

Praxis »nakon vrline«. Različita čitanja Aristotela: Alasdair MacIntyre i Hannah Arendt

Senković, Željko

Source / Izvornik: **Filozofska istraživanja**, 2014, 33, 631 - 642

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:645002>

Rights / Prava: [Attribution-NonCommercial 4.0 International](#)/[Imenovanje-Nekomercijalno 4.0 međunarodna](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-06-16**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)




DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Željko Senković

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

Praxis »nakon vrline«

**Različita čitanja Aristotela:
Alasdair MacIntyre i Hannah Arendt**

Sažetak

U članku se tematizira dvoje suvremenih filozofa, Alasdair MacIntyre i Hannah Arendt, kroz političko-etičku tematiku u aristotelovskom diskursu. MacIntyre u svome djelu After Virtue rekonstruira teleološki okvir koji neće biti ovisan o Aristotelovoj metafizičkoj biologiji ili specifično kršćanskim okvirima, nego ga shvaća kao formalnu socijalnu teleologiju. Filozofiju povezuje sa socijalnim i političkim momentima, što mu je ujedno i nadvladavanje jaza između teorijskog i praktičkog područja. Svrhe i dobra nisu zadani za sva vremena, nego se transformiraju u hodu djelatnosti. Kod Arendt je pak riječ o tome da treba uvidjeti ograničenja u Aristotelovom pojmu praxis, neka unutrašnja proturječja, te pročistiti pojam prakse od svake instrumentalizacije i od postuliranja vladavine kao neminovnosti u politici. Sloboda je ključni pojam u njenoj političkoj filozofiji.

Ključne riječi

praxis, vrлина, društvo, Alasdair MacIntyre, Hannah Arendt

Naslov ovoga teksta može se shvatiti u smislu kako imam problem s određenjem toga što je istinsko ljudsko djelovanje te kako misliti odnos politike i etike. Pojam *praxis* ovdje ću koristiti u dosta širokom rasponu: od naprosto djelovanja (grč. *prattein*) do užeg shvaćanja prakse kao ljudskih odnosa. Prema navedenoj drugoj pretpostavci, praksa svoju svrhu nalazi u samoj djelatnosti. No, ovdje *praxis* može stajati i umjesto pojma *politika*. Na taj način hoću istaknuti jedan aspekt problema koji imamo kada tematiziramo političko i etičko područje, njihovu pretpostavljenu povezanost, napose u aristotelovskoj tradiciji.

S druge strane, sintagma 'nakon vrline' može se uzeti i kao ironička postavka: mi živimo nakon vrline (u sjeni velikih tradicija), a također u patvorini *praxis* koja je u pravilu reagiranje, a ne agiranje (djelovanje). Uz to, često se s moraliziranjem ove ili one vrste služimo kao zakrpom naše temeljne indiferencije. Naime, mi današnji smo u pravilu krajnje indiferentni spram mogućeg istinskog djelovanja, bilo u moralnoj bilo u političkoj sferi. Da smo masa, o tome su meritorne studije E. Canettia, Ortege y Gasseta, H. Arendt, P. Sloterdijka te modernih teorija koje preko uvida u načine funkcioniranja masovnih medija govore da se, doduše, mijenjaju modusi kako masa reagira, ali da su bezličnost, indiferencija i nevlastitost vrlo prikladna određenja za to kakvi smo zapravo.

* * *

Alasdair MacIntyre pripada krugu 20-stoljetnih mislilaca, kao što su Eric Voegelin, Leo Strauss i Hannah Arendt, filozofima koji su pokušavali istumačiti suvremeno doba novim čitanjem antičkih autora. Uz kritiku modernog relativizma, kod njega je zapravo na mjesto pojma morala došao pojam vrline (*arete*). S njim je, pak, suprotno Moderni, pokušao rehabilitirati aristotelovsku teleologiju.

MacIntyreova knjiga *After Virtue*, objavljena 1985. godine, u osnovi je analitika različitih etičkih tradicija. Tu stoje zanimljiva i instruktivna razmišljanja o neuspjelom projektu prosvjetiteljskog racionalnog utemeljenja morala, a MacIntyre se trudi rekonstruirati teleološki okvir koji neće biti ovisan o Aristotelovoj metafizičkoj biologiji¹ ili specifično kršćanskim okvirima, nego ga želi shvatiti kao formalnu socijalnu teleologiju. Riječ je, dakle, o traženju načina »povratka Aristotelu«, s tim da je u njegovu djelu vrlo važan pojam prakse kao konstitutivan za *arete*/vrlinu, i to tako da se mora misliti *telos* ljudske prirode kao *eudaimonia*, odnosno ono čemu uopće živjeti život u vrlini. Vodeći motiv toga djela je da se moderni moralni izričaj i praksa mogu razumjeti samo kao niz fragmentarnih ostataka prošlosti te nam treba tumačiteljski pokušaj shvaćanja etičkih teorija u različitim kulturnim i intelektualnim paradigmama. Pored filozofskog sagledavanja, potrebno je imati i optiku nalik kulturnoj antropologiji, identificirati ostatke prošlosti i nejasnoće koje sami pripadnici tih kultura ne zamjećuju.

Kod MacIntyre je postulirano novo, dinamičko shvaćanje pojma *telos*. Stoga on filozofiju povezuje sa socijalnim i političkim momentima, što mu je ujedno i nadvladavanje jaza između teorijskog i praktičkog područja. Svrhe i dobra nisu zadani za sva vremena, nego se transformiraju u hodu djelatnosti. Na taj je način *praxis* otvorena povijesnom razvoju, što je promjena pozicije u odnosu spram Aristotelova shvaćanja istoga. Možemo zapravo reći da MacIntyre aristotelovsku poziciju ojačava socijalno-teleolojskim tumačenjima.² O *telosu* se može govoriti na dva načina. S jedne strane, svaka *praxis* ima *telos* u sebi samoj, u sebi ga dostiže (*entelecheia*). S druge strane pak, ovi posebni ciljevi disponiraju se spram svrhe moralnoga djelovanja, a to je *eudaimonia* (sreća) (kao svojevrsno proishodeće, uvjetovano dobro). Važan doprinos ovoga tumača Aristotelove etike je i u tome što je upravo naglasio značaj korelacije između vrline i toga što je *eudaimonia*. MacIntyreova odredba prakse je sljedeća:

»Pod praksom ću podrazumijevati svaki koherentni i složeni oblik društveno uspostavljenoga suradničkoga djelovanja kroz koje se dobra svojstvena tom obliku djelovanja stječu tijekom pokušaja da se postignu oni standardi vrsnoće koji su primjereni tom obliku djelovanja i djelomično ga definiraju, rezultat čega je sustavno proširivanje čovjekovih sposobnosti postizanja vrsnoće i čovjekovih pojmova u to uključenih svrha i dobara.«³

U ovoj odredbi *praxisa* kod MacIntyre postoje tri elementa koja su već prisutna kod Aristotela: međuljudska interakcija (a nije npr. u pitanju odnos ljudi spram stvari), inherentna dobra (tj. *praxis* se ne ozbiljuje u nečemu izvanjskom) te dostizanje cilja prema mjerilu vrsnoće. Međutim, kada na puno mjesta u djelu *Za vrlinom* razrađuje aspekte društveno utemeljene djelatnosti, u stvari se distancira od aristotelovske pozicije. Naime, dok je kod Aristotela ključna razdioba na javno i privatno područje, *polis* i *oikos*, za MacIntyre je ovo irelevantno. Primjerice: umjetnost i znanost nužno nadilaze navedeno ograničenje i pokrivaju sva područja ljudske kooperacije, bilo privatna, društvena ili politička.⁴

MacIntyre Aristotelovu etiku sagledava u smislu pokušaja baštinjenja i rezimiranja jedne bitne tradicije, a zatim i kao izvor poticaja velikom dijelu kasnijega mišljenja. Za njega, Aristotel je ključni protagonist oporbe danas prevladavajućem liberalnom modernitetu. Međutim, prvo je problematično to što Aristotel nema pristup ljudima kao *zoon historikon* koji bi odgovarali onome što je za MacIntyreova važno. Stoga je pitanje koliko smo zapravo ne-aristotelovski disponirani kada Aristotela sagledavamo tradicijski. Naime, Aristotel se osvrtao na svoje prethodnike s primarnom zadaćom ispravljanja njihovih »zabluda«, dajući svoj »istinit« prikaz. Usvojiti njegov rad u cijelosti, značilo bi odbaciti radove njegovih prethodnika, smatra MacIntyre.⁵ Međutim, ako ovo i nije jedino moguće »aristotelovsko« gledište na filozofsku baštinu, to je ovdje važno navesti zbog MacIntyreova isticanja značaja tradicije. Svaka pojedina teorija ili skup znanstvenih i moralnih uvjerenja za njega su razumljivi i opravdani samo kao članovi povijesnoga niza. Danas su uobičajene prosudbe da Aristotel naprosto nije niti mogao misliti povijesno, zbog niza uvjetovanosti vlastite perspektive, ali je umnogome otvorio mogućnosti povijesnoga mišljenja.

MacIntyre u knjizi *Za vrlinom*,⁶ u poglavlju »Aristotelov prikaz vrlina«, kaže da u *Nikomahovoj etici* često čujemo: »Što mi kažemo o tom i tom predmetu?«. Tko je, dakle, »mi« u čije ime Aristotel govori? Očigledno da on ne smatra kako zadaje novi prikaz vrlina, nego je riječ o artikulaciji onoga što je već bilo prisutno u mišljenju, govoru i djelovanju obrazovanog Atenjanina. Također, tu je i njegov stav da je polis mjesto u kojemu jedino (u pravom smislu) može doći do razvoja vrlina. Tako, pretpostavljajući teorije svojih prethodnika kao one kojima treba pravo uobličenje, isto je činio i s predfilozofskim (ili: predrazumijevajućim) stajalištima koji su implicirali sasvim konkretne prakse života u vrlini.

Za Aristotela ljudska bića (kao i sva druga) imaju specifičnu narav. Njihova narav (priroda, *physis*) podrazumijeva da posjeduju stanovite ciljeve i svrhe, da se kreću prema nekom *telosu*. Dobro se definira s obzirom na njihove specifične karakteristike, pa njegova etika pretpostavlja metafizičku biologiju. Zbog toga je njegov prikaz dobra ujedno univerzalan, te lokalni i poseban (smješten u polis). U istraživanju toga što je dobro, protivi se poistovjećivanju dobra s novcem, čašću ili ugodom. Dobro u najvišem smislu jest *eudaimonia* (uobičajeno, sumnjivo prevođenje je: sreća), a prema MacIntyreu riječ je jed-

1

U sučeljavanju s *telosom* kod Aristotela, glavni problem je njegova metafizička biologija. Stoga se MacIntyre povlači iz specifičnog aristotelovskoga konteksta (u kojemu je zbilja polisa centralna) te postavlja etički pojam svrhe u kozmičko-univerzalnom smislu.

2

Usp. Thomas Gutschker, *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar 2002., str. 369.

3

Usp. Alisdair MacIntyre, *Za vrlinom*, KruZak, Zagreb 2002., str. 202.

4

Usp. T. Gutschker, *Aristotelische Diskurse*, str. 366–367.

5

Usp. A. MacIntyre, *Za vrlinom*, str. 157.

6

Izvorni naslov knjige *After Virtue* kod nas je preveden kao *Za vrlinom* (KruZak, Zagreb 2002., preveli: Karmen Bašić, Stribor Kikerec), no u njemačkome prijevodu za *after* stoji *Verlust*. Meni se čini kako bi pri tumačenju ovoga djela bilo najbolje duplicirati njegov naslov pa ga na hrvatskom jeziku prevesti s *Nakon vrline za vrlinom*. Riječ *after* ima takvo dvojako značenje, ali i sam smisao MacIntyreove knjige je da govori o traženju orijentira u tradiciji etike, njenoj propasti, odnosno razlomljenosti. Vrlo dobar komentar ove knjige je u: Richard J. Bernstein, »Nietzsche or Aristotle? Reflections on Alisdair MacIntyre's *After Virtue*«, u: Richard J. Bernstein, *Philosophical Profiles*, MIT Press, Cambridge 1992., str. 115–140.

nostavno o stanju u kojem je nekome dobro i u tome mu dobro ide, u kojemu je čovjek valjan sam po sebi, te u odnosu na ono božansko. U MacIntyre-ovu tumačenju, pojam stanja ne uzima se u strogom aristotelovskom smislu (kao *hexis*), nego ga pretumačuje s obzirom na uobičajena moderna shvaćanja (premda je za Aristotela *eudaimonia* objašnjena preko pojma djelatnosti – *energeia*).

Objašnjenje pojma *eudaimonia* ide preko vrlina kao dispozicija *ethosa*, bez kojih nema kretanja prema *telosu*. Aristotel je i ovdje prepoznat prvenstveno kao mislilac teleologije (»narav ništa ne čini uzalud«). MacIntyre smatra⁷ da treba razjasniti poseban status vrline s obzirom na sredstvo i svrhu. Da bi se postigla jedna te ista svrha, načelno se može primijeniti više sredstava. Ali izvršavanje vrlina nije u tom pretpostavljenom smislu jedno od sredstava kojemu je svrha dobro za čovjeka. Pravom smislu ljudskoga dobra približavamo se ukoliko su vrline nužne i središnje sastavnice takva života, a ne tek njegova priprava. Drugačije rečeno, MacIntyre želi naglasiti kako je u srži Aristotelove etike neodvojiva jedinstvenost dvaju temeljnih pojmova: vrline i sreće.

Aristotelova teorija vrline visoko ističe važnost prosudbe (odlučivanja s *phronesis*) prilikom izbora sredstava za postizanje odgovarajućih svrha, činjenje prave stvari na pravom mjestu, u pravo vrijeme, na pravi način. Budući da tu nije riječ o rutinskoj primjeni pravila, moderni čitatelj uzalud će tražiti pravila u Aristotelovoj etici (u strožem smislu tog termina). Međutim, i kod njega se razvija od sofista započeta rasprava *physis–nomos*. Postoje prirodna i univerzalna, konvencionalna i lokalna pravila pravednosti. Prirodna i univerzalna pravednost apsolutno zabranjuju određene vrste djelatnosti, ali način kažnjavanja prijestupnika može se razlikovati od polisa do polisa.

Nadalje, budući da je platonovska odredba pravednosti (razmatrana i kod Aristotela) – dati svakome ono što mu pripada – važne su društvene pretpostavke dospijevanja do vrline pravednosti. One su dvostruke: a) racionalni kriteriji onoga što je zaslužen, b) utemeljena suglasnost o tim kriterijima. Riječ je o pravilima koja reguliraju podjeljivanje dobara i kazni u skladu sa zaslugom. Međutim, zakoni su općeniti pa je bitna upravo ona aristotelovska specifična odredba prosudbe: *kata ton orthon logon* (»u skladu s ispravnim razlogom«). Prosuđivati na navedeni način znači odlučivati o suvišku i manjku u svjetlu ideje sredine. Svaka vrlina stoji između dvije krajnosti, a odluka za pravu sredinu temelji se na prosudbi (razboritost, *phronesis*), koja je u horizontu *praxis*, središnja vrlina. Odjelovljenje razboritosti kao dianoetičke vrline potrebuje prisutnost moralnih (karakternih) vrlina, inače se ona izopačuje pa postaje tek lukava sposobnost povezivanja sredstava s bilo kojim svrhama.

Aristotelov je stav da ne možemo imati jednu moralnu vrlinu, ako nemamo sve ostale. Time je htio naglasiti povezanost središnjih vrlina. Tko je zaista »dobar« u antičkom smislu (*kalos kai agathos*), teško je zamislivo da se prepušta nekoj opačini, bila ona razmetljivost, kukavičluk, hvastavost itd. Iz toga se može zaključivati u smislu da postoji jedno složeno aristotelovsko mjerilo za prosudbu vrlina, koje pretpostavlja široko suglasje unutar zajednice u pogledu određenja dobara i vrlina.⁸

To suglasje je izraženo u jednom aspektu prijateljstva, *philia*. Ta vrlina omogućuje konstituiranje zajednice, jer je polis zapravo u elementu konstitutivnosti mišljen kao zajednički projekt svih građana, što je tako strano suvremenom liberalnom stajalištu. Mi danas na taj način možda možemo predočiti neku određenu instituciju, ali nemamo referencu ni na što u smislu kako je Aristotel određivao polis – da se bavi, ne ovim ili onim dobrom, nego čovjekovim

dobrom kao takvim. Stoga, smatra MacIntyre,⁹ ne čudi da je prijateljstvo prognano u sferu privatnoga života i da nema snagu kao što je ranije imalo. Dok je u aristotelovskom shvaćanju prijateljstvo značilo jednu vrst političkog i društvenog odnošenja, u modernom dobu je primarno riječ o naklonosti u smislu emocionalnog stanja. Moguće da bi se za mislioca iz Stagire moderno liberalno društvo činilo skupinom koja posjeduje ne-pravi, niži oblik prijateljstva zasnovan na uzajamnoj koristi. Odreknućem od moralnog jedinstva, te proglašenjem moralnog pluralizma, distanca je postala ogromna.

Međutim, ako se razmisli o realnostima atenskoga društva, a pogotovu stare Grčke u cjelini, jasno je postojanje velike raznolikosti u vrijednostima te konstantnosti sukoba. MacIntyre misli¹⁰ da Aristotel načelno idealizira s preuveličavanjem moralne koherencije. Razlog tome je, slično kao kod Platona, u protivljenju sukobu, kako u životu pojedinca tako i u životu dobrog polisa. Aristotel smatra da se to zlo može eliminirati, što je u konačnici tendencija težnje za valjanim političkim poretom (kao ostvarenjem »političke sredine«, tj. odlučivanja između manjkavosti devijantnih političkih opcija). U etičkoj dimenziji sve su vrline u međusobnoj harmoniji, a njihovo postizanje kod pojedinaca reflektira se na harmoniju polisa. Sukob (*agon*) je s važnog, gotovo centralnog mjesta iz homerovske predstave o području ljudskih stvari potisnut kao rezultat loših političkih konstitucija ili kao karakterna manjkavost. Uzmemo li ovo kao svojevrsnu manjkavost u aristotelovskoj tendenciji naglašavanja *telosa* i reda, isto se mora sagledati iz horizonta njegova naglašavanja svojevrsne samodostatnosti dobrog čovjeka koji će uživati u metafizičkoj kontemplaciji. To ne znači da takvom čovjeku neće trebati prijatelji, ali uzevši Aristotelovo djelo u cjelini, tendencija je da se pored političkog (ili: političko-etičkog) područja jasno istakne važnost (pa i prioritetnost) metafizičke strane našeg bića.

Govoriti o mjestu vrlina u Aristotelovom djelu, a ne istaknuti njegove kvalifikacije robova, žena, barbara, gotovo je neizbježno. Put kojim je deprivirao čitave društvene grupe u polis u te sve izvan polisa kao mjesta istinskog postajanja čovjekom, nesumnjivo je proishodio iz temelja njegove filozofije, kako ontologije tako i praktičke filozofije. Biti dio polisa i sposoban za političke odnose, kvalifikacija je za (političku) slobodu. Razlog ostajanja u okvirima društvene stratifikacije jedne uske aristokratske pozicije je i u tome što postulira nepromjenjivu narav (Grka, ali i barbara), svjedočeći o svojoj ahistoričnosti. Pojedinci kao pripadnici vrste imaju *telos*, ali nema vizije povijesti polisa ili čovječanstva u kretanju prema nekom cilju. Aristotel nije razumio povijesnost kao takvu, pa stoga nije razumio niti povijesnost (te prolaznost) polisa. Stoga se ne pita niti za uvjete mogućnosti postajanja robom ili slobodnim čovjekom. S izrazom 'po naravi' (*physei*) prebrzo je apsolvirao tu temu.

Nadalje, treba promotriti Aristotelov prikaz prosudbe u smislu *phronesis*.¹¹ Postoje potrebe i ciljevi djelatnika koje njegovo rasuđivanje pretpostavlja, ali ne izražava. Bez njih se ne bi moglo odrediti što je djelatniku činiti, jer ne bi bilo nikakvog konteksta rasuđivanja. Drugi element *phronesis* je veća

7

Usp. A. MacIntyre, *Za vrlinom*, str. 157–176.

10

Isto, str. 169.

8

Usp. Terence H. Irwin, »Tradition and Reason in the History of Ethics«, *Social Philosophy and Policy*, Vol. 7, No. 1 (1989), str. 45–68.

11

O tome: Aristotel, *Nikomahova etika*, VI. knjiga.

9

Usp. A. MacIntyre, *Za vrlinom*, str. 168.

premisa, tvrdnja u smislu da je činjenje ili imanje nečega dobro za određenog djelatnika. Treći element je manja premisa u kojoj se, s osloncem na intuitivnu prosudbu, ustvrđuje kako se radi o potrebnom slučaju. Problem je u tome što prosudbe koje čine premise djelatnikova rasuđivanja uključuju i prosudbe o tome što je za nekoga dobro činiti. A djelatnikova sposobnost da djeluje na temelju takvih premisa ovisit će o kvaliteti njegovih moralnih i intelektualnih vrlina. MacIntyre smatra¹² da se sveza među navedenim teško može precizirati pozivanjem na Aristotelove analize, one su s obzirom na to eliptične i iziskuju tumačenje. Ali jedno je sigurno jasno: umnost ne treba služiti strastima; strasti treba obrazovati u skladu s težnjom onome što je teorija prepoznala kao *telos*, a što se onda zapravo pokazuje jezgrom tendencije praktičkog rasuđivanja kao djelovanja u konkretnim okolnostima.

Unutrašnji problemi koje MacIntyre pronalazi u Aristotelovoj etici su trovrnsni. Prvi se tiče načina na koji njegova teleologija pretpostavlja metafizičku biologiju. Ako smo prisiljeni odbaciti tu biologiju, možemo se pitati stoji li i nadalje taj čitav koncept? Apologeti aristotelovske etike tvrde da nam je zapravo potreban samo jedan općenit prikaz onoga u čemu je ljudski procvat i blagostanje, pa da postignemo racionalno tumačenje što je vrlina, a što porok. Međutim, naša kultura prepuna je sukoba upravo oko toga, kao i s obzirom na izbor i hijerarhiju vrlina. Od platonovsko-aristotelovske koncepcije do Nietzscheove, od Humea do Novog Zavjeta postoje velike distance, čak i proturječja. Stoga je svaka teleološka koncepcija aristotelovske etike osuđena pronalaziti nadomjestke Aristotelovoj metafizičkoj biologiji. Drugo, vrlo diskutirano mjesto, odnosi se na promjenu konteksta društvenih odnosa antičkog polisa spram našega svijeta. U tom horizontu opravdano je pitati se što danas znači biti »aristotelovac«. Nužno je promatrati polis kao jedan od momenata društveno-političkih oblika u kojemu su se pokazivale aristotelovske vrline. Treće, već spomenuto, Aristotel je od Platona baštiniio vjerovanje u jedinstvo i harmoniju duše i polisa, te sukobe ocijenio nečim što treba obuzdati ili izbjeći. MacIntyre je mišljenja da se njegova pozicija treba komparirati sa Sofoklom, eminentnim predstavnikom suprotnog stajališta. Prava narav tragedije, ali i života, jest u sukobu i opreci. One imaju središnje mjesto, te upravo »kroz sukob, a ponekad jedino kroz sukob, spoznajemo što su naši ciljevi i svrhe«. ¹³

MacIntyreovo tumačenje Aristotela utemeljeno je na komunitarističkoj filozofiji društva koja inzistira na bliskosti etike i politike, izričito se pozivajući na Aristotela. No, Aristotel je puno raznolikiji i kompleksniji nego što ga standardna shema pretpostavljenog jedinstvenog političko-etičkog horizonta može prikazati. Mi baštiniimo samo komadiće veličajne tradicije, kako kaže i sam MacIntyre na početku knjige *After Virtue*. Ne zaboravimo pak da su o kraju vrlina lamentirali mnogi filozofi; Hegel je ustvrdio da se o vrlinama više ne govori; Scheler kaže da kada se spomene vrlina, ono što je ranije imalo značenje i vrijednost, sada jedino izaziva smijeh; Gadamer kaže slično: vrlina kao da živi u ironičnoj signalizaciji. ¹⁴ To lamentiranje čuje se i kod MacIntyre, a zaoštreno je s jednostavnim stavom da »moderna politika, bez obzira da li liberalna, konzervativna, radikalna ili socijalistička, jednostavno mora biti odbačena sa stajališta istinske privrženosti tradiciji vrline«. ¹⁵

* * *

Nasuprot MacIntyreu, imamo drugačije čitanje Aristotela kod H. Arendt, odnosno riječ je drugačijem razumijevanju *praxis*. Arendt smatra da treba uvi-

djeti ograničenja u Aristotelovu pojmu *praxis*, neka unutrašnja proturječja, te pročistiti pojam prakse od svake instrumentalizacije i od postuliranja vladavine kao neminovnosti u politici. Primjerice, Aristotelova odredba »polis je neko zajedništvo a svako je zajedništvo složeno zbog nekog dobra«¹⁶ za nju je u proturječju s Aristotelovom odredbom dobra za građanina: »vrlina pravoga građanina je uzmoći lijepo i vladati i pokoravati se«.¹⁷ Arendt tvrdi kako je ovo *kratein* (vladati) preuzeto iz gospodarske sfere (područja *oikosa*), iz pred-političke sfere (takav pristup politici zajednički je Platonu i Aristotelu). Pored toga, kod Aristotela je *praxis* stavljen pod određeni *telos* (cilj, svrhu). Za Arendt je tu riječ o autoritarnoj i teleološkoj koncepciji u kojoj sve stoji u relaciji sredstvo–cilj. Stoga, s obzirom na ovo, njen doprinos političkoj teoriji je i u pokušaju da misli *praxis* izvan aristotelovskog teleološkog koncepta. Samodostatnost *praxisa* mora biti razdvojena od bilo koje obligacije koju zadaje *telos*. Sve treba biti sekundarno pri mišljenju autonomnosti *praxisa*: motivi, ciljevi, uvjeti i posljedice političkog i intersubjektivnog djelovanja u javnom području. Za Arendt, motivi i ciljevi, bez obzira kako čisti i veličajni, nikada nisu jedinstveni. Baš kao i psihičke kvalitete, oni su tipični. Ako neko djelovanje prosuđujemo prema izvanjskim kriterijima, ono je izgubljeno. Stoga kada prosuđujemo njegovo značenje moramo ostati pri njegovoj samoj izvedbi, pojavljivanju. K tome, reći će¹⁸ da istinsko djelovanje prosuđujemo prema kriteriju veličine, prema nadilaženju uobičajenog »the shining glory of great deeds«. Takvo inzistiranje na politici zbog same politike stavlja je pak u vezu s Machiavellijem.

Slično Machiavelliju, Arendt smatra da političko djelovanje nema smisao u ispunjavanju određenih moralnih kriterija, jer se radi o različitim područjima. No, Machiavellijevo mišljenje je za praktičku filozofiju vrlo važno. On je u djelu *Vladar* napisao da

»... vladare treba učiti kako da ne budu dobri i time nije mislio da ih valja učiti kako da budu zli, nego naprosto da izbjegavaju obje sklonosti i djeluju u skladu s političkim principima koji se razlikuju od moralnih i religioznih, ali i od kriminalnih principa. Za Machiavellija je kriterij po kojemu sudite svijet a ne sebstvo – kriterij je striktno politički – i zbog toga je toliko značajan za moralnu filozofiju. Više ga zanima Firenca nego spas vlastite duše, te misli da ljudi kojima je više stalo do spasa nego svijeta ne treba da se bave politikom.«¹⁹

No, iako postoji ova sveza između Machiavellija i Arendt s obzirom na odbijanje moralnih kategorija u politici, Arendt se od njega razlikuje u odbijanju sheme sredstvo–cilj. Naime, za Machiavellija se može reći da shvaća politiku kao tehniku, a za Arendt je politika (u određenom smislu) jedan vid esteticiranog življenja bića koje autonomno misli i prosuđuje.

Ipak, za Arendt su u određenju biti naše suvremenosti prioritetni veliki događaji 20. stoljeća koji se nisu smjeli dogoditi pa se stoga na neki način ne mogu niti misliti: zločini totalitarističkih režima. Ona smatra da nas ti doga-

12 Usp. A. MacIntyre, *Za vrlinom*, str. 172–176.

13 Usp. isto, str. 176.

14 Usp. Ivan Koprek, *Kao dio mene. Etika, prijeteljstvo, krepost*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1995., str. 59.

15 Usp. A. MacIntyre, *Za vrlinom*, str. 276.

16 Aristotel, *Politika*, I,1 1252a 1–2.

17 Isto, III,4 1277a 26–27.

18 Dana Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton–New Jersey 1996., str. 54.

19 Hannah Arendt, *O zlu*, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 43–44.

đaji mogu probuditi iz sna. Vrline su postale puke vrijednosti koje su se mogle zamijeniti. To je nagovijestio i Nietzsche, filozof koji se usudio pokazati kako se moral otrcao i izgubio smisao. U nacističkoj Njemačkoj moral se srušio u puke *mores* (običaje, navike, proizvoljne konvencije), ali ne kod kriminalaca već kod običnih ljudi, kod onih koji nisu ni pomišljali na to da dovedu u sumnju moralne propise sve dok su ovi bili društveno prihvaćeni. Najindikativnije u toj priči je da se potpuni slom moralnoga poretka u Njemačkoj zapravo dogodio dva puta: kada su nacisti došli na vlast i kada su s nje otišli. Iznenađni povratak normalnosti u tome slučaju, samo pojačava naše sumnje.²⁰

Stav Arendt spram Aristotela najbolje se vidi u njenoj kritici teleologije te reinterpretaciji distinkcije između *praxis* i *poiesis*. Kroz ove aspekte njena mišljenja dolazimo do povjerenja u neku vrst moderne *phronesis* (sposobnosti prosudbe) kao optiranja za dijalošku koncepciju djelovanja (*Action*). No, svakako nije u blizini M. Webera ili J. Habermasa. Naime, Habermasov ideal čiste komunikativne politike s racionalnim konsenzusom kao *telosom*, za Arendt bi bio gotovo instrumentalistički, umanjivao bi značaj pluraliteta i politike.²¹ Ako želimo sačuvati pluralitet, trebamo napraviti pristup k djelovanju koje će imati *telos* u sebi. S obzirom na ovo, njen pristup Aristotelu ni u kojem slučaju nije puko nasljedovateljski, mimetički, nego transformativan i kritički. Moderno rečeno, na djelu je dekonstrukcija Aristotela, pomak u tumačenju pojma *praxis*. Ma koliko ovisila o aristotelovskom diskursu, ona u konačnici smatra da danas moramo na drugi način čitati Aristotela, odvažiti se biti ne-tradicionalan.

Arendt usvaja i neke Tocquevilleove maksime da bi se s jedne strane distancirala spram Aristotela. Najsnajznija ideja u tome otklonu je središnje mjesto pojma slobode u političkome životu:

»Polje u kojemu je sloboda uvijek bila poznata, ne kao problem, dakako, nego kao činjenica svakodnevnog života, jest područje politike. Čak i danas, znali mi to ili ne, pitanje politike i činjenica da je čovjek biće opremljeno darom djelovanja, uvijek mogu biti prisutni u našoj svijesti kada govorimo o problemu slobode; jer djelovanje i politika, među svim sposobnostima i mogućnostima ljudskog života, jedine su stvari koje ne bismo mogli niti zamisliti a da bar ne pretpostavimo da sloboda postoji, teško bismo se mogli i dotaknuti pojedine političke stvari a da eksplicitno ili implicitno ne taknemo pitanje ljudske slobode. Sloboda, osim toga, nije samo jedna od mnogih pojava i problema svijeta politike, strogo uzevši, kao pravda, ili moć, ili jednakost; sloboda koja samo rijetko – u vremenima krize ili revolucije – postaje izravan cilj političkog djelovanja, zapravo je razlog što ljudi uopće žive zajedno u političkim organizacijama. Bez toga, politički bi život kao takav bio besmislen. *Raison d'être* politike i slobode i njihovo iskustveno područje jest djelovanje.«²²

Ovo je moderna ideja u pravom smislu te je jasno da ne stoje neke kvalifikacije od strane Habermasa kako je Arendt potpuno u Aristotelovoj sjeni. Naime, velika je razlika između njena vrednovanja značaja slobode i Aristotelovih »prirodnih« dimenzija ljudske egzistencije u socijalno raslojenom, stratificiranom polisu.²³ Umjesto mišljenja o samorazumljivosti različite egzistencije slobodnih i neslobodnih, te da je *physis* u temelju polisa, kod Arendt je riječ o potrebi uvijek iznova započinjućeg života među ljudima kao jednakopravnima. Zahtjev za slobodom kao smislom i supstancijom politike protivi se Aristotelovoj koncepciji polisa kao *causa finalis*. Baš obrnuto bi se moglo reći za Arendt: njoj su političke zajednice, institucije i država svojevrsna »sredstva« da bi se prostor djelovanja mogao razvijati. Drugi aspekt razlikovanja *praxis* između Arendt i Aristotela je njeno izjednačavanje djelovanja s početkom. A pojam početka joj je pak jedna od najprikladnijih odredbi čovjeka:

»Stvaranjem čovjeka u sam svijet je ušao princip počinjanja, što je dakako samo drugi način da se kaže kako je načelo slobode stvoreno kada je stvoren čovjek, ali ne prije. U naravi je počinjanja da je pokrenuto nešto novo, nešto neočekivano što ne očekujemo s obzirom na bilo što što se moglo dogoditi prije. Taj karakter zapanjujuće neočekivanosti inherentan je svim počecima i svim porijeklima.«²⁴

Nadalje, teleološki model supsumira sve aktivnosti, cijelu *praxis*, bez obzira teži li ona k dobru o sebi ili nekom funkcionalno shvaćenom cilju. S jedne strane, prema Aristotelu, *praxis* ima intrinzičnu vrijednost, ali u konačnici je uvijek okrenuta specifičnoj naravi onoga što je najviše dobro za čovjeka. K tome, za Aristotela, *praxis* treba voditi razvoju karaktera (*ethos*), aktualizaciji vrlina i sreće (*eudaimonia*).

Prema Arendt, Aristotel *praxis* podvodi pod *poiesis*, a sve je to dio šireg teleološkog okvira sredstvo–cilj.²⁵ To ide uz pojam *physis* koji je posljednja referentna točka u objašnjavanju svega političkog i etičkog kod Aristotela. Suprotno tome, Arendt optira za političko djelovanje koje će biti s one strane prirode kao zadanosti unutar okvira u kojemu je jedino bitno pitanje »s kojeg hrasta je žir«, koji će se razvijati na unaprijed određen način.

Koncept teleologije kod Aristotela se može dovesti u vezu i s razmatranjem javnog i privatnog područja (*polis–oikos*).²⁶ S jedne strane, on strogo razdvaja ova dva prostora, ali u osnovi nema razloga da »život« u jednom području i »dobar život« u drugom području budu strogo razdvojeni, kada su oba shvaćena kao »prirodna«. Područje politike kod njega se može shvatiti kao rezultat teleologijske nužnosti, jer čovjek je *zoon politikon physei*.

Različito od ovoga pristupa, Arendt s Hobbesom i modernom političkom teorijom želi naglasiti moment slobode u političkome području, koji se zadobiva postulacijom »neprirodnosti«.²⁷ Njoj je važno ustvrditi da svaka teleologija

20

O tome vidi: H. Arendt, *O zlu*.

21

D. Villa, *Arendt and Heidegger*, str. 42.

22

Hannah Arendt, »Što je sloboda«, u: Hannah Arendt, *Politički eseji*, Antibarbarus, Zagreb 1996., str. 61.

23

Isto, str. 44.

24

Hannah Arendt, *Vita activa*, August Cesarec, Zagreb 1991., str. 144.

25

Aristotel, *Nikomahova etika*, 1112b 11–12.

26

Usp. Željko Senković, *Aristotelova kritika demokracije*, Filozofski fakultet u Osijeku, Osijek 2007., str. 17–18: »Premda je Arendt u pravu kada slijedi aristotelovsku diferenciju između polisa i kućanstva (*oikos*) u smislu razlike između područja slobode i nužnosti, nije opravdano prenaplašavati tu razliku i tadašnji polis proglašavati uzorno egalitarnim i slobodarskim. Život je u polisu (pa i demokratskom) uvijek funkcionirao pod stalnom dominacijom gradske jezgre nad gospodarstvima

ratara, a kontrola društva nad pojedincem bila je takva da individualna sloboda zapravo nije postojala. Mnogi su vidovi života bili nametnuti pojedincu od strane polisa, a u skladu s općepoznatim razlikama antičke i moderne demokracije, neopravdano je strogo razdvajanje političkoga i predpolitičkog područja u polisima – ona su bila isprepletana. Kako nije postojao novovjekovni koncept slobode od strane vlasti, ne treba idealizirati polis kroz pojmove slobode i jednakosti (...) Arendt doživljava polis prvenstveno kao komunikativnu zajednicu *par excellence* u kojoj su uvjerenje i slušanje 'generatori' kolektivne moći, inkompatibilni sa svakom vrstom nasilja. Međutim, realna politika grčkih polisa nije prestajala unutar njegovih zidova, nego je često imala formu brutalnog nasilja prema vani, pa povratno i prema unutra. Imperijalističko ponašanje Atene, u tzv. zlatnom dobu atenske demokracije (za Periklove vladavine), doba je amoralne plemenske svijesti, osvajačkoga mentaliteta koji se, *nota bene*, pokazao preduvjetom zamaha demokracije zbog nužnosti uključenja puka u ratne, a slijedom toga i političke pothvate.«

27

Usp. D. Villa, *Arendt and Heidegger*, str. 48–49.

ograničava autonomnost djelovanja i stavlja ga u širi kontekst nužnosti. Rezultat toga je teza da *theoria* dominira nad djelovanjem, a upravo želi izbjeći da na osnovu toga slijedi kako sloboda ili djelovanje koje je u sebi svrhovito jesu puke iluzije.

Kako se, dakle, može misliti *praxis* s onu stranu instrumentalizacije koju Arendt otkriva kod Aristotela? U pitanju je važnost ljudske pluralnosti, prostor javnoga područja, politički fenomeni koje treba staviti u okvir slobode. Arendt smatra²⁸ da se može govoriti o »*performative character od action*« s kojeg je misliva intrinzična vrijednost *praxis*. Taj pristup uključuje mogućnost da koristimo metafore s kojima se politička zbilja na neki način estetizira,²⁹ ali i pročišćuje do pojma slobode koji joj je zadnji ontologijski, utemeljujući element. Tradicionalne ontologijske kategorije, prema Arendt,³⁰ valja prevladati jer razni motivi, kao i psihičke dispozicije, nikada nisu jedinstveni, nego tek tipični. Ovaj originalan pokušaj uzmicanja od tradicionalnih političkih pristupa najbolje je opisan u njenom tekstu »Što je sloboda«, odakle je instruktivan sljedeći pasus:

»Sloboda koja tvori bitan dio djelovanja možda je najbolje ocrtana Machiavellijevim konceptom vrline (*virtù*), odlikom kojom čovjek odgovara prilikama što ih svijet otvara pred njime u liku sreće (*fortuna*). Njezino značenje najbolje izražava *virtuoznost*, to jest odlika koju pridajemo izvodačkim umjetnostima (za razliku od stvaralačkih umjetnosti činjenja), gdje ispunjenje počiva u samoj predodžbi, a ne u konačnome proizvodu koji nadživljava djelatnost koja ga je dovela do postojanja i postaje neovisan o njoj. Majstorstvo Machiavellijeve *virtù* podsjeća nas nekako na činjenicu, premda teško da je to znao i Machiavelli, da su Grci uvijek upotrebljavali takve metafore kao sviranje na flauti, plesanje, vidanje i plovidbu da bi razdvojili političke od ostalih djelatnosti, to jest oni su svoje analogije uzeli od onih umjetnosti u kojima je majstorstvo izvedbe presudno.«³¹

Performativni vid do kojeg je Arendt ovdje stalo, nikada se ne može instrumentalizirati. On je smislen po sebi i ima vrijednost onoliko dugo dok traje. To je slično slobodi: nije u pitanju naša dispozicija za slobodu, nego sloboda kao djelovanje, odnosno djelovanje kao sloboda. Dok (zaista) djelujemo, slobodni smo, ni prije ni poslije. Ako je pak tome tako, onda je pravi kriterij prosudbe djelovanja utemeljen u onome što su još Grci postavili kao najvažnije za čovjeka: postizanje veličine i slave (*greatness*), besmrtnosti u smislu ostavljanja traga na ovome svijetu:

»Polis je trebao umnožiti prilike za stjecanje 'besmrtno slave', to jest, umnožiti šanse za svakoga da se istakne, da u činu i riječi pokaže tko je u svojoj jedinstvenoj različenosti. Jedan, ako ne glavni, razlog za nevjerojatan razvitak dara i genija u Ateni, jednako kao i za gotovo ništa manje zapanjujuće brz slom grada-države, bilo je upravo to što je njegov prvenstveni cilj od početka do kraja bio učiniti neobičnim zbivanje svakodnevnoga života. Druga funkcija polisa, opet tijesno vezana uz pogibelji djelovanja kako su iskušane prije njegova nastajanja, bila je pružiti lijek za jalovost djelovanja i govora; jer šanse da čin koji zaslužuje slavu ne bude zaboravljen, da doista postane 'besmrtni', nisu baš bile dobre.«³²

Puno toga odzvanja u ovome stavu, mnogobrojni klasični, pa gotovo i predklasični momenti iz stare Grčke (ili je možda bolje reći: »mlade Grčke«, jer su oni za nas u svakom pogledu mladi – kao zasnivatelji i istraživači). Nije riječ samo o setu vrijednosti koje možemo iščitavati iz života u polisima u aksijalnom razdoblju te kulture, nego je otvoren horizont i homerovskoga svijeta veličajnog življenja i djelovanja, gdje je sve izrečeno i herojski činjeno zbog ostavljanja traga, u nadi da će ono bitno u tome svijetu opjevati neki veliki pjesnik.³³

Politika u pravome smislu ne može optirati za unaprijed dogovoreno, režirano skandiranje po stranačkoj direktivi, niti konformističko ponašanje u krugu ove ili one institucije, nego treba biti pokušaj da se misli i živi sloboda. Stoga,

gotovo da je samorazumljivo kako su vrlo mogući, pa i česti nesporazumi koji su neka stajališta Arendt stavljali u zazorni imoralizam.³⁴ Međutim, riječ je o pokušaju da se slavi vrsnoća zbog same vrsnoće, djelovanje zbog djelovanja. Za razliku od Machiavellija, prevara, laž i sijanje straha nisu ono što je Arendt ikada zagovarala, inače u ovoj točki zaista ne bi bilo nikakve bitne razlike između njenih stavova i nečasnih političara na svim meridijanima, u svim vremenima. K tome, suprotno Machiavelliju (ali i Weberu te mnogima drugima), ona smatra da nasilje uništava političko područje. Osim što se ovo može sagledavati i iz horizonta slavljenja bitnih ljudskih mogućnosti a kroz očuvanje pluralizma kao vrijednosti po sebi, s onu stranu bilo kakvog terora i zločinjenja, nasilno djelovanje je uvijek podvodivo pod shemu sredstvo–cilj. Tome se Arendt protivi.

U konačnici, H. Arendt se svakako zalaže za vrlo specifičnu etiku, sukladnu zbilji politike kao slobode, u smislu da joj ona bude svojevrsna pratilja, a ne vodilja. To jest, kao što je u prostoru slobode važno istinsko djelovanje i govorenje, važne su i intencije i konzekvence, ali ove s njom moraju ići, takoreći »u paketu«, a ne da budu određujući moment u horizontu *praxis*. To je različito od uobičajenog (pred)razumijevanja odnosa etike i politike. Ako bi se postulirao apsolutni moral, to bi moglo voditi do pojma krajnje (apsolutne) svrhe. No, za Arendt, politika i etika, odnosno *praxis* u svim svojim aspektima, jesu bitno ljudske stvari. Stoga je htjela zauzeti distancu spram bilo kakvih metafizičkih konzekvenci, jer se neka inačica onto-teo-logije vrlo često u filozofiji postulirala kao utemeljući moment onoga što jesmo. A jedna od velikih opasnosti, na temelju čega se distancirala od mnogih filozofa, jest udaljšavanje od svijeta i svjetovnosti. Upravo zbog toga momenta njeno shvaćanje *praxis* profilirano je u pokušajima da se naša zbilja misli iz nje same. U mnogim aspektima to je značilo: ne-tradicionalno. Zato se može reći da je sloboda cilj i svrha njene političke filozofije, što joj utemeljuje i nadu da su promjene moguće i da je potrebno nadilaziti ograničenja sadašnjih realnih modusa političkoga života.³⁵

28

Usp. isto, str. 53–54.

29

Naslov iznimne Sloterdijkove knjige *Mislilac na pozornici*, u kojoj misli na tragu Nietzschea (ili: s Nietzscheom i o Nietzscheu), zapravo više odgovara onome što je htjela Arendt, nego Nietzsche.

30

To je jedna od njenih temeljnih teza, zasigurno razvijana na tragu M. Heideggera ili, bolje rečeno, u dijalogu s Heideggerom, koji se često kretao u smjeru da Heideggerova teza bude značajno pretumačena, ako je i sačuvan određeni heideggerovski (ili »heideggerovski«) horizont.

31

H. Arendt, »Što je sloboda«, str. 67.

32

H. Arendt, *Vita activa*, str. 159–160.

33

Što je bilo bitno za slobodnog čovjeka arhajske Grčke (ali umnogome i za Grčku klasičnoga razdoblja), vidi se i iz Homerove upotrebe riječi 'heroj' za svakoga tko je sudjelovao u Trojanskom ratu.

34

O tome: George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Rowman & Allanheld, Totowa 1984., str. 32.

35

U pretumačenju pojma *praxis*, kada se protivni univerzalnim modelima slobode koji bi kroz određenu etiku bili meritorni i formativni za politiku, H. Arendt je bliska M. Foucaultu.

Željko Senković

Praxis “after Virtue”

**Different Readings of Aristotle:
Alasdair MacIntyre and Hannah Arendt**

Abstract

The article thematizes political-ethical topics of two contemporary philosophers, Alasdair MacIntyre and Hannah Arendt, through peripatetic discourse. MacIntyre in After Virtue recreates a teleological framework that will not be dependent on Aristotle's metaphysical biology or specifically Christian frames; he understands it as formal social teleology. He associates philosophy with social and political moments, which supposes overcoming the gulfs between theoretical and practical domains as well. Purposes and goods are not determined eternally, but these transform in the motion of action. Concerning Arendt, it is about realizing limitations of Aristotle's concept of praxis and also some internal contradictions. Refining the term of practice from any instrumentalization and from postulating reign as a necessity in politics are likewise important affairs. Liberty is the key notion in her political philosophy.

Key words

praxis, virtue, society, Alasdair MacIntyre, Hannah Arendt