

# Praktična filozofija kot filozofija človeških dejanj

## **Abstract**

### **Practical Philosophy as a Philosophy of Human Action**

In this paper, we address the topic of practical philosophy. The basic purpose is, with the help of a concrete example of the analysis of Aristotle's practical philosophy, to show what Aristotle's understanding of practical philosophy was and how later, in the works of Machiavelli and Hobbes, this philosophy changed. We approach the topic in the way of hermeneutic analysis of Aristotle's works, followed by a comparative interpretation with Machiavelli's and Hobbes' works. Aristotle's practical philosophy, which, in a broader sense, covers the field of ethics and politics, is considered narrowed and focused on his more concrete understanding of (human) action (praxis). This step makes sense, since the name itself (practical philosophy) derives from the notion of praxis (action). In this narrowed and directed understanding of Aristotle's practical philosophy, we understand it as a philosophy of human actions. This approach allows us to elaborate Aristotle's understanding of (human) action, which forms the basis for understanding his philosophy of human actions and thus his practical philosophy. The basic conclusion of the paper is that we cannot speak of a single field of practical philosophy, but of different practical philosophies that differ from thinker to thinker. Each of these different practical philosophies is based on unique assumptions about human beings, ethics, politics, the goals of the political community and the like.

**Keywords:** practical philosophy, ethics, politics, Aristotle, Hobbes

*Primož Turk is an assistant professor at the Faculty of Humanities, University of Primorska, where he teaches Introduction to Political Science and Introduction to Social Theory.*

## **Povzetek**

V prispevku se lotevamo obravnave teme praktične filozofije. Osnovni namen je, da na konkretnem primeru analize Aristotelove praktične filozofije prikažemo, kakšno je bilo Aristotelovo razumevanje praktične filozofije in kako se je pozneje, v delih

Machiavellija in Hobbesa, praktična filozofija spremenila. Teme se lotevamo na način hermenevtične analize Aristotelovih del, ki ji sledi primerjalna interpretacija z Machiavellijevimi in Hobbesovimi deli. Aristotelovo praktično filozofijo, ki v širšem smislu pokriva področje etike in politike, obravnavamo ožje in usmerjeno na njegovo konkretnije razumevanje (človeškega) delovanja (*praxis*). Ta korak je smiseln, saj samo ime (praktična filozofija) izhaja iz pojma *praxis* (delovanje). V tem ožjem in usmerjenem razumevanju Aristotelove praktične filozofije to razumemo kot *filozofijo človeških dejanj*. Ta pristop nam omogoča, da natančneje razgrnemo Aristotelovo razumevanje (človeškega) delovanja, ki tvori temelj za razumevanje njegove filozofije človeških dejanj in s tem tudi njegove praktične filozofije. Temeljni sklep prispevka je, da ne moremo govoriti o enotnem polju praktične filozofije, temveč o različnih praktičnih filozofijah, ki se razlikujejo od misleca do misleca. Vsaka od teh različnih praktičnih filozofij pa temelji na svojevrstnih predpostavkah razumevanja človeka, etike, politike, smotrov politične skupnosti in podobnega.

**Ključne besede:** praktična filozofija, etika, politika, Aristotel, Hobbes

*Primož Turk je docent na Fakulteti za humanistične študije, Univerza na Primorskem, kjer predava predmeta Uvod v politologijo in Uvod v družbeno teorijo.*

## Uvod

O čem pravzaprav govorimo, kadar govorimo o *praktični filozofiji*? Praktična filozofija je razumljena kot posebna vrsta filozofije. Ob bok te se praviloma postavlja teoretično filozofijo. Ta moderna delitev naj bi ponazarjala dve široki področji filozofije. Praktično in teoretično filozofijo pogosto najdemo pri istem mislecu kot dve različni področji filozofije, s katerimi se je ukvarjal. Tako denimo srečamo govor o Kantovi praktični filozofiji, ki naj bi jo tvorili spisi, kot so: *Utemeljitev metafizike nravi*, *Kritika praktičnega uma*, *K večnemu miru*, *Metafizika morale* ... (glej Kant, 1999b). Tu seveda ne gre za delo z naslovom *Praktična filozofija*, ki naj bi ga napisal Kant, ampak za izbor Kantovih del, ki po mnenju urednika zbirke sodijo pod okrilje Kantove praktične filozofije. Samo delitev filozofije na praktično in teoretično pa seveda najdemo pri Kantu samem, recimo v njegovem delu *Kritika razsodne moči* (glej Kant, 1999a). Tu denimo pravi: »Če razdelimo filozofijo, kolikor vsebuje načela umnega spoznanja stvari s pojmi [...], kot je to v navadi, na *teoretično* filozofijo in *praktično* filozofijo, ravnamo tako, kot je prav« (Kant, 1999a: 11). Prav tako je moč najti praktično filozofijo pri Heglu (glej Pippin, 2008), Marxu, Hobbesu ... Področje, ki ga tako pojmovana praktična filozofija pokriva, je široko. Vanj sodijo etika, politična teorija, ekonomska teorija in še kaj.

Obstajajo torej različne praktične filozofije. Aristotelova praktična filozofija je drugačna kot Kantova, ta pa je spet drugačna kot Marxova. Vsako od teh različnih praktičnih filozofij je treba najprej misliti znotraj korpusa del posameznega misleca. Da pa bi razumeli razlike med eno in drugo praktično filozofijo, jih je smiselno medsebojno zoperstaviti. Na ta način uzremo razlike med njimi.

V nadaljevanju se bomo najprej posvetili Aristotelovi praktični filozofiji. Tu bo v ospredju vprašanje, kako sploh razumeti njegovo praktično filozofijo. Na tem izhodišču bomo v nadaljevanju pokazali, kako se spremenijo nekatere temeljne premise Aristotelove praktične filozofije. Zaradi teh globokih in korenitih sprememb je zato treba govoriti o nastanku neke nove in drugačne praktične filozofije.

Aristotelova praktična filozofija – okvirno rečeno – pokriva spise, ki sodijo na področje etike in politike (glej de Lara in Brouwer, 2017: 1). V nadaljevanju pa ne bomo krenili po poti proučevanja celote njegovih etičnih in političnih spisov. Aristotelovo praktično filozofijo bomo mislili drugače, lahko bi dejali ožje. Mislili jo bomo kot filozofijo *praksisa*, človeškega delovanja in človeških dejanj. Menimo namreč, da filozofija *praksisa* tvori jedro Aristotelove praktične filozofije. Da bi jasno razmejili širše pojmovanje praktične filozofije, ki vključuje celoto etičnih in političnih spisov, od teme, s katero se bomo pretežno ukvarjali, bomo v nadaljevanju praviloma govorili o Aristotelovi *filozofiji človeških dejanj*.<sup>1</sup> Aristotelovo praktično filozofijo bomo torej obravnavali zgolj z ozirom na človeško delovanje, zato govorimo o Aristotelovi praktični filozofiji kot filozofiji človeških dejanj.

Teza, ki ji bomo sledili, je, da praktična filozofija kot filozofija človeških dejanj zares vznikne z Aristotelom. Tako oblikovana praktična filozofija pa zatone v začetku moderne, v spisih Machiavellija in Hobbesa, ki postavita praktično filozofijo na nove temelje. S to novo utemeljitvijo pa se spremeni razumevanje praktične filozofije kot filozofije človeških dejanj. S tem pravzaprav dobimo nekakšno novo in drugačno praktično filozofijo. Antično, bolj natančno Aristotelovo razumevanje filozofije človeških dejanj je deloma obujeno šele v spisih H. Arendt, zlasti v njeni *Viti activi* (glej Arendt, 1996).

Da bi razgrnili Aristotelovo razumevanje filozofije človeških dejanj in spremembe, ki se zgodijo z nastopom moderne, smo prispevek razdelili v dva sklopa. V prvem se v celoti posvečamo Aristotelovemu razumevanju filo-

---

<sup>1</sup> Ko bomo v nadaljevanju govorili o Aristotelovi praktični filozofiji, bo to poimenovanje praviloma širše in manj natančno. Ko pa bomo želeli govoriti natančneje, o filozofiji, ki proučuje praksis, bomo govorili o Aristotelovi filozofiji človeških dejanj.

zofije človeških dejanj. Drugi del, ki je oblikovan na izhodiščih prvega, pa je namenjen prikazu sprememb in s tem vzniku nove praktične filozofije v spisih Machiavellija in Hobbesa.

Prvotno izhodišče, iz katerega se lotevamo obravnave Aristotelove praktične filozofije, nam nudi Gadamerjev spis *Ideja praktične filozofije* (Gadamer, 1999: 199–207), v katerem pisec gradi na tezi, da je pravi začetnik praktične filozofije Aristotel. Vendar, če se ozremo na Aristotelove spise, bomo pravzaprav našli le eno mesto, ki neposredno govori o praktični filozofiji na način, da dejansko uporabi to poimenovanje. Gre za mesto iz *Metafizike*, kjer je rečeno: »Pravilno pa je ljubezen do modrosti imenovati znanost o resnici (ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας). Smoter (τέλος) pozorno spregledovalne znanosti je namreč resnica, smoter delovanske znanosti dejanje (ἔργον) ...« (Aristotel, 1999: 46).<sup>2</sup> V Aristotelovih spisih ne obstajata razprava ali pa del razprave, ki bi nosila naslov »praktična filozofija«. Kar pa seveda še ne pomeni, da ni smiselno govoriti o Aristotelovi praktični filozofiji.

Kar je za nas najprej pomembno, je to, da je pri Aristotelu vzpostavljena razlika med nečim »teoretičnim« na eni strani in nečim »praktičnim« na drugi. Ta razlika pa tvori osnovo razumevanja praktične filozofije. Tako denimo srečamo razlikovanje med teoretičnim in praktičnim umom (Aristotel, 2002a: 233–235); razlikovanje med teoretičnim in praktičnim mišljenjem (Aristotel, 2002b: 187); med teoretičnim in praktičnim življenjem (Aristotel, 2002b: 52–53). Osnovno razlikovanje med »teoretičnim« in »praktičnim« pa poteka s pomočjo razlikovanja smotrov. Smoter praktičnega uma in praktičnega mišljenja je drugačen od teoretičnega.

Gadamer v svojem spisu *Ideja praktične filozofije* pravi: »Kot je znano, je Aristoteles idejo praktične filozofije razvil v nasprotju s Platonovo teološko matematiko dobrega, ki se svetlika tako skozi mitično pripoved *Timaja* kot tudi skozi sokratiko *Fileba*« (Gadamer, 1999: 199). Iz nadaljevanja Gadamerjeve razprave pa, z ozirom na našo interpretacijo, izhajata dve problematični razumevanji Aristotelove praktične filozofije. Prvo se nanaša na nejasnost tega, ali Gadamer pod okrilje Aristotelove praktične filozofije umešča tudi proizvodnjanje/ustvarjanje (*poiesis*) in temu pripadajoče zadržanja

---

2 Ker se misel od prevoda do prevoda precej razlikuje, navajamo še grški izvirnik: »τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον« (Metaph. 993b, 20–21). V hrvaškem (Ladanovem) prevodu, ki je praviloma zelo dobeseden, se mesto glasi: »Stoga je ispravno nazivati filozofiju znanošču o istini. Jer znanosti misaonog promatranja svrha je istina, dok je činidbi djelo« (Aristotel, 1992: 34). Bližje temu, kar tematiziramo v prispevku, pa bi bil še bolj dobeseden prevod, ki bi se glasil: »Pravilno pa je filozofijo imenovati znanost o resnici. Smoter teoretične je namreč resnica, smoter praktične dejanje.« S tem prevodom se namreč pred nami, vsaj v prvem obrisu, izriše razlikovanje med teoretično in praktično filozofijo.

nje večine (*techne*). »Aristoteles pa razlikuje dve obliki, v katerih dosega takšno vedenje dobrega svojo popolnost, *techne* in *phronesis*, ki se opirata na razliko med *poiesis* in *praksis*. To razlikovanje samo pripada k vsebini praktične filozofije in se zgodi v šesti knjigi *Nikomahove etike*« (Gadamer, 1999: 199). Iz nadaljnje razprave ni popolnoma jasno, kako to razlikovanje pripada vsebini praktične filozofije. Sodi to v samo praktično filozofijo? Je to razlikovanje nekaj, kar šele vzpostavlja praktično filozofijo? Drugo, nemara še bolj problematično mesto, ki pravzaprav ukinja razliko med teoretično in praktično filozofijo, pa je Gadamerjevo (ne)razlikovanje med modrostjo (*sophia*) in pametnostjo (*phronesis*): »Pojmovno razlikovanje med *sophia* kot teoretično vrlino in *phronesis* kot zgolj praktično vrlino je umetno in ga Aristoteles uporabi le zavoľo pojmovne jasnosti« (Gadamer, 1999: 201). Naša teza je temu nasprotna: ravno razlikovanje med modrostjo in pametnostjo je ključno. Brez tega razlikovanja ne moremo zares misliti Aristotelove praktične filozofije kot filozofije človeških dejanj.

Pot našega preiskovanja Aristotelove praktične filozofije je drugačna. Na tej poti je treba razlikovati ravno to, kar je pri Gadamerju nejasno povezano. Na eni strani delovanje in ustvarjanje, na drugi pametnost in modrost. Šele s temi razlikovanji razpremo možnost govorenja o praktični filozofiji, ki, kot že samo ime nakazuje, meri na *praksis*, torej na delovanje, dejanja. Zato tudi tematiziramo Aristotelovo praktično filozofijo ožje, kot *filozofijo človeških dejanj (praksis)*. Da bi pokazali, kako razumeti Aristotelovo praktično filozofijo kot filozofijo človeških dejanj, bomo v nadaljevanju kot prvo nakazali izhodišče razumevanja delovanja in kot drugo začrtali Aristotelovo razumevanje delovanja.

## K razumevanju Aristotelove filozofije človeških dejanj

Vstop v razumevanje Aristotelove filozofije človeških dejanj vodi preko Aristotelovega razumevanja pojma delovanje (*praksis*). Prvo, kar je treba izpostaviti v zvezi z Aristotelovim razumevanjem delovanja, je, da ga pojmuje bistveno širše kot velja v poznejših poskusih interpretacije, ko je delovanje razumljeno zgolj kot človeška dejavnost.<sup>3</sup> Aristotel razume delovanje – v

<sup>3</sup> To velja tudi za Arendt (1996), ki se je nemara najbolj približala Aristotelovemu razumevanju delovanja, a ga je vseeno mislila zgolj kot človeško dejavnost. Ob bok temu velja omeniti še Heideggerjevo specifično interpretacijo (Aristotelovega) pojma *praksis*. V *Biti in času* je *praksis* izpeljan iz grške besede za stavi (*pragmata*) kot »priskrbovalno občevanje« (Heidegger, 1997:

tem najširšem smislu – kot dejavnost živih bitij. Natančneje, kot dejavnost živali. Kadar Aristotel v svojih (predvsem bioloških) spisih tematizira dejavnosti živali, najpogosteje govori, da se živali trudijo, prizadevajo, celo delajo (glej predvsem Aristotel, 1991: 327–353). Ko spregovori bolj določno, pa pravi, da *živali delujejo (praksis)*.<sup>4</sup> Delovanje živalim ni pripisano naključno, ampak jim pripada temeljno, je njihova *temeljna dejavnost*. Aristotelov spis *Nauk o živalih* (Aristotel, 1965: 7 in naprej) se začne z besedami, da se živali razlikujejo v svojih delovanjih, in skozi celoten tekst je mogoče slediti Aristotelovi obravnavi različnih delovanj živali. Na enak način se začne spis *O zaznavanju in čutno zaznavnih predmetih* (Aristotel, 1957: 214–283), v katerem je že v uvodnem stavku rečeno, da je treba proučiti, katera delovanja živali so skupna in katera lastna posamičnim vrstam. V *Nikomahovi etiki* so delovanja živali opredeljena celo kot *hotena* (Aristotel, 2002b, 99–100).

Kar nas zanima, je seveda *človeško delovanje*, saj se Aristotelova filozofija človeških dejanj nanaša na človeško delovanje. Da pa bi pokazali, kakšna je posebnost človeškega delovanja, je v kontekstu Aristotelove filozofije nujen ta prvi korak, v katerem je delovanje najprej načrtano v zgoraj nakazanem, širšem smislu. Pot v razumevanje delovanja v ožjem smislu pa poteka preko Aristotelove tematizacije človeka, njegove filozofske antropologije.

Ker na tem mestu ne moremo natančneje analizirati kompleksne Aristotelove filozofske antropologije, nam zadošča, da za izhodišče izberemo eno od Aristotelovih najbolj znanih opredelitev človeka, po kateri je človek »ζῷον λόγον ἔχον« (glej Aristotel, 2010: 113, 623). Tisto prvo v tej opredelitvi človeka, kar je pogosto spregledano ali pa vzeto kot preveč samoumevno, je določitev človeka kot »ζῷον«. <sup>5</sup> ζῷον se najpogosteje prevaja na dva načina, bodisi kot živo bitje bodisi kot žival. Kadar smo soočeni s prevodom živo bitje, je spregledano tisto ključno te definicije – za Aristotela je človek *vrsta živali*. Kadar smo soočeni s prevodom žival, pa je to običajno vzeto preveč samoumevno, temu, da Aristotel razume človeka kot vrsto živali, pa ni pripisan nek poseben pomen. Če hočemo vsebinsko zadeti Aristotelovo opredelitev človeka, moramo ζῷον vsekakor prevajati kot *žival*. Kakšne vse posledice izhajajo iz določitve človeka kot vrste živali, bomo v besedilu zgolj nakazali.

Drugi del opredelitve, torej da je človek tista posebna vrsta živali, ki λόγον

---

104). Kot tak ima praksis za Heideggerja ontološki značaj, saj *pragmata* odraža temeljni pomen *ousia* (bit, bivajoče) (glej Heidegger, 2009: 19).

4 Glej denimo Aristotel, 1965: 7–13; Aristotel, 1991: 57, 397; Aristotel, 1957: 215. Pri tem velja izpostaviti, da v sekundarni literaturi praviloma nikoli ne zasledimo tovrstne tematizacije Aristotelovega razumevanja delovanja.

5 Pravzaprav velja to za vse Aristotelove opredelitve človeka, vse se začnejo z določitvijo človeka kot »ζῷον«.

ἔχον, torej ima *logos*, mu pripada *logos* oz. biva na način *logosa*, je treba razumeti na dva načina. Kot prvo lahko *logos* razumemo kot govorjenje. Človek je za Aristotela edino bitje, ki je zmožno govorjenja: »[Č]lovek pa je med živimi bitji edini, ki ima govor« (Aristotel, 2010: 113). *Logos* oz. to, kar je v opredelitvi človeka označeno kot λόγον ἔχον, pa velja razumeti tudi kot določitev človeške duše, kar pomeni posebnih duševnih zmožnosti, ki pripadajo le človeku. Človek, če *logos* prevedemo kot razum, je žival, ki ima razumski del duše.

Iz te dvojne opredelitve človeka kot živali, ki je zmožna govorjenja, in živali, ki ima razumski del duše, lahko nakažemo, kako Aristotel razume človeško delovanje. V čem se torej delovanje v tem širšem smislu, ki ga Aristotel pripiše tudi drugim vrstam živali, razlikuje od delovanja v ožjem smislu, ki ga pripiše zgolj ljudem?

Razliko je treba začrtati na več različnih ravneh. Začnimo z razliko na ravni počel delovanja. Počela delovanja nečloveških vrst živali so drugačna. Za Aristotela živali delujejo predvsem iz vzgibov (počel) čutnih zaznav, poželenja, zaznave prijetnega (užitka) in neprijetnega (bolečine) ter razpoloženj. Ko govorimo o človeškem delovanju, je tisto prvo in najpomembnejše to, da človeku kot vrsti živali ravno tako pripadajo vsa ta počela delovanja. Tudi ljudje delujemo pod vzgibom čutnih zaznav, poželenja, zaznave prijetnega, razpoloženj ... Vendar, in to je tisto mesto, kjer Aristotel začrta razliko, ljudje delujemo tudi na drugačen način, na specifično človeški način. Počelo tega specifično človeškega načina delovanja je *logos* v zgoraj nakazanem, dvojnem pomenu.

Osredotočimo se najprej na *logos* kot na poseben del duše, ki pripada le človeku, torej na to, kar Aristotel imenuje λόγον ἔχον, na razumski del duše. Ta del duše je za Aristotela dvojen; v šesti knjigi *Nikomahove etike* ga razdeli na preudarno ocenjevalni in na znanstveni del. Temeljna razlika med enim in drugim delom razumske duše je, da vsak del meri na neko posebno področje bivajočega. Znanstveni del meri na bivajoče, katerega »počela so nespremenljiva« (Aristotel, 2002b: 186). Preudarno ocenjevalni na »spremenljive oblike bivajočega« (Aristotel, 2002b: 186). To je tisto bivajoče, ki je lahko tudi drugačno, ki se lahko spremeni, kjer – in to je za nas bistvenega pomena – so smotri dejavnosti to, kar Aristotel imenuje »ἔργον«, torej storjeno dejanje, in to ni isto, kot opravljeno delo. Vsakemu od delov razumske duše pripada to, kar Aristotel imenuje najboljše zadržanje, torej vrlina. Vrlina preudarno ocenjevalnega dela duše je *pametnost (phronesis)*, vrlina znanstvenega dela duše je *modrost (sophia)*. Človeško delovanje, in to je iz Aristotelove *Nikomahove etike* in *Politike* popolnoma jasno, sodi na področje

spremenljivega bivajočega.

Toda na tem področju Aristotel vpelje še eno delitev, ki dokončno razpre področje, na katero sodi delovanje, in s tem področje, ki ga tematizira praktična filozofija, dojeta kot filozofija človeških dejanj. Spremenljivo bivajoče Aristotel razdeli na področje ustvarjanja (*poiesis*) in področje delovanja (*praksis*). Temeljna razlika je v tem, da področje ustvarjanja meri predvsem na predmetno spremenljivo bivajoče. Ustvarjanje je tako izdelovanje materialnih izdelkov kot tudi umetniško ustvarjanje (ki pa ni nujno materialno). Smoter dejavnosti ustvarjanja je opravljeno delo. Zmožnost, potrebna za tovrstno udejstvovanje ustvarjanja, je veščina (*techne*). Delovanje, za razliko od ustvarjanja, pa meri neposredno na soljudi, poteka med ljudmi in z ozirom na ljudi. Vrlina, potrebna za to, da človek deluje z ozirom na dobro, je pametnost (*phronesis*). Rezultat delovanja pa je storjeno dejanje, je to, kar je moč storiti z ozirom na ljudi.

Šele na tej točki lahko natančneje spregovorimo o tem, kaj je jedro filozofije človeških dejanj, ki preizprašuje dejavnost delovanja. Počelo delovanja v pravem pomenu je pametnost. Pametnost pa je neločljivo povezana z etičnimi vrlinami: »[Etična] vrlina ni samo zadržanje, ki je usklajeno s pametnostjo, ampak zadržanje, ki je z njo neločljivo povezano« (Aristotel, 2002b: 205). Delovanje poteka v prepletu pametnosti in etičnih vrlin, te pa nastajajo skupaj s pametnostjo, zato je vrlina pametnosti postavljena v samo središče filozofije človeških dejanj. Neločljivost pametnosti in etičnih vrlin se razkrije tudi na ravni smotrov delovanja. Že iz naznanitve razlike med teoretično in praktično filozofijo v *Metafiziki* smo videli, da je poglobljena razlika določena prav na ravni smotrov. Enako temeljno naravnost na smotre najdemo tudi na točki govora o praktičnem umu, »ki se od teoretskega uma razlikuje po značaju svojega smotra« (Aristotel, 2002a: 233). To, kar je določeno kot smoter praktičnega uma, obenem tvori začetek, izhodišče premisleka, ki preizprašuje, kako, s čim, po kakšnih poteh doseči smoter. Zadnja, mejna točka v tem praktičnem mišljenju smotra pa »je začetek delovanja« (Aristotel, 2002a: 234). Ko torej praktični um ali, kot bi lahko to tudi imenovali, praktično mišljenje preudari, kako, s čim, po kakšnih poteh doseči zastavljeni smoter, se šele začne delovanje.

Smoter, z ozirom na katerega poteka delovanje, pa ni nekaj poljubnega. Že v uvodnih stavkih *Nikomahove etike* je rečeno, o kakšnih smotrih govorimo. »Vsaka umetnost in vsako raziskovanje, kakor tudi vsako dejanje in odločanje, teži – po splošnem naziranju – k nekemu dobru; od tod tudi lepa oznaka, po kateri je 'dobro' 'smoter, h kateremu vse teži'« (Aristotel, 2002b: 47). Toda kaj je smoter kot dobro? Kakšno je to dobro? Kaj je dobro, ki ga



hočemo doseči? Razlikovanje med smotri, ki nas na tem mestu zanima, je sledeče: različne dejavnosti imajo različne smotre in zasledujejo različna dobra. Tako denimo Aristotel govori, da je dobro, ki ga hoče doseči zdravniška veda, zdravje. Dobro, ki ga hoče doseči mizar, bo denimo lepa in uporabna miza. Vsaka dejavnost torej meri na neko svoje dobro, in če naj bo ta dejavnost »uspešna«, mora to dobro doseči. Toda kakšno je dobro, ki ga zasleduje dejavnost delovanja? Dobro, na katero meri delovanje, je vsebovano že v sami definiciji pametnosti, ki se glasi: »Pametnost je zmožnost pravilnega umskega zadržanja v dejanjih, ki so v zvezi s tem, kar je dobro za ljudi« (Aristotel, 2002b: 191). Delovanje, ki ga usmerja vrlina pametnosti, torej meri na to, kar je dobro za ljudi. To dobro pa mora biti, kot ga Aristotel pogosto imenuje, »praktično dobro«, kar pomeni takšno, ki ga človek lahko doseže s svojim delovanjem, saj nima smisla zasledovati smotra, ki ga ni moč doseči. Ker so človeška dejanja vedno nekaj konkretnega, saj gre za točno to dejanje (ali pa opustitev tega dejanja), tudi dobro, na katero meri delovanje, ni neka obča ideja dobrega, ampak nekaj konkretnega, kar storimo ali ne storimo, in to v nekem določenem trenutku z ozirom na nekega določenega človeka. Pametnost, ki je vodilo delovanja, se zato »odraža v dejanjih, dejanja pa so v zvezi s posameznostmi« (Aristotel, 2002b: 195). Pametnost pa ne samo, da razbere, kaj je treba storiti v tem konkretnem primeru, ampak ima zapovedovalno moč, saj zapove, »kaj je treba storiti in kaj ne« (Aristotel, 2002b: 199).

*Politika* se začne z enako temeljno naravnostjo kot *Nikomahova etika*, s preizpraševanjem dobrega: »Ker pa vidimo, da je vsaka polis neka skupnost in da je vsaka skupnost sestavljena zaradi nekega dobrega (kajti zaradi tega, kar se jim zdi dobro, vsi ljudje opravljajo vsa dejanja) ...« (Aristotel, 2010: 104). Človeško delovanje na področju politike – enako kot v etiki – meri na dobro za ljudi. V *Politiki* pa je dobro še dodatno zamejeno kot skupno dobro, ki pa temelji predvsem na pravičnosti, saj je za Aristotela pravičnost red politične skupnosti.

Aristotelovo tematiziranje smotrov in dobrega kot smotra pa se izteče v določitev pglavitnega smotra človeških dejanj, ki je *srečnost* (*eudaimonia*) in dobro življenje. Ne delujemo torej zgolj zato, da bi z delovanjem dosegli neko dobro, ampak ker so lepa in pravična dejanja dobra sama po sebi; takšna, storjena dejanja, pa tvorijo človekovo srečnost.

Čeprav so etične vrline in pametnost neločljivo prepletene, pa obstaja med enim in drugim jasna razlika. Pametnost je tista, ki meri predvsem na to, kar Aristotel imenuje »πρὸς τὸ τέλος«. To je tisto, kar vodi k smotru, to so načini in poti, kako doseči zastavljeni smoter. Naloga pametnosti je, da

preizpraša in ovrednoti različne možne načine, kako doseči smoter. Kar je bistvenega pomena, je, da načini dosege smotra nikakor niso ločeni od samega smotra, ki naj ga delovanje doseže, so sestavni del smotra. To pomeni, da ni vseeno, kako nek smoter dosežemo; velja nasprotno, temeljnega pomena je, kako, s čim, po kateri poti je smoter dosežen. Ali, še drugače rečeno, dobrega ni moč doseči na slab način. Če pa je nekdo spreten v doseganju zastavljenih ciljev in se pri tem ne ozira na načine, kako dosega te cilje, to za Aristotela ni več pametnost (ki vedno meri na dobro za ljudi), ampak premetenost (glej Aristotel, 2002b: 203–204).

Naloga pametnosti je, da najde najboljši način dosege smotra, način, ki je obenem v skladu s smotrom samim. Etične vrline, kot neločljive a obenem različne od pametnosti, pa so tiste, ki človeku pomagajo uzreti pravi smoter. Zato Aristotel pravi: »Pametnost in npravstvena vrлина sta tisti, ki dovršita človekovo nalogo: vrлина nakaže pravi smoter, pametnost pa pravo pot do njega« (Aristotel, 2002b: 203). Etične vrline kot posebne vrste zadržanj so tiste zmožnosti, ki razberejo, ali je nek smoter dober ali slab. V tem oziru smoter ni to, kar je danes razumljeno kot cilj, za katerega se preprosto odločimo. Smoter oz. zmožnost razbrati, ali je nek smoter dober ali slab, je pravzaprav najbolj temeljna odslikava človeka, njegove etične držē. Kar pomeni: vsakdo si zastavlja smotre v skladu s tem, kakšen človek je. Pravičnemu človeku je pred očmi pravičen smoter; slabemu slab smoter. Preplet pametnosti in etičnih vrlin pa tvori tisto vrsto zadržanj, ki vodijo človeško delovanje. Po eni strani tako, da človek izbere pravi smoter, to je smoter, ki je dober za ljudi, to dobro pa ni navidezno, ampak resnično dobro. Po drugi strani pa vodijo človeka v tem, da išče in najde načine ter poti dosege smotra, ki odražajo sam smoter in so ravno tako dobre kot smoter sam.

Drugi pomen *lógos*a je *govorjenje*. Na znanem mestu v *Politiki* je rečeno: »[Č]lovek pa je med živimi bitji edini, ki ima govor (λόγος)« (Aristotel, 2010: 113). Kar je še pomembnejše, je to, da je govor tisti, ki razkriva: »[G]ovor pa rabi temu, da razkriva (ἐπι τῷ δηλοῦν) koristno (τὸ συμφέρον) in škodljivo (τὸ βλαβερόν), in tako tudi pravično (τὸ δίκαιον) in krivično (τὸ ἄδικον)« (Aristotel, 2010: 113).<sup>6</sup> Za Aristotela je delovanje smotrno naravnana dejavnost. Delujemo z ozirom na smoter in na načine, ki nas vodijo k dosegu smotra. Govorjenje je tisto, ki lahko vnaprej razkrije dejanje, ki ga hočemo storiti. V

6 Da sta delovanje in govorjenje neločljivo povezana, je najbolj jasno izpostavila H. Arendt (glej celotni razdelek delovanje, Arendt, 1996: 181–262). V njeni tematizaciji treh temeljnih človeških dejavnosti: delovanja, ustvarjanja in dela, je samo delovanje tisto, ki nujno potrebuje govor. Ljudje delujemo govoreč. Delo in ustvarjanje (enako velja za mišljenje) lahko potekata v tišini, kar obenem potemni v osami, v ločenosti od soljudi. Ena redkih (če ne nemara edina) oblik delovanja, ki lahko poteka v tišini, brez govorjenja, pa je nasilje (glej Arendt, 1970: 64).

govorjenju o dejanju se razkrijejo tako smoter in namen, zaradi katerega hočemo dejanje storiti, kakor tudi to, *kako* želimo doseči smoter. Skupaj s tem pa se razkrivata tudi človekova pametnost (ali nepametnost) in etična drža. Prva v tem, ko v govorjenju razkrijemo, *kako* želimo doseči smoter, druga v tem, ko v govorjenju razkrijemo, kakšen smoter imamo pred očmi.

Temeljni pogoj samega delovanja je to, kar H. Arendt imenuje človeška pluralnost: »Delovanje je edina dejavnost v *vita activa*, ki se dogaja neposredno med ljudmi, brez posredovanja materije, materiala in stvari. Njen temeljni pogoj je dejstvo pluralnosti, namreč to, da na zemlji živijo in v svetu prebivajo mnogi ljudje in ne samo eden« (Arendt, 1996: 10). Delovanje kot neposredna medčloveška dejavnost nujno potrebuje soljudi, saj delujemo skupaj z drugimi ali pa z ozirom na druge. Ko delujemo skupaj z drugimi ali pa z ozirom na druge, je medij delovanja govor. Kar praviloma poveže ljudi v delovanju, pa je skupni smoter. Toda da bi smotri, ki se zastavijo različnim ljudem, postali dejanski skupni smoter, je potreben ravno (po)govor, ki razkrije, kakšen smoter ima kdo v mislih. Šele v skupnem pogovoru se lahko izkristalizira smoter, ki je skupen vsem. Ko imajo ljudje enkrat pred očmi skupni smoter, pa so govor, pogovor in dogovor tisti, ki v skupnem premišljevanju določijo, *kako*, s čim in po kakšnih poteh doseči ta skupni smoter. Če ljudje ne bi imeli vsaj približno skupnega smotra, se sploh ne bi povezali. Razlike pa pogosto nastopijo na točki vprašanja, kako doseči smoter. Videli smo, da je pri Aristotelu *pametnost* tista vrлина, ki meri na vprašanje, kako doseči postavljeni smoter. Zato sta s pametnostjo najtesneje povezani zmožnosti posvetovanja in skupnega preudarjanja, ki obe potekata ravno s pomočjo govora. Ljudje v skupnem pogovoru preudarjajo in se posvetujejo, iščejo poti in načine, kako doseči to, kar so si zastavili. Brez tega dvojega bi delovanje razpadlo na ukazovanje in izvajanje zaukazanega. Šele v skupnem preudarjanju in posvetovanju pa lahko – kot enaki – ljudje skupaj delujejo.

## Zaton filozofije človeških dejanj in vzpostavitev nove praktične filozofije

O zatonu filozofije človeških dejanj govorimo z ozirom na Aristotelovo zastavitev filozofije *praksisa*, v središču katere je prepletenost in sopovezanost številnih vidikov, ki skupaj tvorijo pojem delovanja. Ta povezana in prepletena struktura se je z nastopom moderne politične teorije preobliko-

vala v nekaj novega, v neko drugačno praktično filozofijo. Premike in spremembe, ki se zgodijo, lahko na tem mestu samo nakažemo.

Pojem delovanja, kot ga najdemo natančno premišljenega in razdelanega v Aristotelovi filozofiji, je pri Machiavelliju »opuščen«. Seveda Machiavelli še vedno govori o delovanju in dejanjih, saj je sam *Vladar* zastavljen na način govorjenja »o dejanjih znamenitih ljudi« (Machiavelli, 2003: 7), vendar pa sam pojem delovanja ni premišljen in kot tak ne tvori osnove Machiavelli-jeve praktične filozofije. Iz česa torej sestoji ta praktična filozofija in na čem je osnovana?

Na to vprašanje je treba odgovoriti v več korakih, pri čemer si bomo pomagali z Aristotelovo zastavitvijo praktične filozofije. Za Aristotela *Nikomahova etika* in *Politika* tvorita celoto, ki šele zares zaobjame to, kar bi v širšem smislu lahko imenovali Aristotelova praktična filozofija, ali, če naj bomo bolj natančni, kot to imenuje Aristotel, *filozofija človeških zadev*. *Nikomahova etika* se začne z vprašanjem človeškega dobrega, ki, tako lahko beremo, sodi na področje politike; *Nikomahova etika* se začne z naslonitvijo na politiko. *Politika* se zaključi z vprašanjem vzgoje državljanov, ki je v najbolj temeljnem smislu etično vprašanje. Obe skupaj tvorita celoto. Ta celota pri Machiavelliju razpade. Za njegovo delo *Vladar* (Machiavelli, 2003) bi lahko dejali, da je politična teorija brez podstatu etike.<sup>7</sup>

Pri tem, z ozirom na Aristotela, velja izpostaviti predvsem sledeče vidike »manka« etike pri Machiavelliju. Aristotelova etika je pogosto pojmovana kot *etika vrlin*. Pri Machiavelliju so vrline skrčene zgolj na to, kar pripomore do »slave« (Machiavelli, 2003: 34). Neke intrinzične vrednosti vrline same po sebi nimajo. Za vladarja je pogosto dovolj ustvariti videz vrline.<sup>8</sup> Lahko bi celo dejali, da so same vrline in slabosti nekaj »situacijskega«, v pome- nu, da od same situacije zavisi, ali naj bo vladar vrl ali slab: »Če namreč vse dobro pretehtamo, ugotovimo, da ga [vladarja] marsikaj, kar je videti krepost, če se ravna po njeno, pripelje v pogubo, marsikaj drugega, kar je videti napaka, pa mu prinese varnost in blaginjo« (Machiavelli, 2003: 57).<sup>9</sup> Še konkretnije se odnos Machiavellija do etičnih vrlin izriše na primeru ene od osrednjih antičnih etičnih vrlin, radodarnosti.<sup>10</sup> Machiavelli trdi, da bi bila

7 Za nekoliko drugačno razumevanje razmerja med etiko in politiko pri Machiavelliju glej Parkinson, 1955.

8 Glej zlasti 18. poglavje *Vladarja* (Machiavelli, 2003: 63–65).

9 Ker je v slovenskem prevodu to mesto nekoliko nejasno, velja pripomniti, da Machiavelli na tem mestu govori o vrlini (*virtu*), kar je prevedeno kot »krepost«, in slabosti (*vizio*), kar je prevedeno kot »napaka« (glej Machiavelli, 2006: 51).

10 O radodarnosti v Aristotelovi filozofiji glej denimo Aristotel, 2002: 125–132, in z ozirom na to popolnoma nasprotno zastavitev pri Machiavelliju (2003: 57–59).

za vladarja radodarnost sicer dobra, a je v dejanskosti škodljiva. Ali bolj natančno, radodarnost je dopustna le kot sredstvo za doseg zastavljene- ga cilja; v tem primeru je to povzpeti se na prestol. Ko je vladar enkrat na prestolu, je radodarnost zanj pogubna. Je pa vladar lahko radodaren tedaj, kadar troši tuje premoženje.<sup>11</sup>

V filozofiji človeških dejanj je pri Aristotelu ves čas navzoča temeljna predpostavka, da so ljudje po svoji naravi dobri, da stremijo k dobremu in hoče- jo storiti dobro. Tu seveda ne gre za nikakršno »naivnost« ali prekomerno vero v »dobroto« človeka, gre za *predpostavko*, ki je ključna za razumevanja filozofije človeških dejanj. Da je človek takšen ali drugačen (dober ali slab), za Aristotela ni nikakršna naravna danost, ampak rezultat vzgoje, zakonov, politične ureditve, sodržavljanov ... vsega, kar vpliva na razvoj človeških vrlin. Da je človek po naravi dober, je predpostavka, in kadar delujemo iz te predpostavke, bodo vzgoja, zakoni, politična ureditev ... tako naravnani – v ljudeh bodo hoteli vzbuditi najboljše. Če predpostavljamo, da so ljudje od- govorni, tako do njih delujemo; če predpostavljamo, da niso, delujemo, kot da niso. Posledično takšni tudi postanejo. V tem oziru so bili v antiki zakoni dojeti kot odraz vrline. Ker so ljudje pravični, potrebujejo pravične zakone. Enako lahko trdimo za politično ureditev – ker ljudje hočejo predvsem dob- ro, ker so pametni in so se zmožni posvetovati, sploh lahko pride na misel politična ureditev vladavine svobodnih in enakih, demokracija.

Te temeljne predpostavke o človeku so pri Machiavelliju »preobrnjene«. Ali bolje rečeno, to, kar so bile pri Aristotelu *premišljene* predpostavke, saj celotna njegova etika izhaja iz premišljene antropološke zastavitve, je pri Machiavelliju skrčeno na posamične trditve o človeku in njegovi naravi. Te posamične trditve sicer nakazujejo Machiavellijevo razumevanje človeka, vendar temu ne bi mogli reči utemeljena filozofska antropologija. Skozi te sicer posamične in razpršene trditve pa stopa v ospredje neko od Aristotela bistveno drugačno razumevanje človeka. Sedaj ljudje niso več dojeti kot pravični, dobri in etični, ampak prej kot zli, nedobri, krivični ... Tako deni- mo Machiavelli pravi: »O ljudeh namreč na splošno lahko rečemo, da so nehvaležni, muhasti, hinavski in potuhnjeni, da beže pred nevarnostmi in so pogoltni na dobiček« (Machiavelli, 2003: 61). Ali kmalu za tem: »Ko bi bili ljudje povsem dobri, bi tale nauk ne bil dober; ker pa so malo prida in ker ti ne bodo držali besede, je tudi ti njim nikar« (Machiavelli, 2003: 64). Iz tega

11 Glej Machiavelli, 2003: 59. Na tem mestu velja pripomniti še nekaj. Jedro Aristotelove etike tvori vrлина pametnosti, ki omogoča delujočemu na pravi način doseči pravi smoter, torej doseči dobro na dober način. Ob branju Machiavellija se zdi, da je ta vrлина nadomeščena s premetenostjo, katere temeljna značilnost je zmožnost doseči zastavljen cilj, pri čemer pa pot do cilja in cilj sam nista nujno nekaj dobrega.

specifičnega razumevanja človekove narave pa seveda izhajajo temu ustrezna priporočila vladarju, ki naj bo predvsem prebrisan, premeten, hinavski in zvijačen. In kar je nemara najpomembnejše, da bi vladal takšnim ljudem, je potrebno predvsem to, da se ga boje (glej Machiavelli, 2003: 60–63).

S premiki in spremembami tega, kar leži v samem jedru Aristotelove filozofije človeških dejanj, nastane nekaj čisto novega. Najmanj, kar lahko rečemo za Machiavellijevo praktično filozofijo, je, da je osnovana na nekem bistveno drugačnem razumevanju »etike«. Če bi želeli biti bolj natančni, pa bi morali verjetno govoriti o odsotnosti etične podstat. V ospredje Machiavellijeve praktične filozofije stopijo vprašanja, kako zavladati državi, kako obdržati državo, kakšen naj bo vladar, da lahko vlada ... Aristotelova filozofija človeških dejanj s tem ponikne v neki popolnoma drugačni praktični filozofiji.

To, kar imenujemo Hobbesova praktična filozofija, dojeta v širšem smislu, torej kot tematiziranje tega, kar je pri Aristotelu sodilo na področje etike in politike, se na videz začne s podobno zastavitvijo kot Aristotelova filozofija človeških zadev. *Leviathan* (Hobbes, 2008) se začne z razpravo o človeku, ki ji sledi razprava o »državi« (*commonwealth*), kar v približku pokriva Aristotelovo etiko in politiko. Vendar je vse skupaj postavljeno na bistveno drugačna izhodišča in usmerjeno k drugačnim smotrom.

Hobbesova razprava o človeku, če se tu osredotočimo na njegovo delo *Človekova narava* (Hobbes, 2006), se začne z mislijo: »Resnična in jasna razlaga elementov naravnega in političnega prava, ki je namen tega dela, je odvisna od poznavanja človekove narave, političnega telesa in tega, kar imenujemo zakon« (Hobbes, 2006: 15). Pri obravnavi Aristotelove filozofije človeških dejanj smo videli, da izhodišče razumevanja delovanja tvori njegova filozofska antropologija. Ta antropologija je na prvi pogled povzeta v Hobbesovi obravnavi. V razpravi *Človekova narava* in v prvem delu *Leviathana* najdemo obravnavo številnih človeških zmožnosti, ki jih najdemo tudi v Aristotelovi filozofiji. Prvi razdelek *Leviathana* z naslovom »*Of Man*« (Hobbes, 2008: 9–110) se začne z razpravo o čutih, kar je tudi izhodišče Aristotelove antropološke zastavitve, kot je razvita v spisu *O duši* (glej Aristotel, 2002a). Temeljna razlika med enim in drugim izhodiščem pa je v tem, da so čuti za Aristotela to, kar temeljno in nujno pripada živalim, človeku pa kot vrsti živali. Za razliko od tega je Hobbesova razprava o čutih vezana zgolj na človeka. Iz zmožnosti čutnega zaznavanja Aristotel izpelje zaznavo ugodja in bolečine, od tu željo, prostorsko gibanje živali, domišljijo ... Bistveno pri tem je, da poznejše zmožnosti izhajajo iz predhodnih, da, recimo, iz zmožnosti tipa kot primarne čutne zaznave nujno izhaja zmožnost zaznave ugodja in

bolečine, od tu nujno zmožnost želenja ... V Hobbesovem *Leviathanu* kratki razpravi o čutih sledi razprava o domišljiji, tej pa že razdelek o govoru, temu razprava o razumu in znanosti. Hobbes sicer začne s čuti, toda v pičlih dveh korakih je že pri govoru in razumu.

Sam pojem človekove narave, kot ga najdemo pri Thomasu Hobbesu, ni zares utemeljen, tu ne gre za kakršenkoli razvoj tega pojma. Omenjeni Hobbesovi besedili se začneta preprosto z govorjenjem o človekovi naravi, ki je sestavljena iz številnih zmožnosti. Tu človek ni mišljen iz svoje naravne določitve (kot vrsta živali) niti iz kakšne druge določitve (kot to velja za Descartesovo konstrukcijo človeka kot božje kreacije),<sup>12</sup> preprosto se znajdemo sredi govorjenja o človekovi naravi. Zmožnosti, ki so tu obravnavane, so preprosto povzete. Človekova narava je tako »vsota njenih naravnih sposobnosti in moči« (Hobbes, 2006: 16). S seštevanjem in vsoto pa na področju razumevanja človeka ne dospemo do celote. To, kar sodi pri Aristotelu pod etične vrline, kar sodi po drugi strani med razumske vrline, kar sodi po tretji strani v človekovo živalsko naravo, je pri Hobbesu nanizano eno ob drugemu, brez jasne določitve mesta posameznih zmožnosti. Iz tako zastavljenega izhodišča pa je nemogoče izpeljati delovanje na način, kot to stori Aristotel. Posledično ne moremo več govoriti o antropološko zastavljenem razumevanju človeškega delovanja, kar pa ravno tvori osnovo tega, kar smo imenovali Aristotelova filozofija človeških dejanj.

Iz tega, kar Hobbes imenuje »resnična« človekova narava, sicer izhaja neka posebna vrsta »enakosti«, ki je dojeta v smislu »enake« sile in moči posameznikov, kar jih lahko obvaruje enega pred drugim. Vendar pa razlike med ljudmi – v pomenu njihovih strasti, nečimrnosti in hlepenja po slavi (glej Hobbes, 2006: 87–88) – vzpostavlja stanje (pre)moči enih nad drugimi, iz česar izhaja težnja po podreditvi drugega. Človekova naravna pravica pa je, da »ohranja svoje lastno življenje in ude« (Hobbes, 2006: 88), da se torej ubrani pred drugim in »uporabi vsa sredstva in sploh, da stori vse, kar je potrebno za ohranitev svojega telesa« (Hobbes, 2006: 89). Posledica tega je, da ljudje »živijo v nenehnem nezaupanju«, stanje ljudi v tej »naravni svobodi« pa je »stanje vojne« (Hobbes, 2006: 89).

Izhajajoč iz takšnega stanja je cilj naravnega prava »ustvarjanje miru«

---

12 Glej predvsem Descartesove *Meditacije* (Descartes, 2004). Naj na tem mestu samo omenimo Descartesovo razumevanje praktične filozofije. V *Razpravi o metodi* se nahaja bežna, a zgovorna omemba praktične filozofije. Praktična filozofija, pravi Descartes, bi nam lahko pomagala odkriti »moč in učinkovanje ognja, vode, zraka, nebesnih teles, neba ter vseh drugih teles, ki nas obdajajo, tako natančno kot poznamo različne rokodelske tehnike,« ta spoznanja bi bila zelo koristna za življenje, saj bi jih lahko uporabili in »izkoriščali v vse namene, za katere so primerna; tako bi postali gospodarji in lastniki narave« (Descartes, 2007: 91).

(Hobbes, 2006: 94). Mir je s tem postavljen kot poglobitni smoter »države«. Temeljno vprašanje pri tem pa je, kako doseči mir. Hobbes na tem mestu pravi, da je za mir nujen »medsebojni strah«, za trajni mir pa mora vladatai »vzajemen in skupen strah« (Hobbes, 2006: 120–121). Ideja (skupnega) strahu kot načina sobivanja ljudi je v Aristotelovi filozofiji nepredstavljiva. To zamisel je moč zares najti šele ob nastopu moderne politične teorije, kjer pri Machiavelliju najdemo misel, da je boljše, če se ljudje bojijo vladarja.

S temi temeljnimi premiki na ravni razumevanja človeka in na ravni razumevanja temeljnega smotra politične skupnosti pa se seveda zgodi premik v razumevanju praktične filozofije. Aristotelova praktična filozofija izhaja iz njegovega razumevanja človeškega delovanja (*praksis*), ki je utemeljeno na specifičnem razumevanju človeka. Za Aristotela je človek posebna vrsta živali, ki jo odlikuje to, da »ima« *logos*. Po svoji temeljni naravnosti človek stremi k srečnosti in dobremu življenju. V Machiavellijevi praktični filozofiji (podobno velja za Hobbesovo) je antično razumevanje človeka kot »po naravi« dobrega, vrlega, pravičnega ... nadomeščeno z novim razumevanjem človeka. Temeljni smoter politične skupnosti, ki je bil za Aristotela srečnost in dobro življenje, je v Hobbesovi filozofiji nadomeščen s smotrom samohranitve posameznika v skupnosti, v kateri vlada medsebojni strah enega pred drugim. S temi premiki na ravni temeljnih predpostavk Aristotelove praktične filozofije pa vznikne neka popolnoma nova in drugačna praktična filozofija, ki izrazito vpliva tudi na oblikovanje poznejših praktičnih filozofij.

## Literatura:

- ARENDR, HANNAH (1970): *On violence*. New York: A Harvest Book Harcourt, Inc.
- ARENDR, HANNAH (1996): *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- ARISTOTELES (1957): *On the soul; Parva naturalia; On breath*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- ARISTOTELES (1965): *History of animals: books I-III*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- ARISTOTELES (1991): *History of animals: books VII-X*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- ARISTOTEL (1992): *Metafizika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.



- ARISTOTEL (1999): *Metafizika*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- ARISTOTEL (2002a): *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.
- ARISTOTEL (2002b): *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- ARISTOTEL (2010): *Politika*. Ljubljana: GV založba.
- DESCARTES, RENE (2004): *Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnost človeške duše in telesa*. Ljubljana: Slovenska matica.
- DESCARTES, RENE (2004): *Razprava o metodi : za pravilno vodenje razuma in iskanje resnice v znanostih*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- E. COHEN, DE LARA in BROUWER, RENE (2017): *Aristotle's practical philosophy: On the Relationship between His Ethics and Politics*. New York: Springer.
- GADAMER, HANS-GEORG (1999): *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija.
- HEIDEGGER, MARTIN (1997): *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- HEIDEGGER, MARTIN (2009): *Basic concepts of Aristotelian philosophy*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- HOBBS, THOMAS (2006): *Elementi naravnega in političnega prava. Del 1, Človekova narava*. Ljubljana: Krtina.
- HOBBS, THOMAS (2008): *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- KANT, IMMANUEL (1999a): *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- KANT, IMMANUEL (1999b): *Practical philosophy*. Cambridge: University Press.
- MACHIARELLI, NICCOLO (2003): *Vladar*. Ljubljana: Slovenska matica.
- MACHIARELLI, NICCOLO (2006): *Opere. I classici del pensiero Italiano*. Milano: Il Sole 24 Ore.
- PARKINSON, G. H. R. (1955): Ethics and Politics in Machiavelli. *The Philosophical Quarterly* 5 (18): 37–44.
- PIPPIN, B. ROBERT: (2008): *Hegel's practical philosophy: rational agency as ethical life*. New York: Cambridge University Press.