

DOBRO ŽIVLJENJE PRI ARISTOTELU; ČLOVEKOVO POLITIČNO IN FILOZOFSKO ŽIVLJENJE

Kako razumeti Aristotelova predavanja (λόγοι) o dobrem življenju (εὖ ζῆν) ali o srečnosti (εὐδαιμονία)?¹ Pri Aristotelu »ni majhna stvar«, če najboljše dobro (ἄριστον ἀγαθόν) »doseže posameznik, še lepše in bolj božansko je (κάλλιον καὶ θειότερον), če ga dosežejo polis« (EN 1. 1. 1094b 10). Kakor Platon pred njim, tudi Aristotel v določenem oziru ne razlikuje srečnega posameznika od srečne polis, pri čemer je pri njem ta srečna le toliko, kolikor so srečni pripadniki polis.² Za polis v *Politiki* pravi, da obstoji »zaradi dobrega življenja« (τοῦ εὖ ζῆν ἔνεκεν) (Pol. 1. 2. 1252b 29), poleg tega pa, »kdor želi opraviti primerno raziskavo o najboljši ustavni ureditvi, mora najprej opredeliti, kateri način življenja je najvrednejši izbire« (Pol. 7. 1. 1323a 14–16). Če je torej vprašanje dobrega življenja ali srečnosti osrednje vprašanje Aristotelove *Etike*,³

1 Aristotel na več mestih v Nikomahovi etiki sprejema in ne problematizira splošnega naziranja, po katerem je »dobro živeti« (εὖ ζῆν) in »dobro delovati/uspevati« (εὖ πράττειν) isto kot »biti srečen« (εὐδαιμόνοια) (glej EN 1. 8. 1098b 15 in 1. 2. 1095a 13, 14).

2 Kar torej ni tako, kot pri sodem seštevkju, ki je lahko tudi seštevek lihih števil. Za to aluzijo na Platona glej (Pol. 2. 5. 1264b 20).

3 Od Aristotelovih etičnih spisov bomo na tem mestu obravnavali zgolj Nikomahovo etiko, za katero bomo v nadaljevanju uporabljali tudi splošni zapis *Etika*.

je odgovor nanj ključni odgovor njegove *Politike*.⁴ *Etiko* in *Politiko* je, z ozirom na dobro življenje ali srečnost, torej potrebno brati skupaj.⁵

Etika in *Politika* skupaj tvorita enovito področje raziskovanja, ki ga Aristotel na koncu Nikomahove etike opredeli kot »Filozofija človeških zadev« (ανθρώπεια φιλοσοφία).⁶ Za kakšno filozofijo torej gre pri *Etiki* in *Politiki*? V filozofski tradiciji se je zanjo uveljavilo poimenovanje *Praktična filozofija*. Sami verjetno ne bi zgrešili, če bi ji rekli *Filozofija dobrega življenja*. Aristotel jo je poimenoval *anthropeia filosofia*. Če prvo poimenovanje izpostavlja praktičnost, v pomenu aristotelsko razumljene πράξις, kot specifično značilnost tovrstne filozofije, ki naj jo razloči predvsem od teoretične filozofije, naslavlja naše poimenovanje tisto, za kar pri tej filozofiji gre. Aristotel s svojim poimenovanjem izpostavlja človeka kot tisto sestavljeno bitnost/bitje (ουσία), z ozirom na katerega je v tovrstni filozofiji govora. Človek in človeške skupnosti so na ta način temelj () vsega izrekanja v *Etiki* in *Politiki*. Ko v *Filozofiji človeških zadev* govorimo o dobrem življenju ali o srečnosti, govorimo primarno o dobrem življenju človeka in o človeku dosegljivi srečnosti. *Etika* pri njem tudi ni filozofija o dobrem nasploh, saj »četudi bi obstajalo neko dobro, ki bi bilo eno in splošno opredeljivo in bi obstajalo ločeno in samo po sebi, je jasno, da tega človek ne bi mogel ostvariti in ne doseči. Mi pa iščemo ravno nekaj takega« (EN 1. 4. 1096b 33, 34), tj. človeku dosegljivo dobro (τάνθρώπινον ἀγαθόν).⁷ V kolikor bi v *Filozofiji človeških zadev* govorili enostavno o najboljšem dobrem in o srečnosti nasploh, potem v njej ne bi govorili o človeku in človeških skupnostih, ampak o najboljšem življenju najboljših bitnosti. V *Filozofiji*

162

4 Razpravljanje o najboljšem človeškem dobrem je že na začetku *Etike* umeščeno na področje politike (glej EN 1. 1. 1094b 5–10) in njen zaključek je hkrati uvod v *Politiko* (glej EN 10. 10. 1181b). *Etika* se na ta način dovrši (τελειωθῆ) z razpravo o zakonodaji (νομοθεσίας) in političnih ureditvah polis (πολιτείας) (glej EN 10. 10. 1181b 13, 14).

5 Umestitev etičnih razprav na področje politike je pri Aristotelu eksplicitna na številnih mestih (glej EN 1. 1. 1094b 10, EE 1. 8. 1218b 14, Ret. 1. 2. 1356a 26–7). Kljub temu je branje *Politike* in *Etike* skupaj prej izjema, kot pravilo pri večini interpretacij srečnosti pri Aristotelu. Več o tem v zadnjem poglavju tega članka.

6 Kar Kajetan Gantar v prevodu Nikomahove etike v slovenščino prevaja s »filozofija življenja« (Aristotel 2002, 328).

7 Pri Aristotelu o dobrem ne govorimo brez navedbe bitnosti (glej Met. 7. 1. 1028a 29, 30), v kolikor pač, potem o dobrem kot bitnosti, tj. o bogu ali umu (glej EN 1. 4. 1096a 25).

človeških zadev pa Aristotel sega na področje božanskega le v tolikšni meri, kolikor je v človeku nekaj božanskega.

Za kakšno filozofijo torej gre pri *Filozofiji človeških zadev*? Ali o njej sploh lahko govorimo kot o filozofiji v strogem pomenu besede, saj ta pri njem »ne raziskuje ničesar takega, zavoljo česar človek lahko postane srečen, saj se sploh ne ukvarja z vprašanjem postajanja« (EN 6. 13. 1143b 20). *Filozofija človeških zadev* pa tudi ni znanost o resnici. Pri njej ne gre za to, da bi spoznali, kaj je srečnost in kaj je dobro življenje. Njen smoter »ni spoznanje, ampak delovanje« (οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις) (EN 1. 1. 1095a 6) oziroma, da »postanemo dobri« (ἀγαθοὶ γενώμεθα) (EN 2. 2. 1103b 28), kar pa je nemogoče, če dobro ne delujemo (εὐ πράττειν). *Filozofija človeških zadev* je torej praktična filozofija, ki se ukvarja s področjem postajanja ter s človeku dosegljivo srečnostjo.

Le *Prva filozofija* (πρώτη φιλοσοφία) je pri Aristotelu filozofija v strogem pomenu besede in le-ta je prva med teoretičnimi znanostmi. Tako pa je tudi znanost (ἐπιστήμη) v *Etiki*, v strogem pomenu besede, »spoznavanje tega, kar je splošno in kar je nujno« (EN 6. 6. 1140b 31). »Spoznavno [ἐπιστητόν] ima značaj nujnosti, se pravi, da je večno; kajti vse, kar je nujno, je večno, kar pa je večno, ni nastalo in ni minljivo« (EN 6. 3. 1139b 24). Nič od tega, kar je v šesti knjigi *Etike* določno rečenega o znanosti ali znanju, ne velja za področje, na katerega se nanaša *Filozofija človeških zadev*. Temeljno določilo bivajočega, ki ga ta obravnava, je ravno ne-nujnost, toda ne ne-nujnost kot slučajnost (τύχη), temveč ne-nujnost kot *tisto, zaradi česar* (τὸ οὐ ἔνεκα).⁸ Bivajoče, ki ga Aristotel obravnava v *Filozofiji človeških zadev*, biva na način *zaradi nečesa*. Smoter, kot *tisto, zaradi česar* vse drugo, pa izenačuje z dobrim; človekov smoter s človeškim dobrim.

Filozofija človeških zadev je potemtakem le pogojno filozofija in znanost. Pri njej ne gre za teoretično spoznavanje resnice človeške prakse, ampak za praktično *spoznavanje in delovanje* na področju ne-nujnega, spremenljivega, minljivega in ne zgolj splošnega, temveč tudi in predvsem posameznega, saj so človeška dejanja vedno nekaj posameznega. O posameznem pa se pri Aristotelu ne more izrekati znanost, ta se izreka le o splošnem. Splošnosti, izvedene iz

8 Glej Kalan 2004, 64, kjer pravi: »Za Aristotela je nujnost nasprotje od vzročnosti »zaradi nečesa««.

posameznosti, pa imajo na področju človeškega delovanja kvečjemu značaj *večinoa* (τοῦ πολλοῦ), ne pa značaj *nujnosti*.⁹

Odločitve (προαίρεσις), ki so počela dejanj, počelo teh pa je človek, pri Aristotelu ne hvalimo, v kolikor ustrezajo resnici, ampak v kolikor so dobre in prave.¹⁰ Skratka, »odločitev se nanaša na nekaj, kar je v naših močeh« (EN 3. 4. 1111b 30) in »resnico v praktičnih zadevah razsojamo predvsem po dejanjih in po življenju« (EN 10. 9. 1179a 19). Človeška dejanja, ki so vedno nekaj posameznega, tako »ni mogoče uravnati po nekih strokovnih predpisih ali navodilih« (EN 2. 2. 1104a 7) in tudi jasna opredelitev smotrov nam še ne govori, kako jih doseči. Zadeti tisto pravo (ὀρθός) in dobro kot najboljše (εὖ), kar pri človeku vedno pomeni ob pravem času, na pravem mestu, ob pravih ljudeh, iz pravih nagibov in na pravi način, je naloga neke druge razumske vrline in ne *modrosti* (σοφία), četudi je ta vrline najboljšega dela v nas. To je naloga *pametnosti* (φρόνησις), vrline praktičnega razuma, ki je ista sposobnost ali zadržanje (ἔξις) kot politika (EN 6. 8. 1141b 23). Pametnost je tista, ki človeka usmerja »k pravemu cilju, po pravi poti in ob pravem času« (EN 6. 10. 1142b 28) in njena naloga (ἔργον) je »zapovedovalna [επιτακτική]; njen namen je povedati, kaj je treba storiti in kaj ne« (EN 6. 11. 1143a 9). Toda ne samo, kaj je treba storiti v posameznem primeru, pametnost je pravilno svetovanje glede tega, kaj je potrebno za dobro življenje človeka v celoti (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως).¹¹ *Filozofija človeških zadev* torej nagovarja predvsem praktični razum, saj dobre in prave odločitve za nas ni brez pametnosti. Zaradi tega je politika tista, ki je na področju človeških zadev, ne pa nasploh, najbolj arhitektonska. Vendar pa to pri Aristotelu še ne pomeni, da pametnost zapoveduje modrosti ali da politika vlada bogovom! »Pametnost je vedno le v zvezi s človeškimi zadevami« (EN 6. 8. 1141b 8) in človek ni najboljše bitje od vseh.

Kot takšna so tovrstna predavanja usmerjena v spodbujanje in svetovanje (βουλευέσθαι), kako postati dober in živeti srečno življenje. Zato pa teoretično razumevanje Aristotelove *Praktične filozofije* ne zadošča. Ne zadošča spoznati,

9 Glej Marković 2015, 83–94.

10 EN 3. 4. 1112a 5.

11 EN 6. 5. 1140a 28.

kaj je popolna srečnost (), ki je pri njem dejavnost teorije (θεωρητική).¹² Ta *ne zadošča* pa tu ne meri na premalo, prej na preveč. »Takšno življenje bi presehalo človeške okvire. Človek ne more živeti tako, kolikor je človek, (...)« (EN 10. 7. 1177b 26), saj človeška narava ni enostavna, da bi se lahko zadrževala vedno pri eni sami, enostavni radosti.¹³ Spoznati božansko dejavnost kot najvišje dobro nasplah, četudi k njej stremi človeško hotenje (βούλησις), še ne pomeni pravilne (ὀρθός) izbire, kako živeti dobro življenje. Hotenje ali želja (βούλησις) gre namreč »lahko tudi za nemogočim, lahko si npr. želimo nesmrtnosti« (EN 3. 4. 1111b 23), dober človek (σπουδαίος) pa se pri Aristotelu ustavi, v kolikor naleti na kaj nemogočega. Človek se lahko odloči le za nekaj, kar je v njegovi moči.¹⁴ Poleg tega pa, ko v življenju v polis pride čas za pravična dejanja, pri Aristotelu ne bomo filozofirali (EN 2. 3. 1105b 14).

Kaj je to človeku dosegljiva srečnost?

Po čem vprašujemo, ko vprašujemo po človeku dosegljivi srečnosti? Pri Aristotelu zagotovo ne po nečem nujnem, večnem, nespremenljivem, splošnem in enostavnem, zato pa tudi po nečem natančnem ne, na kar nas opozarja na številnih mestih v *Etiki*.¹⁵ Najboljše dobro, po katerem vprašujemo, je najboljše človeku dosegljivo dobro, ki je končni smoter vseh naših dejanj (τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν).¹⁶ Ker pa je na področju človeških dejanj politika tista, ki je najpoglavitejša (κυριωτάτης) in najbolj arhitektonska (μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς), mora njen smoter povzemati (περιέχει) smotre vseh drugih človeških dejavnosti in kot tak biti človeško dobro (τὰνθρώπινον ἀγαθόν). A človeška dobra vsebujejo nestalnost (πλάνην), saj so zaradi njih že številni doživeli pogubo. Zato se moramo pri govoru o človeških dobrih, ki izhajajo iz življenjskih izkušenj (βίον πράξεων), zadovoljiti s tem, da resnico nakažemo le

12 Jonathan Barnes pri razpravljanju o človeku dosegljivi srečnosti med drugim pravi, »intellectual activity is not enough« (Barnes 2000, 127). Več o tem v zadnjem poglavju članka.

13 EN 7. 15. 1154b 20–25.

14 V 10. knjigi EN pravi, »se moramo, kolikor je v naših močeh (ὅσον ἐνδέχεται), povzpeti k nesmrtnosti« (10. 7. 1177b 33).

15 Glede opozoril o nenatančnosti Etike glej EN 1. 7. 1098a, 2. 2. 1104a, 6. 9. 1142a.

16 Glej EN 1. 1. 1094a 19.

na grobo. O zadevah, ki so takšne kvečjemu večinoma, ne pa vedno in nujno, morajo biti takšni tudi zaključki.

Dobro, ki ga iščemo v tako zastavljeni raziskavi, je smoter politike. Če torej vsako spoznanje (*γνώσις*) in vsaka odločitev (*προαίρεσις*) teži k dobremu, se Aristotel sprašuje, k čemu teži politika in katero praktično dobro je najvišje od vseh (*τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*).¹⁷ V poimenovanju letega pri Aristotelu vlada soglasje, da je to srečnost (*εὐδαιμονία*). V opredelitvi, kaj je srečnost, pa številni (*πολλοὶ*) ne soglašajo z modrimi (*σοφοῖς*).¹⁸

Do tu pri Aristotelu vlada nekakšno soglasje. Pri poskusih določnejšega opredeljevanja srečnosti se nadalje poslužuje dialektičnega sklepanja (*διαλεκτικός συλλογισμός*), izhajajoč, ne iz po sebi spoznatnih prvotnih resnic, ampak iz mnenj (*ἐξ ἐνδόξων*), ki so »sprejemljiva vsem, večini ali modrim; izmed modrih pa vsem ali večini ali najbolj poznanim ali najbolj uglednim« (Top. 1. 1. 100b 21–23). Iz različnih poskusov opredelitve srečnosti¹⁹ Aristotel nadalje na grobo izloči naslednje attribute iskanega. Srečnost, to najvišje človeku dosegljivo dobro, je končni smoter vseh naših dejanj in si je želimo zaradi nje same in vse drugo zaradi nje.²⁰ Kot takšna je nekaj samozadostnega (*αὐταρκές*), kar samo naredi življenje zaželeno.²¹ Iskano

166

17 EN 1. 2. 1095a 18.

18 To ne pomeni enostavno, da Aristotel kot filozof v nasprotju s številnimi soglašja z modrimi, saj po izrečenem sledi kritika Platonovega govora o dobrem kot ideji (glej EN 1. 4. 1096a 11–1097a 15).

19 Aristotel se opredelitve srečnosti loteva na različne načine, s preiskovanjem različnih načinov življenja (1. 3. 1095b 15–20); s spraševanjem, kaj bi lahko bila človekova naloga (1. 6. 1097b 25); s pretresanjem nazora, da vsa dobra delimo na zunanja, telesna in duševna (1. 8. 1098b 13); z raziskovanjem, ali je srečnost neka posest ali neka uporaba, neko stanje/drža ali neka dejavnost (1. 9. 1098b 34); s prevpraševanjem, ali je srečnost nekaj, kar se da naučiti ali privzgojiti ali se pridobi kot božji delež ali po kakem naključju (1. 10. 1099b 10); s premislekom Solonovega mnenja, da je nekoga imenovati srečnega mogoče šele na koncu življenja (1. 11. 1100a 11); s pretresanjem, ali je srečnost nekaj, kar je vredno hvale, ali nekaj, kar častimo (1. 12. 1101b 13); ter s preiskovanjem, kaj je to vrlina (1. 13. 1102a 5).

20 Čeprav bi kot končne smotre lahko opredelili tudi čast, užitek, um in vse vrline, ki jih izbiramo zaradi njih samih, pa te izbiramo tudi zaradi srečnosti, ker menimo, da nas bodo osrečile, pravi. Srečnosti pa nikoli ne izbiramo zaradi teh, ampak vse drugo zaradi nje (glej EN 1. 5. 1097b).

21 Glej EN 1. 5. 1097b 6–21.

nadalje spada bolj med duševna dobra (ψυχὴν ἀγαθῶν) ter med dejavnosti duše (ψυχῆς ἐνέργεια). Ker pa en dan še ne naredi človeka srečnega in tudi malo časa ne, je srečnost nekaj, kar se razteza skozi celotno življenje (βίω τελείω). To pa ne more biti zgolj življenje (ζῆν) in tudi zgolj čutno življenje ne. Človekova naloga (ἔργον) bo prej »duševna dejavnost in dejanja v skladu z razumom« (ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου) (EN 1. 6. 1098a 14). Ker pa je naloga človeka in izvrstnega človeka rodovno ista, po analogiji z isto nalogo kitarista in izvrstnega kitarista, je ta »udejstvovanje duše v skladu z vrlino« (ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν) (EN 1. 6. 1098a 17) in če je teh vrlin več, v skladu z najboljšo (ἀρίστην) in najpopolnejšo (τελειοτάτην).

O modrosti (σοφία) in pametnosti (φρόνησις)

Po začetnem očrtu raziskave se Aristotel usmeri na preiskovanje vrlin, ki jih deli na *etične* (ἠθους)²² in *razumske* (διανοίας).²³ Delitev je skladna z delitvijo duše, najprej na del, ki je sicer nerazumski (ἄλογον), a po zmožnosti poslušen razumu in del, ki sam po sebi ima razum.²⁴ Slednjega nadalje deli na

22 O etičnih vrlinah posebej razpravlja v 2., 3., 4. in 5. knjigi Nikomahove etike. O etičnih vrlinah govorimo pri praktičnih dejanjih (πραῖξις). Etične vrline so zadržanja (ἐξίς), ki merijo na sredino med preveč in premalo, tj. na sredino glede na nas. Vedno so v skladu z zdravom pametjo (ὀρθὸς δὲ λόγος), kar pomeni v skladu s *pametnostjo*, ki je poleg *modrosti* ena od razumskih vrlin. Od etičnih vrlin posebej obravnava hrabrost, umerjenost, radodarnost, širokosrčnost, visokomiselnost, blagost, resnicoljubnost, družabnost, prijaznost, sramežljivost, ogorčenost in pravičnost (glej EN 2. 7. 1107b–1108b 5).

23 O dveh razumskih vrlinah, tj. o pametnosti in modrosti, precej natančno govori v znameniti 6. knjigi Nikomahove etike. V njej je govora o petih načinih »resnicovanja« (ἀληθεύει, kar je neprevedljivo v slovenščino), tj. načinih kako se duša po trditvi in zanikanju dokoplje do resnice. To so: umetnost/veščina (τέχνη), znanje/znanost (ἐπιστήμη), pametnost (φρόνησις), modrost (σοφία) in um(nost) (νοῦς). Ker Aristotel na tem mestu bivajoče deli na dva rodova, enega z nespremenljivimi počeli in drugega s spremenljivimi, deli pojmovno (τῷ λόγῳ) tudi razumski del duše na teoretični in praktični razum. Modrost je vrlina teoretičnega razuma, s katerim spoznavamo nespremenljivo bivajoče, in kot takšna je in znanost in um(nost), če je znanost zmožnost dokazovanja na področju splošnega, nujnega in večnega, medtem ko je um(nost) uvid prvih počel znanosti, od koder izhaja apodiktično dokazovanje. Pametnost pa je vrlina praktičnega razuma. O rečeh, katerih počela so spremenljiva, ne more biti dokazovanja. Bolj kot na resničnost, pametnost meri na dobro, tako da je »pametnost pravilno razumsko zadržanje v dejanjih, ki so lahko za človeka dobra ali zla« (6. 5. 1140b 4). Pametnost je nekakšno dobro preudarjanje (εὖ βουλευέσθαι), »toda nihče ne preudarja o stvareh, ki so nespremenljive in tudi ne o stvareh, ki nimajo pravega smotra; smoter pa je v tem primeru dobro, ki ga lahko dosežemo s svojimi dejanji« (6. 8. 1141b 11–13). Pametnosti tako ni brez etične vrline in etične vrline ni brez pametnosti, saj nam etična vrlina nakaže pravi smoter, pametnost pa pot do smotra, tj. na pravi način in ob pravem času. Za pametnost je potrebno tako poznavanje splošnosti, kot tudi posameznosti, od koder imajo splošnosti sploh veljavo na področju dejanj. Za pametnost pa je končno potreben tudi um, ki se ukvarja s skrajnimi danostmi v obeh smereh, tako s prvimi določili v območju dokazovanja, kot z zadnjimi možnostmi na področju dejanj (glej 6. 12. 1143b). Ne nazadnje se pri Aristotelu tudi um deli na teoretični in praktični um (glej Aristotel 2002b, 233).

24 Glej EN 1. 13. 1103 a, 6. 2. 1139a in Pol. 7. 14. 1333a 17.

»praktični razum« (ὁ πρακτικός λόγος), kateremu je po zmožnosti poslušen nerazumski del duše in »teoretični razum« (ὁ

) (Pol. 7. 14. 1333a 24, 25). S prvim »spoznavamo bivajoče, katerega počela so spremenljiva« (EN 6. 2. 1139a 8), medtem ko s slednjim bivajoče z nespremenljivimi počeli. Teoretičnemu razumu pravi tudi znanstveni (ἐπιστημονικόν), medtem ko je praktični ocenjevalni (λογιστικόν). Rodovno različnemu (γένει ἕτερα) bivajočemu namreč po naravi ustrezata različna dela duše, s tem pa tudi različni spoznavni zmožnosti. Najboljše zadržanje (βελτίστη ἔξις) vsakega od delov duše je njuna vrlina; modrost je vrlina teoretičnega razuma in pametnost praktičnega. Ti dve razumski vrlini se izražata v dejavnostih (πρὸς τὸ ἔργον), ki sta lastni različnima deloma duše, tj. v teoriji (θεωρία) in praktičnem delovanju (πράξις).

Obe dejavnosti sta pri Aristotelu samo smotrni, saj je tudi dobro praktično delovanje (εὐπραξία) že samo po sebi smoter,²⁵ medtem ko je dejavnost teorije pri njem primer dovršene dejanskosti (ἐνέργεια). Ker obe dejavnosti v skladu z njunima vrlinama ustrezata grobi opredelitvi srečnosti iz začetne zastavitve raziskave, Aristotel nadalje govori, na eni strani o popolni srečnosti (ἡ τελεία εὐδαιμονία), ki je v božanski dejavnosti (ἡ τοῦ Θεοῦ ἐνέργεια)²⁶ in na drugi strani o drugotni srečnosti (δευτέρως), ki je srečnost z ozirom na človekovo ne enostavno, tj. sestavljeno naravo.²⁷

Nobenega dvoma ni, da Aristotel najvišje (κρατίστη) postavlja modrost in dejavnost teorije, tako kot najvišje postavlja božansko bivajoče (θεῖον ὄν). Popolna srečnost (ἡ τελεία εὐδαιμονία) je pri njem v dejavnosti teorije, ki je, primarno, mišljenje prvobitnega, božansko bivajočega. Kot takšna je tudi sama dejavnost ali dejanskost boga (ἡ τοῦ Θεοῦ ἐνέργεια).²⁸ Toda »takšno življenje bi presevalo človeške okvire« (EN 10. 7. 1177b 26), saj »človeška narava sama sebi ne zadošča, da bi se predala dejavnosti teorije« (10. 8. 1178b 35). Le bog je tisti, ki lahko »uživa vedno v eni sami, enostavni radosti« (EN 7. 15. 1154b 20),

25 EN 6. 2. 1139b 4, 6. 5. 1140b 7.

26 EN 10. 8. 1178b 21.

27 EN 10. 8. 1178a 8.

28 EN 10. 8. 1178b 21.

medtem ko človeška narava ni enostavna. Ker pa človek, da bi živel kot človek,²⁹ živi skupaj z drugimi, »se odloča delovati tudi v skladu z etičnimi vrlinami« (EN 10. 8. 1178b 5).

Človekovo politično in filozofsko življenje

Razlika med političnim in filozofskim življenjem pri Aristotelu ni zgolj razlika med dvema načinoma življenja, med katerima izbirajo tisti, ki lahko svobodno izbirajo. V njej je vsebovana razlika med razumskima vrlinama pametnostjo in modrostjo, med politiko in filozofijo, med praktičnim delovanjem in teorijo. Razlika sega do ontološke ravni, kjer Aristotel deli celotno naravo bivajočega, na rod, katerega počela so spremenljiva in na drugi strani rod nespremenljivega.³⁰ Človek pri Aristotelu ne more ubežati spremenljivosti in svoji sestavljeni biti, kakor tudi ne dobremu življenju v skupnosti z drugimi, če naj bo srečen kot človek med ljudmi. Življenje v politični skupnosti (polis) je pri njem mesto etičnega preiskovanja, ki stremi po srečnosti samozadostnega življenja.³¹ Tisti namreč, »ki ni zmožen živeti v skupnosti [κοινωνεῖν] ali zaradi samozadostnosti ničesar ne potrebuje, ni del polis: je bodisi zver bodisi bog« (Pol. 1. 2. 1253a 28).

Nalogo preiskovanja in prizadevanja za človeku dosegljivo srečnost Aristotel odmeri politiki, saj je ta na področju človeških zadev, ne pa nasploh, najpoglavitejša (κυριωτάτης) in najbolj arhitektonska (μάλιστα ἀρχιτεκτονική). Človekova srečnost je v samozadostnem načinu življenja, kar

29 Tj., da bi ἀνθρωπεύεσθαι, kar je zopet neprevedljivo v slovenščino; dobesedno, da bi lahko »človekoval«.

30 Aristotel celotno naravo bivajočega deli na različne načine, glede na gibanje na gibljivo in negibljivo, glede na čas na minljivo in neminljivo, glede na čutno zaznavnost na čutno zaznavno in čutno nezaznavno itd. Zlasti pomembna je delitev bitnosti/bitni (ουσία), ki so pri Aristotelu tri; dve gibljivi, čutno zaznavni, od katerih je ena večna in druga minljiva ter tretja negibljiva ter čutno nezaznavna (glej Met. 12. 1. 1069a 30–1069b 3). Na ta način pa tudi bitnost/bit ne more biti enoznačno opredeljena (ὕποκειμενον ter τὸ τί ἦν εἶναι) (glej Met. 7. 1028b 33–1032a 11).

31 Za polis kot mesto najboljšega dobrega v Aristotelovi »teoriji sreče« glej tudi Ritter 1987, 89.

človek dosega z življenjem v polis, ki je dosegla mejo samozadostnosti.³² Smoter te skupnosti, in s tem politike, je dobro življenje ali srečnost pripadnikov polis, ta pa je v dejavnostih v skladu z vrlino. Politika sama je dejavnost v skladu z vrlino praktičnega razuma, ki si prizadeva za »dobro življenje človeka v celoti« [πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὄλως] (EN 6. 5. 1140a 28). »Kdor ima« torej »eno in edino pametnost, temu so dosegljive tudi vse druge vrline« (EN 6. 13. 1145a), tj. etične ali praktične vrline, s tem pa tudi najboljše praktično dobro. Dober človek bi pri Aristotelu izbral pametnost, četudi od nje ne bi bilo nobene koristi, že zato, ker je ena od vrlin razumskega dela duše.³³ Če je torej smoter Filozofije človeških zadev, da postanemo dobri, potem »je jasno, da sploh ni mogoče biti dober brez pametnosti in da tudi ni mogoče biti pameten brez etične vrline« (EN 6. 13. 1144b 30), torej brez dobrega praktičnega delovanja.³⁴

In vendar je »pametnost vedno le v zvezi s človeškimi zadevami« (EN 6. 8. 1141b 8) in takšna je tudi srečnost v dobrem praktičnem delovanju (εὐπραξία), medtem ko je v človeku tudi nekaj božanskega. Najsi je to v njem nekaj še tako neznatnega, »po svoji moči in vrednosti daleč presega vse drugo« (EN 10. 7. 1177b 32–1178a 1). Modrost je najvišja vrlina (κρατίστην) najboljšega dela v nas, saj ima spoznanje o božanskem. Božanska pa je tudi dejavnost v skladu z modrostjo, tj. teorija ali tudi filozofija,³⁵ ki »nudi najslajše uživanje«, »je najbolj samozadostna« in resnično »edina, ki si je želimo zaradi nje same« (EN 10. 7. 1177a 10–1177b). V tej božanski dejavnosti je popolna srečnost (ἡ τελεία εὐδαιμονία).³⁶

32Glej Pol. 1. 2. 1252b 29.

33 Glej EN 6. 13. 1145 a 2.

34 Pri Aristotelu ne moremo imenovati srečnega nekoga, »ki nima niti kančka poguma, niti umerjenosti, niti pravičnosti, (...) in nemogoče je, da bi lepo uspevali tisti, ki ne počnejo lepih dejanj, in ni ga lepega dejanja ne moža ne polis brez vrline in pametnosti« (Pol. 7. 1. 1323 a 25–b 35).

35 Ali v primeru človeka, božanski dejavnosti najbolj podobna.

36 Čeprav je celotni govor *Filozofije človeških zadev* govor z ozirom na človeka, pa Aristotel popolno srečnost, ki je v dejavnosti teorije, utemeljuje z govorom z ozirom na boga ali um, ki je božansko v človeku. Tako med drugim pravi, »o bogovih si predstavljamo, da so najbolj srečni in blaženi. Toda – kakšna dejanja naj jim pripisujemo? Dejanja pravičnosti? (...) Če bi tako vse po vrsti raziskali, bi se izkazalo, da je vse, kar je v zvezi s praktičnimi dejanji, preveč malenkostno in bogov nevredno« (EN 10. 8. 1178b 9–18).

S tem pa z Aristotelom seveda »nismo postavljeni pred izbiro, ali hočemo biti bogovi ali ljudje« (Gadamer 1999, 201).³⁷ Srečen človek bo pri njem »vedno ali najraje od vsega praktično deloval in se udeleževal v teoriji v skladu z vrlino« (ἀεὶ γὰρ ἢ μάλιστα πάντων πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ' ἀρετὴν) (EN 1. 11. 1100b 19–20). Ker je človek sestavljeno bitje, ki v sebi premore tudi nekaj božanskega, je zanj modrost »del celotne vrline, ki človeka osrečuje s tem, da jo ima in da se v njej udeležuje, medtem ko pametnost in etična vrlina dovršita človekovo nalogo« (μέρος γὰρ οὕσα τῆς ὅλης ἀρετῆς τῷ ἔχασθαι ποιεῖ καὶ ἰτῷ ἐνεργεῖν εὐδαίμονα.† Ἐτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν) (EN 6. 13. 1144a 5–8).

172

Zdi se torej, da Aristotel vendarle poda tudi odgovor na vprašanje človeku dosegljive srečnosti. Za razrešitev le tega torej ni potrebno iskati enostavnega in enoznačnega odgovora in tudi se zdi, da ni pomanjkljivost Filozofije človeških zadev, če na ne enostavno vprašanje ne ponuja enostavnega odgovora. Zagata vprašanja človekove srečnosti se ne razreši sredi desete knjige Nikomahove etike, z opredelitvijo teorije kot popolne srečnosti in modrosti kot najvišje vrline najboljšega dela v nas. Omenjeno mesto je vrhunec zagate Filozofije človeških zadev in ne njena razrešitev.³⁸ Božansko življenje ali božanskemu najbolj podobno, tj. teoretično ali filozofsko življenje, nas samo po sebi pušča brez praktičnih dejanj, tj. brez pameti, brez etične vrline in naposled brez polis. Pri Aristotelu nas modrost ne naredi že tudi pravične; pravični postanemo, v kolikor pravično delujemo, pravično pa ne delujemo v skladu z modrostjo, ampak v skladu s pametnostjo. Popolna srečnost je popolna z ozirom na samo po sebi zadostno božansko bivajoče, medtem ko človek dosega samozadostnost

37 Kar pa ne pomeni tudi, da je Aristotelovo »pojmovno razlikovanje med sophia kot zgolj teoretično in phronesis kot zgolj praktično vrlino (...) umetno in ga je Aristoteles uporabil le zavoljo pojmovne jasnosti«, kot nadalje pravi Gadamer na istem mestu. Pri Aristotelu ne bomo našli ničesar, kar bi bilo »le pojmovno« razlikovanje in kot takšno umetno. Na omenjeni razliki stoji in pade Aristotelovo razlikovanje med politiko in filozofijo, zaradi katere se pri njem ne more zgoditi, da bi v polis vladali filozofi, kolikor so filozofi, kakor tudi ne, da bi politika zapovedovala modrosti, kar se zdi Aristotelov temeljni prispevek k formiranju posebnosti »Praktične filozofije«, še posebej, v kolikor jo mislimo v kontekstu Platonove politične filozofije, kot je zapisana v *Politeji*.

38 Glej poglavje z naslovom »A Socratic answer to a Socratic question« v Burger 2008, 212–215.

z življenjem v polis. Pri Aristotelu je človek po naravi političen, narava pa je smoter in dobro in najboljše.³⁹ Če naj bo torej tudi človeku dosegljiva srečnost v samozadostnem načinu življenja, potem srečnega človeka ne moremo pustiti brez dobrih praktičnih dejanj. Brez pravičnosti, tj. popolne vrline v odnosu do drugih, pri Aristotelu ne more biti ne srečne polis in ne srečnega posameznika. Kot takšna je pravičnost tista, ki je red (τάξις) politične skupnosti.⁴⁰

Poleg tega pa, četudi si dejavnosti teorije želimo vedno le zaradi nje same, si ne želimo tudi vsega drugega zaradi nje,⁴¹ kar je pogoj iskanega najboljšega dobrega v *Filozofiji človeških zadev*. Človek v odnosu do drugega, njemu enakega v polis, ne deluje pravično zato, da bi se lahko udeleževal v teoriji, ampak zato, da bi živel srečno življenje kot človek med ljudmi. Tudi dobra praktična dejanja so pri Aristotelu nekaj končnega in jih opravljamo zaradi njih samih oz. zaradi iskane srečnosti.

Če naj bo torej človek srečen tudi kot človek med ljudmi in če naj živi samozadostno življenje v skupnosti z drugimi in če naj se njemu dosegljiva srečnost razteza skozi celotno življenje, potem bo, tako živeč, izbral tudi praktično življenje v skladu s pametnostjo in etičnimi vrlinami. Na ta način bo dosegel najvišje praktično dobro in bo dobro živel in dobro uspeval kot srečen človek med ljudmi. Predvsem takšnega človeka, sodelujočega v polis, nagovarja Aristotel s *Filozofijo človeških zadev* in kot takšnega ga naposled opozarja, da človek ni najboljše bitje od vseh in naj kot takšen ne misli samo na človeško ter kot smrtnik samo na smrtno, ampak naj naredi vse, kar je v njegovi moči, da bi živel v skladu z najveličastnejšim v sebi. Le na ta način bo, kolikor je to v njegovi moči, deležen tudi božanske srečnosti.⁴²

Za človeku dosegljivo srečnost je torej potrebna celotna vrлина (ὅλησ ἀρετήσ), modrost zato, ker nas osrečuje s tem, da se v njej udeležujemo, medtem ko pametnost in etična vrлина dovršita človekovo nalogo. V najboljši polis se torej »vrлина ne sme gojiti tako, kot jo goji lakedajmonska polis. Ti se

39 Glej Pol. 1. 2. 1252b 32–1253a 1.

40 Glej Pol. 1. 2. 1253a 39.

41 Glej Burger 2008, 199, 200. Več o tem v zadnjem poglavju tega prispevka.

42 V XII. knjigi Metafizike Aristotel pravi, »če torej Bog za večno živi tako srečno, kot mi včasih, je to občudovanja vredno; če pa živi še bolj srečno, je še bolj vredno občudovanja. Toda Bog prebiva v takšnem stanju« (Aristotel 1999, 312).

namreč od drugih ne razlikujejo po tem, da zanje največje dobrine niso iste kot za druge, ampak po prepričanju, da jim te dobrine zagotavlja samo ena vrлина» (Pol. 7. 15. 1334b). Vprašanje, na kakšen način v življenju odmeriti delež različnim dejavnostim in različnim vrlinam ter katerim kdaj, je *praktično vprašanje*, ki nagovarja *dobrega človeka*. V najboljšem polisu, kot pri najboljšem posamezniku, imajo pri Aristotelu lepa dejanja prednost pred koristnimi in nujnimi dejanji, ohranjanje miru pred vojskovanjem in uživanje prostega časa pred zaposlenostjo. A tudi tistim, ki so zmožni živeti v prostem času in uživati v vsem, kar nas osrečuje, tudi tistim torej, »za katere pesniki pravijo, da živijo na otokih blaženih«, Aristotel ne odmeri ene same dejavnosti in eno samo vrolino. »Najbolj bodo namreč filozofijo, preudarnost in pravičnost potrebovali ti, kolikor bolj uživajo brezdelje v izobilici takih dobrin« (Pol. 7. 15. 1334a 30–35).

174 **Soočenje z drugimi interpretacijami srečnosti pri Aristotelu**

Ali je končni smoter vseh naših dejanj v Nikomahovi etiki, a) izključno dejavnost teorije v skladu z modrostjo («popolna srečnost»), b) dejavnosti v skladu s celotno vrolino («popolna srečnost» in »drugotna srečnost») ali morda, c) dejavnost v skladu s celotno vrolino vključno z določenim drugim dobrim (najširše različice t. i. »inclusive« interpretacije)? To je zgoščeno predstavljena problematika, s katero se ukvarja večina sodobnih interpretov srečnega življenja pri Aristotelu. V Nikomahovi etiki o srečnosti ne govorimo zato, da bi spoznali, *kaj je*, ampak zato, da bi dobro oz. srečno živeli. Na vprašanje, kaj je srečnost, Aristotel ponudi dva odgovora, eno je »popolna srečnost« in drugo »drugotna srečnost«. Ta dihotomija med dvema oblikama srečnosti predstavlja poseben interpretativni problem pri poskusih opredelitve človeku dosegljivega srečnega življenja.

Za večino sodobnih interpretacij je značilno, da vprašanje srečnega življenja pri Aristotelu obravnavajo kot centralno vprašanje njegove »etične teorije«, pri čemer ima rečeno v *Politiki* kvečjemu postransko vlogo. Shofield, ki je v tem

primeru v manjšini,⁴³ zagovarja politično branje Aristotelovih etičnih del in pravi,

for us, ethics and politics signify two distinct, if overlapping, spheres. For Aristotle, there is just one sphere – politics – conceived in ethical terms. This startling truth is generally downplayed (if not totally ignored) in many presentations of the Nicomachean Ethics. (Shofield 2006, 305)

Pri političnem branju Aristotelovih etičnih del, kamor se s pričujočim prispevkom uvrščamo tudi sami, v ospredje zanimanja stopi vprašanje, kakšno mesto v srečnem življenju zavzemajo praktična dejanja v skladu z etičnimi vrlinami ali »drugotna srečnost«? Pri tovrstnem branju je namreč jasno, da je posameznik, o katerem je govora v etičnih spisih, v politični skupnosti (polis) živeči posameznik in da tisti, »ki ni zmožen živeti v skupnosti [κοινωνεῖν] ali zaradi samozadostnosti ničesar ne potrebuje, ni del polis: je bodisi zver bodisi bog« (Pol. 1. 2. 1253a 28). »To, da se v dobrem in zlem meri z živaljo in bogom, ga izkazuje kot nekoga, ki jemlje mere in se usklaja z njo« (Komel, 1997, 148). Naše vprašanje ob tem je, kako se Aristotelov človek, ki je po eni strani žival in po drugi še najbolj tisto božansko v njem (um), pravzaprav meri s tem pri prizadevanju za njemu dosegljivo srečno življenje?

Pri zagovornikih tukajšnje »a« različice, ki kot končni smoter vseh naših dejanj postavijo izključno *dejavnost* teorije v skladu z *modrostjo* (popolna srečnost), morajo, dosledno lastni postavitvi, etičnim dejanjem (drugotni srečnosti) odvzeti intrinzično vrednost in jih kot dobre po sebi izključiti iz srečnega življenja filozofa. V najboljšem primeru postanejo etična dejanja le »nujni pogoj« (Kenny 1992, 37)⁴⁴ ali nekaj, kar je *zaradi* filozofskega

43 Poleg njega npr. tudi Bernard Yack in David Keyt, ki ju obravnavamo v nadaljevanju.

44 Kenny v tem delu primerja Nikomahovo etiko (NE) in Evdemovo etiko (EE), pri čemer naj bi Aristotel v NE predstavil t. i. »dominant view of happiness«, tj. srečnost izključno kot dejavnost teorije v skladu z modrostjo, medtem ko naj bi v EE Aristotel zagovarjal »an inclusive view«, tj. poleg teorije še praktično delovanje v skladu z etičnimi vrlinami (Ibid., str. 6, 37). Kenny poleg tega v tem delu zagovarja stališče, da je Evdemova etika Aristotelovo kasnejše delo in kot takšno »a late and definitive statement of Aristotle's ethical position« (ibid., str. Vii).

udejstvovanja v teoriji. Tako pri Krautu beremo, da »every other good (including the ethical virtues) is desirable for the sake of this one activity« (Kraut 1991, 5). V izključitvi etičnega delovanja iz srečnega življenja filozofa je šel še najdlje Cooper v svojem zgodnjem delu *Reason and Human Good in Aristotle* (1975), kjer je postavitev teorije kot končnega smotra vseh naših dejanj dosledno pripeljal do konca, rekoč,

Aristotle in the NE consciously avoids saying that his theorizer will be a virtuous person ... He will not possess the social virtues or any other virtues, because he will lack the kind of commitment to this kind of activity that is an essential characteristic of the virtuous person (Kenny 1991, 38).

»Virtuous person« ali tudi »dober človek« (ἀγαθὸς ἄνθρωπος, tudi σπουδαῖοι)⁴⁵ namreč pri Aristotelu etično deluje »na osnovi samostojne odločitve (...), zaradi stvari same, (...) brez omahovanja« (EN 2. 3. 1105b 32), tj. zaradi etičnega delovanja samega, kar je v nasprotju z življenjem filozofa, pri katerem bi bila vsa dejanja zaradi udejstvovanja v teoriji. Cooper, čigar sklep je sicer absurden, saj to pomeni, da pri Aristotelu ni potrebno biti dober človek, da bi srečno živeli,⁴⁶ je le dosledno izpeljal, kar sledi iz stališče tukajšnje »a« razlage, s čimer je opozoril na bodisi nedoslednost samega teksta bodisi problematičnost tovrstne interpretacije. Cooper sam je kasneje opustil problematično interpretacijo.⁴⁷

Po sebi dobrim etičnim dejanjem in posledično »dobremu človeku« se tudi v milejših razlagah različice »a« ne godi najbolje, saj jim kot takšnim ni odmerjen *del* najboljšega dobrega, zaradi katerega vse drugo. Poglejmo si podrobneje primer razlage Richarda Krauta v delu *Aristotle and the Human Good* (1991). Kraut zagovarja stališče, da Aristotel poda dva odgovora na vprašanje, kateri je končni smoter vseh naših dejanj. Prvi je »popolna srečnost« in drugi »drugotna srečnost«. Od tod dva načina življenja, prvi

45 Za to, da je tudi σπουδαῖοι (spoudaioi) primerno prevajati kot »dober človek« glej (Zore 1997, 183 (opomba 45)).

46 S tem pa je tudi Aristotelov projekt Filozofije človeških zadev, katere smoter je, »da postanemo dobri« (EN 2. 2. 1103b 28), spodleteli projekt.

47 Na kratko o njegovem »striking departure from his early position« glej Kenny 1991, 38–41.

filozofa in drugi državnika (statesman). Vsa dejanja in nasploh vse drugo v filozofovem življenju je zaradi (for-the-sake-of) dejavnosti teorije, medtem ko v državnikovem *zaradi* etične dejavnosti (ethical activity). Prvi tako živi popolno življenje, medtem ko drugi drugo najboljšo (second best). Posledica tega je, da Aristotel »thinks that withdrawal from politics is the best course of action« (Kraut 1991, 345). Že v naslednjem koraku je zadan še dokončni udarec Aristotelovi Praktični filozofiji, saj »as it turns out, however, the highest human good is not one that whole cities will ever pursue« (Ibid., 347), pri čemer je razlog za to trivialen, »I take him to be assuming that even in ideal circumstances only a small portion of any citizenry will be intellectually equipped to develop the virtue of theoretical wisdom« (Ibid., 210). Kljub temu torej, da je Krautova izhodiščna hipoteza, da Aristotel skozi celotno Nikomahovo etiko ostaja konsistenten v opredeljevanju srečnosti, mu s svojo interpretacijo uspe podreti izhodiščno postavitev Nikomahove etike, kjer Aristotel pravi, »k temu smotru je usmerjeno naše raziskovanje; kot vidimo, spada na področje politike« (EN 1. 1. 1094b 10).

In kako je z »dobrim človekom« pri Krautu? Tako državnik kot filozof »both of them choose to act in accordance with the ethical virtues« (Kraut 1991, 21).⁴⁸ Ker pa je v življenju filozofa vse *zaradi* (for-the-sake-of) dejavnosti teorije, sledi da »ethical virtues, in other words, are desirable in part because they help one lead the philosophical life« (Ibid., 178). Ker so v Nikomahovi etiki dejanja v skladu z etičnimi vrlinami na številnih mestih zaradi njih samih in ponekod tudi zaradi nečesa izven,⁴⁹ Krautu ne moremo očitati, ko pravi, da so etične vrline »desirable in part«. Toda, da so »desirable in part because they help one lead the philosophical life« (Kraut 1991, 178) je veliko težje

48 Za specifični zagovor filozofskega življenja (contemplative life), pri katerem filozof ostaja dober človek, glej Curzer 2012, 388–425. Tudi Curzer govori o dveh različnih osebah, »contemplative person« in »ethical person«, in dveh življenjih, pri čemer »contemplative life is not a life that includes less morally virtuous activity than the ethical life. Instead, it is just a particularly reflective version of the ethical life« (Curzer 2012, 394). Problem tovrstne razlage je, med drugim, (pre)široko pojmovanje teorije (contemplation).

49 Glej EN 10. 7. 1177b 2–4.

utemeljiti.⁵⁰ Ker to pri Aristotelu ni eksplicitno, Kraut utemeljuje konkluzivno, all goods are to be located in a hierarchy constructed out of the for-the-sake-of relation and since theoretical activity alone is desirable for the sake of nothing further, the ethical virtues must be desirable in part because they promote the philosophical life. (Ibid., 179)

Poglejmo si nadalje, kako razume hierarhijo smotrov in pomen izraza for-the-sake-of. Kraut govori o dveh pomenih for-the-sake-of, prvi meri na kavzalni odnos in drugi na normativni odnos, v smislu »when A is pursued for the sake of B, then B provides a norm that guides A« (Ibid., 200/1). Nadalje pravi,

there is a single kind of relation that holds between any subordinate end and that for-the-sake-of which it is desirable. In each such case, it is a causal-normative relation: lower ends facilitate higher ends and the higher ends provide a norm for the lower ends. This relation holds whether the ends in question are mere means or not (...). Whether or not these last two ends are good in themselves, the for-the-sake-of relation they bear to a further end is the same for-the-sake-of relation that mere instruments bear to their ends. (Kraut 1999, 209)

178

Po Krautovi razlagi torej problem (ne)združljivosti srečnega filozofa in dobrega človeka ni razrešen in poleg tega iskano najboljše dobro pri Krautu ni več smoter politike, kakor je v začetni zastavitvi EN. *Nikomahova etika* po takšni razlagi ni več razpoznavna, pa tudi *Politika* ne, saj posledično srečnost posameznika in srečnost polis ne moreta biti isto (τοὔτο), medtem ko v *Politiki* ravno sta isto.⁵¹

Tudi Anthony Kenny, ki smo ga zgoraj omenjali kot predstavnika te skupine (različica »a«), se mora braniti pred očitkom neetičnega filozofa, kar opravi na naslednji način,

50 Rona Burger npr. pravi, »the tittle [primary happiness] is awarded to contemplation because it is the only thing never chosen for the sake of something else, not because everything else is chosen for its sake« (Burger 2008, 199, 200).

51 Da se srečnost posameznika in srečnost polis ne razlikujeta govori Aristotel v *Politiki* (glej Pol. 7. 2. 1324a 6 in 7. 3. 1325b 32).

the difficulty can only be resolved by taking a minimalist interpretation of those passages in the first book of NE which say that happiness is that for the sake of which everything else is done. On the account just given, the contemplative will sometimes do temperate things for the sake of his philosophy (...), but he will also do temperate things for their own sake. (Kenny 2002, 91/2)

Je torej sploh mogoče zagovarjati različico »a« razlage, ne da bi posegali v temelje zastavitve EN? Jonathan Barnes pravi, »intellectual activity is not enough. Men are not isolated individuals (...). »Men«, Aristotle says, »are by nature political animals«« (Barnes 2000, 127). Ali je torej problem v nekonsistentnosti samega teksta?⁵² Preden pristanemo na slednje, si pogledajmo razlage tukajšnje »b« različice, kar zagovarjamo tudi sami. Po tovrstni razlagi je najboljšo človeku dosegljivo dobro, zaradi katerega vse drugo v srečnem življenju, dejavnost v skladu s celotno vrlino ali sestav »drugotne srečnosti« in »popolne srečnosti«, kar Aristotel zagovarja tudi v Evdemovi etiki.⁵³ Na tem mestu bomo predstavili dva avtorja in za oba bi lahko rekli, da sta predstavnik političnega branja Aristotelovih etičnih spisov.

Bernard Yack takole povzame svoje premisleke:

Aristotle teaches us that the contemplative life is better but is not wholly attainable for human beings, whereas the ethical life is not as good but is more fully human. Any choice that we have to make between them should be guided by both of these judgements and cannot be made without some regret. (Yack 1993, 277)

As a result, philosophers are no less "political animals" by nature than are other human beings, even if they seek their greatest happiness in contemplative activities. Thus, they share the problems of political animals. They receive their indispensable moral and intellectual training from a variety of relatively imperfect communities, family, friends, polis with all the problems and conflicts such an education can create.

52 Glej mnenje Johnathana Barnesa na to temo v Shields 2007, 441 (opomba 26).

53 Glej zlasti EE 1219a 35–40, pa tudi Kenny 2002.

Moreover, educated in this way, they are bound to develop dispositions to support and defend the communities that nurture them, dispositions that may often clash with a disposition to engage in contemplative activities. (Ibid., str. 276)

Po takšni razlagi bo končni smoter vseh naših dejanj udejstvovanje v »drugotni srečnosti« in »popolni srečnosti«, kolikor je slednja v naših močeh. Ali kakor pravi Keyt, »theoretical activity is the primary but not the sole component of the best life for a man, moral action being a secondary component« (Keyt 1995, 71). Ali nekoliko obširneje in natančneje,

the value that moral action has in itself is incommensurable with the value of theoretical activity, but that theoretical activity is not absolutely prior to moral action. (...) theoretical activity is more desirable than moral activity (...) and is in this sense the primary component in happiness. But what is more desirable must be pursued with constraints placed upon a person by his bodily nature, by his family and friends, and by his polis. The idea is that the theoretical activity is to be maximized but only within the constraints of the life of practical wisdom and moral virtue. Moral activity is the foundation and the theoretical activity the superstructure of the best life for a man. (Keyt 1995, 172/3)⁵⁴

180

54 Za verjetno najbolj tehtno in celovito kritiko tukajšnje »a« razlage in zagovor »b« razlage glej celotno delo Keyt 1995.

Literatura

Aristotle (1960): *Posterior analytics; Topica*, edited and translated by Hugh Tredennick, E. S. Forster, London: Harvard University Press.

Aristotel (1992), *Nikomahova etika*, prevod Tomislav Ladan, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Aristotel (1992), *Politika*, prevod Tomislav Ladan, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Aristotel (1999), *Metafizika*, prevod Valentin Kalan, Ljubljana: Založba ZRC.

Aristotel (2002), *Nikomahova etika*, prevod Kajetan Gantar, Ljubljana: Slovenska matica.

Aristotel (2002b), *O duši*, prevod Valentin Kalan, Ljubljana: Slovenska matica.

Aristotle (2004), *The Athenian constitution; The Eudemian ethics; On virtues and vices*, translation by H. Rackham, Cambridge (Mass.); London : Harvard University Press.

Aristotel (2010), *Politika*, prevod Matej Hriberšek, Ljubljana: GV založba.

Barnes, Jonathan (2000), *Aristotle: a very short introduction*, New York: Oxford University Press.

Burger, Rona (2008), *Aristotle's dialogue with Socrates: on the Nichomachean ethics*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Curzer, J., Howard (2012), *Aristotle and the Virtues*, New York: Oxford University Press.

Gadamer, Hans, Georg (1999), *Izbrani spisi*, prevedli Martin Benedik [et al.], Ljubljana: Nova revija.

Kalan, Valentin (2004), *Aristotelova fizika in mere filozofije*, (44–82) v Aristotel, *Fizika*, Ljubljana: Slovenska matica.

Kenny, Anthony (1996), *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press.

Keyt, David (1995), *Intellectualism in Aristotle*, (168–187) v *Aristotle's ethics*, [edited by Irwin, Terence], New York & London: Garland Publishing, Inc.

Komel, Dean (1997), *Nekaj izhodišč za refleksijo grškega porekla etike*, (143–165) v *Phainomena* (19/20): Subjekt in eksistenca, [uredil Dean Komel], Ljubljana: Nova revija.

Kraut, Richard (1991), *Aristotle on Human Good*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Marković, Andrej (2015), *O odnosu med politiko in filozofijo pri Aristotelu*, (83–96) v *Možnosti politike danes*, [uredila Andraž Teršek in Tonči Kuzmanić], Koper: Univerzitetna založba Annales.

Ritter, Joachim (1987), *Metafizika i politika; Studije o Aristotelu i Hegelu*, Zagreb: Fakulteta političkih nauka.

Shields, Christopher (2007), *Aristotle*, London and New York: Routledge.

Shofield, Malcolm (2006), *Aristotle's Political Ethics*, (305–322) v *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics* [edited by Richard Kraut], Malden (MA); Oxford; Carlton (Victoria): Blackwell.

182 Yack, Bernard (1993), *The problems of a political animal: community, justice, and conflict in Aristotelian political thought*, Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

Zore, Franci (1997), *Logos in bit v grški filozofiji*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
