

## *Jedinstvo politike i etike u Aristotelovoj praktičnoj filozofiji*

---

*Ante Pažanin*

Fakultet političkih nauka, Zagreb

Izvorni znanstveni tekst  
UDK 1(091) Aristotel  
Primitljeno 26. rujna 1986.

Kao što smo u radu »Suvremenost Aristotelove prve filozofije...«<sup>1</sup> upoznali Aristotelovu prvu filozofiju kao glavnu disciplinu teoretske filozofije tako ćemo u ovoj raspravi pokušati prikazati politiku kao glavnu disciplinu njegove praktične filozofije. I kao što se prva filozofija pokazala kao jedinstvena onto-teologija tako se Aristotelova praktična filozofija pokazuje kao jedinstvo politike i etike. Tu se, međutim, odmah javlja pitanje: u kojem smislu praktična filozofija predstavlja jedinstvo politike i etike, te kakve politike i koje Aristotelove etike? Pođimo od posljednjeg pitanja?

### **Problem Aristotelovih etika**

Poznato je da je Aristotel napisao tri etike: *Eudemovu etiku (Ethica Eudemia)*, *Nikomahovu etiku (Ethica Nicomachea)* i *Veliku etiku (Magna moralia)*. Dok prve dvije etike nisu sporne, autentičnost *Velike etike* stavlja se u pitanje još od konca 18. stoljeća. Kontroverzna mišljenja o tome nalaze se i u istraživanju Aristotela u našem stoljeću. Suvremene rasprave o praktičnoj filozofiji kod Aristotela općenito sabrao

---

[1] A. Pažanin, »Suvremenost Aristotelove prve filozofije i mišljenja«, »Filozofska istraživanja«, 16, Zgb. 1986, 161—75.

je i objavio Fritz-Peter Hager u zborniku *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972. Ovdje ćemo navesti samo mišljenja koja su u njima sadržana o kronologiji i autentičnosti Aristotelovih etika, jer ove se pokazuju vrlo važnima i za razumijevanje smisla i karaktera praktične filozofije u Aristotela.

U svom djelu *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, Werner Jaeger je prvi postavio pitanje o vremenu nastajanja Aristotelovih etika. To pitanje Jaeger razmatra u vezi sa svojom teorijom o ukupnom razvitku Aristotelova mišljenja. Da bi se Jaegerova kronologija Aristotelovih etika mogla razumjeti u skladu s njegovim stupnjevima Aristotelova razvitka općenito, ovdje ih ponovno navodimo, neovisno o problematičnosti njihova platonskog određenja koje je u suvremenom istraživanju Aristotela podvrgnuto kritici. Prema Jaegeru postoje tri stupnja Aristotelova razvitka općenito pa i tri stadija njegova etičkog mišljenja. Prvi je rani studij u kojemu je mladi Aristotel još potpuno vezan za kasnoga Platona. U drugom razdoblju Aristotel se, prema Jaegeru, još uvijek oslanja na Platona, ali ga u stanovitim točkama kritizira, dok se u trećem stadiju najviše udaljio od Platona. Aristotelova etička misao prvog razdoblja prikazana je u *Protreptikosu*, tj. u spisu što ga je novoplatoničar Jamblih sačinio pozivanjem na filozofiju mladoga Aristotela. Drugo razdoblje prikazuje *Eudemova etika*, a treće *Nikomahova etika*. Što se pak tiče *Velike etike* ona prema Jaegeru nije neko posebno Aristotelovo djelo nego kratki priručnik što ga je neki peripatetičar iz doba nakon Teofrasta sačinio od izvadaka iz *Eudemove* i *Nikomahove etike*.

Suprotnu tezu ne samo o *Velikoj etici* nego i sasvim drugu kronologiju Aristotelovih etika dao je bečki filolog Hans von Arnim najprije djelom *Die drei aristotelischen Ethiken* 1924, a zatim 1929. člankom »Nochmals die drei aristotelischen Ethiken. Gegen W. Jaeger. Zur Abwehr«. Von Arnim smatra *Veliku etiku* autentičnim Aristotelovim djelom, a vrijeme njezina nastanka stavlja u rano razdoblje. Aristotel je, prema von Arnimu, ponovio *Veliku etiku* u predavanju na početku svoje atenske nastavničke djelatnosti u Likeju oko 335. godine prije n. e. Nakon toga je nastala *Eudemova etika* i kao posljednja *Nikomahova etika*.

Dakako, time nisu prestala ni istraživanja ni sukobljavanja mišljenja o Aristotelovim etikama. Tako je već 1931. A.

Mansion uzvratilo da je *Velika etika* nastala u vremenu nakon Aristotela i da je na njen nastanak mogla utjecati Teofrastova *Etika*. Zatim posredujuće mjesto između protivnika i zagovornika autentičnosti *Velike etike* zauzeo je W. Theiler, koji 1934. godine tvrdi da je *Velika etika* prije orijentirana na *Eudemovoj etici* nego na *Nikomahovoj* i da je nastala nakon Aristotela, i to na osnovi jednog predavanja što ga je Aristotel držao između *Eudemove* i *Nikomahove etike*. To predavanje je prikazano kao *Srednja etika* (*Mittlere Ethik*) koja se razvila daljnim radom na *Eudemovoj etici* i čini osnovu *Velike etike*. Iako G. Fahnenschmidt još 1968. osporava autentičnost *Velike etike*, valja se složiti s F. Dirlmeierom, koji je svojim komentarima uz prijevod na njemački jezik pokazao, da je *Velika etika* samostalni Aristotelov nacrt, koji je neovisan o *Eudemovoj* i *Nikomahovoj etici* i koji sadržajno potječe od samog Aristotela kao prva od triju etika. To potvrđuje i I. Düring, koji predstavlja posljednju riječ u suvremenom istraživanju Aristotela.

I R. A. Gauthier u svom radu o kompoziciji *Nikomahove etike* 1958. godine tvrdi, da je ona nastala za vrijeme Aristotelova drugog boravka u Ateni i da ju je Aristotel sam sastavio prema jedinstvenom planu drugoga velikog tečaja svojih predavanja o etici koji se razlikuje od ranije održanog tečaja o istoj temi u Asosu iz kojega je nastala *Eudemova etika*. Zanimljivo je da je Gauthier, koji inače nastavlja na Jaegerovu analizu slojeva u Aristotelovim tzv. pragmatijama kao glavnim Aristotelovim sistematskim i nastvnim spisima, pokazao da su V, VI i VII knjiga *Nikomahove etike* identične knjigama IV, V i VI *Eudemove etike*, tj. da spomenute knjige *Nikomahove etike* potječu iz *Eudemove etike* i da u »blago modificiranom obliku« one čine »najstariji sloj« *Nikomahove etike*.

Dakako iz te činjenice bilo bi krivo zaključiti da je »najstariji sloj« *Nikomahove etike* i njezin najbolji dio ili pak da on najbolje izražava smisao praktične filozofije u Aristotela. Jer, nasuprot približavanju i identificiranju *Eudemove* i *Nikomahove etike*, valja istražiti njihove razlike, i to ne samo razliku u vremenu njihova nastajanja nego i načelno različito značenje i ulogu koju one imaju za zbiljsku praktičnu filozofiju. Iz svega do sada iznesenoga proizlazi ne samo da je *Nikomahova etika* nastala nakon svih ostalih etičkih spisa i da, bar u »blago modificiranom obliku«, u sebi sadrži pojedine dijelove prethodnih pragmatija o tome, nego i da je ona najznačajnije djelo Aristotelove praktične fi-

lozofije. Za našu temu i tezu o Aristotelovoj praktičnoj filozofiji kao jedinstvu politike i etike *Nikomahova etika* se pokazuje posebno važnom zbog toga, jer ona sadrži takvu praktičnu filozofiju koja niti pretpostavlja teoretsku filozofiju niti vodi nekom znanju radi znanja, nego koja kao *philosophia anthropina* svoj cilj postiže djelovanjem i ozbiljenjem dobroga života u polis. U tome se *Nikomahova etika* načelno razlikuje od *Eudemove etike*.

Da bi se objasnila ta razlika između *Nikomahove etike* i *Eudemove etike*, nije nužno truditi se oko misli razvitka, nego je dovoljno »uzeti u obzir hermeneutičku kategoriju adresata« kojima je svaka od njih namijenjena. U tom smislu G. Bien nastavlja: »*Nikomahova etika* je potpuno praktično mišljena teorija ispunjenja života izvan škole, ona je etika za 'građane'«, dok je *Eudemova etika* »u cjelini etika za članove škole, za uznapredovale teoretičare i filozofe, dakle za takve kojima važi kao norma i mjerilo (horos) ispravnog vođenja života općenito i svih pojedinačnih djelovanja i odluka, kako time ne bi bili spriječeni u vršenju teorije, već kako bi mogli kultivirati ton *theon therapeuein*, tj. čisto mišljenje«.<sup>1a</sup> Ta razlika, kao razlika smisla teoretskog i praktičnog života u Aristotelovoj filozofiji, postat će još jasnijom u toku ovoga odjeljka, jer tek kada se izlože glavne misli *Nikomahove etike*, može se pravo razumjeti kako Aristotelovo načelno lučenje teorije i prakse, njihova samostalnost, svojevrsnost i domet, tako i novost toga lučenja nasuprot Platonu i platonizmu i značenje Aristotelove praktične filozofije za suvremenu praktičnu misao.

## 2.

### Politika kao jedinstvena praktična filozofija i kao znanost o državi

Pod praktičnom filozofijom često se shvaća filozofsko razmatranje onih ljudskih djelatnosti i vrsta znanja koje ne vršimo i ne stječemo radi znanja nego radi nekog djela i djelovanja. Tada bi u praktičnu filozofiju spadala ne samo etika i politika nego i sva umijeća i proizvođenja. Taj dojam se dobiva i pri površnoj lektiri prvih rečenica Aristotelove *Nikomahove etike*. Te rečenice glase: »Svako umnijeće

[1a] G. Bien, »Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles«, Freiburg/München 1973, str. 158/59.

i svako istraživanje, te slično djelovanje i pothvat, teže, čini se, nekom dobru. Stoga je lijepo rečeno da je dobro ono čemu sve teži.<sup>2</sup> Tom općenitom shvaćanju dobra i umijeća odnosno znanja kao pretpostavke za djelatnost i dobro slijedi, međutim, razlikovanje, specificiranje i rangiranje raznovrsnih znanja, umijeća, djelatnosti i svrha: »Postoji, međutim, razlika u svrhama: jedne su djelatnosti, druge djela od njih različita. Gdje postoje svrhe pored samih djelatnosti, u tima su već po naravi djela bolja od djelatnosti« (N. e. I, 1094 a 5—7). Tako su »djela bolja od djelatnosti« u svim poietičkim umijećima odnosno proizvodnim djelatnostima, jer kod njih je svrha različita od djelatnosti i nalazi se izvan same djelatnosti kao neko dobro ili proizvod: »liječništvu je svrha zdravlje, brodogradnji plovilo...« (ibidem, 9). Od tih se znanja i djelatnosti pak razlikuju ona znanja i djelatnosti gdje su svrhe sama znanja i djelatnosti, tj. gdje se svrhe nalaze u znanju i djelatnosti. Ako je svrha samo znanje, riječ je o teoretskom životu, a ako je svrha u djelatnosti, dakle samo djelovanje, onda je riječ o praktičnom životu. Oba ta načina života razlikuju se od poietičkog života i njegovih znanja, umijeća, svrha i djela različitih od djelatnosti.

U skladu s tim u praktičnu filozofiju spadaju samo one djelatnosti koje svoju svrhu imaju u sebi, a ne pored ili izvan sebe kao djelo ili korist. Praktične djelatnosti nazivamo djelovanjima ili činidbama, a poietičke djelatnosti proizvodnjama ili tvorbama. Upravo na to je smjerao Aristotel kad je isticao »razliku u svrhama« i da su »jedne djelatnosti«, tj. djelovanja, a »druge djela od njih različita«.

U prvom poglavlju I knjige *Nikomahove etike* Aristotel, doduše, upotrebljava izraze tehne (umijeće) i episteme (znanost) u istom značenju, a ne u specificiranom značenju umijeća za poietički život i episteme kao znanosti i znanja koje je primjereno praktičnom životu i političkom djelovanju. Tako on govori kako o tehne politike tako i o episteme politike, što mi možemo prevesti političko umijeće ili državnništvo i s politička znanost ili jednostavno politika u smislu praktične filozofije. Aristotel upotrebljava različite izraze za praktično i političko znanje pa i izraz tehne politiké prven-

[2] Aristotel, »Nikomahova etika« I 1094 a 2—4; citirano prema prijevodu T. Ladana, Zagreb 1982. Uбудuće N. e. znači da je citat uzet iz »Nikomahove etike«, rimski broj nakon toga označava knjigu, a arapski broj sa slovom a ili b stranicu toga djela, dok posljednji arapski broj označava redak dotične stranice.

stveno zato, da bi zorno pokazao da je i za političko djelovanje potrebno posebno znanje upravo onako kao što je posebno umijeće i znanje potrebno za liječništvo, brodarstvo, gospodarstvo itd. Do svojevrsnosti praktičnoga znanja Aristotelu je osobito stalo i zbog toga što ono u filozofiji prije njega nije bilo posebno istraženo, iako je ono znanje o »najvišem dobru«. Otuda Aristotel pita: »Zar znanje o tome neće imati goleme važnosti po život...?« (N. e. I, 1094 a 23). Dakako, riječ je o ljudskom dobru i značenju praktičnoga znanja za ljudski život kao ljudski, a ne ukoliko čovjek može sudjelovati svojim teoretskim znanjem kao mišljenjem na božanskome.

Nije ni malo slučajno što se znanje o najvišem dobru kao ljudskom dobru teško stječe, što ga je teško njegovati i posebno teško filozofski tematizirati i razvijati u njegovoj vlastitosti, jer ga je teško pogoditi kao strijelcu metu. Nakon što je pitao za važnost praktičnoga znanja za ljudski život Aristotel pita dalje: »i poput strijelaca što imaju svoju metu, zar ne bismo onda bolje postigli ono što je prikladno?« (ibidem). Poznato je da se toj Aristotelovoj usporedbi praktičnoga znanja i cilja strijelaca prigovorilo da nije isto imati metu i pogoditi cilj. Pa ipak, iako se to dvoje ne podudara u onom smislu u kojemu se podudaraju praktično znanje i djelovanje, primjer sa strijelicima koji imaju metu najviše nas približava razumijevanju svojevrsnosti praktičnoga znanja kao praktičnoga, a to znači znanja kao djelovanja. Smisao usporedbe je u isticanju da nema praktičnoga znanja bez posjedovanja sasvim konkretnoga cilja upravo onako kao što nema pogađanja cilja bez dohvaćanja mete. I jedno i drugo je jednokratno, neponovljivo i tako vezano za vlastitu svrhu i konkretnu situaciju da se ni o jednome ni o drugome gotovo ne može govoriti neovisno o djelatnosti koja ozbiljuje dotičnu svrhu. Smisao praktičnoga znanja dolazi najbolje do izražaja u Aristotelovu određenju etičke kreposti kao sredine: »Ta se, naime, bavi čuvstvima i djelatnošću, u kojima je i suvišak i manjak i sredina. Jer i bojati se i biti hrabar i žudjeti i srditi se i smilovati se, i uopće čutjeti užitak i bol, može se i previše i premalo, a ni jedno nije dobro; dočim čutjeti to onda kad treba, prema čemu treba prema kojima treba, zbog čega treba i kako treba — i sredina je i ono najbolje, kao što i pripada kreposti« (N. e. II, 1106 b 16—23). Praktično znanje, dakle, »čuti«, tj. osjeća i zna »kad treba« djelovati, radi čega, zbog koga, »zbog čega« i »kako treba« djelovati, da bi se postigla krepost, tj.

sredina kao »ono najbolje«. U tom smislu praktično znanje je primjereno djelovanju, a krepost koja se njime postiže je »točnija i bolja od svakog umijeća« (ibidem, 14).

U skladu s tom posljednjom Aristotelovom mišlju izraz tehne i uopće primjeri iz umijeća, pa ni ovaj primjer sa strijelcima, ne mogu u strogom smislu primjereno izraziti ono što znači praktično znanje i etička krepost, jer ova je ne samo »bolja« nego i »točnija« od svakog umijeća. Dok se svako umijeće, naime, može unaprijed steći, praktično znanje načelno nije moguće unaprijed razviti i znati. Upravo stoga se Aristotel i pri određenju praktičnoga znanja i znanosti kojoj ono pripada zadovoljava time da ih odredi samo »u ocrtu«: »Ako je tako, onda treba pokušati barem u ocrtu odrediti što je to, i kojim znanostima ili sposobnostima ono pripada. Činilo bi se da pripada najpoglavitijoj znanosti što je zaista nadređena ostalima« (N. e. I, 1094 a 24—26). Ona je nadređena ostalim znanostima svojom svrhom kao onim najvišim ljudskim dobrom radi kojega postoje sve ostale znanosti i njihove svrhe. O samoj toj »najpoglavitijoj znanosti« Aristotel zaključuje: »Čini se da je takvo državištvo, jer ono određuje koje znanosti treba naučavati u državama i koje tko treba učiti i dokle« (N. e. I, 1094 a 26 — b1). Naravno, državištvo ili politika kod Aristotela ne smije se shvatiti u smislu modernog totalitarizma države koja kao aparat sile i nasilja propisuje znanostima i građanima što treba da čine, tj. »koje znanosti treba naučavati u državama i koje tko treba učiti i dokle« u smislu ideološke indoktrinacije i prisile ili pak cenzure. Spomenute riječi kod Aristotela, međutim, imaju sasvim drugo značenje nego što ga imaju u modernom makijavelizmu, jer je kod Aristotela još bio sačuvan izvorni smisao politike kao djelovanja slobodnih i jednakih građana, a države kao političke, tj. autarkične i potpune zajednice koja svojim građanima omogućuje da u raznim oblicima zajedništva ozbilje svoje mogućnosti. Taj izvorni smisao politike, što ga Aristotel još održava živim, omogućuje da se politika u njega pojavi ne samo u svojem užem značenju kao nauka o zakonodavstvu i ustrojstvu države nego i u svojem širem značenju kao cjelovita praktična filozofija. Upravo to posljednje značenje ima »državištvo« kao »najpoglavitija znanost« koja kao takva nije nikada pojedinačna znanost niti neki njihov zbroj, nego praktična filozofija ili, kako reče Aristotel, philosophia anthropina koja se bavi ljudskim stvarima, njihovim svrhama i najvišim dobrom.

Polazeći od ljudskog bitka i dobra života kao najviše svrhe državništvo prema tome »određuje koje znanosti treba naučavati u državama i koje tko treba učiti i dokle; vidimo kako su njemu podređene i najcjjenjenije sposobnosti, kao vojskovođstvo, gospodarstvo, govorničtvo; i budući 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« (N. e. I, 1094 a 26 — b 6). Jer samo ukoliko »njegova svrha« uključuje »svrhe ostalih« znanosti i ukoliko je njegova svrha posljednja svrha i kao takva čovječje najviše dobro, državništvo je identično praktičnoj filozofiji, koja kao jedinstvo etike i politike određuje »što treba činiti a čega se treba kloniti«. Praktična filozofija istražuje »čovječje dobro« i određuje ga kao etičku, moralnu, ćudorednu ili običajnu krepost koja je prema Aristotelu sredina i razlikuje se, kako ćemo vidjeti, od dijanoetićkih ili umnih kreposti. Postići sredinu u ljudskim »ćuvstvima i djelatnostima« nije lako, jer u njima, kako smo vidjeli, postoji »i suvišak i manjak i sredina«. I dok ni previše ni premalo »nije dobro«, pa ih valja izbjeđavati, sredina »pripada kreposti« i ona je »ono najbolje« (N. e. II, 1106 b 23) što ćovjek mođe ozbiljiti, pa je Aristotel stoga i naziva »čovječje dobro«.

Politika ili državništvo u prvom poglavlju *Nikomahove etike* ćima prema tome znaćenje praktićne filozofije utoliko ukoliko »čovječje dobro« promatra u jedinstvu s etikom, a ne ukoliko se odvaja od nje i reducira sebe na umijeće ili tehniku vladanja. Jedinstvo politike i etike postalo je upitnim tek novovjekovnim makijavelistićkim reduciranjem politike na moć i tehniku vladanja kao drđanja građana na uzdi, a etike na unutrašnji glas savjesti. Za Grke je naprotiv jedinstvo etike i politike bilo samo po sebi razumljivo kao što je bio sam po sebi razumljiv primat cjeline nad dijelom, drđave pred pojedincem, da je Aristotel bez opasnosti totalitarizma mogao zagovarati »drđavništvo« koje »zakonom određuje što treba činiti a čega se treba kloniti« i tako ozbiljiti »čovječje dobro«. U tom smislu valja razumjeti i zakljućak uvodnih razmatranja *Nikomahove etike*: »Jer iako je ono (ćovječje dobro) isto i pojedincu i drđavi, svakako je nešto veće i savršenije postići i odrđavati dobro drđave; pa iako je poželjno i dobro samo za pojedinca, ljepše je i božanskije postići ga narodu i drđavama. Budući je takav cilj našega istrađivanja, ono je stanovito drđavništvo« (N. e. I, 1094 b 6—10).



Osobito je važno uočiti da Aristotel znanstveno istraživanje ljudskog dobra na početku *Nikomahove etike* naziva »stanovitim državništvom«, jer time je najavljeno da se o državništvu ili politici može govoriti i u drugačijem značenju. O tom drugačijem, užem značenju politike govori i sam Aristotel na kraju ovoga djela, kad nas uvodi u problematiku koju valja istražiti u novoj raspravi, jer su i nju Aristotelovi prethodnici ostavili neistraženom: »Budući su dakle prvašnji mislioci ostavili neistraženim ono što se tiče zakonodavstva, možda je bolje da te stvari sami promotrimo, i općenito o državnom poretku, kako bismo koliko je moguće upotpunili znanstveno istraživanje o ljudskim stvarima« (N. e. X, 1181 b 11—15). Taj uži smisao politike kao nauke o državnom poretku, zakonodavstvu, ustavu, upravljanju i svemu onome što državu održava, a što razara, Aristotel je, kako je poznato, istražio u svojoj *Politici*. Instruktivna je Aristotelova izričita napomena da to razmatranje politike u užem smislu poduzimamo »kako bismo koliko je moguće upotpunili znanstveno istraživanje o ljudskim stvarima«, tj. kako bismo upotpunili praktičnu filozofiju ili politiku u širem značenju kako je ona u jedinstvu s etikom prikazana u *Nikomahovoj etici*. O jedinstvu etike i politike i o političkom karakteru Aristotelove praktične filozofije u cjelini znalački i uvjerljivo govori Franz Dirlmeier, kad kaže: »Instanca, koja utvrđuje što u ovoj ili onoj situaciji valja činiti, za Grke 5. st. i za Aristotela je polis, 'duh općine', 'zajednički duh polisa', točnije njegova stara nepisana pravila, 'prevailing standards'«. <sup>3</sup> Tu ulogu »zajedničkog duha polisa«, njegovih običaja i zakona imao je i Aristotel u vidu kad je na početku *Nikomahove etike* isticao, da je »svakako nešto veće i savršenije postići i održati dobro države« nego dobro pojedinca, jer kad se ono postigne u »narodu i državama«, kako smo vidjeli, »ljepše je i božanskije«. Ono za Aristotela, međutim, nije od pojedinca odvojeno dobro, nije neko transcendentno dobro ili dobro za neku elitu, nego dobro za sve građane pomoću kojega oni ozbiljuju svoja pojedinačna ljudska dobra. Tu kad promatranje politike u užem smislu stavlja u službu ulogu nepisanih pravila, običaja i zakona kao »duha općine« ima Aristotel u vidu i na kraju *Nikomahove etike*, najboljega državnog poretka: »Pošto se te stvari prouče, možda ćemo bolje vidjeti i koji je državni poredak najbolji

[3] F. Dirlmeier, »Erläuterungen«, u: Aristoteles, »Nikomachische Ethik«, Berlin 1967, str. 269.

te kako se svaki mora ustanoviti i kojim se zakonima i običajima mora poslužiti« (N. e. X, 1181 b 20—23).

Budući da je ljudsko dobro »isto i pojedincu i državi«, praktična se filozofija kao »znanstveno istraživanje o ljudskim stvarima« pokazuje u jedinstvu etike i politike, pri čemu etika istražuje najviše dobro iz aspekta pojedinačnog djelatnika, a politika iz horizonta postojećih institucija, običaja i zakona države. To je smisao jedinstvene praktične filozofije kao »najpoglavitiije znanosti«, kojoj su podređene sve ostale, pa i »najcjenjenije« kao što su »vojskovođstvo, gospodarstvo i govorništvo«. Obično se u praktičnu filozofiju kod Aristotela uz politiku i etiku ubraja i gospodarstvo. Aristotel sam, kako vidimo, ubraja još govorništvo i ratništvo ili vojskovođstvo. Ipak, u praktičnoj filozofiji nije riječ o zbroju znanja i znanosti nego o istraživanju ljudskoga najvišeg dobra.

### 3.

#### Najviše dobro kao ljudsko dobro

Iako smo najvažše dobro već upoznali u prethodnom poglavlju u vezi s Aristotelovim određenjem politike i praktične filozofije kao »znanstvenog istraživanja o ljudskim stvarima«, čini se da valja posebno istaknuti značenje najvišeg dobra iz aspekta pod kojim čovjekov život i svijet općenito promatra praktična filozofija nasuprot kako poetičnim tako i teoretskim znanostima. Aristotelova se zasluga, naime, sastoji prvenstveno u tome što je praktičnu filozofiju kao filozofiju o ljudskim stvarima ograničio kako spram biologije i tehnike tako i spram fizike i metafizike odnosno kozmologije, te što ju je time strogo odvojio i oslobodio kako od svekolikoga poetičkoga znanja tako i svake ontološke i kozmološke teorije. Jer, dok poetičke znanosti čovjekovo najviše dobro vide u materijalnim proizvodima i vanjskim koristima i dok ontološka i kozmološka teorija pokušava čovjeka i njegovo najviše dobro pomoću čistog mišljenja utemeljiti u nekom nadljudskom principu — bilo u božanskome umu ili u kozmičkome poretku — i to neposredno pomoću mišljenja bitka svijeta odnosno pomoću spoznaje njegovih prapočela, uzroka i biti, dotle praktična filozofija polazi od postojeće prakse kao političko-etički ozbiljenog svijeta života i najviše dobro određuje kao ono

dobro što ga čovjek kao svoju najvišu ljudsku mogućnost ozbiljuje u zajednici slobodnih i jednakih ljudi. Upravo tako ozbiljeno dobro Aristotel, kako smo vidjeli i u prethodnom poglavlju, naziva »čovječje« ili »ljudsko dobro« — to anthropinom agathon. U tome se Aristotel načelno razlikuje ne samo od Platona i njegova utemeljenja praktične filozofije i politike, bilo pomoću ontologije i ideje dobra bilo pomoću kozmologije i pobožnosti poretka svijeta, nego i od onih pokušaja njegova, a i našega doba koji odvajaju ne samo praktičnu filozofiju od ontologije nego i etiku od politike.

Poznato je, da Aristotel upravo u *Nikomahovoj etici*, potpuno siguran u istinitost svojevrstnosti toga svoga stajališta, odbacuje ne samo Platonovu nauku o idejama, »jer iako nam je oboje drago (naime i Platon i istina), treba dati prednost istini« (N. e. I, 1096 a 16), nego podvrgava kritici i shvaćanje Speusipa i ostalih akademičara koji razdvajaju i osamostaljuju etiku i politiku kao zasebne filozofske discipline i time razbijaju jedinstvenost praktične filozofije. Moglo bi se, što više, reći da je u pogledu jedinstvene praktične filozofije Aristotel bliži Platonovu identitetu etike i politike nego njihovu osamostaljivanju u filozofske discipline koje su nezavisne jedna od druge. Na drugoj strani pak valja odmah dodati, da Aristotel ne odvaja samo praktičnu filozofiju od teoretske filozofije i ontologije, nego ni jedinstvenu praktičnu filozofiju ne ostavlja u identitetu etike i politike kao Platon, koji praktičnu filozofiju upotpunjuje još i odnosom etike i psihologije, a sve utemeljuje ontologijom, već je, kako smo vidjeli, kao jedinstvenu praktičnu filozofiju razrađuje u politiku u užem smislu, u etiku, ekonomiju itd. O tome je potrebno voditi računa kako zbog primjerene interpretacije Aristotelove praktične filozofije tako i zbog njezine instruktivnosti i pomoći u izgradnji suvremene praktične filozofije i suzbijanju jednostranosti kasnijih etičkih i političkih teorija.

Tako se vrlo često Aristotelovu etiku tumači kao individualnu etiku blaženstva pojedinačnog čovjeka, a politiku kao shvaćanje najvišeg dobra zajednice u smislu one: što je etika za pojedinca to je politika za zajednicu. Takvo tumačenje, međutim, iskrivljava Aristotelovo temeljno polazište jedinstvene etičko-političke praktične filozofije, kako smo je izložili u prethodnom poglavlju. Ono se iskrivljava bilo u smislu neke općenite filozofske antropologije, koju se tada čini temeljom praktične filozofije, bilo u smislu mo-

dernog odvajanja etike i politike. U oba slučaja se, međutim, previda da Aristotelova praktična filozofija, pa stoga i njegova etika, ne promatra čovjeka ni općenito kao živo biće ljudske vrste ni kao usamljenog pojedinca, nego promatra njegovo djelovanje u polisu. Etika kod Aristotela otuda razmatra samo ona pitanja na koja čovjek može utjecati i koja on kao djelatnik može riješiti djelovanjem u zajednici slobodnih i jednakih ljudi, dok politika ta ista pitanja i djelovanje promatra pod aspektom zakonodavstva i ustrojstva države. U tom smislu »etika istražuje politički život iz aspekta djelatnika, a politika pod perspektivom zakona i institucija«,<sup>4</sup> pri čemu obje čine jedinstvenu praktičnu filozofiju ili znanstveno istraživanje ljudskog djelovanja, koje se temelji na vlastitom uvidu i odluci slobodnog pojedinca, a odvija u svijetu zajedničkog života, u kojemu nije sve nužno određeno nego postoje i stvari koje se mogu i drukčije ponašati nego što se ponašaju, tako da i pomoću njih možemo usmjeriti naše djelovanje i pomoći njegovu slobodnom oblikovanju, pa i mijenjanju samoga svijeta života. Te stvari Aristotel naziva ljudskim stvarima i ljudskim dobrom.

Da bi se razumjela svojevrsnost Aristotelove praktične filozofije, valja poći od onoga u svijetu života što je u našoj moći i isključiti sve na što ne možemo utjecati odnosno sve što ne pomaže ljudsko djelovanje. U tom smislu »uopće se čini da se izbor tiče onih stvari koje su u našoj moći«, ali izbor nije ni žudnja, ni srdžba, ni želja ni mnijenje, jer mnijenje se »tiče svih stvari, ništa manje onih vječnih i nemogućih kao i onih što su u našoj moći« (N. e. III, 1111 b 29—32). Dakle, prvo što treba isključiti iz slobodna praktična života to su »vječne i nemoguće stvari«, i to zbog toga što se on temelji na vlastitoj odluci i slobodnom izboru, a ne na mnijenju o vječnim i nemogućim stvarima: »O vječnim stvarima nitko ne promišlja, kao o samom svemiru ili kako su nesumjerni prijekutnica (dijagonala) i stranica četverokuta, ali isto tako ni o stvarima što su u gibanju, i uvijek na isti način, bilo po nužnosti bilo po naravi bilo zbog kojega drugog uzroka, poput suncoštaja i Sunčevih ishoda; a ni o onima što se događaju sad ovako sad onako, poput suša i kiša; ni o onome što se dogodi slučajem, kakav je nalazak blaga« (N. e. III, 1112

[4] O. Höffe, »Aristoteles«, u: »Klassiker der Philosophie«, I Band, München 1981, str. 84.

a 23—27). Promišljanje ili savjetovanje o ljudskim stvarima omogućuje odlučivanje ili izbor, a »izbor se pohvaljuje prije zbog onoga što treba učiniti nego zbog toga što je ispravan po sebi« (N. e. III, 1112 a 5—7). Mi se savjetujemo ili svjetujemo samo tamo gdje postoji mogućnost biranja, tj. tamo gdje nije ni sve nužno određeno ni prepušteno slučaju, tako da svojim primjerenim odlučivanjem i djelovanjem možemo utjecati na zbivanje i odvijanje stvari. U tom smislu Aristotel kaže: »Izbor biva po razboru i razumu. I samo ime čini se naznačuje 'ono što treba izabrati prije drugih stvari' (N. e. III, 1112 a 15—17). Stoga se ne svjetujemo »ni o svim ljudskim stvarima« nego samo o onima »koje su u našoj moći i koje su ostvarive«, što više, »koje sami možemo počinuti«, i to »ne uvijek istim načinom« (N. e. III, a 28 — b 3), nego na različiti način i različitim sredstvima. Otuda »ne promišljamo o svrhama, nego o sredstvima radi tih svrha« (N. e. III, 1112 b 11), tj. radi ozbiljenja budućih svrha, a ne radi onoga što se već dogodilo. Aristotel kaže: »nitko ne promišlja o onome što se dogodilo, nego o onome što je buduće i koje je moguće; dok ono što se već dogodilo, ne može da se nije dogodilo« (N. e. VI, 1139 b 7—9).

U skladu s tim iz horizonta praktične filozofije isključene su ne samo »vječne stvari« i sve što se događa po strogoj nužnosti ili pak pukim slučajem, nego i mnogo »od onoga što može biti drukčije«, jer i od toga »jedno je ono što se tvori a drugo je ono što se čini. Jer jedno je tvorba a drugo činidba« (N. e. VI, 1140 a 1—2). Tvorba ili proizvodnja (poiesis) i činidba ili djelovanje (praxis) razlikuju se među sobom različitom umnom sposobnošću, koja se kod proizvođenja zove umijeće (tehne), a kod djelovanja razboritost (phronesis): »Svako se umijeće bavi nastankom, naime: iznalaženjem i razmišljanjem kako da postane štogod od onih stvari koje mogu i biti i ne biti, i kojima je počelo u tvorcu, a ne u tvorevini. Jer umijeće se ne bavi onim stvarima koje jesu ili nastaju po nužnosti, niti pak onima što su takve po naravi; tima je počelo u njima samima. I budući su, dakle, tvorba i činidba različite, nužno je da umijeće bude tvorba, a ne činidba« (N. e. VI, 1140 a 10—17).

Iako i jedna i druga raspravlja o »stvarima koje mogu i biti i ne biti« i kojima počelo nije kao u prirodnih bića u »njima samima« nego ili u tvorcu ili u činitelju, tvorba i činidba su bitno različiti načini postizanja istine, tako da

umijeće i tvorba pripadaju poietičkom, a razboritost i činidba praktičnom otkrivanju istine i načinu života. I dok proizvodnja ili »tvorba ima svrhu različitu od sebe same, činidba je nema« izvan sebe nego u sebi. Aristotel stoga nastavlja: »dobra činidba je sama sebi svrhom« (N. e. VI, 1140 b 5—8). Nju i razboritost prepoznajemo i spoznajemo u djelovanju razboritih ljudi. A razborit je »onaj tko uzmaže lijepo promišljati o stvarima koje su mu dobre i probitačne, i to ne dijelom, kao što je korisno radi zdravlja ili pak radi snage, nego koje stvari pridonose dobru životu u cijelosti« (ibidem, a 25—28). Tako »mislimo kako su razboriti Periklo i oni poput njega, jer uzmažu uvidjeti stvari koje su dobre njima samima i ostalim ljudima; takvi mni-jemo da su oni koji su sposobni za gospodarstvo i državništvo« (ibidem, b 8—11).

Pod državništvom Aristotel tu dakako ne podrazumijeva politiku samo u užem smislu nego prije svega u njezinu širem značenju kao jedinstvenu etičko-političku praktičnu filozofiju, kojoj kao praktičnoj uz etiku i politiku pripada prvenstveno još gospodarstvo, govorništvo i svako djelovanje ukoliko je ono sposobno »uvidjeti stvari koje su dobre« ne samo pojedincima nego i svim »ostalim ljudima« s kojima se zajedno živi. Ta sposobnost je razboritost, pa nije nimalo slučajno, nego izražava smisao Aristotelove praktične filozofije kao bitno političke filozofije, kad on od svih tzv. dijanoetičkih kreposti samo razboritosti priznaje sudjelovanje u ozbiljenju tzv. etičkih kreposti kao pravih praktičnih, tj. političkih vrlina ili kreposti. U tom smislu Aristotel ističe, da je »razboritost krepost (arete), a ne umijeće (tehne)« (ibidem, 25), jer ona se »tiče stvari koje su čovjeku dobre ili loše« (ibidem, 5), i to ne dobre ili loše trenutno i dijelom kao stvari kojima se bave umijeća, nego se tiče stvari koje »pridonose dobru životu u cijelosti«.

Istraživanje razboritosti kao »sposobnosti činidbe« ili djelovanja koje ozbiljuje »ljudska dobra istinski i prema razumu« (ibidem, 21) spada u praktičnu filozofiju stoga, jer razboritost kao jedina od svih dijanoetičkih kreposti omogućuje čovjeku kao djelatniku da se praktički primjereno ponaša i da postiže ljudski sretan život. Iz praktične filozofije otuda valja isključiti ne samo sve nužne stvari, a od mogućih stvari tvorbe i umijeća, nego i sve ostale dijanoetičke kreposti koje nisu konstitutivne za etičke kreposti i ljudsko najviše dobro. O toj složenoj problematici raspravlja Aristotel osobito u VI knjizi *Nikomahove etike*. Za razu-

mijevanje najvišeg dobra kao ljudskog dobra od posebnog je značenja isključivanje mudrosti (*sophia*) iz praktične filozofije, pa ćemo ovdje još izložiti i taj problem kao odnos razboritosti i mudrosti.

Budući da o određenju odnosa mudrosti i razboritosti ovisi ne samo rješenje problema teorije i prakse nego i karakter cjelokupne filozofije i shvaćanja uma, u razumijevanju te problematike valja poći od Aristotelove diobe umnog dijela čovjekove duše na »znanstveni« (epistemonikon) i »rasudbeni« (logistikon) (N. e. VI, 1139 a 11) i od njegova shvaćanja, da je »istina posao oba razumska dijela. A ona njihva stanja pri kojima najbolje stižu do istine same su krepost obaju tih dijelova« (ibidem, b 11—13). Vrlo je važno Aristotelovo shvaćanje, da istina nije stvar samo znanosti i teorije nego jednako tako i rasudbe i prakse, tj. kreposti obaju dijelova uma. O samoj diobi kreposti na etičke, običajne ili ćudoredne, koje odgovaraju rasudbenom dijelu, i na dijanoetičke, umne ili razumne, koje odgovaraju znanstvenom dijelu uma, Aristotel raspravlja već na koncu I i početku II knjige *Nikomahove etike*, ali o tome, da su kreposti stanja obaju dijelova uma u kojima oni »najbolje stižu do istine«, govori Aristotel, i to ne bez razloga, tako decidirano upravo u VI knjizi toga svoga djela. I dok u svim ostalim knjigama *Nikomahove etike* detaljno raspravlja o raznim etičkim krepostima, u VI knjizi tematizira same dijanoetičke vrline kao »stanja uma« ili umne načine otkrivanja i postizanja istine. Pri tome konstatira: »Nek bude pet načina kojima duša postiže istinu s pomoću izriječka ili nijeka, a ti su: umijeće, znanost, razboritost, mudrost, umnost. Tu se ispuštaju pretpostavka i mnijenje, jer nas mogu obmanuti« (N. e. VI, 1139 b 15—18).

Prema tome um postiže istinu pomoću svih tih pet načina i, kako se može zaključiti iz posljednje rečenice, ni jedna se od njih ne smije smatrati ni golom pretpostavkom ni pukim mnijenjem koji nas mogu obmanuti i udaljiti od istine. Dakako, to ne znači, da su svi navedeni načini postizanja istine jednako vrijedni i istoznačni. Njihovo izričito navođenje, diferenciranje i specificiranje prije upućuje na potrebu njihova različita vrednovanja i rangiranja.

Iako je o umijeću i razboritosti već bilo dosta govora, ponovno ih valja, nasuprot njihovu obezvjeđivanju u postaristotelovskoj metafizičkoj tradiciji, istaknuti kao nenado-

knadive i ničim zamjenjive načine života i oblike postizanja istine.

Kako smo vidjeli, umijeće omogućuje bios poietikos, koji se i sam u svom bogatstvu i raznolikosti materijalne proizvodnje ili tvorbe (poiesis) i njezine potrošnje dijeli u život, koji je usmjeren na užitak (bios apolautikos) i svojstven mnoštvu koje većinom izabire ropski »život stoke« (N. e. I, 1095 b 20), i u život, koji je usmjeren na stjecanje samog bogatstva i novca (bios hrematistes) kao da su novac i bogatstvo sami sebi svrha, a ne sredstvo za dobar život.

Zanimljivo je da se već unutar samoga poietičkoga načina života javlja to dvostruko vrednovanje svrhe umijeća i materijalne proizvodnje i smisla njihova postizanja istine. Pokušaj da se poietički proizvodi učine svrhama sami sebi pokazuje stanovitu sličnost s teoretskim znanjem koje kao znanje radi znanja ima svrhu u samom sebi. Budući da ne uspijeva pokušaj da se poietički život učini samosvrhom i time najvišim dobrom i u cijelosti sretnim životom, preostaje da se razmotri koji od preostalih načina života ispunjava određenje krajnje svrhe i najvišeg dobra.

Nakon što je razložio poietički način života i pokušaj da se njegove proizvode učini najvišim dobrom Aristotel već u I knjizi *Nikomahove etike* konstatira: »Bogatstvo bjelodano nije dobro koje tražimo; ono je, naime, korisno samo radi nečega drugoga. Stoga bi čovjek radije kao svrhe prihvatio ranije spomenute stvari, jer se vole zbog njih samih« (N. e. I, 1096 a 5—9) — riječ je o stvarima teoretskog i praktičnog života, jer one se vole zbog njih samih, tj. teoretsko znanje je znanje radi znanja, a praktično djelovanje radi djelovanja. Međutim, od odlučnog je značenja Aristotelov uvid, da te stvari koje se »vole zbog njih samih« nisu neko »dobro po sebi« (N. e. I, 1097 a 9) kakva je Platonova ideja dobra. Kritika Platonove ideje dobra kao dobra po sebi opravdana je osobito u praktičnoj filozofiji kao istraživanju ljudskih stvari. Jer, »ako čak i postoji jedno dobro koje se općenito pridaje drugima te biva zasebito i posebno, jasno je da takvo čovjeku nije ni ostvarivo ni dostižno« (N. e. I, 1096 b 32—34). Budući da praktična filozofija istražuje ono što je čovjeku »ostvarivo i dostižno«, Aristotel ovdje odbacuje dobro po sebi i za sebe primjedbom da je istraživanje o tome »primjerenije drugoj vrsti filo-



zofije« (ibidem, 31), naime teoretskoj filozofiji i posebno metafizici.<sup>5</sup>

Otklonivši time platonsko rješenje najvišeg dobra Aristotel se vraća analizi dobra u različitim djelatnostima i umijećima, da bi zaključio da je dobro u svakoj od njih svrha kao »ono radi čega se čini sve ostalo« (N. e. I, 1097 a 19). U svakom području svrha je nešto drugo: u graditeljstvu kuća, u liječništvu zdravlje, u ratništvu pobjeda — »ali u svakoj djelatnosti i pothvatu to je svrha, jer radi nje svi čine sve. Stoga, ako postoji jedna svrha svih djelatnosti, bit će ona činidbeno dobro (to prakton agathon), pa ako ih bude i više, biti će isto. Tako je dokaz i drukčijim putem stigao do iste točke, ali moramo pokušati da to još više projasnimo« (N. e. I, 1097 a 21—24).

Kako se sjećamo, ta »ista točka« do koje se sada stiglo drukčijim putem je »državništvo« do kojeg se već u uvodnom razmatranju došlo kao praktične filozofije koja u sebe uključuje »svrhe ostalih« umijeća i znanost u državi... U tom smislu može Aristotel i sada reći: »pa ako ih bude i više, biti će isto«, tj. praktično dobro kao najviše dobro ili »svrha svih djelatnosti« u državi kao političkoj zajednici. Time se već najviše dobro pokazuje kao ljudsko, praktično, političko dobro, ali se mora još više pojasniti. Aristotel ga pojašnjava određenjem sreće ili blaženstva (eudaimonia) kao »krajnje«, štoviše »najkrajnije« ili »najsavršenije« svrhe (to teleiotaton): »Ono što se traži radi sebe samog nazivamo krajnjim od onoga što se traži radi čega drugog, i ono što se nikada ne traži radi čega drugog od onih stvari što se žele po sebi i radi drugog, dok ono što se traži samo radi sebe samog, a nikada radi čega drugog, nazivamo krajnjim u punome smislu« (N. e. I, 1097 a 3035). To formalno određenje »onog krajnjeg u punome smislu« Aristotel poduzima stoga jer se smatra da je »blaženstvo takvo više od bilo čega drugoga«. Blaženstvo, naime, »uvijek biramo radi njega samoga, a nikada radi čega drugoga« (N. e. I, 1097 a 35 b 1). Aristotel inzistira na tom određenju blaženstva, jer blaženstvo nitko ne bira radi bilo čega drugoga nego uvijek i jedino radi njega samoga, »dočim čast, užitak, um, i sve kreposti biramo zaista i radi njih samih... ali i radi blaženstva, pretpostavljajući kako ćemo s pomoću njih postati blaženi« (N. e. I, 1097 b 2—5).

[5] O tome usp. moj rad naveden u bilješci 1.

Načelno valja reći da se blaženstvo kao postizanje krajnje svrhe koja se »traži samo radi sebe same«, a ne »radi bilo čega drugoga« može ozbiljiti kako kao bios theoretikos tako i kao bios politikos. Utoliko su ta dva načina života istaknute vrste čovjekove djelatnosti i zapravo jedini oblici sretna ili blažena života. Međutim, dok je praktični život i u postizanju krajnje svrhe ljudski, teoretski život u postizanju blaženstva prestaje biti ljudski i postaje sličan božanskome po sudjelovanju na mišljenju mišljenja. O tome pak bit će riječi kasnije. Ovdje je bilo potrebno na to ukazati da bi se razumjela svojevrstnost blaženstva ili sreće u teoretskom i praktičnom smislu, tj. razlika u postizanju najvišeg dobra u teorijskom i praktičnom životu.

Budući da je najviše dobro shvaćeno kao sretan život u cjelini, a ne samo dijelom, Aristotel ga određuje još i kao samodostatnost. Ovu pak on vezuje za život u državi kao samodostatnoj ili autarkičnoj političkoj zajednici. Time zapravo »dokaz« o postizanju spomenute »iste točke« dobiva »višu« jasnost: »Samodostatnim ne nazivamo ono što dostaje nekome za sebe, tko živi osamljениčkim životom, nego i za roditelje, djecu, ženu i uopće za prijatelje i sugrađane, jer je čovjek po naravi društvoan« (N. e. I, 1097 b 9—12). Poznato Aristotelovo određenje čovjeka kao po prirodi političkoga bića ovdje se u prijevodu pojavljuje kao »društvoan« ili »društveno« živo biće, koje postaje zbiljskim čovjekom tek svojim životom i djelovanjem u polis kao političkoj zajednici slobodnih i jednakih građana. U svim navedenim oblicima zajedništva čovjek je »društvoan«, društven i druževan, ali je političko biće tek i samo po životu u najvišoj i u tom smislu samodostatnoj i potpunoj zajednici koju Aristotel naziva polis ili država. Stoga Aristotel citiranoj rečenici o čovjeku kao po prirodi političkom biću dodaje: »Nu tome se mora postaviti neka granica; jer protagne li se to na pradjedove i prauke te na prijatelje prijateljâ, produžit će se u beskonačnost. Time ćemo se poslije pozabaviti« (ibidem, 10—13). O odnosima u ostalim oblicima zajedničkog života Aristotel raspravlja kasnije u ovoj i posebno u IX knjizi *Nikomahove etike* kao i u I knjizi *Politike* te pokazuje da oni nisu samo kvantitativno različiti od odnosa u političkoj zajednici nego prije svega kvalitativno. Tek u zajednici s jednakima i slobodnima čovjek ozbiljuje najviše dobro kao ljudsko dobro. Ono je sretan život ili blaženstvo, pa ga Aristotel stoga i određuje kao samodostatno dobro, tj. kao ono što čini život u cjelini

ozbiljenim i bez potrebe za ostalim. U tom smislu blaženstvo je »nešto krajnje i samodostatno, budući svrhom naših čina« (N. e. I, 1097 b 20), tj. ono je samodostatno, jer je ono svrha svih naših djelovanja u državi.

Kao što se državništvo pokazalo identično s praktičnom filozofijom, tako se bios politikos pokazuje identičan s blaženstvom praktičnog života kao svrhom svih naših političkih djelovanja. Štoviše, blaženstvo je ispunjenje čovjekova najvišeg dobra, tj. »zadaća čovjeka« kao čovjeka: »Jer kao što je frulaču, kiparu i svakom umjetniku — a i svugdje gdje postoji neka zadaća i djelatnost — dobro i vrsnoća, čini se, u dotičnoj zadaći, tako bi bilo i čovjeku, ako postoji kakva njegova zadaća« (N. e. I, 1097 b 25—28). Da bi odgovorio na to pitanje Aristotel »traži ono svojstveno samo čovjeku« (ibidem, 33) i nalazi da je, nasuprot biljkama i životinjama, »čovjekova zadaća djelatnost duše prema razumu« (N. e. I, 1098 a 7). U usporedbi s citaračem i vrsnim citaračem — »jer je posao citarača citirati, a onoga vrsnoga da to vrsno čini« — Aristotel određuje zadaću čovjeka kao čovjeka i ljudsko dobro kao »djelatnost duše prema kreposti«: »I ako postavimo da je zadaća čovjeku nekakav život, onakav koji je djelatnost i činidba duše prema razumu, a vrsnu mužu da tako djeluje valjano i prikladno, i ako je svako djelo valjano izvedeno ukoliko je u skladu sa svojstvenom izvrsnošću..., onda je ljudsko dobro djelatnost duše prema kreposti, a ako je više kreposti, u skladu s najboljom i najsavršenijom od njih. I valja još dodati: u potpunu životu. Jer jedna lasta ne čini proljeće, a ni jedan dan. Isto tako, jedan dan ili malo vremena ne čine ni sretnim ni blaženim« (N. e. I, 1098 a 13—21).

Već smo vidjeli da ima više vrsta kreposti i da se one načelno dijele u praktične i teoretske, ali koja je od njih »najbolja i najsavršenija« treba tek vidjeti. Prema I knjizi *Nikomahove etike*, prema njenoj bitnoj intenciji i prema najvećem dijelu njezina sadržaja »najbolja i najsavršenija« krepost trebalo bi biti političko djelovanje, jer je ono kao ljudsko dobro »najviše i najbolje«, pa bi otuda i »ljudska krepost« bila najbolja. U skladu s tim Aristotel kaže: »A bjelodano je kako je ljudska krepost ona koju treba razmotriti, jer dobro koje smo tražili bilo je ljudsko dobro i blaženstvo ljudsko blaženstvo« (N. e. I, 1102 a 13—15). Na prednost praktičnoga života kao ljudskog i potpunog života upućuje i raniji dodatak da »jedan dan ili malo vremena ne čine ni sretnim ni blaženim«, jer »blaženstvo

zahtijeva i potpunu krepost i potpun život« (N. e. I, 1100 a 4). Tome ide u prilog i Aristotelovo shvaćanje mišljenja mišljenja kao vrhunskog oblika teoretskog života koje uvijek karakterizira život boga, a čovjeka samo katkada, pa stoga ono »potpun život« ne može učiniti »ni sretnim ni blaženim«. Misaono promatranje kao božja djelatnost predstavlja za Aristotela upravo kao mišljenje mišljenja »najbolji i vječni život«, pa je dostojno čovjekova divljenja kad je ono prisutno u čovjeku. Budući da smo mi ljudi u stanju mišljenja mišljenja samo katkad, ono nikako ne može dobiti značenje za ljudski život u cjelini pa stoga ni prednost u ljudskom životu kao ljudskom. Pa ipak, nasuprot očekivanju i intenciji glavnoga djela svoje praktične filozofije, Aristotel u X knjizi *Nikomahove etike* daje prednost kreposti čistog teoretskog uma kao »najsavršenijoj kreposti«, kao »najvišoj kreposti«, koja je krepost »najboljeg dijela nas samih«, jer taj dio »prema prirodi vlada i upravlja nama te ima spoznaju o lijepim i božanskim stvarima — i bilo da je i to samo što god božansko bilo opet da je najbožanski dio u nama — njegova djelatnost prema svojstvenoj kreposti bit će savršeno blaženstvo. A već je rečeno da je to misaono promatranje« (N. e. X, a 9—17). To međutim nije i posljednja Aristotelova riječ u *Nikomahovoj etici*.

Smisao završnih misli u *Nikomahovoj etici* mi smo već upoznali prilikom razmatranja Aristotelova određenja državištva, a njihovu vrednovanju u cjelini Aristotelova djela vratiti ćemo se nakon što ukratko izložimo to što »je već rečeno« o »misaonom promatranju« u VI knjizi od koje smo i pošli u razmatranju dijanoetičkih kreposti.

Da bi se razumjelo »mišljenje mišljenja« ili misaono promatranje kao »najviša krepost« teoretskog dijela uma i »savršeno blaženstvo« koje je u skladu s tom krepošću, potrebno je bar naznačiti i ostale kreposti toga dijela uma i njihove načine postizanja istine. To vrijedi posebno za načine koje do sada nismo razmatrali, a koji kao znanost i umnost skupa s mudrošću čine glavninu teoretskog načina života.

Nasuprot umijeću i razboritosti, koji, kako smo vidjeli, na različite načine otkrivaju i postižu istinu o onome što »ne može biti drukčije« nego »biva po nužnosti« i što je »zbog toga vječno« (N. e. VI, 1139 b 23). »Znanost je dokazna moć« (ibidem, 32) koja spoznaje ili navođenjem

počela kao dolaženjem do općenitosti ili zaključivanjem kao polaženjem od općenitosti. U oba slučaja počela ili načela su poznata, a kad su nekome »poznata počela, on znanstveno spoznaje« (ibidem, 34). Međutim, »znanstvena spoznaja samog počela ne pripada ni znanosti, ni umijeću, ni razboritosti« (N. e. VI, 1140 b 3;), pa ni mudrosti (v. 1141 a 2), tako da »preostaje da je umnost (ili um) ono što obuhvaća sama počela« (1141 a 8—9). Umnost (nus) se tu pokazuje kao umna sposobnost ili znanje samih načela istine, pa je Aristotel stoga navodi kao poseban način zahvaćanja istine.

Mudrost je svakako najviša djelatnost teoretskog uma i u tom smislu njegova »najviša krepost«. Sama riječ mudrost (sophia) ima različita značenja. U svakidašnjem životu mudročću se često označava vrsnoća u nekom umijeću; tako se »mudrim« naziva i »klesara Fidiju i kipotvorca Polikleća« (N. e. VI, 1141 a 10). Pod mudročću se zatim podrazumijeva tzv. životna mudrost. Međutim, budući da se životna mudrost prema Aristotelu odnosi na ono što je »mudro« za određenu vrstu živih bića, on to značenje pripisuje znanosti koja se bavi tom vrstom živih bića: »Ne postoji jedna mudrost o dobru svih životinja, nego različita za svaku pojedinu vrstu, kao što ne postoji jedno liječničko umijeće za sva bića« (ibidem, 31—33). Životna mudrost za ljudsku vrstu je razboritost od koje Aristotel odvaja općenitu mudrost upravo kao ono što je dobro svim bićima: »svima bi ono što je mudro bilo isto, a ono što je razborito drukčije; jer svaka vrsta naziva razboritim onoga tko dobro razmatra ono što se tiče nje same« (N. e. VI, 1141 a 24—26). Mudrost se otuda ne samo razlikuje od razboritosti nego je mnogo bliža znanosti i umnosti nego razboritosti. Dok se razboritost tiče »vlastita života« pojedine vrste bića, mudrost je poput znanosti i umnosti općenita i nužna spoznaja. Štoviše, ona je »najpotpunija od svih spoznaja« (ibidem, 16).

Budući da »mudrac mora znati ne samo ono što proizlazi iz počela nego i istinu o samim tim počelima«, mudrost prema Aristotelu »mora biti i umnost i znanost« (ibidem, 17—19). Ona se odnosi na »najuzvišenije stvari« i stoga se naziva znanošću »koja ima glavu« (ibidem, 20). Shvaćanje mudrosti kao znanosti »koja ima glavu« dugo se održalo u povijesti filozofije u razumijevanju prve filozofije kao kraljice odnosno kao krune ili »glave« svih znanosti. Ulogu te »najizvrsnije spoznaje« o »najuzvišenijim stvari-

ma« ne može preuzeti »državničko umijeće ili razboritost« zbog toga, jer »čovjek nije ono najbolje od svih stvari u svijetu« (ibidem, 21—22). Na tome ne može ništa promijeniti ni shvaćanje čovjeka kao »najboljeg od svih ostalih živih bića«, jer, dodaje Aristotel, »postoje druga bića što su po naravi mnogo božanskija od čovjeka, od kojih su najbjelodanija tjelesa od kojih je sastavljen svemir« (N. e. VI, a 34 — b 2), tj. nebeska tijela poput zvijezda.

Svoje shvaćanje da je mudrost »i znanost i umnost o stvarima što su po naravi najuzvišeniye« Aristotel potkrepljuje i pričom o »Anaksagori i Talesu i sličnima« o kojima se »kaže da su mudri, ali da nisu razboriti, kad se vidi kako ne znaju stvari koje su njima samima na korist, a govori se da znaju stvari koje su izvanredne, divne, teške i božanske, ali nekorisne, jer oni ne traže nikakva ljudska dobra« (N. e. VI, 1141 b 4—7). Na taj način razliku mudrosti i razboritosti Aristotel razlaže i pomoću povijesti filozofije, koja je na svojem početku u tzv. kozmološkom razdoblju pitala o »stvarima koje su izvanredne, divne, teške i božanske, ali nekorisne«. Iz toga bi bilo pogrešno razboritost, koja traži »ljudsko dobro«, svoditi na pragmatičku korisnost, puko mnijenje i sofistički individualizam tzv. antropološkog razdoblja u grčkoj filozofiji. Premda razboritost određuje kao »moć predviđanja« i promišljanja o onome »što se tiče vlastitog života«, Aristotel nju i samodostatnost ljudskog dobra ne vezuje na osamljениčki život i probitačnost pojedinca nego, kako smo vidjeli, za ljudsku društvenost i čovjekovu političku bit.

Doduše Aristotel ističe, da su »državničko umijeće i razboritost ista sposobnost«, ali da im »bit ipak nije ista« (ibidem, 23). Razboritost i državničko umijeće su »ista sposobnost«, tj. sposobnost političkog djelovanja i postizanja praktičnog dobra u širem smislu praktične filozofije, a u užem smislu »bit im ipak nije ista«, jer se pod državništvom, kako smo ranije vidjeli, tada podrazumijeva znanost o zakonodavstvu i ustrojstvu države, a pod razboritošću etiku koja se najviše »bavi čovjekom samim i pojedincem« (ibidem, 29). U tom kontekstu etička razboritost je politička, tj. identična praktičnoj filozofiji, koja pogađa »ono što je po čovjeka najbolje od stvari koje se mogu učiniti«, ali koja »uz to« ne ostaje kod općenitosti nego se bavi i »onim pojedinim, jer činidba se i tiče pojedinosti (ibidem, 13—15).

Odlučno je pri tom vezivanje razboritosti za činidbu koja se kao djelovanje »tiče pojedinosti«, a koja svojim učinkom ovisi osobito o iskustvu (usp. 1141 b 17). Na tu povezanost razboritosti i političkog djelovanja s iskustvom Aristotel upućuje na više mjesta u *Nikomahovoj etici*. Tako već na samom početku čitamo: »Mladić nije prikladan slušatelj znanosti o državi; neiskusna je u djelatnostima što se zbijaju u životu, a od kojih ona polazi i o kojima govori; i kako se, uz to, povodi za svojim strastima, slušati će uzalud i beskorisno, jer tu nije svrha znanje, nego djelovanje. I ništa ne znači da li je mlad po godištu ili je mladač po značaju; jer nedostatak nije u dobi, nego što prema čuvstvu živi i teži za svima stvarima« (N. e. I, 1095 a 1—9). Istu misao u VI knjizi Aristotel izlaže s obzirom na primjerenost mladih ljudi raznim dijanoetičkim krepostima i kaže da »mladići mogu biti vješti zemljomjerstvu (ili geometriji) i svakovrsnu računstvu (ili matematici), te mudri u sličnim stvarima, ali se ne čini da je mladić i razborit. Uzrok je tomu što se razboritost bavi i pojedinostima, koje se upoznaju iz iskustva, dok mladić nije iskusan. Naime, mnogo vrijeme tvori iskustvo« (N. e. VI, 1142 a 12—16).

Ovisnost razboritosti o iskustvu, a iskustva o vremenu, čini specifičnost razboritosti. Ona se time razlikuje od svih drugih dijanoetičkih kreposti i stoga često povezuje s mnijenjem. Međutim, kao »dobro promišljanje« razboritost je suprotna kako znanosti tako i mnijenju (usp. 1142 b 8), jer — tako dalje čitamo — dobro promišljanje nije ispravnost »ni znanosti ni mnijenja« nego »onoga što je korisno, što se tiče i svrhe i načina i vremena« (ibidem, 27—28). Ona je, dakle, ipak »ispravnost«, te otuda nije samo suprotna i znanosti i mnijenju, nego kao ispravnost ima nešto zajedničko kako s dokaznom moći znanosti tako i s iskustvom mjesta, vremena i načina našeg djelovanja. U tom pogledu razboritost ima zajedničko sa znanstvenim dokazima to što u razlici prema teoretskom silogizmu razvija vlastiti praktični silogizam (usp. 1143 b 1 id.), a s mnijenjima »iskusnijih i starijih« ljudi da vidi i kao ispravnost prosudi »ono što je probitačno po svrhu, kojoj je razboritost istinska pretpostavka« (N. e. VI, 1142 b 34—35). Razboritost kao »dobro promišljanje« onoga »što je probitačno po svrhu« razvija vlastitu ispravnost time da dokaznu moć promišljanja povezuje s onim »što se tiče i svrhe i načina i vremena«, a to Aristotel, kako smo vidjeli, naziva »korisnim« i »probitačnim po svrhu«. Svoja razmatranja o tome Aristotel zaključuje riječima: »Ni-

šta manje nego samim dokazima, mora se obratiti pozornost i nedokazanim izriječima i mnijenjima iskusnijih i starijih ili razboritih ljudi, jer ti su iskustvom stekli oko kojim ispravno vide« (N. e. VI, 1143 b 11—13).

Da bi razložio to »oko kojim« razboriti »ispravno vide« Aristotel je poduzeo čitavu analizu rasudne moći ili rasudnosti (*synesis*) i blagonaklonosti (*gnome*) te njihovu povezanost s mnijenjem i razboritošću na jednoj strani i na drugoj strani bistrournost (*eusynesia*) i poimanje (to *synienai*) te njihovu povezanost sa znanošću i mudrošću, jer u toj vrlo suptilnoj analizi riječ je zapravo o odnosu razboritosti kao praktičnoga znanja i znanosti i mudrosti kao izrazito teoretskoga znanja. Dakako, taj odnos se na kraju svodi na različitost razboritosti i mudrosti. To potvrđuje i Aristotel kad svoje razlaganje rezimira riječima: »Rečeno je dakle što su razboritost i mudrost te čime se bavi svaka od njih, i kako je svaka od njih krepost drugog dijela duše« (ibidem, 14—15).

Pa ipak o razlici između razboritosti i mudrosti i o tome koliko pomoću svake od njih postajemo »sposobniji činiti stvari koje su lijepe i pravedne« (N. e. VI, 1144 a 11) tek valja raspraviti. U vezi s tim Aristotel podsjeća na Sokratovu misao da je znanje krepost ili vrlina, ali ističe da je »i Sokrat dijelom ispravno a dijelom pogrešno istraživao: pogriješio je mnijući kako su sve kreposti — razboritosti, ali je ispravno smatrao da ih nema bez razboritosti« (N. e. VI, 1144 b 19—21). Aristotel time izražava svoje shvaćanje da postoje razne vrste kreposti od kojih su jedne identične znanju, a drugih nema bez znanja, ali nisu samo znanje. Stoga je Sokrat pogriješio što je mislio da su sve kreposti znanja ili razboritosti, jer osim dijanoetičkih ili spoznajnih kreposti postoje i etičke kreposti kojih nema bez razboritosti ili znanja, ali ipak nisu samo znanja nego stanje duše koja su povezana, vođena i konstituirana pomoću uma i znanja. Otuda već Aristotel sa stanovitim distanciranjem od svih koji kreposti određuju kao »počela«, konstatira: »Znak je toga što čak i danas svi, kad određuju krepost, pošto su naveli samu sposobnost i njezine stvari, pridodaju kako je stanje u skladu s ispravnim načelom. A ispravno je ono načelo koje je u skladu s razboritošću. I čini se da svi nekako nagađaju kako je krepost takvo stanje, naime ono koje je u skladu s razboritošću. Ali treba poći i malo dalje. Jer nije samo stanje koje je u skladu s ispravnim načelom



nego je krepost stanje *po* ispravnom načelu. A razboritost je ispravno načelo u tim stvarima. Sokrat je dakle mislio kako su kreposti počela (jer je mislio da su sve one oblici znanosti), dok mi mislimo da su *po* načelu (ibidem, 21—29).

Razlika između čitave sokratovsko-platonske i aristotelevske linije u praktičnoj filozofiji do dana današnjega sastoji se u odgovoru na pitanje, da li su sve kreposti oblici znanosti ili su one »po počelu«, tj. povezane s umom i konstituirane pomoću uma ili znanja, ali se sve ne svode na znanje. Svoj odgovor na to pitanje Aristotel je pripremio razlikovanjem »naravne kreposti« kao stanja, koje tek nalikuje na krepost, od »poglavite kreposti« koje pak nema bez razboritosti (usp. ibidem, 16). Time Aristotel dospijeva do zaključka, da se »ne može biti poglavito dobar bez razboritosti, niti pak razborit bez čudoredne kreposti« (ibidem, 30—31).

Tu se lijepo vidi ne samo ovisnost poglavite etičke kreposti o razboritosti nego i ovisnost razboritosti o tzv. »naravnoj kreposti«. To valja posebno istaknuti, da bi se razumjela Aristotelova misao da od svih dijanoetičkih kreposti samo razboritost sudjeluje u konstituiranju etičkih kreposti. Na drugoj strani, za razumijevanje svojevrsnosti praktične filozofije ne samo u Aristotela nego općenito, jednako tako je važna misao o ovisnosti razboritosti o etičkoj kreposti, jer »nemoguće je biti razborit ako čovjek nije dobar« (N. e. VI, 1144 a 35). To znači da etička krepost i valjanost pomažu u stjecanju razboritosti. Zašto među svima dijanoetičkim krepostima etička krepost pomaže samo razboritosti i samo razboritost etičkoj valjanosti? Zato, jer zaključivanje koja se tiču djelovanja posjeduju počelo, tj. ono najbolje što valja činiti, a što uviđa samo razborit čovjek, i jer je razboriti zaključak jasan samo »onomu tko je dobar« (ibidem, 33). Iz Aristotelove tvrdnje, da »što se tiče činidbenih počela nevaljanost izopačuje i obmanjuje« (ibidem, 34) proizlazi njegovo afirmativno shvaćanje o etičkoj kreposti i dobru čovjeku kao pretpostavci nastajanja razboritosti, koja je sa svoje strane kao znanje počela djelovanja pretpostavka dobra čovjeka i dobra života.

Taj hermeneutički krug etičkog i razboritog života karakterističan je za Aristotelovu filozofiju, a od teoretskih ili dijanoetičkih kreposti, kako vidimo, vrijedi samo za razboritost. Zahvaljujući tome etičke i dijanoetičke kreposti kod Aristotela nisu razdvojene, jer ih povezuje razboritost

kao ona teoretska krepost koja konstituira sve etičke kreposti. Nastavljajući na citiranu rečenicu o uzajamnoj uvjetovanosti razboritosti i etičke kreposti Aristotel kaže: »Time bi se mogao razriješiti i dokaz kojim bi tkogod prigovorio da se kreposti razdvajaju jedne od drugih, jer isti čovjek nije od naravi nadaren za sve kreposti, tako te je jednu već stekao dok druge još nema. Takvo je što moguće što se tiče naravnih kreposti, ali nije moguće što se tiče onih prema kojima se čovjek naziva dobrim uopće. Jer s prisutnom jednom, razboritošću, bit će prisutne i sve ostale« (N. e. VI, 1144 b 32 — 1145 a 1). Naime, pomoću razboritosti »bit će prisutne i sve ostale« etičke kreposti, jer se one sve konstituira u pomoću razboritosti.

Iako je razboritost »niža od mudrosti« (N. e. VI, 1143 b 33) njezina uloga u praktičnom životu čovjeka ne može se ničim zamijeniti niti nadoknaditi, i to ne samo u djelovanju nego i u prosuđivanju i »ispravnom izboru« same svrhe dobra življenja i djelovanja: »Jasno je, dakle, sve i kad razboritost ne bi bila činidbena, trebala bi nam zbog toga što je krepost njezina dijela (rasudnog dijela duše), i što neće biti ispravna izbora bez razboritosti kao ni bez kreposti, jer jedna tvori samu svrhu, dok druga nagoni na stvari koje treba činiti radi svrhe« (N. e. VI, 1145 a 2—5). Otuda se mogućnost praktične filozofije temelji kako na razboritosti tako i na etičkoj kreposti pa je njezina zadaća da istraži prvu u njezinoj jedinstvenosti, a drugu u njezinu bogatstvu ljudskoga života kao ljudskoga.

Usprkos tom vrhunskom značenju razboritosti za ljudski praktični život, ona »nema ovlasti nad mudrošću, niti nad boljim dijelom duše« (N. e. VI, 1145 a 6—7). Stoga ne samo da se razboritost »ne služi mudrošću, nego se trsi oko njezina nastanka; dakle, ona naređuje radi nje, ali ne i njoj« (ibidem, 8—9). Time se pokazuje primat mudrosti nad svim dijanoetičkim krepostima pa i nad razboritošću. Taj primat smo upoznali kako u I odjeljku ovoga rada, osobito u 8. poglavlju toga odjeljka, tako i u ovom poglavlju kada je bilo riječi o »najvišoj kreposti«. Tada smo već vidjeli, da Aristotel i u *Nikomahovoj etici* najvišu krepost pripisuje »misaonom promatranju« kao djelatnosti uma koja »ne teži ni za kakvom drugom svrhom osim sebe same i posjeduje sebi svojstven užitak (koji uzmaža samu djelatnost)« te otuda »predstavlja čovjeku savršeno blaženstvo« (N. e. X, 1177 b 20—25). Aristotel obrazlaže zašto je mišljenje mi-

šljenja najviša djelatnost pa kaže: »Jer takva je djelatnost i najviša (budući da je i um ono najviše u nama, a takve su i spoznatnine kojima se um bavi), a i najneprekidnija. Naime, možemo neprekidno misliti (ili misaono promatrati) više nego li činiti bilo što drugo« (1177 a 19—23).

Iako se čovjek, kako smo vidjeli, u stanju mišljenja mišljenja nalazi samo katkada, a jedino bog neprekidno i svagda, Aristotel ovdje i ljudsku djelatnost misaona promatranja naziva »neprekidnom« i »najneprekidnijom« očito u namjeri da i time istakne njezinu trajnost, vrijednost i najvišu krepost nasuprot svakoj drugoj djelatnosti. Pri tom, međutim, dolazi do dvoumljenja: »Nu takav bi život bio izvrsniji od same čovjekove naravi; jer on neće tako živjeti ukoliko je čovjek, nego ukoliko je u njemu prisutno štogod božansko« (1177 b 26—28). Kako smo vidjeli u 8. poglavlju I odjeljka, Aristotel ne prihvaća nagovor onih koji savjetuju da kao ljudi moramo misliti samo o ljudskim stvarima, nego zahtijeva da »moramo se obesmrtili i sve učiniti kako bismo živjeli u skladu s onim što je najizvrsnije u nama« (ibidem, 35). U skladu s tim zahtjevom Aristotel navodi i ostale razloge zbog kojih je mudrost kao misaono promatranje »najviša krepost« i »savršeno blaženstvo«, a razboritost i političko djelovanje ne samo »dručkija krepost« i »drugotno blaženstvo« (usp. 1178 a 8—9), nego u odnosu na božansko misaono promatranje i njegovo blaženstvo »tek su ljudski« (ibidem), tj. drugorazredni način bitka, jer su to »kreposti složevine«, dok mudrosti i mišljenju mišljenja pripada samostalno ili »izdvojeno blaženstvo« (ibidem, 20—22). Stoga misaonom promatranju »treba manje i izvanjskih potrepština ili barem manje negoli ćudorednoj kreposti« (ibidem, 23—24). Nakon što je pokazao da je darežljivu, pravednu, hrabru i umjerenu čovjeku npr. potreban novac »da čini plemenita djela« (ibidem, 29), Aristotel zaključuje: »dočim onomu koji misaono promatra ne treba za njegovu djelatnost ni jedna od tih stvari, nego su one takoreći i smetnja misaonom promatranju; ali ukoliko je on čovjek i živi u zajednici s mnogima, izabire činiti djela u skladu s krepošću, i zbog toga će mu trebati takva izvanjska dobra, da bi mogao čovjekovati« (1178 b 3—7). U tom smislu, »da bi mogao čovjekovati« i mudrac treba izvanjskih materijalnih dobara, iako manje nego politički djelatnik koji se »više trsi oko tijela i sličnoga«, ali »što se tiče samih nužnosti« obojici su izvanjska dobra potrebna »u jednakoj mjeri« (1178 a 25—26). Dakako, smisao života

nije ni zadovoljavanje »samih nužnosti« ni puko »čovjekovanje« kao životarenje ili golo preživljavanje nego ozbiljenje dobra i sretna života. Tu se postavlja pitanje: koji od dvaju ovdje tematiziranih načina života omogućuje to ozbiljenje, u kojem vidu i u kojoj mjeri?

Otuda se bios theoretikos i bios politikos ponovno pokazuju kao dva ne samo bitna nego jedina načina postizanja najvišeg dobra i sretnoga života. Teoretski život se pri tom pokazuje kao istaknuti način djelatnosti u kojoj kao čistom misaonom promatranju prapočela i uzroka zbiljnosti mišljenje mišljenja zauzima ne samo najviše mjesto u ljudskom svijetu nego, štoviše, čovjeka uzdiže u nadljudski svijet uzvišenih stvari, koje su uzvišenije od čovjeka, i izjednačava s božanskim životom. Mudrac je »stoga bozima najmiliji«, a »vjerojatno i najblaženi« (N. e. X, 1179 a 30). Pa ipak i mudrac, kako smo vidjeli, »ukoliko je on čovjek i živi u zajednici s mnogima, izabire činiti djela u skladu s krepošću«, naime u skladu s etičkom krepošću i razboritošću, jer pomoću njih, a ne pomoću mudrosti on djeluje, živi i ozbiljuje dobar život u zajednici s drugim ljudima. Aristotel o tome sam kaže: »Jer što se tiče same kreposti nije dosta znati, nego valja pokušati steći je i upotrijebiti, ili nastojati bilo kako drukčije da postanemo dobri« (1179 b 3—4). A dobar se, kako smo ranije vidjeli, ne može biti bez razboritosti. U tom smislu za postizanje dobra života ne samo da primat pripada razboritosti nego se ona ne može zamijeniti nikakvom mudrošću, samim dokazima i riječima. Aristotel zaključuje: »Ako bi dakle sami govorili (ili dokazi) dostajali da učine ljude čestitim, onda bi se... i njima trebalo opskrbiti. Ali, iako se pokazuje kako oni imaju snage pobuditi i potaknuti mladež plemenita nagnuća, te postići da značaj rođenjem plemenit i istinski ljubitelj onoga što je lijepo prione uz krepost, oni ne uzmažu pobuditi mnoštvo na ljepotu i dobrotu... Jer nije moguće nikako ili nije lako, dokazom izmijeniti ono što je odavno ukorijenjeno u značajev« (ibidem, 5—17).

Aristotelu su poznate teškoće koje se javljaju pri ozbiljenju dobra života općenito, a kod »mnoštva« posebno. Usprkos prijekoru što ga on upućuje mnoštvu, koje »ne odstupa od nevaljalština zbog onoga što je sramotno, već zbog straha od kazne« i koje se »živeći po čuvstvu, odaje vlastitim nasladama i traga za sredstvom kojim će ih steći...« (ibidem, 13—14), Aristotel ne prezire život u »zajednici s

mnogima« niti pribjegava tutorstvu teoretske elite niti političkom teroru u »odgoju« mnoštva, nego zagovara naizmjenično vladanje svih građana i pokoravanje nomosu i ethosu polisa,<sup>6</sup> da bar »djelimice steknemo krepost« (ibidem, 19).

U vezi s tim Aristotel još jednom pri kraju *Nikomahove etike* razmatra središnje pitanje praktične filozofije, kako postajemo dobri. Od tri odgovora, da dobri postajemo po naravi, po navadi i po pouci, Aristotel odbacuje prvo i posljednje shvaćanje, jer »ono što je od naravi bjelodano nije u našoj vlasti, nego je zbog nekakvih božanskih uzroka nazočno u onima što su istinski sretnici«, a »dokaz i pouka nemaju snage u svih ljudi« (ibidem, 21—23). Tako preostaje shvaćanje da dobri postajemo »po navadi« u najširem značenju riječi odgoja i navikavanja na zakone i običaje u svijetu života, jer »dušu slušatelja treba navadom prethodno obraditi za prikladan užitak i prikladnu mržnju, poput zemlje što će hraniti sjeme« (ibidem, 24—25). U tome ponovno dolazi do izražaja smisao dobra života i etičke kreposti kao sredine između viška i manjka strasti i požuda bilo da je riječ o »prikladnom užitku« ili »prikladnoj mržnji«. Sam izraz da »dušu slušatelja treba navadom prethodno obraditi«, dakako, ne smije se shvatiti u modernom značenju »obrađivanja« ljudi kao tehničkog obrađivanja materijala nego u smislu gajenja plemenitih običaja i pripremanja plodnog tla, koje će, poput zemlje što hrani sjeme, hraniti i razvijati »kreposti svojstven značaj koji ljubi ono što je lijepo i mrzi ono što je sramotno« (ibidem, 31—32). Tom usporedbom učinjena je zornom moć navika i običaja u oblikovanju kreposti, a nemoć pukih riječi i »dokaza« u praktičnom životu, jer »onaj tko živi prema čuvstvu neće slušati dokaza koji ga odvraća, niti će ga shvatiti« (ibidem, 26). Dakako, moći običaja i sili zakona u praktičnom životu kao dobrom životu pripada i svojevrsno shvaćanje ili razumijevanje koje smo upoznali kao razboritost.

Već sama grčka riječ *ethos* upućuje na oba ta momenta običajnosti, tj. na povezanost čudi i običaja, razboritosti i zakona. *Ethos*, naime, znači kako običaj, naviku i nepisani zakon tako i čud, značaj ili karakter čovjeka, pa etičke, dakle čudoredne ili običajne kreposti, otuda pretpostavljaju i subjektivni »značaj« ili čud čovjeka i »ispravan poredak

[6] Vidi A. Pažanin, »Politika i demokracija u doba tehnike«, »Politička misao«, 3/1985, str. 7—18.

koji ima moć« (N. e. X, 1180 a 18), dakle objektivni običaj i zakon koji »ima moć prisile«, jer njegovo načelo »potječe od razboritosti i uma« (ibidem, 21). Zakon izražava ono opće i zajedničko praktičnoga života što Aristotel naziva lijepim, čestitim, plemenitim i što suprotstavlja mržnji: »I dok se mrže ljudi koji se suprotstavljaju nečijim porivima, čak i kad im se ispravno opiru, sam zakon nije mrzak nalažući ono što je čestito« (ibidem, 22—23). Zakon nije slučajna dosjetka pojedinca nego izraz opće volje koja hoće i nalaže »ono što je čestito«, a što razboriti uviđaju i prihvaćaju kao krepost i dobro, tj. kao podlogu zajedničkog života slobodnih i jednakih građana, te u tom smislu ono što ne izaziva »mržnju« kao suprotstavljanje ili sukobljavanje pojedinačnih poriva.

Na taj način dobri postajemo »lijepim odgojem i navikavanjem« te »čestitim djelovanjem« i življenjem u skladu, Aristotel kaže, s »umom i ispravnim poretkom koji ima moć« (ibidem, 14—18) odnosno u skladu, kako nešto kasnije stoji, sa »zajedničkom i ispravnom brigom o tim stvarima« (ibidem, 29) ljudskoga zajedničkog života, kako ih izražavaju pisani i nepisani zakoni: »Jer kao što u državama zakoni i običaji imaju snagu tako i u kućanstvima očinski napatci i navade, pa i više zbog srođenosti i dobročinstva, budući da se tu već po naravi prije počinje i voljeti i slušati« (N. e. X, 1180 b 3—6). Aristotelu nisu nepoznate teškoće oko ispravnog odgoja. Stoga on zagovara da se »zasebnički odgoji razlikuju od onih zajedničkih«, da se svim učenicima ne preporučuje »isti način«, nego da se »svaki pojedini slučaj točnije istražuje ako je briga zajednička« (ibidem, 8—12). O ispravnom odgoju Aristotel načelno kaže: »Ali je teško već od mladosti steći ispravan odgoj prema kreposti, ako se ne odrasta i pod takvim zakonima. Jer živjeti umjereno i u čvrstoj stezi većini nije ugodno, a osobito mladima. Stoga zakonima treba odrediti i odgoj i zanimanja, jer postavši navikom neće im biti bolni. Nu vjerojatno i nije dostatno da ljudi samo dok su mladi primaju odgoj i ispravnu naobrazbu, nego i kad postanu muževi, trebaju se oko tih stvari trsiti i navikavati se na njih; pa bi nam zbog toga trebali zakoni, općenito cijeloga života« (N. e. X, 1179 b 33 — 1180 a 3). Zakoni su nam, naime, potrebni cijeloga života ne samo zbog ispravna odgoja i navikavanja nego zbog dobra i sretna života.

Usprkos isticanju teorije i prednosti mudrosti pred praksom i razboritošću *Nikomahova etika*, dakle, ipak završava

primatom praktičnoga života i pitanjem o zakonodavstvu. Kao što je počela istraživanjem državištva u širem značenju, ona završava pitanjem o državištvu u užem smislu, tj. istraživanjem zakonodavstva kao sredstva za izgradnju kreposnog djelovanja i dobra života u polisu kao zajednici slobodnih i jednakih građana. Raspravu o tome Aristotel nastavlja u svojoj *Politici* kojom upotpunjuje istraživanja o praktičnoj filozofiji kao filozofiji o ljudskim stvarima, a o čovjeku kao političkom biću. Ljudski opstanak kao ljudski konstituira se etičko-političkim djelovanjem, koje se vrši na osnovi iskustva i vlastita razborita uvida kao svojevrsna praktična znanja.

Na taj način imaju pravo oni interpreti Aristotela koji tvrde da *Nikomahova etika*, iako ističe teoretski način života i mudrosti kao savršeno blaženstvo božanskog mišljenja, ipak sretan i blažen život čovjeka, pa i mudraca, ukoliko je on čovjek, pokazuje prvenstveno kao »život što ga građanin vodi u polisu u smislu ljudsko-etičke arete i koji je načelno moguć i bez teoretske filozofije«. <sup>7</sup> To je novost Aristotelove praktične filozofije, koja se po prvi put u povijesti filozofije oslobodila tutorstva i uzornosti teorije, i to kako kozmološke teorije predsokratovaca tako i Platoneve teorije ideja, pa i danas služi kao uzor promišljanja svojevrsnosti i samodostatnosti praktičnoga života, koji je kasnije u suprotnosti prema kontemplativnom životu teorije nazvan aktivnim životom (*via activa*). Prema Flasharu *vita activa* i *vita contemplativa* kod Aristotela »ne stoje u unutrašnjoj ovisnosti, ali ni bez uzajamnog odnosa. *Vršenje teorije* više nije izvor za etički vrijedno djelovanje... i nije vezano za posebne moralne kvalitete«. <sup>8</sup> Mudrost kao vrhunska teorija nastaje ne samo iznad *physis*a nego i iznad *polisa*, pa se otuda ne može etičko-politički ozbiljiti, jer ona može sokoliti i upozoravati građane na njihove najviše mogućnosti ili, kako reče Aristotel, »pobuditi i potaknuti mladež plemenita nagnuća...«, ali ne uzmaže »pobuditi mnoštvo na ljepotu i dobrotu« (N. e. X, 1179 b 10). Stoga Flashar s pravom ističe, da »Aristotelova etika kao cjelina nije orijentirana na *contemplatio dei*«, dakle ni na platonskoj ideji ljepote i dobrote, i to »usprkos jednoznačnoj nadređenosti teorijskog oblika života nad praktičnim«, nego da ta dva oblika života valja shvatiti kao »dva jedino moguća oblika

[7] H. Flashar, »Grundriss der Geschichte der Philosophie...«, Band 3, Basel/Stuttgart 1983, str. 342.

[8] Ibidem.

samoozbiljenja čovjeka«, dakako ne ni kao »ravnopravne alternative niti u smislu neke unutrašnje ovisnosti, nego u stupnjevanju, pri čemu političko-praktični oblik života, koji zauzima drugi stupanj, svakako čini glavni sadržaj etike«. <sup>9</sup> Mi smo analizom Aristotelova teksta upoznali taj »drugi stupanj« kao »drugotni« i »drukčiji« način života nego što je teoretski život. Aristotelova je zasluga što je taj svojevrstni smisao praktično-političkoga života oslobodio ovisnosti o teoriji i što je pokazao da je on kao bitno ljudski život moguć i bez teoretske filozofije i mudrosti, kojoj se svagda posvećuje samo mali broj ljudi, dok se etičko-politički život ozbiljuje »izborom«, tj. odlučivanjem i djelovanjem u »zajednici s mnogima«.

Od kasnoga Platona na ovamo zna se da se etičko-politički život ne smije prepustiti eliti savršenih teoretičara ni mudraca, jer i »mnogi« su, upravo kao građani, o kojima govori i Aristotelova *Nikomahova etika*, u stanju ispravno prosuditi ponašanje i djelovanje ljudi i smisao političkog života. U svojem komentaru *Nikomahovoj etici* Dirlmeier upozorava da bi trebalo istražiti što kasni Platon i Aristotel u pojedinačnom slučaju misle pod izrazom »mnogi« (die Vielen, hoi polloi) i pri tom s pravom otklanja kako sofističko relativiranje mnoštva tako i novovjekovno značenje »mase« koja je lišena sposobnosti shvaćanja smisla ljudskog dostojanstva i istinitosti javnoga političkog života. Upravo tu sposobnost posjeduju »mnogi«, tj. većina dobrih kod Platona i građani kao građani kod Aristotela. Kao što je stari Platon zahtijevao da države moraju odlučno držati do prosudbe mnogih, jer većina zna vrlo dobro razlikovati između dobrih i loših ljudi — dakako, to prema *Zakonima* može samo većina dobrih, jer loš čovjek ne može dati točan sud ni o vrijednosti ni o nevaljalosti drugoga čovjeka, a još manje o smislu zajedničkog života — tako i Aristotel u svojoj *Politici* ističe pravo mnogih kao pravo svih građana u ozbiljenju razborita i dobra života. Time Aristotel, bolje i od kasnoga Platona, svojom praktičnom filozofijom izražava i održava živim izvorni smisao politike, države i demokracije. <sup>10</sup>

[9] Ibidem.

[10] Vidi moj rad naveden u bilješci 6.



## Zusammenfassung

### *Ante Pažanin / Einheit der Politik und Ethik in der Aristotelischen praktischen Philosophie*

In dieser Abhandlung stellt der Verfasser die Aristotelische Politik als die Grunddisziplin seiner praktischen Philosophie dar. Wie Aristoteles die Erste Philosophie als einheitliche Onto-Theologie ausgelegt hat, so ist die praktische Philosophie eine Einheit der Politik und Ethik. Ausgehend von der Erörterung über die drei Aristotelischen Ethiken bespricht der Verfasser ferner die Nikomachische Ethik als den grundlegenden Entwurf der praktischen Philosophie, weil gerade diese Ethik eine eigenartige praktische Philosophie enthält, die weder eine theoretische Wissenschaft voraussetzt noch zum Wissen um des Wissens willen führt, sondern als *philosophia anthropina* ihr Ziel durch Handeln und Verwirklichung des guten Lebens in Polis erreicht. Die praktische Philosophie als wissenschaftliche Untersuchung über die menschlichen Dinge verzweigt sich so in zwei Disziplinen: die Ethik einerseits beschäftigt sich mit dem höchsten Gut aus der Perspektive des einzelnen Handelnden, und auf der anderen Seite steht die Politik im engeren Sinne, die das menschliche Gut aus dem Horizont der bestehenden Institutionen, Sitten und Gesetze behandelt. Die Politik im weiteren Sinne ist bei Aristoteles mit der praktischen Philosophie identisch. Es ist Aristoteles' Verdienst, daß er den eigenartigen Sinn des praktisch-politischen Lebens von der Abhängigkeit von der Theorie befreit und die Phronesis für die Konstitution der ethischen Tugenden geltend macht.

Damit hat er gezeigt, das sich das praktisch-politische Leben durch die »Wahl«, d.h. Entscheidung und Handlung in der »Gemeinschaft mit den Vielen« verwirklicht.