

O filozofijskoj genezi samosvijesti

(jedna tema Aristotelove etike)

Damir Barbarić

Zagreb

Primljeno:
24. listopada 1985.

Izvorni znanstveni tekst
UDK 159.923.2:1 (091)

Auch die Namen wie »Logik«, »Ethik«, »Physik« kommen erst auf, sobald das ursprüngliche Denken zu Ende geht.

M. Heidegger (GA 9, 316)

Obzor etičkoga otvara se Aristotelu jednim odlučnim odbijanjem Platonove ideje Dobra. Jedna od glavnih tema svih triju »Etika«¹, ona koja svakoj stoji u samom ishodištu, jest oštro razgraničenje etike i svega etičkog spram Dobra samog, Dobra po sebi, Dobra naprosto, to jest ideje Dobra.

Trojaka je Aristotelova argumentacija pri ovom razgraničenju. Prije svega, hoće on da utvrdi etiku (tj. politiku, kako se još izražava u početku MM i EE) kao neku moć, odnosno znanje (dúnamis² epistemē)³, štoviše kao ponajbolju moć (MM 1182b1). No, kaže Aristotel, nijedna moć i nijedno znanje ne obrazlaže vlastito ishodište niti vlastitu svrhu. Za takvo što potrebna je druga neka moć tj. znanje. Tako bi onda bila nužna neka moć-znanje koja bi osmatrala ishodišna dobra svijuu posebnih moći-znanja. Takve međutim nema. Aristotelovim riječima: »I uopće može se

[1] I *Veliku etiku* (Magna Moralia, citiramo dalje kao MM) valja, čini se, s Dirlmeirom i Düringom smatrati autentičnim, možda od kojeg učenika tek neznatno izmijenjenim Aristotelovim djelom. Autentičnost *Eudemove etike* (Ethica Eudemia, citiramo dalje kao EE) i *Nikomahove etike* (Ethica Nicomachea, citiramo dalje kao EN) općenito je prihvaćena. Među modernim tumačima Aristotelove etike posve osebujno stajalište zauzima Anthony Kenny, *The Aristotelian Ethics*, Oxford 1978, koji zrelu i definitivnu verziju Aristotelove etike ne nalazi, poput ostalih poznavalaca, koje u tom pitanju i mi ovdje slijedimo, u EN već u EE.

[2] Transliteracija grčkog originala prema preporuci International Organization for Standardization iz g. 1968. Vidi A. S. Kalenić, Kako treba transliterirati s grčkoga, *Jezik 3* (Zagreb, veljača 1982), str. 91–93.

[3] Do Aristotela etika, strogo uzeto, budući da radi oko onoga promjenljivog i bitno nepredvidivog, nije znanje i znanost. Iz istog razloga na primjer i fizika još u Platona pripada oblasti svojevrsnog mita.

vidjeti da nema jedne moći niti znanja koje bi se bavilo svim dobrom« (MM 1183a7). Hoće li se, dakle, da pravi pristup dobru bude upravo znanje i moć, tad to više neće biti neko dobro naprosto, neko »svo dobro«, već tek dobro za nas, naše vlastito dobro (MM 1182b3).

Osim toga, »nije istinito kazati da sva bića teže nekom jednom dobru; svakô je naime upravljeno vlastitome dobru: oko viđenju, tijelo zdravlju, i tako svakô nekom drugome« (EE 1218b30). Tako se i politika ima baviti nekim vlastitim dobrom (EE 1218a35), naime dobrom čovjeka.

Konačno, ako bi čak i bilo tako da jest neko dobro naprosto, da jest ideja Dobra, ipak je to Dobro — kao »odvojeno« — nešto čovjeku nedostupno. EN 1096b32 kaže Aristotel: »Jer ako i jest neko opće pridonosivo dobro, ili neko odvojeno samo po sebi, jasno da neće biti dostupno prakticiranju niti stjecanju čovjekovu (ouk ân eiê praktôn oudè ktêtôn anthrôpōj). A sada se traži upravo neko takvo.«

Tako će za Aristotela etika ostati neko znanje o čovječjem dobru i o sreći čovječjoj (EN 1102a14). I ovdje nam valja odmah napomenuti: Utemelji li se etika kao neko znanje o ljudskom dobru, o dobru koje je za čovjeka dostupno i urađivo (praktôn), tada se ujedno s utemeljenjem te i takve etike zbiva i jedno seberazumijevanje i sebeodređenje čovjeka. Štoviše, to sebeodređenje je čak podloga i ono prethodeće svakom zasnivanju etike. Jer kako uopće osnivati etiku, koja ima ocrtati krug onog čovjeku dobrog, a da se prethodno već ne određuje i ne iskušava čovjek kao biće koje uopće može imati neko svoje *vlastito* (idíon ti) dobro, pa ma koje to bilo? Nekakva odluka o biti i istini čovjeka leži vazda u dnu sve etike. Neka ta primjedba ovdje bude dovoljna.

Poblize pak određujući etiku, vidi je Aristotel, slijedeći Platona (Legg. 792e1), u najužoj vezi s navikavanjem i običajem: »Etički karakter ima naime naziv od običaja: jer 'etičkim' se nešto zove zbog navikavanja, običajna« (MM 1186a1). Što je, međutim, i u čemu se odista sastoji to navikavanje? Aristotel odgovara u jednoj koliko teškoj toliko značajnoj rečenici: ... ethízetai dè 'up' agôgês tò mè émfuton tōj pollákis kineísthai pos 'outōs édē energētikón (EE 1220b4)⁴. Dakle: »... vođenjem-odgojem navikava se ono što nije s nama i u nama niklo, tako da time što češće biva na jedan određeni način gibanje postaje i samo već djelatno.«

Neko iskonsko gibanje jest dakle, prema uvidu Aristotelovu, podloga svega etičkog. Samo to etičko, pak, postaje čestim ponavljanjem upravo nekog određenog (pōs) gibanja. Tim se stalnim ponavljanjem ono izvorno gibanje nekako sabire i skuplja, učvršćuje i usmjerava, tako da sad samo od sebe nastavlja u istom pravcu i ne razilazi se natrag u neodređenost i neusmjerenost onog pragibanja. Ovu učvršćenu usmjerenost gibanja zove Aristotel »vrlinom«, aretê, odista: sabranošću⁵. A jer je ono podloženo gi-

[4] Tekst prema redakciji H. Rackhama u Loeb Cl. Lib. (London 1971).

[5] aretê, zajedno s još dvije noseće grčke riječi, arithmós i 'armonia, pripada ie. korijenu *ar-, u značenju »sklopiti«.

banje iz svoje neodređene gibljivosti sabrano i kao stalo, zadržalo se upravivši se nekamo, to će sad Aristotel ovu sabranost, »vrlinu«, vidjeti kao neko stanje i držanje (ἔξις, usp. EN 1106a12). U »vrlini« izašli smo iz onog iskonskog gibanja i sabrali ga tako da sad prije nekako ležimo i položeni smo: »vrlina« je neki položaj, raspoloženje (tò diakeîsthai, usp. EN 1106a5).

Ono »etičko« i ono »vrlo« u areté upravo je ova njena stalnost, čvrstoća i postojanost. A i inače, oko zadobijanja jedne čvrstoće i postojanosti bori se cjelokupno Aristotelovo filozofiranje. Najjaču stalnost razabire Aristotel obično u znanju, epistēmē. MM 1200b36 reći će: »znanje je najpostojanije od svega što je u nama«. No, u EN 1100b13 vidi on najveću neколеbljivost (bebaiótēs) među svim djelima ljudskim upravo u djelatnostima zasnovanim na areté i dodaje štoviše: »čini se da su one čak postojanije (monimōterai) i od samih znanja«.

»Vrlina« je dakle jedna smirenost i sabranost izvornog gibanja, kojom se više odista ni ne gibamo u istom onom smislu, već smo prije kao zadržani, postavljeni, položeni, da bi sva djelatnost koja na ovoj sabranosti počiva bila jedna nepokolebljiva, stalna, postojana i neprevrtljiva djelatnost. Ono, međutim, čime »ispod« i »prije« ove suzdržane sabranosti »vrline« bivamo gibani vidi Aristotel u onome što naziva páthos, strast (EN 1106a4), ostavljajući to ujedno izvan cjelokupne oblasti etičkoga: »strasti dakle nisu niti vrline niti poroci« (EN 1105b28).

Ovo je sabranosti »vrline« najsojstvenije ono što Aristotel zove odabirom (proaíresis)⁶. Ono presudno svog odabira u tome je da on nije nikada odabir cilja ili svrhe djelovanja, već uvijek i samo sredstava za postignuće cilja. Tako neće odabir nikada biti odabir onoga nemogućeg: jer, odluka o tome što je moguće a što nemoguće sadržana je već u postavljanju ciljeva, a njih odabir uvijek već pretpostavlja. I kao što smo u »vrlini« izuzeti iz divljeg⁷ pragibanja strasti za račun sabrane i trezvene djelatnosti koja ima uvijek već zajamčenu postojanost i stalnost, tako smo u ovom drugom bitno etičkom, u odabiru, izuzeti mahnitaju neobuzdanih želja (boulē): »želja je i onog nemogućeg, kao što želimo i besmrtnima biti, ali to nikad ne odabiremo« (MM 1189a6). Odabir je tako uistinu neka trezvenost htijenja: tek i samo to, kako doći do nekog cilja koji već odnekud imamo, — to je stvar odabira.

[6] EN 1111b5. Najbolje razjašnjenje izraza i pojma proaíresis daje sam Aristotel u EE 1226b7f.: 'e gār proaíresis 'aíresis mén estin, ouh 'aplos dé, all' 'etérou prò 'etérou. Vidi i Dirlmeierov komentar uz EN (Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 6, Akademie-Verlag Berlin 1969), str. 329.

[7] Uvid u istinu i bit strasti, kao i u bitna očitovanja strastvenoga dijela duše, mogao je Aristotel dobiti ponajprije kod svog omiljenog pjesnika, Euripida. No, uporedo s napredujućim »racionaliziranjem« tragedije u Euripida se zbiva i jedna sofistički posredovana degeneracija izvornog páthos-a. Nešto od njegove prave naravi daje naslutiti npr. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, London 1973, str. 185: »Grk je uvijek iskustvo strasti osjećao kao nešto misteriozno i zastrašujuće, iskustvo sile koja je u njemu, posjedujući ga radije no posjedovana od njega. I sama riječ pathos to svjedoči: kao i njen latinski ekvivalent passio, ona znači nešto što »se događa« čovjeku, nešto čega je on pasivna žrtva.«

No, odlučnim pitanjem ostaje sad Aristotelu ono o samim ciljevima i svrhama. Ako je, naime, odabir ono najunutarnije etičko i ono vrlini najsvojstvenije, a sam cilj za postignuće kojega biva ju u odabiru iznalažena sredstva, dospijeva u obzor etičkoga samo i jedino odnekud izvana, pitanje onda glasi: kako stoji upravo s tim ciljevima? I zaista, bilo je to Aristotelu jedno od najtežih pitanja njegova »filozofiranja o onom ljudskom« (EN 1181b15) i različito je na njega odgovarao, uvijek iznova pokušavajući i sam izbor ciljeva podvesti u oblast onog etičkog.⁸

Prvi Aristotelov odgovor na pitanje odakle uopće ciljevi za postignuće kojih u odabiru tražimo sredstva, glasi: ciljeve postavlja želja i mnijenje (MM 1189a11; EE 1226a17). Ali, vidjeli smo, bit je etike to da sabire i drži čovjeka unutar granica onoga nje-mu mogućega. Ukoliko pak i želja i mnijenje mogu sezati i za onim nemogućim i nedostupnim, a odabir im još u tome ima služiti, — tad je očito promašena prava zadaća i nakana etike. Stoga ne smije Aristotel dozvoliti da ciljevi ostanu stvar puke želje i mnijenja. U toj će se neprilici i u MM i u EE zadržati samo na neutralnim i neodređenim napomenama: »svi uvažavaju jednake svrhe« i »svrha predleži, postavljena je svima« (MM 1190a3; EE 1226b10). Ne mogavši ipak ostati time zadovoljan u ovako presudnom pitanju, pribjegava opet u EN 1114b6 ff. novom pokušaju odgovora: »... ali težnja za ciljem nije samoizabrana, već valja niknuti (fúnai) kao vid imajući, kojim se /vidom/ lijepo prosuđuje i izabire ono što je prema istini dobro; i valjano je nikao (éstin eufués) onaj kome je to po niknuću sraslo (péfuken). Jer to je najveće i najljepše, i ono što se od drugoga ne može niti uzeti niti naučiti, već se to kao izniklo (’oíon éfu) ima.«

Ovim odgovorom biva Aristotel sad naglo vraćen starom, »aristokratskom« iskustvu vrsnoće čovjeka, kako je ono klasično došlo do izraza na primjer u Teognida ili Pindara⁹. No, u sklopu je tog iskustva neodvojivo sadržano i to da o areté nema nikakva naučavanja i da ona nije i ne može biti stvar znanja, kao i to da ne svojom voljom (’ékōn) već prije izniklošću svojom i udijeljenom mu naravi čovjek živi i djeluje. I jedno i drugo se, međutim, u potpunosti protivi onome što Aristotel hoće svojom etikom. Vidjeli smo da za njega etika ima biti neko znanje, kao što, s druge strane, svojevoljnost (tò ’ekoúision)¹⁰ čini ono temeljno sve ari-

[8] Značaj ove prijelomne teškoće Aristotelova etičkog filozofiranja uočen je, dakako, kod interpretâ. Npr. G. Teichmüller, *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert v. Christus I*, Berlin 1881, str. 152: »Mithin ist der Zweck (télos) das Letztbestimmende und der eigentliche Gegenstand und Inhalt des Willens (boulétōn). Wie verhält sich nun das Wollen (boulésis) zu seinem Inhalte, dem Zwecke? Diese Frage ist offenbar die eigentlich philosophische und mit dieser allein hat Plato zu tun, und an dieser Stelle muss deshalb die speculative Kraft des Aristoteles und seine Kritik gegen Plato geprüft werden.« Takoder H. Khun, *Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik*, u: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Festschrift Gadamer, Tübingen 1960, pravilno uočava i formulira teškoće: »In der Prohairesis soll der Mensch als Ursache seiner Handlungen wirksam werden. Und dabei wird die Prohairesis ausdrücklich auf die Wahl der Mittel eingeschränkt. Kann das zusammenstimmen?« (str. 132).

stotelovski shvaćene vrline. Stoga, iz te nerazriješene neprilike, ono tako bjelodano kolebanje u nastavku teksta, do b25, gdje se samo neodređeno kazuje da »se cilj pokazuje i leži niklošću ili kako god drugačije (ἔ'opōsdēpote, b14)« i da »smo nekako suuzročnici naših raspoloženja-stanja« (b23).

Ipak, upravo je ovo obraćanje na niklost i naravnost dalo Aristotelu onu prodornu snagu ocrtavanja pojedinačnih vrlina, pri kojem ocrtavanju mu »kao kanon i mjera« (EN 1113a33) pred očima neprestano lebdi lik onoga koga naziva neprevedivim izrazom 'o spoudaīos¹¹. Taj »ozbiljni« i »izvršni«, opet, dobit će svoju punu karakterizaciju u poglavlju koje opisuje onog veledušnog, veličajnog ('o megalōpsuhos, EN IV, 3), što je svakako jedan od najimpresivnijih nacрта mogućeg vida čovjekovanja (tō anthrōpē-ústhai, EN1178b7) u cjelokupnoj pisanoj predaji.¹²

No, u skladu s osnovnom nakanom svoje etike, tom naime da ustanovi neko postojano znanje o ljudskim stvarima i da zasnuje svojevrijednost-slobodu čovjekovu, daje Aristotel i treći odgovor na to tako značajno pitanje o ciljevima i svrhama djelatnosti. U EE II, 11, kao i u kratkoj postavci EN 1144a7-9 ustvrdit će: sama vrлина je ona koja postavlja cilj. Doslovce štoviše, ne »postavlja«, nego »čini« (poiei).

U ovome sad opet leži jedna osobita teškoća. Cilj, naime, i svrhu vidi Aristotel početkom i podstavkom (EE 1227a8). Ako je, međutim, cilj počelo, tad ne može biti da ga tek vrлина čini: tã počelo jest oduvijek (EE 1227b25). Aristotelov izlaz iz teškoće je ovaj: vrлина doduše ne čini sam cilj, no ona cilj čini ispravnim, uspravljenim, pravim (EE 122a2; EN 1144a8). Što znači sad ovo »učiniti ispravan cilj«, namjesto golog »učiniti cilj«? Što je uopće ta ispravnost (orthótēs) cilja?

Tim se pitanjem opet vraćamo na odlučno ishodište Aristotelove etike. Rečeno je već, vrлина je neko sabiranje i zadržānje iskonskoga neuređenoga gibanja strasti. Kao takvo sabiranje, ona je neko uspravljanje i izdignuće. I uzdignutost i uspravljenost i ispravnost kazuje ujedno ono orthótēs. I kad Aristotel kaže »vrлина čini uspravljeni cilj«, onda to znači koliko i »vrлина sebe samu čini ciljem«. Jer, sama »vrлина« i nije ništa drugo do upravo ta sa-branost i uspravljenost pragibanja strasti.

Tu sabranu uspravljenost vrline zove Aristotel još i sredinom, sredinom onoga iz čega se vrлина povukla i na sebe sabrala, da bi to ostavila tek u svom podnožju i uporištu kao vlastite vrhove, krajeve, krajnosti (tã ákra). EE 1220b27 ff. kaže Aristotel: »Gibanje

[9] Vezu s Pindarom sugerira i Khun, op. cit., str. 134.

[10] Za pravo značenje tog izraza vidi K. Brugmann, 'ékōn und seine griechische Verwandten, Indogermanische Forschungen 17 (1904), str. 1 ff.; zatim R. Loening, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Jena 1903, str. 139 te K. A. Neuhausen, *De voluntarii notionis platonica et aristotelea*, Wiesbaden 1967, passim i osobito str. 90.

[11] Usp. Dirlmeier, op. cit., str. 284.

[12] R.-A. Gauthier, *Magnanimité, L' idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Bibl. Thomiste 28, Paris 1951.

je suzdržno, kontinuirano (sunehés), a praksa /tj. etička djelatnost/ je gibanje. A u svemu je najbolje srednje za nas; to je naime kako nalaže znanje i zbor. Osim toga, to isto posvuda i učinja najbolje stanje. A to je jasno i prirodenošću i zborom; jer protivnosti uništavaju jedna drugu, a vrhovi su protivnosti i jedan drugome i sredini. Sredina je, naime, svako od toga dvojega prema onome drugome, kao što je ono jednako veće od manjeg i manje od većeg. Tako da je nužno da je etička vrlina oko neke sredine i neka sredina.«

U paralelnom tekstu, EN 1106a26 ff. neće više biti riječi o gibanju, već neodređeno: »u svemu suzdržanom i dijelovima...«, no ostalo se u izvodu ne mijenja. Krajevi će općenito biti nazvani manjak i suvišak, a vrlina će naprosto biti nazvana sredinom (EN 1106b27). Samu pak vrlinu kao sredinu zvat će Aristotel i ispravnim zborom (orthós lógos) i ovako zadobivenim »principijelnim instrumentarijem« prići razmatranju i razradi pojedinačnih vrlina, zasnivajući time vjekovima nadograđivanu i možda nikad još bitno narušenu zgradu filozofijske etike.

Pravo porijeklo istumačenja vrline kao sredine manjkavog i suvišnog ostaje međutim u Aristotela dobrim dijelom neobrazloženo. S pravom ukazuje Dirlmeier, ponajbolji današnji znalac Aristotelove etike: »Iznenaduje s kojom samorazumljivošću Aristotel za razjašnjenje etičke vrline uvodi pojam kontinuuma.«¹³ Uistinu se ovdje Aristotel, po svemu, oslanja na jednu dugotrajnu i jaku predaju, čije najbliže iskaze ne treba nalaziti samo, poput Dirlmeiera i E. Kappa, u Platonovu *Državniku* 283c3—285c2, već isto tako i u *Zakonima*, te uopće u kasnijim dijalogima, a možda ponajprije u Platonovu nenapisanom, vjerojatno tek u starosti usmeno izlaganom naučavanju *O Dobru*¹⁴. No već i u starijoj pitagorejskoj predaji, kao i u hipokratičkim spisima, možemo sresti odgovarajuće iskaze. Ipak, sva pripadnost Aristotelova istumačenja vrline kao sredine toj predaji neka ovdje ostane netematizirana.

* * *

U ovome se otprilike sadrže osnove Aristotelove etike. No, u čitavoj toj zgradi, kao u dnu njenu skrivena, leže i druga neka pitanja, ona koja u pravilu ne izlaze u prvi plan diskusije i izvođenja, koja međutim ipak kao iz pozadine određuju i usmjeravaju tok i sadržaj svega što je u pročelju.

Ponajbolje im se, izgleda, možemo približiti zadržimo li se brižljivije oko onoga što Aristotel zove proairesis i što je nedvojbeno nosiva osnova cjelokupnog gore ocrtanog sklopa etike. Riječ je tu, kazali smo, o odabiru nečega radi nečega drugog (EE 1227b37), naime o odabiru sredstava za neki cilj. Na jednom mjestu, međutim, govori Aristotel o proairesis kao o postavljanju cilja (EE 1214b8), na drugom opet kao o izboru samog vida življenja (EE 1215b1; također EN 1095b20).

Uz ovaj izbor vida ili načina života, nalazimo u Aristotela još

[13] Komentar uz EE (Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 7, Akademie-Verlag Berlin 1969), str. 224.

[14] H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959.

jedan, dublji i presudniji izbor, onaj koji će površnijem poznavao-cu njegova filozofiranja sigurno biti posve tuđ i neobičan. Radi se, naime, o izboru između samog života i neživota. Unutarnji motiv cjelokupnoga prvog dijela petog poglavlja prve knjige EE, »pessimističku osnovnu nastrojenost« kojeg naglašava Dirlmeier u komentaru¹⁵, jest jedan pokušaj obrazloženja toga zašto uopće izabrati život a ne neživot (EE 1215b31), zašto izabrati da se postane radije nego ne postane (EE 1216a12). Doista, nije tu više riječ o pukom odabiru nečega radi nečega (proairesis); naprotiv, radi se tu o izboru samog nečega radije nego ničega. S pravom upozorava Dirlmeier, slijedeći W. Jaegera, na tematsko podudaranje s ranim Aristotelovim spisom *Protreptik*, kao i na njegov izgubljeni, vjerojatno još raniji dijalog *Eudem*. Jedna svakako odlučna tema tog dijaloga bijaše tumačenje smrti Eudemove kao povratka njegove duše u zavičaj.¹⁶ Prema navodu Plutarhovu, u *Eudemu* je Aristotel mnogostruko varirao tezu da je od svega najbolje ne postati i ne roditi se, te da je jače-uzvišeniije umiranje od življenja.¹⁷ U spisu *Protreptik* pak, sačuvanom velikim dijelom u neopitagorejca Jambliha, kojeg osnovna nakana bijaše ta da potiče i sokoli na filozofiranje, isti će taj osnovni ton poslužiti Aristotelu da na njemu ocrti i u pravom svjetlu iskaže nužnost filozofiranja. Završavajući spis kaže Aristotel:¹⁸

»A spoznat će to isto i onaj tko osmotri život ljudski u pravom svjetlu. Otkrit će naime da su opsjene sve ono što među ljudima važi za veliko, odakle se i kazuje lijepo da je čovjek ništa i da od onoga ljudskog ništa nije postojano. Jer, snaga i veličina i ljepota smiješne su i ni za što vrijedne, a čine nam se vrijednima samo zato što nismo u stanju išta točno vidjeti.

Jer ako bi tko mogao tako oštro i jasno gledati kao što se kazuje da je to mogao Linkej koji gledaše kroz zidove i drveće, kako bi taj mogao držati poput onih koji slabo vide, gledajući iz kolikih je rđavosti sustavljen čak i Alkibijad? Počasti i slave, ono za što se otimaju više no za išta drugo, pune su neiskaznih lakrdija: onome tko je zapazio nešto od onoga vječnog ludo je oko njih se truditi. Tâ što ima velikog ili dugovječnog od svega ljudskog? Nego, samo zbog naše slabosti, smatram, i zbog kratkoće našeg života pričinja nam se i to nečim velikim.

I sasvim mi ovako nekako naliči sprega duše s tijelom: kao što se priča da u Tireniji često zarobljenike stavljaju na muke svežujući licem u lice okrenute žive s leševima, pričvršćujući udove jednog s drugim, tako baš se čini da je i duša pristavljena i prikucana svim osjetilnim dijelovima tijela.

Ništa dakle božansko ni blaženo ne pribiva kod ljudi osim jednog onoga što je vrijedno ozbiljna truda, naime ono od uma i raz-

[15] Dirlmeier, *op. cit.*, str. 170.

[16] W. D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxonii 1953, str. 16 (= fr. 37 Rose = Cicero, *Div. ad Brut.* 1. 25. 53): *ex quo ita illud somnium esse interpretatum ut cum animus Eudemi e corpore excesserit, tum domum revertisse videatur.*

[17] W. D. Ross, *op. cit.*, str. 19 (= fr. 44 Rose).

[18] Prema uvjerljivoj rekonstrukciji I. Düringa, *Der Protreptikos des Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1969, str. 82—86.

boritosti što je u nama. Jer izgleda da je to od svega našega jedino besmrtno i jedino božansko. I time što možemo u takvim moćima imati udjela, naš je život, mada jest kukavan i težak, ipak ujedno tako dražesno sređen da se naspram drugih čovjek pričinja bogom.

I s pravom se kaže: 'Um je u nama bog' i 'smrtni vijek ima nešto od božanskog'. Ili valja, dakle, filozofirati ili zbogom kazujući životu otići odavde, jer sve drugo čini se da su samo velike ludorije i prazne brbljarije.«

Ovaj radikalni završetak *Protreptika* predstavlja, uočeno je to već često, prava prolegomena u ono što je kasnije, sličnim — za Aristotela pomalo neobičnim — zanosnim stilom, kazano u desetoj knjizi EN. No i inače, ovdje razmatrano pitanje da li je život uopće nešto izbora vrijedno i poželjno čini jedva primjetno, ali ne zato i manje čvrsto unutarnje tkivo sve Aristotelove etike. Zadržimo se najprije na onome »treba otići odavde« iz zadnje rečenice *Protreptika* (apitéon enteúthen). S pravom se kao izvoriste izraza i misli navode Platonovi dijalozi *Gorgija* 512a, *Fedon* 64a, te osobito *Teetet* 176ab. Na ovom se posljednjem mjestu kaže: »Zato i valja pokušati odavde tamo pobjeći što prije. A taj bijeg i odlazak jest izjednačenje s bogom, koliko je to moguće.«

Strogo i radikalno shvaćeno — a tako zacijelo i bijaše shvaćeno, ako i ne od Platona samog a ono ponegdje među učenicima, ponajprije možda u »demonologiji« Ksenokrata i Filipa Opunskog¹⁹ — znači to »otići odavde« i »izjednačiti se s bogom«²⁰ prije svega jedno: napustiti sebe i postati drugo. I upravo oko tog napuštanja sebe i postojanja drugim zbiva se ono najunutarnije sve etike Aristotelove.

Ono što unaprijed već priječi svaki rastanak sa samim sobom, to je — kako uviđa Aristotel — sebeljublje, ljubav spram sebe samog (filautía). Odatle i jest u MM i EE tako istaknuta, a naoko neuklopljena u kontekst ostalih pitanja, tema i teškoća oko toga da li ljubimo sebe same. Na to pitanje odgovara Aristotel potvrdno i u samom iskonu našem otkriva i iznalazi neko prasebeljublje: »sve želimo sebi samima; tã i suživljenje s nama samima želimo (a svakako²¹ je to i nužno) i valjano življenje, a ne nekome drugome« (MM 1210b35–37). Štoviše, već i u samoj činjenici da je svatko jedan i upravo on sâm, vidi Aristotel nepobitan znak toga da u dnu svakoga leži neka ljubav spram sebe: »svaki pojedini sâm jest upravo jedan« (MM 1211a27), a ukoliko jest jedan i nedjeljiv, žudan je sebe samog« (EE 1240b14).

»Ljubav spram sebe naliči onoj po srodnštvu: ni jedan se od srodnika od drugih ne rastaje (lúσαι), ali ako bi se i razišli, ipak i takvi još uvijek jesu srodnici. Tako je i čovjek još uvijek jedan, dok živi ('o dè étí 'eís éōs àn zēj)« EE 124u35–38).

[19] Usp. L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis*, Philadelphia 1975, str. 42–47.

[20] U kasnijoj tradiciji važi taj zahtjev kao osnovno načelo »Platonove etike«, Usp. R. Stark, *Aristotelesstudien, Zetemata* 8, München 1972, str. 42.

[21] isós može uz »svakako« značiti i »možda«. U tom bi slučaju umetnuta rečenica imala sasvim drugačiji smisao.

Iz ovoga presudnog uvida u svu dubinu sebeljublja²² i nerazrješivosti od sebe samog, odmjerava sad Aristotel pravi smisao onog »izjednačenja s bogom«. EN 1159a5 ff. postaviti će naime pitanje da li treba željeti prijatelju i ona najveća od dobara, uzimajući — dakako ne tek slučajno — kao primjer takvih najvećih dobara jedno: da bude bogom (οἷον θεῦς εἶναι). Uz kratko i nevažno obrazloženje, odgovara Aristotel niječno, i to sasvim odlučno: »trebalo bi da ostane onaj koji već jest« (EN 1159a10). Na drugom pak mjestu, koje nije do drugi, po smislu istovetni Aristotelov odgovor na isto ono pitanje, kaže on: »Dobro je ozbiljnome-uzvišenome ono biti, a svatko želi dobra sebi samome, nitko međutim ne izabire da postane drugi, eda bi tako drugim postavši sve imao (uostalom ima i sad bog ono dobro), već /želi dobra/ budući onaj koji već upravo jest« (EN 1166a19—22).

U ovome upravo leži korijen sve etike Aristotelove: željeti sva dobra, ali *ostajući to što se jest*. (Podsjećamo ovdje na onu početnu napomenu da se ujedno sa zasnivanjem etike, u Aristotela a i inače, zbiva i jedno sebeizlaganje, sebeodređivanje tj. sebeograničenje čovjeka.) Zato radi Aristotelova etika o *čovječjem* dobru, zato se traži sreća *čovjeka*, zato će u EN 1101a20 govoreći o onima koje se može zvati blaženima, završiti naglašeno: no, blaženim *ljudima* (makarious d' anthrōpous).

Jedno ostaje Aristotelu nedvojbeno: »ono biti je svima vrijedno izbora i ljubavi« (EN 1168a5), tj. »svi žude življenju« (EN 1175a11). Filozofijski nemir tjera ga međutim i dalje, do u obrazlaganje toga samog. Pokušaj svojevrsnog obrazloženja, nekog tako reći opravdanja te iskonske ljubavi spram življenja i onog živim biti nalazimo u jednom od najtežih odlomaka u sačuvanim Aristotelovim tekstovima, EE 1244b24 ff. Vrijedi navesti odlomak u cjelini:

»A jasno će biti ako shvatimo što je življenje prema djelatnosti i kao svrha. A očito da je to osjećanje (τὸ αἰσθάνεσθαι) i spoznavanje, tako da i suživljenje jest suosjećanje i suspoznavanje. No, samo osjećanje i samo spoznavanje svakome je izbora najvrednije (i zbog toga je svima urođen poriv življenja; treba naime postaviti da život jest neka spoznaja /gnōsis/).

Alko bi dakle netko odsjekao spoznavanje i učinio ga samim za sebe i ne vezanim za osjećanje toga da se spoznaje²³... ništa se to tada ne bi razlikovalo od toga da spoznaje drugi namjesto njega, a to je opet jednako tome da živi drugi umjesto njega.

[22] O temi sebeljublja u Aristotela kratka ali značajna napomena E. Hoffmanna, *Aristoteles' Philosophie der Freundschaft*, 1933 (sada u: *Ethik und Politik des Aristoteles*, Herausg. F.-P. Hager, *Wege der Forschung* CCVIII, Darmstadt 1972, str. 179 bilj. 45), gdje ustvrđuje da »prema Aristotelu kako djelovanje tako i ljubav treba da budu shvaćeni kao vrste-načini mišljenja i svi načini mišljenja potječu iz samosvijesti, iz prisnosti mišljenja sa sobom samim«.

[23] Za značenje cijeloga ovog tekstualno i misaono izuzetno teškog odlomka, kao i osobito ove rečenice usp. Dirlmeierov komentar, *op. cit.*, str. 459—460. Razumijevanje je svakako hendikepirano činjenicom da je Rackhamova redakcija teksta čitave EE, a napose ovoga mjesta, nedvojbeno posve promašena, dok kritičko izdanje teksta EE na žalost ni do danas nemamo.

No, tome nasuprot, logično (eulógōs) je da je osjećanje i spoznavanje sebe samog ono izbora najvrednije. Jer, u razmatranje valja dvoje ujedno supostaviti, /prvo/ naime to da je življenje vrijedno izbora, a i ono dobro isto tako, te iz toga /drugo/ da jednome i drugome pripada takva /tj. izbora vrijedna/ narav.

Ako dakle u takvim nizovima²⁴ uvijek jedna /od suprotnosti/ jest u redu onoga što je vrijedno izbora, a ono spoznato i ono osjećano općenito govoreći jest /takvo/ učestvovanjem na određenoj-ograđenoj naravi (fúsis), tada je željeti sebe osjećati isto što i željeti da se bude takav /tj. ograđen/, budući da zacijelo po sebi nismo svakô od toga /tj. onog ograđenog/ već samo učestvovanjem na tim moćima u osjećanju i spoznavanju (jer onaj opažajući-osjećajući postaje opažen, i to time da prvo opaža, i ukoliko i što uopće opaža²⁵; a tako i spoznavajući postaje spoznat).

Tako se dakle i život uvijek želi jer se želi uvijek spoznavati, a to je opet da bi se samo bilo ono spoznato.«

Prije svega, jasno je da se Aristotel u ovom svom najdubljem »etičkom« misaonom zahvatu oslanja na jednu čvrstu — nama gotovo sasvim nepoznatu — predaju pitagorejstva, kako se ono bilo razvilo u kasnom Platonovu filozofiranju i ranoj Akademiji, osobito u Speusipa i Ksenokrata. No, valja pokušati da se nešto razabere već i u samim Aristotelovim riječima.

Ono središnje prvog dijela odlomka nije u tekstu navlastito imenovano, međutim prisutno je u opisu. Istinu i bit življenja iskušava tu Aristotel u nekom spoznavanju, no — i to je odlučno — u jednom takvu spoznavanju koje »nije odsječeno«. A odsječnim bilo bi onda kad se u tom spoznavanju ne bi *ujedno* spoznavalo i to da se spoznaje. No, uvida Aristotel, to bi tad moglo isto tako biti spoznavanje koje pripada nekom drugom, život koji pripada nekom drugom: samo i jedino ta neodsječenost spoznaje čuva i osigurava ono »ja« u svakom spoznavanju. A da je to čuvanje svojeg ja u spoznavanju, koje čuvanje se zbiva upravo u sebeopažanju i sebespoznavanju, nešto izbora najvrednije (airetótaton), — to iskušava Aristotel kao nešto razumno, razborito i pravom logosu pripadno.

No i ovome će svemu, još dublje silazeći, pokušati Aristotel dati neko utemeljenje.

I življenje i dobro imaju u sebi nešto, neku zajedničku narav, koja i jedno i drugo čini izbora vrijednim. Istovetno i zajedničko u njima je to da i jedno i drugo jesu nešto omeđeno-ograđeno (ōrisménon). U opažanju biva opažen i sam onaj opažajući, u spoznavanju i sam spoznavajući biva spoznat. Opaženo i opažajuće, spoznato i spoznavajuće — to je glavni nauk Aristotelova spisa *O duši* — jesu isto. Ta istota njihova je njihova omeđenost, ograđenost. Jedno zatvaranje i omeđenje onoga neomeđenog (tò aóriston) u opažanju i spoznavanju jest upravo ono što i njih i

[24] Riječ je zacijelo o pitagorejskim nizovima suprotnosti, referiranim djelomice u prvoj knjizi *Metafizike*.

[25] Ovdje je posve bjelodana netematizirana veza s izlaganjima u spisu *O duši*.

ono čega su bit, naime življenje sâmo, čini dobrim i vrijednim izbora.

Ovim utemeljenjem i življenja kao spoznavanja i dobra samog u nečemu što ih svezuje i objedinjuje, zadobio je Aristotel konačno obrazloženje sebeljublja i ljubavi spram života. Tâ život sam, shvati li se i živi kao spoznaja, nije, prema tome presudnom uvidu, drugo do dobro. Ovim će uvidom sad Aristotel pristupiti iznova onoj duboko iskušenoj činjenici ljubavi spram sebe samog: »Tko sebe ljubi, taj jest i ljubitelj dobra, a ne tek sebeljubitelj; jer ako ljubi sebe samog, to je samo zato jer je dobar. A onaj rđavi (o faũlos) jest sebeljubitelj: on naime nema ničega zbog čega bi ljubio sebe samog kao nešto lijepo, ali će i bez toga samog sebe ljubiti, ukoliko uopće jest on sâm (ē autós). Stoga bi samo ovoga zapravo trebalo zvati sebeljubiteljem.« (MM 1212b18-24)

Samo pod jednim uvjetom dakle ljubav spram sebe i ljubav spram života neće biti puko sebeljublje: ako je naime to »sebe« i taj »život« koji se ljubi istovetan s dobrom samim. To će pak, vidjeli smo, biti samo i jedino onda kad život sebe živi kao spoznaju, štoviše kao spoznaju spoznaje. U EN nalazimo odlomak koji sadržajem i smislom posve odgovara onome iz EE kojeg smo gore bili stavili u središte razmatranja. U njemu će Aristotel, sad već sigurnim i suverenim tonom, bez onih zastajkivanja, skretanja i nepovezanosti kao u EE, no s jednakom onom dubinom krajnjeg utemeljenja u onom omeđenom, svezati u jedno život, spoznaju spoznaje i dobro:

»Čini se da je život ponajprije opažanje i umovanje. A život je nekô od onih po sebi dobrih i ugodnih: jer, omeđen je, a ono što je omeđeno, to ima narav samog dobra. Ono pak što je po naravi dobro, dobro je i onima valjanima. Čini se da je zato /život/ svima ugodan; i ne treba uzeti rđav i narušen život, niti onaj u bolovima²⁶: takav je naime život neomeđen, kao i ono što mu pripada. (...)

Ako je dakle sâmo življenje dobro i ugodno (a čini se da jest; i iz toga što svi njemu žude, a ponajviše oni valjani i blaženi; tâ njima je život izbora najvredniji, kao što je i njihov život upravo najblaženiji), a onaj koji gleda, opaža da gleda i onaj koji sluša, da sluša i koji šeće, da šeće, a i kod svega drugog jednako tako jest neko opažanje da djelujemo, tako da bismo opažali da opažamo i umovali da umujemo. A opažanje toga da opažamo ili umujemo je opažanje toga da jesmo (ono biti, naime, bilo je opažati ili umovati). Opažanje toga da živimo, međutim, nešto je od onoga što je ugodno po sebi (jer po miklosti /fúsei/ je ugodno življenje). Tako je življenje vrijedno izbora još najviše onima dobrima, jer ono biti je njima dobro i ugodno (ugodno im je naime time što suopažaju ono po sebi dobro) ...« (EN 1170a18—b5)

Nije lako imati oko za ono što se ovdje zbiva. Pokušajmo ipak. Jedno suopažanje (sunaísthēsis) vlastitoga biti podaruje tom biti tek težinu i vrijednost. Samo se u obzoru tog suopažanja onoga

[26] Ovim dodatkom Aristotel očigledno odgovara na vlastite dileme iznesene u EE I, 5.

biti život pokazuje kao nešto dobro, ono dobro pak kao živo (to znači »čovječje«) dobro, život i dobro, opet, kao ugodna. Na koncu, tek se u obzoru tog suoпаžanja sâmo ono biti pokazuje kao ono dobro, ugodno i sa življenjem istovetno. U nebrojenim rečenicama rasutim posvuda u korpusu ponavljat će Aristotel sad jednu sad drugu od ovih postavki, premda najčešće istrgnutu iz ovog na suoпаžanju kao svom ishodištu počivajućeg sklopa. Koji je pravi filozofijski smisao i značaj tog sunaisthēsis, to se svakako ne da reći u golom iskazu. No, za sada dostaje već i vidjeti kako upravo oko toga istoga u raznim imenima kruži svo Aristotelovo filozofiranje.

I ne samo to. U ovom Aristotelovu sunaisthēsis valja, izgleda po svemu, prepoznati ono isto što kao samosvijest pod najrazličitijim imenima: cogitatio, conscientia, apperception, transzendentale Apperception, absolute Reflexion itd. ostaje od Descartesa naovamo definitivno vladajućim ishodištem sveg filozofiranja i života.²⁷ Posrednika pri tom, dakako uz Plotina prije svih, valja, kako se čini, naći u Augustinu. »Ljubimo dakle život i ni na koji način ne dvojimo da ljubimo život. Izabiremo dakle život, ako ga ljubimo«, kaže on²⁸, ponavljajući pri tom, kako vidimo, Aristotela.

Hoće li se pak jednom to posvemašnje »intelektualiziranje«, pounutrenje²⁹, ta apsolutna reflektiranost prokazati i ujedno odbiti kao zapravo osiromašenje, osakaćenje i sustegnuće iskonskog života³⁰, — tad je nužno ponajprije dugo i strpljivo istraživati okonjena porijekla. Taj zadatak još je pred nama.

Na ovom je mjestu, međutim, korisno primijetiti da Aristotel u ovom zadnjem odlomku uz opažanje ne postavlja više, kao u EE, spoznaju uopće (gnōsis), već je čvrsto terminološki fiksira u onom nous, nōēsis. To nije slučajno: tã upravo to što ovdje biva nazvano suoпаžanjem iskazuje sâmu bit onoga što Aristotel vidi i iskušava kao središte baš sveg filozofiranja, naime onog nous. Kao opažanje opažanja i mišljenje mišljenja, nous je »duh«, mens.

[27] Pravim porijeklom onoga što se iskušava i imenuje riječju »svijest« drži se obično grčko suneidēsis. No prevladavajuća konotacija tog izraza uistinu jest ono što nazivamo »savjest«, kako to do izražaja dolazi osobito u ranoj kršćanskoj dogmatici. Tome nasuprot, ovo Aristotelovo sunaisthēsis čuva svoju filozofijsku čistoću i upravo u njemu valja, čini se po svemu, očitati istu onu filozofijsku konstelaciju koju Descartes u *Meditacijama* imenuje cogitatio.

S druge strane, s punim se pravom prvi prodor refleksije i samosvijesti u evropsko mišljenje uopće iznalazi u staroj grčkoj lirici, posebno u Arhiloa (usp. B. Snell, *Besprechung von F. Zucker, Syneidesis-conscientia*, u: B. Snell, *Gesammelte Schriften*, Göttingen 1966, str. 9—17). Snell, međutim, ne vidi da ga tek iskustvo i eventualno razumijevanje filozofijskog »pojma« sebesvijesti, koji po prvi put promišljen i domišljen nalazimo u Aristotelu (za Platona usp. E. Martens, *Das selbstzügliche Wissen in Platons »Charmides«*, München 1973), može dostatno osposobiti da otkrije pravi iskon zbivanja same grčke lirike u kojoj on inače s pravom vidi »erste Durchbruch« refleksije, te da, tom uvidu u iskon shodno, poradi na nekom zacjeljenju te »Spaltung des Bewusstseins«.

[28] Serm. 297. 5. 8.

[29] Augustinus, *de vera religione* 39. 72: »noli te foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas«.

[30] Usp. D. Barbarić, *Filozofija kao sustegnuće (Descartes)*, Godišnjak za povijest filozofije 1, Zagreb 1983, str. 7—36.

Za njega će reći Augustin: »nunquam se intelligere, nunquam se amare destiterit«³¹

Podsjetimo se sabirući: ishodište je cjelokupne etičke tematike u prostom zahtjevu: otići odavde i (tako barem, čini se, bijaše Aristotel jednom razumio ono 'omoiōsis theōj iz *Teeteta*) postati bogom. Na samoj granici sebe, pred mogućnošću odsijecanja spoznaje (apotémoi, EE 1224b29)³² zastaje onaj Odlazeći i življenja *drugoga*, ujedno dakle gubitak spoznavanja i življenja *sebe*. U ovome mu se zastoju i uzmaku pokazuje sasvim razložnim (eulógōs, b34) izabiranje svoga vlastitog života. No, ovim je sad odlučeno: ima se ostati što se jest (ménein àn déoi, 'oiōs pot' estin ekeinos, EN 1159a10). Ta se odluka i to ostajanje međutim uviđa kao upravo ono što je očuvalo među i ogradu, granicu. Kao ogradu čuvajuća i ograničavajuća, iskušava se ona kao ono dobro. Tako ljubav spram sebe, ona uslijed koje se ostaje, i nije uistinu do ljubav spram dobra.

Čitav sklop ovog sabiranja na svoju granicu, zastoja i ostajanja na njoj, zove Aristotel *filozofiranjem*. Odatle sad valja iznova čuti posljednju rečenicu *Protreptika*, spisa kojim je Aristotel htio iskazati svoj doživljaj nužnosti i same istine filozofije: »Ili filozofirati treba, ili zbogom kazujući životu otići odavde«.

Zastavši na granici odsijecanja i prelaska u drugo, postajanja drugim, a to ovdje znači bogom — kako je to očito iz EN 1166a20—22, gdje iza riječi »nitko ne izabire da postane drugi« stoji umetak »uostalom ima i sad bog ono dobro« — raspoznaje baš u tome onaj Odlazeći svoju najdublju narav i imenuje je imenom noūs. Nakon riječi »nitko ne izabire da postavši drugi ima sva dobra... već /da ih ima/ budući onaj koji upravo jest« dodaje Aristotel presudnu rečenicu: »a uvažit će se u tome da je svatko ponajviše baš noūs«. Tako je sad noūs ono božansko što imamo i zadobivamo ostanemo li što jesmo: »noūs je nama pripadan bog«, citira Aristotel Euripida (fr. 1007) završavajući *Protreptik* i ne umara se više to ponavljati. Etička konzekvenca sad će glasiti: »Čovjek ima da živi prema noūs-u, kad je već to ponajviše čovjek. A tako je zaista i najsretniji.« (EN 1178a6—9).

Prigrblivši noūs kao svoju punu istinu, ostaje čovjek ono što jest i »besmrtnuje onoliko koliko može« (EN 1177b34). Besmrtnost pak sama ostat će mu sad — Aristotelu u sve tri etike — prvim primjerom sezanja za onim nemogućim, te kao takva stvar puke želje, naime onoga što je izvan svake vrline, odabira i uopće onog etičkog. Takva će želja sad biti svojstvena samo onome »tko nema niti odabira niti promišljenosti, već je iskočio (exestēke) iz

[31] *de trinitate* XIV. 6. 8.

[32] Ono što zovemo »kontemplacijom« čuva još i kao riječ blizinu s nekim odsijecanjem i odsječenostu. Contemplatio, riječ koju su kao filozofijski termin etablirali osobito Seneka i Ciceron, istoga je korijena kao i grčko témnein. Usp. F. Boll, *Vita contemplativa*, *Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse 11, Heidelberg 1920, 8. Abhandlung*.

svoje naravi, kao što su to oni među ljudima koji mahnitaju« (EN 1149b34), samo onome tko mahnita, tko je bez noûs-a te hoće da odluĉuje i o onom vjeĉnom (EN 1112a20—22).

Sabravši se i smirivši na svojoj granici, otima se onaj Ozbiljni strasti koja ga goni preko prave sabranosti (EN 1151a20—21). Tã on sad spašava i ĉuva upravo ono najbolje, sam noûs (EN 1151a25; 1150a5). I tek je ova — to iskušava Aristotel — duboka sabranost i smirenost prava i istinska ugoda (ēdonē). »Beatitudo non est virtuti praemium; sed ipsa virtus«, reći će još Spinoza, ostajući na istom tragu.

U svojem trijumfu ostavit će na duh-um oslonjena filozofijska etika odlučno po strani jedino pitanje koje bi je, razotkrivši joj porijeklo, moglo još ugroziti: »Da li izabiremo življenje zbog ugode ili ugodu zbog življenja, neka ostane sad po strani. Jer oni su srasli i neki je razdvoj nemoguć.« (EN 1175a18—20)

Sažetak

Damir Barbarić / O filozofijskoj genezi samosvijesti

(jedna tema Aristotelove etike)

Rad predstavlja pokušaj da se ispita problem samosvijesti u Aristotelovoj filozofiji, aktualiziran u novije vrijeme osobito studijama K. Oehlera. Pri tome se ne konzultira izriĉito cjelina Aristotelova djela, napose knjiga Lambda *Metafizike* i spis *O duši* već se istraživanje ograniĉava samo na etičke spise, pri ĉemu se ravnopravno tretiraju sve tri Etike te fragmenti *Protreptikosa* i dijaloga *Eudem*.

Poĉetak navlastitog ispitivanja ĉini strogo razlikovanje *prohairesisa* tj. odabira neĉega radi neĉega drugog, u kojem biva iznađen temelj cjelokupne Aristotelove etike, s jedne te *hairesisa* tj. izbora neĉega radije nego niĉega, s druge strane. Pojam *hairesis* vodi direktno k pitanju zašto izabrati život radije nego neživot, koje se pitanje i na njemu zasnovana tema samoljublja (*philautia*) pokazuje kao jedva eksplicirana, ali utoliko znaĉajnija odredbena pozadina cjelokupne Aristotelove »filozofije o onom ljudskom«. Interpretacijom EE 1244b24ff i EN 1170a18-b5, dvaju središnjih mjesta za razumijevanje navedene problematike, kulminira rad u tezi da u Aristotelovu pojmu *synaisthesis* treba doista vidjeti pravo filozofijsko porijeklo onoga što tek stoljećima kasnije, kao samosvijest, postaje nosivi temelj cjelokupnog tzv. novovjekog filozofiranja.

Zusammenfassung

Damir Barbarić / Über die philosophische Genese des Selbstbewußtseins

(Ein Thema aus der Aristoteles' Ethik)

Diese Arbeit stellt den Versuch dar, das Problem des Selbstbewusstseins in Aristoteles's Philosophie zu prüfen, ein Thema, das in der letzten Zeit, besonders in Studien von Klaus Oehler, aktualisiert worden ist. Dabei wird ausdrücklich nicht das Ganze des Aristotelischen Werkes in Betracht gezogen, insbesondere nicht das Buch Lambda der *Metaphysik* und die Schrift *De anima*, sondern die Untersuchung ist nur auf die ethischen Schriften begrenzt. Dabei werden gleichberechtigt alle drei Ethiken und die Fragmente des *Protreptikos* sowie der Dialog *Eudem* behandelt.

Den Anfang der eigentlichen Untersuchung macht einerseits die strenge Unterscheidung zwischen *prohairesis*, d. h. das Wählen von Etwas wegen etwas Anderem, und darin wurde der Grund der gesamten Aristotelischen Ethik gefunden, und andererseits *hairesis*, d. h. liebere die Wahl von Etwas als von nicht. Das Begriff *hairesis* führt direkt zu der Frage, warum sollte lieber das Leben gewählt sein, anstelle dem Nichtleben. Diese Frage, und das auf sie gegründete Thema der Selbstliebe (*philautia*), zeigt sich als kaum explizierter aber dennoch als wichtiger, bestimmender Hintergrund für das gesamte Aristotelische »Philosophieren über das Menschliche«. Mit der Interpretation von EE 1244b24ff und EN 1170a18–b5, d.h. den beiden zentralen Stellen für das Verständnis der behandelten Problematik, kulminiert diese Arbeit in der These, dass in Aristoteles's Begriff *synaisthesis* der wirklich wahre philosophische Ursprung gesehen werden soll, was erst Jahrhunderte später, als Selbstbewusstsein der tragende Grund für das gesamte sogenannte neuzeitliche Philosophieren geworden ist.