

Pojam teoretskog života u Aristotelovom Nagovoru na filozofiju

Perčulija, Franka

Master's thesis / Diplomski rad

2019

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:806278>

Rights / Prava: [In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-05-05**



Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Franka Perčulija

**POJAM TEORETSKOG ŽIVOTA U ARISTOTELOVOM
*NAGOVORU NA FILOZOFIJU***

Diplomski rad

Mentor: izv. prof. dr. sc. Marko Tokić

Zagreb, rujan, 2019.

SADRŽAJ:

Uvod.....	1
1. Historijski kontekst nastanka <i>Nagovora na filozofiju</i>	7
2. <i>Nagovor na filozofiju</i> sagledan iz Aristotelove psihologije i etike.....	12
3. Najbolji život : jedinstvo teorije i prakse.....	23
Zaključak.....	37
Popis literature.....	42

Pojam teoretskog života u Aristotelovom *Nagovoru na filozofiju*

Sažetak: Autorica u ovom radu tematizira pojam teoretskog načina života kako je izložen u Aristotelovom *Nagovoru na filozofiju*. Iako je *Nagovor* fragmentarno poznato djelo upitne autentičnosti, ono je vrijedan putokaz za razumijevanje kasnijih Aristotelovih djela *O duši* i *Nikomahove etike*. U radu se redom propituje trostruko jedinstvo čovjekove duše, odnos duše i tijela, te trostruko određenje čovjeka prema definiciji duše. Nadalje, rad progovara o emocionalnom aspektu djelovanja obzirom na način života. Aristotel razlikuje tri načina života to su: život tjelesnih ugod, život posvećen poslovima polisa, te teoretski život. Pritom se želi naglasiti da je filozofija za Aristotela naredbodavno znanje koje ima savjetodavnu i mjerodavnu ulogu kako u privatnoj sferi, tako i u javnoj sferi, u polisu. Cilj rada je pokazati opravdanost Aristotelovog zahtjeva koji nalaže da je razborito baviti se filozofijom ako želimo provesti smislen i svrhovit život.

Ključne riječi: određenje čovjeka, teoretski način života, emocije, razboritost, svrhovitost

Concept of theoretical life in Aristotle's *Protrepticus*

Abstract: In this paper the author discusses the notion of a theoretical way of life as presented in Aristotle's *Protrepticus*. Although the work is fragmented, it is a good introduction to the other well known works - *On the soul* and *Nicomachean Ethics*. The paper questions the triple unity of the human soul, soul-body connection and the triple definition of a man according to definition of the soul. Furthermore, the paper analyses emotional aspects of decision making considering the chosen way of life. According to Aristotle, there are three ways of life: a life of physical pleasures, a life devoted to the public domain and affairs of the polis, and the theoretical life. The intention of this work is to demonstrate the validity of Aristotle's demand which dictates it is prudent to study philosophy if one wishes to lead a meaningful and purposeful life.

Key words: definition of human, theoretical way of life, emotions, prudence, purpose

Uvod

U ovom radu izložit će se pojam teoretskog načina života kako ga je definirao Aristotel u *Nagovoru na filozofiju*. U prvom dijelu rada obradit će se povijesni kontekst nastanka tog Aristotelovog djela. U radu se tvrdi da je primarna intencija *Nagovora na filozofiju* odgovoriti Isokratu retoričaru zašto filozofija, a ne sofistika. Osim toga, poglavito će se izložiti Aristotelova psihologija i etika, jer je pojam teoretskog života, onako kako je izložen u *Nagovoru na filozofiju*, u bitnom vezan za Aristotelov nauk o duši i vrlinama.

U radu se, u skladu s tematikom *Nagovora na filozofiju*, problematizira i uloga koju Aristotel dodjeljuje filozofima s obzirom na njihovu političku djelatnost. Tako se ispituje opravdanost zahtjeva za politikom, pri čemu se objašnjava što to za Aristotela znači da filozofi biraju život nepristranosti.

Od suvremene literature korištene u radu ističe se Pierre Hadot i recentna istraživanja Hutchinsona i Monte Ransom Johnsona izvedena na projektu *Rekonstrukcije Aristotelova izgubljena dijaloga*, započetom 2003. godine. Potonje istraživanje doprinjelo je potvrdi autentičnosti djela, ali je ujedno otvorilo niz novih tematskih problema kojima se autori iscrpno bave u svojim znanstvenim člancima.

Pri tumačenju osnovnih Aristotelovih pojmova, oslanjamo se na povijesnofilozofijska istraživanja P. Hadota i R. Sorabija. Prije svega polazimo od Hadotovog tumačanja Aristotelovog poimanja teoretske djelatnosti, tj. onoga teoretskog, te njegovog reinterpretiliranja povijesti filozofije, na osnovi kojeg se uspostavlja na vidjelo bogata i vrlo raznovrsna antička tradicija prakticiranja duhovnih vježbi, za koju tvrdimo u radu da je u bitnoj vezi sa svrhom pisanja *Nagovora na filozofiju*.

U radu se želi istaknuti Aristotelovo poimanje filozofije kao načina života. Radi se o takvom shvaćanju filozofije prema kojemu je filozofija puno više od uspostave apstraktnog spoznavanja istine. Filozofija je ugoda koju prati istina. Takva ugoda nije drugo do spokoja blaženog života. Stoga će se u ovom radu detaljno izložiti Aristotelov nauk o blaženstvu.

Blaženstvo se uspostavlja filozofijom. Stoga, kada se kaže da je zadaća filozofije uspostava najboljeg života, pod tim se u *Nagovoru* misli na uspostavu blaženstva. Ispostavlja se da je upravo blaženstvo svrha svih ljudskih djelatnosti.

Budući da Aristotel u *Nagovoru na filozofiju* definira blaženstvo u vidu umske djelatnosti koja jest razboritost sveprisutna u cjelokupnoj prirodi svega, radi se o takvom umovanju koje se uspostavlja kao svojvrсна kozmologija. Stoga se u radu propituje školsko tumačenje Aristotelovog poimanja čovjeka kao *animal rationale*.

Mogli bismo reći da se cijeli rad sastoji iz težnje da se što izvornije protumači Aristotelova tvrdnja: »Trebamo se, dakle, baviti filozofijom, ili se oprostiti od života i otići odavle, jer sve je ostalo golema besmislica i naklapanje.«¹

Nagovor na filozofiju pisan je fragmentarno. U nastavku slijedi sažetak *Nagovora* po temama:

(B 1-3) U uvodu *Nagovora na filozofiju* spominje se posveta ciparskom kralju Temizonu. Ne postoji potvrda tog navoda, niti je jasno zašto bi baš njemu Aristotel posvetio djelo. Ističu se dobri uvjeti za bavljenje filozofijom, a to su materijalno blagostanje i ugled.

(B 3-11) Prva tema, koja je ujedno i glavna tema djela, jest uloga razboritosti u postizanju blaženstva. Aristotel pritom radi usporedbu s ukrašavanjem tijela. Od presudne važnosti za dobar izgled tijela jest zdravo stanje tijela, a ne ukrašavanje tijela sa skupocjenom odjećom. Ista je stvar i s dušom. Duša sretnog čovjeka je dobro odgojena duša. Odgojenost je zdravo stanje duše. Sramotno je materijalne stečevine smatrati vrijednijima od duševnih dobara. Dobro odgojenoj duši duhovne vrijednosti života su najvrijednije. Zato se jadnicima smatraju oni kojima su materijalne vrijednosti važnije od duhovnih. Njih Aristotel povezuje s bezumljem. Takvi pojedinci ne cijene duševna dobra koja imaju i stoga su sebi samima štetni.

1 Aristotel, *Protrept.* B110.

Naime, treba težiti vrlini razboritosti koja se dostiže filozofijom. Ne postoji razlog zbog kojeg se netko ne bi trebao baviti filozofijom. A to znači istovremeno dvije stvari: biti svjestan razloga zašto se bavimo filozofijom i biti posvećen filozofskom razmatranju. Osim što se ljudi nužno, bez izgovora, trebaju baviti filozofijom, uz to trebaju se voditi politički/praktični poslovi.

(B 11-21) Treba razlikovati proizvodna znanja od naredbodavnih znanja. Filozofija je naredbodavno znanje, a ispravnost prosudbe temelji se na logosu koji zahvaća cjelinu stvari. Zato Aristotel tvrdi da se filozofija služi svim znanjima. Sve što je stvoreno mora biti od proizvodnog znanja (umijeća), zamisli ili uzrokovano prirodom. Postoje stvari ili pojave koje su stvorene slučajno, ali takve slučajnosti ne možemo smatrati vrijednima jer su bez svrhe. U odnosu na dobro i zlo takve stvari treba smatrati neodređenima.

S obzirom na odnos prirodnog nastanka i nastanka po umijeću, treba reći da nastanak po umijeću oponaša prirodu. U rijetkim slučajevima nadoknađuje prirodne propuste. Tu se navodi primjer sjemena koje može biti samoniklo ili mu je potrebno ratrasko umijeće. Zaključak je da su umijeća od prirode preuzela princip svrhovitosti. Svrhovitost prirode je vidljiva i kod funkcioniranja oka i vjeđe: vjeđa je stvorena zato da pomaže očima kojima se ostvaruje gledanje.

Sigurno je da je čovjek nastao u skladu s prirodom. Evo kako to Aristotel zaključuje:

1. premisa: sve nastaje sa svrhom
2. premisa: prirodna svrha se posljednja izvršava
3. premisa: kod ljudi se prvo dovršava tjelesni, a potom duševni dio
4. premisa: duša kasni za tijelom, a razboritost je posljednja od duševnih svojstava

Zaključak: razboritost je naša svrha u skladu s prirodom, biti razborit krajnji je cilj.

(B 21-34) U odnosu duše i tijela jasno je da je duša bolja od tijela, te da tijelo postoji radi duše. Duša se dijeli na razumski i nerazumski dio. Nerazumski dio postoji radi razumskog, a u razumskom dijelu nalazi se um (*nous*). Sve egzistira radi uma.

Djelatnost uma je misaona. Mišljenje je motrenje onoga što je umu najdostupnije. Djelatnost uma uspoređuje se s djelatnošću viđenja. Kao što vid uviđa vidljivo, tako i um posredstvom

mišljenja motri ono što je umu dostupno. Podcrtava se: sve vrijedno izbora je radi uma ili radi mišljenja. Um je najbolji dio čovjeka i sve vrijedno egzistira radi uma.

(B 34-55) Umskom mišljenju svojstvena je samodostatnost, te se bira zbog njega samog. Svaki drugi način mišljenja ima spoznaju utemeljenu radi nečeg drugog. Svatko tko se ispravno vodi mišljenjem služi se tijelom kao pomagačem, pa ako dopušta umu da vodi, onda sigurno čini dobro. Dostojno i dobro razaznaju se umovanjem osnovanim na mudrosti, kojima se uviđa ono univerzalno. U hijerarhiji bića biljke su lišene osjeta i uma, životinje samo uma, a čovjek koji se razumom uspije riješiti poroka, stječe um i nalikuje bogu. Za bogove je određujuća takva umnost koja se dostiže kontemplativnom djelatnošću.

Život u skladu s umom za čovjeka je određujuć i najviše dobro. Njime čovjek umanjuje utjecaj slučajnosti, jer umski život oslobađa podložnost čovjeka slučaju. Onaj tko ustraje u takvu životu rješava se i uznemirujućih emocija poput straha.

Filozofsko obrazovanje pruža veliku korist. Takvim obrazovanjem čovjek stječe znanja koja se tiču pravednosti, koristi, prirode i preostale zbilje. Ako su liječništvo i tjelovježba umijeća koja se brinu za tijelo, onda postoji umijeće koje se brine i za dušu i duševne vrline, a to je upravo filozofsko obrazovanje.

Mjerilo dobra je razborit čovjek i samo takav djeluje oslanjajući se na znanje i to je nužno dobro. Ljudi biraju vrline prema svom karakteru. Razboritost i spoznaja vrijedne su izbora same po sebi jer su odredbene za čovjeka i korisne za život.

(B 55-110) Ako sretan život ovisi o ugodi, a ta ugoda ovisi o posjedovanju vrline i razboritosti, onda se opet može zaključiti da se treba baviti filozofijom, jer se sretan život dostiže filozofijom. Težiti probitku i koristi, a ne prepoznati lijepo i dobro kao zasebne vrijednosti, znači ne razlikovati uzrok od suuzroka.

Kada bismo mogli zamisliti život u kojem bi sve potrebe bile namirene i preostalo bi nam samo razmišljati i razmatrati, takav bismo život nazvali slobodnim. Kao što se u Hadu, poslije smrti dobivaju nagrade za pravednost, tako bi i na Otocima blaženih dobili nagradu za razboritost, iako se razboritost sama po sebi ne prikazuje kao korisnom i probitačnom. Motrenje univerzuma

koje nam omogućuje filozofija treba cijeniti više od svih drugih radnji koje se inače smatraju vrijednima.

Filozofija najviše treba onima koji poučavaju o sreći i nesreći političkih zajednica/država. Da bi procijenili što je pravdano, lijepo i povoljno politici/državnici moraju od prirode i istine imati neka mjerila. A najbolje je mjerilo ono koje je najusklađenije s prirodom. Jedino onaj koji se bavio filozofijom i upoznao istinu može oponašati ono što je primjereno, tj. jedino on u motrenju dolazi do istine, a ne učinaka oponašanja. Zato su filozofovi zakoni postojani, a postupci ispravni i lijepi. Iako je filozofijsko znanje motrilačko, ono čovjeku omogućuje da djeluje u politici na takav način koji omogućuje ostvarenje ljudske biti.

Istina je posao mislećeg dijela duše. Biti razborit i razmatrati istinu jest posao duše. Spoznajni dio duše je najbolji dio duše, a njegova vrlina je znanje. Istinito mišljenje vrijedno je onoliko koliko je slično razboritosti, ali razboritost je vrijednija od istinitog mišljenja.

Osjetilo vida je prema drugima osjetilima nadređeno. Ono je usporedivo sa znanjem. Ako nema osjetila, nema ni života. Život je vrijedan izbora u prvom redu zbog osjetilnih zapažanja, a osjetilna zapažanja su jedna vrsta spoznaje.

Život treba moći sagledati u vidu moći kao i u vidu djelatnosti. To je usporedivo s čovjekom koji spava i koji je budan. Obojica su živa. Ovaj koji spava ima mogućnost gibanja i osjetilnog opažanja, ali se ne giba i ne opaža. Zato se za spavača kaže da je u mogućnosti, dok se za budnog tvrdi da je u djelatnosti. U skladu s tim se tvrdi da je budan čovjek više živ od čovjeka koji spava. Zaključak je da onaj čovjek koji živi duhovnim životom, ostvarujući duševna dobra, više živi od onog čovjeka koji živi ostvarujući materijalna dobra. Također, onaj koji promišlja o svemu živi više, a najživlji je onaj koji doseže istinu. Takvog čovjeka nazivamo razboritim.

Najveća uгода u životu nastaje razboritom djelatnošću duše. To je istinski život. U skladu s tim, opravdano je tvrditi da je razboritost istinska radost koja pripada filozofima u najvećoj mjeri. Sve su stvari ljudima vrijedne izbora zbog sreće same ili zato što vode blaženstvu. Zato se sreća/blaženstvo može odrediti ili kao razboritost ili kao mudrost ili kao uгода. Može biti i sve to zajedno. Nitko od odraslih, tko je okusio razboritost, ne bi poželio da na duže vrijeme bude pijan ili dijete. To je slično kao sa spavanjem. Spavanje je ugodno, ali, ukoliko se usporedi s budnim stanjem, nije vrijedno izbora.

U zaključku Aristotel ponavlja da su um i razboritost odredbeni za čovjeka, te da ga one čine sličnim bogu, jer je život uma blaženstvo. Život sam po sebi čovjeku omogućuje razvoj razboritosti odredbene za blaženstvo. Filozofija uz pomoć razboritosti pomaže čovjeku da postane uman, tj. blažen. Zato se treba baviti filozofijom jer upravo ona omogućuje smisao ljudskog života.

1. Historijski kontekst nastanka *Nagovora na filozofiju*

U predgovoru hrvatskog prijevoda *Nagovora na filozofiju* Bošnjak tvrdi da akademskih rasprava o Aristotelovom *Nagovoru na filozofiju* ima koliko i izdavača.² Tu Bošnjak ističe da se priznaju tri relevantna izvora navedenog djela. Prvi izvor je Aleksandar iz Afrodizije koji pita da li se za sretan i pravedan život treba baviti filozofijom. Drugi izvor je stoički mislioc Zenon koji svjedoči da je djelo pisano za kralja Cipra. Treći izvor je novoplatonovac Jamblih u kojeg je gotovo nemoguće razgraničiti što je Aristotelovo, a što Jamblihovo. Prepoznato je da su *Nagovor na filozofiju* uvelike koristili studenti Liceja, te da je djelo bilo popularno i poznato, o čemu svjedoči anegdota o postolarima koji su čitali Aristotelov *Nagovor na filozofiju*.³

Recentnija istraživanja Hutchinsona i Monte Ransome Johnsona, na projektu *Rekonstrukcije Aristotelovog izgubljenog dijaloga*, navode da se Ciceron u svom djelu naslovljenom *Hortenzije* uvelike ugledao na Aristotela.⁴ Autori također komentiraju općenito prihvaćeni stav da je upravo Jamblih najplodniji izvor samog originala. No, na pitanja gdje je Jamblih točno koristio originalni tekst i u kojoj mjeri, da li je parafrazirao ili citirao, da li je radio prema sjećanju na tekst ili je posjedovao prepisani original, te da li je koristio samo *Nagovor na filozofiju* ili i druga djela, istraživači ni danas nisu usuglašeni te nemaju odgovore.

Iz metodoloških razloga ovaj rad ne bavi se problemom autentičnosti samog djela. Potrebno je napomenuti da danas postoji niz istraživanja na tu temu, od kojih treba izdvojiti Bywaterovo i Duringovo.⁵ Zanimljivo je da se sva istraživanja od ranijih do recentnijih metodološki oslanjaju na filološke značajke leksika, stila i sadržaja, kako bi potvrdili autentičnost preuzetih

2 Usp. Bošnjak, B., »Predgovor«, u: Aristotel, *O duši/ Nagovor na filozofiju*, Naprijed, Zagreb, 1987., str. IX

3 Usp. Hutchinson, D. S./ Johnson, M. R., »Authenticating Aristotle's Protrepticus«, u: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29 (2005), 193-294.

4 Ibidem.

5 Usp. Bywater, I., »On a lost dialogue of Aristotle«, u: *Journal of Philology* 2, (1869), 55-69; Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1923., str. 53.

fragmenata. O tome piše i Novaković, komentirajući usku povezanost filozofske i filološke sudbine Aristotelovog teksta.⁶

Smatra se da djelo nastaje u razdoblju između 350.-353. g. pr. Kr., u vrijeme Aristotelova rada u Platonovoj Akademiji. Dvije su dominantne interpretacije koje tumače motivaciju za pisanje *Nagovora na filozofiju*. Prva interpretacija polazi od književne forme, tvrdeći da djelo po formi odgovara dijalogu. Argument zašto se djelo može smatrati dijalogom proizlazi iz tumačenja da je Aristotel pisao *Nagovor na filozofiju* kao odgovor na Isokratov retorički nauk. Stoga bi se djelo trebalo čitati u platoničkom smislu kao distanciranje filozofije od sofistike. Pretpostavka je da su napetosti između sofistike i filozofije Aristotela motivirale da napiše odgovor na pitanje zašto filozofija, a ne sofistika. Prema takvoj interpretaciji, Aristotel se *Nagovorom na filozofiju* obraća Isokratu, predstavniku sofističke retorike.

Isokrat je bio poznati atenski retoričar koji je nasuprot Platona utemeljivao sofistički smjer visokog obrazovanja u Ateni. Teme kojima se bavila Isokratova škola bile su motivirane pronalaskom rješenja svakodnevnih problema. Doseg njegovih poučavanja iscrpljuje se u individualnoj prezentaciji govornika kojeg su po završetku obrazovanja trebale krasiti kvalitete pripadne lukavoj i dosjetljivoj osobi.⁷

Temelj poučavanja bili su Homerovi klasici i recitiranje istih na glas uz pomoć tehnika prisjećanja, koje su omogućavale govorniku da upamti epove i mitove, te da se u prikladnim situacijama, recitirajući stihove, pozove na velike autoritete i usmenu predaju. Govorništvo/retorika je vještina lijepog, uglađenog javnog nastupanja koja svoju svrhovitost doseže u uvjerljivosti, ne vodeći pri tome brigu ni o čem više od puke osjetilne ugone.

Znamo da su upravo sofisti najčešći sugovornici Sokratu u Platonovim dijalozima. Mogli bismo reći da su sofisti – barem što se tiče dojma koji Platonov opis sofista ostavlja na nas – samodopadni i proračunati. Tomu svjedoči i činjenica da su sofisti za svoje usluge obrazovanja i javna izlaganja tražili novčanu naknadu. Nekako se s Platonom uspostavila razlika između dva svjetonazora, filozofskog i sofističkog. Budući da je *Nagovor na filozofiju* zacijelo pisan pod

6 Usp. Novaković, D., »Prevodiočeva napomena«, u: Aristotel, *O duši/ Nagovor na filozofiju*, Naprijed, Zagreb, 1987.,139.

7 Usp. Law Cawkwell, G., *Isocrates*, Encyclopaedia Britannica (on-line), prisutp ostvaren 28.5.2019., <https://www.britannica.com/biography/Isocrates>

jakim utjecajem platonovskog svjetonazora, potrebno je razjasniti na koji način Aristotel, pod utjecajem Platona, razlikuje filozofe i sofiste, ali ujedno i istaknuti ono što Aristotel smatra da im je zajedničko.

Prema Aristotelu, i sofisti i filozofi se služe retorikom, to im je ono zajedničko. Retorika je sastavni dio filozofske metode izlaganja koju su neki predstavnici drugih filozofskih škola, poput Isokrata, pokušali naučavati odvojeno od same filozofije. Iako su teme kojima su se bavili bile iste ili slične, metode i krajnji cilj uvelike se razlikuju. Filozofi teže izlaganju koje je konzistentno. To prije svega znači da tema o kojoj se raspravlja metodološki mora biti izložena na način logičkog dokaza. Aristotelova znanost o ispravnom zaključivanju i mišljenju primarno želi postići egzaktnost te istinitost suda. Može se zaključiti da su sofisti, prema Aristotelu, bili slobodniji u zaključivanju, dok je zadaća filozofa težiti strogoj egzaktnosti. Neslaganje se svodi na različitost preferencija i krajnjih svrha. Filozofima, poput Aristotela, važno je da se argumenti izbruse i da se zaista na kraju izlaganja postigne valjanost zaključka, valjanost koja ovisi o logičkoj formi zaključivanja:

»Svaka izložena misao je definicija ili dokazivanje. Dokazivanje polazi od nekog početka i ima nekakav svršetak, tj. logički zaključak (silogizam) ili zaključak (izvod). Ako nisu ograničena, ne kreću se opet na početak nego idu ravno uzimajući uvijek sredinu i krajnost.«⁸

Uz to, Aristotel je u svim svojim djelima polazio od toga da pokaže što su njegovi prethodnici o istim temama bilježili, kako bi pokazao važnost neke teme i povijesni razvoj misli. Zato danas mnogi znastvenici Aristotela smatraju prvim sistemskim misliocem. Zanimljivost koju navodi Višić, a tiče se Isokrata, jest činjenica da je Isokrat bio učenik sofista Prodika i Protagore, pri čemu Višić opisuje Isokrata kao najslavnijeg predstavnika epideiktčkog, tj. pohvalnog i pokudnog govorništva.⁹ Sam Aristotel u svojoj *Retorici* o odnosu retorike i dijalektike piše sljedeće:

»Retorika je saobrazna dijalektici; obje se tiču onoga čija je spoznaja donekle zajednička svim ljudima, a što ne pripada nijednoj određenoj znanosti. Dosadašnji sastavljači *Uputstava u govorničku vještinu* iznašli su, međutim, samo neznatan dio ove vještine, jer

⁸ Aristotel, *De Anima*, 407a.

⁹ Usporedi, Višić M., »Predgovor prevodioca«, u: Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb, 1989., str.9-37.

samo metode uvjeravanja spadaju u oblast vještine dok je sve ostalo sporedno. Oni ništa ne govore o entimemima koji su tijelo, bit, uvjeravanja i uglavnom se bave pitanjima van predmeta - jer sumnja, samilost, srdžba i njima slična osjećanja duše ne odnose se na predmet već na suca.«¹⁰

Aristotel podjelom znanja na naredbodavna i proizvodna, filozofiju u *Nagovoru na filozofiju* određuje kao naredbodavno znanje. Dva su razloga zašto je filozofija naredbodavna. Prvi je ispravnost prosudbe utemeljene na logosu, a drugi je uvid u cjelinu. U tom smislu sofisti nisu u mogućnosti parirati filozofima i potrebno im je objasniti zašto bi se trebali posvetiti filozofiji, a ne sofistici. Nadalje, filozofija kao način života je izbor života prema vrlini. Vrlina isključuje materijalnu korist kojoj teže sofisti. U tom kontekstu trebamo razumijeti prvu interpretaciju koja motiv za pisanje *Nagovora na filozofiju* vidi u Aristotelovom osvrtanju na Isokratovu retoričku djelatnost.

Druga interpretacija nastavlja se na tezu da je Aristotel bio motiviran pobijanjem Isokrata, ali upućuje na širi historijski kontekst unutar kojeg se *Nagovor na filozofiju* može promatrati kao djelo zasebne filozofske forme. Danas bismo rekli da se radi o Uvodu u filozofiju. Prema takvoj interpretaciji, Aristotel piše uvod u filozofiju, kojim uvjerava čitatelje u ispravnost filozofije i njezinu nužnost. Radi se o filozofskoj formi koja za cilj ima pridobiti naklonost budućih studenata filozofije na više razina. O tome piše Jordan koji strukturalno analizira sadržaj *Nagovora na filozofiju*, te ističe sljedeće:¹¹

»Ohrabrujući uvod, jasan odabir teme, središnja teza, kritički pregled prethodnih mišljenja, tehnička definicija, ekstenzija tehničke definicije u dijelovima, izvod svih mogućih implikacija.«¹²

Takve forme nagovora, pohvala i uvjerenja pisane su za specifične namjene. Mogu funkcionirati samostalno kao što je to slučaj s *Nagovorm na filozofiju* ili mogu biti uvodni dio većih djela kao što su to prva dva poglavlja *Metafizike*. Razlog nastanka takve filozofske forme teksta pripisuje

¹⁰ Ibidem, 1.

¹¹ Usp. Jordan, M.D., »Ancient philosophic protreptic and the problem of persuasive genres«, u: *International Society for the History of Rethoric Rethorica*, 4, 4 (1986.), 322.

¹² Ibidem, 323.

se retoričkim natjecanjima. Autor smatra Isokratov *Antidosis* prvim referentim mjestom koje klasificira nagovor kao samostalnu formu. Ako se Isokrata može smatrati prvim koji je prepoznao nagovor, pohvalu i uvjerenje kao formu, ne može ga se smatrati i utemeljiteljem takve forme. To bi se sa sigurnošću moglo pripisati Platonu.¹³ Jordan dovodi u vezu Isokratov *Antidosis* s Platonovom *Apologijom*, smatrajući *Antidosis* obradom *Apologije*. Jasno je da linija međusobnih utjecaja Platon (*Apologija*) – Isokrat (*Antidosis*) – Aristotel (*Nagovor na filozofiju*) postoji.

Unutar *corpusa aristotelicuma* *Nagovor na filozofiju* pripada ranoj fazi Aristotelovog filozofiranja. Tematski se djelo ne iscrpljuje u razmiricama filozofa i sofista, te retoričkim natjecanjima filozofskih škola. *Nagovor na filozofiju* je puno složenije djelo, s puno dubljom svrhom. U tom djelu Aristotel sažima cjelinu svog nauka, što se ima pokazati u nastavku ovoga rada.

¹³ Ibidem, 315.

2. Nagovor na filozofiju sagledan iz Aristotelove psihologije i etike

Nemoguće je ispravno razumjeti fragmentiran *Nagovor na filozofiju* bez da se poznaje Aristotelov nauk o vrlinama, kao što ga je nemoguće razumjeti, a da se ne poznaje Aristotelov nauk o duši. Iz tog su razloga klasični filolozi i urednici hrvatskog izdanja, prema uputama svojih njemačkih kolega, smatrali neizostavnim da se djelo objavi kao nastavak spisa *O duši*. Iz istog se razloga ovaj dio rada bavi Aristotelovom definicijom duše, te određenjem čovjeka kao razumskog bića. Cilj je pokazati kako sinteza Aristotelovog psihologijskog (antropologijskog) i etičkog nauka sačinjava interpretativnu osnovu *Nagovora na filozofiju*.

Mnoge tvrdnje iz *Nagovora na filozofiju* ukazuju na činjenicu da je za razumijevanje tog teksta nužno poznavanje Aristotelove psihologije. *Nagovor na filozofiju*, naime, izričito, gotovo kao najvažniju stvar od svega, poziva čitatelje da se usmjere prema onim stvarima koje se tiču duše. Dakako, *Nagovor* u tom smislu poziva čitatelja na otkrivanje svojeg životnog potencijala, tj. istinskog sebstva. Utoliko se može reći da je svrha *Nagovora na filozofiju* poziv na ispitivanje duše. Stoga je točno zaključiti:

»...jer kao što *Nagovor na filozofiju* omogućuje svestranije i bolje razumijevanje filozofske razrade Aristotelova nauka o duši, tako i rasprava *O duši* dopunjuje i objašnjava temeljne misli izrečene u *Nagovoru na filozofiju*.«¹⁴

U *Nagovoru na filozofiju* Aristotel ne opisuje prirodu duše, već podrazumijeva znanje o njoj. Prema *Nagovoru na filozofiju* slijedi da je za uspostavu istinskog života i ostvarivanje duševnih potencijala odredbena razboritost. Ali nigdje se pritom ne objašnjava sama priroda duševnih moći, ne bi li se točno moglo dokučiti na koji način postići sebespoznavu te vrste. O tome je Aristotel pisao u svojem spisu *O duši*. U nastavku stoga slijedi par najvažnijih stvari koje treba imati na umu o Aristotelovom shvaćanju duše, da bi se lakše slijedila rasprava izložena u *Nagovoru na filozofiju*.

¹⁴ Usp. Kalenić A. S., »Recenzije, prikazi i osvrti«, u: *Prilozi* 27-28 (1998.), 183.-196.

Aristotelov spis *O duši* određuje ljudsku dušu najviše na biologijski način.¹⁵ Budući da Aristotel istražuje dušu na prirodoslovan način, njegova psihologija pripada fizici.¹⁶ Aristotel razlikuje tri duše i u skladu s tim dušu dijeli na tri dijela. Aristotelova raščlamba duše ne podrazumijeva dijelove u strogom smislu te riječi, već razabiranje različitih moći duše. Aristotel naziva dušu prvom zbiljnošću/aktualnošću.¹⁷ Prva se zbiljnost/aktualnost može opisati i kao druga moć/potencijalnost.¹⁸ Drugim riječima, duša je skup moći.

Smatra se da je za Aristotelovo shvaćanje duše važno imati na umu njegovu kritiku Platonove prostorne podjele duše (*Timeju*, 69 d), prema kojoj je racionalni dio duše smješten u glavu, srčani dio u srce, a požudni dio u trbuh.¹⁹ Naime, ni Platon u *Timeju* nije mislio da je duša djeljiva u prostornom smislu, već se samo slikovito izražavao, ali Aristotel, dijeleći dušu na tri dijela, želi na najstroži način reći da dijelovi duše nisu ni na koji način u prostornom smislu djeljivi.²⁰

Ljudska duša, prema Aristotelu, čini trojedinstvo te se kao supstancija ostvaruje kroz attribute mišljenja, praktičnog i poietičkog djelovanja. Duša je supstancija u užem smislu te riječi, naime, duša je forma tijela. Razlike između dijelova duše očituju se s obzirom na odnos forme naspram tvari, pri čemu Aristotel pod samom dušom misli formu, a pod tvari misli tijelo:

»Nužno je dakle da duša bude supstancija kao forma prirodnog tijela koje ima život u potenciji, a takva supstancija je entelehija. Duša je dakle entelehija takvog tijela.«²¹

Entelehija je zapravo ozbiljena moć duše. Pod moći duše Aristotel ubraja hranjenje, osjećanje, želje, prostorno kretanje i mišljenje. Od svega nabrojanog najveći je problem objasniti kretanje kao moć duše.

15 Usp. Sorabji R., »Body and Soul in Aristotle«, *Philosophy*, 49 (187) (1974), 63-89.

16 Aristotelova se filozofija može podijeliti na teologiju (prvotnu filozofiju), fiziku, logiku, etiku (koja podrazumijeva politiku i ekonomiku) i poietiku.

17 Aristotel, *De Anima*, 412a-b.

18 Ibidem, 417a-b.

19 Usp. Gregorić, P., »Aristotel o diobi duše«, u: *Prolegomena* 7 (2) (2008.), 139.

20 Da se duša ne kreće, tomu Aristotel posvećuje cijelo poglavlje – usp. Aristotel, *De Anima*, 1.3.

21 Aristotel, *De Anima*, 412a

Učenja predsokratovaca na koja se Aristotel u *De anima* osvrće ističu problem poimanja duševnog kretanja i kategorizacije duše. Aristotel preuzima ono što je zajedničko svim prijašnjim učenjima o duši:

»Svi dakle definiraju dušu, ukratko rečeno, s tri obilježja: kretanjem, opažanjem i bestjelesnošću. Svaka od tih obilježja svodi se na počela.«²²

Ovo je važno istaknuti jer jedno od najproblematičnijih pitanja u cjelini Aristotelove psihologije ostaje da li je duša nepokrenuta. Drugim riječima, da li je moguće da je duša sama nepokrenuta dok pokreće tijelo (tj. da li je svojevrsni nepokrenuti pokretač)? Ako bi to bilo tako, tada znanost o duši ne bi bila dio fizike, već teologike, a to je suprotno Aristotelovoj sistematizaciji znanosti.

Aristotel je dakle preuzeo prethodno spomenuta obilježja duše: bestjelesnost, opažanje i kretanje, ali ima problem s tvdnjom da je moguće da nešto bestjelesno, tj. beztvorno ima mogućnost kretanja u prostoru. Aristotelova psihologija nije opterećena naukom o seljenju duša kao Platonova psihologija. Utoliko za Aristotela duša ne egzistira bez tijela. No unatoč toj činjenici, duša nije tvar. Utoliko je ono beztvorno. A prema Aristotelu ono beztvorno se ne kreće, jer ono beztvorno nije ono prostorno, dok sve što se kreće podrazumijeva prostornost.²³

Tako problematika naravi kretanja Aristotelove duše ostaje nerazjašnjena:

»Kreće se po akcidenaciji, kao što rekosmo, a može pokretati i samu sebe. Može biti pokrenuto ono u čemu je ona, a to je pokrenuto od duše. Na drugi način ona ne može biti pokrenuta u prostoru.«²⁴

Zanimljive rasprave o toj temi čine kršćanski pokušaji da se Aristotelovoj duši pripiše život poslije smrti. Konkreto se radi o tumačenju Averrose koji postavlja djelatni um u dušu, odakle slijedi učenje o besmrtnosti duše.²⁵

²² Ibidem, 405b

²³ Usp. Sorabji R., »Body and Soul in Aristotle«, *Philosophy*, 49 (187) (1974), 64-65.

²⁴ Aristotel, *De Anima*, 408a

²⁵ Bošnjak, B., »Predgovor«, u: Aristotel, *O duši/ Nagovor na filozofiju*, Naprijed, Zagreb, 1987., str. XXIV

U svakom slučaju, ta tema je dio šire teme. Radi se o odnosu duše i tijela. Pitanje odnosa duše i tijela na taj način postaje jedno od najvažnijih za ispravno razumijevanje *Nagovora na filozofiju*. U *Nagovoru na filozofiju* se jasno ističe da cijela filozofija počinje od jasnog uvida u razliku između tijela i duše, tj. tjelesnih i duševnih dobara.²⁶ No o samoj prirodi odnosa duše i tijela u *Nagovoru* ništa ne piše; o tome znamo samo na temelju onoga što je napisano u spisu *O duši*.

Prema Aristotelu je očividno da duša pokreće tijelo, da duša nije isto što i tijelo jer je tijelo ono što se prostorno kreće pokretano od duše, dok se duša ne kreće prostorno (premda je pitanje da li se uopće na bilo koji način kreće). A ujedno je duša neodvojiva od tijela i svojevrsna bit tijela. Otuda slijedi problematika kretanja duše.

No druga stvar koja je očigledna za Aristotela po pitanju odnosa tijela i duše nije toliko komplicirana. Radi se o tome da duša koristi tijelo kao svoje oruđe. A upravo to da je tijelo oruđe duše jest glavna postavka psihologije izložene u *Nagovoru na filozofiju*. U *O duši* Aristotel napominje isto:

»Treba naime da se svako umijeće služi svojim oruđem, a duša tijelom.«²⁷

O istome kale piše I u *Nagovoru na filozofiju*, samo tu činjenicu koristi da uz pomoć nje izložio zadaću filozofije. Zadaća filozofije se sastoji iz primjerenog upravljanja tijelom koje samo po sebi prestavlja niz prepreka:

»Ono na čemu nam se temelji život, kao što je tijelo i ono što je s tijelom u vezi, nalik je na oruđe čija je poraba puna opasnosti, i oni koji se njima nepropisno služe većinom postižu suportan učinak.«²⁸

Pritom nadodaje još i ovo:

»Dakle ovako: jedan je naš dio duša, a drugi tijelo. Prvi zapovijeda, drugi prima zapovijedi; prvi upotrebljava, drugi je podložan kao oruđe. Ono što prima zapovijedi i oruđe uvijek je u uređenom odnosu prema onomu što zapovijeda i upotrebljava.«²⁹

²⁶ Aristotel, *Protrep*. B 2-27

²⁷ Aristotel, *De Anima*, 407b

²⁸ Aristotel, *Protrep*. B8

A na koncu i ovo:

»Doista, evo čemu nalikuje sprega tijela i duše: kao što kažu da zarobljenike u Etruriji često muče tako da ih žive zavežu licem uz lice s mrtvacima, prislanjajući svaki dio jedan uz drugi, tako se čini da je duša raspeta i prilijepljena uza sve osjetilne tjelesne udove.«³⁰

Nekoga tko je navikao na puko biologijski Aristotelov nauk o duši izložen u *De anima*, začudit će gornje tvrdnje o duši i tijelu. U *Nagovoru na filozofiju* Aristotel je blizak platonovcima, orficima i pjesnicima, naime svima kojima je bliska tradicija otajstava. Stoga treba naglasiti da unatoč tome što je tijelo oruđe duše i u *Nagovoru na filozofiju* i u spisu *De anima*, diskurs kojim Aristotel raspravlja o toj činjenici u *Nagovoru na filozofiju* nije biologijski, već graniči s mitskim načinom izražavanja. Time Aristotel, zapravo, naglašava tu činjenicu u vidu zadaće filozofije. To da je tijelo oruđe duše prije svega nešto znači za onoga koji želi ostvariti zadaću filozofije.

Tijelo je u filozofijskom smislu važno oruđe za ostvarenje zadaće filozofije koja se sastoji iz uspostave blaženstva. A ono što od tijela predstavlja glavni potencijal za ostvarenje te zadaće jesu osjetila pripadna tijelu.

Aristotel raspravlja o osjetilima u trećoj knjizi *De anima*. Od svih osjetila, kao najvažnije, izdvaja vid. Djelatnost kao što je gledanje svakako je različita od, primjerice, djelatnosti kao što je izrađivanje kuće. Dva procesa »gledam« i »vidim« ostvaruju se istodobno. Naime, ne postoji vrijeme u kojemu netko gleda nešto, pa nakon toga vrijeme u kojemu netko vidi to nešto. A ukoliko netko gradi kuću, postoji vrijeme gradnje kuće, u kojemu još uvijek nema kuće, i vrijeme u kojemu je djelatnost kućegradnje ispunila svrhu, u kojemu nema gradnje kuće, jer je kuća već izgrađena. To će reći da kućegradnja nije djelatnost koja je samoj sebi svrha. Naime, sama gradnja kuće nije i izgrađena kuća (svrha). A kod gledanja samo gledanje jest ujedno i viđenje (svrha).

²⁹ Ibidem, B59

³⁰ Ibidem, B107

S mišljenjem stoji isto kao i s gledanjem. Takve se djelatnosti razlikuju od svih drugih jer su samima sebi svrha. One su važne za ostvarenje zadaće filozofije jer je uspostava blaženstva također djelatnost koja je svrha samoj sebi.

No, osjetilno zamjećivanje nije u potpunosti podudarno s mišljenjem. O razlici osjetilnog opažanja i shvaćanja/razumske spoznaje Aristotel tu piše sljedeće:

»Opažanje naime vlastitih osjeta uvijek je istinito i pripada svim živim bićima, a rasuđivanje može biti i lažno te ne pripada nikome koji nema razuma, jer predodžba je različito i od osjetilanog opažanja i od razuma. Ona i ne nastaje bez opažanja, a bez ovog nema shvaćanja. Jasno je da ona nije isti misaoni čin kao shvaćanje. Naime, ovo stanje (zbivanje) je u nama kad god želimo (možemo si nešto predstaviti pred očima kao oni koji sebi u pamćenju stvaraju slike), a misliti ne ovisi o nama. Nužno je onda da onaj koji misli ima lažnu ili istinitu misao.«³¹

Naime, osjetilno opažanje po sebi ne može biti lažno, a shvaćanje/razmišljanje može. Budući da čovjeku u bitnom pripada razum, važno je da upravlja razumom u skladu s istinom, budući da ostvarenje blaženstva i nije drugo do li dosezanje istine.

Na tom tragu u *Nagovoru na filozofiju* Aristotel tvrdi sljedeće:

»Život se dakle od neživota razlikuje po osjetilnosti, pa je život i definiran njezinom prisutnošću i mogućnošću. ... Dakle, ako je život vrijedan izbora radi osjetilnog zapažanja, a osjetilno je zapažanje svojevrsna spoznaja, te ako zbog toga što duša uz njegovu pomoć može spoznavati, izabiremo da živimo... ...tada je od svih osjeta vid najvredniji izbora i najcjenjeniji, ali je od njega i svih drugih osjeta, pa i od samog života, vrednija razboritost, jer ima veću vlast nad istinom.«³²

Time proizlazi na vidjelo jedna od najvažnijih stvari Aristotelove psihologije za ispunjavanje zadaće filozofije. Za uspostavu istinitog života jest važno uspostaviti ispravno mišljenje!

Istinit život, koji je najbolji i podrazumijeva uspostavu razboritosti, ne ovisi toliko o ugodama osjetilnog opažanja, jer osjetilna uroda nije kriterij istine.

³¹Aristotel, *De Anima*, 427b

³² Aristotel, *Protrep.* B73-77.

Samo misao može biti istinita ili lažna, kao i sud koji se izriče:

»I dalje, moć mišljenja nalik je većma nekom mirovanju i stanki nego kretanju. Isto vrijedi i za silogizam.«³³

Uspostava istine u mišljenju, kao onoga najvrednijeg za život, tematizira se i u *Nikomahovoj etici* gdje se proširuje gornja teza tvrdnjom da duša postiže istinu s pomoću izriječka ili nijeka i to umijećem, znanošću, razboritošću, mudrošću i umnošću.³⁴ Tu su se logičke postavke Aristotelove filozofije uskladile s njegovim psihologijskim principima.

U *Nikomahovoj etici* uvođenjem pojma sredine kao mjere između dviju krajnosti Aristotel uvodi svoj psihologijski nauk u područje etike i samim time u područje politike.

Iz *Nikomahove etike* jasno slijedi da ono što čini prepreku uspostavi istine i ostvarenju blaženstva jesu emocije. Emocije su moći koje prate ugodu ili bol. Blaženstvo ovisi o ugodi, jer je bol suprotna od blaženstva. Utoliko je emocija koja prati ugodu ujedno i ona koju prati istinito mišljenje, budući da je upravo istinito mišljenje, jednako kao i ugoda, odredbeno za blaženstvo. To znači da je Aristotelovo određenje emocija poprilično kognitivno obojano. Tako su u *Retorici*, primjerice, emocije objašnjene pomoću kategorija mišljenja.³⁵

Dobro emocionalno stanje, koje prati istinito mišljenje, nije ni prejako ni preslabo, već ono po sredini. Loše emocionalno stanje premašuje zlatnu sredinu; tu je čovjek obuzet emocijama preko mjere. Loše emocionalno stanje je ujedno i lažan život od kojega se treba odriješiti.

Loše emocionalno stanje se popravlja pronalaženjem umjerenosti u emocijama. Zato su za filozofa emocije korisne:

»Aristotel emocije nije vidio samo korisnima, već i nužnima za dostizanje najboljeg mogućeg života. Iako je bio podijeljen, uvidio je da nam čisto kontemplativni život nije moguć. Čak i

³³ Aristotel, *De Anima*, 407b

³⁴ Aristotel, *NE*, 1139b

³⁵ Ponajprije uz pomoć pojmova predočavanja i vjerovanja. Usp. Aristotel, *Rhet.* 2.2.

filozofi moraju jesti i živjeti u društvu, te će najsretniji život uključivati ispoljavanje vrline u društvu. Vrline pak podrazumijevaju pronalaženje umjerenosti u emocijama kao i u djelima.«³⁶

Drugim riječima, čovjek ne treba biti oslobođen od emocija (*apatheia*) da bi postigao blaženstvo, kako su naučavali stoici, već umjeriti emocije prema etičkom načelu zlatne sredine, vodeći kontemplativni način života. Takvo etičko učenje o srednosti ne smije se razumjeti u puko kvantitativnom smislu. Prije svega je potrebno uzeti u obzir vrijeme, okolnosti, mjesto za svaku situaciju, itd. Naime, pravilo sredine po pitanju emocija je vrlo individualna stvar. Je li nečega previše ili premalo ovisi o tome tko smo, od kuda dolazimo, kakvi su nam emocionalni kapaciteti, o vjerojatnosti ishoda našeg djelovanja, i sl.³⁷

U VI. knjizi *Nikomahove etike* duša se dijeli na dva dijela od kojih je jedan racionalan, a drugi iracionalan. Takva podjela ne prati doslovno trostruku podijelu duše iz *De anima*. No, postoji sasvim jasan razlog zašto dolazi do odstupanja. Podijelivši dušu na iracionalan i racionalan dio otvara se mogućnost za nadopunu učenja o duševnim vrlinama. Uz novo dijeljenje duše na razuman i nerazuman dio Aristotel sada uvodi razlikovanje dianoetičkih i etičkih kreposti. Etičke kreposti čovjek već zatječe. Posredovane su postojećim poretком u polis, a svoju valjanost primaju od tradicije i općeg suglasja. Dianoetičke kreposti su u djelovanju samog razuma, pri čemu je razum podijeljen na teorijski i praktični. Među njima je za etičko djelovanje odlučujuća razboritost. O rasporedu i redosljedu dianoetičkih vrline ovisi najbolji način života. To je upravo svrha etike, da pokaže kako se razborit život ostvaruje.

Valja spomenuti da Aristotel razlikuje, kao i Platon, razum (*dianoia*) od uma (*nous*).³⁸ Aristotel pritom pod onim što Platon tumači kao razum misli takvu racionalnu djelatnost koju opisuje kao tvarni ili trpni um, a ono što Platon misli pod umom, opisuje kao djelatni ili poietički um. Aristotelov um (poietički um) nije moć duše ili dio duše.; razum (tvarni um) je dio duše. Budući da je um beztvaran, on je izdvojen od tijela; razum je sjedinjen s tijelom.

³⁶ Sorabji, R., *Emocije i duševni mir*, Sandorf&Mizantrop, Zagreb, 2016.,200.

³⁷ Aristotel, *EN*, 1107a-b.

³⁸ Usp. Platon, *Resp.* 509e-514a

Aristotelov razum uspinje se do najviših istina i matematičkih znanja, no sam po sebi nije dostatan za uspostavu blaženstva. Blaženstvo je u Nikomahovoj etici pojam koji ovisi o odluci (*proairesis*). Aristotel tvrdi da ono što treba odlučiti jest ono što treba izabrati prije drugih stvari.³⁹ To nije puki izbor. Odluka je rezultat dviju djelatnost. Jedna se odnosi na razum – racionalno prosuđivanje sredstava koja su najkorisnija za ostvarenje najboljeg života, a druga se odnosi na žudnju – nastojanje da se u danom trenutku učini najbolja stvar.

Pritom je važno uvidjeti da razum u procesu odluke ne promišlja samu svrhu, već sredstva za postizanje svrhe. Takvo je promišljanje moć razboritosti. No uz razboritost potrebna je i mudrost koja se odnosi na umski uvid u samu svrhu. Pritom je mudrost u samom procesu odlučivanja onoga najboljeg za život neodvojiva od razboritosti (što će reći da je kod ostvarivanja najboljeg života i ispunjavanja zadaće filozofije um neodvojiv od razuma jednako kao što je razum neodvojiv od tijela). Utoliko pri uspostavi emocionalno stabilnog života, praćenog kontemplativnom djelatnošću, podrazumijevamo razboritost pripadnu mudrosti.

Kada Aristotel govori o razboritosti u *Nagovoru na filozofiju*, tada on upravo misli na razboritost pripadnu mudrosti. Samo razboritost pripadna mudrosti odredbena je za blaženstvo. U tom smislu razboritost je kontemplativne naravi jednako kao i mudrost:

»Čini se da je razborit onaj tko uzmaže lijepo promišljati o stvarima koje su mu dobre i probitačne, i to ne djelom, kao što je korisno radi zdravlja ili pak radi snage, nego koje stvari pridonose dobru života u cijelosti. Znak je toga što ljude nazivamo razboritima kad su dobro proračunali što se tiče neke valjane svrhe koja nije od onih kojima se bavi umijeće. Tako bi u cijelosti bio razborit onaj koji promišlja.«⁴⁰

Drugim riječima, razborit čovjek može biti upleten u političke nedaće, ali će znati dobro odlučiti. Utoliko je lišen uznemirujućih emocija. Razborit čovjek je mudar jer dobro izabire, što će reći da je moćan odlučiti. A onaj koji dobro izabire stvari, na osnovi kontemplacije, taj je slobodan od uzroka nesretnog života. Utoliko je Aristotelova *metropatheja* isto što i stoička

³⁹ Aristotel, *EN*, 1112a

⁴⁰ Aristotel, *EN*, 1140a

apatheja.⁴¹ Tomu se može pronaći potvrda u 5. poglavlju druge knjige *O duši*, gdje Aristotel tvrdi da ljudska duša ukoliko je vrlo, zapravo, nije zahvaćena emocijama.

Takav život, slobodan od političkih nedaća i stresa svakodnevnog života, jest stvar mudrog izbora (odluke). Odluka se sastoji iz žudnje za oslobađanjem od boli i nastojanja ostvarivanja blaženstva. Takva žudnja odgovara onome što se u mišljenju pokazuje korisnim za život. Stoga je takva žudnja kognitivne naravi:

»Ono što su izrijek i nijek u mišljenju to su u žudnji nastojanje i izbjegavanje. I budući je čudoredna krepost izborna stanje, a izbor je promišljena žudnja, zbog toga razum treba biti istinit, a žudnja ispravna, kako bi izbor valjao, i drugo mora nastojati oko onoga što prvo izriče. To mišljenje i ta istina su djelatni; u onome mišljenju koje je naprosto promatračko, a ne ni činidbeno ni tvorbno, dobro i loše su ono što je istinito i ono što je lažno (to, naime, i jest posao svakog mišljenja), dok u dijelu što je djelatno i misaono, dobro je u istini što se slaže s ispravnom žudnjom.

Dakle, počelo djelatnosti je izbor – odakle njegov tvornik, ali ne i svršni uzrok – a izbor je žudnja i razum, ali radi nečega. Zbog toga nema izbora bez uma i mišljenja, niti bez čudorednoga stanja; jer dobra činidba i njezina opreka u djelatnosti ne postoje bez spoja mišljenja i značaja.«⁴²

Kako je žudnja više vezana za tijelo, a razum za dušu, može se reći da je odluka odredbena i za tjelesna i za duševna dobra. Budući da Aristotel u *Nagovoru na filozofiju* pod tjelesnim dobrima misli etičke vrline, a pod duševnim dobrima dianoetičke vrline,⁴³ život slobodan od političkih nedaća i stresa svakodnevnog života ne podrazumijeva odriješanje od političkog života, već odriješanje od političke nepravednosti uz pomoć razboritosti. Zato se može reći da je Aristotelov filozof poput Sokrata: suosjećajni mudrac koji se oslobađa od patnje uzrokovane nepravednošću šireći mudrost i razboritost među članovima polisa. U skladu s tim, Senković tvrdi za Aristotelovog filozofa sljedeće:

⁴¹ Čini se da su u antičko doba vladala dva modela učenja o emocijama: (1) Aristotelov model *metriopatheja* (nauk o srednosti) i (2) stoički model *apatheja* (nauk o oslobađanju od emocija).

⁴² Aristotel, *EN*, 1139a

⁴³ Aristotel, *Protrep*. B 21.

»U polisu [filozof je] ukorijenjeno biće suživota, što pravilno odmjerava i zna da su pomaganje i harmonija među građanima za zajednicu mnogo važniji i plodotvorniji nego kratkovjeka i kratkovidna korist škrtosti i egocentrične pohlepe. Takvo ostvarenje dobra znači postizanje vrline.«⁴⁴

Imajući sve gore na umu, može se reći da Kaluđerović s pravom ustvrđuje vezu između odluke i jezika.

Prema Aristotelu čovjek jest trostruko određen: govorom tj. jezikom,⁴⁵ mogućnošću razlikovanja dobra i zla, tj. pravdonošću i nepravdonošću, te potrebom za zajednicom tj. javnim ili političkim životom, što ga čini živućim na politički način.

⁴⁴ Usp. Senković, Ž., *Aristotelov odgoj za vrline*, u: *Metodički ogledi*, 13 (2006) 2, str.53

⁴⁵ Kaluđerović ustvrđuje vezu između odluke i jezika. Usp. Kaluđerović, Ž., *Aristotelovo razmatranje logosa, »volje« i odgovornosti kod životinja*, u: *Filozofska istraživanja* 122, god.31 (2011) Sv.2, str.314.

3. Najbolji život: jedinstvo teorije i prakse

U *Nagovoru na filozofiju* čovjek ostvaruje svoje autentično sebstvo spoznajom istine i kazivanjem istine:

»Ako je dakle čovjek razumno biće i ako je njegovo bivstvo uređeno prema razumu i umu, njegov je jedini posao samo najtočnija istina i kazivanje istine o onome što postoji.«⁴⁶

No pritom taj i takav posao, koji je isto što i kontemplativni/teoretski način života, nije odvojen od stabilnog emocionalnog stanja:

»Sreća ne nastaje od posjedovanja mnoštva dobara nego od toga kakvo je duševno stanje.«⁴⁷

Prema svemu sudeći, ono duševno stanje koje odgovara spoznaji i kazivanju istine jest razboritost.

Nagovor na filozofiju podijeljen je na šest dijelova od čega četiri odgovaraju na sljedeća pitanja: (1) što znači baviti se filozofijom?, (2) čemu služi bavljenje filozofijom?, (3) što je zadaća bavljenja filozofijom?, (4) što postizemo baveći se filozofijom? Tu se pojam razboritosti postavlja odredbenim pri postizanju blaženstva za koje nas osposobljava filozofija. Blaženstvo je dvojako uvjetovano kroz dva zahtjeva. Prvo je potrebno uz pomoć teoretskog razmatranja zadovoljiti unutrašnji ili inintrizični nagon za mudrošću. Drugi zahtjev odnosi se na konstantno propitivanje razloga za filozofiju:

„Baviti se filozofijom znači dvoje: ispitivati i samo to da li se treba baviti filozofijom; i drugo: posvetiti se filozofskom razmatranju.«⁴⁸

Kao što duša bez tijela ne postoji, tako nema ni filozofije bez razumskog dijela duše. Pri tome podjela znanja je dvojaka, jedna su znanja pomoćna, a druga naredbodavna. Oba znanja ne nastaju slučajno nego imaju svoju svrhu i namjeru. Kada se pitamo o svrsi neke stvari mi se pitamo radi čega. Pri tome je svrha bolja od stvari same i posljednja se izvršava. To znači da je

⁴⁶ Aristotel, *Protrep.* B65

⁴⁷ Ibidem, B2

⁴⁸ Ibidem, B6

duša svrha tijelu. Duša čovjeka, prema svom razvoju, može se poistovijetiti sa samom razboritošću jer se ona od svih duševnih svojstava posljednja dovršava.

»Razboritost je naša svrha u skladu s prirodom, a biti razborit krajnji je cilj radi kojega smo nastali. Dakle, ako smo nastali, onda je očividno da i postojimo radi toga da bismo iskazali neku razboritost i nešto naučili.«⁴⁹

Biti razborit i spoznavati znači živjeti život u skladu sa svojom prirodnom svrhom. Razboritost za razliku od ostalih vrlina nije ni korisna ni probitačna, ona je dobra i nju treba birati radi nje same. I tu se opet navodi primjer:

»Biti razborit i razmatrati posao je, dakle, duše i ta je stvar najvrijednija ljudskog izbora, baš kao što je to, mislim, očni vid: čovjek bi se odlučio da ga ima, čak i kad time ne bi ništa drugo dobio osim gledanja.«⁵⁰

Razmatranje, tj. kontempliranje je svojevrsno oponašanje istine:

»Filozof je jedini koji oponaša ono što je točno: to je ono što on motri, a ne učinke oponašanja.«⁵¹

Filozof je najusklađeniji s prirodom i zato je on mjerilo. Svojom motrilačkom djelatnošću razvija uvid u primjerenost tako što razvija perspektivu totaliteta. To znači da ima uvid u ono prvo i u ono posljednje, u počela, uzroke i svrhe istovremeno, spoznavajući cjelinu, slične i različite dijelove od kojih je sastavljena. Pritom jasno umski raspoznaje sebe kao dio cjeline. Ta spoznaja mu garantira objektivnost koju održava konstantnim kritičkim preispitivanjem:

»Kad je riječ o umu, njegova je djelatnost u mišljenju, koje je motrenje onoga što je umu dostupno, baš kao što je djelatnost vida viđenje vidljivoga. Sve, dakle što ljudima vrijedi izabirati, vrijedi radi mišljenja i radi uma.«⁵²

49 Ibidem, B17

50 Ibidem, B70

51 Ibidem, B48

52 Ibidem, B24

Početno razmatranje *Nagovora na filozofiju* započinje konstatacijom da se sretan život ne sastoji od posjedovanja mnoštva dobara, već iz vrlog stanja duše, koji je u skladu s teoretskim načinom života. Aristotel razlikuje tri vrste života: život koji se zasniva na stjecanju tjelesnih uroda, život posvećen poslovima polisa i teoretski život.⁵³ Za razumijevanje teoretskog života važno je uvidjeti u kakvom odnosu stoji teoretski život s pojmom blaženstva:

»Ako je blaženstvo djelatnost u skladu s krepošću, razložno je da bude ona u skladu s najvišom krepošću, a to će biti ona najboljeg dijela nas samih. Pa bio to um ili pak bilo što drugo, koje se čini da prema naravi vlada i upravlja nama te ima spoznaju o lijepim i božanskim stvarima – i bilo da je i to samo što god božansko bilo opet da je najbožanskiji dio u nama – njegova djelatnost prema svojstvenoj kreposti bit će savršeno blaženstvo. A već je rečeno da je to misaono promatranje.«⁵⁴

U *Nagovoru na filozofiju* se još daje na znanje da je blaženstvo najveća uroda, te da je filozofijski način života najugodniji. Misaono promatranje uzroka u skladu s vrlinom pripada umu. To zacijelo nije umovanje u današnjem smislu te riječi. Ne radi se o razmišljanju koje vodi apstraktnim teorijama, već se radi o božanskom načinu života. Naime, za Aristotela umsko mišljenje nije stvar pukog teoretiziranja koje čovjek na osnovi akademskog stjecanja znanja ostvaruje u zatvorenoj sobi znanstvenika. Ono uopće nije ljudsko mišljenje na takav način. Teoretsko mišljenje nadilazi školsko znanje, te se ostvaruje kao vid ljubavi pripadne bogu. Stoga za Aristotela ispravno misliti, u smislu teoretskog znanja, ne znači samo puko logički povezivati stvari, već, zapravo, biti emocionalno živ na način boga. Budući da je Aristotelov bog najviši vid života, a kao takav um, slijedi sljedeći zaključak: ⁵⁵

»Jednostavno je i lako bilo kome zaključiti da onaj tko ispravno misli više živi (življi je).«⁵⁶

U vezi toga moderni tumači zaključit će sljedeće:

⁵³ Aristotel, *EN*, 1095b

⁵⁴ Aristotel, *EN*, 1177a

⁵⁵ Aristotel, *Met.* 1074b.

⁵⁶ Usp. Hutchinson, D. S. and M. R. Johnson, »Protrectic Aspects of Aristotle's Nicomachean Ethics«, u: *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Polansky, Cambridge, 2014, str.400.

»Užitak intelektualnog života bio bi autentično životno iskustvo, tj. takva afirmacija života koja se ostvaruje djelatnošću duše. Iako ima više načina života (ozbiljivanja duše) najautoritativniji je onaj koji koristi intelekt (um). Zato ugodan i ispunjen život prije svega pripada filozofima ili najviše njima. Intelektualna aktivnost bila bi autentična ekspresija ljudske vitalnosti, a ispunjenje koje popratno nastaje je ipso facto intrizično autentično ispunjenje«⁵⁷

U *Nagovoru na filozofiju* najviši oblik života, istinski život, uspoređuje se heraklitovski s budnim čovjekom, za razliku od života snivajućeg čovjeka.⁵⁸ Kao što je življi onaj koji je budan, a ne onaj koji spava, življi je onaj koji istinito misli, a ne onaj koji misli lažno ili uopće ne misli:

»Zbog toga, iako je spavanje vrlo ugodno, nije vrijedno izbora, čak i ako pretpostavimo da su spavaču prisutne sve ugone i to zato što su prikaze u snu lažne, a na javi istinite.«⁵⁹

»Treba stoga kazati da budan više živi nego spava i da čovjek koji svojom dušom djeluje /živi više/ od onoga koji dušu samo posjeduje. Jer za potonjega i govorimo da je živ zbog onoga prvoga, jer je on na taj način sposoban biti pasivan ili aktivan.«⁶⁰

U tom smislu može se govoriti o svojevrsnom oslobađajućem potencijalu filozofije. Radi se naime o oslobađanju od patnje. Zacijelo prema Aristotelu teoretski način života oslobađa čovjeka od svekoliike zemaljske patnje. Takav život, prema Aristotelu, najviše pripada bogu:

»Pretpostavljamo naime da su bogovi najsretniji i najblaženiji. A koje im djelatnosti treba pridati? Da li možda one pravedne? Neće li se one činiti smiješnima budu li ugovarali, vraćali novčane pologe i tome slično? Ili možda smione pothvate, da podnose strahote i izlažu se pogiblima zbog toga što je to lijepo? Ili pak čine darežljivosti? A kome će darivati? Jer bit će besmisleno budu li imali novce ili štogod takvo. I kakvi bi bili njihovi umjereni postupci? Nije

⁵⁷ Ibidem, 400.

⁵⁸ Aristotel *Protrep.* B90

⁵⁹ Ibidem, B101

⁶⁰ Ibidem, B83

li takva hvala prostačka, budući da oni nemaju nevaljelih želja? Stoga, pregledamo li cijeli taj niz, pokazalo bi se kako su sve te djelatnosti odveć neznatne i nedostojne bogova. Pa ipak, svi pretpostavljaju da bozi žive te zbog toga i da djeluju; naime, ne snivaju poput Endimiona. A oduzme li se živom biću čimba, te zatim tvorba, što mu drugo ostaje osim misaonog promatranja? Stoga bi djelatnost Boga, koja se odlikuje najvišom srećom, morala biti intelektualna kontemplacija. Dakle, i od ljudskih djelatnosti ona koja je toj najbliža mora biti najblaženija.«⁶¹

To isto Aristotel pokušava u *Nagovoru na filozofiju* dočarati slikovitim izražavanjem:

»Posvemašnju istinitost ovih naših tvrdnji mogao bi čovjek uvidjeti onda kad bi nas netko u mislima prenio na Otoke blaženih. Ondje ne bi bilo potrebe ni za čim drugim niti ikakva dobitka, jedino bi preostalo razmišljati i razmatrati – a, to sada nazivamo slobodnim životom.«⁶²

Potonji citat progovara o još jednom važnom uvjetu za uspostavu teoretskog života, a to je politička dokolica. Takva dokolica podrazumijeva lišenost egzistencijalnih briga i jednostavnih poslova polisa. Na tom tragu Pierre Hadot u djelu *Duhovne vježbe i antička filozofija* svoju interpretaciju Aristotelovog kontemplativnog života temelji na razlikovanju onoga teoretskog i onoga teorijskog:

»Aristotel, međutim, upotrebljava jedino izraz teoretski (*theoretikos*), i koristi ga da bi, s jedne strane, označio način saznanja čiji je cilj znanje radi samog znanja, a ne radi nekog spoljašnjeg cilja, a s druge strane, da bi označio način života posvećen takvom načinu saznanja.«⁶³

Teoretski način života treba shvatiti u jedinstvu s praksom. U VII knjizi *Politike* opisuje se što se odnosi na praksu koja je u jedinstvu s teorijom. To je aktivan život koji nije usmjeren na druge ljude niti na proizvođenje materijalnih dobara. Pojednostavljeno rečeno, život posvećen

⁶¹ Aristotel, EN, 1178b-c

⁶² Aristotel, *Protrep*. B43

⁶³ Usp. Hadot, P., *Što je antička filozofija?*, Fedon, Beograd, 2010., 117.

kontemplaciji, život je oslobođen briga običnog čovjeka u polisu, a u cijelosti je posvećen božanskom promatranju svega. Prema Hadotu to se postiže jedinstvom teorije i prakse:

»Dakako, to je znanje motrilačko, ali nam omogućuje da po njemu djelatno nastupamo. Kao što vid ne tvori i ne proizvodi ništa (jer je jedini njegov učinak prosuđivati i pokazivati sve što je vidljivo), a ipak nam omogućuje da djelujemo i od najveće nam je pomoći u djelovanju (bez njega bismo bili gotovo nepokretni), tako je očigledno da u nebrojenim stvarima – iako je to znanje motrilačko – djelujemo u skladu s njim, pa neke djelatnosti izabiremo, a neke izbjegavamo, i uopće sva dobra stječemo zahvaljujući njemu.« 64

Stoga se neki pitaju da li je Aristotelov najbolji život odvojen od zemaljskog života.⁶⁵ Mnogi školski tumače Aristotelovu kontemplaciju kao život koji nadilazi zemaljski *ja*, positovjećujući se s božjim *ja*. No, Aristotel je po tom pitanju jasan. On izričito u *Nikomahovoj etici* navodi da je kontemplacija moć ljudske duše, odnosno, da je takva moć ljudsko istinsko sebstvo.⁶⁶ Cilj kontemplacije je znanje koje se ozbiljuje samom kontemplacijom, naime, vođenjem ljudskog života koji je u skladu s razboritošću. Hadot to opisuje izrazom »nepristrane i objektivne etike«. Pod tim pojmom on misli na djelovanje kojemu svrha nije izvanjska nego unutarnja.

Iz povijesti filozofije je poznato da je Aristotel bio prvi veliki sistematičar koji je svojom djelatnošću utemeljio mnoge visoko specijalizirane, zasebne znanstvene discipline. Intencija takve djelatnosti bila je usmjerena na prikupljanje što većeg broja činjenica posredstvom promatranja koje naknadno daje utemeljenje analogijama i rasuđivanju. Pritom se postavlja filozofijski zahtjev: treba se usredotočiti na promatranje, ispitivanje, te razmišljanje o zapaženom, a suditi samo ono činjenično. Hadot pritom ističe sljedeću važnu opservaciju:

»Ništa nije više udaljeno od teorije nego što je teoretičnost, to će reći kontemplacija.« 67

Naime, Hadot silno želi istaknuti činjenicu da Aristotel pod umom i onim teoretskim ne misli na svakodnevnu upotrebu tih termina koji podrazumijevaju kognitivne procese izdvojeno od praktične djelatnosti. Važno je razumjeti da je za Aristotela misao ta koja je djelatna i svrha

64 Aristotel, *Protrep.* B51

65 Usp. Strawson, P., »Freedom and Resentment«, *Proceedings of the British Academy* 48 (1962), 187-211.

66 Aristotel, *EN*, 1177b-1178a.

67 Usp. Hadot, P., *Što je antička filozofija?*, Fedon, Beograd, 2010., str.125.

samoj sebi na način koji nadilazi kognitivnu funkciju mišljenja. Možemo se pitati kako se manifestira taj djelatni misaoni moment? Odgovor će biti jednostavan: – to je način života!

Radi se o osmišljenom životu koji svojom organizacijom i svakodnevnim ustrojem uzvisuje ljude do stanja razboritosti i mudrosti:

»Dostojnije su dakle i bolje misli koje su vrijedne izbora radi gola razmatranja /to theorein/ nego one koje su za nešto drugo korisne. Razmatranja su sama po sebi dostojna, a ono što je u njima vrijedno izbora jest mudrost uma, baš kao što su razmatranja utemeljena na /praktičnoj/ razboritosti vrijedna zbog djelovanja. Dobro i dostojno zatječe se, dakle, u razmatranju zasnovanom na mudrosti, no, dakako ne u kakvu god razmatranju. Nije, naime, tek svaki uvid dostojan, nego uvid u mudrost koja vlada i vlast nad univerzumom; taj je uvid blizak mudrosti i s pravom bi se tako zvao /tj.mudročću/.«⁶⁸

Zna se da je peripatetičkim druženjima glavni cilj bio podučavanje i zajedničko ontološko istraživanje prirode, kroz raspravu, rasuđivanje i kritiku. Meritum istraživanja bio je razgovor. Međutim, diskurzivnost jezika ima i svoje nedostatke koji se najčešće manifestiraju u nemogućnosti da se točno i iscrpno definira ono najjednostavnije. To se najbolje vidi u teškoćama definiranja Aristotelove supstancije (*ousia*). Opisi proizlaze kao rezultat umovanja, a nastaju kao posljedica podražaja koje izvanjski oblici kreiraju putem osjetila. Upravo bi filozof trebao biti taj koji se svojom mišlju treba uzdići iznad granica znastvenog jezika i pukih osjetilnih predodžbi.

To je poteškoća koju Hadot pokušava razjasniti uz pomoć samog pojma filozofije:

»Za Aristotela, kao i za Platona, filozofija predstavlja istovremeno i način govora i način života.«⁶⁹

Tu Hadot vrlo pronicljivo ustvrđuje da filozofijski način života – koji podrazumijeva umovanje, koji ujedno podrazumijeva i najviše moralno ostvarenje čovjeka u polis – jest transformativni proces pri kojem se ljudska duša usklađuje s bogom. Duša to ne može postići puko kognitivnim

⁶⁸ Aristotel, *Protrep*. B27

⁶⁹ Usp. Hadot, P., *Duhovne vježbe i antička filozofija*, Sandorf&Mizantrop, Zagreb, 2013., 131.

procesom mišljenja. Da bi to postigla, potrebne su joj duhovne vježbe. Hadot na sljedeći način pokušava uvesti modernog čitatelja u razumijevanje antičkih duhovnih vježbi:

»Stare istine... jer postoje istine kojima naraštaji ljudi neće iscrpiti smisao, ne što ih je teško razumjeti, naprotiv, vrlo su jednostavne, često čak imaju izgled banalnosti; nego upravo, da bi im se razumio smisao, treba ih se živjeti, treba se neprekidno ponavljati njihovo iskustvo: svako se doba mora ponovno prihvatiti tog zadatka, naučiti čitati i iznova čitati te stare istine.«⁷⁰

Zbog invazivnog upliva kršćanstva u filozofiju tokom srednjeg vijeka, antički smisao filozofije, koji se ostvarivao upravo pomoću praksi duhovnih vježbi, apsorbiran je i preoblikovan u redovništvo. Tokom skolastike dolazi do jasnog distanciranja teologije od filozofije, no latentne posljedice prisutne su u novom doživljavanju filozofije kao čisto teorijskog, apstraktnog postupka odredbenog akademskoj filozofiji. Ta tendencija akademskog filozofiranja ostaje dominantna sve do pojave egzistencijalizma, no onda opet sa strukturalizmom jača teorijsko-apstraktni obrazac. Bitno je naglasiti da Platonova i Aristotelova škola obuhvaćaju teoriju i praksu kao način života, dok je moderno doba razdvojilo praksu i teoriju, kao što se u srednjem vijeku u prostornom planiranju grada sakralni dio odvaja od profanog. Od srednjeg vijeka naovamo teorija i praksa nikada nisu bile udaljenije. Danas se u akademskim krugovima inzistira na puko teorijsko-apstraktnom obrazcu mišljenja, te se teoretičara jasno razlikuje od praktičara.

Ono što je bitno za naglasiti jest činjenica da je antički model filozofiranja, koji spaja praksu i teoriju, podrazumijevao prijenos najviših znanja s učitelja na učenika usmenim putem – tzv. oralnom transmisijom.⁷¹ To znači da se u filozofiji uvijek radilo o kritičkom preispitivanju nasljeđenih obrazaca mišljenja i ponašanja. Stoga još jednom podsjećamo:

⁷⁰ Ibidem, 57.

⁷¹ Primjer predstavlja Sokrata i njegove učenike. Sokrat pomaže sugovorniku da porodi istinu. Metoda počiva na pretpostavci da je istina potencijalno prisutna u svakom sugovorniku koji joj teži, te da je uloga ispitivača odbacivanjem proturječnog i netočnog u sugovorniku osvijetli istinu. Tako Sokrat govori da je on poput primalje koja majeutikom u duši sugovornika potiče rađanje istine. Usp. Platon, *Theaet.* 148d-151e.

»Baviti se filozofijom znači dvoje: *ispitivati i samo to da li se treba baviti filozofijom*; i drugo: posvetiti se filozofskom razmatranju«.72

Kritičko propitivanje je put koji učitelj prolazi zajedno s učenikom, a da pri tome učitelj usmjerava učenika. Slikovito rečeno, učitelj pokazuje učeniku u kojem pravcu da hoda i na što se treba osvrnuti dok sve propituje u potrazi za istinom, ali mu ne govori što treba vidjeti. Subjektivni aspekt uspostave filozofije kroz duhovne vježbe ne ugrožava teorijsko-apstraktni postupak, već ga sintetizira kroz praktično djelovanje subjekta. Tu je zacijelo prisutan u određenom postotku indoktrinacijski moment odgoja, no filozofija jamči slobodu od nasilne indoktrinacije. U svakom slučaju, za Aristotela filozofija uvijek podrazumijeva kritički odmak od sebe same, koji zahtjeva od subjekta koji konstantno preispituje i sebe i put kojim prolazi.

Takvo pak kritičko propitivanje svega u potrazi za istinom u vezi je s čuđenjem kao izvorom filozofije. Čuđenje da nešto jest i propitivanje kako to da nešto jest baš to što jest na način na koji jest prvi je izvor filozofije. Međutim, uz čuđenje, skromnost je također važan dio filozofije. Sokratova skromnost začuđuje. Upravo je po svojoj skromnosti, više nego li po tome da se čudi, Sokrat bio neobičan. Da su filozofi smatrani neobičnim ljudima zbog svoje skromnosti svjedoči i uredba cara Antonina Pija koja se odnosi na plaće i naknade, a u kojoj stoji ako se filozofi cijenkaju oko svojih posjedovanja da onda nisu pravi filozofi. Hadot se lijepo nadovezuje na taj isječak i druge povijesne prikaze istinski življene filozofije:

»Čudni su dakle ti filozofi čije ponašanje, a da pritom nije potaknuto religijom, međutim potpuno raskida s običajima i navikama drugih smrtnika.«73

Upravo se u skromnosti očituje ugoda kontemplativnog života. Jer onaj koji ne potrebuje materijalna bogatstva i tjelesne ugone, uživa u nečem višem, te mu pravo zadovoljstvo čini misaoni život i teorija.

Običnom čovjek predstavlja napor odriješiti se od materijalnih dobara. Ljubav spram prolaznih/materijalnih stvari je toliko jaka u svakog čovjeka da je uopće pitanje kako postići Sokratovu skromnost. Upravo je skroman život kakav ostvaruje Sokrat svojevrsni ideal čovjeka koji vježba teoretski život uz pomoć filozofije. Radi se o svojvrskom kontemplativnom spokoju.

72 Aristotel, *Protrep.* B6 – kurziv dodan

73 Usp. Hadot, P., *Duhovne vježbe i antička filozofija*, Sandorf&Mizantrop, Zagreb, 2013., 202.

Sve antičke škole nakon Aristotela poimaju mudraca kao neobičnog čovjeka koji, ne samo da se vinuo do mudrosti, već je staložen i miran, spokojan, neuznemiren i gotovo bezbrižan po pitanju nedaća svakodnevnog života. Takav spokoj proizlazi na temelju filozofijskih uvida u istinu. Mudrac je onaj koji se odriješio ljubavi spram ništavnih i prolaznih stvari jer su one lažne. U usporedbi s drugim ljudima to ga čini skromnim.

Aristotelov zahtjev za teoretskim životom je nakon Aristotela stješnjeno povezan sa Sokratovom skromnošću koja podrazumijeva filozofijsku kritičnost. Tako i epikurovci i stoici jednako slave Sokrata kao skromnog i spokojnog mudraca u vidu reprezentativnog primjera nekoga tko vodi teoretski život. No stoici se razlikuju od epikurovaca. Te razlike ponajviše ovise o karakteru duhovnih vježbi kojima se postiže ideal mudraca. Stoičke duhovne vježbe uz pomoć teoretskog života izazivaju napetost duha, dok epikurovske duhovne vježbe uz pomoć teoretskog života izazivaju opuštenost duha. Stoici teoretizirajući na Aristotelov način vježbaju napetu budnost, a epikurejci askezu od uroda koje nisu nužne. Epikurovci su pobornici umjerenih emocija, a stoici su pobornici slobode od emocija:

»I pobornici umjerenih emocija i pobornici slobode od emocija u razdoblju nakon Aristotela pokušavali su ponuditi neku vrstu spokoja. Njega bi se dalo razumjeti pomoću Demokritove *euthymia*, »veselosti«, kao što je to činio stoik Seneka, koji tu grčku riječ na latinski prevodi kao *tranquillitas*, te platonovac Plutarh. Drugi način bio bi razumjeti spokoj kao *ataraxia*, neuznemirenost, kako su je vidjeli epikurovci i pironovski skeptici.«⁷⁴

I za epikurovce i za stoike teoretski život obuhvaća obrazovanje, odgoj, političku aktivnost i zdrave odnose među članovima zajednice. Za onoga koji vodi teoretski život, život teorija i praksa su nerazdvojne.

Poučeni Aristotelovim zahtjevom za motrenjem i prikupljanjem što većeg broja činjenica, filozofi nužno život posvećuju znanosti. Filozofija sama nije znanost jer ne udovoljava zahtjevu mjerljivih empirijskih znanosti. No, svojom metodom analize, kritike i spekulacije, koja se temelji na empirijskim činjenicama, ona je regulativni princip znanosti. S druge strane, u usporedbi s religijom filozofija ne nudi set gotovih, nepromjenjivih odgovora, već uvijek

⁷⁴ Usp. Sorabji, R., *Emocije i duševni mir*, Sandorf&Mizantrop, Zagreb, 2016., 191.

ostavlja pojedinicu da se kritički odnosi spram sebe i svijeta. Također, nikada ne propisuje moral u dogmatskom smislu.

Kako zaista izgleda život posvećen Aristotelovoj kontemplaciji najbolje svjedoči isječak iz života u Aleksandriji Filona Aleksandrijskog, poznatog i pod imenom Filon Židovski:

»Svi oni koji se, među Grcima i barbarima, vježbaju u mudrosti, vodeći život koji je bez mane i besprijekoran, hotimice se suzdržavajući da ne počine nepravdu ili je nanesu drugome, izbjegavaju društvo smutljivih ljudi i osuđuju mjesta na kojima ti pojedinci borave, sudišta, vijeća, trgove, sabore, sva okupljanja i skupove lakoumnih ljudi. Težeći mirnom i spokojnom životu, oni kontempliraju prirodu i sve što se nalazi u njoj, pomno istražuju zemlju, more, zrak, nebo i sve naravi koje se u njima nalaze, mišlju prate mjesec, sunce, gibanje drugih zvijezda stajaćica ili lualica, njihova tijela ostaju na zemlji, ali svojim dušama oni daju krila kako bi, kad se uzdignu u eter, promatrali sile koje se nalaze ondje, kao što dolikuje oni koji su stvarno postali građanima svijeta, i svijet smatraju svojim gradom čiji su građani upućeni u mudrost, kojima je njihova građanska prava dala Vrlina, kojoj je povjereno da predsjedava vladanjem Svemirom. Tako, ispunjeni savršenom izvrsnosti, svikli da više ne vode računa o tjelesnim bolima i vanjskim zlima, vježbajući se da budu ravnodušni prema ravnodušnim stvarima, oboružani protiv zadovoljstava i žudnji, jednom riječju, uvijek nastojeći držati se iznad strasti... ne pokleknuvši pod udarcima sudbine jer su unaprijed računali na njene napade (jer u stvarima koje se dogode bez naše volje, čak i najbolnije, predviđanjem postaju lakše, kada misao ne nalazi više ništa neočekivano u događajima, nego ublažava opažanje kao da se radi o starim i istrošenim stvarima), samo je po sebi razumljivo da je za takve ljude, koji u vrlini nalaze radost, život svetkovina. Oni su, naravno, malobrojni, luča mudrosti održavana u gradovima, da vrlina ne bi posve ugasla i bila posve istrgnuta iz naše rase.« 75

U *Nagovoru na filozofiju* Aristotel eksplicitno dovodi u vezu političku praksu i teoretski život, tvrdeći da je politički život podređen teoretskom životu kao što je tijelo podređeno duši. Tu on veže politički način života za tijelo i tjelesna dobra, a teoretski način života za dušu i duševna dobra.⁷⁶ Kod ljudi se »prvo dovršava tjelesni dio, potom duševni, a dovršetak onoga što je bolje

75 Citat preuzet iz: Pierre Hadot, *Duhovne vježbe i antička filozofija*, Sandorf Mizantrop, Zagreb, 2013., str.217.

76 Aristotel, *Protrep*. B21.

uvijek kasni za nastankom.«⁷⁷ Politik svojim poslovima omogućava ostvarenje filozofijske zadaće, a to su duševne vrline.

U VII. knjizi *Politike* Aristotel progovara o najboljem načinu života, no ovaj put u kontekstu toga što se očekuje od studenta političke filozofije. Tu se u direktnu vezu dovode najbolji način života i najbolje političko uređenje. Potpuno svjestan da su okolnosti promjenjive i da je najbolje političko uređenje podložno promjenama, piše on sljedeće:

»O najboljem državnom poretku tko želi provesti prikladno istraživanje treba odrediti prvo koji je život najdostojniji izbora. Jer dok je to neznano, mora biti neznan i najbolji državni poredak. Naime, činiti najbolje stvari dolikuje onima koji najbolje upravljaju državom prema prisutnim danostima (okolnostima), ukoliko se ne dogodi štogod neočekivano. Stoga se treba prvo složiti oko toga koji je život, tako reći svima, najviše dostojan izbora, a nakon toga da li je zajednički i zasebično najbolji taj dotični ili neki drukčiji.«⁷⁸

Nadalje se poziva na Platonovu podjelu iz *Zakona* prema kojoj postoje tri vrste dobara: izvanjska dobra, dobra tijela i dobra duše i sva moraju biti prisutna u onoga koji vodi blažen život.⁷⁹ Stoga je najbolji politički poredak onaj u kojem »svatko najbolje čini i živi blaženo.«⁸⁰

Svi se slažu da je život u vrlini najbolji izbor, no spor nastaje kada se odlučuje je li poželjniji politički život koji podrazumijeva subjektivnu upletenost u javni život ili teoretski život koji podrazumijeva nepristranu spoznaju istine. Sažeto rečeno, na ovaj način razlikuju se život politika/državnika i život mudraca/filozofa. Na tom traga Mara polazi od teze da su filozofija i politika razdvojene, nezavisne jedna od druge, ali kompatibilne.⁸¹ Mara ističe da teoretski život Aristotel smatra »superiornom ljudskom egzistencijom«, pa stoga postavlja ozbiljno pitanje: kako je moguće teoretski način života (život nepristranosti) uskladiti s

⁷⁷ Ibidem. B17.

⁷⁸ Aristotel, *Pol.*1323a

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem, 1323b

⁸¹ Usp. Mara M. G., »The role of philosophy in Aristotel's political science«, *Polity*, Vol. 19, No. 3 (Spring, 1987), str.376.

najboljim praktičnim/civilnim načinom života? Autor pronalazi odgovor u sljedećoj Aristotelovoj misli:

»Onaj pak tko se ne može združivati ili mu ništa ne treba zbog samodostatnosti, taj i nije nikakav dio polisa, te je ili zvijer ili bog.«⁸²

Stoga valja priznati da je Aristotelu – po onome kako tumači politički život u *Nagovoru na filozofiju*, *Politiku* i *Nikomahovoj etici* – moguće pripisati svojevrsan elitizam prema kojemu su teoretici (intelektualci) vredniji od politika (praktičara). No, nasuprot takvom školskom tumačenju, cijeli ovaj rad ide za tim da ukaže na činjenicu kako Aristotel sagledava stvari iz totaliteta:

»Budući da cijela priroda ima smisao, ništa ne čini nasumce nego sve radi nečega.«⁸³

To znači da sve skrbi za onim umskim. Teoretski život se odista sastoji prema Aristotelu iz motrenja onoga što je umu dohvatljivo, ali pritom se moć uma sastoji iz vrlina koje omogućuju takvo motrenje. To su duševne vrline kojih ne bi bilo ukoliko se ne bi ostvarile i tjelesne vrline. Drugim riječima, teoretskog života ne bi moglo biti bez političkih dobara. Stoga je važno moći iz totaliteta svega razumjeti teoretski život kao najvišu djelatnost života koja se ispunjava kroz politiku, ali i druga umijeća korisna za tjelesni život.

Zato i u *Politici* i *Nikomahovoj etici*, jednako kao i u *Nagovoru na filozofiju* u potpunosti se naglašava regulativna uloga mudraca u političkom djelovanju:

»Iako je nedostižan za većinu ljudi, filozofski način života ili kontemplacijski život neizbježno je referentno mjesto za vrednovanje političkih i moralnih izbora.«⁸⁴

»Filozofija igra ključnu ulogu u prosuđivanju zajedničkog i pojedinačnog političkog ponašanja.«⁸⁵

⁸² Aristotel, *Pol.* 1253a

⁸³ Aristotel, *Protrep.* B 23.

⁸⁴ Mara M. G., »The role of philosophy in Aristotel's political science«, *Polity*, Vol. 19, No. 3 (Spring, 1987), str. 387.

⁸⁵ Ibidem. 380.

To znači da se od filozofa očekuje da aktivno sudjeluje u zajednici upravo zbog vrlina koje ga određuju. U praktičnom smislu to znači da filozof po sebi predstavlja primjer kako bi trebalo nešto urediti i čemu treba težiti:

»Nužno je dakle baviti se filozofijom, ako se ispravno hoćemo baviti državnim poslovima, i korisno provesti vlastiti život.«⁸⁶

Utoliko u Aristotelovoj filozofiji nema mjesta za razdvajanje teoretskog i političkog/praktičkog načina života, izdvajanjem teoretskog kao superiornijeg. Aristotel ne misli da se filozof treba poistovjetiti s intelektom, te kontemplirajući da treba postajati više bogom, a manje čovjekom (političkom životinjom). Kao što se duša ne sabire na neko mjesto udaljeno od tijela, tako se ni čovjek koji vodi teoretski način života ne osamljuje, niti se udaljava od politike. Najbolji život, koji se ostvaruje kao teoretski način života, predstavlja jedinstvo kontemplacije i uključenosti u politiku, naime, jedinstvo teorije i prakse.

⁸⁶ Aristotel, *Protrep.* B8

Zaključak

Kroz predložene interpretacije u prvom poglavlju pokušalo se ukazati na probleme autentičnosti, forme i motivacije koje otvara *Nagovor na filozofiju*. Iako moderni tumači nisu suglasni o tome za koga je djelo pisano, čini se da je djelo usmjereno svima. Stoga je najbolje shvatiti *Nagovor na filozofiju* kao djelo koje Aristotel piše sofistima jednako kao i potencijalnim studentima filozofije koji biraju istinski način života, kao i vođama polisa, ili pojedincima koji upravljaju vlastitim domaćinstvom i sudjeluju u javnom životu.

Nagovor na filozofiju mogli bismo odrediti kao svojvrni uvod u filozofiju, jer odgovara na pitanje zašto filozofija, te koja je uloga filozofije i filozofa u odnosu na druge discipline, kao što su psihologija, etika i politika.

Dva su bitna određenja filozofije koja se ne nalaze eksplicite u samom *Nagovoru na filozofiju*, koja su nužna za razumijevanje same prirode *Nagovora*.

- (1) Prvo je određenje duše u vidu supstancije. Radi se o određenju duše koja je u odnosu s tijelom na isti način na koji je vid u odnosu s okom. Radi se o razumijevanju duše kao trostrukog jedinstva, za koje smo pokazali da je temelj Aristotelovog učenja o vrlinama.
- (2) Drugo je određenje čovjeka. Čovjek je trojako određen: jezikom (*logos*) odredbenim za razumski dio duše, sposobnošću za moralno izabiranje dobra naspram zla, te potrebom za zajednicom u smislu prijateljstva i pravednog političkog djelovanja.

Kritika koja je upućena Aristotelu pogađa bit problema koji zahvaća srednji dio ovoga rada. Bošnjak ističe teškoće razabiranja strogog razvoja u Aristotelovoj misli.⁸⁷ Da je to zaista točno

⁸⁷ Bošnjak, B., »Predgovor« u: Aristotel: *O duši/ Nagovor na filozofiju*, Naprijed, Zagreb, 1982., str. XXXII

vidi se u promijenjenim određenjima duše i njenih moći koje u *Nikomahovoj etici* bivaju podređene učenju o vrlinama. Također, jedno od problematičnih razlikovanja je ono uma i razuma. Naime, u *Nagovoru na filozofiju* Aristotel um (*nous*) eksplicite pripisuje razumskom dijelu duše.

»Kad smo kod duše: jedan je njezin dio razumski, drugi nerazumski, i upravo stoga lošiji. Nerazumski dakle postoji radi razumskoga, jer je u razumskom um (*nous*). Izvođenjem se nužno zaključuje da sve postoji radi uma.⁸⁸

U Aristotelovoj filozofiji um (*nous*) je odvojen od duše, definiran kao moć najvišeg znanja i razboritog izbora. Um pripada ljudima, a među ljudima ponajviše filozofima. Životinjama ne pripada um, ali im pripada razum (*dianoia*). Naime, pojedinim životinjama je moguće uzročno-posljedično zaključivati.⁸⁹

U skladu s navedenim Aristotel gradi sliku mudraca kao čovjeka koji odgovara filozofijskom načinu života. Uz to što je vrlo i razborit, kontemplacija mu omogućuje da živi u skladu s istinom svega i na taj način ostvaruje blaženstvo. Oslanjajući se na Hadotova promišljanja prema kojima ono teoretsko nadilazi ono teorijsko, blažen život jest mudrost povezana s razboritošću i vrlim djelovanjem općenito. To će reći da Aristotelov filozof/mudrac nije netko tko je izdvojen iz političke zajednice, oslobođen od praktičnih životnih problema. Sažeto rečeno, teoretski način život (*bios theoretikos*) jest kontemplativni život u cjelovitoj vrlini.

Zato moć kontemplativnog/teoretskog života jest prvotno određenje filozofije. Filozofija kao takva podrazumijeva: razum (logos), načelo izbora kao osnovu moralnog djelovanja i život u političkoj zajednici. Samo se uz pomoć tako shvaćene filozofije može doživjeti doživjeti blaženstvo (*eudaimonia*).

Blaženstvo ili potpuna sreća određena je na sljedeći način:

⁸⁸ Arist, *Protrept.* B23

⁸⁹ Kaluđerović, Ž., »Aristotelovo razmatranje logosa, »volje« i odgovornosti kod životinja« u: Filozofska istraživanja 122, god.31 (2011) Sv.2, str.316

»Stoga sreću definiramo kao razboritost i svojevrsnu mudrost ili kao vrlinu ili kao najveće uživanje ili kao sve to zajedno.«⁹⁰

Tako definirano blaženstvo ostvaruje samo čovjek, ponajviše onaj koji živi višim načinom života od običnog čovjeka, odnosno filozof koji je u stanju umski spoznati istinu i uz pomoć vrline doseći mudrost. Filozof nalikuje bogu, te dostiže dio božjeg blaženstva. Bog je um, te utoliko vrijedi:

»Ono što je čemu svojstveno to je po naravi svakomu i najbolje i najugodnije. A čovjeku je takav život u skladu s umom, jer um je najviše i sam čovjek. Zbog toga je takav život i najblaženiji.«⁹¹

U Aristotelovoj hijerarhiji bića bog je uspostavljen kao najviše biće. On nije mitološki shvaćen bog već, kao ontološki kao usavršenost, posljednje ispunjenje potencije, najviša svrha svega po sebi:

»Dakle, onaj tko djeluje u skladu s umom, te ga njeguje, čini se i da je u najboljem stanju uma i daje bozima najmiliji. Jer ako bozi vode ikakvu brigu o ljudskim stvarima, kao što se misli da čine, onda bi bilo razložno i da oni uživaju u onome što je najbolje i njima najsrodnije (a, to bi bio um) te ljudima koji to najviše ljube i časte da za uzvrat dobro čine, kao onima što se trse oko stvari koje su i bozima mile postupajući ispravno i lijepo. A bjelodano je kako sve to najviše pripada mudracu. On je stoga bozima najmiliji. A takav je vjerojatno i najblaženiji. Te bi i po tome mudrac bio onaj tko je najviše blažen.«⁹²

Ako je božja djelatnost kontemplativna, a ljudi je samo ponekad dostižu, moguće je pretpostaviti blaženstvo kao ono stupnjevito, te se pitati u kojem stupnju čovjek za razliku od boga ostvaruje blaženstvo.

Promjena perspektive koju zahtjeva Hadot u čitanju filozofskih tekstova nadilazi školsko tumačenje Aristotelove filozofije kao puko teorijskog i aptraktnog mišljenja prvotnih principa, te zahtjeva uočavanje filozofske prakse duhovnih vježbi vrline, odnosno,

⁹⁰ Aristotel, *Protrep.* B94

⁹¹ Aristotel, EN, 1077a

⁹² Ibid.1178a

registriranje filozofijskog postupka uspostave umskog znanja koje se, za razliku od razumskog znanja, ne može naučiti, već se stječe tako što se vježbama uravnotežavaju uznemirujuća emocionalna stanja.⁹³ Umska kontemplacija koja naliči božjoj djelatnosti umovanja nužno se uspostavlja kao ono dobro, budući da je Aristotelov bog, koji je um, najviše dobro. Filozof dobro doživljava kao ugodu koju je postigao odriješavanjem od negativnih emocija i boli, vježbanjem zlatne sredine:

»...osjećati užitak i bol znači aktualizirati osjetilnu srednjost s obzirom na dobro ili loše kao takvo.«⁹⁴

Ono loše (bol ili patnja) – od čega se filozof ima odriješiti da bi postigao ono dobro (ugoda ili sreća) – jest ljutnja. Budući da ljutnju Aristotel razumije kao emociju koju uzrokuje nepravedan politički život,⁹⁵ čovjek je uvijek nesretan zbog neke konkretne stvari, a ne apstraktne.⁹⁶ To će reći da ostvarenje blaženstva ne ovisi o apstraktnom razmišljanju, već o konkretnom djelovanju:

» ako je ova definicija ljutnje točna, nužno proizlazi da se ljutit čovjek uvijek ljuti na određenu osobu, na primjer, na Kleona, ali ne i na ljude općenito, ljuteći se zato što je taj čovjek njemu ili nekomu njegovom nešto loše učinio ili namjeravao učiniti...»⁹⁷

Odlučujuće je pritom da je za Aristotela duševno stanje suprotno od blaženstva uznemirujuća bol koja nastaje zbog konkretne nepravednosti, a da je odriješavanje od takve boli svojevrsno osviještavanje konkretne osobe koja ga ljuti ili mu čini nepravdu. Utoliko odriješavanje od boli te uspostava blaženog života dijelom svakako podrazumijeva upletenost filozofa u javni život političke zajednice i rješavanje nedaća svakodnevnog života. Aristotel u *Nikomahovoj etici* tematizira filozofov život u zajednici s implicitnim zahtjevom za nepristranošću. Naime, prema Aristotelu filozofi imaju aktivno sudjelovati u

93 Hadot, P., *Duhovne vježbe i antička filozofija*, Sandorf&Mizantrop, Zagreb, 2013., 56.

94 Aristotel, *De anima*, 431a-b.

95 »Neka ljutnja bude definirana kao impulsivan i s bolom popraćen afekt žudnje za stvarnom osvetom zbog stvarnog omalovažavanja naše ličnosti, ili ličnosti naših (bližnjih) kad omalovažavanje doista nije zaslužno.« Aristotel, *Rhet.* 1378a-b.

96 Aristotel, *Rhet.* 1378b

97 Ibidem.

javnom životu, ali i savjetovati druge, ostajući nepristrani. Možda bi se takva uloga filozofa dala usporediti s psihoterapeutičkom ulogom u modernom društvu.

U svakom slučaju, filozofi imaju nezamijenjivo mjesto u vrednovanju individualnog i političkog djelovanja. To isto Aristotel naglašava i u *Nagovoru na filozofiju*. Prema Nagovoru slijedi da u javnim poslovima zadatak filozofa jest regulativnog i savjetodavnog karaktera, odnosno, ukazivanje na to kakve bi stvari trebale biti:

»Jedino on /tj. filozof/ živi pogleda uprta u prirodu i ono božansko, te poput kakva dobra kormilara vezuje životna počela uz ono što je vječno i trajno, baca sidro i živi po svom.«⁹⁸

Čini se da iz svega gore rečenog jasno slijedi da se *Nagovor na filozofiju* može shvatiti, ne samo kao savršen uvod u filozofiju naprosto, već i kao kao savršen uvod u Aristotelovu filozofiju. Nagovor naglašava u kojoj je mjeri za Aristotela filozofija prije svega način života. Naglašava i činjenicu da je filozofijski život najbliži istini te da omogućuje blaženstvo koje je blisko bogu. U končanici je takav način života i koristan jer je drugima očigledan kao najbolji izbor. Takav život svima ljudima otvara mogućnost da ostvare svoje potencijale. Stoga zaključno zadnja rečenica *Nagovora*:

»Trebamo se, dakle, baviti filozofijom, ili se oprostiti od života i otići odavle, jer sve je ostalo golema besmislica i naklapanje.«⁹⁹

⁹⁸ Aristotel, *Protrep*. B50

⁹⁹ Aristotel, *Protrep*. B110

Popis literature :

1. Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb, 1989.
2. Aristotel, *O duši/ Nagovor na filozofiju*, Naprijed, Zagreb, 1987.
3. Aristotel, *Nikomahova etika*, Politička misao, Zagreb, 1982.
4. Aristotel, *Politika*, Naprijed, Zagreb, 1987.
5. Aristotel, *Metafizika*, Medicinska naklada Signum, Zagreb, 2001.
6. Pierre Hadot, *Duhovne vježbe i antička filozofija*, Sandorf Mizantrop, Zagreb, 2013.
7. Pierre Hadot, *Što je antička filozofija?*, Fedon, Beograd, 2010.
8. Kalenić A. S., *Recenzije, prikazi i osvrti, Prilozi 27-28*, 1998., str.183-196.
9. Hutchinson, D. S. and M. R. Johnson, *Authenticating Aristotle's Protrepticus*, u: Oxford Studies in Ancient Philosophy 29 (2005), 193-294.
10. Hutchinson, D. S. and M. R. Johnson, *Protreptic Aspects of Aristotle's Nicomachean Ethics*, u: *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Polansky, Cambridge, 2014, 383-409.
11. Law Cawkwell, G., *Isocrates*, Encyclopaedia Britannica (on-line), prisutp ostvaren 28.5.2019., <https://www.britannica.com/biography/Isocrates>
12. Gregorić, P., *Aristotel o diobi duše* u: *Prolegomena* 7 (2) 2008: str. 133-151.
13. Platon, *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1997.
14. Platon, *Fileb/Teetet*, Naprijed, Zagreb, 1979.
15. Senković, Ž., *Aristotelov odgoj za vrline* u: *Metodički ogledi* 13 (2) 2006: str. 43-61.
16. Mara M. G., *The role of philosophy in Aristotle's political science*, Polity, Vol. 19, No. 3 (Spring,1987), pp.375-401

17. Kaluđerović, Ž., *Aristotelovo razmatranje logosa »volje« i odgovornosti kod životinja*, u: *Filozofska istraživanja* 122god.31 (2011) Sv. 2 (311-321)
18. Jordan, Mark D., *Ancient philosophic protreptic and the problem of persuasive genres*, in: *Rhetorica: A journal of the history of rhetoric*, Vol. 4, No. 4(Autumn 1986),pp.309-333.
19. Shield,C., Coope, U., *The peculiar motion of Aristotelian souls*, *Proceedings of the Aristotelian society supplementary volume LXXXI* (2007)
20. Strawson, P., *»Freedom and Resentment«*, *Proceedings of the British Academy* 48 (1962), 187-211.
21. Sorabji R., *»Body and Soul in Aristotle«*, *Philosophy*, 49 (187) (1974), 63-89.
22. Sorabji, R., *Emocije i duševni mir*, Sandorf&Mizantrop, Zagreb, 2016.