

# NEKAJ IZHODIŠČ ZA REFLEKSIJO GRŠKEGA POREKLA ETIKE

Zadnje čase je problem etike postal posebej aktualen v zvezi z diskusijami o uvedbi predmeta »Etika in religija« v šolske programe. Te diskusije so verjetno pri marsikom pustile vtis, da je etika zgolj sredstvo bolj ali manj zakulisnih politikantskih igravic in da v konkretnem bivanju pravzaprav ne zadeva nikogar. Toda etika naj bi – če se smemo sklicevati na njeno grško poreklo – zadevala prav tisto človeško nasploh in tako vsakogar izmed nas. Iz neposrednih izkušenj spet vemo, da »konkretno« temu ni tako in da nekdo lahko svoje življenje preživlja in preživi tudi brez najrazličnejših etičnih dilem. Za potrebe uspešnega poslovanja pa tako ali tako gojimo ti. poslovne etike. Vse kaže, da se je pomen Aristotelovega razlikovanja med *práksis* (delovanjem) in *poíesis* (proizvajanjem) danes nekako izgubil. Zakaj se tisto specifično človeško po Aristotelu uresničuje prav v sferi praktičnega, kamor poleg etike spadata še ekonomika in politika? Tudi ta notranja zveza med skrbjo za prebivanje doma (*oikía*), skrbjo za prebivanjem v mestu (*pólis*) in skrbjo za bivanjski običaj (*êthos*) se nam nemara bolj zastira kot odstira.

143

Tako ni odveč pripraviti nekaj izhodišč za refleksijo grškega porekla etike. Ob navezavi na Aristotelovo razpravljanje, ohranjeno v tekstu z naslovom

---

---

*Nikomahova etika*,<sup>1</sup> bi se radi nekoliko pomudili ob vprašanju, kako ima etika za temo tisto, kar je lastno človeku oz. človeško dobro (*anthrópinon agathón*). Ker se pri tem opiramo zgolj na omenjeno Aristotelovo razpravljanje, je treba vnaprej pripomniti, da postane etika kot filozofski razmislek o človeku možna in nujna v krizi grškega etosa, torej takrat, ko etos že ni več trdno postavljen običaj, po katerem bi se zanesljivo ravnali.<sup>2</sup> Skrajne konsekvence te krize nazorno opisuje Tukidid v svojih *Peleponeških vojnah*: »Običajni pomen besede so ljudje, v trajni vojni med sabo, spreminjali sebi v prid. Nepremišljene predrznosti so imenovali pogum, trezno odlašanje bojazen, zmernost nizkotnost, previdnost lenobo ... Spreten je bil, kdor je uspel v svoji nakani, še bolj prebrisan, kdor si je nakano izmislil, da bi koga ujel. Medsebojno zaupanje ni več slonelo na veri, temveč na soudeležbi pri zločinih ... Besede niso več imele točnega pomena in zginil je strah pred prisego. Vsemu temu zlu je bila kriva pohlepnost po oblasti, ki izhaja iz napuha in častihlepja.«

**144**

V tej krizi etosa se, zgodovinsko gledano, pojavi filozofsko vprašanje, kaj (naj) usmerja, na kaj (naj) se opira *práksis*? Izbira etičnega stališča postane kot taka problem in do danes ostaja problem. Zgodovina etike zato ni zgodovina ene Etike, marveč zgodovina različnih in celo medsebojno nasprotujočih si etičnih stališč.<sup>3</sup> Toda zakaj sploh stališča? To vprašanje je lahko naše prvo izhodišče za refleksijo grškega porekla etike, saj je v neposredni zvezi s samim reklom »*êthos*« ter s tistim, kar v poudarjenem smislu tvori »etično oporo«, namreč z *areté*, »vrlino«. Sokrat, ki naj bi se po Aristot-

---

<sup>1</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, Ljubljana 1994, prev. Kajetan Gantar.

<sup>2</sup> Temeljni določili tega etosa sta *dike* (pravda) in *aidós* (sram, strahospoštovanje); gl. »mit o nastanku kulture« v Platonovem dialogu *Protagoras* 322c, Maribor 1966, str. 43, prev. Marijan Tavčar.

<sup>3</sup> Tako Aristotel ugotavlja: »Kajti med raznimi predstavami plemenitosti in poštenosti – in te so predmet politične znanosti – so tolikšne razlike in o njih tako neenotne sodbe, da se zdi, kot da bi bile te predstave zasnovane zgolj na medsebojnem dogovoru, ne pa na naravni nujnosti. Podobna neenotnost obstoji tudi pri življenjskih vrednotah, saj so že marsikomu prinesle pogubo: eni so poginili zavoljo bogastva, drugi zaradi svoje hrabrosti« (*Nikomahova etika I*, 1094 b, str. 49. Aristotel seže tu v spornost *phýsis/nómos*, ki je ključna pokazateljica omenjene krize grške polis.

---

---

telovem mnenju sploh pričel ukvarjati z etičnimi vprašanji,<sup>4</sup> se je postavil na stališče, da je vrlina vednost.<sup>5</sup> To je pravzaprav prvo in določilno etično stališče, s katerim se bo moral kritično soočiti tudi Aristotel v *Nikomahovi etiki*. Zanj je relevantno vprašanje, kaj je specifično etična vednost in kdo je pravzaprav človek, kolikor dela dobro ali zlo. Aristotel etičnega ne podreja vednosti že vnaprej, ampak si prizadeva vzpostaviti ravnotežje med *diánoia* (razumom) in *óreksis* (hotenjem, željo, poželenjem).<sup>6</sup>

Aristotel načeloma razdeli vrline na etične (nравstvene) in dianoetične (razumske): »Vrline so torej dveh vrst: razumske in nравstvene. Razumna vrlina dolguje svoj izvor in svojo rast pretežno učenju, zato potrebuje izkušenj in časa. Nравstvena vrlina pa izvira iz nрави, in sicer iz te besede lahko z majhno spremembo izvajamo tudi njeno ime.«<sup>7</sup> Prevajalec Kajetan Gantar v opombi pojasnjuje: »'nрав', 'navada', 'šega', 'običaj' se v grščini označuje z besedo εἶθος (*éthos*), 'nравstvenà (ἠθικὴ – *ethiké*) pa izvira iz besede ἦθος (*êthos*), ki pomeni 'bivališče', 'način bivanja', 'način življenja'. Obe besedi sta po vsej verjetnosti etimološko istega izvora.«<sup>8</sup> Morda velja omeniti tudi etimološko povezavo z besedo *êthnos*, ki prvotno pomeni »četo, »krdelo«, »jato«, »rod«, »narod«, »pleme«. Glagol *ethízo* (*êtho*),

145

<sup>4</sup> Prim. Aristotel, *Metafizika A*, 987b.

<sup>5</sup> Sokratov zagovor pred atenskim sodiščem leta 399 p. n. š. je v tem pogledu treba razumeti kot radikalno soočenje tega stališča s prej omenjeno krizo grškega etosa.

<sup>6</sup> Iz »*orégo*«: »iztegujem«, »razprostiram«, »segam po nečem«, »molim proti«, »težim po nečem«. Glede Aristotelovega pojmovanja *óreksis* v kontekstu *prâksis* napotujemo predvsem na razpravljanje *O Duši G 10, Zmožnost gibanja (2): teorija želje*, Ljubljana 1993, str. 233–237, prev. Valentin Kalan.

<sup>7</sup> Aristotel, *Nikomahova etika /NE/ 2*, 1103a, Lj. 1994, str. 75. Ta delitev je antropološko podprta, saj izhaja iz uvida, da je človek živo bitje ki ima razum (*zôon lógon êchon*). Človeška duša (dušo kot vzrok in počelo življenja sploh Aristotel sicer podrobneje obravnava v razpravljanju *O duši*), ima razumni in nerazumni del. Nerazumni del duše tvori najprej sposobnost hranjenja in rasti, ki je lastna vsem živim bitjem. V nerazumni del duše spada poleg te vegetativne strani (*tò phytikón*) še poželenjsko stran (*tò orektikón*), ki pa je vendar v nekem razmerju z razumnim delom duše (*lógos*), saj jo razum lahko obvladuje. V skladu s poželenjskim in razumnim karakterjem duše se vrline delijo na nравstvene (npr. plemenitost in umerjenost ...) in razumske (npr. bistrost, pametnost ...). (Prim. EN 1, 1102a–3a, str. 70–73)

<sup>8</sup> *Ibid.*, Opombe k 2. knjigi, str. 339.

---

---

»navajam«, »privajam se« se je razvil iz σφεῖθω, ki ima v osnovi reflektivno deblo *swe\** (»svoje«) in kor. *dhe\** (»delati«, »diti«) ter pomeni »po svojem delati«, »živeti«, »navado imeti«. <sup>9</sup> Zanimivo je, da Homer s *tà éthea* (plural) označuje tudi prebivališča živali, kar morda ni nepomembno za današnja prizadevanja, da presežemo antropocentrično etiko. Etimologija besede »*êthos*« žc nekoliko jasneje izrisuje prej omenjeno povezavo med *êthos*, *oikía* in *pólis*.

Aristotel nadalje pove: »Na osnovi tega je tudi jasno, da nam nobena od npravstvenih vrlin ni dana po naravi. Kar je namreč osnovano po naravi, tega ni mogoče prevzgojiti. Kamen, npr., po naravi teži navzdol, zato ga je nemogoče navaditi, da bi sam od sebe letel navzgor ...«<sup>10</sup> Vrline ne sodijo v okvir tega, kar narava naredi iz človeka, ampak tega, kar človek naredi iz sebe, s tem da deluje. Vrline sodijo v območje »praktične svobode«, namreč svobode kot »osvojitve sebe« in »delanja po svoje«. Kamen se nič ne odloča, ali bo padel ali ne, ker ne more imeti samega sebe, da bi se odločal iz samega sebe in tako razvijal neko *prâksis*, samo-prisvajajoče smotrno delovanje, ki karakterizira človeka. Taka prisvojitve človeku ni dana, marveč si jo mora zadati. Kot zadana je enkratno-trajna kot vrlina. Vrline ne obstajajo že same po sebi in na splošno – človek se kot dober ali slab izkazuje po svojih dejanjih. Vrline si pridobimo v trajno last le tako, da se v nečem udeležujemo, prek ravnanj v danih situacijah.

To, kar je navadno določilno za to, kako odločamo v konkretni situaciji, je občutek ugodja/užitka in neugodja/bolečine. Duša se po svoji »naravni naravnosti« nagiba k temu, kar ji je ugodno, in odvrta od tega, kar ji je neugodno. Tako je užitek »navadno vzrok, da storimo kaj slabega«, medtem ko je bolečina »večkrat povod, da opustimo kaj dobrega«. <sup>11</sup> Čeprav so vrline vselej povezane z občutjem ugodja in bolečine, same niso to občutje, pa tudi ne kako »stanje brezčutnosti in mirovanja«. <sup>12</sup> Vrlina ni stanje, ki se mu

<sup>9</sup> Prim. Tudi lat. »suesco« in nem. »Sitte«.

<sup>10</sup> EN 2, 1103a, str. 75)

<sup>11</sup> EN 2, 1104b, str. 79.

<sup>12</sup> EN 2, 1104b, str. 79.

---

---

duša prepušča – strast (*páthos*), ampak stanovitnost, v kateri samo sebe dopušča in ustanavlja – neko zadržanje (*héksis*, od »écho«, »imam«, lat. habitus). Vrlina kot *héksis*, zadržanje, vnaša stalnost in red v sicer neurejeno gibanje strasti, ki dušo vlečejo sem in tja. Vrlina ni nič drugega kot duševna zbranost, ki v pravem razmerju zbere (in ne zgolj zatre) vse tisto, kar v duši vre kot strast, in tako omogoča dober izbor. Tu se zdaj nakazuje človekovo dobro: kolikor človek izbira v skladu z vrlino, je enkratno-trajno izbral samega sebe. Zato Aristotel pravi: »Nobena človeška dejavnost ni tako stanovitna, kot so ravno dejanja, ki so v skladu z vrlino: takšna dejanja so celo trajnejša kot znanstveni izsledki. Najbolj čislana med temi dejanji so obenem tudi najbolj nespremenljiva, saj srečni ljudje ravno v njih živijo najpolneje in najstanovitneje. To je tudi vzrok, da taka dejanja ne zatonejo v pozabo«. <sup>13</sup> Trajno udejstvovanje duše v skladu z vrlino (*psychês enérgeia kat' aretén*) je človeku blagodat – *eudaimonía* (srečnost). <sup>14</sup>

Kaj pomeni izbirati v skladu z vrlino? Pojasnitev je navidez zelo enostavna: ne hoteti (izbrati) ne preveč ne premalo, ampak ravno prav. Aristotel zato opredeli vrlino kot sredino med pretiravanjem in pomanjkanjem, glede na katero mora »pasti« odločitev (*proaíresis*) v dani situaciji. Ta »ozir«, »glede na«, označuje Aristotel tudi kot *orthòs lógos*. Prevod »zdrava pamet« ni povsem zadovoljiv, saj *orthòs lógos* označuje samo vrlino kot pravo razmerje ali pravo zbrano dušo. Izraz sam po sebi pove, da gre pri tem za neko skladje hotenjskega in razumskega pri človeku. To skladje je *vsakokratni smoter práksis*. *Práksis* je »sama sebi namen, kajti dobra dejavnost <*eupraksía*> je že sama po sebi smoter in hotenje <*óreksis*> je usmerjeno k njej. Zato odločitev <*proaíresis*> označimo kot misel, ki jo usmerja hotenje <*orektikòs noûs*>, ali kot hotenje, ki ga usmerja mišljenje <*óreksis dianotiké*>, takšno počelo pa je človek«. <sup>15</sup> Aristotel k temu, navidez brez prave povezave, pripomne: »Nemogoče se je odločiti za nekaj preteklega; nihče

147

<sup>13</sup> NE I, 1100b, str. 66/67.

<sup>14</sup> Etični kontekst izraza *eu-daimonía* nam razločneje spregovori, če priključimo v spomin znameniti Heraklitov rek: »*êthos anthrópou daímon*« – »Človeku je lastno prebivanje usodanost«.

<sup>15</sup> NE 6, 1139b, str. 187; grške izraze v oklepajih dodal D. K.

---

---

se, npr., ne more odločiti, da bi razrušil Trojo. Saj se ne preudarja o preteklih, ampak le o prihodnjih in o možnih stvareh.«<sup>16</sup>

Človek je kot bitje *prâksis časen*<sup>17</sup> na način odpiranja v prihodnost in možnost, kar hkrati pomeni: v nekem precepu in med tem, kar je, in tem, kar (naj) bo. V življenje je postavljen tako, da ga ima pred sabo. Tako bi lahko celo rekli, da sploh ni postavljen, ampak se mora postavljati. Človek je po svojem bistvu, če smemo tu prisluhniti Nietzscheju, neka »nicht festgestellte Tier«, neka »nefiksirana žival«. Aristotel v *Politiki* pripozna, da je človek, če je dovršen, najboljša žival, ločen od zakonov (*nómoi*) in pravde (*dike*) pa najslabša od vseh.<sup>18</sup> Človek kot žival nima nikakršne mere, lahko je boljši ali slabši od živali, nikoli pa ne žival. Toda že to, da se v dobrem in zlem meri z živaljo in bogom, ga izkazuje kot nekoga, ki jemlje mere in se usklaja z njo. Kot bitje mere razmejuje dobro od zla, to, v neki meri omejeno, od onega, v neki brezmernosti neomejenega. Dobro je namreč, kot pripozna Aristotel, tisto omejeno, zlo pa tisto neomejeno.<sup>19</sup>

**148** Človekova duša se kot zmožnost jemanja mere (*lógos*) ne izpolnjuje v zgolj-življenju, ampak skozi razmerje do življenja. Človek ima kot *zôon lógon échon* znotraj celote živečega neko specifično mesto prebivanja. Ključni cilj Aristotelove *Nikomahove etike* je v primerjavi z razpravljanjem *O duši*, ki se ukvarja s celoto življenja, določiti prav tisto specifičnost človekovega prebivanja znotraj celote življenja. Katero življenje je človeka vredno življenje? Tako se Aristotel sprašuje: »Oko, roka, noga in sploh vsak telesni del ima svojo nalogo: ali se ne zdi verjetno, da ima poleg teh delnih nalog tudi človek kot tak neko določeno nalogo? In kakšna bi utegnila biti ta naloga? Živeti? 'Življenje' je skupno tako človeku kot rastlinam; mi pa iščemo nekaj, kar je lastno le človeku. 'Življenje' kot hranjenje in razmnoževanje ne pride v poštev. Kaj pa 'življenje' kot čutno zaznavanje? Tudi to

<sup>16</sup> EN 6, 1139b, str. 188.

<sup>17</sup> V razpravljanju *O duši* Aristotel izrecno pove, da pri bitjih, ki imajo zaznavo časa, torej pri človeku, »nastopajo želje in nagibi, ki so drug drugim nasprotujoči – to pa so primeri, kadar sta si razum in želja v nasprotju« (*O duši*, G 10, 433a, str. 234).

<sup>18</sup> *Politika* 1, 1253a 31–33.

<sup>19</sup> Prim. EN 2, 1106b, str. 85.

---

je lastno konju in volu in vsaki živali. Preostane še dejavno življenje, lastno razumnemu bitju – to je bitju, ki se pokorava razumu in ki tudi samo ima razum ter razmišlja, takšno življenje pa lahko pojmuje v dvojnem pomenu, pri čemer moramo dati prednost življenju kot udejstvovanju, kajti le-to je nedvomno bližje polnemu pomenu besede 'življenje'«. <sup>20</sup>

Etika ne razpravlja o življenju nasploh, ampak o tem, kar tvori življenje človeka. Prav tako ne razpravlja o dobrem nasploh, ampak o tem, kar naj bo človekovo dobro (*anthrópinon agathón*). To narekuje tudi specifičen način pristopa k obravnavani temi. Etično razmišljanje za Aristotela ni zgolj znanstvenena teorija o tem, kaj je (za človeka) dobro: »Morda pa na področju človekovih dejavnosti končni smoter, kot rečeno, ni v razglabljanju in spoznavanju posameznosti, ampak v praktičnem uresničevanju spoznanega. Vsekakor ni dovolj, da za vrlino samo vemo, ampak moramo poskusiti, da si jo tudi prisvojimo in jo izvajamo ali da kako drugače postanemo dobri.« <sup>21</sup>

Ne gre za kako principiелno ločevanje teorije in prakse. *Theoría* (motrenje), *prâksis* (delovanje) in *poiesis* (proizvajanje) so pri Aristotelu sicer jasno razločene, ne pa ločene. To so trije načini izpolnjevanja človeškega življenja. Teorija oz. to, kar Aristotel označuje kot *bíos theoretikós*, vita contemplativa, sama predstavlja vrh *prâksis*, najvišji užitek (*hedoné*) in najpopolnejšo blagodat (*eudaimonía*). Vendar pa Aristotel pripoznava, da takšno čisto teoretsko življenje presega človeške okvire: »Človek ne more živeti tako, kolikor je človek, ampak le kolikor biva v njem nekaj božanskega ... In kolikor se ta božanska sila razlikuje od našega sestavljenega bistva, toliko se tudi takšna dejavnost odlikuje pred dejavnostmi drugih vrlin. Če je torej razum <*noûs*> v primerjavi s človekom nekaj božanskega, tedaj je tudi življenje razuma nekaj božanskega v primerjavi s človeškim življenjem.« <sup>22</sup> *Um* (*noûs*) je tisto božansko v nas, tisto nesmrtno v smrtnem in treba si je nadvse prizadevati, da bi živeli v skladu s tem, kar kot višje od nas tvori tisto najvišje v nas samih. Toda um (*noûs*) vendarle ni tisto specifično člo-

<sup>20</sup> EN 1, 1097b–98a, str. 59.

<sup>21</sup> EN 10, 1179a–b, str. 322.

<sup>22</sup> EN 10, 1177b, str. 317; grški izraz v oklepaju dodal D. K.

---

veško v človeku in tako tudi ne specifična praktična vednost. To je *phrónesis* (pametnost). Kakor vlada *noûs* na področju *theoría*, kakor vlada *téchne* na področju *poíesis*, tako vlada na področju *prâksis phrónesis*. Medtem ko je *nous* naravnani na tisto, kar je nujno, nespremenljivo in večno, sta *téchne* in *phrónesis* delotvorni v spremenljivem, situativnem. Razlikujeta se na podlagi tega, da je smoter (*télos*) *poíeisis* zunaj *poíeisis*, smoter *prâksis* pa je v *prâksis* sami.

V 6. knjigi *Nikomahove etike* Aristotel posebej analizira ti. dianoetične (razumske) vrline: *téchne* (umetnost), *phrónesis* (pametnost), *epistéme* (znanost), *sophía* (modrost) in *noûs* (um). V tej analizi, ki je tu ne moremo podrobno podajati, je *phrónesis* razgrnjena kot »pravilno razumsko zadržanje v dejanjih, ki so za človeka lahko dobra ali zla«. <sup>23</sup>

150

Zadržanje *phrónesis* drži mero in razmejuje dobro in zlo – *Phrónesis* je pamet kot pomnenje, vednost kot *vest*<sup>24</sup> – ki neposredno izpoveduje in zapoveduje *kako* delovati. *Phrónesis* razpira vsakokratno faktično situacijo delovanja v skrajnosti trenutka in tako »sili k odločitvi«. Z izpostavitvijo *phrónesis* kot specifične praktične vednosti uspe Aristotelu premoščati razcep med razumskimi in nravstvenimi vrlinami: »Pametnost in nravstvena vrlina sta tisti, ki dovršita človekovo nalogo: vrlina nakaže pravi smoter, pametnost pa pravo pot do njega.«<sup>25</sup> Aristotel s tem, ko se postavi na stališče specifične praktične pameti, korigira Sokratovo postavko, da je vrlina vednost. Vrlina ni vednost, ampak je le nujno povezana z njo – *phrónesis* v dani situaciji zadaja izbiro sredstev za dosego smotra, kot ga podaja vrlina. »Izbiro sredstev« moramo tu razumeti v praktičnem in ne v tehničnem oziru: »kako« tu opredeljuje človeka samega, s tem da ga izkazuje, kakšen je.

Aristotel v *Nikomahovi etiki* ne polemizira le s Sokratom, ampak, že uvodoma, tudi s svojim učiteljem Platonom, sklicujoč se na načelo, da je resnici

<sup>23</sup> EN 6, 1140b, str. 191.

<sup>24</sup> Aristotel posebej pripomne, da »pametnost ni samo zmožnost razumskega dela duše; dokaz za to je dejstvo, da razumske zmožnosti lahko pozabimo, pametnosti pa ne« (EN 6, 1140b, str. 1992).

<sup>25</sup> EN 6, 1144a, str. 203.

---



---

na ljubo treba žrtvovati tudi prijateljstvo.<sup>26</sup> Amicus Plato, sed magis amica veritas! Gre za resnico o dobrem. Tako kot vrlina po Aristotelu ni kar že vednost, tako dobro ni kar že ideja. Če iščemo *človekovo dobro*, potem mora biti to dobro človeku tudi praktično dosegljivo.

Kaj pravzaprav pomeni za človeka »dobro« (*tò agathón*)? Beseda »dobro« je večznačna. Govorimo o »dobro opravljenem delu« in o avtu, ki je »še dober«, poznamo »dobrega človeka« in »dobrega čevljarja«; pravimo tudi, da »se počutimo dobro« in »da bo vse še dobro«, ali pa kar zinemo »dobro«. Ta večznačnost »dobrega« ni naključna, Aristotel namreč pove: »Beseda 'dobro' se uporablja v prav toliko različnih pomenih kot beseda 'biti' ...«<sup>27</sup> Ta zveza med »dobrim« in »bitjo« je neposredno razvidna iz besedice *eû*, ki jo kot predpono *eu-* srečamo v nekaterih ključnih terminih Aristotelove etike: *eu-praksía* (dobra dejavnost), *eu-daimonía* (blagodat), *eu-boulía* (dober preudarek). Prepona *eu-* naznačuje dovršenost, primernost, godnost, dobrost, uspelost in lepoto nekoga ali nečesa. Adverb *eû* (oz. njegov substantiv *tò eû*), ki pomeni »dobro«, »prav«, »lepo«, »srečno«, »blago«, »uspelo«, »izvrstno« se je etimološko razvil iz *eús*, *esu-s*, indoev. koren *es\**, tako kot v lat. »esse«, »biti«. Z »dobrim« je treba razumeti *bit*. *Tò eû zên*, dobro in lepo življenje je življenje v prestižu biti, namreč v prestižu, da življenje je. Ta prestiž biti je imenitnost v skladju dobrega in lepega – *kalo-kagathía*, ki preveva človekovo dušo kot veledušje – *megalopsychía*.<sup>28</sup>

151

Človek s tem, ko se odloča glede svoje biti, sprejema ali pa ga zavrača – sam dar življenja. To sprejemanje je zadržanje-imetje (*héksis*) vrline (*areté*), ki ga narekuje *phrónesis*. V njem človek bitno sprejema samega sebe. Če v tej samobiti vidimo zgolj izoliran jaz, seveda nastopi problem, kako shajamo z drugimi, saj *práksis* očitno vključuje tudi razmerje do drugih, ne pa zgolj do samega sebe. »Jaz«, »ego«, pri Aristotelu še ni filozofski termin, še najmanj pa nosilni filozofski termin, in tako se tudi problem shajanja z drugimi postavlja drugače, namreč z ozirom na dobrobit človekovega prebi-

<sup>26</sup> Prim. EN 1, 1096a, str. 53.

<sup>27</sup> EN 1, 1096a, str. 53.

<sup>28</sup> Prim. EN 6, 1124a, str. 138.

---

---

vanja. Človek je že po svoji samobiti določen za življenje v skupnosti z drugimi. Tu je pravzaprav osnova grškega razumevanja politike: da se človek kot človek docela osvoji šele v polisni skupnosti. Politika je uresničevanje človekove svobode/samosvojosti.

Aristotel v svoji razpravi *O duši* ugotavlja, da je *hermeneía* (zmožnost govora) dana nekaterim živim bitjem zaradi dobrobiti (*héneka toû eû*), ne pa zato, ker bi to bilo (po naravi) nujno za življenje.<sup>29</sup> To mesto iz razprave *O duši* je treba razumeti v kontekstu tistega, kar Aristotel pove v *Politiki*, namreč da je » polis, iz več vasi sestavljena dovršena skupnost, ki je tako rekoč dosegel mejo popolne samozadostnosti (*autárkeia*), nastala zaradi življenja (*ginoméne toû zên héneken*), obstaja pa zaradi dobrobiti življenja (*oûsa dè toû eû zên*)«. <sup>30</sup> Ta dobrobit polisnega življenja je *svobodno udejstvovanje samo*, je človek kot *politikòn zôon*. To, da je človek po svojem bistvu *politikòn zôon*, izhaja neposredno iz tega, da ima kot edini od živih bitij *lógos* (govor, razum): »Kajti, medtem ko je glas znak bolečine ali užitka, in je zaradi tega prisoten tudi v drugih živih bitjih (njihova narava je namreč prišla do tega, da imajo občutek bolečine in užitka in da zmorejo druga drugi to oznaniti), pa *lógos* <govor, razum> sporoča koristno in škodljivo ter tako tudi pravično in krivično. Ljudem je namreč v primerjavi z drugimi živimi bitji lastno, da zaznavajo dobro in zlo, pravično in nepravično ter drugo. Skupnost takih pa tvori dom <*oikía*> in mesto <*pólis*>. *Pólis* pa je po naravi prvotnejša od doma in slehernega izmed nas, saj je celota nujno prvotnejša od dela.« <sup>31</sup> Ta, ki ne potrebuje skupnosti z drugimi, je po Aristotelu bodisi manj bodisi več od človeka, bodisi zver bodisi bog, ne pa človek. Etika se v tem pogledu nujno stika v politiko. <sup>32</sup> Stičiče samo se tu odstira predvsem prek obravnave pravičnosti (*dikaíosýne*).

Ali Aristotel podreja posameznika skupnosti? V nekem pogledu že, vendar ne tako, kot si to danes predstavljamo. A pustimo te predstave. Aristotel

<sup>29</sup> Prim. *O duši* B 8, 420b, str. 155.

<sup>30</sup> *Politika* 1253a 27–29.

<sup>31</sup> *Politika* 1253a 10–21.

<sup>32</sup> Prim. skleпно poglavje *Nikomahove etike* 10, 10, 1179b–1181b, str. 322–328.

---

---

nam razgrne neko vez z drugimi, ki je ne moremo enačiti s pripadnostjo skupnosti, in v kateri ne zasledimo nobene prisile, *vez prijateljstva (phillá)*. Obravnavi prijateljstva nameni celotno 8. in 9. knjigo *Nikomahove etike*, kar samo po sebi kaže, kakšno pozornost je namenjal temu fenomenu. Prijateljstvo ne povezuje samo ljudi, ki živijo skupaj v eni skupnosti, ampak tudi ljudi iz različnih skupnosti. Prek prijateljstva pravzaprav postajamo vsi, kar nas je, ljudje. Fenomen prijateljstva se Aristotelu najprej odstre kot »obojestranska naklonjenost«, z dodatkom: »ki ni skrita«. <sup>33</sup> (EN 8, 1155b, str. 244). Ta obojestranska naklonjenost (*eúnoia*) pomeni, da drug drugemu »želimo dobro«, in sicer je treba drugemu želeti dobro zaradi njega samega. Izčrpane Aristotelove obravnave oblik prijateljstva tu ne moremo podrobneje podajati, pač pa posebej opozarjamo na izredno zanimivo mesto v 9. poglavju 9. knjige *Nikomahove etike*.

Aristotel se tu ukvarja s problemom, ali so srečnemu človeku potrebni prijatelji? Ali, če vprašanje še nekoliko drugače formuliramo: je človek lahko sam s seboj srečen, pa svojo popolno srečo najde šele v prijateljevanju z drugimi? Vsak pri sebi lahko ugotovi, da velja slednje. Kdor svoje sreče ne more deliti z drugimi, ni docela srečen. Odkod to nagnjenje deliti z drugimi srečo, blagodat življenja?

153

Aristotel pravi, da je zadevo mogoče motriti tudi z naravoslovnega vidika, <sup>34</sup> kar pomeni: z vidika celote življenja, ki sicer pride na dan v teoriji duše kot počela in vzroka življenja. Tu Aristotel zgolj povzame, da življenje pri živalih lahko opredelimo kot zmožnost zaznavanja, pri človeku pa kot zmožnost zaznavanja in mišljenja. Življenje, ki je bistveno zaznavanje in mišljenje, je nadalje že po naravi (samo od sebe) nekaj dobrega in ugodnega, ker je obmejeno/določeno (*horisménon*). To, kar je po naravi (samo od sebe) dobro, mora biti dobro tudi za človeka. Za slabo, pokvarjeno in bolešno življenje seveda to ne velja – tako življenje je namreč nezamejeno/nedoločeno. O tem »slabem«, »neomejenem-nedoločnem« in »bolečem« je Aristotel sicer redkobeseden.

<sup>33</sup> EN 8, 1155b, str. 244.

<sup>34</sup> Prim. EN 9, 1170a, str. 290.

---

---

Sledi zelo dolga stavčna perioda, glede katere prevajalec Kajetan Gantar upravičeno ugotavlja, da je ne gre prekinjati.<sup>35</sup> Zdi se namreč, da se moramo tu povzpeti na sam vrh Aristotelove etike:

»Če pa je življenje že samo po sebi nekaj dobrega in prijetnega (to pa lahko sklepamo tudi po tem, da si ga vsi želijo, najbolj pa dobri in srečni ljudje, kajti njim pomeni življenje nekaj najbolj zaželenega in njihovo življenje predstavlja vrhunec srečnosti);

in če se tisti, ki gleda, zaveda, da gleda, in tisti, ki sliši, zaveda, da sliši, in tisti, ki hodi, zaveda, da hodi,

in če se podobno tudi na vseh drugih področjih vsak, kdor se udeje, stvuje, tega tudi zaveda, tako da se, ko zaznava, tudi zaveda, da zaznava in kadar spoznava, tudi zaveda, da spoznava, če pa se zaveda, da zaznava in spoznava, se tudi zaveda, da je (biti <*tò eînai*> je namreč isto kot zaznavati <*aisthánestai*> in spoznavati <*noeîn*>),

154

in če je zaznavanje lastnega življenja nekaj, kar je prijetno samo po sebi (kajti življenje je dobro že po naravi, zaznavati nekaj, kar je dobro, pa je samo po sebi prijetno);

in če je življenje nekaj, česar si je vredno želeti, zlasti dobremu človeku, kajti njemu predstavlja nekaj dobrega in prijetnega, saj uživa, ko zaznava <*synaisthanómenos*>, da biva v njem nekaj, kar je dobro samo po sebi;

in če je dober človek do prijatelja tak kot do samega sebe (kajti prijatelj mu je 'drugi jaz' <*héteros gár autòs ho phílos estín*>

tedaj je vsakomur – tako ali podobno kot lastna bit – zaželena (*hairesetón*) tudi bit prijatelja.«<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Prim. Opombe k IX. knjigi, str. 365.

<sup>36</sup> EN 9, 1170b, str. 291–292. Grške izraze v oklepajih dodal D. K.

---

---

Zaznavanje lastne biti, ki je samo po sebi nekaj prijetnega, človeka spoprijateljuje z samim seboj. A to zaznavanje lastne biti je nekaj več, kolikor človeku hkrati narekuje sozaznavanje (*synaísthesis*) biti prijatelja. Nimaš samega sebe, če v prijatelju ne dobiš drugega sebe (*héteros autós*). Ne sprejemaš človeka, če ne sprejemaš drugega kot so-človeka. Tako po Aristotelu sicer ne moreš biti prijatelj do sužnja kot sužnja, lahko pa si prijatelj do sužnja kot človeka. Prijateljstvo je neko sorazkrivanje človeka v sočloveku, je bitno določilo tega »so-«, brez katerega ni sožitja z drugimi, ki si ga moramo po Aristotelu zamišljati kot skupnost misli in besede, »ne pa kot pri živini – pašo na pašniku«. <sup>37</sup>

Vež prijateljstva razkriva med-človeškost, ki spada k specifičnemu bistvu človeškega sploh. <sup>38</sup> Bit drugega ni dopolnilo, ampak bistveno določilo samobiti. V tem pogledu nas Aristotel in celotna starogrška misel zavezuje k vnovičnemu razmisleku o tem, kaj pomeni prisotnost drugega in druženje z drugim.

Naj sklenem z Levinasovimi besedami iz pogovora s Christophom von Wolzogenom v Parizu leta 1985: »Edino, kar je človeško iskreno, so Grki in Biblija; vse ostalo je ples.« <sup>39</sup>

155

Kaj pomeni to, da je vse ostalo ples, rajanje, igra? Odgovor na to vprašanje bi nas šele zares približal grškemu poreklu etike. Kajti *paidiá* (gojenje igre) se Grkom ni naključno odstirala kot ključen element *paidéla* (vzgoje v *éthos-u*). Igro danes, v dobi dela, vse prelahko izenačujemo z lahkotnostjo bivanja. Pod težo dela postaja življenje brezbarvno zgolj-preživljanje. Zato je večno živa igra življenja za nas, subjekte, podložnike dela, nadvse težavna. Kajti kot pove Hans-Georg Gadamer, filozof, ki je v našem času

---

<sup>37</sup> EN 9, 1170b, str. 292.

<sup>38</sup> Naj tukaj zgolj opozorim na osrednji motiv prijateljstva v *Epu o Gilgamešu* – Gilgamešu smrt prijatelja Engiduja razkrije lastno minljivost.

<sup>39</sup> *Intention, Ereignis und der Andere (Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen am 20. Dezember 1985 in Paris)*, v: Emmanuel Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, str. 140.

---

---

poskusil obnoviti Aristotelov model praktične filozofije: »bitni način igre ne dopušča, da se igrač do igre vede kot do kakega predmeta. Igrač dobro ve, kaj je igra, in da je to, kar počne 'zgolj igra', vendar ne ve, kaj pri tem ve.«<sup>40</sup>

Bolj ko se navajamo na igro življenja, bolj *je* nenavadna.\*

<sup>40</sup> Hans Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965<sup>2</sup>, str. 97/98.

\* Predavanje za študente kulturologije na simpoziju o Emmanuelu Levinasu pomladi 1996.

---