

Aristotelova etika in vprašanje *phrónesis*

LENART ŠKOF

Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Katedra za filozofijo
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

V razpravi se ukvarjamo s potjo etičnega razvoja pri Aristotelu. Pri tem je v ospredju vprašanje Aristotelove praktične filozofije (VI. knjiga *Nikomahove etike*) in Heideggrove interpretacije vrline *phrónesis* v delu *Sophistes* (GA 19). Aristotelova kritika Platonovih idej je predstavljena kot izvor Aristotelove praktične filozofije. Naloga človeka - "razumno duševno udejstvovanje" je povezana z delitvijo duše in njenih vrlin: *phrónesis* in *téchne* na eni strani ter *epistéme*, *sophía* in *noûs* na drugi. *Phrónesis* je vrлина tistega dela duše, ki spoznava "spremenljive oblike bivajočega". Heideggrova analiza Aristotelove praktične filozofije pa se dotika vprašanja duše ter razkrivanja bivajočega v okviru praktičnega delovanja - to pa so dejanja. Človek je v Aristotelovi praktični filozofiji sam sebi *télos*, njegova konkretna eksistenca pa izvor vsakokratnega praktičnega premisleka v skladu z vrolino *phrónesis*. Tako je Aristotelova praktična filozofija prikazana kot vprašanje človeka v celovitosti njegove eksistence in moč *phrónesis* je v komplementarni vlogi, ki jo ta igra nasproti teoretičnemu delovanju.

Ključne besede: etika, praktična filozofija, *phrónesis*, duša, vrline, dejanja

ABSTRACT

ARISTOTLE'S ETHICS AND *PHRÓNESIS*

The article deals with the path of the ethical development in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. Our article foregrounds two questions: Aristotle's practical philosophy as presented in the Book VI of *Nicomachean Ethics* and Heidegger's interpretation of virtue *phrónesis* from *Sophistes* (GA19). Aristotle's criticism of Platonic ideas is presented as an origin of his practical philosophy. A human task - "the active exercise of the soul's faculties" is connected with the division of human soul and its virtues: *phrónesis* and *téchne* on one side and *epistéme*, *sophía* and *noûs* on the other. The *phrónesis* is a virtue related to that part of human soul, which contemplates "those things whose first principles are variable". The Heideggerian analysis of Aristotle's practical philosophy refers to the question of human soul and disclosure of being within the range of the practical activity. A man is a *télos* itself in the practical philosophy of Aristotle and his existence the origin of his practical deliberations (*phrónesis*). Aristotle's practical philosophy deals with a man in the integrity of his existence, while the importance of *phrónesis* lies in its complementary role vis-à-vis the theoretical activity.

Key words: ethics, practical philosophy, *phrónesis*, soul, virtues, actions

Uvod

V naši razpravi želimo predstaviti Aristotelovo obravnavanje vrline *phrónesis*, kakor je predstavljena v VI. knjigi *Nikomahove etike*. Aristotel želi v okviru politične znanosti razviti takšno etiko, ki ne bo, kakor pri Platonu, iskala nek ideal oziroma idejo vrline, temveč - če parafraziramo Aristotela samega - 'človekovo vrlino'.¹ Vprašanje iskanja te vrline je pri Aristotelu vprašanje delitve duše, etičnih in dianoetičnih vrlin, okvir torej, ki omogoča sprejem vrline *phrónesis* (in *sophía*) v prostor človeškega praktičnega delovanja/življenja in doseganja srečnosti (*eudaimonía*). V sredini (*mesótes*), ki edino osmišlja vrlino, v našem spoznavanju resnice skozi pet duševnih zmožnosti, v njihovem medsebojnem učinkovanju in njihovi različnosti je mogoče zaslediti Aristotelovo intenco. Ko pa govori Aristotel o *télosu* človeškega življenja - namreč o človeku samem, se v osrčju njegove misli nahajata vrlini preudarnosti in modrosti (*phrónesis*, *sophía*). V njunem medsebojnem razmerju je tudi treba iskati človeško znanje, ko gre za praktično področje. To razmerje se kaže na način ontološke določitve človeka, znotraj katere imajo dejanja (področje stvari, ki so lahko tudi drugačne - *endechómenon állos échein*) svojo avtonomijo. Vprašanje o smislu človeške eksistence je tako pri Aristotelu vprašanje odnosa med vrlinami različnih delov razumske duše.

Lahko rečemo, da je Aristotelova etika prva sistematična predstavitev človekove moralnosti in njegove poti v iskanju vrline. Tukaj je v ospredju zlasti tisti moment, ko v nasprotju s Platonovo etiko pri Aristotelu nastopi individuum - kakor v svojih predavanjih o zgodovini filozofije ugotavlja Hegel² - Aristotel želi negovati individualnost kot takšno, jo izpopolniti ter s tem postaviti etično v to individualnost, v nasprotju s Platonom, ki mu je v veliki želji po idealni državi individuum pomenil sredstvo v doseganju tega ideala. Seveda bi se dalo Heglu ugovarjati s prikazom Platonove etike kot življenja, ki je posvečeno iskanju in doseganju uztirja vsega tistega, kar je pri njem mišljeno pod pojmom ideje in nadčutnega, toda sledimo tukaj Aristotelovi argumentaciji. Aristotelova filozofija, zlasti *Nikomahova etika*, nam tako v okviru praktične filozofije predstavlja vodilo na poti, ki vztraja pri metodoloških vprašanjih analize dejanj ter ponuja možnosti uvida v temeljne strukture človekovega delovanja.

Če tukaj zaenkrat samo omenimo znano Gadamerjevo analizo³ Aristotelove etične filozofije iz *Wahrheit und Methode* - pravzaprav gre za delček, ki pa ravno v svoji jedrnatosti in seveda vpetosti človeškega (moralnega) delovanja v kontekst hermenevtičnega izkustva v smislu 'Anwendung' (uporaba, aplikacija) kaže na širši horizont razumevanja (ko gre tudi za juristično, zgodovinsko in teološko tolmačenje ter vsakršno razumevanje teksta) - imamo že pred seboj tisti Aristotelov stavek iz *Nikomahove etike*, ki pravi: "Saj ne razpravljamo zato, da bi ugotovili, kaj je vrlina, ampak da bi postali dobri; sicer bi od naše razprave ne imeli nobene koristi."⁴ S tem stavkom, ki vseskozi

¹ Kakor išče zdravnik "človekovo zdravje" (*Nikomahova etika*, 57, 1097a 13). Aristotelove grške citate navajamo po: *The Nicomachean Ethics* (prev. H. Rackham). Harvard UP, 1947⁴ (1926). London (Loeb Classical Library). Ko gre za slovenski prevod, je citirana: *Nikomahova etika*, SM, Ljubljana, 1994, v prevodu dr. Kajetana Gantarja, oboje v nadaljevanju kot 'NE'.

² Hegel, 1993, poglavje O Aristotelovi filozofiji. Njegov primer je podkrepljen z Aristotelovim triletnim učenjem (od 343./2. do 340./9. leta pr. Kr.) Aleksandra, tega *individuum par excellence* antičnega sveta.

³ Gadamer, 1990, 319. Vendar gre Gadamerju tu za specifično obravnavo v okviru t. i. 'Geisteswissenschaften'. Moralno védenje je zanj primer takšnega znanja, ki povezuje mravnost s specifično strukturo t. i. 'duhoslovnih znanosti': "Sie sind 'moralische' Wissenschaften."

⁴ 1103b 26-31. O Aristotelovi *Nikomahovi etiki* oz. njegovi praktični filozofiji prim. naslednje razprave: Hardie, W. F. R.: *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1968; Gauthier, R.-A. & Jolif, J. Y.: *Aristote: L'Éthique à Nicomaque* (I, II), Louvain, 1958/59; Westberg, D.: *Right practical reason:*

spremlja razpravljanje v knjigah *Nikomahove etike*, nam Aristotel pri razlagi seveda povzroči mnoge nevšečnosti, saj je to pot, ki je razpeta na eni strani med njegovo vseskozi spekulativno (teoretično) naravo razpravljanja (če imamo v mislih prvo filozofijo, fiziko, logične in druge spise) ter na drugi strani strogo praktičnim idealom, takrat ko gre ravno za vprašanje vrline kot *areté*. Tudi v *Nikomahovi etiki* dobi ta dvojnost svoj izraz. Seveda je pri tem vprašanje aplikacije, t. j. uporabe splošnih dognanj v posameznih primerih delovanja, kot vprašanje, na katero nas opozori Gadamer, neposredna in logična posledica takšne (dvojne) zastavitve.

Ko Aristotel kritizira Platonovo etiko v okviru kritike idej, si s tem že zameji polje praktičnega oz. tistega, kar bo pozneje (v VI. knjigi) skušal zajeti pod pojmom *phrónesis*, to je praktičnega vedenja. V *Nikomahovi etiki* (I 4) si namreč z zavzetjem pozicije nasproti Platonu Aristotel za dobro poznano ceno prijateljstva⁵ zariše prostor, kjer praktičnega ne bo več mogoče razlagati skozi pojem ideje, temveč le prek ustroja človeške duše. Aristotel Platona na samo treh straneh svoje etike zavrne s petimi (pri tem dobimo vtis izrazite jedrnatosti) argumenti. Četrti argument, ki pravzaprav zanika kakršno koli razliko med pojmom 'človek' ter 'človek sam po sebi', kaže na Aristotelovo drugačno pojmovanje (oz. ko gre za dobro ter dobro samo po sebi) nasproti Platonu: kjer je torej pri Platonu mišljena ideja, je za Aristotela že odprto vprašanje, kaj je bilo s tem sploh mišljeno. Dovolj poznano je, da tukaj Aristotel Platonovo misel vzame iz konteksta ter v smislu razpravljanja o relativnih dobrih nekoliko zamegli prvotni smisel ideje dobrega. Toda bistven pri Aristotelu je ravno poudarek na različnosti 'dobrega', se pravi, da se 'dobro' ne more spraviti na skupni imenovalec "v smislu neke enotne ideje".⁶ Na koncu omenjene kritike idej pa Aristotel zapiše pomemben stavek - namreč o zdravju (ki mu pozneje - kot bomo videli - odlično služi kot primerjava k vprašanju modrosti) - da je zdravnik tisti, ki ne išče zdravja samega po sebi, temveč "le človekovo zdravje".⁷

Aristotelovo dobro kot smoter, ki se izvršuje šele v vsakokratni praktični situaciji, problemi pri razumevanju prav teh konkretnih situacij, vse to odpira hermenevitično polje in možnosti interpretacije Aristotelove praktične filozofije (izražene v stavku iz NE II 2⁸), povedano v Gadamerjevem žargonu - *téchne* se lahko uči in tudi pozabi, morale (se pravi znanja *phrónesis*) se niti ne uči niti ne pozabi.⁹ Tako je moralno razmejeno glede na *téchne* in seveda postavljeno pred matematično-znanstveno - teoretično spoznavanje v smislu *epistéme*. Za Gadamerja je z vprašanjem metode na praktičnem področju povezano še nekaj - *differentia specifica* moralnega in tudi učenja v moralnem. Gadamer namreč pravi, da je pri tem potrebno tisto "bogastvo eksistence ..., ki od pouka ne zahteva nič drugega kot tisto, kar ta lahko da in sme".¹⁰ Filozofska metoda, vprašanje njene relevance na praktičnem področju ter s tem zamejitev področja se pojavijo kot problemi razumevanja človekove eksistence, stavek iz *Nikomahove etike* pa nam s tem odpira nove dileme branja. Ali kakor pravi Aristotel - "saj ne razpravljamo zato ..." ¹¹ Zakaj torej razpravljamo, zakaj pišemo o etiki?

Ko si zastavljamo vprašanja o Aristotelovi etiki, tega seveda ne moremo, ne da bi

Aristotle, *action and prudence in Aquinas*, Oxford: Clarendon Press, 1994; Höffe, O.: *Praktische Philosophie - Das Modell des Aristoteles*. Berlin: Akademie Verlag, 1996².

5 'Amicus Plato, sed magis amica veritas.'

6 NE, 55 (1096b 25).

7 NE, 56 (1097a 13).

8 Glej op. 11.

9 Gadamer, 1990, 319-323.

10 Gadamer, 1990, 318.

11 NE, 77 (1103b).

zamejili tako obseg razprave, kakor tudi poskušali pokazati na temeljni pomen, ki ga ima ta etika za človeka. Torej se moramo ogniti prehitrim opredelitvam tako etičnega kakor človeškega. Aristotelova *Nikomahova etika* je pred nami kot tekst, ki s svojo obravnavo človekove nraštvene (etične) in razumske (dianoetične) aktivnosti povezuje pojem vrline z dejavnostmi človeške duše ter s tem zameji polje človekovega delovanja. Praktično življenje (*bíos praktikós*) je z vrlino pametnosti (*phrónesis*) tema etike ter vodilo na poti doseganja srečnosti (*eudaimonía*) kot praktičnega ideala življenja. Pred nami je seveda vrsta težav, želeli pa bi se omejiti na tiste, ki so povezane s pojmovanjem pametnosti pri Aristotelu. Vrlino pametnosti/preudarnosti¹² (*phrónesis*) Aristotel posebej obravnava v VI. knjigi *Nikomahove etike*, ki je tudi tema naše razprave. Pred tem pa si moramo ogledati, kaj je za Aristotela sploh mišljeno z vrlino (*areté*) ter s kakšno delitvijo vpelje Aristotel pojem pametnosti v razpravo o etiki.

1. Aristotelova etika kot politična znanost; vprašanje sredine (*mesótes*) ter vrline (*areté*) (NE II 6)

V uvodnih stavkih *Nikomahove etike* (I 1) je poudarek na zamejitvi širokega polja politične znanosti.¹³ Človekovo delovanje spada v domeno te znanosti, najvišje, ko gre za naša dejanja, ter obenem najvišje, ko gre za dobro skupine ljudi znotraj neke državne ureditve. Če je srečnost (*eudaimonía*) tisti smoter, h kateremu teži vse naše delovanje, se mora ta dovršiti znotraj neke *pólis*, neke skupnosti. V tem smislu vidi Aristotel politično filozofijo kot splošno, celotno filozofijo. Obenem pa smo takoj pred dilemo, kako namreč razumeti področje teoretične filozofije, kar je po Aristotelu največ, kar lahko doseže človek v modrosti. Imamo torej dve poti - kontemplativno (teoretično) ter praktično, obe v uresničevanju dobrega kot smotra. Pozneje bomo poskušali pokazati, v kakšnem razmerju ju je mogoče videti v uresničevanju temeljnih človekovih teženj in iskanju življenjske sreče. V tem smislu je, če sledimo Höffeju, pri Aristotelu (ko vzamemo kritiko idej ter podreditev politični znanosti in ne metafiziki) to že prva "etika brez metafizike"¹⁴ v zgodovini filozofije. Ko smo pri Platonu vajeni govora o najvišjem dobrem kot ideji, je Aristotel na strani dobrega za ljudi, se pravi vodila, ki bi nam omogočalo spoznanje in tudi delovanje v smislu praktične filozofije. Aristotel je s tem v učenju o politiki združil dve stvari: osebno prizadevanje s prizadevanjem znotraj določene skupnosti ter oboje predstavil kot jedro filozofskega učenja o človeku, filozofske antropologije, ki se dogaja znotraj politične znanosti. Etike v smislu filozofske discipline Aristotel ne pozna, 'etična' znanost v *Nikomahovi etiki* je vselej in v celoti *politiké*. V tej temeljni naravnosti praktične filozofije kot politične znanosti je torej združenih več stvari: najprej gre za področja, ki jih ne moremo zajeti pod teoretično znanost, saj je poudarek na dejanskem življenju; nadalje, problemov ne moremo reševati formalno, saj je narava dejanja in človekove odločitve takšna, da narekuje nenehno korekcijo - nikakor ni mogoče dajati splošnih, načelnih odgovorov na naša različna 'življenjska' vprašanja.

Vprašanje, kaj je življenje, pa je seveda vprašanje po opredelitvi človeka. Če ne

¹² *Phrónesis* je v slov. prevodu *Nikomahove etike* (dr. Kajetan Gantar) prevajana kot 'pametnost', lat. izraz je 'prudentia', nem. 'die Einsicht/Umsicht', angl. 'prudence'. Tukaj *phrónesis* prevajamo z izrazoma 'pametnost' in 'preudarnost'.

¹³ Aristotelovi politični spisi so poleg *Nikomahove etike* še *Evdemova etika*, *Velika etika*, *Politika* ter manjši spis *O vrlinah in slabostih*. *Evdemova etika* je v knjigah IV, V in VI identična z *Nikomahovo etiko* ter skupaj z *Veliko etiko* in knjigo *O vrlinah in slabostih* spada med poznejšo zapuščino filozofske šole peripatetikov.

¹⁴ Höffe, 1995, 16.

gre le za rast, razmnoževanje in prehranjevanje, potem je treba določiti bistvo človeka in njegovo nalogo. Slednja pa je "razumno (...) duševno udejstvovanje".¹⁵ Vprašanje duše in človekove razumnosti je torej v bistvenem smislu zastavljeno takrat, ko gre za vzpostavitev polja, na katerem bo mogoče govoriti tudi o etiki. Tudi delitev na dobrine - zunanje, telesne in nazadnje duševne (I 8) - ki ustrezajo duševni dejavnosti in ustvarjalnosti, kažejo na naravo človeka in njegovega delovanja. V tem smislu je jasno, da bo določitev vrline lahko podana le znotraj razdelitve duše ter ustreznih načinov duševne dejavnosti.

Vprašanje vrline je podano skupaj z delitvijo duše na razumski in nerazumski del (I 13): nerazumski del, ki je spet dvojen - vegetativen (hranjenje in rast) ter poželenjski del (sedež strasti), ki pa je na poseben način povezan z razumom, se mu v bistvu podreja in je s tem tudi deležen razuma. Kajti strasti so tisto, v čemer se je ravno potrebno obvladati na poti k vrline. Torej imamo razumski del, ki je v tem smislu zdaj dvojen - po eni strani gre za samostojnost razumskega (kamor bo Aristotel postavil dianoetične vrline) ter po drugi strani za nesamostojnost 'nerazumskega' dela (ki je vseeno deležen razuma in kamor spadajo t. i. etične vrline!). Vse lastnosti, zaradi katerih lahko hvalimo ljudi, pa spadajo pod eno izmed dveh skupin vrlin. Vprašanje vrline, ki je vpeljana prek trojne delitve duše, je bistveno povezano z naukom o sredini (*mesótes*). Ta Aristotelu omogoča, da pozneje (II 6) postavi definicijo vrline.

Nravstvene (etične) vrline nam niso dane po naravi, kar pomeni, da si jih je mogoče privzgojiti. Kako bi tudi drugače sploh lahko govorili o etičnem razvoju? Tudi razumske (dianoetične) vrline pridobimo z učenjem, izkušnjami in sčasoma. V tej delitvi je pred nami bodoča podoba/določitev pametnega človeka (*phrónimos*). Pameten človek bo znal v dejanjih izbrati med pretiravanjem ter pomanjkanjem ter usmeriti pozornost v pravo mero/sredino med tema dvema ekstremoma. Seveda nauk o sredini ni golo formalno merjenje matematične oz. aritmetične sredine. Aristotel loči sredino stvari (na primer absolutna sredina med dvema količinama) ter sredino glede na nas. Tako teži vrlina k sredini kot svojemu smotru, ta (sredina) pa je za vsakega človeka drugačna. Z drugimi besedami, določi si jo pameten človek sam. Duševni pojavi (strasti, zmožnosti in zadržanja) pa nam omogočijo, da delujemo. Po Aristotelu spada vrlina med zadržanja (vrline niso niti strasti - nikogar zaradi strasti ni mogoče označiti kot dobrega - niti zmožnosti - slednje so nam dane po naravi, vrline pa ne), "zadržanja pa so tista, ki nam omogočajo, da zavzamemo do strasti pravilen ali nepravilen odnos".¹⁶ V odločitvi za določeno dejanje je torej potrebno zadržanje, ki je določeno glede na vsakokratno sredino. Če imamo pred seboj strah in predrznost kot dve strani našega odnosa do določene nevarnosti (če vzamemo za primer Aristotelovo obravnavanje hrabrosti v III 9), se mora pameten človek odločiti za ravno pravšnjo razmerje med tema dvema lastnostima, se pravi ne se v celoti odpovedati niti strahu niti predrznosti, ampak zavzeti pravilno mero obeh ter v zadržanju in odločitvi izpeljati dejanje. Aristotelova znamenita definicija vrline je takšna: "Vrlina je potemtakem zadržanje, ki omogoča pravilno odločitev in ki se ravna po sredini glede na nas, sredini, ki jo opredeljuje zdrava pamet, kar pomeni, da jo določimo tako, kot bi jo določil pameten človek ..."¹⁷

Definicija nam kaže, da je vrlina neka dispozicija, stanje, se pravi, tisto, kar mislimo z zadržanjem (*héxis*). Zadržanje je ravno v tej meri, ko vemo, da so psihični pojavi povezani s telesnimi (glede na delitev duše) ter da je v nas zmožnost, da prek

¹⁵ NE, 59 (1098a 7: *psychês enérgeia katà lógon*).

¹⁶ NE, 82 (1105b 26).

¹⁷ NE, 85 (1107a).

učenja spoznamo vse pogoje v posameznih odločitvah ter se ravnamo po sredini. Na tej ravni pa je določitev še vedno formalna, v smislu iskanja srednje mere, prav tako pa obstajajo določene strasti, ki pri tem ne pridejo v poštev, ker so že same po sebi slabe - na primer škodoželjnost, nesramnost, zavist ter med dejanji prešuštvo, kraja in umor.¹⁸ Obseg dejanj, ki jih ne moremo šteti med tiste, pri katerih ne iščemo srednje mere, pa je še mnogo večji. Še posebej, ko vzamemo posamezne strasti oz. dejanja ter jih poskušamo razumeti skupaj z okoliščinami, v katerih bodo storjena. Aristotel sicer podaja svoje videnje (II 7-9) ter tudi svoje zadržke glede na različne okoliščine, toda izredno težko je samo s pomočjo sredine (*mesótes*) slediti razvoju npravstvene vrline. Če vzamemo konstitucijo npravstvene vrline z določitvijo prek sredine med dvema slabostima (pretiravanje in pomanjkanje), smo pred naslednjo težavo: ko bi želeli oceniti npr. vprašanje posamezne vrline in našega delovanja, smo že pred določitvijo pametnega človeka. Problem določitve pametnega človeka in njegove npravstvene vrline¹⁹ pa tudi brez tega "pogleda od zunaj" ostaja uganka vsaj do podrobnejše obravnave tudi vrlin razumskega dela duše in med njimi posebej *phrónesis* kot pametnosti. Kajti "počelo dejanj je človek"²⁰ in vse vrline, ki jih obravnavamo v območju trojne delitve in znotraj te delitve racionalnega ustroja človeške duše kažejo na temeljno naravnost Aristotelove razprave o etiki: polje, ki ga želimo pridobiti z analizo *areté*, je ravno polje človeške eksistence; tu so nadalje raznovrstni pogoji te (vselej konkretne) eksistence. Govor o vrlinah mora biti zato nujno vpet v širša vprašanja strukture našega iskanja dobrega tako na področju praktične (*phrónesis*, *téchne*) kakor tudi teoretične filozofije (*epistéme*, *sophía*). Ta vprašanja Aristotel obravnava v VI. knjigi *Nikomahove etike* in pri tem se bomo oprli na Heideggrovo interpretacijo te ključne knjige Aristotelove *Nikomahove etike*,²¹ ki se giblje v horizontu grške določitve bistva človeškega bivanja ter tudi umestitve praktičnega ideala vrline *phrónesis* v eksistencialno dinamiko *Dasein*-a (tubiti).

2. Dianoetične vrline: *phrónesis*, *téchne*, *epistéme*, *sophía*, *noûs*; Heideggrova interpretacija *Nikomahove etike* (VI, X) v *Sophistes* (GA 19)

a) Delitev duše - razumski del in pet zmožnosti spoznanja resnice

Vprašanje dianoetičnih vrlin in njihovega mesta v človeškem delovanju je vprašanje razumskega dela duše, t. j. dela, v katerem spoznamo dvojno strukturo: spoznavni del (*epistemonikón*) in ocenjevalni del (*logistikón*). To sta temeljna načina delovanja človekove duše kot *lógon échon*. Prej smo videli, kako je Aristotel razdelil pojem sredine in na kakšne težave naletimo, če želimo po tej poti določiti vrlino. Aristotel sam na začetku VI. knjige svoj nadaljnji cilj postavi ravno v pojasnitev sredine, kot jo določa človeška pamet. V tem smislu bo govoril o različnih načinih oz. zmožnostih, ki jih imamo, ko gre za spoznavanje - kaj je *orthòs lógos*²² - t. i. 'zdrava pamet', ter kako

¹⁸ 1107a 11.

¹⁹ To so v nadaljevanju *Nikomahove etike* (III. in IV. knjiga) predstavljene vrline hrabrosti, umerjenosti, radodarnosti, širokosrčnosti, visokomiselnosti, blagosti ter še nekatere druge (nepoimenovane sredine). To so t. i. etične kreposti.

²⁰ 1112b 32: *ánthropos éinaí archè tôn práxeon*.

²¹ Heidegger, 1992, 21-188. V teh predavanjih iz zimskega semestra 1924/25 v Marburgu je že razvidna struktura obravnavanja človekovega življenja, ki bo odločilna za pojmovanje tubiti v *Biti in čas* (1927). Nasploh je Heideggrovo obravnavanje Aristotela intenzivno v letih pred delom "*Bit in čas*" - od 1919. leta v Freiburgu (predvsem *Nikomahova Etika* VI, *O duši*, *Metafizika* I, VII-IX, *Fizika*).

²² 1138b 34.

se lahko na različne načine dokopljemo do spoznanja resnice. Človeška duša je s tem mesto naših zmožnosti, s katerimi zavzemamo odnose do različnega bivajočega. Ko bo šlo za vprašanja pametnosti (*phrónesis*), bomo videli, da je to naša vsakdanja *práxis*, da so to dejanja, ki jih opravljamo.

Dva dela razumske duše sta si po svojih značilnostih bistveno različna. Spoznavni del se ukvarja s stvarmi/bivajočim, "katerih počela so nespremenljiva", z ocenjevalnim delom pa "spoznavamo spreminljive oblike bivajočega".²³ Nespremenljivo bivajoče ima tako značaj *áldion* (neprestano, večno bivanje), medtem ko govorimo pri drugem načinu o možnosti, ko je nekaj lahko tudi drugače (*endechómenon állos échein*) oz. se njegova počela lahko spremenijo. To lahko tukaj pojasnimo s primeroma - očitno je, da se pri človeških dejanjih vzroki stalno spreminjajo ter da so zato tudi počela naših dejanj vsakokrat drugačna; enako lahko rečemo za npr. znanstveno (vzemimo matematiko) spoznavanje, ki pa je po Aristotelu primer spoznavanja, ko so počela nespremenljiva, enkrat za vselej ista. Ko namreč spoznamo kakšno matematično resnico (aksiom), je njena veljavnost nespremenljiva ne glede na morebitne prihodnje okoliščine. Povsem drugače je pri naših dejanjih - še tako dobro izvedeno (etično) dejanje bo v prihodnjem primeru nujno izpostavljeno spremembi pogojev in zato bo tudi njegov potek drugačen. Tako lahko vidimo, da bo naša zmožnost znanstvenega (teoretičnega) življenja postavljena v spoznavni (*epistemonikón*) del duše, po drugi strani pa bo praktično življenje razumljivo v domeni ocenjevalnega (*logistikón*) dela človeške duše. Tukaj bo naša odločitev za določeno dejanje rezultat premisleka in določenega hotenja. V tej različnosti našega udejstvovanja se torej že nakazuje struktura človeške duševnosti, ki jo bo Aristotel razgradil skozi pet osnovnih zmožnosti (dianoetičnih) vrtilin.

Pet zmožnosti, s katerimi se lahko duša po Aristotelu "po trditvi ali zanikanju dokoplje do spoznanja resnice",²⁴ sestavljajo: umetnost (*téchne*), znanje (*epistéme*), pametnost/preudarnost (*phrónesis*), modrost (*sophía*) in um (*noûs*). V njihovi različnosti se pokaže ves razpon človekovega teoretičnega, praktičnega ter umetniškega (proizvajanje v smislu *poíesis*) načina bivanja. Spoznanje resnice pa je pri Grkih spoznanje resnice bivajočega. Domnevanje (*hypólepsis*) ter mnenje (*dóxa*) tukaj ne štejeta (III 3), saj lahko s svojim načinom zavedeta v zmoto. Vsak od teh načinov tako na svoj način razkriva resnico in vprašanje je, kako lahko v iskanju pravilnega življenja, v iskanju vrline, razumemo njihovo medsebojno razlikovanost. Če je *téchne* umetnost v smislu, da se na nekaj spoznamo, je njen cilj izdelek, ki ga mojster/rokodelec izdeluje. Cilj praktičnega v smislu *phrónesis* je dejanje samo, se pravi *práxis*, tukaj gre torej za pokrivanje s *téchne* v smislu usmerjenosti k smotru, s pomembno razliko, da je pri pametnosti smoter znotraj delovanja samega. Obe zmožnosti vidimo v ocenjevalnem delu duše. *Epistéme* in *sophía* pa se, kakor že rečeno, ukvarjata s takšnim bivajočim, ki vselej je, predmeti znanja imajo značaj večnosti, prav tako je z drugim delom spoznavnega dela duše, modrostjo.

Ogledali si bomo posamezne zmožnosti, in sicer s pomočjo Heideggrove analize VI. knjige *Nikomahove etike*, ter si s tem poskušali pridobiti pogled na etiko, kot jo je zasnoval Aristotel. Ta je v raziskovanju duše in pogojev naše dejavnosti, v iskanju srečnosti v okviru politične znanosti ter širše je zasnova človeškega bivanja kot teoretičnega (kontemplativnega) in praktičnega (dejavnostnega) udejstvovanja.

²³ NE, 186 (1139a).

²⁴ NE, 188 (1139b 15).

b) Heideggrova analiza VI. knjige *Nikomahove etike* (*Sophistes*, GA 19) kot vprašanje biti človeka

Za Heideggra je omenjena obravnava (Marburška predavanja iz zimskega semestra 1924/25) pomembna kot priprava na obravnavo Platonovega dialoga *Sofist*. Vprašanje resnice in različnih modusov oz. poti spoznavanja te pa je središčno vprašanje Heideggrove analize VI. knjige *Nikomahove etike*. Omenjeni modusi so, kot že rečeno, zmožnosti človeške racionalne duše. Duša pa je za Heideggerja tisto, kar "je v resnici",²⁵ kar se vselej giblje v območju razkrivanja skritega/bivajočega. To je v izvorno grškem smislu resnice kot neskritosti (*alétheia*) pri Heideggru temeljni način biti bivajočega, razkrivanje oz. neskritost (das Unverdecktsein). V tej temeljni naravnosti človeške duše je tudi bistvo grške antropologije kot nauka o človeku. Prav v tem bi si želeli pridobiti pomen, ki ga ima za Aristotela etika vsakokratne in konkretne eksistence. Kajti iskanje srečnosti je za človeka ideal in dejavnost hkrati, za Aristotela pa je v tem iskanju vsebovano vprašanje celotnega človeka, dejavnost celovitega stremljenja k dobremu. Duša kot "bit človeka"²⁶ je v tem smislu izvorno mesto razkrivanja resnice in naše teoretično ter praktično 'delovanje' je skozi govor kot *lógos* že samo mesto smisla izrečenega, mesto dogajanja resničnega. Duša (*psyché*) je na ta način '*metà lógou*', razumska duša. In *téchne*, *phrónesis*, *epistéme* ter *sophía* (*noûs* zaobsega vse omenjene načine spoznavanja resnice, kot popolna oblika umnosti, kot *dianoein*) so razumni načini razkrivanja bivajočega, ko gre za človekovo praktično delovanje pa so 'objekti' (stvari/bivajoče) tako pojmovane duše dejanja.

Od omenjenih načinov spoznavanja resnice je *epistéme* (znanje) tisti, ki ga Aristotel obravnava najprej (VI 3) po uvodnih opredelitvah vrline in delitvi razumske duše. Predmeti znanja imajo torej značaj nujnosti. Znanstveno spoznanje je usmerjeno na takšno bivajoče, ki vselej je (Heidegger *aidion* - ki je v zvezi z *aet* oz. *aión* - prevaja z 'Immersein'), bivajoče, ki je potem, ko je enkrat spoznano, vselej resnično. To je tudi značaj znanstvene resnice, ki pa se jo da naučiti in seveda s tem tudi vedno posredovati drugim. Način *epistéme* ima značaj dokazovanja (kar je Aristotel predstavil v *Analitiiki*), je "zmožnost dokazovanja".²⁷ Ko Heidegger sledi poteku tega poglavja, se mu značaj znanstvene resnice kot predmet znanja pokaže kot tisto, kar se ne more več skriti, kot nekaj, kar je že v neskritosti²⁸ in kar bo v neskritosti tudi ostalo. Če je za stare Grke bit pomenila ravno prisotnost, navzočnost, potem je zmožnost znanja tista, ki uči stvari kot objekte spoznati v njihovi prisotnosti, ki tako razkriva bit stvari ter omogoča napredovanje znanstvenega spoznanja. Teoretično življenje, v katerega domeno spada način *epistéme* (in tudi *sophía*), je področje nespremenljivega, tudi v smislu nebeškega, božanskega, neskončnosti sveta ter značaja matematičnih resnic. To, kar je nespremenljivo (to so *arché* - počela stvari), pa ni podvrženo spremembam v času. Toda znanje (kakor se bo pokazalo pozneje - VI 7) ni sposobno spoznati tudi počel samih. To bo področje in naloga modrosti (*sophía*), ki je "najpopolnejša stopnja znanja"²⁹ in ki s tem predstavlja vrhunec znanja, ko gre za spoznavni (*epistemonikón*) del duše. Modrost bo imela

²⁵ Heidegger, 1992, 23. Za Heideggra etične vrline (predstavljene v knjigah pred VI. knjigo NE) v sami interpretaciji ne igrajo pomembne vloge. Zakaj je tako, bo jasno ob cilju, ki ga želi doseči Heidegger z obravnavo *phrónesis* in *sophía*.

²⁶ Heidegger, 1992, 23.

²⁷ NE, 189 (1139b 32: *hêxis apodeiktiké*).

²⁸ Heidegger, 1992, 32: "Wenn es gewust ist, ist dieses wissen als *alétheúein* immer. (...) Dieses Seiende, das so gewust ist, kann nie verborgen sein; es kann nie in der Verborgenheit schließlich doch anders werden, so dass dann das Wissen kein Wissen mehr wäre."

²⁹ NE, 193 (1141a 16).

dostop tudi do spoznanja o počelih in bo definirana kot najvišja med vsemi zmožnostmi spoznanja resnice.

Znanje in modrost sta zoperstavljeni pametnosti/preudarnosti in umetnosti glede na temeljno možnost slednjih (*endechómenon állos échein* oz. s Heideggrovim prevodom izraza 'Anders-sein-können'³⁰), toda ko bo šlo za vprašanje, katera od vseh zmožnosti najbolj ustreza idealu srečnega življenja, bosta izpostavljeni modrost in preudarnost, vsaka v svojem delu razumske duše, kot bistvena načina spoznavanja resnice bivajočega.

Naslednja zmožnost, ki jo Aristotel obravnava v VI 4, je *poiesis* (umetnost). Vse, kar se spreminja, je tako lahko predmet preudarnosti ali umetnosti. Če se na nekaj spoznamo, to pomeni, da se gibljemo v območju umetnosti. 'Nekaj, česar še ni in bo nastalo' (nek izdelek torej) - s tem bi lahko poimenovali bistvo naloge umetnosti, ki je v proizvajanju. Ta, ki dela, mora natančno vedeti, kako bo izdelek izgledal, mora imeti načrt in s tem *eidos* bodoče stvari. Predmet je njegov smoter tako, da je smoter umetnosti, smoter proizvajanja (kajti "dejanje ni proizvajanje ..." ³¹ - Aristotel proizvajanje loči od praktičnega delovanja), vendar ne več kot *érgon*, kot tisto, kar je že narejeno. Tako je obseg proizvodnega delovanja, ko gre npr. za rokodelca, zamejen do te mere, ko ta izroči svoje delo - izdelek (*érgon*) bodočemu uporabniku, do trenutka, ko je izdelek narejen in dejansko izročen uporabniku. S tem preneha njegova funkcija kot smotra umetniške dejavnosti. *Arché* kot počelo je torej v tistem, ki dela, in ne v izdelku samem.³² Predmet je v smislu vselejšnje (bodoče) izdelave vedno "zaradi nečesa"³³ - kakor so npr. čevlji 'za nositi' ipd., torej za nekaj/nekoga drugega in ne samo in zgolj zato, da bi preprosto bili čevlji. Nasprotno je (praktično) dejanje opravljeno in dovršeno že 'samo' s tem, da je (dobro) dejanje. V tem je vidna bistvena razlika med obema načinoma ocenjevalnega dela duše. Vsak proizvajalec/rokodelca/umetnik torej potrebuje načrt kot *eidos*, kot *arché*, ki ga ima v sebi, in proces nastajanja tega izdelka/dela je izključno področje in domena *téchne*. Aristotel k posebni značilnosti proizvodnega načina spoznanja resnice prišteva tudi moment naključja (*týche*), ko je to pravzaprav zaželeno, saj lahko pripomore (iznajdljivost, intuicija ...) k boljši uresnitvi prvotnega načrta. *Téchne* kot dianoetična vrlina je "zmožnost umskega proizvajanja, ki je pravilno usmerjena",³⁴ kot njeno nasprotje pa imamo *atechnía*, ki je takšna umetnost, morda bi (ker ni ustreznega prevoda) lahko rekli diletantizem, dobesedno neumetnost - umetnost torej, ki je napačno usmerjena. Navsezadnje tudi, kakor ugotavlja Heidegger, *téchne* (ki se mora vendar pogosto zahvaliti naključju) svojega "dela nima v rokah"³⁵ in je v tem razcepu njena izvorna pomanjkljivost kot modusa razkrivanja/spoznavanja resnice.

Osrednji pojem Aristotelove etike, ki so mu v *Nikomahovi etiki* namenjena poglavja VI 5 ter 8-9 in 13, pa je prav gotovo *phrónesis*. *Phrónesis* je človekova pametnost, preudarnost/razsodnost, ko gre za dejanja. Je poleg modrosti najpomembnejša vrlina racionalne duše. Najprej se moramo vprašati, na kaj meri preudarnost, kaj je njen predmet in smoter (*télos*) ter kako je ta zmožnost duše usmerjena na spoznanje resnice kot *aletheúei he psychè*³⁶ (VI 5).

³⁰ Heidegger, 1992, 32.

³¹ NE, 189 (1140a 5: *praktikê hétéron esti tês metá lógou poietikês*).

³² 1140a 13.

³³ NE, 187 (1139b 1: *hénékê tinos*): Aristotel tu razpravlja o gibanju (*kínesis*), ki ga sproži šele tisto razmišljanje, ki je usmerjeno k nekemu smotru. Ta usmerjenost pa je v proizvajanju "zavoljo nekega" smotra. Proizvajanje torej "ni samo sebi namen, ampak se nanaša na nekoga in na nekaj".

³⁴ NE, 190 (1140a 21: *téchne (...) héxis tis metá lógou alethoús poietiké estin*).

³⁵ Heidegger, 1992, 44.

³⁶ 1139b 15 - to je definicija petih zmožnosti človeške duše (VI 3).

Preudarnost je v vseh ozirih posebna vrлина. Njen *télos* je namreč človek sam, saj je cilj človekovega (etičnega) prizadevanja evdajmonija, srečno življenje kot poglaviti cilj Aristotelove etike (politične znanosti). Preudarnost je kot taka razločena od obeh do sedaj omenjenih vrlin: glede na znanje je njen učinek primerljiv z *dóxa*³⁷ - saj se ukvarja s spremenljivimi stvarmi, ki se s tem ne morejo meriti s področjem *áidion* kot področjem za-vselej-razkritega (razen v smislu spoznanja počel, ki je znanju bistveno odtegnjeno), s področjem nespremenljivih stvari/bivajočega. Vendar je prava moč preudarnosti drugače. Njeno lastno področje, to pa je praktično udejstvovanje človeka kot konkretne eksistence, je nasproti *téchne* definirano kot višja zmožnost. Medtem ko je za *téchne* njen smoter vselej *pára* (izdelek je izdelek za ...), pa je pri preudarnosti smoter človek sam, ne kot človek zaradi nečesa/nekoga, ampak človek kot sam svoj predmet. V tem smislu lahko rečemo, da si je človek v *phrónesis* dan kot sam svoj (etični) zasutek, v okviru možnosti lastnega razvoja (vrlin). Kajti ne pozabimo, v čem je pravzaprav moč odnosa racionalnega dela duše s tistim delom (po naravi neracionalnim, poželenjskim, a vseeno deležnim razuma ...), ki ji je podrejen: ni etičnih vrlin brez razumskega vodstva. In tukaj je resnično mesto preudarnosti. Življenje kot nenehno delovanje, kot splet konkretnih in spreminjajočih se okoliščin, je prava domena preudarnosti. Resnično je torej odkrito s tem, ko pravilno delujemo.

Vprašati pa se torej moramo, kaj je pravilno delovanje, kakšen je premislek, ki vodi do izvedbe dejanj, kakšna so počela (*árchai*) naše prakse, in navsezadnje, kdo je pameten človek (*phronimós*), kot smo ga srečali že v definiciji vrline (II 6).

Pameten človek si zna "pravilno svetovati v stvareh, ki so zanj dobre in koristne".³⁸ Da pa bi si znali pravilno svetovati, moramo poznati počela dejanj. Kajti od počel je odvisno, kako bo dejanje zastavljeno, pri tem pa je pomembno, da nas ne zaslepita občutji ugodja (*hedoné*) ter bolečine (*lýpe*). Pod vplivom omenjenih občutij praviloma (oz. le v manjši meri) ne trpijo sodbe teoretičnega razmišljanja (npr. sodbe v matematiki), močno pa je ovirano naše delovanje. V zvezi s tem Aristotel vpelje izraz *sophrosýne*³⁹ - vzdržnost oz. treznost, ki je tisto stanje/razpoloženje, ko človek kot subjekt etičnega delovanja vidi počela dejanj, je s tem stanje bistvene nezaslepljenosti z ovirami (to stanje lahko razumemo v smislu nevednosti kot neznanja, obstrukcije vsakdanjih pojavov bivajočega) na poti razkrivanja oz. spoznanja resnice. Kot način racionalne duše je torej *phrónesis* bistveno povezana in odvisna od *sophrosýne*. Heidegger pri tem omenjeno mesto pri Aristotelu primerja s Platonovim *Kratilom*, kjer je treznost predstavljena kot "rešiteljica pametnosti".⁴⁰ Treznost namreč "vzdržuje pamet" ter "pravilno sodbo o dobrem in zlu".⁴¹ Vidimo, da smo stalno v nevarnosti, ko si z netreznim presojanjem in vztrajanjem v nevednosti zakrijemo počela dejanj (kot bomo videli, so počela temelj odločitve) ter s tem prikrijemo pravo resnico, če sledimo Aristotelovemu stavku iz III 5 - "*ánthropos éinai archè tôn práxeon*"⁴² (človek je počelo dejanj) - s tem pa si odtegnemo tudi smoter, tako rekoč postanemo sami sebi praktično - etično nespoznatni. Preudarnost (*phrónesis*) kot zmožnost spoznanja resnice človeka je tako pri Aristotelu predstavljena v vsej svoji dinamiki.

Tematika pametnosti kot vrline pa je povezana s procesom (praktičnega) razmišljanja, s praktičnim silogizmom ter vprašanjem situacije kot edinega resničnega

³⁷ Aristotel tisti del duše, ki ga je v NE VI 2 imenoval ocenjevalni (*logistikón*, angl. calculative faculty), zdaj imenuje del duše, ki tvori mnenja - *doxastikón* (1140b 27).

³⁸ NE, 190 (1140a 26).

³⁹ 1140b 12.

⁴⁰ Heidegger, 1992, 51. Omenjeno mesto v *Kratilu* je 411e 4.

⁴¹ NE, 191 (1140b 13).

⁴² 1113 b 33.

mesta, kjer se razkrije resnica (vsakokratne) odločitve (VI 8-9, 13, VII 5).

Preudarnost je tudi in predvsem stvar izkustva. Rečeno je že bilo, da se z nespremenljivimi stvarmi lahko ukvarjamo tudi neodvisno od tega, če smo ali nismo neposredno izpostavljeni nevarnosti temeljne zaslepljenosti z bolečino in ugodjem. Področje *epistéme* je dostopno tudi mladim, takim, ki nimajo dovolj življenjskih izkušenj,⁴³ pa vendar lahko postanejo dobri strokovnjaki v znanosti. Povsem drugače je s pametnostjo. Tukaj nimamo pred seboj nekega predmeta, o katerem bi lahko razpravljali neodvisno od našega trenutnega stanja duševnosti. Predmet je človek, človek pa je vedno v dvomu glede potez, ki jih mora storiti, vedno razpet v dinamiki razmerja med lastnim (samozadovoljnim, tudi v smislu grškega pojmovanja sreče) in zunanjim svetom. Pri tem se poleg izvirnega stanja svoje biti - treznosti (*sophrosýne*), ki je predpogoj vsega praktičnega, opira tudi na praktična sklepanja. Ko sovpadajo počela s smotrom, ko je človek tako izvor (*arché*) kakor tudi smoter (*télos*) prakse, je vprašanje časa in s tem izkušnje pač bistvenega pomena.

Sam potek dejanja je konstituiran z vprašanjem: zakaj želim to in to narediti. Pred seboj imam, kakor umetnik - proizvajalec, nek *eídos*, le da ta *eídos* ni postavljen glede na neko stvar, ki jo bom izdelal, ampak sem si v tem trenutku sam svoj *eídos*. Razlika med mano, ki sem v dejanju (moje delo - *érgon* sem jaz kot subjekt in objekt prakse obenem), in umetnikom je torej v tem, da proizvajalec tudi ni sam *télos* svoje dejavnosti (ni smoter čevljar, ampak so to vedno čevlji oz. *érgon* kot delo, izdelek). Ob tem pa moram znati vedno dobro preudariti.⁴⁴

Po Aristotelu se napake lahko zgodijo, bodisi ko nekdo ne pozna splošne premise (če imamo pred seboj silogizem), bodisi da se moti v posameznem primeru. Zato so ljudje, ki imajo izkušnje, tako dragoceni. Morda niti ne poznajo splošnega pravila, toda vedo, da je to in to dobro. Seveda je to toliko bolj pomembno, ko gre za nravstvenost. Ravno tukaj je jasno, da zgolj poznavanje splošnih pravil (Aristotel je daleč od predpisovanja morale oz. apriornega določanja človekovega delovanja skozi moralne principe) ne vodi do uresničitve dejanja. Aristotel (VI 13) silogizmom na nek način podeli pomembno vlogo, saj so od njih odvisna počela naših dejanj. Tudi v spisu *O duši* govori o sklepanjih (434a 11) kot razliki, ki nas med drugim loči od živali, posebej pa spet v VII. knjigi (5. poglavje) *Nikomahove etike*. Toda, naše vprašanje se tukaj ne bo ustavilo na vprašanju silogizma, saj je pri Aristotelu mnogo bolj pomembna določitev pametnosti glede na druge štiri zmožnosti človeške duše. Dokaz za to je tudi dejstvo (VI 10), da namreč dober rezultat dosežemo tudi kot posledico napačnega sklepanja,⁴⁵ s tem da po naključju zadenemo tisto, kar je bilo treba storiti, četudi brez (dobrega) premisleka.

V vsej tej dinamiki vidimo, da je preudarnost vselej prenovljena, vselej v novi situaciji uporabe našega znanja, in pomembno je vedeti, da kakor ugotavljata tako Heidegger kot Gadamer, *phrónesis* kot izkušnje in vzeto splošno - prakse ne pozabimo (niti se je ne naučimo kot *epistéme*)⁴⁶ ter da je, kakor poudarja Heidegger, v tem smislu *phrónesis* vest (das Gewissen).⁴⁷ Lahko pa, kakor smo že videli, pademo v stanje zaslepljenosti, ki nam onemogoči pravilno zaznavanje, ki nam s tem tudi zakrije spoznanje resnice kot spoznanja nas samih ter s tem tudi zakrije vest. Če pa ne poznamo samih sebe, tudi ne moremo pričakovati dobrih dejanj. Srečnost je tako v okviru

43 Prim. NE VI 9.

44 1141b 14.

45 1142b 23: *pseudei syllogismò*. V tem primeru je bil napačen srednji člen silogizma.

46 Prim. Gadamer, 1990, 317-329.

47 Heidegger, 1992, 56. Heidegger tukaj govori o fenomenologiji vesti.

preudarnosti dobro izvedeno dejanje, ki je posledica dobrega premisleka in uresničitev človekove lastne biti.

Pri zmožnostih si moramo ogledati še modrost (*sophía*, VI 7), ki je v primerjavi z *epistéme* postavljena višje, glede na preudarnost pa predstavlja njeno neposredno teknico, saj se v svojem ukvarjanju z nespremenljivimi stvarmi lahko povzpne v višave božanskega ter v smislu vprašanja po določitvi izvorne človeškosti oz. bistva človekovega udejstvovanja porodi upravičeno vprašanje po smislu praktičnega življenja samega. Šele po določitvi modrosti si lahko predstavljamo, kako vidi Aristotel človeka kot individuuma, ki si prizadeva doseči srečo, in kot člen politične skupnosti, ki prav tako teži k dobremu.

Sophía je definirana (VI 6-13 ter X 6-10 in seveda v *Metafiziki* I 1-2) kot izpopolnitev umetnosti, kot najpopolnejša umetnost. To se zdi toliko bolj čudno, če pomislimo, da obe zmožnosti nimata glede na svoje predmete veliko skupnega. A vendar je modrost obenem tudi najpopolnejša stopnja znanja. Moder človek mora imeti zanesljivo spoznanje o počelih, vendar obenem vidimo, da se pametnost, znanje in modrost sicer dokopljejo do resnice, toda sama počela jim še vedno ostajajo tuja.⁴⁸ Umetnost je pri tem izpuščena, saj smo že prej omenili, da igra naključje, oz. kar zmeta v teku umetniškega procesa, pogosto celo odločilno vlogo. Zato ostaja izmed zmožnosti le um (*noûs*) kot tisti, ki lahko spozna tudi počela sama.

V tej luči (VI 7) je torej *sophía* predstavljena kot *areté* tako znanosti kot umetnosti, ukvarja se samo z najbolj vzvišenimi stvarmi in je le ena sama. Razumevanje v modrosti je različno od tistega, ko spoznavamo posameznosti, nadalje, modrost je umevanje težkih in skrivnostnih stvari, ki pa so, kakor pravi Aristotel, praktično brez koristi v pragmatičnem smislu besede. Če je za uporabo splošnih stavkov/premis v posameznih primerih potrebno čutno zaznavanje (*aisthesis*), je področje modrosti daleč od čutnosti, od tega, kar vidimo, občutimo in se nam dogaja v vsakodnevem življenju. V *Metafiziki* je *sophía* definirana tudi kot *phrónesis*,⁴⁹ kot neke vrste preudarnost, toda poudarek gre tukaj v smeri razvoja človeške eksistence. Modrost je namreč izpolnitev teoretičnega življenja in Aristotel želi v okviru etike tudi pokazati, da je izpolnitev človeka kot smotra prakse mogoča le ob naslonitvi in predpostavki ontoloških temeljev bivanja. To pa je področje modrosti. Vprašanje horizonta človeške eksistence, mesta, kjer se giblje najvišja zmožnost razumskega delovanja in s tem največja vrlina, pa je vprašanje odnosa med boljšima zmožnostima obeh delov razumske duše, odnosa med modrostjo in preudarnostjo. Za Heideggerja⁵⁰ je situacija, v kateri se nahaja 'Dasein' (tubit), medsebojno delovanje štirih (oz. petih, ko štejemo še um) zmožnosti - umetnosti, znanja, preudarnosti in modrosti in etika je kot izraz našega praktičnega življenja lahko razumljena le v tej situaciji, le skozi pogled na celotno človeško bivanje. Etika ne more biti zgolj ena izmed naših 'lastnosti'.

3. Vprašanje odnosa med *phrónesis* in *sophía*: človek med teoretičnim in praktičnim delovanjem; pot etičnega razvoja pri Aristotelu, sklepne misli Heideggrove interpretacije NE VI

Kot osrednje vprašanje po izvornem načinu bivanja v Aristotelovi filozofiji lahko v luči *Nikomahove etike* postavimo razmerje med spoznavanjem nespremenljivih in

⁴⁸ 1141a.

⁴⁹ Met. 982b 24.

⁵⁰ Heidegger, 1992, 129: "Das Dasein deckt seine nächste Umwelt auf: Es orientiert sich in seiner Welt, ohne daß die einzelnen Weisen des Sich-Orientierens ausdrücklich gemacht werden."

spoznavanjem spremenljivih stvari. Odnos sam po sebi kaže na filozofsko prednost tistega spoznanja (in s tem načina bivanja), ko se primatu teoretičnega življenja pridruži praktično - dejavnostno iskanje srečnosti. Toda kako potem sploh razumeti kakršnokoli etično gesto, če gre vselej le za odnos podrejenosti spoznanju nespremenljivega, počel - čudovitih, težkih in skrivnostnih stvari,⁵¹ kakor jih spoznavajo modri. Še posebej nas to vprašanje zanima, če se zavedamo, da živi človek vselej in bistveno v konkretni situaciji, da je domena nespremenljivega daleč od nemoči posameznika, da bi pobegnil iz te situacije. "Človek ne more nepretrgano bivati pri *timiótata*."⁵²

Kako potemtako poudariti/analizirati pomen praktične filozofije, pomen etike pri Aristotelu? To vprašanje pride na dan zlasti v sklepnih poglavjih *Nikomahove etike*, zlasti v X 7.

Aristotel je, kakor pogosto v svoji filozofiji, na nekaterih mestih na prvi pogled sam sebi protisloven. Toda ko govori o teoretični in praktični filozofiji, je treba te stavke vzeti v kontekstu grške misli. Teorija kot motrenje nespremenljivega bivajočega, bivajočega, ki vselej je, domena teoretičnega torej, je v nasprotju z zmožnostjo človeka, da bi bil sposoben tudi sam vselej bivati v tem modusu življenja. *Phrónesis* v tem pogledu sama po sebi ni nek pomanjkljiv način biti/bivanja človeka. Njena samostojna moč je ravno v tem, da je vrlina tistega dela duše, ki živi dejavno praktično življenje, ustvarja, se giblje v dinamiki konkretne in interpersonalne eksistence, živi torej v Aristotelovi *pólis* kot skupnosti. Po tem ima preudarnost pomembno vlogo nasproti modrosti. V preudarnosti gre v emfatičnem pomenu besede zame, za moj jaz.

Modrost sicer ima to čast, da se ukvarja z najvišjimi stvarmi (*timiótata*), toda "to bivajoče je tisto, ki ne zadeva človeka v njegovi eksistenci".⁵³ V čem pa je tedaj naša izpolnitev? Srečnost in dobro kot smoter sta tudi vprašanji teoretičnega delovanja. Srečnost je namreč vselej v povezavi z najvišjo vrlino (X 7) in življenje v skladu s takšno vrlino je "najbolj popolna srečnost" ter obstoji v "nekem notranjem gledanju (razglabljanju)".⁵⁴ S tem pa je povezano uživanje in tako nam ukvarjanje z modrostjo nudi največji užitek. Po drugi strani se dejanja na političnem področju odlikujejo po svoji veliki lepoti, vendar se s tem, ko (v smislu življenja) nimajo značaja samozadostnosti (človek teoretičnega življenja v *sophía* kot *autarkéstatos* - moder človek, ko je preskrbljen z dobrinami, lahko živi najsamostojnejše življenje), razlikujejo od teoretične dejavnosti tudi po tem, da seveda vselej iščejo smoter, saj se gibljejo v območju, ki nima značaja večnosti, značaja bivajočega kot *aeí*. Aristotel življenje v modrosti imenuje božansko in težnja biti moder je težnja povzpeti se k nesmrtnosti (*athanatízein*), živeti na način najvišje in najboljše oblike dejavnosti. Toda "ni dovolj, da za vrlino samo vemo",⁵⁵ moramo jo tudi izvajati, postati dobri (X 10). Tukaj se želimo vrniti k našemu začetnemu vprašanju iz uvoda, ko smo se ob odmevu stavka (iz NE II 2: "Saj ne razpravljamo zato, da bi ugotovili, kaj je vrlina, ampak da bi postali dobri."⁵⁶) vprašali, zakaj sploh razpravljamo o etiki, in tukaj lahko vprašanje ponovimo s poudarkom, da gre za temeljno vprašanje po povezanosti modrosti in pametnosti ter po smislu človekovega bivanja pri Aristotelu sploh.

51 1141b 7: *thaumatà kai chalepà kai daimónia*.

52 Heidegger, 1992, 134: "Denn das menschliche Dasein ist *doúle*; es ist angewiesen auf die *anankaía*, die *állos échonta* sind. (...) Der Mensch kann nicht ständig bei der *timiótata* sein; das Immersein in dieser eigenständigen Seinsart bei den *timiótata* kommt für ihn nicht in Betracht."

53 Heidegger, 1992, 136.

54 NE, 315 (1177a 18: ... *estí theoretiké*). Teorija (teoretsko motrenje) je torej v NE X 7 predstavljena kot najboljša izmed dejavnosti.

55 NE, 322 (1179b).

56 1103b 26-31.

Phrónesis kot *áisthesis* vsakokratno bivajočega, kot zmožnost zaznavanja bivajočega, ki biva (za moj pogled) vsakič drugače, je neke vrste umetnost življenja. Umetnost življenja ravno s tem, da (se) človek samega sebe (in sebi, kajti v nasprotju s *téchne* je smoter in pogojno rečeno 'delo' *phrónesis* življenje samo) ponudi kot delo, *érgon*, kot izpolnitev svojega najbolj lastnega bistva. Toda v luči našega vprašanja po smislu razpravljanja o etiki pri Aristotelu je potrebno biti vnaprej pozoren na dejstvo, da je za Aristotela preudaren le tisti, ki je že dober, kajti najvišje dobro "lahko spozna samo, kdor je sam dober človek".⁵⁷ V smislu dileme, katero od obeh zmožnosti tedaj izbrati, da bi postali dobri, ponudi Aristotel naslednji odgovor: treba je izbrati obe, kajti obe sta vrlini (obeh posameznih delov duše), toda modrost je tista, ki ustvarja srečnost (VI 13). S primerom o zdravju pa Aristotel še podrobneje določi horizont človeka kot razumskega bitja in ustreznih (razumskih) vrlin: če naše prizadevanje po spoznanju/doseganju dobrega primerjamo z zdravniško vedo, potem ugotovimo, da tisti, ki je zdrav (oz. dober), zdravljenja pač ne potrebuje. V njem se je zdravje (*hygéia* oz. modrost kot spoznanje, védenje o dobrem) že na nek način izpolnilo, medtem ko je zdravljenje (*iatriké* - torej kot *phrónesis*⁵⁸) tukaj šele drugotnega pomena. Tisti, ki je zdrav (dober), torej ne potrebuje posebnega znanja o zdravilstvu, medicini. Duhovno zdravje⁵⁹ kot prisposoba, na katero meri Aristotel, je torej stanje srečnosti kot ideala evdajmonije.

V tem smislu je vprašanje o tem, kako postati dober in kako na pravilen način razviti zmožnosti razumske duše, vprašanje, ki se nam ne odkriva samo in zgolj kot avtonomno etično vprašanje. Kakor je opazil Heidegger, gre pri tem za (širše gledano kot samo iz etične perspektive) utemeljitev biti človeka nasploh, to pa je področje ontološke utemeljitve eksistence človeka, znotraj katere je področje *phrónesis* nepogrešljivi del te celote. Človek je prek bitne možnosti kot pogoja konkretne eksistence (to zaznavamo reverzibilno, saj smo vedno že v delovanju, ne moremo kar določiti formalne izhodiščne točke in določenega mesta te utemeljitve, to se nam tedaj vedno dogaja za nazaj kot spekulativni pogled) ontološko utemeljen (primer razlage *sophía* kot zdravja) ter s tem tudi pripuščen v področje vrline, ki je sposobna voditi tudi poželenjski del duše z etičnimi vrlinami, podrobno opisanimi v III. in IV. knjigi *Nikomahove etike*.

Ko je torej pred nami dvojnost (pametnosti/preudarnosti in modrosti) v vsej dinamiki človeškega bivanja, vidimo, da vsaka posebej ne moreta zadostiti nalogi, ki si jo je zadal Aristotel. Njegove besede v korist eni oz. drugi na več mestih upravičeno lahko razumemo kot izraz dinamike človeka v njegovi celotni eksistenci, njegove vselejšnje umeščenosti v svet bivajočega torej, ki ga obkroža, tako vzvišenih in nespremenljivih stvari kakor vsakodnevnih spremenljivih načinov bivajočega.

Vidimo, da je problematika dobrega v *Nikomahovi etiki* povezana z vprašanjem ontologije človeka, usmeritev k dobremu pa je v teoretičnem smislu neprimerljiva s področjem praktične filozofije in z njeno vsakokratno usmerjenostjo na konkretne pogoje delovanja. S tem je vprašanje, ki nas spremlja od začetka - kako postati dober, na koncu še vedno aktualno kot metodološki problem⁶⁰ Aristotelove etike oz. politične znanosti. Metodologija Aristotelove določitve vrline nam namreč ne dopušča neposrednega oz. ekskluzivnega obravnavanja preudarnosti kot tiste vrline, ki je (oz. bi bila)

⁵⁷ NE, 204 (1144a 35).

⁵⁸ Heidegger, 1992, 170: "Das Gesundsein ist selbst eine Seinsart, die den Menschen in der Eigentlichkeit seines körperlichen Seins hält."

⁵⁹ Heidegger, 1992, 170.

⁶⁰ Gadamer, 1978, 94: "Es geht um die Frage, welchen methodischen Charakter die Praktische Philosophie bei Aristoteles hat."

edino odgovorna za naše etično življenje. *Življenje namreč presega takšne možnosti človeških določitev.*

Moramo se torej zavedati, da je vprašanje vrlin najprej vprašanje modrosti kot najpopolnejše (glede na predmete spoznanja) med njimi ter obenem problem celovite določitve bistva človekovega bivanja. Tukaj pa se področje metodologije *phrónesis* prepleta z določitvijo srečnosti (najvišje dobro) iz NE X 7 kot "dejavnosti v skladu z modrostjo"⁶¹.

LITERATURA

- Aristotle (1947): *The Nicomachean Ethics* (tr. by H. Rackham). Loeb Classical Library. London, Harvard University Press.
- Aristotel (1994): *Nikomahova etika* (prev. K. Gantar). Ljubljana, Slovenska matica.
- Gadamer, H.-G. (1978): *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg, Carl Winter UV.
- Gadamer, H.-G. (1990): *Wahrheit und Methode - Hermeneutik I*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- Hegel, G. W. F. (1993): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Fr/M, Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1992): *Sophistes*. GA 19. Fr/M, Klostermann.
- Höffe, O. (1995): *Ethik als praktische Philosophie - Methodische Überlegungen*. V: Höffe, O. (ur.): *Aristoteles - Die Nikomachische Ethik*. Berlin, Akademie Verlag, str. 13-38.

⁶¹ NE, 315 (1177a).