

---

**Eleni Leontsini**

# MACINTYROV DANAŠNJI ARISTOTELIZEM: ARISTOTELIZEM KOT TRADICIJA\*

Od osemdesetih let minulega stoletja je bila v politični filozofiji ključna zadeva debata med komunitarnimi filozofi, kakršni so Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer in Charles Taylor, in tistimi, ki podpirajo oblike liberalnega individualizma, kakršen je tisti, ki ga je najti v Rawlsovi *Teoriji pravičnosti*. V tej debati je kar pogosto prišlo do sklicevanja na Aristotela.<sup>1</sup> To velja zlasti v primeru Alasdaira MacIntyreja, ki ga pogosto vidijo kot predstavnika novo-aristotelskega nazora.<sup>2</sup> Alasdair MacIntyre je nedavno izrazil mnenje, da četudi je bilo “preroško pretiravanje, ko sta 1848 Marx in Engels izjavila, da strah komunizma hodi po Evropi, pa danes strah sodobnega komunitarizma straši samo v liberalnih revijah in na univerzitetnih oddelkih za filozofijo in politično znanost.”<sup>3</sup> Vendar pa bi nekdo na podoben način mogel komentirati, da strah Aristotela na svoj način obvladuje sodobni komunitarizem.

153

\* Naslov izvornika: MacIntyre's Contemporary Aristotelianism: Aristotelianism as a Tradition.

<sup>1</sup> Cf. E. Leontsini, *The Appropriation of Aristotle in the Liberal-Communitarian Debate*. Predgovor R. F. Stalley. National and Kapodistrian University of Athens, S. Saripolos Library, Athens 2007.

<sup>2</sup> Cf. K. Knight, *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Polity Press, Cambridge 2007.

<sup>3</sup> A. MacIntyre, 'The Spectre of Communitarianism', *Radical Philosophy*, 70 (1995), str. 34.

---

Res pa je, da komunitarizem utemeljuje del svoje teorije v pojmu tradicije. Žive prakse neke skupnosti opredeljujejo dejavnosti njenih članov. Kakor pojasnjuje MacIntyre,

je človek tako v svojih dejanjih in praksi kakor tudi v svojih predstavah bistveno živo bitje, ki pripoveduje zgodbe ... za ljudi se ključno pojmovanje ne nanaša na njihovo lastno avtorstvo; na vprašanje, »Kaj naj storim?« morem odgovoriti samo, če morem prej odgovoriti na vprašanje 'v kateri zgodbi ali zgodbah najdem samega sebe kot del?' V človeško skupnost dejansko vstopamo z enim ali več predpisanimi značaji – vlogami, za katere smo bili zasnovani –, in moramo se učiti, kaj so, da bi mogli razumeti, kako drugi odgovarjajo na nas in smo jim sposobni oblikovati naše odgovore.<sup>4</sup>

Toda to ni vedno res. Dejansko bi nekdo lahko ugovarjal, da take »zgodbe« običajno niso nič drugega kot 'mit'. Neke vrste 'literaturo' ali 'mitologijo' nekdo oblikuje iz sebe kakor ljudje, ki so zaljubljeni, ali narodi, ki se zbirajo okrog neke skupne stvari. Skupnosti, združenja vsakršne vrste sploh, običajno ustvarjajo takšne mite in gradijo na njih, kadar na primer zase pravijo – v primeru medsebojnih odnosov – izrekajo prepričanje, da je usoda združila dve ljudstvi zaradi x razlogov ali – v primeru nacionalne države – neresnično prepričanje, da so trpele pogubne dogodke s strani sovražne nacionalne države. Vendar nekdo mora iti naprej preko mitov. Miti morajo biti koristni za to, da začnemo neko razmerje ali da vzpostavimo nacionalno identiteto na določeni točki zgodovine, toda če posamezniki ali narodi ostanejo navezani nanje in ne uspejo opaziti prevar, ki so vpletene vanje, tedaj bi bil vsak napredek ali sprememba nemogoča in zelo lahko bi se zgodile raznovrstne katastrofe, kakor na primer neuspeh ali vojna.

154

Komunitarizem je dejansko poskusil ustvariti za sebe neko podobno 'zgodbo' ali 'mit', ki se imenuje 'aristotelska' ali 'klasična' tradicija. Koncept 'aristotelske tradicije' je pojasnjeval v glavnem MacIntyre. Skozi vse delo *Po vrlini* MacIntyre povezuje filozofsko in zgodovinsko pojasnjevanje. Kakor izrecno pravi:

Vloge aristotelizma v moji teoriji ne določa v celoti njegov zgodovinski pomen. V antičnih in srednjeveških svetovih je bil aristotelizem vedno v spopadu z drugimi stališči in različni načini življenja, za katere je štel samega sebe za najboljšega teoretskega razlagalca. Imeli so druge prefinjene teoretske protagoniste. Res je, da noben nauk ni dokazoval samega sebe v tako široki paleti kontekstov, kot je to storil aristotelizem: grški, islamski, judovski in krščanski; in da ko je modernost izvedla svoje naskoke na nek starejši svet, so njeni najbolj opazni razlagalci razumeli, da je tisto, kar je treba zavreči, aristotelizem. Toda vse te zgodovinske resnice, kakorkoli so ključne, so nepomembne v primerjavi z dejstvom, da je aristotelizem *filozofsko* najmočnejši med

4 A. MacIntyre, *After Virtue*, 2nd ed., Duckworth, London 1985, str. 204.

predmodernimi načini moralne misli. Če naj se nek predmoderen pogled na moralo in politiko upraviči nasproti modernosti, bo to nekaj podobnega, kakor so aristotelški pojmi ali pa sploh ne bo uspeha. Kar razkrije povezava filozofskega in zgodovinskega argumenta je, da mora nekdo ali slediti skozi aspiracije in propad različnih verzij razsvetljskega projekta, dokler ne ostane nič drugega Nietzschejeva diagnoza in nietzschejanska problematika, *ali* pa mora trditi, da razsvetljski načrt ni bil samo zmoten, temveč da se predvsem sploh nikoli ne bi smel začeti.<sup>5</sup>

V zvezi s tem je treba pripomniti, da se MacIntyre sam loteva svojega načrta oživitve aristotelške tradicije s tem, da postavi svojo raziskovalno metodo na tak način, da bo mogla pokazati, da:

bo treba pretehtati Aristotelovo lastno moralno filozofijo ne samo tako, kakor je izražena v ključnih besedilih v njegovih lastnih spisih, temveč kot poskus, da prevzame in povzame velik del tega, kar se je dogajalo pred njim in nato kot vir spodbude za večino kasnejše misli. To pomeni, da bo nujno pisati kratko zgodovino pojmovanja vrlin, v kateri Aristotel oskrbi središčno točko žarišča, ki samo daje bogastvo celotne tradicije delovanja, mišljenja in razpravljanja, od katerega je Aristotelova tradicija samo en del, tradicije, o kateri sem prej govoril kot o 'klasični tradiciji' in katere pogled na človeka sem imenoval »klasični nazor o človeku'.<sup>6</sup>

Poleg tega v dvanajstem poglavju *Po vrlini*, kjer največ obravnava Aristotelovo teorijo vrline, na začetku svoje analize pojasnjuje, da je zato, ker je Aristotel protagonist, proti kateremu se usmerjajo glasovi liberalne modernosti, on sam jasno privržen temu, da odkáže osrednje mesto njegovemu skrajno specifičnemu nauku o vrlinah. Toda istočasno je MacIntyre tudi odločen, da obravnava Aristotela kot del izročila in je, četudi se zaveda, da je to, kar počne zelo ne-aristotelška stvar, njegova analiza osredotočena na to, da opazuje Aristotela ne kot individualnega teoretika temveč kot predstavnika dolge tradicije, ki razčlenjeno izreče tisto, kar so z različnimi stopnjami uspeha izrekli tudi številni predhodniki.<sup>7</sup>

Kakor vidimo, se tako MacIntyrova metodologija zanaša na historistično razlaga pojma aristotelške tradicije. Čeprav se MacIntyre zaveda, da je odločilno dejstvo v prid aristotelizmu to, da je filozofsko najmočnejši predmoderni način moralnega mišljenja, se kljub temu ukvarja s tem, da dokazuje to filozofsko vrednost tako, da se opira na zgodovinska dejstva; na ta način uporablja čisto historistično metodologijo.

5 A. MacIntyre, *ibid*, str. 118.

6 A. MacIntyre, *ibid*, str. 119.

7 A. MacIntyre, *ibid*, str. 146.

MacIntyre je jasno odločen, da izvede dve nalogi v zvezi z Aristotelovo lastno moralno filozofijo: da jo najprej proučuje tako, kakor je izražena v ključnih besedilih v njegovih lastnih spisih, in, drugič, kot poskus podedovati in povzeti velik del tega, kar se je dogajalo prej in poleg tega kot vir spodbude za veliko kasnejše misli. Prvo nalogo izvaja tako, da piše kratko zgodovino pojmovanj tistih vrtilin, za katere Aristotel oskrbi osrednjo točko žarišča, in drugo tako, da uporablja sredstva aristotelske ali klasične tradicije. Jasno pa je, da MacIntyrova pretenzija glede njegove teorije, da bo podana v pojmi, ki so podobni Aristotelovim, ali pa je sploh ne bo, ga ne zavezuje za vlogo nekritičnega privrženca Aristotelovih razlag, saj mu je tako kakor kateremukoli drugemu komentatorju in razlagalcu Aristotela misli dovoljeno njegovo lastno branje besedila. Kljub temu pa ni jasno, ali MacIntyre vedno predstavlja sprejemljivo interpretacijo Aristotelove filozofije.

Toda najprej, to, kar je najpomembnejše, zadeva zgodovinske temelje pojma aristotelske tradicije. Če pa, kakor bom poskusila dokazati, MacIntyre oblikuje nehistorični pogled na to, kar imenuje 'aristotelska tradicija', tedaj je njegov pogled na metodologijo nasilen in mora spodleteti. Toda če ta »prilagojena«, historistična metodologija spodleti, tedaj MacIntyrov argument izgubi svojo moč. Moral bi ga zagovarjati z uporabo racionalistične metodologije, kajti vsa njegova historistična metodologija je nezgodovinska, toda to bi pomenilo, da uporablja dokazna sredstva, ki jih nima, saj je odklonil filozofski argument, ki bi temeljil na priznanih prvih principih, ki so na razpolago nam vsem.

156

Tu bi se rada osredotočila na MacIntyrovo historično razlago aristotelske ali klasične tradicije in preučila, ali ta pojem, na katerem počiva večina njegovega argumenta, mora biti ustrezno obdržan. Resen ugovor, ki ga lahko postavimo proti MacIntyrovemu pojmovanju aristotelske tradicije, se usmerja na to, ali je njegovo pojmovanje osnovano na zgodovinskem dejstvu ali na fiktivnem razumevanju. Če upoštevamo zgodovinske, politične, kulturne, religiozne in filozofske spremembe, ki so se zgodile v helenističnem, grško-rimskem, bizantinskem in srednjeveškem obdobju, tedaj se zdi, da je historična razlaga aristotelske ali klasične tradicije – najbrž naznačene v Homerjevih epih in dovršene veliko kasneje s krščanskimi Evangeliji – bližje mitu kakor dejstvu. To je pomembno, če upoštevamo dejstvo, da njegova kritika modernosti in njegov zagovor oživitve aristotelske tradicije počiva na domnevi, da je obstajal čas, ko je taka tradicija dejansko obstajala. Dejansko je MacIntyrova historistična metodologija utemeljena na tem konceptu aristotelske tradicije. Če se da pokazati, da ta tradicija ni zgodovinsko dejstvo, temveč MacIntyrov konstrukt, tedaj postane historistični dokaz, ki podpira njegovo tezo, brez osnove.

MacIntyrovovo glavno tezo, ki vključuje koncept aristotelske tradicije, moremo povzeti v dveh točkah. Prvič, da so vsi poskusi modernih filozofov, da priskrbijo racionalno opravičilo moralnosti, popolnoma spodleteli. Vzrok tega neuspeha je dejstvo, da sta moderni individualizem in liberalizem uspela presekati naše vezi z aristotelsko tradicijo vrlin, kakor je bila razumljena in prakticirana v antiki in kasneje kakor je bila razširjena in spremenjena v teku srednjega veka. To aristotelsko tradicijo je mogoče racionalno zagovarjati celo danes, ob pogoju, da jo primerno izboljšamo. MacIntyrova druga pretenzija je zato ta, da je racionalno opravičilo moralnih izbir in praks možno znotraj aristotelske tradicije moralnih vrlin. Kar potrebujemo, da bi to dosegli, je to, da gremo nazaj k Aristotelu, ki nam dal klasično bilanco vrlin, kakor so se razvile v grški družbi po Homerju.

Kar bom skušala dokazati v kratki zgodovinski razlagi, ki sledi, ni samo to, da govor o enotni aristotelski tradiciji vključuje prekinitve in iluzije ter da ga zato nikoli ni mogoče uspešno ohraniti – kaj šele oživiti, saj nečesa, kar ni nikoli obstajalo, ni mogoče oživiti – temveč vrhu tega tudi to, da individualizem ni moderna iznajdba razsvetlenskega načrta – kakor dokazuje MacIntyre – temveč da je bil že vključen v vsakodnevne praktične dejavnosti klasične Grčije in v filozofijo sofističnega gibanja, tako imenovanega grškega razsvetljenstva.

Če je ta zadnja točka resnična, vznikne nadaljnja posledica za MacIntyrovovo trditve o modernosti: na enak način namreč njegova kritika modernih sistemov moralnosti kot odklonov od aristotelske tradicije postane brez neke metodologije. Glede na to, da je zgodovinsko dejstvo take tradicije fikcija, ne spodleti samo MacIntyrov zasnutek novega *telosa* za sodobnega človeka, ki je ravno posodobljena verzija dolge aristotelske tradicije, temveč spodleti tudi vznemirljiv predlog, ki ga nudi na začetku *Po vrlini*. V resnici mi nimamo fragmentov ali podob moralnosti, ker nikoli ni bilo zmede v tistem smislu, v kakršnem je to dokazoval MacIntyre, in mi nikoli nismo imeli izročila, ki bi izražalo enovito moralnost, tako da bi se ta enovita moralnost razdrobila. Stanje, v katerem smo, modernost, ni nekaj, kar bi razsvetlenski misleci iznašli naenkrat; dejansko, če je kaj kdaj obstajalo v antiki, je bila to fragmentirana tradicija, ki je vsebovala različna pojmovanja dobrega.

Moja kratka zgodovinska razlaga se bo osredotočila na štiri vprašanja, ki so v odnosu povezana z MacIntyrovim konceptom tradicije, z namenom, da dokažem svoje stališče: prvič, na zgodovino Grčije v Aristotelovem zgodovinskem obdobju; drugič, na zgodovinsko razlago grške mestne države; tretjič, na filozofske tradicije, ki so obstajala pred in po Aristotelu; in, četrtič, na tradicijo Aristotelovih komentatorjev v antičnem, bizantinskem in srednjeveškem obdobju.

Naj začnem, prvič, s tem, da podam zgodovinsko oceno klasične Grčije v času Aristotela. Ko se je Aristotel 335–4 pr. Kr. vrnil v Atene, kjer je ustanovil Licej, je Filip Makedonski že porazil Atence in Tebance v bitki pri Hajroneji l. 338 pr. Kr. Razdejanje Teb, tedaj vodilnega mesta, je pomenilo brezpogojno predajo Aten in prostovoljno smrt Izokrata, zagovornika mirne pan-helenske unije. V istem letu je Filip, potem ko je dosegel dejansko nadzorstvo nad večino grških mestnih držav, na kongresu v Korintu naznanil svoj namen, da napade Perzijo, načrt, ki ga je uresničil njegov sin Aleksander, potem ko je bil Filip umorjen l. 336 pr. Kr. Ti dogodki so za vedno končali obstoj grških mestnih držav kot neodvisnih in političnih enot. Toda Aristotelovi politični nauki imajo vizijo, da je tradicionalna grška *polis* – kakršna je zgodovinsko obstajala –, pogoj *sine qua non* condition za dobro življenje človeškega rodu. Kakor opozarja Barker:

Leta 330, ko je Aristotel še učil teorijo o *polis* v Liceju, je Aleksander že načrtoval cesarstvo, v katerem bi moral biti na enak način gospodar Grkov in Perzijcev in oboji bi morali biti na enak način prepleteni skupaj z medsebojnimi porokami in s skupno vojaško službo. To je pomenilo veliko revolucijo. Pomenilo je pojav kozmopolisa na mestu in namesto *polis*. To je pomenilo pojav ideje enakosti vseh ljudi v tem *kozmpopolisu*.<sup>8</sup>

158

Nasledek, ki so ga ti politični procesi imeli, je bil ta, da je Aristotelova teorija hitro postala nepomembna in da kljub pripetljajem, kakršen je poskus aristotelškega filozofa Demetrija iz Falerona, da bi vladal Atenam, aristotelizem kot etična in politična ni mogel uspešno tekmovati z modnima novima naukoma, epikurejskim in stoiškim, ki sta bila na tem, da obvladujeta prizorišče v naslednjih stoletjih s tem, da sta se obračala bolj na človeka kot državljana enega *kozmpopolisa* kot pa državljana kakšnega posebnega grškega *polis*.<sup>9</sup>

Drugič, je pomembno, kar se tiče koncepta *polis* is concerned, razumeti, kaj natančno je misli Aristotel, ko govori o njem. Ta posebna skupnost *polis*, to, kar je dejansko napravilo *polis* za takšnega, je bil enkrat en zgodovinski fenomen, ki se zgodil samo v klasični Grčiji šestega in petega stoletja in ki je dejansko izginil v času po Aristotelu z oblikovanjem helenističnega sveta, ki so ga zaznamovala osvajanja Aristotelovega učenca Aleksandra Velikega. Za Aristotela politika vključuje *polis*, grško mestno državo, posejano po grškem kopnem in v obmorskih krajih grške razkropitve. Kakor pravi Barker, "polis predpostavlja majhen sredozemski svet, ki je bil svet 'urbanosti' ali državljanskih republik (največja s

8 E. Barker, *The Politics of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1958, str. xxiv.

9 C. Evangelou, 'Professor MacIntyre and the Aristotelian Tradition of Virtue: The Case of Justice', in K. Boudouris (ed.), *On Justice*, Greek Philosophical Society, Athens 1989, str. 163. See also, C. Evangelou, 'MacIntyre, A., *After Virtue*', *Review of Metaphysics*, 38, 1 (1983), str. 132–134.

površino 1.000 kvadratnih milj, toda mnoge s 100 ali manj), in ki je bil kot takšen v nasprotju s svetom ‚podeželja‘, v katerem so živeli narodi ali *ethne*. Med Grki je sicer obstajal nekakšen pojem skupnosti, ki so jo imenovali ‚Hellas‘, toda to v nobenem smislu ni bila neka politična skupnost.”<sup>10</sup> Ta grška *polis* ustvarila enkratni tip civiliziranega življenja, zelo primerne za poln razvoj človeških zmožnosti, kajti „četudi je bila majhna, je bila popolna v sebi: je samozadostna v tem smislu, da izpolnjuje iz svojih lastnih sredstev – iz svoje lastne nakopičene moralne tradicije in naravno donos njene lastne zemlje in voda – vse moralne in materialne potrebe svojih članov.”<sup>11</sup> In najpomembnejše, kakor spet pripomni Barker, ker je ta *polis* celovita in popolna, s svojim lastnim zaokroženim življenjem, se dvigne do še višjega dostojanstva kakor pa je samozadostnost: „Polis je dojeta kot ‚naravna‘ – kot shema življenja, ki je ob priznavanju človeške narave, neizogibna in neodtujljiva.”<sup>12</sup> Ta pojem samozadostnosti, ki določa *polis*, ima neko vrednost samo v kontekstu antične grške *polis* z njeno posebno pokrajino, ki je omogočila in varovala samozadostnost *polis*, ki je bila nujna za njeno ekonomsko in politično neodvisnost. Samozadostnost v tem kontekstu ni abstrakten izraz, temveč zelo specifičen in praktično-političen pojem.<sup>13</sup>

Poleg tega bi bilo zelo pristransko do Grkov, kaj šele do Aristotela, če bi domnevali, da je bila ta njihova tradicija aristotelska v tistem smislu, v katerem ta izraz uporablja MacIntyre. Grška *polis*, in zlasti Atene, je bila veliko središče, ki je iz trgovskih in kulturnih razlogov privlačila mnogo tujcev. Aristotel sam je bil, na primer, tujec. Atene so v tistem času imele razumevanje za to, kar se danes običajno imenuje multi-kulturno državljanstvo.<sup>14</sup> Atenci so sodelovali z drugimi civilizacijami in pridobili od njih. Dobro so razumeli individualnost in jo šteli, prav tako je bilo z individualno svobodo; in v tistem času je bilo malo omejitev o tem, kaj nekdo more delati in česa ne sme. Zato se, vsaj zgodovinsko gledano, poskus, da bi komunitarni ideal uporabili na vsakdanje življenje klasičnih Aten, sploh ne zdi verodostojen.

Tretjič, kar zadeva filozofsko tradicijo, ki je predhajala in nasledila Aristotelovo politično teorijo, je treba pripomniti, da obstajata vsaj dve gibanji, ki nista upo-

10 E. Barker, *op. cit.*, str. vii.

11 E. Barker, *ibid.*, str. viii.

12 E. Barker, *ibid.*

13 Ta kratek prikaz zgodovine antične Grčije izhaja od Barkerja (1958), str. xi-xxvi in Evangeliouja (1989), str. 159-167.

14 Gl. J. Pecirka, ‚A Note on Aristotle’s Conception of Citizenship and the Role of Foreigners in Fourth Century Athens‘, *Eirene*, 6 (1967), str. 23-26 in C. Mossé, ‚La Conception du Citoyen dans la Politique d’Aristote‘, *Eirene*, 6 (1967), str. 17-21. Glej tudi J. Dover, *Greek Popular Morality*, Hackett, Cambridge, Indianapolis 1974.

števani v MacIntyrove diskusiji: sofisti in stoiki. Tukaj se ne bom lotila razdelave njihovih teorij; samo poskusila bom naznačiti nekaj vprašanj, ki so povezana s tema dvema filozofskima tradicijama, da podprem svoje stališče.<sup>15</sup>

Kakor opozarja Kerferd, so bili sofisti del gibanja, ki je proizvedlo nove Periklove Atene, kar je družben pojav znotraj konteksta Aten petega stoletja.<sup>16</sup> Po Kerferdu sta bila za sofistično gibanje odgovorna dva elementa: družbeno-politični pogoji in Perikles. Periklova demokracija je počivala na dveh normativnih predpostavkah. Prva predpostavka je lahko povzeta iz Tukidida (2.37.1): "Ime se glasi demokracija, ker opravljanje zadev ni zaupano maloštevilnim, temveč večini, pri čemer je glede na zasebne razlike vsem dovoljeno enako, če je po zakonih, toda z ozirom na skupne zadeve pa dajemo prednost veljavnosti posameznika in njegovi vrlini."<sup>17</sup> Druga predpostavka je bila, da je treba visoke urade, ki imajo pravico svetovati in delati za ljudstvo, zaupati samo tistim, ki so najbolj primerni in najbolj sposobni, da opravljajo te funkcije.<sup>18</sup>

160

Poleg tega je MacIntyre v svojem prikazu klasične tradicije prezrl filozofsko tradicijo stoikov. Kakor je osvetlil Long, je MacIntyre prezrl dejstvo, da je bil stocizem sprejeta etična tradicija za grško-rimski svet približno od 300 pr. Kr. do 300 po Kr., ki je sprejela nekaj nepolitičnih vidikov aristotelizma in ki je zaradi mnogih njenih moralnih sorodnosti vplivala na krščansko moralnost.<sup>19</sup> Po Longu, "ob danih MacIntyrovih zahtevah za uspešno moralno filozofijo, stocizem, v vsaj nekaterih od svojih pristopov, celo bolje ustreza njegovi knjigi kot Aristotel sam."<sup>20</sup>

Nazadnje bi se rada obrnila k četrtemu vprašanju tega zgodovinskega prikaza, to je tradicija komentatorjev Aristotela v antičnem, bizantinskem in srednjeveškem obdobju. Kar se more opravičiti, je, mislim, govoriti o šolski aristotelški tradiciji komentarjev k logiki, fiziki in metafiziki, ne pa k etiki in politiki. Toda naj najprej pogledamo, ali je mogoče ugotoviti aristotelško tradicijo komentatorjev, v

15 Kar zadeva MacIntyrov analizo homerskih vrlin (*After Virtue* (1985), 10. pogl.), za katere privzema, da odsevajo aristotelško tradicijo, sem prepričana, da tu MacIntyre sledi šibki črti dokazovanja, vendar tega problema tukaj ne bom obravnavala.

16 G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, str. 15–16.

17 Prim. še Tukidides, Peloponeška vojna. Prev. Janez Fašalek. Ljubljana: DZS 1958: »Po pravici imenujemo našo oblast ljudsko, ker ne izvira od posameznikov, temveč je v rokah ljudskih množic. V zasebnih zadevah vsak uživa enake pravice kot drugi. Pri upravljanju države nima nobene prednosti tisti, ki pripada nekemu določenemu razredu, temveč vsak, ki je na nekem področju ugleden ter pokaže sposobnost.«

18 G.B. Kerferd, *ibid.*

19 A.A. Long, 'Greek Ethics After MacIntyre and the Stoic Community of Reason', *Ancient Philosophy*, 3 (1983), str. 184–185.

20 A.A. Long, *ibid.*, str. 185.



kateri so po MacIntyru, "Aristotelovi moralni in politični teksti kanonični,"<sup>21</sup> že za obdobje helenistične in grško-rimske kulture. Četudi je leta 44 pr. Kr. Cicero pisal, da filozofi, razen maloštevilnih, poznajo Aristotela, se je kmalu zatem začela eksplozija zanimanja za Aristotela, ki je nato zavzela preostali del stoletja.<sup>22</sup> Andronik z Rodosa je v prvem stoletju pripravil učeno izdajo Aristotelovega *corpusa*, ki tvori podlago današnjim izdajam, ter je nekatere razprave pospremil s komentarji. Po Androniku je do konca prvega stoletja sledilo več izdaj: pet različnih komentarjev *Kategorij*, dorska verzija *Kategorij*, ki naj bi bila delo starejšega pitagorejca Arhitasa, dva priročnika Aristotelove filozofije. Zanimanje za *Kategorije* je ostalo močno vse do konca drugega stoletja po Kr.; pravzaprav so *Kategorije* delovale kot katalizator in pritegnile komentarje treh šol, stoiške, platonistične in aristoteljske.<sup>23</sup>

Vendar so v teku tretjega stoletja življenjsko moč Aristotelove kategorialne sheme začeli postavljati pod vprašaj. Utemeljitelj novoplatonizma Plotin je bil kritičen do *Kategorij* v svojih *Eneadah* (6.1–3). Kljub temu pa so Porfirij, ki je cvetel ob koncu tretjega stoletja po Kr. (232–309), ter Jamblih in Deksip, ki sta mu sledila, uspeli ustvariti sintezo aristotelizma in platonizma, ki je dosegla, da sta Aristotelova logika in izbor njegovih drugih besedil postala standardni predpogoj za platonistične študije v novoplatonističnih šolah.<sup>24</sup> Resda pa je treba priznati, da je bil neoplatonizem prevladujoča filozofija tistega časa.<sup>25</sup>

Kar zadeva *Etike*, je Porfirij ohranil zelo malo od Aristotelovega nauka o vrlinah, kar je bilo končno vključeno v veliko novoplatonistično sintezo in je po tej poti prešlo v Bizanc in v zahodno krščanstvo. Čeprav je Porfirij vključil nekakšen povzetek Aristotelovega nauka o vrlinah, pa je postavil Aristotelove *politikai aretai* na prvo mesto v stopnjah hierarhije vrlin, to je pod *kathartikai*, *paradeigmatikai* in *noetikai aretai* – obenem pa je degradiral klasične kardinalne vrline *sophia*, *dikaio-syne*, *andreia* in *sophrosyne*, ki so bile priložnostno privzete od očetov krščanske ortodoksne cerkve, ki so dajali prednost teološkimi vrlinam *pistis*, *elpis* in *agape* (vera, upanje in ljubezen (angl. *love-charity*)).<sup>26</sup>

21 A. MacIntyre, *After Virtue*, *op. cit.*, str. 261.

22 R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London 1990.

23 R. Sorabji, *ibid.*

24 P. Hadot, 'The Harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry'. V R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London 1990, str. 125–140.

25 R. Sorabji, *op. cit.*, str. 2.

26 C. Evangelou, 'Professor MacIntyre and the Aristotelian Tradition of Virtue: The Case of Justice', *op. cit.*, str. 163.

Prav tako ni mogoče braniti obstoj etične aristotelске tradicije v bizantinskem in srednjeveškem obdobju. Kakor je pripomnil Praechter: »Kdorkoli pogleda na seznam Aristotelovih del, ki so jih komentirali v pozni antiki ali v zgodnji bizantinski dobi je presenečen ob treh vrzelih – *Politika*, *Retorika* ter zoološka in antropološka dela.»<sup>27</sup> Ana Komnena, hči cesarja Aleksija, je osemsto let pred tem zapisala svoja opažanja in vzela v zaščito dva bizantinska humanista: Evstratija, metropolit iz Niceje, in Mihaela iz Efeza. Prvi je komentiral nekatere knjige *Nikomahove etike* in dele *Organona*, medtem ko je drugi komentiral ostale knjige *Etike*, dele *Organona*, *Rhetoriko*, *Fiziko*, *Politiko* in več zooloških in antropoloških del. Dejansko so dokazali, da sta za *Etiko*, po načrtu Ane Komnene, vsak izmed njiju komentirala različne knjige, tako da sta mogla predstaviti celotno razpravo.<sup>28</sup> Mihael iz Efeza, ki ga MacIntyre ne omenja, je bil v resnici eden izmed najpomembnejših komentatorjev Aristotelove *Etike* in *Politike*, a vendar je bil samo ena razsvetljena izjema. A čeprav je bil Mihael iz Efeza poznan kot aristotelik, je treba poudariti – kakor opozarja Mercken – da “njegov aristotelizem nikoli ni bil militanten”.<sup>29</sup> Njegov filozofski jezik je obarvan z novoplatonizmom in čeprav je to značilnost, ki jo deli s svojimi sodobniki, nikjer v svojem komentarju *Etike* ne kaže interesa, da bi v imenu Aristotela in peripatetične šole napadel Platona in platonike.<sup>30</sup> Poleg tega ta obnova aristotelških študije ne gre veliko preko dejavnosti Mihaela in Evstratija ter je bila omejena na eksegezo, ne da bi se razprostrla v renesanso Aristotelove filozofije.<sup>31</sup>

162

V splošnem je treba pripomniti, da je standardno stališče to, da je bila v bizantinskih časih Aristotelova politična filozofija popolnoma zapostavljena. Da bi to dokazali, se navaja pet dejstev: (i) z dejstvom, da v rokopisni tradiciji – kakor lahko vidimo v *Commentaria in Aristotelem Graeca* edition (Berlin 1882–1909) in v zgodnejših izdajah humanistov šestnajstega in sedemnajstega stoletja – *Politike* niso posebej komentirali, (ii) z zgodovinskim dejstvom, da je bila *Politika* redka v knjižnicah rimskega imperija in da zato prav tako ni mogla biti dostopna v bizantinskem cesarstvu, (iii) da je *Politika* ostala nepoznana Arabcem, (iv) da celo prej Avguštin sploh nikjer ne uporabi *Politike* in (v) da ni videti, da bi *Politika* igrala kakršnokoli vlogo v oblikovanju prvih italijanskih republik enajstega in dvanaj-

27 R. Browning, ‘An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnena’, in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London 1990, str. 399–400.

28 R. Browning, *ibid.*, str. 399–404.

29 H. Mercken, ‘The Greek Commentators on Aristotle’s Ethics’, in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London 1990, str. 434.

30 H. Mercken, *ibid.* In this article, Mercken argues extensively against the so-called Aristotelianism of the Greek commentators on Aristotle’s *Ethics*.

31 H. Mercken, *ibid.*, str. 437.

stega stoletja, kajti do tega obdobja je očitno, da je bil Zahod naklonjen temu, da da prednost latinskim političnim pisateljem in rimski politični misli nasploh.<sup>32</sup>

In končno, v zahodnem delu rimskega cesarstva je bil Boetij obsojen na smrt, preden je imel priložnost, da dopolni prevajanje Aristotelovih razprav v latinščino, čeprav moremo reči, da je v vsakem primeru bolj verjetno, da bi sledil Porfiriju, kakor je to storil v svojih komentarjih h *Kategorijam*.<sup>33</sup> Abelard – za katerega MacIntyre pravi, da “je to, kar je Abelard sprejel kot Aristotelovo opredelitev vrline, ki mu jo je posredoval Boetij, uporabil za to, da pride do ustrežajoče opredelitve greha” – res omenja Aristotelovo definicijo vrline v svoji *Etiki*, vendar njegov prispevek še vedno ne more biti ovrednoten kot resen napredek v oblikovanju aristotelске tradicije of *Ethike* in *Politike*. Treba je pripomniti, da dejansko vse do 12. stoletja na Zahodu nimamo niti ene same navedbe iz *Politike* vse do 1260, ko je v Korintu Viljem Moerbeke pripravil prvi prevod *Politike* v latinščino. Ta prevod, ki sta ga navdušeno sprejela Tomaž Akvinski in Albert Veliki, je bil dejansko drugi, ki je sploh napravljen po tekstu *Politike* iz antike.<sup>34</sup> Poleg tega je zelo težko obravnavati sv. Tomaža in njegove komentarje kot dokaz za obstoj neke tradicije, še zlasti ker MacIntyre sam priznava: “Zato je pomembno poudariti oboje: da Akvinskega verzija o Aristotelovi teoriji vrlin ni edina in Akvinski ni značilen srednjeveški mislec, četudi je največji med srednjeveškimi teoretiki.”<sup>35</sup> Če povzamemo, po Sorabjiju je v izdaji CAG izmed dvainšestdesetih komentarjev, ki so se ohranili, samo sedem komentarjev o *Nikomahovi Etiki* in nobenega komentarja

32 L. Benakis, ‘Was Aristotelian Political Philosophy Ignored during Byzantium?’, in K. Boudouris (ed.), *Political Philosophy*, Greek Philosophical Society, Athens 1985, str. 230.

33 C. Evangelou, ‘Professor MacIntyre and the Aristotelian Tradition of Virtue: The Case of Justice’, str. 167.

34 L. Benakis, ‘Was Aristotelian Political Philosophy Ignored during Byzantium?’, *op. cit.*, str. 235. Treba je pripomniti, da je Benakis dokazoval, da je bila Aristoteliva politična in etična filozofija dejansko vpeta v izobraževalni sistem bizantinskega cesarstva za razliko od Zahoda, kljub vrzeli v dokazni dokumentaciji. Glej L. Benakis, ‘Was Aristotelian Political Philosophy Ignored during Byzantium?’ V K. Boudouris (ed.), *Political Philosophy*, Greek Philosophical Society, Athens 1985, str. 230–236 in L. Benakis, ‘Aristotelian Ethics in Byzantium’, in D.N. Koutras, (ed.) *The Aristotelian Ethics and Its Influence*, Society for Aristotelian Studies ‘The Lyceum’, Athens 1996, str. 252–256. Če je to resnično, tedaj se za MacIntyrov argumentacijo pojavi nadaljnji zaplet, če upoštevamo filozofsko tradicijo novogrškega razsvetljenstva, ki je bilo – med drugim – pod močnim vplivom aristotelizma. Ker je MacIntyre zanemaril tako bizantinsko kakor novogrško obdobje Helade, je morda s tem izpustil edino geografsko področje, kjer je kdaj vendarle mogle obstajati čut za aristotelisko tradicijo vsaj v filozofskih besedilih. Glej tudi M. Begzos »Paterical Eclecticism and Byzantine Aristotelianism’ v: D.N. Koutras, (ed.) *The Aristotelian Ethics and Its Influence*, Society for Aristotelian Studies ‘The Lyceum’, Athens 1996, pstr. 228–239.

35 Glej tudi R. Bosley in M. Tweedale, *Aristotle and His Medieval Interpreters*,: The University of Calgary Press, Alberta 1991.

o *Politiki*. Izmed teh sedmih o *Nikomahovi etiki* se samo dva nanašata na vse knjige, medtem ko drugi obravnavajo posamezne knjige.<sup>36</sup>

Poleg tega je tu še zadnja točka, ki jo moremo navesti proti MacIntyrovemu konceptu tradicije, in sicer proti njegovemu pojmu 'mi', kakor se ponavlja v Aristotelovih besedilih.<sup>37</sup> Ko se v *Nikomahovi etiki* Aristotel sprašuje 'Kaj *mi* pravimo o tem in tem?' in ne 'Kaj *jaz* rečem?', tedaj z uporabo 'mi' po MacIntyru Aristotel odslikava razlago vrlin, ki je implicitna v mišljenju, govorjenju in delovanju izobraženega Atenca. Toda to je popolnoma napačno. Čeprav je pojasnitev, ki jo nameravam ponuditi bolj filološka kakor filozofska, je vendarle MacIntyrova pripomba o rabi besede 'mi' prav tako utemeljena na opazovanju Aristotelovega besedila, ki se osredotoča bolj na njegov prevod kot pa na njegov dejanski pomen. Osebni zaimek 'jaz' (ejgwv) v antičnem grškem jeziku, in tudi ne v moderni grščini, ni nikoli uporabljen neposredno v pisanem govoru, temveč samo v ustni govorici. Še več, v pisanem besedilu se je uporabi zaimka ejgwv vedno treba izogibati, za razliko od angleškega jezika, v katerem je uporaba 'I' zelo razširjena. To je posledica treh razlogov, dveh slovničnih in enega psihološkega: prvič, ker za to, da naznačimo osebo, ki govori, ni potrebno rabiti zaimka, ker imajo glagoli spregatve; drugič, ker je osebno mnenje posameznika mogoče izraziti v tretji osebi ednine z uporabo optativnega naklona; in tretjič, ker je raba ejgwv nekako povezana z razkazovanjem samega sebe iz čisto sebičnih nagibov. Kadar Aristotel v *Nikomahovi etiki* piše (1094b14), torej «λέγοιτο ἂν ἰκανῶς», in mi prevedemo "Naša obravnava te znanosti bo ustrezna", tedaj stojita v tem primeru "naša" ali v drugih primerih "mi" za neosebno izražanje "lahko je rečeno", ki se indirektno nanaša na osebno mnenje pisca, to pa je 'jaz'.<sup>38</sup> Obstajajo primeri, kjer pri Aristotelu nastopa 'mi', npr. v *Nikomahovi etiki* I.3, toda celo tu se nanaša na Platono Akademijo, tako da je tu 'mi' upravičen.

Celo če je Alasdair MacIntyre neoaristotelik, ima gotovo filozofski pomen pretenzija, da se njegovo stališče pomembno razlikuje od Aristotelovega stvarnega nazora. Obstajata dve vrsti vprašanj, ki jih je mogoče postaviti proti MacIntyrovemu projektu *Po vrlini*: substancialna vprašanja in vprašanja metode. Moje dokazovanje proti MacIntyrovemu projektu se osredotoča na drugi niz vprašanja, na vprašanja metodologije. Kakor vemo, je mogoče razločiti dve vrsti metodolo-

36 Ti komentarji so: 1) Aspazij k *EN* 2) Heliodor k *EN* 3) Evstratij k *EN* I, 6, 4) Adrast (posredno) k *EN* 2–5, 5) Anonimen komentar k *EN* 7, 6) Mihael iz Efeza k *EN* 9–10 in 7) Mihael iz Efeza k *EN* 5. (Prim. R. Sorabji, *ibid.*, str. 27–29).

37 A. MacIntyre, *After Virtue*, *op. cit.*, str. 147–148.

38 To točko razlage priznava tudi Bernard Williams v svoji *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, London 1993. Glej tudi B. Williams, 'Modernity' (Review of MacIntyre), *London Review of Books*, 5 January (1989), str. 5–6.

gije: racionalistična in pragmatična ali historistična. Kakor sem poskusila pokazati, je MacIntyreova metodologija predvsem druge vrste. MacIntyre utemeljuje to historistično ali kontekstno metodologijo, ki jo uporabi kot podporo svojega argumenta, v dveh glavnih pretenzijah: prvič, v njegovem prepričanju, da je Aristotel mislil o Aristotelu tako, kakor ga predstavlja MacIntyre sam; in drugič, da je Aristotel del klasične tradicije, ki je dejansko obstajala, dokler je ni prekinil razsvetljenski projekt. Moj odgovor tema dvema zahtevama je bil, da sta tako MacIntyre kakor tradicija, na katero se sklicuje, Aristotela napačno predstavila. Dokazovala sem, da je izročilo, na katerega se sklicuje MacIntyre, domišljijско in ga je zato treba zavreči iz zgodovinskih razlogov. Tako je to, kar sem poskusila dokazati, ko sem pokazala, da je MacIntyre – četudi je neoaristotelik – napačno predstavil Aristotela, je to, da bi moral, če želi dokazati svojo tezo, uporabiti racionalistično metodologijo, kajti vsa njegova historistična metodologija je nezgodovinska. Njegovega argument ni mogoče braniti brez podpore neke vrste racionalistične metodologije; toda na žalost je v *Po vrlini* MacIntyre zavrnil filozofski argument.

Za zaključek naj povem, da seveda ne trdim, da sem ponudila polno razlago vseh zgodovinskih okoliščin, ki so v zvezi s tistim, kar MacIntyre imenuje aristotelska ali klasična tradicija. To bi zahtevalo veliko obsežnejšo in bolj popolno preučitev posebnih zgodovinskih okoliščin, ki segajo preko meja tega poglavja. Kar sem poskusila narediti, je osvetliti iluzije, diskontinuitete in zgodovinske nenatančnosti, ki jih vsebuje MacIntyrov koncept aristotelske tradicije.

Prevedel *Valentin Kalan*