

Izvorni članak UDK 179.7: 111.84/Aristotel
 Primljeno 20. 10. 2007.

Željko Senković

Sveučilište J. J. Strossmayera, Filozofski fakultet, Lorenza Jägera 9, HR-31000 Osijek
 zsenkovic@ffos.hr

Aristotelova εὐδαιμονία

Sažetak

Određenje sreće (εὐδαιμονία) kod Aristotela uvjetovano je s jedne strane samim ustrojstvom ljudske duše, a s druge strane uzajamnim odnosom teoretskog i praktičkog života. Osim u teoretskom životu sreća se postiže na određenoj razini i u praktičkom, odnosno političkom životu. Obuhvatnost pojma sreće sastoji se u tome da je ona djelovanje u skladu s etičkim vrlinama, a ujedno i postignuće najviše dijanoetičke vrline – mudrosti. Polazeći od razmatranja naravi užitka i mogućnosti ozbiljenja savršene sreće stječe se uvid u prirodnu nejednakost ljudi, na kojoj se temelji Aristotelovo određenje različitog položaja ljudi u političkoj zajednici.

Ključne riječi

εὐδαιμονία, Aristotel, vrlina, užitak, θεωρία

Najviše ljudsko dobro (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν) u Aristotela se shvaća u jedinstvu etike i politike. Shvati li Aristotelova etika samo kao znanost o najvišem dobru pojedinačnog ljudskog života, a politika samo kao znanost o najvišem dobru ljudskog života u zajednici, gubi se iz vida njihovo jedinstvo. Kada se dakle Aristotelovo određenje eudaimonije¹ traži u okviru politike, ona se ne shvaća u uskom pragmatičko-tehničkom smislu, nego kao dio jedinstvene praktičke znanosti.

Ono što prema Platonu treba odlikovati istinskog vladara polisa jest znanje.² I dok u Platonovu *Politiku* nema pokušaja bitnog određenja sreće u polisu, u Platonovoj *Politeji* i Aristotelovoj VII. knjizi *Politike* postoji gotovo identično mjesto³ o tome da cijeli polis, odnosno svi njegovi građani imaju biti sretni. Različiti životni uvjeti za svaki od tri staleža Platonovog polisa, kao što je npr. ograničenje životnih uгода čuvarskog staleža, razumljivi su iz odnosa cjelina–dijelovi: čuvari dobivaju ono što im po njihovoj naravi i političkoj ulozi pripada, a odricanje služi sreći (blagostanju) cjeline. No Platon nije ograničio postizanje sreće samo na najviši sloj ljudi, na njihov način života. Sreća je politička svrha koja treba važiti za sve staleže polisa: radnike, ratnike i vladare, što ne isključuje da svaki stalež oživotvoruje svoju vlastitu vrstu sreće prema vlastitim sposobnostima, npr. čuvari uzvišeniju nego radnici.⁴

1 Eudaimonija (εὖ-dobar, δαίμων-duh; dakle etimologijski: dobrodušje) kod Grka se poima kao najviše ljudsko dobro, kojim se duša kao obitavalište demona uzdiže od puke smrtnosti k vječnom bitku, što zasigurno ima i određeni religijski smisao.

2 Plat. *Pol.* 293c7; 294a8; 301b5.

3 Usp. Plat. *Resp.* 420b5 sqq. i Aristotel, *Pol.* VII. 9, 1329a23 sqq.

4 Plat. *Resp.*, 521a3 sqq.: istinska eudaimonija jest razborit život.

Kod Aristotela postizanje sreće u polisu ovisi o njegovim osnovnim postavkama aretאיčke etike. Sreća članova polisa i polisa u cjelini zasniva se na osobitoj vrsnoći i razboritosti.⁵ No za Aristotela je mogućnost postignuća eudaimonije ujedno kriterij za utvrđivanje položaja ljudi i staleža unutar polisa. Pravi građani vole vrlinu i izvršavaju je zbog nje same, a ne zbog izvanjskih dobara koje ona može donositi, te je pogrešno smatrati građanima one koji ne mogu ispuniti ove uvjete. Stoga u najboljem poretku (ἀρίστη πολιτεία) građani ne mogu biti radnici, zanatlije, ratari. ‘Niži poslovi’, oni u kojima se ljudi prvenstveno koriste svojim tijelom, onemogućuju sudjelovanje u višim oblicima života. Aristotel tako određuje staleže polisa na temelju pretpostavljene naravne različitosti ljudi, te nižim staležima pripisuje sudjelovanje u nužnim djelatnostima.

Takvo određivanje položaja ljudi u polisu na temelju njihovih zadanih prirodnih razlika izostavlja propitivanje njihovih pojedinačnih sposobnosti. Na prirodnim se razlikama zasniva pripadnost određenoj djelatnosti i staležu polisa. U horizontu ovakvih aristotelovskih pretpostavki, građanin s političkim pravima može biti samo onaj tko ima posebna etička svojstva, tj. tko ima sposobnost etičkog usavršavanja, tko tvori vrlinu i djeluje prema njoj.⁶ Znači, ἀρίστη πολιτεία uključuje samo one koji su u etičkom smislu tvorci sreće, tj. mogu djelovati u skladu s vrlinama. U razlici prema Platonu, za Aristotela eudaimonija ne pripada nužno biti polisa, nego se sreća polisa postiže najboljim mogućim životom u etičkom smislu, onim koji ozbiljuje etičke vrline. Pogrešno je Aristotelovu etiku utemeljivati samo na vrlini, nego treba uvidjeti važnost međusobnog odnosa vrline i svrhe etičkoga djelovanja, što je eudaimonija.⁷ Cjelovita sreća postiže se ozbiljenjem vrline, a etička je vrline preduvjet pravo-ga građanstva. Naravna različitost ljudi pritom je kriterij toga tko ima vrlinu.⁸ Ovo je u svezi s temeljnim promišljanjem o tome koji je život najdostojniji izbora: teoretski život (βίος θεωρητικός), politički život (βίος πολιτικός) ili uživalački život (βίος ἀπολαυστικός)?⁹ Uživalački život, najčešći kod mnoštva, najmanje je usmjeren vrlinama i zato je prema ostala dva načina života manje vrijedan.

Dok kod Platona¹⁰ cijeli polis (ὅλη πόλις) obuhvaća sva tri staleža, kod Aristotela dijelovima polisa ne treba smatrati sve one koji su u njemu nužno prisutni, nego samo građanstvo, koje je sposobno za sreću. U tome se može iščitati i Aristotelova teleologijska metoda. Ako se i koristio empirijskom metodom za raščlambu i procjenu političkih uređenja i ustanova, te se nije zadržavao na isključivim, jednostranim rješenjima, nego je priznavao mogućnost više valjanih političkih poredaka, ovisno o polisu, tj. građanstvu o kojemu je riječ, kod njega postoji i metafizička vjera koja ga vodi k potrebi prilagođavanja polisa zakonima i ustrojstvu koje je općenito važeće. Tako polis ima svoj τέλος dostiziv usvajanjem određenog važećeg i neupitnog ustrojstva. A kako se τέλος neke stvari ne sastoji u zbroju pripadnih joj djelovanja, nego u njezinu najvišem djelovanju, njezin najviši dio na neki način zapravo postaje sve – cjelina. Spram nje su svi drugi dijelovi samo sredstva, oni postoje zbog nje, njoj su podređeni. Tako teleologijski shvaćena ἀρίστη πολιτεία postaje ne samo zajednica nejednakih staleža nego se ta nejednakost po shemi sredstvo-svrha proteže na sve pojedince.

Iako po Aristotelu i robovi mogu imati određeni oblik vrline, oni zasigurno ne mogu biti sretni, jer sreća je u pravom smislu povezana s postojanjem istinske vrline, koja je robovima nedostižna.¹¹ Nasuprot tome, kod Platona¹² je sreća dostupna svim ljudima, premda u njegovoj politeiji samo filozofi žive istinskim, najsretnijim i najpotpunijim životom; taj je život duhovno i etičko

savršenstvo. Iako samo filozofi dostižu iskonsku sreću, te o tome najviše ovisi sreća najbolje politeje, i drugi rodovi ljudi mogu na svoj način biti sretni. Aristotel razlikuje one koji u sreći mogu potpuno sudjelovati i one koji mogu djelomično sudjelovati, ali nema na sve ljude primjenjivi pojam sreće. Stoga cilj njegove najbolje politeje nije, kao kod Platona, omogućiti postizanje sreće svakom staležu polisa sukladno njihovim mogućnostima. Za njega postoji jedna jedinstvena eudaimonija sa svojim etičko-dianoetičkim sadržajem, i tko ne stoji na njegovoj razini i nikako ne sudjeluje u njemu, ostaje bez sreće; takvi ljudi drugima omogućuju najviši mogući etičko-dianoetički razvoj.¹³ To znači da istinski dobrim životom ne mogu živjeti svi ljudi: on je tečevina znanja, razboritosti i ethosa.

»Budući da je sreća ono najbolje (a ona je djelovanje u skladu s vrlinom i njena savršena primjena), dok se događa tako te jedni u njoj mogu sudjelovati, drugi pak malo ili nikako – jasno je kako je to uzrok što postoje mnoge vrste političkih poredaka. Jer različitim načinom i drukčijim sredstvima ljudi teže tome, te tako tvore različite oblike života i političke poretke.«¹⁴

Slojevitost Aristotelova shvaćanja politike očituje se u dva različita pristupa mogućnosti ostvarenja sreće u polisu: tzv. idealističkom i pragmatičkom pristupu. Jednom se radi o prvenstvu poretka zasnovanog na etičkom cilju – postignuću eudaimonije, a drugi put o korisnosti određenog političkog poretka. U prvom slučaju to je više neizravno uočljivo: budući da je postignuće vrline (ἀρετή) razlog zadržke spram npr. demokracije, jasno je da Aristotel, barem djelomično, dopušta sudjelovanje u vlasti onih koji su dianoetički i etički nadmoćni. To je posljedica pretpostavke o urođenoj ograničenosti nekih, te njihove upućenosti na 'nužne poslove'. Mnoštvo Aristotelovih političkih stavova, pa i zadržka spram demokracije, proizlaze iz njegova nepovoljna mišljenja o etičko-dianoetičkoj sposobnosti tzv. običnih ljudi. Međutim, osim navedenog, on ima i drugi, pragmatički pristup, kojeg razvija u središnjim knjigama *Politike*, gdje uvažava dane političke okolnosti. Tu je osnovni cilj politička stabilnost, koja se po Aristotelu može postići samo stvaranjem političke sredine koja posreduje između krajnjeg siromaštva i bogatstva, odnosno krajnje demokracije i oligarhije. U tim je knjigama *Politike* najopsežnija analiza empirijskog materijala (IV.–VI. knjiga), koja se ne orijentira prvenstveno na etička počela, nego ukazuje na unutrašnju napetost između etičkih počela i onoga što je odlučujuće za život polisa. Premda je tu

5

Arist. *Pol.* VII. 1, 1323b21 sqq.

6

Građanin je onaj tko je ἀρετῆς δημιουργός, 1329 a 21; građanin u ἀρίστη πολιτεία može biti samo dobar čovjek; *Pol.* III. 4, 1277a13 sqq; III. 9, 1281a4 sqq; IV. 7, 1293b3.

7

Usp. Josip Talanga, *Uvod u etiku*, Hrvatski studiji – Studia Croatica, Zagreb 1999., str. 153.

8

Aristotelovo ustrajavanje na vrlinama kao preduvjetu za sreću polisa nema ništa srodno modernom prosvjetiteljskom pedagoškom optimizmu, jer Aristotel ne vjeruje u prvenstvo odgojivosti (premda mu je odgoj u ἀρίστη πολιτεία važan za one koji su već građani), nego samo postavlja aretatičko mjerilo za određivanje (ne)pripadnosti građanstvu. Zato

se suvremeno inzistiranje na sreći većine (što je temeljni stav kod npr. J. S. Milla) ne može pronaći u oslonu na Aristotela.

9

Usp. npr. *Pol.* VII. 2, 1324a23 sqq.

10

Usp. Plat. *Resp.* 420b8; *Legg.* 665c2.

11

Arist. *Pol.* I. 13, 1260a14 sqq.

12

Plat. *Resp.* 580b8 sqq.

13

O kritici toga: Ross, W.: *Aristotle*, New York, 1959, str. 242.

14

Arist. *Pol.* VII. 8, 1328a37 sqq.

riječ i o traženju prave mjere u političkoj zbiljnosti, potpuno ozbiljenje etičkih počela dostizanjem eudaimonije kao krajnjeg cilja proizlazi iz unutarđuševnih uvjeta, a okružje tog ozbiljenja prije je izvanpolitičko nego što bi moglo postati životnim počelom građana. Stoga je prvenstveni zadatak političara i zakonodavca očuvanje političke stabilnosti, a sve ostalo u postojećim uvjetima ostaje daleko od onoga najvišeg, koje pripada samo najboljem poretku (ἀρίστη πολιτεία), gdje je politički život analogan pojedinačnom i usmjeren k eudaimoniji.

No gdje se uistinu može ostvariti eudaimonija? Premda znamo da je to polis, njegov epohalni značaj svakako potrebuje eksplikaciju iz suvremene perspektive. Polis je po svojoj biti zajednica građana koji su međusobno udruženi u svrhu dobrog, tj. sretnog i kreposnog života. Polis je upravo stvar građana, a ne tek određeno mjesto ili puka funkcionalna institucija. Polis ne treba poistovjećivati s modernom državom, pa stoga naziv polis ne treba, kako je uobičajeno, prevoditi s: grad i(li) država. Polis je kao politička zajednica (πολιτική κοινωνία), to jest zajednica slobodnih i sličnih koja ne počiva na nasilju i ugnjetavanju, nego na pravednosti. Određujući istinski polis Aristotel određuje istinski oblik ljudske zajednice i vlasti uopće. S polisom je po prvi put u povijesti nastupila zajednica koja za svoje počelo ima čovjeka kao slobodnoga, tj. nositelji vlasti u toj zajednici jednakopravni su građani.

Granica Aristotelova određenja polisa jest u nerazjašnjenom odnosu naravi čovjeka prema njegovoj političko-povijesnoj egzistenciji. Aristotel, naime, određuje političku narav čovjeka na način da se ta određenja prihvaćaju kao ona koja su φύσει, bez upuštanja u povijesne uvjete zatečenih političkih odnosa. Polis mu je kao zbiljnost istinske ljudskosti mjerilo pravednosti i nepravednosti, tj. kao pravedan pokazuje se onaj polis koji odgovara svrsi (τέλος) polisa. Tako, na primjer, s Aristotelova aristokratskog stajališta nije upitno da pravo slobodnih građana počiva na odnosu gospodarenja i ropstva.

Aristotel u polisima kao organizmu traži političku homeostazu koja će zadovoljiti pojedince i različite staleže, gdje će pojedini članovi svojim posebnim ulogama doprinosti zajedničkomu dobru. Aristotel ne postavlja kao cilj sreću većine stanovnika polisa, nego samo sreću priznatih građana. Time se potvrđuje i podržava podređivanje i isključenje mnogih staleža i skupina – žena, robova, stranaca – iz političkog života. Položaj i uloga u političkoj zajednici utemeljeni su u naravnoj različitosti među ljudima.

* * *

Za našu je temu važan uvid o duši (ψυχή) kao životnom počelu u svemu živom,¹⁵ budući da je unutarđuševni odnos onog alogosnog i logosnog značajan za ustrojstvo zajednice, posebno s obzirom na pitanja o užitku (ήδονή) i vrlini (ἀρετή) u određenju eudaimonije. Aristotelu je duša έντελέχεια tijela, pa oboje tvore jednu supstanciju. Kod njega nema orfičko-platonovskih teza o tijelu kao 'grobniči duše'; naprotiv, njihova povezanost omogućuje duši ostvarenje njezinih sposobnosti. Ovo je izravno povezano s tvrdnjama kako su vrline određenih ljudi i skupina ljudi različite od drugih s obzirom na njima svojstveno djelovanje. Tako su vrline robova i žena različite od vrlina slobodnih ljudi,¹⁶ jer je različito njihovo djelovanje, odnosno uloge u zajednici. No ovo je povezano i sa shvaćanjem djelovanja duše, s odnosom alogosno-logosno, tj. nije isto preteže li u čovjeku logosni ili alogosni dio duše. Ako logosni dio prevlada, vrlina se ostvaruje. Alogosne karakteristike nalaze se u djelovanju žena, robova, djece, a i kod puka (δήμος).

Za razliku od Platonove trodijelne, Aristotel ima dvodijelnu psihologiju i razlikuje dio bez logosa (ἄλογον) i dio koji ima logos (λόγον ἔχον). Prvi se dio ponovno dijeli na dvoje: vegetativni dio (τὸ θρεπτικόν), koji je zajednički svim živim bićima (biljke, životinje, ljudi), i požudni dio (τὸ ὀρεκτικόν), koji također nije razumski, ali je sposoban podvrgnuti se razumu. Alogosni se dio može prilagoditi logosu, te se tako razvijaju etičke vrline (ἠθικὰ ἀρετὰί), kojima se uspostavlja razborito držanje i odlučivanje između dobra i zla. Razumski dio duše (τὸ διανοητικόν), onaj koji u sebi ima logos kao djelatno načelo, sjedinjuje i nadilazi u sebi sposobnosti nižih dijelova duše. S obzirom na održavanje života, primaran je vegetativni dio duše, ali iz perspektive naravi čovjeka za Aristotela je primat u dianoetičkom dijelu duše, kojim čovjek ostvaruje svoju najvišu svrhu.

Prema Aristotelu,¹⁷ većina ljudi poistovjećuje dobro s užitkom. Na taj način oni žive ropskim životom, usporedivim sa životom životinja. Iz toga slijedi da postoje ljudi nesposobni za postizanje vrline, manje vrijedno, loše mnoštvo.¹⁸ Oni žive samo po čuvstvima, bestidni su, pokoravaju se jedino strahu, usrdno žude za nasladama. A kad to mnoštvo (οἱ πολλοί) prema svojim željama postavlja zakon, teško da uopće može biti riječi o istinskoj politeji.¹⁹ Oni ne mogu imati cjelovitu vrlinu, nego samo djelomičnu, praktičku razboritost. Živeći životom užitaka (βίος ἀπολαυστικός) mnoštvo naziva srećom nešto drugo nego znalci. Za robove i mnoštvo neobrazovanih sreća je u području osjetilno dohvatljivog i u užicima života. Mnoštvo je ropsko i živi poput stoke, smatra Aristotel.²⁰ Ono nije razvilo osebnosti mogućnosti čovjekove umne naravi. U ovome je vjerojatno jedan od osnovnih razloga Aristotelove zadržke prema puku i demokraciji. Puk je po svojoj naravi suprotstavljen filozofiji.²¹ Samo obrazovani ljudi mogu biti otvoreni umnosti, znanosti i filozofiji. Aristotelov polis jest hijerarhijska zajednica koja ne prihvaća politički egalitarizam. Ne egalitarni karakter polisa posljedica je Aristotelove pretpostavke o naravnoj nejednakosti ljudi. Siromašna većina u svome djelovanju često je 'ropska'. No Aristotel se ipak koleba između tvrdnje o nedoraslosti puka za politički život i potrebe da se izbjegne krajnje aristokratsko ustrojstvo polisa.

U *Nikomahovoj Etici*, βίος ἀπολαυστικός razmatra se samo usputno, kao negativni kontrast koji će snažnije istaknuti onaj način života koji je predmet etičko-političke rasprave: βίος πολιτικός. U kontekstu razumijevanja antičkoga polisa ono političko označava posebno područje ljudskog javnog djelovanja, uz obavezno sudjelovanje u ustanovama koje omogućuju opstanak polisa. Aristotel označuje vrlinu kao cilj toga načina života. Njoj kao onome osnovnom trebaju težiti obrazovani ljudi, dok im je težnja časti sporedna i nevažna. O čemu je ovdje zapravo riječ, i je li ovaj život zaista najbolji? Prilikom razmatranja najboljega i najlošijeg života, odnosno najboljega i najlošijeg političkoga poretka, dolazimo do sljedećeg problema: najbolji poredak, doduše, odgovara naravi filozofa, ali je oprečan raspoloženju mnoštva. Stoga je filozof primoran napraviti kompromis radi stabilnosti polisa:

¹⁵
De an. 402a1-9.

¹⁶
Usp. *Pol.* I. 13, 1260a15-17, 27-28.

¹⁷
EN I. 3, 1095b15 sq.

¹⁸
Usp. *EN* X. 9, 1179b10-20.

¹⁹
Pol. IV. 4, 1292a31-37.

²⁰
EN I. 3, 1095b19-20.

²¹
O tome i Platon u *Gorg.* 481d3-5 i *Resp.* 494a4-7.

tako nastaje »relativno najbolji poredak«, tj. onaj koji je ostvariv u postojećim uvjetima – ἡ ἀρίστη πολιτεία ἐκ τῶν ὑποκειμένων – mješoviti poredak sastavljen od oligarhijskih/ili aristokratskih i demokratskih elemenata. U njemu se najobrazovaniji građani odriču zahtjeva za otvorenim i isključivim vladanjem. Tako im ostaje dio vremena i slobode za bavljenje filozofijom, a dio koriste za sudjelovanje u stvarima polisa.

Djelatni život onoga živog jest πράξις, djelovanje i ozbiljenje mogućnosti, pa se u tom smislu praksa kao jedan od oblika života podudara sa životom uopće. Temelj prakse jest njezina svrha, razlog postojanja, a to Aristotel naziva naravljju nekoga bića. Narav nekog bića treba shvatiti kao savršeno ozbiljenje njegovih mogućnosti.²² Ljudsku praksu karakterizira višeznačnost htijenja i ciljeva, mnoštvo zabluda koje proizlaze iz neznanja, požuda i želja, pa je potreban pravi uvid i valjana odluka utemeljena na takvome uvidu. Zato se ono najbolje, kao 'istinska narav' čovjeka, može i promašiti, može ostati nedostignuto zbog različitih uvjetovanosti i mnogostrukosti ciljeva. Aristotelovom određenju ljudske naravi, koja do ozbiljenja dolazi u praksi i načinu života, može se prigovoriti pozivanje²³ na postojeći oblik zajednice i zatečeni politički poredak. Sama etika mu je 'politička znanost'²⁴ pa političko mišljenje određuje što je dobro, što treba, a što ne treba činiti. Neki smatraju²⁵ da tu imamo *circulus vitiosus*: ono što se drži dobrim proglašeno se primjerenim prirodi, pa se naknadno ono dobro izvodi iz toga što je primjereno prirodi. Zbog takve su argumentacije mnogi u novijem dobu odustali od utemeljenja prava i moralnosti u pretpostavljenoj naravi čovjeka. Ovome se može odgovoriti da je ljudska narav za Aristotela u pravom smislu ozbiljena tek u polisu. Kod promišljanja aristotelovske politike, mora se znati da je to osebujna vrsta umijeća koja ide preko granice pukoga vladanja. Riječ je o nečem temeljnijem: oblikovanju karaktera građana poradi pravednosti. On uvažava postojeće političke poretke, jer bi u protivnome njegova interpretacija bila fiktivna, a iza povezanosti naravi čovjeka i zajednice stoji duboki uvid o nužnosti razumijevanja polisa kao oblika zajednice u kojemu se čovjek kao takav može ozbiljiti. Dakle, polis za svoj sadržaj ima ljudski bitak; on je φύσει, a čovjek je biće koje φύσει živi u polisu.²⁶ Isticanje polisa ovdje je bitno zbog činjenice da se u Aristotela ne razmatra apstraktna politička općenitost, nego se pitanje čovjeka kao umnoga bića razvija tek kroz njegovu političnost. Čovjek u polisu ozbiljuje svoju narav. U polisu se mogućnost ljudskog bitka ozbiljuje do zbiljskoga bitka.

Aristotel ne odobrava odvajanje teoretskog (filozofskog) i političkog života jer bi se na taj način otuđili polis i njegovo vlastito određenje. Ako i postoje ljudi s nekim izuzetnim vrlinama, oni, doduše, nadilaze područje politike, ali se to odnosi samo na ono najbolje u čovjeku. Treba dakle izbjeći suprotstavljanje tih dvaju načina života prilikom istraživanja Aristotelove politike. Život u θεωρία zasigurno je najbolji mogući život, ali pored toga što ima mogućnost teoretskog života čovjek nužno živi i u području πράξις, pa shodno tome ima sposobnost praktičke razboritosti. Aristotel propušta razraditi ove aporije, a umjesto toga razmatra dva alternativna načina života: filozofski i politički. U svezi s time, prejednostavno je filozofski život izjednačiti s teoretskim, kao i život državnika s javnim životom, jer se tako zanemaruju mnogobrojne djelatnosti zajedničke za oba navedena života. Njihovo je nužno prožimanje ostalo kod Aristotela nerazjašnjeno, tj. nemamo odgovora kako se θεωρία i život etičkih vrлина usuglašavaju u najboljem mogućem ljudskom životu. Ostaje samo naglašena krajnja potreba teoretskog života – »da učinimo sebe besmrtnim koliko je to moguće«. Traženje mjere i nekog srednjeg rješenja, tako karakteristično za Stagiranina, očigledno je i ovdje na djelu.

Aristotelove tvrdnje iz *EN X.* 7-8 o filozofskom životu, o tome da se savršena sreća (τελεία εὐδαιμονία) sastoji u θεωρία, nipošto nisu proturječne onome što o sreći govori u I. knjizi *EN*, naime da sreća uključuje sve – unutrašnje područje, tj. vrline, ali i potrebna vanjska dobra. Netko bi mogao pokušati »spasiti« Aristotela od proturječnosti na način da se τελεία εὐδαιμονία uzme kao ono najbolje u onome što bi ipak trebalo biti obuhvatnije. Međutim, čini mi se da je razrješenje ove aporije bolje pronaći na tragu neupitno aristotelovskog pristupa: eudaimonija se otkriva u djelovanju vrlina i logosnom dijelu duše. Ovo je zajednički neprekoračivi vidokrug oba navedena mjesta u I. i X. knjizi *Nikomahove etike*.

Zapravo je riječ o tome da tek u X. knjizi *EN* dolazi do jasnog vrednovanja prethodno provedene razdiobe tri načina života: uživalačkog, političkog i filozofskog; posljednji je nesumnjivo najvredniji, ali i politički život tu dobiva opravdanje. Naime, premda sa stajališta filozofskog života politički život ima nedostataka (npr. on je bez dokolice (σχολή), te primarno cilja na vanjska dobra: *EN X.* 7, 1177a27-b15), nije opravdano okarakterizirati ga nesretnim. Stoga Aristotel tvrdi da postoji drugotno sretan život u skladu s drukčijom vrlinom, dakle sreća drugotnog stupnja (*EN X.* 7, 1178a7-9). Ovo se može prihvatljivo tumačiti tako da su oba navedena življenja dobra za čovjeka, s time da prvenstvo ima filozofski život. Shvaćanje sreće treba diferencirati s obzirom na različite načine života ljudi: a) savršenija sreća jest u čistoj teoriji koja dohvaća istinu. To je (βίος θεωρητικός). Za nju su sposobni relativno malobrojni, a i oni u njoj ne mogu odveć dugo biti; b) predmet drugotne sreće je dobar život i djelovanje u polisu. To je sreća praktičkog života (βίος πρακτικός).

Najbolji život kojega čovjek može živjeti jest teoretski, ali postave li se stvari ovako kako je rečeno, to nije u proturječju s tvrdnjama iz *EN I.* 7. Premda je θεωρία *summum bonum*, najviši cilj življenja ne bi bio samo ostvariti uzvišeni teoretski uvid, nego voditi cjelovit život koji je u konačnici posvećen i vođen teorijom (*EN X.* 7, 1177b25). Život uma mora se očitovati kako u θεωρία tako i u političkim odnosima. θεωρία kao najviše djelovanje, misaono promatranje, ima slijedeće karakteristike: (1) Ona je najneprekidnija. Taj oblik djelovanja možemo održati dulje nego bilo koji drugi, na primjer neko tjelesno djelovanje. (2) Iz takvog djelovanja proizlaze čudesni užici, i po čistoći i po postojanosti, što je zacijelo važno pri nagovoru na teoretski život. (3) Misaonom djelovanju najviše pripada samodostatnost. Mudar i pravedan čovjek također potrebuje stvari nužne za život. Njemu su, kao i ostalima, potrebna vanjska dobra i prijatelji, ali ako oni izostanu, misli Aristotel, filozof će lakše nego drugi ljudi podnijeti lišenost istih. (4) U misaonom promatranju (filozofiji) živimo zbog njega samog, a ne radi neke izvanjske koristi. Čisto mišljenje je u sebi najuzvišenije i njegovo djelovanje nema za cilj određeni učinak kao što imaju praktička djelovanja. (5) Sreća se postiže u dokolici (σχολή). (6) θεωρία nema u sebi ničeg potencijalnog – nije ozbiljavanje nečeg mogućeg, tj. nedovršeno udjelovljenje. (7) Ezote-

22
Pol. I. 2, 1252b32-34.

23
Usp. Joachim Ritter, *Metafizika i politika*, Informator, Zagreb 1987., str. 89–91.

24
EN I. 1, 1094b11.

25
Usp. Hans Welzel, *Naturrecht und materielle Gerechtigkeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951., str. 30.

26
Arist. *Pol.* I. 2, 1253a2-3.

rična je u smislu da nije kao *πρῶξις* u relaciji spram nečega drugog (*πρὸς ἕτερον*).

»I ako je um nešto božansko u usporedbi s čovjekom, onda je i život u skladu s njim božanski u usporedbi s čovjekovim životom. Stoga se ne treba povoditi za onima koji nagovaraju da kao ljudi moramo misliti o ljudskim stvarima i kao smrtnici o smrtnima, nego – koliko god je to moguće – moramo se obesmrtniti i sve učiniti kako bismo živjeli s onim što je najizvrsnije u nama.«²⁷

Treba dakle izabrati život u skladu s našim istinskim sopstvom. Um je čovjek u pravome smislu riječi, te je i život po njemu nasretniji. Štoviše, da bi progovorio o mogućoj vrhunskoj usrećenosti, Aristotel se koristi čak i predstavom života bogova. Ako su oni najblaženiji, što bi im i dolikovalo, njihovo djelovanje mora biti misaono promatračko, a svako drugo djelovanje za njih bi bilo nedostojno i besmisleno.

Eudaimonija i etičke vrline u neporecivo su tijesnoj vezi s užitkom (*ἡδονή*), pa Aristotel kaže²⁸ da se neko djelovanje može procijeniti kao ispunjeno vrlinom s obzirom na užitak ili bol koji se javljaju pri tom djelovanju. Uzdržavamo li se od tjelesnih naslada, ali se istovremeno dobro osjećamo, tada smo umjereni; no, kada nam je to teško, neobuzdani smo. O ovome se pitanju Aristotel poziva i na Platona,²⁹ prihvaćajući njegove misli kako odgoj od ranog djetinjstva treba upravljati tako da pravilno usmjerava osjećanje ugone i boli. Ova se tema u *Nikomahovoj etici* razmatra u knjigama VII. 11-14 i X. 1-5. Te su dvije rasprave pisane u različito vrijeme, te odražavaju nijansirano različite točke gledišta. Utoliko što se pri praktičkom djelovanju radi poglavito o bitno ljudskom djelovanju, a djelovanje (*ἐνέργεια*) jest za Aristotela bitak, važno je istaknuti vezu uživanja i djelovanja. Oni su nerazdvojno povezani, a o vrsnoći nekog djelovanja ovisi i to kakav će biti užitak. Ako je djelovanje utemeljeno u pravoj naravi bića, i proizlazeći će užitak biti valjan.

»Užitak ne usavršuje djelovanje kao što to čini već prisutno svojstvo, nego kao nekakvo pridošlo savršenstvo, kao životni cvat onima koji su mladi. Dakle, sve dotle dok ono mišljeno ili osjetno, i ono što prosuđuje ili misaono promatra, bivaju kako treba, bit će i užitka u djelovanju.«³⁰

Užitak usavršava djelovanje na specifičan način: uz svako pojedino djelovanje javlja se njemu svojstvena ugoda (*οικεία ἡδονή*). Kako je čovjeku istinska narav i najviša svrha u upotrebi onoga najboljega što ima, najsavršenije djelovanje bit će u postizanju sreće u teoretskom djelovanju. To će polučiti najčišću i najtrajniju ugodu. Sva ljudska djelovanja uključuju osjete, to znači užitke i bol. Svojstveni užici izoštravaju te produžuju djelovanja, a inovrsni ih uništavaju. Ovome se može dodati i da bol ima tendenciju skraćivanja djelovanja, pa se na i na taj način pokazuje potreba međusobnog prožimanja djelovanja i užitka.

Među stavovima o kojima Aristotel raspravlja nalaze se i sljedeći: a) neki smatraju kako nijedan užitak nije dobro, ni po sebi niti u odnosu prema drugom, jer užitak i dobro nisu identični. To je Speusipov stav; b) drugi tvrde da su neki užici dobri, ali su ostali loši; c) ako se užici i mogu smatrati nekim dobrom, ne mogu imati vrijednost najvišeg dobra. U osnovi Aristotel među ovim stavovima usvaja neko srednje stajalište. Što se tiče Speusipove tvrdnje kako su užici potpuno loši, navest ću glavnu argumentaciju o tome: a) užici nisu postajanja, nego su djelovanja (*ἐνέργεια*) i svrhe (*τέλη*); b) tvrdnju da su neka uživanja loša jer su štetna za zdravlje Aristotel ironično otklanja (1153a17-20) stavom da bi i neke zdrave stvari mogle biti štetne po bogaćenje. Samo, to nije nevaljalo po sebi, što je jedino pravo pitanje; c) što se

tiče mišljenja da razborit i umjeren čovjek izbjegava užitke te da takav ide za onim što je bezbolno a ne ugodno, odgovor je isti (1153a27-35). Naime, neki užici nisu dobri, pa će razborit čovjek tražiti bezbolnost upravo zbog njihove odsutnosti. Ovo je karakterističan primjer Aristotelova razlikovanja ljudi koji imaju pravilno izgrađen ethos i ljudi neizgrađenih u etičkom smislu. Zato ovdje Aristotel opravdano razlikuje užitke razuzdanika (ἀκόλαστος) i umjerenog (σώφρων); d) na prigovor kako užici ometaju razborito mišljenje Aristotel odgovara (1153a20-23) da razboritosti ne smetaju užici koji iz nje proizlaze nego inorodni, tuđi užici. To znači da užitak zapravo povećava i razvija ono stanje iz kojega proizlazi, a sprečava ono s kojim nije povezan; e) o stavu da ne postoji umijeće užitka Aristotel kaže (1153a 23-7) da užitak ne proizlazi od djelovanja nego od mogućnosti. To znači da umijeće tek razvija moć djelovanja u smislu da se pretpostavljeno znanje može nazvati umijećem postizanja užitka, ali samo u smislu stvaranja uvjeta za ozbiljenje užitka. f) zadnji u nizu argumenata protiv odbacivanja užitka jest da i umnom biću podređenija bića, djeca i životinje, postavljaju užitke kao svoj cilj. O tome je dostatno ponoviti već rečeno, kako i užitke treba stupnjevito razdvajati, da su neki u cjelini dobri, a neki nisu, te kao takvi neće niti postati cilj razboritom čovjeku (φρόνιμος).

Dakle, nepravedno je tvrditi da uгода nije nikakvo dobro. Razlozi za takvu tvrdnju pokazali su se neopravdanima jer i sam pojam dobra treba opreznije uzimati. 'Dobro' je višeznačan pojam, pa se može reći kako neke stvari mogu biti dobre u jednom smislu premda nisu u drugom. Može se reći da je Aristotelu najbliži ovakav stav: ako užici i jesu dobro, užitak ipak ne može biti najviše dobro. Ono što treba uvažavati jest da se u užitku zasigurno nalazi ono što je svojstveno biti praktičkog djelovanja i zajedničko svim živim bićima. No ako svi i ne teže istom užitku, ipak svi teže nekom užitku.

Eudaimonija je nepostiziva bez užitka. To se vidi i po tome što eudaimonija mora biti nezapriječeno (ἀνεμπόδιστος) slobodno djelovanje, a upravo je užitak takav. Bilo bi apsurdno da sretan i krepostan čovjek ne uživa, a to bi se desilo da uгода nije neko dobro. Ipak treba vidjeti: zašto se događa da većina ljudi tjelesne užitke drži najvećim užicima? Vjerojatno jer su to nekakvi nužni užici koji prate održavanje tjelesnog zdravlja te su po naravi oprečni iskustvu bola. Kao lijek bolu traži se tjelesni užitak, a to je izvjesnije ukoliko se pomisli na stalnost bola, na to da poslije uživanja slijedi žudnja za njenim obnavljanjem, što je također po sebi bolno, itd. Aristotel čak kaže da se to stanje nalazi i u nekim našim osnovnim životnim djelatnostima, ali je moćna navika od toga učinila uobičajenost:

»Jer živi stvor se uvijek muči, kao što svjedoče naravoslovci, govoreći kako je i gledanje i slušanje bolno, samo što smo se mi na to već naviknuli, kako kažu. Slično, u mladosti su ljudi zbog rasteanja u onom stanju u kojem i vinom opijeni, i mladost je slatka.«³¹

Poredba između učinka vina i mladosti te melankoličara i žučljivaca kasnije završava u prikazu izazivanja žestoke žudnje. Ako su po mogućnosti u stanju praćenom s boli, ljudi pribjegavaju žestokim užicima upravo zbog toga što time odgone bol. Užitak tada postaje lijek, premda je to prividni učinak

27
EN X. 7, 1177b30-37.

28
Usp. EN II. 3, 1104b i d.

29
Usp. Plat. *Legg.* 653a; *Resp.* 401e-402a.

30
EN X. 4, 1174b32-35.

31
EN VII. 14, 1154b7-11

postignute opreke. Uz to, većina ljudi je zbog svojeg navikom i sposobnošću nedovoljno izgrađenog ethosa nesposobna iskusiti drugu vrstu užitka osim tjelesnog. Također im je zbog njihove naravi bolno i stanje koje nije prožeto niti užitkom niti boli. To je već navedeno u primjeru gledanja i slušanja, što je uzrokovano nesavršenim jedinstvom dijelova duše.

Platon smatra da uživanje nije nešto što bi samo po sebi primjereno ispunito ljudski život. Osim toga, postavljajući da je dobro ograničeno, a kretanje (κίνησις) i postajanje (γένεσις) neograničeno, Platon shvaća užitak kao nešto što pripada rodu onog neograničenog (ἄπειρον).³² Aristotel nasuprot tome smatra da užitak nije postajanje, jer bi se u protivnom mogla odrediti počela toga postajanja. I ta počela iz čega nešto postaje također bi bila ishod njegove razgradnje. No ono čemu je užitak postajanje, tome je bol ishod njegove razgradnje. Što se tiče kretanja, ono je različito po vrstama i nije savršeno u svakom vremenu,³³ i u tome se sastoji značajna razlika između kretanja (κίνησις) i užitka. Kretanje i postajanje zahtijevaju cjelovito vrijeme da bi njihova narav bila ozbiljena, a užitak je nešto cijelo u sadašnjem trenutku. Svaki dio kretanja razlikuje se od drugih i uzeti zasebice nepotpuni su, pa traže druge dijelove za svoje ispunjenje. Kod užitka je drukčije. On je u sebi svrhovit, te ga Aristotel naziva 'djelovanjem stanja primjerenog naravi' (ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως).³⁴ Ugodno je djelovanje slično djelovanju gledanja. Tu imamo dovršenost, jer ništa ne nedostaje, i cjelovitost, jer nema dijela izvan djelovanja. Moglo bi se reći: sada osjećamo užitak i nešto drugo ne bi pridonijelo savršenosti trenutka. Budući se užitak javlja uz neko djelovanje, ovisno o tom djelovanju može se zaključiti o njegovoj dobroti. A u dobrom djelovanju i užitak je dobar. Užitak ima intrinzičnu vrijednost, kao i drugi oblici djelovanja poput gledanja i mišljenja. No iako je ugoda formalno savršena, u Aristotelovom smislu to ipak ne znači da je sadržaj svakog užitka takav, jer treba razlikovati valjana djelovanja od neprimjerenih, nužna od uzvišenih.

Sva ljudska djelovanja, npr. opažanje (αἴσθησις), rasuđivanje (διάνοια), teoretsko mišljenje (θεωρία), jesu ili mogu biti ugodna. Uvjet njihove cjelovitosti i nezapriječenosti (ἀνεμπόδιστος) također je i uvjet ugone. Bez nje djelovanje ne bi bilo savršeno. Cjelina ljudskog bića nije nikada potpuno ozbiljena. To je uvjetovano time što je ona složena od onog propadljivog i onog nepropadljivog, koji nisu potpuno uključeni u neko djelovanje. Pri θεωρία imamo najčišći užitak u najuzvišenijem djelovanju. No treba birati, misli Aristotel, i s njim se valja složiti, jer kako postoje različito vrijedna djelovanja, tako postoje i užici povezani sa svakim od njih. Na primjer, vid nadmašuje opip u čistoći, a užici uma nadmašuju čuvstvene užitke. Postoji mnoštvo različitih užitaka, pa i Heraklit³⁵ kaže da bi magarac radije izabrao hranu nego zlato jer mu to pruža veći užitak. Na razini osjetilnosti moguće bi bilo primjerima razlučivati prikladnost različitih stvari različitim ljudima, jer neka mjera (μέτρον) kojom će se odrediti prikladnost mora postojati:

»U svim tim slučajevima smatra se da jest ono kako se čini čestitu čovjeku. Ako se tako prikladno kaže, kao što se čini da jest, i ako je krepost mjerilo svega ili dobar čovjek kao takav, onda bi i užici bili oni koji su njemu takvi i ugodne one stvari u kojima on uživa.«³⁶

Dakle, mjerilo je vrlina ili njezino oživotvorenje u čestitom čovjeku (σπουδαῖος ἀνὴρ). Mnoštvo (οἱ πολλοί) žudi jedino za osjetilnom ugodom, teško razlučuje i ne trudi se, pa zato o istinski ugodnome malo zna. Onima koji su dobroga roda dostaje pouka koja rađa naviku i razvija ispravan ἦθος. Manje produhovljeni trebaju prisilu zakona, koja slabu požudnu dušu podvrgava umu i zakonu.

Mnogi Aristotelovi argumenti započinju od uobičajenih mnijenja i uvriježenih uvjerenja koje treba filozofski istraživati na način da odmak od tih predrazumijevanja ne stvori nepremostivi jaz u odnosu na njih. Aristotel odbija slijediti sokratovski i kinički stav, prema kojem se stalnost sreće sastoji u samodostatnosti vrline, nego prvo propituje ono što većina smatra točnim. Ne prisiljava se suglasiti s njima, ali često ima potrebu objasniti ih: znanstveno mišljenje suočava se s tzv. zdravorazumskim tvrdnjama. Tako već na početku tumačenja sreće u *Nikomahovoj etici*, gdje stoji da eudaimonija zahtijeva potpunu vrlinu i dovršen život.³⁷ Prema Solonu, ne znamo treba li ikoga živoga nazvati sretnim; to je stajalište koje odražava rašireno stajalište da je sreća ranjiva zlom sudbinom, izvanjskim okolnostima i događajima koje pojedinac ne može nadzirati. Pogledamo li drugo mjesto³⁸ u *EN*, gdje se navodi čuvena misao kako je sreća »djelovanje duše u skladu s vrlinom«, uočiti ćemo nesrazmjer između apodiktičnosti izjava o važnosti vrline za sreću i značaja izvanjskih utjecaja.

Ono što Solon tvrdi, da prvo treba vidjeti kraj života nekog pojedinca prije nego što ga proglasimo sretnim, podrazumijeva dvije stvari: a) odbija se da čovjek može biti sretan u jednom razdoblju života, a nesretan u drugom; b) zahtijeva se da sreću treba promatrati u odnosu na život kao cjelinu. Aristotel se slaže sa Solonom utoliko što kod njega sreća ovisi i o vanjskim dobrima; ukoliko je eudaimonija najviše dobro za čovjeka, mora biti potpuna (τελεία) i samodostatna (αὐταρκής). Ništa joj ne smije nedostajati; sveobuhvatno dobro mora se protezati i na životne uvjete. Međutim, ono po čemu se Aristotel razlikuje od Solona jest to da Solonov stav podrazumijeva kako sreća ovisi o izvanjskim okolnostima onoga tko djeluje, što Aristotel odbacuje. Glede toga znakovito je da Aristotel ne prihvaća (*EN* I. 5, 1095b25) život u častima budući da on ovisi o mnijenjima drugih ljudi, dok se, kako kaže, smatra da je dobro nešto naše i teško ostvarivo. Postignuće vrline ovisi o vlastitoj naravi i naporu da se stekne.

S obzirom na ulogu vanjskih dobara u sreći J. Annas³⁹ navodi dva moguća različita tumačenja; oba imaju potporu u tekstu i do danas oba imaju svoje pobornike. Prema prvom tumačenju, koje zastupa John Cooper, vanjska dobra nemaju u sebi intrinzičnu vrijednost ili sposobnost da nešto pridodaju dobrom životu. Njihova vrijednost nije nikad nezavisna i bez njih netko može imati vrlinu, a njihovo će odjelotvorenje biti samo u ograničenom području. Prema ovom shvaćanju, netko će birati određena vanjska dobra samo ako tako postiže ispunjenje života u vrlinama, odnosno takav nema posebnu težnju za postizanjem bogatstva, zdravlja itd., jer gubitak vanjskih dobara ne lišava čovjeka ničega što je nužno za sreću. Drugo tumačenje izbjegava shvaćanje prema kojem je vrlina po sebi dostatna za eudaimoniju. Prema ovom stajalištu vanjska dobra su nužna za postignuće sreće. Sretni smo ako ujedno živimo

32
Plat. *Phil.* 27e.

33
Usp. *EN* X. 4, 1174b2.

34
Usp. *EN* VII. 12, 1153a14.

35
Fr. B 5 (Diels-Krantz).

36
EN X. 5, 1176a15-19.

37
Usp. *EN* I. 9, 1100a4.9.

38
Npr. *EN* I. 9, 1099b25-1100a 4.

39
Usp. Julia Annas, »Aristotle on Virtue and Happiness«, u: Nancy Sherman (ur.), *Aristotle's Ethics*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford 1999., str. 43–47.

život vrlina i imamo odgovarajuća vanjska dobra. Ali ako je imanje nekih dobara važno za sreću, da li nas imanje više njih čini sretnijima? Shvatimo li sreću kao nešto cjelovito i samodostatno, određene izvanjske vrijednosti ne mogu nas kao dodaci učiniti sretnijima. Inače, kad bi se eudaimonija na taj način povećavala, ona ne bi bila istinski cjelovita. J. Annas smatra da je vrlo teško, odnosno nemoguće, izbjeći dvije razine tumačenja sreće, te da se jedna ne može svesti na drugu. Gubitak vanjskih dobara može učiniti da netko izgubi sreću, ali nikad ga zapravo neće učiniti nesretnim. Problem je, međutim, u tome što Aristotel nigdje ne naznačuje mogućnost upotrebe pojma »sretan« ili »nesretan« u takvom dvostrukom smislu.

Sreća se kao određeno ozbiljeno stanje ne može jednostavno poistovjetiti s postignućem nekog cilja. Stoga je na nju bolje gledati kao na stanje uma; ona je bliska ozbiljnije shvaćenom zadovoljstvu. U tom smislu, sreća je zadovoljenje glavne težnje čovjeka. Naravno, pitanje je što bi to bila »glavna težnja«? Odluka o tome, u skladu s aristotelovskim postavkama praktičke filozofije, ovisi o shvaćanju osnovnih ljudskih potreba. Nije važno samo zadovoljenje ljudskih težnji i želja nego i to kakva je njihova narav. S time je povezan uvid da su užici koje nudi teoretski život nadmoćni nižim užicima, o čemu je Platon zauzeo jednoznačnije stajalište nego Aristotel.

Eudaimonija je čovjekovo najviše dobro, djelatatan život bića koje ima logos. To pokriva kako praktičko tako i teoretsko djelovanje. Kada se pita o onom najboljem u čovjeku što ga razlikuje od drugih živih bića, odgovor je naprosto u onom logosnom, tako da u osnovi nema opravdanja za radikalni rez koji bi restriktivno istaknuo sposobnost za θεωρία. Naravno, kada Aristotel tvrdi da u teoretskom mišljenju više sličimo bogu nego ljudima, tada je na djelu isticanje najboljeg i najplemenitijeg djelovanja, ali osnovni stav da je eudaimonija nešto τέλειον vodi zaključku kako je riječ o cjelovitoj vrlini – ozbiljenju svih vrlina. Stoga je dvojbena tvrdnja da je postizanje eudaimoničnosti moguće u samo jednom djelovanju – θεωρία.

Kada Aristotel u *EN* I. 9, 1100a4-5 govori o potpunoj, savršenoj vrlini i potpunom životu (ἀρετῆς τελείας καὶ βίου τελείου), to se ne odnosi samo na mudrost (σοφία) kao vrlinu teoretskog života, nego ukazuje na obuhvatnost vrline. Stoga on, u vjerojatno ključnom stavu za ovu temu, tvrdi:

»Budući da je sreća djelovanje duše prema savršenoj (potpunoj, cjelovitoj) vrlini, valja razvidjeti što je vrlina; tako ćemo možda i bolje uvidjeti što je sreća.«⁴⁰

Čitava daljnja Aristotelova rasprava o etičkim i dianoetičkim vrlinama te naglašavanje intrinzične vrijednosti dobrog djelovanja u skladu je s time da je riječ o cjelovitoj vrlini, a ne nekoj posebnoj. To ni u kojem slučaju ne umanjuje ulogu teoretskog života u postizanju sreće, i može se reći da su djelovanja u onoj mjeri vrla u kojoj pridonose mogućnosti za θεωρία. Iako razboritost (φρόνησις), koja je kao vrlina dobrog praktičkog promišljanja upravljena spram onog pojedinačnog, zaostaje za najvišom vrlinom teoretskog života – mudrošću, ona se nipošto ne da na nju svesti.

Odabrana literatura

Aristotel, *Politika*, Zagreb, 1992.

Aristotel, *Nikomahova etika*, Zagreb, 1992.

Aristotel, *O duši; Nagovor na filozofiju*, Zagreb, 1987.

Platon, *Platonis Opera I–IV*, rec. I. Burnet, Oxford, 1910 (Bibl. Oxon.).

Annas, J.: »Aristotle on Virtue and Happiness«, u: *Aristotle's Ethics*, edited by Nancy Sherman, Oxford, 1999.

Bostock, D.: *Aristotle's Ethics*, Oxford, 2000.

Hughes, G. J.: *Aristotle on Ethics*, London and New York, 2001.

Joachim, H. H.: *Aristotle – The Nichomachean Ethics*, Oxford, 1951.

Kraut, R.: *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford, 2002.

Newman, W. L.: *The Politics of Aristotle*, with an Introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory, Vol. I–IV, Oxford, 1887–1902.

Ritter, J.: *Metafizika i politika, Studije o Aristotelu i Hegelu*, Zagreb, 1987.

Ross, W. D.: *Aristotle, A complete exposition of his works and thought*, New York, 1959.

Talanga, J.: *Uvod u etiku*, Zagreb, 1999.

Voegelin, E.: *Das Rechte von Natur*, München, 1963.

Welzel, H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, 1951.

Željko Senković

Aristoteles' εὐδαιμονία

Zusammenfassung

Die Bestimmung der Glückseligkeit (εὐδαιμονία) bei Aristoteles ist einerseits durch die Verfassung der menschlichen Seele und andererseits durch die gegenseitige Beziehung zwischen dem theoretischen und praktischen Leben bedingt. Ausser im theoretischen Leben wird die Glückseligkeit auf einer gewissen Ebene auch im praktischen, bzw. politischen Leben erreicht. Die Umfasslichkeit des Begriffs der Glückseligkeit liegt darin, dass sie als die Tätigkeit gemäss der ethischen Tugenden, sowie als die Verwirklichung der höchsten dianoethischen Tugend – Weisheit aufgefasst wird. Ausgehend von der Betrachtung der Natur des Genusses und der Möglichkeit der Verwirklichung der vollkommenen Glückseligkeit wird die Einsicht in die natürliche Ungleichheit der Menschen gewonnen, worauf sich dann die aristotelische Bestimmung von verschiedener Stellung der Menschen in der politischen Gemeinschaft gründet.

Schlüsselwörter

εὐδαιμονία, Aristoteles, Tugend, Genuss, θεωρία