nem valamiféle hiány hatására keletkeznek, mint a többiek, például az evésből és az ivásból fakadó gyönyörök. Azok ugyanis hiány és túlzás hatására keletkeznek, tudniillik vagy a hiányzó pótolják, vagy a túlzottból vesznek el. Ezért minősül [az ilyen gyönyör] keletkezésnek. A hiány és a túlzás fájdalom. Fájdalom tehát ott van, ahol gyönyör keletkezik. Ám a látás, a hallás és a szaglás esetében nincs szó előzetes fájdalomról, hiszen senki sem érzett fájdalmat azelőtt, hogy a látás

vagy a szaglás gyönyört okoz neki. Hasonlóképpen a gondolkodás esetében: aki szemlél valamit, az gyönyörűséget érez anélkül, hogy előbb fájdalma lett volna. Tehát létezik egyfajta gyönyör, amely nem keletkezés. Így hát ha a gyönyör - mint ahogy azok érve mondja - azért nem jó, mert keletkezés, de létezik egy bizonyos gyönyör, amely nem keletkezés, akkor az a gyönyör jó. És általában: egyetlen fajta gyönyör sem keletkezés, mert még maguk az evésből és ivásból származó gyönyörök sem azok, hanem tévednek, akik azt állítják, hogy ezek a gyönyörök keletkezések, ők ugyanis úgy vélik, hogy mivel az étkezéssel egyidejűleg jön létre a gyönyör, ezért keletkezés. De nem az. Minthogy a léleknek van egy bizonyos része, amellyel - egyidejűleg azzal, hogy magunkhoz vesszük, amire szükségünk van - gyönyört érzünk, ez a lélekrész tevékenykedik és mozog, s mozgása és tevékenysége a gyönyör. Miután e lélekrész tevékenysége egyidejű azzal, hogy magunkhoz veszünk valamit - mintegy: a tevékenység következtében [érezzük a gyönyört] - ezért vélik, hogy a gyönyör keletkezés, ugyanis az a mozzanat, hogy magunkhoz veszünk valamit: szemmel látható, míg a lélekrész nem figyelhető meg világosan. Hasonló ez ahhoz, mint ha valaki az embert [csak] testnek gondolja, mert a test érzékelhető, a lélek meg nem az. Pedig a lélek is létezik. Hasonlóképpen van ebben az esetben is: mert a lélek valamely része az, amellyel érezzük a gyönyört, s ez azzal egyidejűleg tevékenykedik, hogy magunkhoz veszünk valamit. Ezért hát egyetlen gyönyör sem keletkezés. Ámde - mondják - a gyönyör: érzékelhető visszatérés a természetes állapotba. [Nem az], mert azok is éreznek gyönyört, akik nem térnek vissza ebbe az állapotba. Hiszen a *visszatérés* azt jelenti, hogy létezik egy természetes hiány, és ennek megtörténik a pótlása. Csakhogy, mint mondtuk, lehetséges gyönyört érezni hiány nélkül is. A hiány ugyanis fájdalom, s ezt mondjuk, hogy lehet gyönyörűséget érezni fájdalom nélkül és a fájdalom előtt is. Ezért a gyönyör nem „visszatérés a hiány állapotából”. Az ilyesféle gyönyörökben ugyanis nincs semmiféle „hiányos”. Tehát: ha a gyönyör azért nem számít jónak, mert keletkezés, ámde egyik gyönyör sem keletkezés, akkor a gyönyör: jó. Ám ezután azt mondják: nem minden gyönyör jó. De erről is megszerezheti bárki a helyes ismeretet, mégpedig a következő módon. Mivel azt szoktuk mondani, hogy a jóról minden kategóriával kapcsolatban beszélünk - így a szubsztancia, a viszony, a mennyiség, az idő kategóriájában és általában mindegyikben -, ez ilyenformán már világos is, hiszen a jó minden tevékenységével valamilyen gyönyör jár együtt. Ezért, mivel a jó előfordul mindegyik kategória területén, a gyönyör is: jó. Mivel mindegyikükben előfordul a jó is meg a gyönyör is, és a jókból származó gyönyör: gyönyör - ezért minden gyönyör: jó. Ebből egyidejűleg az is világos, hogy a gyönyörök fajta szerint különböznek, hiszen különböznek a kategóriák is, amelyekben a gyönyör előfordul. Itt ugyanis nem az a helyzet, mint a gyakorlati tudás fajtáinál, például az írás, vagy valamely más fajta esetében. Ha ugyanis Lamprosz elsajátítja az írás tudományát, ugyanazon írástudomány alapján lesz írástudó, mint más ember, aki ezt elsajátítja; az írás tudományának nincsen két fajtája, teszem az egyik Lamproszban, a másik Neleuszban. A gyönyörrel azonban nem ez a helyzet. Hiszen a részegségből és a szerelmi együttlétből fakadó gyönyör nem tartozik azonos fajtához. Ezért kell a gyönyöröket fajta szerint különbözőeknek tartanunk.

Ám mivel vannak bizonyos hitvány gyönyörök is, ők ezért nem tartják a gyönyört jónak. Az ilyen érv és az ilyen ítélet azonban nemcsak a gyönyörre jellemző, hanem a természetre és a gyakorlati tudásra is. Hiszen létezik hitvány természet is: például a férgéké és a ganajtúró bogaraké, és általában az alacsonyrendű lényeké. Ám a természet ezért még nem tartozik a hitvány dolgok közé. Hasonlóképpen a gyakorlati tudásnak is vannak hitvány fajtái, például a kétkezi munkák, de ezért még nem hitvány dolog a gyakorlati tudás sem, hanem nemük szerint mind a gyakorlati tudás, mind a természet: jó. Mert ahogyan egy szobrász milyenségét sem azok alapján kell szemlélnünk, amiket elhibázott vagy rosszul dolgozott ki, hanem annak alapján, amit jól csinált, ugyanúgy sem a tudást, sem a természetet, sem semmi mást nem a hitvány, hanem a derekas teljesítményeiből kell megítélnünk. Hasonlóképpen a gyönyör is jó

neme szerint, jóllehet a mi figyelmünket sem kerülte el, hogy vannak hitvány gyönyörök is. Hiszen az élőlények természete is különböző, így vannak hitványak is meg derekasak is; például az ember természete *jó*, míg a farkasé vagy valamely más vadállaté hitvány. Hasonlóképpen más a természete a lónak és az embernek, a szárnak és a kutyának. A gyönyör pedig mindegyikük számára visszatérés a természetük ellen valótól a saját természetükhöz. Így hát éppen ez a jellemzőjük: hitvány természettel hitvány gyönyör jár együtt. Nem ugyanaz a gyönyör az ember számára, mint a ló számára, és ez hasonlóképpen van a többi élőlény esetében is. Minthogy a természetek különbözők, ezért különbözők a gyönyörök is, s mert a gyönyör: visszatérés, és a visszatérés - mondják - a [saját] természethez való visszatérés, úgyhogy a hitvány természet esetében hitvány, derekas természet esetén derekas a visszatérés. Akik meg azt mondják, hogy a gyönyör nem jó, úgy járnak, mint azok, akik - mivel nem ismerik a nektárt - úgy vélik, hogy az istenek bort isznak, és hogy nincs semmi kellemesebb a bornál. A tudatlanságuk miatt járnak így. Ezekhez hasonlóan jártak azok is, akik azt állítják, hogy minden gyönyör keletkezés és nem jó. Mivel a testi gyönyörökön kívül nem ismernek egyéb gyönyört, ezekről meg azt látják, hogy keletkezések és nem derekas dolgok, úgy vélik, hogy a gyönyör általában nem jó. Nos, mivel gyönyör létezik ott is, ahol a természet visszatér és ott is, ahol már visszatért - visszatérés például a hiány állapotából való feltöltés, már visszatért állapotfajták pedig a látásból, hallásból és más efféléből fakadó gyönyörök -, ezért a „már visszatért” természet tevékenysége bizonyára értékesebb. Ugyanis a kétféle mód bármelyike szerint beszélünk is a gyönyörökről, azok a tevékenység fajtái. Ezért nyilvánvaló, hogy a látásból, hallásból, gondolkodásból fakadó gyönyörök jobbak, mivel a testi gyönyörök a feltöltésből származnak.

Továbbá a következőt is mondják, [annak bizonyítására, hogy a gyönyör] nem jó: ami mindenben előfordul és mindennel közös, az nem jó. Nos, az efféle érv inkább áll a nagyra-vágyó emberre, és a nagyra-vágyás jellemzője. Mert a nagyra-vágyó ember az, aki egyedül kíván valamit birtokolni, és ezáltal a többiek fölé akar kerülni. Tehát a gyönyörnek is, ha jó akar lenni, valami effélének kell lennie. Vagy nem így áll a dolog, hanem ellenkezőleg: azért minősül valami jónak, mert minden erre törekszik? Hiszen természettől fogva minden arra törekszik, ami jó, így hát ha minden törekszik a gyönyörre, a gyönyör - neme szerint - jó.

Aztán [azt is mondják], hogy a gyönyör: akadály, azért nem lehet jó. Az az állításuk, hogy a gyönyör akadály, azért tűnik számukra [magától értetődőnek], mert nem vizsgálják helyesen a dolgot. A cselekvő ember cselekvéséből fakadó gyönyör ugyanis nem akadály. Ha másfajta gyönyörrel van szó, az persze akadály, például a részegségből fakadó gyönyör akadály a cselekvésnek. De ilyen módon az egyik fajta gyakorlati tudás is akadály lehetne a másiknak, hiszen nem lehet egyszerre tevékenykedni mindkettő szerint. De miért ne volna jó a gyakorlati tudás, ha létrehozza a gyakorlati tudásból fakadó gyönyört? És vajon akadály lesz-e ez a gyönyör? Vagy nem az lesz, sőt [hatására] az ember még tevékenyebb lesz? Hiszen a gyönyör, ha a tevékenységből fakad, még fokozottabb tevékenységre serkent. Tegyük fel, hogy a derekas ember cselekvése az erényen alapul, és számára kellemes, hogy ezt cselekszi. Vajon cselekvése során nem lesz-e még tevékenyebb? És ha örömmel cselekszik: derekas ember; ha meg fáj neki, hogy erkölcsileg szép dolgot cselekszik, nem derekas. Fájdalom ugyanis ott van, ahol kényszerből történik valami, így hát ha fájdalmat érez valaki, amikor szép dolgot cselekszik, akkor kényszerből cselekszik. Aki pedig kényszerből cselekszik, nem derekas ember. De nincs olyan, az erényen alapuló dolog, amit ne fájdalommal vagy örömmel tennénk. Középut nincs. - Miért? Mert az erény az érzelmekben nyilvánul meg, az érzelem meg a fájdalomban és a gyönyörben, és nincs semmi, ami a kettő között lenne. Nyilvánvaló tehát, hogy az erény is fájdalommal és gyönyörrel párosul. Ha valaki fájdalmat érez, amikor szép dolgot cselekszik: nem derekas ember. Következésképpen az erény nem párosulhat fájda-

lommal - tehát gyönyörrel párosul. A gyönyör nemcsak hogy nem akadály, de egyenesen a cselekvésre buzdító valami, és általában lehetetlenség, hogy ami belőle következik, gyönyör nélkül való legyen.

Másik érv az volt, hogy egyetlen gyakorlati tudás sem okoz gyönyört. De ez sem igaz. Mert a szakácsok, koszorúkészítők és azok, akik illatos kenőcsöket készítenek, gyönyört okoznak. Ám a gyakorlati tudás egyéb fajtái esetében a gyönyör nem célként létezik, hanem [maga a tudás olyan, hogy] gyönyörrel párosul, és nem létezik gyönyör nélkül. Nos hát, a gyakorlati tudás is okoz gyönyört.

Továbbá egy másik érv úgy szólt, hogy a gyönyör nem a legfőbb jó. Ám ily módon és ennek az érvnek az alapján megsemmisíthetnéd az egyenként elősorolt erényeket is. Hiszen a bátorság sem a legfőbb jó. Ezért tehát nem is jó? Ez értelmetlenség volna. Hasonlóképpen van ez a többi erény esetében is. Így a gyönyör is: attól még, hogy nem a legfőbb jó, jó.

Ha valaki átlép az erények területére, fölvetheti a következő aporiát: az értelem néha úrrá lesz az érzelmeken - ezt szoktuk mondani ugyanis a fegyelmezett emberről; viszont fordítva is megtörténik: az érzelmekek lesznek úrrá az értelmeken - ahogyan ez a fegyelmezetlen ember esetében történik. Mivel tehát ez utóbbi esetben az értelem nélküli lélek rész van birtokában a rossznak, úrrá lesz a jó állapotú értelmeken - hiszen ilyen a fegyelmezetlen ember -, és hasonlóképpen: ha az értelem van hitvány állapotban, úrrá lesz az érzelmeken, amelyek jó állapotban vannak és rendelkeznek saját erényeikkel; ha ez lehetséges, megtörténhet, hogy az ember rosszul használja az erényét, hiszen ha az értelem rossz állapotban van, és használja az erényt, rosszul fogja használni. De hát az effajta eredményt értelmetlennek kell minősítenünk. Az ilyen aporiára könnyű ellenérvet hozni és megoldani - abból kiindulva, amit az erényről korábban mondtunk. Azt mondtunk ugyanis, hogy csak akkor létezik az erény, amikor az értelem - jó állapotban lévén - az érzelmekekkel, amelyek a megfelelő erénnyel rendelkeznek, összhangban van, és az érzelmekek is összhangban vannak az értelemmel. Így ugyanis a kölcsönös összhang állapotában vannak, úgyhogy az értelem mindig a legjobbat parancsolja, a jó állapotban levő érzelmekek pedig könnyen megteszik, amit az értelem parancsol. Ha meg az értelem hitvány, az érzelmekek viszont jó állapotban vannak, akkor nincs erény, hiszen az értelem hiányzik. Az erény ugyanis mindkettőből áll. Ezért az erényt rosszul használni lehetetlenség.

Általában kimondhatjuk: az erény princípiuma és vezetője nem az értelem - ahogyan a többiek vélik -, inkább az érzelmekek. Először ugyanis az szükséges, hogy az emberben egy bizonyos, értelem nélkül való törekvés keletkezzék a szép iránt - amely keletkezik is -, majd azután, későbbi mozzanatként, az értelmes megfontolás, amely ezzel egyetért és megítéli. Bárki láthatja ezt a gyerekek és az értelem nélküli állatok példájából. Ezekben ugyanis előbb az érzelmekek értelem nélkül való törekvése ébred fel a szép iránt, majd ehhez később csatlakozik az értelem, amely az érzelmekekkel egyetértésben a szép dolgok cselekvését eredményezi. De nem ez történik, ha [az érzelmekek] az értelemről nyerik a szép iránti törekvés princípiumát; ekkor nem követik ezt egyetértésben az érzelmekek, hanem gyakran ellentétbe kerülnek vele. Ezért úgy tűnik, inkább a jó állapotú értelem, mint az értelem az, amely az erényhez vezet.

8

Mivel témánk a boldogság, ezekhez kapcsolódva szólnunk kell a szerencséről. A sokaság úgy gondolja ugyanis, hogy a boldog élet: a szerencsés vagy legalábbis a nem szerencse nélküli élet - és ezt valószínűleg helyesen gondolják. A külső javak nélkül ugyanis, amelyeknek a területén döntő szerepet játszik a szerencse, lehetetlenség boldognak lenni. Ezért beszélünk kell a szerencséről, mégpedig általában arról, hogy ki a szerencsés ember, és hogy ez milyen

területen nyilvánul meg és mely dologra vonatkozik? Nos először is, ha valaki elérkezett ehhez a témához és szemügyre vette, fölvetődik egy aporia. Azt ugyanis senki sem állíthatja a szerencséről, hogy [azonos] a természettel; mert aminek a természet az oka, azt az esetek legnagyobb részében, vagy éppen mindig ugyanúgy alkotja meg. A szerencse azonban sohasem így tesz, hanem rendszer nélkül és véletlenszerűen [hoz létre dolgokat]. Ezért szerencséről az ilyen esetekben beszélünk. De azt sem mondhatja senki, hogy a szerencse: valamiféle ész, vagy helyes szabály. Hiszen a rendezett jelleg és a mindig ugyanúgy történés jellege nem kevésbé föllelhető ezeken a területeken is - míg a szerencse nem. Ezért ahol a leginkább van jelen az ész és a szabály, ott a legkevésbé a szerencse, és ahol a leginkább van jelen a szerencse, ott legkevésbé az ész. A szerencse tehát valamiféle isteni gondviselés? Vagy nem vélekedhetünk így róla? Nem, mert azt tartjuk, hogy az istenség az ilyen dolgok uraként azoknak oszt jó, illetve rosszat, akik megérdemlik, a szerencse és a belőle származó dolgok viszont valójában véletlenül keletkeznek. Ha az ilyesfélét az istenségnek tulajdonítjuk, rossz vagy nem igazságos bíróvá tesszük őt. Ez pedig nem illik az istenséghez. Csakhogy az említettek kivül máshová senki sem sorolhatja a szerencsét, így hát nyilvánvaló, hogy ezek egyikének kell lennie. Úgy tűnik, az ész, a szabály és a tudás valami ettől teljességgel idegen dolog. De az isteni gondviselés és jóakarát sem tartható szerencsének, mert a szerencse a hitvány emberek között is megjelenik, az pedig nem valószínű, hogy az istenség gondját viselné a hitványoknak. Így hát az marad hátra - és ez is felel meg a legjobban a szerencsének - hogy ez: természet.

A szerencse és a sors a nem tőlünk függő dolgok közé tartoznak, azok közé, amelyeknek nem vagyunk urai és amelyeket megcselekedni nem áll hatalmunkban. Ezért az igazságos embert, mint igazságos embert senki sem mondhatja szerencsésnek; de a bátor sem, és általában egyetlen erényes ember sem mondható szerencsésnek. Hiszen tőlünk függ az is, hogy birtokában legyünk, és az is, hogy ne legyünk birtokában ezeknek. Ám a következő esetekben a tárgynak már inkább megfelel, ha *szerencséről* beszélünk. Az előkelő származású embert ugyanis szerencsésnek nevezük - és általában azt, akinek olyan javak jutnak osztályrészül, amelyeknek nem ő az ura. De itt sem teljesen helyénvaló talán szerencséről beszélni. A *szerencsés* kifejezést sok értelemben használjuk. Hiszen akinek a számítása ellenére sikerül valami jót cselekednie, szerencsésnek mondjuk, és akinek számítása szerint veszteséggel kellene zárnia egy ügyet, az ilyen embert, ha mégis nyereséges, szerencsésnek nevezük. Akkor beszélünk tehát szerencséről, ha számításunk ellenére jön létre valami jó, és ha nem szenvedjük el azt a kárt, amire számíthatunk. De úgy tűnik, inkább és sajátosabban van jelen a szerencse ott, ahol az ember valami jóra tesz szert. Hiszen az, hogy szert teszünk a jóra, már önmagában szerencsés esetnek számít, míg az, hogy nem szenvedünk kárt, járulékos módon szerencsés eset. A szerencse tehát értelem nélküli természet. Szerencsés ember ugyanis az, aki az értelem irányítása nélkül rendelkezik a jóra irányuló törekvéssel, és el is éri a célját. Ez a természet hatása. Mert a lélekben természettől fogva megvan az, aminek segítségével az értelem irányítása nélkül törekszünk arra, ahol megvan számunkra a jó állapot lehetősége. És ha azt, aki ilyen állapotban van, valaki megkérdezné: „miért elégít meg téged, ha így cselekszel?” - ő így válaszolna: „nem tudom, de megelégit” -, vagyis az ilyen hasonlatos az ihletett állapotban levőkhöz. Hiszen azokban is, akik ihletett állapotban vannak, értelem nélkül való az a törekvés, hogy valamit cselekedjenek. A szerencsét nem tudjuk megfelelő és sajátos névvel illetni, hanem sokszor azt mondjuk róla, hogy ok. De az *ok* olyan kifejezés, amely idegen a [*szerencse*] nevéből. Az *ok* ugyanis más, mint az okozat, és azt a fajta szerencsét is oknak mondjuk, amely híján van a javakra irányuló törekvésnek - például, hogy nem ér semmi rossz, vagy hogy szert teszünk valami jóra, holott nem gondoltuk, hogy szert tehetünk rá. Ez a most említett szerencse különbözik attól, amelyről az előbb beszéltünk; úgy tűnik, ez a dolgok változékonyságából ered, és járulékos értelemben szerencse. Ezért - noha az ilyesféle is

szerencse - mégis a szó sajátabb értelmében szerencse az olyan, amely a boldogságra irányul, és ahol magában az emberben benne van a javakra irányuló törekvés princípiuma. Mivel tehát a boldogság nincs meg a külső javak nélkül, ezek pedig a szerencséből fakadnak, mint az imént mondtuk, ezért a szerencse elősegíti a boldogságot. Ennyit a szerencséről.

9

Mivel egyenként már minden erényt megbeszéltünk, az van még hátra, hogy - általános értelemben vett összefoglalásként - az egyes erényeket alárendeljük valaminek. Nos hát, a teljesen derekas emberre egy nem rosszul hangzó nevet szokás alkalmazni: a kalokagathiát. Szép [*kalosz*] és jó [*agathosz*], mondják, ha valaki teljesen derekas. A szép és jó kifejezéseket az erényre szokás alkalmazni, például szépnek és jónak mondják az igazságos embert, a bátrát, a mértékletest - általában véve az erények hordozóit. Mivel kettős osztást szoktunk alkalmazni, és a dolgok egy részéről azt mondjuk, hogy szépek, más részükről meg, hogy jók; és a jók közül némelyek feltétlenül jók, mások meg nem feltétlenül azok; és szépek például az erények és az erényekből fakadó cselekedetek, jók például a hivatal, a gazdagság, a hírnév, a becsület és más effélék - ezért *erkölcsileg szép és jó* az olyan ember, aki számára a feltétlenül jó dolgok: jók, és a feltétlenül szép dolgok szépek. Az ilyen ember ugyanis erkölcsileg szép és jó. Aki számára azonban a feltétlenül jó dolgok nem jók, az erkölcsileg nem szép és jó, mint ahogyan az az ember sem számít egészségesnek, akinek a számára a feltétlenül egészséges dolgok nem egészségesek. Ha valakinek a gazdagság és a hivatal, amelyre szert tett, kárára van, akkor számára ezek nem tartoznak a választásra érdemes dolgok közé - ő olyasmit fog kívánni, ami nem árt neki. Aki azonban valami jótól visszatartja magát, nehogy része legyen benne, az nem számíthat kalokagathosznak. Akinek a számára pedig minden jó: jó, és a hatáskra - például a vagyon és a hivatal hatására - nem silányul el, az ilyen ember: *kalokagathosz*.

10

Az erényeken alapuló helyes cselekvést megbeszéltük ugyan, csak hogy nem kellő mértékben. Mert említettük ezt a kifejezést: *a helyes szabály alapján cselekedni*. De talán mivel éppen ezt nem ismeri, felvetheti valaki a kérdést, hogy mit jelent „a helyes szabály alapján”, és hogy hol van a helyes szabály. Vajon *a helyes szabály alapján cselekedni* kifejezés azt jelenti, hogy „midőn a lélek értelem nélkül való része nem akadályozza az értelemmel bíró lélekrészt abban, hogy az a maga tevékenységét végezze”? Mivel a lelkünknek van egy gyengébbik és van egy jobbik része, a gyengébbik pedig mindig a jobbik kedvéért van, amint a test és a lélek esetében is a test van a lélek kedvéért, és csak akkor fogjuk azt mondani, hogy a test jó állapotban van, midőn állapota olyan, hogy nem akadályozza, sőt elősegíti azt a helyzetet és maga is törekszik rá, hogy a lélek elvégezze a saját munkáját - hiszen a gyengébbik van a jobbik kedvéért, azért, hogy együttműködjék a jobbikkal. Nos, midőn az érzelmek nem akadályozzák az észet abban, hogy saját munkáját végezze - ez az, ami a helyes szabály alapján történik. Igen ám, de azt mondhatná valaki: „Milyen állapotban legyenek az érzelmek, hogy ne akadályozzanak, és mikor vannak ilyen állapotban? Ezt ugyanis nem tudom.” Ezt azonban nem is könnyű megmondani, hiszen még az orvos sem tudja. Hanem midőn a lázas betegnek árpaitalt rendel, [megkérdezik]: „Miből vetted észre, hogy láza van?” - így felel: „Látod, hogy sápadt.” - „De azt, hogy sápadt, miből láthatom?” - „Ezt viszont az orvosnak észre kell vennie - fogja mondani -, mert ha az efféle dolgok meglátása nincs meg benned, nem tudok többet mondani.” Ugyanígy: az egyéb, ehhez hasonló dolgokra közös érvelés vonatkozik, tehát az

érzelmeik felismerésével is hasonló a helyzet. Hiszen az embernek magának is hozzá kell járulnia, hogy észrevegyen valamit. Ugyanúgy föltehető valaki ezt a kérdést is: „Ha tehát tudom mindezt, tényleg boldog leszek?” Így gondolják ugyan, de valójában nem így áll a dolog. Hiszen egyetlen tudomány, így a többi sem adja meg a tanulónak a tudás használatát és tevékenységét, hanem csupán a birtoklását. Így tehát ezen a területen sem adja meg ezek ismerete a használatot is - a boldogság ugyanis, mint mondtuk, tevékenység -, hanem csupán a birtoklást [a lelki alkatot]. A boldogság nem abban áll, hogy ismerjük mindazt, amiből létrejön, hanem akkor jön létre, ha mindazt használjuk. Csakhogy ennek használatát és e tevékenységet átadni - nem ennek az értekezésnek a feladata, hiszen egyetlen más tudomány sem a használatot, hanem a birtoklást nyújtja.

11

Mindehhez ráadásként a barátságról kell még elmondanunk, hogy mi az, milyen helyzetekben nyilvánul meg és mire vonatkozik. Mivel azt látjuk, hogy az egész életen végighúzódik, és minden kedvező pillanatban jelen van, meg hogy jó - ezért hozzá kell vennünk a boldogsághoz. Helyesebb talán, ha először azt a részt vesszük elő, amellyel kapcsolatban aporiák és kérdések szoktak felmerülni. Tehát: vajon a barátság - ahogyan ezt vélik és hangoztatni szokták - a hasonlók között jön-e létre? Mert azt mondják, hogy „csóka a csókához ül”, meg hogy „bizony mindig a hasonlót vezeti az isten a hasonlóhoz”. Azt is mesélik, hogy volt egy kutya, melyik mindig ugyanazon a cserépen aludt, s amikor megkérdezték Empedoklész, hogy miért alszik a kutya mindig ugyanazon a cserépen, azt válaszolta: mert van valami hasonlatosság a cserép és a kutya között, azaz emiatt a hasonlóság miatt megy oda a kutya. Mások számára viszont úgy tűnik, hogy ellentétesek között inkább alakul ki barátság. Azt mondják ugyanis, hogy „vagyódik záporra a föld, midőn száraz a talaj”. Az ellentétes - mondják - ellentétének kíván a barátja lenni, s hasonlók között ez sohasem jöhet létre, a hasonlónak ugyanis nincs szüksége a hasonlóra - ezt mondják, és ilyesféle érveket. Továbbá: vajon nehéz-e, hogy barátja legyünk valakinek vagy könnyű? Hiszen a hízelgők, akik hevesen ostromolják a másikat, nem barátok, bár barátoknak látszanak.

Kérdés továbbá az is, hogy vajon lehet-e a derekas ember barátja a hitványnak, vagy nem? Hiszen a barátság a bizalomban és szilárdságban nyilvánul meg, a hitvány ember pedig a legkevésbé ilyen - s hitvány ember a hitványnak lehet-e barátja, vagy ez sem lehetséges?

Először is azt kell meghatároznunk, hogy a barátságnak mely formáját vizsgáljuk. Létezik barátság az istenség meg élettelen dolgok iránt is, mint egyesek gondolják - de az a véleményem nem helyes. Barátságról ugyanis ott beszélünk, ahol létezik viszonzszeretet. Az istenség iránt érzett barátság esetében pedig a viszonzszeretet, sőt, egyáltalán a szeretet lehetetlen. Hiszen értelmetlenség volna, ha valaki azt mondaná: szereti Zeust. De az élettelen tárgyaknál sem beszélhetünk viszonzszeretetről. Mégis létezik „barátság” az élettelen dolgok iránt is, mint egyesek gondolják - de ez sem nem az istenség, sem nem az élettelen tárgyak, hanem az élők iránti barátságot vizsgáljuk, mégpedig ott is azt a formát, ahol létezik viszonzszeretet.

Ha valaki ezek után azt vizsgálja, hogy mi a barátság tárgya - nos, nem egyéb, mint a jó. Mármost a *barátság tárgya* és *amit szeretnünk kell*: különböznek egymástól, aminthogy a *kívánság tárgya* különbözik attól, *amit kívánnunk kell*. A kívánság tárgya ugyanis a feltétlenül jó, amit kívánnunk kell az, ami számunkra jó. Így a barátság tárgya is a feltétlenül jó, míg amit szeretnünk kell az, ami számunkra jó. Így hát az, amit szeretnünk kell, egyben a barátság tárgya is, míg a barátság tárgya nem olyasmi, amit szeretnünk is kell. Ebben rejlik tehát és ezért merül fel az aporia: vajon lehet-e barátja a derekas ember a hitványnak vagy sem? A jó

ugyanis valamiképpen kapcsolódik a számunkra jóhoz, és amit szeretnünk kell, kapcsolódik a barátság tárgyához. A jónak pedig jellemzője és velejárója, hogy kellemes és hasznos is. A derekas emberek között akkor van barátság, mihelyt viszontszeretik egymást. Szeretik egymást, amennyiben tárgyai [egymás] barátságának. Tárgyai egymás barátságának, amennyiben jók. Ezért a derekas ember - mondják - a hitványnak nem lehet barátja. De az a helyzet, hogy mégis lehet barátja. Mivel a jóval együtt jár a hasznos és a kellemes jelleg is, ezért a hitvány ember, amennyiben kellemes, lehet a barátja. És a hasznos ember, amennyiben hasznos, lehet a barátja. Ám az efféle barátság nem a „barátság tárgyán” alapul. A barátság tárgya ugyanis a jó, a hitvány ember pedig nem lehet tárgya a barátságnak. Tehát ez a barátság nem ezen alapul, hanem „azon, amit szeretnünk kell”. A barátság tökéletes fajtájából, amely a derekas emberek sajátja, származnak a barátság egyéb formái is: az, amelyik a *kellemesen* és amelyik a *hasznoson* alapul. Aki a kellemes alapján barátja valakinek, az nem szereti a jón alapuló barátságot, sem az, aki a haszon alapján barát. Ezek a barátságformák: a jón, a kellemesen és a hasznoson alapulók, ha nem is azonosak, de nem is teljesen idegenek egymástól, hanem valamiképpen ugyanazon alapsajátosságtól függenek, ahogyan például „orvosinak” mondjuk az operálókést, „orvosinak” az embert és „orvosinak” a szaktudást is, noha nem azonos értelemben nevezzük őket így. Az operálókést ugyanis azért mondjuk orvosinak, mert az orvosi mesterség számára hasznos, az embert azért, mert ő hozza létre az egészséget, a szaktudást pedig, mert oka és elve ennek. Hasonlóképpen a barátság fajtái sem ugyanazon értelemben szerepelnek: létezik a derekas embernek barátsága, amely a *jón* alapul, és létezik még kellemesen és a hasznoson alapuló barátság. De nem is a homonümiáról van itt szó, hanem arról, hogy ezek - bár nem azonosak - mégis valamiképpen ugyanarra vonatkoznak, és eredetük is azonos. Ha valaki így szólna: „Akinek a barátsága a kellemesen alapul, az nem barátja a másoknak, mert nem a *jó* alapján barátja” - az ilyen a derekas emberek barátságának területére lép át, amely a jellemzők mindegyikéből: mind a jóból, mind a kellemesből, mind a hasznosból tevődik össze; úgyhogy valójában nem a barátság e fajtája szerint barát az ilyen, hanem a kellemesen vagy a hasznoson alapuló barátságfajta értelmében.

Vajon lehet-e a derekas ember barátja a derekasnak, vagy sem? Azt szokták ugyanis mondani, hogy a hasonlónak a hasonlótól semmire sincs szüksége. Nos, az ilyen érv a barátságot a hasznon alapuló barátság értelmében kutatja. Mert amennyiben egyik a másikkal nyújt valamit, annyiban a hasznon alapuló barátság értelmében barátok. De el kell különítenünk a hasznon alapuló barátságot attól, amelyik az erényen és amelyik a gyönyörön alapul. A derekas emberek nyilván sokkal nagyobb mértékben barátok, számukra ugyanis minden adva van: a jó is, a kellemes is, a hasznos is. Hanem a derekas ember is [lehet barátja] a hitványnak. Amennyiben ugyanaz hasznos nekik, annyiban barátja lehet. És a hitvány ember is lehet barátja a hitványnak. Amennyiben ugyanaz hasznos nekik, annyiban barátok. Azt látjuk ugyanis, hogy a következő történik: amikor ugyanaz hasznos a számukra, a haszon miatt barátok lesznek, mert hát semmi akadálya annak, hogy hitvány emberek lévén, ugyanaz legyen a hasznos a számukra.

A legszilárdabb, legtartósabb és legszebb a derekas emberek barátsága, ami természetesen az erényen és a jón alapul. Az erény ugyanis, amin a barátság alapul, változatlan, nyilvánvaló tehát, hogy az ilyen barátság is változatlan marad. A hasznos viszont sohasem marad ugyanaz. Ezért a hasznon alapuló barátság nem is szilárd, hanem a haszonnal együtt változik. Hasonlóképpen a gyönyörön alapuló is. Nos, a legjobb barátsága az erényen alapul, a tömegé viszont a hasznoson, a gyönyörön alapuló barátság meg a durva lelkű emberek között található. Előfordul, hogy az emberek bosszankodnak azon, hogy barátaik, akikkel kapcsolatot tartanak, hitványak, és csodálkoznak, pedig semmi különös nincs benne. Ha ugyanis a barátság a gyönyört választja princípiumnak - amelynek révén barátokká válnak - vagy a hasznot,

mihelyt ez a princípium megszűnik, a barátság sem tart tovább. Gyakran viszont a barátság megmarad ugyan, de az egyik rosszul bánik a barátjával, és ezért neheztelnek. Pedig ennek is megvan az oka. Barátságot ugyanis nem az erény alapján táplálsz az ilyen ember iránt, ezért aztán semmi különös sincs abban, hogy az ő tettei sem az erényen alapulnak. Ilyenkor tehát alaptalanul neheztelnek, mert bár a gyönyör alapján kötötték meg a barátságukat, úgy vélik, olyannak kellene lennie, mint az erényen alapulónak. Ez azonban nem lehetséges. Hiszen a gyönyörön és a hasznon alapuló barátságnak nincs köze ahhoz, amely az erényen alapul. Ezek, jóllehet a gyönyörben váltak közössé, erényt keresnek - s helytelenül. A gyönyörrel és a haszonnal ugyanis nem jár együtt az erény, míg az erénnyel mindkettő együtt jár. Képtelenség volna ugyanis, ha egyáltalán feltételezné valaki, hogy a derekas emberek nem a legkellemebbek egymás számára. Hiszen, mint Euripidész mondja, még a hitványak is kellemesek egymásnak: „egybeolvad rossz a rosszal”. A gyönyörrel nem jár együtt az erény, de az erénnyel gyönyör jár együtt.

Vajon kell-e, hogy a derekas emberek barátságában gyönyör legyen, vagy nem? Képtelenség volna azt mondani, hogy nem kell. Mert ha elveszed tőlük annak a lehetőségét, hogy gyönyört szerezzenek egymásnak, más barátokat szereznek arra a célra, hogy együtt éljenek velük: kellemes barátokat. Az együttélés szempontjából ugyanis nincs fontosabb dolog, mint hogy kellemesek legyenek egymás számára. Értelmetlenség volna tagadni, hogy a derekas emberek számára a legfontosabb, hogy együtt éljenek egymással. Ez pedig gyönyör nélkül nem létezik. Nyilvánvalóan szükséges tehát, hogy nekik különösen meglegyen a lehetőségük arra, hogy kellemesek legyenek.

A barátságokat három fajtára osztottuk, és ezekkel kapcsolatban a következő aporia szokott felmerülni: vajon a barátság az egyenlőség vagy az egyenlőtlenség állapotában jön létre? - nos, mindkét esetben létrejöhet. A hasonlóságon alapul ugyanis a derekas emberek barátsága és a tökéletes barátság, hasonlótlanyságon pedig az, amely a hasznon alapul. A jómódúnak a szegény azért barátja, mert neki hiánya van abban, amivel a gazdag jól el van látva, és a derekasnak a hitvány ugyanezért barátja; tudniillik, mert ő hiányt szenved az erényben, és úgy véli, a másik társaságában ő is erényes lesz, ezért barátja neki. Egyenlőtlen felek között tehát a hasznon alapuló barátság keletkezik. Ezért mondja Euripidész is, hogy „vágynak záporra a föld, midőn száraz a talaj”, vagyis hogy ezekben - ellentétesek lévén - a haszon miatt ébred a barátság. Hiszen ha a legnagyobb ellentétet veszed, azt, ami tűz és a víz között van - ezek is hasznosak egymás számára. Hiszen a tűz - mint mondani szokták -, ha nem kap valami nedvet, elhamvad, mert a nedvesség mintegy valamiféle táplálékot nyújt neki, mégpedig annyit, amennyin a tűz úrrá lehet. Ha ugyanis a nedvességet fokozod, az kerül fölénybe és a tűz kialszik, míg ha egyensúlyban vannak, hasznosak. Nyilvánvaló tehát, hogy a haszon miatt a legellentétebb dolgokban is barátság keletkezik.

A barátság összes fajtája - mind az egyenlőségen, mind az egyenlőtlenségen alapuló - az említett háromra vezethető vissza. A barátság minden fajtájában létezik különbség a felek között, ha nem hasonlóképpen szeretik egymást, vagy tesznek jót, vagy szolgálatot, vagy valami más effélét egymásnak. Mert ha az egyik szolgálatkészséget tanúsít, a másik meg hiányosságot mutat, akkor a hiányosság következtében jön a szemrehányás és a panasz. Ez bizonyosan így van olyan esetekben, amikor a barátságnak mindkét fél számára azonos a célja: például ha mindketten a haszon vagy a gyönyör, vagy az erény alapján barátoknak egymással, ilyenkor az egyik fél részéről tapasztalható hiányosság könnyen kiderül. „Ha te velem nagyobb jót cselekszel, mint én veled, nem kétséges: jobban kell, hogy szeresselek.” Az olyan barátságban viszont, ahol a felek nem ugyanazért barátoknak, inkább viszálykodások vannak, az egyik fél részéről tapasztalható hiány ugyanis nem nyilvánvaló, például ha egyikük a gyönyör, a másik a haszon végett kötötte a barátságot, ebből keletkezik a vita. Mert egyrészt

az a fél, aki a nagyobb hasznot nyújtja, úgy véli, hogy a gyönyör, amelyet cserébe kap, nem megfelelő ellenértéke a haszonnak, másrészt az, aki a nagyobb gyönyört nyújtja, úgy véli, hogy a gyönyörért nem kap megfelelő ellenértéket a haszonban. Ezért van az, hogy az ilyesféle barátságokban keletkeznek inkább viszályok.

Azoknál, akiknek a barátsága az egyenlőtlenségen alapul, az a helyzet, hogy akik gazdagságban vagy más egyébben felülmúlják egymást, úgy vélekednek, hogy nem nekik kell szeretniök, hanem - vélik - a másik, akinek oldalán a hiány tapasztalható, kell hogy szeresse őket. Pedig jobb, ha mi szeretünk, mint ha minket szeretnek. A szeretet ugyanis valamiféle gyönyörrel párosuló tevékenység és jó, míg az, hogy az embert szeretik, a szeretett lény számára semmiféle tevékenységet nem nyújt. Továbbá jobb megismerni, mint megismerés tárgyául szolgálni. Megismerés és szeretet tárgyául szolgálni ugyanis olyasmi, amiben élettelen dolgoknak is lehet részük, míg szeretni és megismerni csak élők tudnak. Aztán: jót cselekedni jobb, mint nem cselekedni jót. A barátok közül az egyik jótévedője a másiknak, minthogy szereti őt, míg a szeretett fél, minthogy őt szeretik: nem jótévedő. Ám az emberek - nagyravágyásuk folytán - inkább kívánják azt, hogy őket szeressék, mint hogy ők szeressenek, mivel abban a tényben, hogy őket szeretik, valamiféle fölény rejlik. Akit ugyanis szeretnek, az mindig többet élvez a gyönyörből, a vagyonból vagy az erényből, a nagyravágyó ember meg éppen erre a többre törekszik. És úgy vélik, nekik, akik ilyen fölényes helyzetben vannak, nem is kell szeretniök, mert azzal, amiből fölényük származik, ellenszolgáltatást nyújtanak azoknak, akik szeretik őket. Továbbá amazok kevesebbek náluk. Ezért gondolják úgy, hogy nekik nem kell szeretniök, csupán tárgyául szolgálni a szeretetnek. Aki meg hiányt szenved a vagyonban, vagy gyönyörökben, vagy az erényben, csodálja azt, aki bővelkedik ezekben, és szereti, mert így neki is jut belőlük, vagy reméli, hogy kapni fog.

Léteznek olyan barátságok, amelyek a rokonszenvből táplálkoznak, abból a kívánságból, hogy a másiknak jó legyen. Ám az a barátság, amely így jön létre, nem rendelkezik a barátság összes jellemvonásával. Hiszen sokszor előfordul, hogy másnak kívánjuk a javakat, és mással kívánunk együtt élni. Vajon ezt a barátság általános jellemvonásának kell-e tartanunk, vagy csupán a tökéletes, az erényen alapuló barátságénak? Ez utóbbi fajtaban ugyanis mindegyik vonás benne van. Hiszen együtt élni senki mással nem akarunk, mert a derekas emberben megvan a *kellemes*, a *hasznos* és az *erény* - és ő az, akinek elsősorban kívánjuk a javakat. És akinek a létezését és a jólétét kívánjuk, az nem más, hanem éppen ő.

Azt a kérdést, hogy vajon létezik-e barátság, amelyet az ember önmaga iránt táplál, most mellőznünk kell. Később majd beszélünk róla. Mindazt, amiről fentebb szoltunk, kívánjuk önmagunknak. Hiszen kívánunk együtt élni önmagunkkal - ez természetesen szükségszerű is -, és önmagunknak kívánjuk az életet, a jólétet, a javakat, nem másnak. Tehát „rokonérzűletűek” elsősorban önmagunkkal vagyunk. Hiszen ha kárt szenvedünk, vagy valami ehhez hasonló baj történik velünk, azonnal fájdalmat érzünk. Ezért tűnik úgy, hogy az emberben létezik önmaga iránti barátság. Az ilyesféle kifejezéseket, mint *rokonérzűlet*, *jólét* meg egyebek - vagy az önmagunk iránti, vagy a tökéletes barátságra vonatkoztatjuk. Mindez ugyanis mindkettőben megvan, hiszen az, hogy együttélni, élni és jól élni kívánunk, meg az összes többit kívánjuk, ezek a vonások a barátság e fajtaiban találhatóak.

Továbbá valószínűnek tűnik, hogy ahol a jog, ott a barátság is fellelhető. Ezért ahány fajtája van a jognak, ugyanannyi van a barátságnak is. Létezik jogi kapcsolat idegen és polgár, szolga és úr, polgár és polgár, fiú és apa, asszony és férfi között. Általában: ahányféle egyéb közösség létezhet, annyiféle barátságforma lehet bennük. A legszilárdabbnak talán az idegennel kötött barátság látszik. Ezeknek ugyanis nincs semmiféle olyan közös céljuk, amelyen összekülönbözhetnének, mint az ugyanazon városállam polgárai. Az utóbbiak ugyanis a fölény

kérdésében összekülönbözhetnek, és nem maradnak barátok. Ezzel kapcsolatban most talán arról kellene beszélni, hogy létezik-e önmagunk iránti barátság vagy sem. Mivel látjuk azt - mint kevéssel előbb mondtuk -, hogy egyes jellemvonásaiból ismerni meg a barátságot, és az egyes jellemvonásokat elsősorban önmagunknak kívánjuk - tudniillik a javakat, az életet és a jólétet; rokonérzűletűek leginkább önmagunkkal szemben vagyunk, és együtt élni is elsősorban önmagunkkal kívánunk. - Így hát, ha a barátságot az egyes jellemvonásokból lehet megismerni, az egyes jellemvonásokkal kapcsolatban meg azt kívánjuk, hogy számunkra legyenek meg - nyilvánvaló, hogy létezik önmagunk iránti barátság, mint hogy beszélünk önmagunkkal szemben elkövetett jogtalanságról is. De mert más az, aki elköveti, és más, aki elszenved a jogtalanságot, míg minden egyes ember: egy, ezért úgy tűnik, nem létezik önmagunkkal szemben elkövetett jogtalanság. Mégis létezik, mint mondtuk, amikor a lélek részeit vizsgáljuk. Mivel több részből áll, ezért ha ezek nem értenek egyet, ez az állapot önmagunkkal szemben elkövetett jogtalanság. Ehhez hasonlóan fogadhatjuk el azt is, hogy létezik önmagunk iránti barátság. Mivel a barátság, mind mondtuk, a következő: amikor azt akarjuk kifejezni, hogy nagyon erős a barátságunk, azt mondjuk, hogy „nekem meg neki egy a lelkünk”. Mivel pedig a léleknek több része van, akkor lesz „egy lélek”, midőn az értelem és az érzelmek összhangban vannak egymással. Ekkor ugyanis egyek. Ezért amikor egy a lélek, ez az önmagunk iránt táplált barátság állapota. Ez a fajta, az önmaga iránt táplált barátság van jelen a derekas emberben. Mert egyedül az ő lelkének részei állnak egymással jó viszonyban azért, hogy nem hasonlanak meg, míg a hitvány ember sohasem barátja önmagának, hiszen mindig harcban áll saját magával. Például a fegyelmezetlen ember, ha olyasmit cselekszik, ami a gyönyörrel kapcsolatos, nemritkán megbánja és szidni kezdi önmagát. A hitvány hasonlóképpen viselkedik az erkölcsi rossz egyéb formáival szemben is, mert állandóan harcban és ellentétben áll önmagával.

Létezik barátság az egyenlőség állapotában is. A társak barátsága például a javak számszerű és jelentőségbeli egyenlőségén alapul. Köztük ugyanis egyik sem érdemesebb a másiknál arra, hogy számszerűen vagy jelentőség, vagy nagyság szerint nagyobb javak legyenek a birtokában, hanem egyenlőt érdemelnek. A társak ugyanis egyenlők kívánnak lenni. Egyenlőtlen viszonyban van viszont az apa a fiával, az uralkodó az alattvalójával, az erősebb a gyengébbel, az asszony a férfival szemben, és általában mindazok, akik barátságukban a gyengébb és az erősebb viszonyának alapján állnak. Ez az egyenlőtlen ségen nyugvó barátság ugyanis arány szerint való. Hiszen a javak elosztásakor sem ad soha senki egyenlő részt a derekabbnak és a hitványabbnak, hanem a nagyobb részt annak adja, aki előbbre való. Ez az arányosan egyenlő. Ha ugyanis az egyik kisebb részt kap, mert ő a hitványabb, a másik nagyobb részt, mert ő a derekabb, ez bizonyos értelemben megfelel az egyenlőségnek.

12

A barátság összes említett formái közül a rokonok barátságában jelentkezik leginkább a szeretet, ott is az apa fia iránti barátságában. Miért van az, hogy az apa jobban szereti a fiát, mint a fiú az apját? Vajon azért, mert - mint egyesek mondják, és ami sok esetben helyes is - az apa jótevője a fiának, a fiú meg hálával tartozik a jótéteményért? Nos, ez az ok, úgy tűnik, a hasznon alapuló barátság esetében áll fenn. Ám ebben az esetben az a helyzet, mint ahogyan a gyakorlati tudásnál láttuk. Ezt úgy értem: vannak dolgok, ahol a cél és a tevékenység azonos, és a tevékenység mellett nincs más cél; például a fuvolajáték esetében ugyanaz a tevékenység és a cél - ugyanis mind célja, mind tevékenysége a fuvolázás. Ám a házépítéssel már nem így van, mert annak van más célja is az építőtevékenységen kívül. Mármost a

barátság valamiféle tevékenység, de a szeretet tevékenységén kívül semmi más célja nincs, hanem ez maga a cél. Az apa pedig valamiképpen mindig tevékenyebb - megfelelően annak a ténynek, hogy fia az ő teremtménye. Ezt másutt is megfigyelhetjük, hiszen mindenki egy bizonyos jóakarattal viseltetik az iránt, amit ő teremtett. Az apa tehát emlékezéstől és reménytől vezetve bizonyos jóakarattal viseltetik a fia iránt, mivel az az ő teremtménye. Ezért szereti jobban az apa a fiát, mint a fiú az apját.

De a barátság többi fajtájáról is, amelyeket említettünk, és amelyek ennek minősülnek, meg kell vizsgálnunk, hogy vajon valóban a barátság fajtái-e? Például a jóakarattal barátságnak számít. Am nem feltétlenül számít barátságnak a jóakarattal, hiszen sokszor megtörténik, hogy jóakarattal válnunk valaki iránt - vagy mert megláttuk, vagy mert valami jót hallottunk felőle. Következik-e ebből, hogy már barátok is vagyunk, vagy sem? Nem következik. Hiszen ha a perzsák közül valaki jóakarattal volt Dareiosz iránt - és valószínűleg volt ilyen ember -, azért ez még nem volt mindjárt barátja Dareiosznak. A jóakarattal, úgy látszik, kezdete a barátságnak, de maga csak akkor válik barátsággá, ha hozzájárul a kívánsághoz, hogy az ember jót tegyen - feltéve, ha képes rá - azzal, aki iránt jóakarattal van. A jóakarattal: része az erkölcsnek és az erkölcsre irányul. Hiszen senki sem szokott olyasmit mondani, hogy jóakarattal van a bor, vagy valami más jó és kellemes dolog iránt, amely élettelen. De ha valaki erkölcsére nézve derekas, az iránt már megnyilvánul a jóakarattal. Továbbá a jóakarattal nem létezik a barátságtól elválasztva, hanem annak a területén nyilvánul meg. Ezért is tűnik barátságnak.

Az egyetértés közeli kapcsolatban áll a barátsággal, ha az *egyetértés* kifejezést a szó szoros értelmében használod. Ha valakinek hasonló a felfogása, mint Empedoklésznek, és úgy vélekedik az elemekről, mint ő - akkor ez az ember egyetért Empedoklésszel, vagy sem? Nem, mert az egyetértés másra vonatkozik. Először is: az egyetértés nem a gondolati dolgokra, hanem a cselekvés területére vonatkozik, és arra sem úgy, hogy az emberek ugyanazt gondolják, hanem úgy, hogy azonos gondolatukkal egyidejűleg az elgondolt dolgokra vonatkozó elhatározásuk is ugyanarra irányul. Mert ha mindkét fél ugyanannak a hivatalnak a megszerzésére gondol, de egyik is, másik is önmagának kívánja megszerezni, akkor egyetértenek-e vagy sem? Nem. De ha én is önmagamnak kívánom a hivatalt, és a másik is nekem kívánja - akkor már egyetértünk. Az egyetértés a cselekvés területén jelentkezik, párosulva az azonos célra vonatkozó kívánsággal. Egyetértésről a szó legfőbb értelmében a cselekvés területén beszélünk, és a kifejezés arra vonatkozik, hogy ugyanaz az ember töltsön be egy hivatalt.

13

Mivel, mint mondtunk, létezik önmagunk iránti barátság, kérdés, hogy vajon a derekas emberben van-e önző önszeretetet vagy sem. Önzően önmagát szerető ember az, aki mindent önmaga érdekében cselekszik, olyan helyzetekben, amelyek számára hasznosak. Az önmagát önzően szerető ember tehát a hitvány, mert mindent önmaga érdekében cselekszik - de nem a derekas. Hiszen ő azért derekas, mert más érdekében cselekszik. Ezért benne nincs önző önszeretet. Csakhogy minden ember a javakra törekszik, és mindegyik úgy véli, elsősorban neki kell hogy legyenek javai. Ez leginkább a gazdagság és a hivatal esetében látható. A derekas ember lemond ezekről más javára, nem mintha nem őt illezné meg leginkább, hanem mert látja, hogy más ezekkel többre képes, mint ő. A többiek tudatlanságuk folytán nem tesznek így - mert nem gondolnak arra, hogy ők esetleg rosszul élnek ezekkel a javakkal -, vagy a hivattal kapcsolatos nagyravágásuk miatt. A derekas embert egyik ilyen vélekedés sem csalja meg. Ezért nincs is benne önző önszeretet ezekkel a javakkal kapcsolatban. Ha mégis van benne ilyen, a széppel kapcsolatban van. Ez az egyetlen, amit nem enged át másnak

- a hasznos és kellemes dolgokat átengedi. A szép választásával kapcsolatban ugyanis „önző önszeretet” lakik benne. A haszonnal és a gyönyörrel kapcsolatban pedig, amelyeket említettünk, nem a derekas, hanem a hitvány ember ilyen.

14

De vajon önmagát szereti-e leginkább a derekas ember, vagy sem? Nos, egyrészt önmagát szereti leginkább, másrészt meg nem. Minthogy mondtuk, hogy a derekas a hasznos javakról lemond a barátja javára, ekkor a barátját jobban szereti önmagánál. Igen ám, de amikor erről lemond a barátja javára, ezzel megszerzi önmagának a szépet - ezért mond le amazokról. Tehát egyrészt a barátját önmagánál jobban szereti, másrészt önmagát szereti jobban. A haszonnal kapcsolatban a barátját szereti inkább, míg a széppel és a jóval kapcsolatban elsősorban önmagát. Az erkölcsileg legszebb dolgokat ugyanis önmagának szerzi meg. Benne tehát a jó szeretete, nem pedig önző önszeretet lakik. Hiszen önmagát egyedül azért szereti, mert ő: jó ember. A hitvány emberben viszont önző önszeretet lakozik. Hiszen neki semmi olyanja nincsen - például valami jó tulajdonság -, ami miatt szeresse önmagát, hanem minden ilyesmi nélkül szereti önmagát *mint* önmagát. Ezért az ilyen emberre szokták elsősorban mondani, hogy önző önszeretet lakik benne.

15

Ezzel kapcsolatban kell szólni az *autarkiáról* és az önmaga számára elégséges emberről. Vajon az önmaga számára elégséges embernek van-e szüksége barátságra, vagy nincs, hanem ő ebben a tekintetben is elegendő önmagának? A költők ugyanis ilyen értelemben mondják, hogy „ha az isten jót tesz velünk, mi szükségünk akkor barátokra?”. Ez az aporia abból származik, hogy vajon annak, aki minden jóval rendelkezik, és önmaga számára elégséges, szüksége van-e barátokra. Vagy éppen ebben az esetben van rá szükség a legnagyobb mértékben? Olyanra, akivel jót tehet, és akivel együtt élhet? Hiszen egyedül nyilván nem tudja eltölteni az életét. Ám ha mindegyre szüksége van, ez pedig barátság nélkül nem lehetséges, akkor az önmaga számára elegendő embernek szüksége van barátságra. A szokásos analógia, melyet az istenséggel kapcsolatos érvekből szoktak levezetni, sem ott nem helyes, sem itt nem hasznos. Mert abból, hogy az istenség elégséges önmaga számára, és nincs szüksége semmire, nem következik, hogy nekünk sincs szükségünk semmire. Azután ilyesféle érvet is szokás az istenséggel kapcsolatban használni. Mivel az istenség - hangzik az érv - birtokában van minden jónak, és elégséges önmaga számára, vajon mit fog csinálni? Csak nem fog aludni? Szemlélni fog valamit - mondják, ez ugyanis a legszebb és hozzá leginkább illő foglalatosság. De mit fog szemlélni? Mert ha valami mást szemlél, akkor önmagánál kiválóbb dolgot szemlél. De az lehetetlen, hogy létezzék valami más, ami kiválóbb az istenségnél. Tehát önmagát fogja szemlélni. Ez viszont értelmetlenség. Hiszen azt az embert is ostobának tartanánk, aki önmagát nézegetné. Tehát az is értelmetlenség - fejeződik be az érv -, hogy az istenség önmagát szemlélje. Nos, hogy az istenség szemlélődésének mi a tárgya, azzal most ne foglalkozunk. Nem az istenség, hanem az ember autarkiáját vizsgáljuk: azt, hogy vajon önmaga számára elégséges embernek szüksége van-e a barátságra, vagy sem. Ha valaki szemügyre veszi a *barát* kifejezést, és megnézi: mi a barát és milyen tulajdonságokkal rendelkezik, azt találja, hogy az mintegy másik *énje* az embernek. Hát még ha közeli barátodat vizsgálod? Annak a mondásnak az értelmében, hogy „ez egy második Héraklész” - a barát: második *én*.

Mivel önmagunkat megismerni egyrészt a legnehezebb dolog, mint ezt bizonyos bölcsek állították, másrészt meg a legkellemesebb - hiszen ismerni önmagunkat kellemes dolog -, és önmagunkból kiindulva nem szemlélhetjük önmagunkat -, hogy saját magunkat nem vagyunk képesek szemlélni, nyilvánvaló abból a tényből, hogy másokat megvádolunk, de nem vesszük észre azt, hogy magunk is elkövetjük ugyanazt. Ez vagy az önmagunk iránt megnyilvánuló jóindulat, vagy a szenvedély következménye, ez sokunk számára bizonytalanságot teremt önmaga helyes megítélésének tekintetében. Mint midőn ha a saját arcunkat akarjuk megnézni, tükörbe tekintünk, hogy lássuk, ugyanúgy, midőn megismerni kívánjuk önmagunkat, a barátunkra tekintve ismerjük meg. A barát ugyanis, mint mondtuk, második *én*ünk. És ha önmagunkat megismerni kellemes dolog, de ez az ismeret a másik, a barát nélkül lehetetlen, akkor az önmaga számára elégséges embernek szüksége van barátságra, hogy megismerje önmagát. Továbbá: ha erkölcsileg szép dolog - aminthogy az - a szerencse javakkal jót cselekedni, kivel cselekedjék jót? Kivel éljen együtt? Mert nyilván nem tudja egyedül tölteni az életét, hiszen az együttélés kellemes és szükséges dolog. És ha ezek a dolgok erkölcsileg szépek és kellemesek és szükségesek, ám barátság nélkül lehetetlenek, az önmaga számára elégséges embernek szüksége van barátságra.

16

Vajon sok barátot kell-e szereznünk vagy keveset? Röviden szólva sem nem sokat, sem nem keveset. Mert ha sok a barátunk, nehéz dolog mindegyiket részesíteni szeretetünkben. Hiszen minden egyébvel kapcsolatban így van ez: természetünk, gyenge lévén, képtelenné tesz bennünket arra, hogy sok dologgal foglalkozzunk. Hiszen látóérzékünkkel se láthatunk messzire, hanem ha aránytalanul nagy távolságra van a tárgy, cserbenhagy a látás természetünk gyengesége miatt. Hallásunkkal és az összes többi készségünkkel sincs másképp. Ám ha valaki képességünk e fogyatékosságára hivatkozva hiányosságot mutatna a szeretetben, joggal érné vád, és nem is volna barát az ilyen, mivel nem viselkedik barátian - csupán a szavakban. Márpedig a barátság nem ezt kívánja. Továbbá: ha sokan vannak a barátok, vége-hossza nincs az aggodalomnak, mert mivel sokan vannak, nyilván mindig történik egyikükkel valami szerencsétlen dolog, ami szükségképpen aggodalmat kelt. Viszont kevés barátunk se legyen - egy vagy kettő -, hanem mindig annyi, amennyi megfelel az alkalomnak és a barátkozás iránti hajlamunknak.

17

Ezek után azt kell megvizsgálunk, hogy hogyan kell bánnunk a barátunkkal. Ez a vizsgálat azonban nem minden barátságra vonatkozik, csupán arra, amelyben a legkönnyebben támadhat vádaskodás a barátok között. Ez nem mindenütt hasonló módon fordul elő, például az apának a fia iránti barátságában nem létezik olyasféle vádaskodás, amely a barátság némely fajtájában előjön, mint az, hogy „ahogy én veled szemben, te is úgy velem szemben”, és ha nem, akkor heves vádaskodás következik. De az egyenlőtlen barátok között nem szempont az „egyenlő”. Az apa barátsága fia iránt az egyenlőtlen ségen alapul. Hasonlóképpen az asszony barátsága a férfi iránt, a szolgálé ura iránt, és általában a hitványabb és a derekabb kapcsolata ilyen. Nálunk nincs szó ilyesféle vádaskodásról. De már egyenlő barátok között és az ilyen barátságban megjelenik az efféle vádaskodás. Ezért kell megvizsgálunk, hogy hogyan kell bánnunk barátunkkal a barátság ama fajtájában, ahol a barátok egyenlőek.

-&-