

Dobro pojedinca i dobro države u Nikomahovoj etici

Franjo Zenko

Odjel za povijest filozofije
Centra za povijesne znanosti
Sveučilišta u Zagrebu

UDK 058–19
Primljeno:
2. lipnja 1983.

Odnos pojedinca i države, tih dviju nesvodivih činjenica razvijene socijalne zbilje, predstavlja granični problem filozofije morala i političke filozofije od njihova začetka do danas. Kako se u suvremenom aktualiziranju praktične filozofije vraća opet Aristotelu, zanimljivo je pokušati razumjeti ona mjesta u Aristotelovoj *Nikomahovoj etici*, na kojima se govori o dobru pojedinca (*τὸ ἀγαθὸν τοῦ μόνου*) i dobru države (*τὸ ἀγαθὸν τῆς πόλεως*) te o njihovu međusobnom odnosu.

Da se izbjegnu nesporazumi oko pojedinih pojmova u naslovu teme valja odmah upozoriti na opasnost prema kojoj može usmjeriti već sam prijevod izvornih grčkih riječi *μόνος* i *πόλις* s pojedinac i država. Danas prevladavajuće konotacije čvrsto sraščene s tim riječima proizašle su iz višestoljetnog iskustva političkog života suodređena s jedne strane subjektivizmom i individualizmom novoga vijeka, a s druge, suprotstavljene strane, progresivnom centralizacijom i specifičnom supstancijalizacijom moderne države. Dakako, s popratnim paralelnim refleksima u modernim političkim i socijalnim filozofijama, koje taj u sebi podvojen politički život prate sve do danas.

Naslovljenu temu valja raspraviti u izvornom Aristotelovom horizontu kojemu su podjednako strane sve moderne antroposocijalno-političke teorije o čovjeku bilo da je riječ o »pravnoj osobi«, »slobodnom građaninu«, solipsističko-individualistički in-

[1] U *Nikomahovoj etici* (dalje *NE*) o tome se govori izravno (1094b 5 – 10; 1097 – 1098a 1 – 20) i neizravno (1095b 20 – 30; 1102 a 13 – 25; 1181b 12 – 25).

terpretiranoj »autarhičkoj ličnosti« ili kolektivistički shvaćenom »podruštvovljenom« čovjeku. Isto tako ništa zajedničko nemaju moderne teorije države s Aristotelovim shvaćanjem polisa, bilo da je riječ o »pravnoj državi«, »državi kao organu nasilja«, o »industrijskoj državi« ili pak najnovije, o »socijalnoj državi«.

Teže je dakako pozitivno odrediti ili barem naznačiti izvorni grčki, a onda i Aristotelov horizont u kojem valja razumjeti pojmove »pojedinač« i »država«, koji se spominju u naslovu.

Diskontinuitet u posredovanju Aristotelove praktične filozofije putem skolastičke tradicije je dublji i dulji negoli u posredovanju njegove teorijske filozofije. Naime, usprkos brojnim izdanjima *Nikomahove etike* u renesansi² ipak je izostala jedna enciklopedija aristotelovsko-skolastičke praktične filozofije nalik na Suarezove *Disputationes metaphysicae* (1597) koje su kao enciklopediju aristoteličke metafizike i teorijske filozofije u cjelini čitali, što je danas poznato, svi veliki novovjekovni filozofi koji su na području teorijske filozofije rekli nešto relevantno. No, takvu enciklopediju povijest filozofije ne pozna. Wolffova *Philosophia practica universalis* (1738/39) je kasno djelo, a osim toga s ambicijom da bude pisano kartezijanskom aksiomatskom metodom koja je strana skolastičkom filozofiranju. Wolffovo djelo je došlo prekasno i za naše prilike, a da bi i u nas moglo posredovati kontinuitet peripatetičke praktične filozofije. Isusovački profesori na *Neoacademia Zagrebiensis*, nekadašnji apostoli aristotelizma, revniji i od samih dominikanaca, racionalistički su reducirali i formalizirali aristotelički doktrinarni korpus i na taj je način progresivno nestajao autoritet Aristotela kao jedinog učitelja čiji bi tekstovi predstavljali polazište i temelj filozofiranja. Do ranih 1770-ih godina zagrebački će isusovački profesori sasvim razgraditi aristotelizam i zamijeniti ga eklekticizmom modernih, novovjekovnih filozofema.³ Taj diskontinuitet u posredovanju aristotelizma jedan je od razloga da mnogi istaknuti filozofi među koje spada i Kant (ali ne i Hegel!) nisu poznavali Aristotelovu praktičnu filozofiju čije se i ime skoro zatrla.⁴

[2] Popis tih izdanja nalazi se npr. i u: *Aristoteles, Nikomachische Ethik*. (Na temelju prijepoda Eugena Rolfesa izdao Günther Bien.) Felix Meiner Verlag, Hamburg 1972., str. 387 – 391.

[3] Poblize o tome: F. Zenko, *Transformacija fizike kao filozofijske discipline na Neoacademia Zagrebiensis 1669. – 1777. Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, br. 5 – 6/1977. str. 215 – 248.

[4] O sudbini tradicije aristotelovske praktične filozofije, posebno unutar njemačke filozofske tradicije, s kojom je i naša nacionalna tradicija usko povezana, vidi u: Hans Maier, *Ältere deutsche Staatslehre und westliche politische Tradition*. Tübingen 1966.; Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik*. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt/Main 1969; Manfred Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie. Frankfurt/Main 1975.

Bitno je za horizont Aristotelove praktične filozofije da se polazi od djelovanja (*πράττειν, πράξις*) kao specifičnog predmeta istraživanja, i drugo, da se djelovanje uzima u najopćenitijem, dakle modernim moralizmom u još ne reduciranom smislu: s jedne strane kao svakom biću prirodno-svojtven način postizanja svoje svrhe (*τέλος*) a s druge strane kao savršeno ozbiljenje svoje prirode (*φύσις*). Time je jasno naznačen ontologijski status djelanja i ukazano na pupčanu vezu praktične filozofije i metafizike, u što ovdje nije potrebno detaljnije ulaziti. Etika pak razmatra prirodu i principe djelovanja posebnog bića koje (po prirodi) posjeduje vrsnu, tj. izvrsnu umnu sposobnost po kojoj i njegovo djelovanje kao i bitna politička uvjetovanost, tj. zajednica u kojoj se ono razvija i dolazi do svoje svrhe, imaju umni karakter.

Na taj dvostruki karakter ljudskog djelovanja koje je određeno s jedne strane specifično prirodnom svojtstvom bića koje djeluje, a s druge strane običajem i zakonom zajednice u kojoj to biće živi ukazuje i sama etika kao znanost, na što upozorava i Aristotel. Njezino ime potječe od dviju starogrčkih riječi koje isto zvuče a različito znače: *ἦθος* — čud, značenje, narav i *τὸ ἔθος* običaj, navada, navika.⁵ Time je ujedno naznačena bitna struktura etičkog u *Nikomahovoj etici* u kojem se kao njegov konsupstancijalni element javlja političko. Dosljedno tome svi će etički pojmovi u svoj sadržaj uključivati oba elementa. Ako zaboravimo na to može nam se dogoditi da više ne govorimo o etici čiji je predmet ljudsko djelovanje nego još eventualno o teologiji ili pak zoologiji. Na tu međusobnu sraštenost etike i politike kao znanosti Aristotel upućuje odmah na samom početku etike kada naznačuje predmet istraživanja, smještava to istraživanje u cjelokupni sistem filozofijsko-praktičnih istraživanja i kad imenuje etičko istraživanje.

Određujući djelovanje (*πράττειν*) za razliku od njegovih podvrsta tvorenja činjenja, (*ποιεῖν*) i umnog promatranja (*θεωρεῖν*) kao predmet etičkog istraživanja Aristotel odmah naznačuje i bitne strukturne dijelove djelovanja. Tako djelovanje nužno uključuje u sebi neku svrhu koja je svagda neko dobro za kojim djelujuće biće teži. Kako pak ima raznovrsnog djelovanja tako ima i raznovrsnih svrha, odnosno dobara koja su međusobno u podređenom odnosno u nadređenom odnosu: za jednim se teži zato da bi se mogla postići ona viša, a druga zbog njih samih. Valja istražiti koja je najviša svrha, odnosno najviše dobro kojem čovjek teži raznolikim ali svrhovito strukturiranim, prema

[5] NE 1103a 17.

najvišoj svrsi usmjerenim djelovanjima. Znanost koja to treba istražiti, odnosno svoja vlastita etička istraživanja, Aristotel naziva državništvom (*ἡ πολιτική*) »jer ono određuje koje znanosti treba naučavati u državama i koje tko treba da uči i dokle; ... i budući da se ono služi ostalim znanostima te zakonom određuje što treba činiti a čega se treba kloniti, njegova bi svrha morala uključivati svrhe ostalih, pa i biti čovječje dobro.«⁶ Prema ovom citiranom mjestu moglo bi se činiti da je etika kao znanost podređena politici kao široj odnosno sveobuhvatnoj znanosti čiji bi o njoj ovisni dijelovi bili etika i ekonomika. Imajući međutim na umu ranije izloženu strukturu etičkog u kojem je ne predominantan nego samo konstupstancijalan element i političko čini nam se da etika i politika u Aristotela stoje u odnosu ne nadređenosti već uzajamnog međusobnog utemeljenja. Pojasnimo to na samom pojmu etičkog djelovanja. Dobro, tj. kreposno, plemenito i lijepo djelovanje kojim se postiže čovjekovo dobro tj. blaženstvo, razmatra i opisuje etika, koja ukazuje, kako smo već istakli, već i po svom etimologijskom značenju na to da se kreposno življenje oblikuje putem navika, običaja i načina života unutar političke zajednice. Kako u zajednici osigurati to kreposno življenje principe kojeg istražuje i utvrđuje etika pitanje je i zadatak politike. Prema tome etika i politika stoje u međusobno uzajamnom utemeljujućem odnosu u jednakoj supsidijarnoj funkciji *polisa* čiji je *telos* krepostan život građanâ, što u isti mah jest i njihovo blaženstvo. I da zaključimo ovo uvodno izlaganje koje treba da odgovori na pitanje: koji je to izvorni horizont u kojem valja razumjeti sva pitanja i probleme u *Nikomahovoj etici* pa tako i pitanje odnosa dobra pojedinca i dobra države. *Bit je tog horizonta strukturirana dakle bipolarno: etičko-politički tako da s jednakim pravom možemo reći i obratno: političko-etički. Etičko i političko su dva konstupstancijalna elementa jedinstvenog horizonta Aristotelove praktične filozofije. U tom i tako određenom jedinstvenom horizontu razmotrimo Aristotelov iskaz o odnosu dobra pojedinca i dobra države. Taj se odnos naime pokazuje kao problematičan.*

O dobru pojedinca i dobru države Aristotel govori na samom početku *Nikomahove etike* gdje određuje osnovne kategorije, pa prema tome i sama počela etičkog istraživanja kao što su djelovanje, dobro i svrha. Budući da se iskaz o odnosu dobra pojedinca i dobra države nalazi u uvodnom dijelu u kojem se određuju principi etike, pitanje je nema li i spomenuti iskaz snagu i dostojanstvo etičkog principa. S tog aspekta ga i valja pobliže razmotriti. Evo najprije neposredni kontekst, a onda sam tekst.

Određujući dobro kao ono prema čemu sve teži, Aristotel uviđa i specifičnost dobara pojedinih bića. Osim toga on uviđa i hierarhičnost među specifičnim dobrima. Uspoređujući tako dobro čovjeka kao pojedinca i dobro države Aristotel utvrđuje njihov odnos na slijedeći način:

»Jer iako je ono isto i pojedincu i državi, svakako je nešto veće i savršenije (*μειζόν γε καὶ τελεώτερον*) postići i održati dobro države; pa iako je poželjno i dobro samo za pojedinca, ljepše je i božanskije (*κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον*) postići ga narodu i državama.«⁷Dakako, treba biti oprezan u očitavanju izvornog smisla Aristotelovih riječi, a pogotovu u izvođenju daljnjih zaključaka iz navedenog teksta. Naime, lako se može dogoditi da nam naše razumijevanje navedenog mjesta nereflektirano suodređuju novovjekovne politologijske teorije o sukobu pojedinca i društva, pojedinca i države, države i društva ne samo u svim mogućim teorijskim varijacijama nego i političkim praksama. No ipak, čitajući u prijevodu navedeno mjesto iz *Nikomahove etike* o nadređenosti dobra države prema dobru pojedinca teško se osloboditi prvog dojma da nije već tu embrionalno definirana teorija o »državnom razlogu«. Ono najmanje što se nedvojbeno može ustvrditi jest, da u navedenom Aristotelovom tekstu ima jasnih naznaka napetosti u odnosu dobra pojedinca i dobra države. Iako se konstatira identičnost jednog i drugog dobra ipak se tvrdi da je dobro države nadređeno dobru pojedinca jer je ovo posljednje manje i nesavršenije od onog prvog.⁸Pitanje je kako tu napetost tumačiti: da li u navedenom modernom smislu, ili pak nekako drukčije, primjerenije duhu cjelokupne Aristotelove praktične filozofije.

Razmotrimo najprije što je dobro pojedinca a što dobro države te u kojem su smislu identična. Dobro pojedinca je prema Aristotelu blaženstvo koje se sastoji u kreposnom djelovanju i življenju. Ako se općenito uz riječ blaženstvo vezuje jaka značenjska komponenta ugone, a u hrvatskome je to također slučaj, onda valja reći da su kreposno djelovanje i kreposno življenje po Aristotelu sami po sebi ugodni. Dokaz da tako misli Aristotel jest i obrat što ga nalazimo u njega, a koji glasi: kome kreposno djelovanje nije ugodno, taj nije ni krepostan. (To proizlazi uostalom iz njegove teorije kreposti, koja ne ulazi neposredno u krug našeg razmatranja).

Teže je pitanje što je dobro države jer ga Aristotel izravno ne određuje na način na koji određuje dobro pojedinca. Stoga njegovo određenje valja izvesti po slovu i duhu općih principa *Niko-*

[7] NE 1094 b 7 – 10

mahove etike i mjesta na kojima se govori o državj. Prema općem određenju »dobro (je) ono čemu sve teži.«⁸ Država teži i najviše se trudi »oko toga da građani steknu određena svojstva, da postanu dobri i sposobni činiti lijepa djela.«⁹ Ako se točnije promisli ovo određenje dobra države onda je očito da djelovanje države nema konačnu svrhu, tj. najviše dobro u sebi samom nego izvan sebe, u osposobljenju građana pojedinaca da kreposno djeluju i tako postignu svoje dobro. Može li onda postojati identičnost dobra pojedinca i dobra države? Mogli bismo reći: samo djelomično, ukoliko svrha države i njezina djelovanja služi za postizanje svrhe građana pojedinaca.

Međutim prema drugom Aristotelovom principu dobro koje služi da se postigne neko drugo dobro manje je nego ovo drugo koje mu služi kao sredstvo — činidbeno dobro polisa, budući da je u službi postizanja dobra građana manje je u odnosu prema dobru građana. Zašto je onda Aristotel rekao i mogao reći da je »veće i savršenije postići i održati dobro države«? Ako bismo tome tražili obrazloženje u rečenici koja slijedi neposredno i gdje se kaže »pa iako je poželjno i dobro samo za pojedinca, ljepše je i božanskije postići ga narodu i državama«, vraćamo se opet na pitanje što je to »dobro naroda i države«. Rekli smo već međutim da je ono u relacijsko instrumentalnom odnosu prema dobru pojedinca i stoga je manje prema već ranije citiranom principu — svrha djelovanja koje je u službi svrhe izvan njega jest manja od konačne svrhe. Kako razriješiti ovo protuslovlje imanentno u Aristotelovu određenju odnosa dobra pojedinca i dobra države?

Djelomično to se može protumačiti čisto kvantitativnim odnosom, tim više što je matematičko-kvantitativna analiza vrlo uobičajena i prisutna u grčkom pa i u Aristotelovom filozofiranju. U *Nikomahovoj etici* također. Sjetimo se samo teorije kreposti, gdje se operira s pojmovima manje, više i sredina. (Dakako, ne dolazi Aristotel do biti kreposti samo kvantitativnom analizom!) Stoga ne iznenađuje što se i u određenju dobra pojedinca i dobra države susreće kvantitativna kategorija. Ta što je razumljivije negoli da je dobro velikog broja ljudi koji sačinjavaju narod i državu »veće« negoli dobro pojedinca, kako kaže Aristotel. I to doista može biti dovoljno i točno objašnjenje s obzirom na onu odredbu »veće« (*μείζον*). Ali s obzirom na cijelo određenje odnosa to je tek parcijalno objašnjenje izloženog protuslovlja. Zašto naime Aristotel ide i dalje pa kaže za dobro države ne samo da je veće nego i »savršenije« (*τελειώτερον*), »božanskije« (*θειώτερον*)? Izdiže dakle unutrašnju kvalitetu dobra države u odnosu na dobro pojedinca.

[8] NE 1094 a 5

[9] NE 1099 b 29 – 30

Da bismo to objasnili moramo zaći kako u Aristotelovu ontologiju etičkog pojedinca tako i u ontologiju zajednice, polisa.

Promatran kao zasebno biće čovjek pojedinac teži da djelujući dostigne svoj vlastiti telos: blažen život. U postizanju tog telosa pomaže mu zajednica različitog ranga općenitosti, od obitelji do najviše političke zajednice. Sa stanovišta svrhe čovjeka pojedinca, sve su svrhe pojedinih zajednica, uključujući svrhu države, podređene vrhovnoj svrsi: blaženom životu čovjeka pojedinca. U razumijevanju a i prihvaćanju ove ontologije čovjeka pojedinca nema većih teškoća. Naime, ta je ontologija plauzibilna po svom teleolojskom modelu što ga vidimo na djelu u svekolikoj zbilji a s druge strane plauzibilnost i uvjerljivost te Aristotelove ontoteologije čovjeka potvrđuje se dnevnim masovnim protestom protiv njene povrede. Taj je protest sve tamo od Antigone pa do današnjih kontestatora vlasti koji se ogrešuju protiv humanosti argument za tezu *Nikomahove etike* da je dobro čovjeka pojedinca vrhovno dobro kojemu sve drugo treba biti u supsidijarnoj funkciji, a osobito država.

Teže je izložiti Aristotelovu ontologiju zajednice tako da bude jasna i razumljiva, a još teže da bude i prihvatljiva danas kad je tolika zazornost prema svim zajednicama, od obitelji sve do države i crkve. Osobito dviju posljednjih koje su prema skolastičkoj političkoj filozofiji jedine savršene zajednice. Mogli bismo reći da su danas sve zajednice na optuženičkoj klupi pod jedinstvenom optužbom da su, ne slučajno, iz određenog povijesnog, 'devijantnog' razloga, nego po svojoj biti represivne s obzirom na pojedinca.

Ma kako se odredili prema toj optužbi u svakom pojedinom slučaju, sigurno je da ne samo današnja duboka kriza zajedništva nego i svaka kriza zajednice proizlazi iz toga što se ne prepoznaje etički, ili Hegelovim jezikom rečeno, umni karakter njezinih institucija.

Za razumijevanje Aristotelove ontologije političke zajednice najvažnija je pretpostavka upravo to da je *polis razvijena punina etosa*. U perspektivi te osnovne misli treba da razmotrimo i odgovorimo na naše posljednje pitanje: zašto Aristotel uspoređujući dobro pojedinca i dobro države izdiže ovo posljednje ne samo kao kvantitativno veće nego ga i kvalitativno određuje kao vrhovno, božansko?

Očito je da Aristotel govoreći o dobru države smatra i državu nekim bićem koje ima ontoteolojsku strukturu važeću za sva bića, kako je to izloženo na početku *Nikomahove etike*. No pitanje je kakvo je to biće država? Da li poput kamena, ili poput bilj-

ke ili životinje, ili opet analogno čovjeku pojedincu? Očito da zajednica općenito, a onda i država kao biće ne pokazuje supstancijalnu kompaktnost, čvrstoću kakvu posjeduju navedena bića.

Poznata su nam lutanja u povijesti sociologije oko određenja ontologijskog statusa socijalnog fenomena: od mišljenja da je socijalni fenomen »stvar«, materijalna činjenica, predmet, do mišljenja da je to živi 'organizam' poput svakog drugog organizma pa do shvaćanja da su sociologijski pojmovi samo »konstrukti« kojima ovladavamo u sebi mnogostrukim empirijskim datostima, ali da tim pojmovima ništa realno ne odgovara u empirijskom materijalu. Prema tim ontologijskim određenjima socijalnih fenomena pokazuje i sociologija kao znanost fizikološke, biologističke i idealno-tipske tendencije.

Mada valja reći da nije neosnovana kritika supstancijalističke interpretacije Aristotelove ontologije socijalnih fenomena pa time i najviše političke zajednice, države (*polis*), ipak nije bez ozbiljnih poteškoća ni ono tumačenje koje polazi od toga da je u temelju Aristotelova poimanja zajednice »međudnos«. ¹⁰ I to, kad je riječ o polisu, međudnos jednakih, što znači međusobno jednakih i slobodnih Grka. Prema tome, valjalo bi ontologijski odrediti zajednicu ne kao najjaču Aristotelovu ontologičku kategoriju, supstanciju, nego kao najslabiju: odnos, relaciju.

No, u Aristotelovu određenju država se javlja i kao supstancija, doduše složena, ali tako da u svojoj razvijenosti sjedinjuje sve svoje dijelove i njihove svrhe u ozbiljenu puninu jedinstvene vrhovne svrhe, svrhe države. U toj postignutoj svrsi države jest ispunjenje njezine etičke prirode koja nije drugo nego priroda čovjeka kao političkog bića. Aristotel naime u *Politici* kaže:

»Stoga je svaka država po prirodi (*πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν*) kao što su to i prvotne zajednice (*πρῶται κοινωνίαι*). Svrha ovih je država. Međutim svrha je priroda (*φύσις τέλος ἐστίν*). Kakvo je svako biće po svršenom razvitku, takva je, kažemo, priroda svakog bića, čovjeka, konja, kuće. Osim toga ono zbog čega nešto jest i svrha jesu ono najbolje. Autarhija je svrha i ono najbolje. Iz toga je jasno da je država po prirodi i da je čovjek po prirodi politička životinja (*ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον*).« ¹¹

Država se dakle pojavljuje Aristotelu i kao supstancija, a ne samo kao relacija, odnosno interrelacija u smislu etičko-političkih

[10] Sa stanovišta »međudnosa« (*interrelation*) vidi kritiku supstancijalističke interpretacije Aristotelove teorije socijalnih fenomena u knjizi Patricka de Laubiera, *Une alternative sociologique: Aristote – Marx*, Editions Universitaires Fribourg Suisse 1981. Posebno prvo poglavlje *La nature du phénomène social et sociologie* str. 31 – 41.

odnosa ili pak samo instrumentalno u smislu svoje pedagoškijske funkcije u proizvodnji kreposnih građana. Da bi upravo to mogla biti država jest i mora biti punina etičko-političkog *telosa*.

Sa stanovišta tako određene države čovjek pojedinac kao dobar krepostan građanin javlja se sada kao produkt države, dakle ne kao autarhična osobnost, da kažemo modernim jezikom, nego kao dio nadređene cjeline. Taj produkt može relativno uspjeti, onda imamo dobrog građanina, teško uspijevati, kada se moraju primjenjivati ukor, kazna pa i prisila. I konačno ne uspjeti kao nepopravljiv pojedinac kojega se izopćuje iz zajednice. Mjera prema kojoj se prosuđuje produkt određena je puninom etičko-političke zajednice i njezinih institucija.

Tako se kao ispunjenje ljudske prirode država javlja spram pojedinca kao norma ljudskog življenja. Sada nam postaje razumljivije da s tog aspekta promatranja države jest i mora biti za Aristotela nešto veće i savršenije postići i održati dobro države negoli dobro pojedinca. Ako je ono točno do čega su došla povijesno-filozofijska istraživanja,¹² tj. da nastanak Aristotelove *Nikomahove etike* koincidira i da je izazvan krizom tadašnjeg grčkog polisa, njegovih institucija, tada je to i izravan argument za točnost ranijih izvoda.

I da zaključimo. Protuslovlje što smo ga konstatirali analizom i usporedbom tekstova u kojima se govori o odnosu dobra pojedinca i dobra države, razrješava se identifikacijom promijenjenih aspekata analize, do čega u Aristotelovom istraživanju dolazi često, gotovo redovito. Tako se u etičkom aspektu dobro pojedinca i dobro države javlja kao identično, dok se u ontologijskom aspektu dobro države javlja kao savršenije.

I još jedna zaključna napomena. Ovdje se analiziralo Aristotelovo određenje odnosa dobra države i dobra pojedinca što ga kao građanin postiže u etičko-političkoj zajednici, državi, svojim kreposnim djelovanjem. Međutim, u *Nikomahovoj etici* postoji i drugo, »najviše dobro« koje čovjek kao pojedinac postiže ne kreposnim djelovanjem nego kontemplacijom (*θεωρία*) najvišeg spoznajnog predmeta.¹³ O tome najvišem dobru nije bilo ovdje riječi.

Možda bi trebalo posebno istražiti odnos i tog najvišeg čovjekovog dobra i dobra države. Ali kako i zašto kad se obično kaže da ta dva dobra nisu ni u kakvom odnosu. To najviše dobro jest naime osobno dobro i kao takvo transcendirira čovjekovu socijal-

[12] *Ethik und Politik des Aristoteles* (Wege der Forschung, Bd. 208) (izdao Fritz – Peter Hager), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1972.

[13] NE 1177 a

no-političku i etičku dimenziju, kako bi rekli spiritualistički orijentirani sljedbenici Aristotelove praktične filozofije.¹⁴ Drugi pak napominju da je najviša djelatnost, misaono promatranje (*θεωρία*) kojim se postiže i najviše dobro odnosno najviše čovjekovo blaženstvo »kao postojana djelatnost svojstvena samo bogovima, a da ljudima, i to samo jednoj maloj nekolicini, »tek na čas uspijeva da u njoj sudjeluju«. Stoga da »*bios theoreticos* neće moći čovjeku u njegovu prolaznom bitku veći dio opstanka nadomjestiti *bios politicos*, etičko i političko djelovanje«. ¹⁵

Ako i jest tako, je li time dovoljno obrazložena 'neutemeljenost' pitanja odnosa tog najvećega čovjekova dobra i dobra države? Podsjetio bih samo na činjenicu da Aristotel jedino ta dva dobra, tj. najviše čovjekovo dobro što se postiže misaonim promatranjem i dobro države kvalificira identično nazivajući ih »božanskim«.

Treba li u tome vidjeti samo još neprevladani platonizam u autora *Nikomahove etike*? Ili pak izazov i putokaz daljnjem istraživanju Aristotelove praktične filozofije koja putem prijevoda njezina temeljnog djela postaje u nas prisutna, rekao bih, na kvalitativno nov način, a time i za našu domaću filozofijsku misao obvezatnija.

[14]P. de Laubier, op. c., str. 67.

[15] D. Pejović, *Aristotelova praktična filozofija i etika*. U: *Aristotel, Nikomahova etika*. Zagreb (Biblioteka »Politička misao«) 1982. (Prijevod Tomislav Ladan). str. XXXVII.

Summary

Franjo Zenko/ The Good of the Individual and the Good of the State in the Nicomachaen Ethics

This study is an attempt at comprehension and interpretation of the contradiction in those places in Aristotle's *Nicomachaen Ethics* where there is mention of the Good of the individual (*τὸ ἀγαθὸν τοῦ μόνου*) and the Good of the state (*τῆς πόλεως*) and their interaction. In one place, these two Goods are seen as identical, while elsewhere the Good of the state is seen as greater and more perfect (*μειζον καὶ τελεώτερον*). The contradiction which is established through analysis and comparison of texts is interpreted by a change in the aspect of analysis, which happens in the course of Aristotle's investigations with what is almost regularity. From the ethical aspect the Good of the individual and the Good of the state are seen in Aristotle's work as identical, while from the ontological aspect the Good of the state is seen as more perfect. The state appears to Aristotle as a substance with its own, autonomous telos, and not only as a relation or interrelation in the sense of the ethical/political relationship, or only instrumentally, i.e. in the educational function of the production of virtuous citizens. In order for it to be a state it already is and must be a fulness of an ethical/political telos, the fulfilment of human intellectual, moderate (*φρόνησις*) nature.

translated by **Ellen Elias-Bursac**