

Zoran Dimić

Univerzitet u Nišu, Filozofski fakultet, Ćirila i Metodija 2, RS–18500 Niš
zoran.dimic@filfak.ni.ac.rs

Univerzitet i uživanje

Sažetak

Budući da se danas, u pokušaju jednog novog promišljanja ideje univerziteta, ne možemo više skrivati iza nacije, države ili same institucije (Fichte, Humboldt, Schleiermacher), težište i oslonac takvog jednog procesa moramo tražiti izvan njih. Gdje nam onda preostaje ovoj ideji otvoriti nove horizonte? Dok su antičke visokoškolske institucije (Akademija, Lykei) djelovale u atmosferi apheôs-êdone, univerzitet i njegovi akteri u Srednjem vijeku i modernom dobu žive u atmosferi represija-entuzijazam. Stoga ovaj tekst promatra odnos uživanja i znanja u kontekstu antičkog poimanja obrazovanja. Tekst pokazuje na koji se način Platonova Akademija, kao arhetip modernog univerziteta, uspostavlja kao način života za koji je odredben methodos. Premda stjecanje znanja ovisi o učitelju, ključno je da učenici budu prepušteni sebi samima, odnosno da budu u mogućnosti sami u sebi razotkrivati znanje koje je u skladu s vrlinom. Takvo istraživanje u Akademiji je bilo praćeno uživanjem. Autorova je teza da je bios theoretikos neodvojiv od uživanja te da uživanje u tome kontekstu nadilazi pojednostavljeno suprotstavljanje čulnih i duševnih uživanja. Autor u drugome dijelu rada pokazuje da je prema Aristotelu uživanje sadržaj najboljega života pri čemu, u odklonu spram ustaljenog tumačenja Aristotela, pokazuje da se najbolji život kod Aristotela ne smije pojednostavljeno shvaćati kao bios theoretikos, već kao svaka djelatnost združena s uživanjem kojom čovjek razvija svoju vrlinu te tako nasljeđuje ono božansko. Možemo li danas obnoviti uvid koji su antičke visokoškolske institucije duboko iskusile: da su uživanje i sreća prirodni pratitelji znanja i studiranja? Može li se takva mogućnost danas misliti?

Ključne riječi

univerzitet, uživanje, komunikacija, sreća, znanost, obrazovanje, bios theoretikos, znanstvena zajednica

Kako danas postaviti pitanje o ideji univerziteta? Je li još uvijek moguće da ova ideja legitimira samu instituciju kao što je to bio slučaj na početku nastanka modernog univerziteta? Je li i kako moguće danas pred ovom idejom i njenom institucijom otvoriti nove horizonte? Ima li u njenoj prošlosti, tj. prošlosti visokoškolskih institucija od antike do danas, nečega što nam može otvoriti nove perspektive?

Ovdje ćemo pokušati pratiti jedan trag koji na neobičan način povezuje Schleiermachera i Habermasa. Naime, inspiriran nekim Schleiermacherovim uvidima, Habermas na pitanje na čemu danas zasnovati integrativno samorazumijevanje korporativnog tijela univerziteta, odgovora da to jedino može biti »komunikacija«.¹ Integrativni faktor na univerzitetu, tj. »ono što univer-

1

Habermas, Jürgen, »Beiträgen zu kultureller Selbstverstaendigung und intellektueller Aufklärung«, u: *Eine Art Schadensabwicklung*,

Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987., str. 95.

ziteteske procese učenja u njihovim različitim funkcijama drži na okupu«, moramo tražiti u »komunikacijskim oblicima znanstvene argumentacije« (»die kommunikativen Formen der wissenschaftlichen Argumentation«). Tako Habermas ponovno aktualizira ono što su još Grci afirmirali u svojim prvim školama – da, naime, potraga za istinom i učenjem uvijek implicira jedan organiziran, zajednički rad, odnosno »javno komunicirajuću zajednicu istraživača« ili, drugim riječima, »kooperativnu potragu za istinom«. ² Odbijajući proglasiti »komunikacijsku, univerzitetsku zajednicu«, po uzoru na njemačke idealiste, za uzor čitavome društvu, Habermas na kraju dolazi do toga da je zarad budućnosti univerziteta ipak nužno da život i rad na njemu zadrže neku formu zajedničkoga života i rada posvećenog znanju, učenju i istraživanju, a to je upravo ono što su stari Grci zvali *bios theoretikos*, a što je u kasnijoj kršćanskoj tradiciji i radu prvih srednjovjekovnih univerziteta osnovanih u XII. stoljeću označavano s *vita contemplativa*, ali ovdje, naravno, u jednom teološkom smislu. Sveobuhvatno razumijevanje ideje univerziteta nije moguće bez potpunog uzimanja u obzir svih aspekata koje još od Grka u sebi nosi ideja teorijskoga načina života. Međutim, taj prvi trag, prvi impuls, vodi nas dalje u jedno sasvim drugačije područje. Za konačne rezultate naše analize pokazat će se iznimno važnim odnos između pojmova *aphetéos* i *ēdone*, koji zapravo stoje u neposrednom odnosu s *bios theoretikos*. Međutim, vezu uživanja s univerzitetom, odnosno znanjem, nećemo moći jasno uočiti ukoliko ne smognemo snage sagledati ovaj pojam s onu stranu uobičajenih suvremenih podjela na čulno i duhovno uživanje.

U skladu s time, također želimo braniti i tezu da filozofski putovi u novo legitimiranje same institucije univerziteta moraju biti van-institucionalni, tj. da u osnovi jednog takvog pregnuća mora stajati revidiranje stava prema instituciji univerziteta. U takvim promišljanjima ideje univerziteta sama institucija, nacija i država moraju pasti u drugi plan kako bi se ponovno dao prostor afirmaciji onog van-institucionalnog – ideji znanstvenog udruživanja, značaju *bios theoretikos*, neophodnosti jedne istinske odluke za znanost te naglašenoj vezi pojma teorijskoga načina života s pojmom uživanja, o čemu na više razina svjedoči antičko filozofsko iskustvo, ali posrednim putem i srednjovjekovno (Golijardsko pjesništvo). U tome kontekstu želimo istaknuti da sudbina našeg ukupnog daljnjeg odnošenja prema ideji univerziteta leži u spremnosti da ova ideja dobije »ljudski lik« što, s druge strane, neposredno ovisi o našoj spremnosti da se prema njoj ne odnosimo više samo s entuzijazmom, kako je to bio slučaj na početku modernoga doba, nego da od znanosti, koja stoji u direktnom odnosu s njom, ponovno zatražimo da nas učini sretnima. To pak nije moguće ako ne obnovimo svijest o važnosti uživanja u stjecanju znanja i uopće studiranju i učenju.

Sama priroda teorijskoga načina života neposredno je odredila i izbor mjesta prve prave filozofske škole. Kada antički izvori spominju filozofske škole ili škole uopće, oni uglavnom koriste dva termina, *sholé*³ i *diatribé*. Prije nego što su oba ova termina počela zadobivati smisao koji danas pridajemo terminu 'škola', dakle, smisao niza obrazovno-nastavnih djelatnosti u specifičnoj školskoj zgradi, tj. školskom okruženju, oni su prvo označavali neku vrstu dokoličarske aktivnosti. Dakle, oba ova termina u svojoj uobičajenoj svakodnevnoj upotrebi običnom su Grku aludirali na slobodno raspolaganje vremenom, tj. trenutke kada se čovjek prepušta uživanju i odmoru. Tek je znatno kasnije *sholé* bilo shvaćeno i kao predavanje, nauk, dakle, posao koji se radi tijekom dokolice, i na kraju kao samo mjesto za njih, tj. kao filozofska škola i školska ustanova uopće. Iako mi danas gotovo uopće više nismo svjesni toga, od samoga početka razvoja filozofije, znanosti i pojave prvih škola postojala je

vrlo jasna veza između filozofije, tj. teoretske znanosti, i uživanja (*ēdoné*). U ovome kontekstu je, međutim, važno naglasiti da za običnog Grka nije bilo ničeg prirodnijeg nego da se kao mjesto za uživanje u miru i odmoru odabere sjenovita lokacija izvan gradske vreve, tj. poslovno-trgovačkih kvartova grada i uobičajenih atenskih vrućina.⁴ Do Akademije se, od Dipilonskih vrata koja su kroz sjeverozapadni dio Atene vodila prema Eleusini, stizalo za nekih pola sata laganoga hoda. Samo ime je Platonova škola naslijedila od mističnog heroja Akadema, prema kojemu je mjesto dobilo naziv. Tu se nalazilo i njegovo svetište. Hiparh, Pizistratov sin, kasnije je oko gaja sagradio zidine, a u parku statue i hramove. Mnogi su bogovi s vremenom tu dobili svoje žrtvenike: Atena, Hermes, Eros itd. Prema Plutarhovom svjedočenju (*Atenski državnici*, Kimon, 13), Kimon je izmjestio tok rijeke Kifisos, zasadio platane i masline, te time od jednog suhog i bezvodnog mjesta Akademov gaj pretvorio u ugodan vrt s dovoljno vode, puno zelenila i mnogo sjenovitih staza za fizičke aktivnosti i šetanje. On je ujedno tu napravio jednu od tri najpoznatije gimnazije u Ateni, gdje su se atenski građani okupljali radi tjelesnog vježbanja. Budući da u to vrijeme nije postojalo nikakvo drugo stalno mjesto za okupljanje filozofa, ova gimnazija je zbog svoga izgleda bila idealnim mjestom za redovna sastajanja ljudi iz atenskih intelektualnih krugova.

Tako je i Platon, nakon svoga prvog razočaravajućeg povratka iz Sirakuze, počeo tu predavati negdje oko 387. godine p.n.e. Izvještaji kažu da je prvo naučavao u samoj gimnaziji, ali kada je broj učenika postao veći i kada je trebalo napraviti ozbiljniju organizaciju, on je unutar samog toga prostora kupio jedan vrt za iznos od 2000–3000 drahmi.⁵ Tu je najvjerojatnije bio i njegov dom, dakle unutar zidina same škole, a tu je i sahranjen.

Kao osnivač Akademije, Platon je do kraja života imao uzvišenu poziciju doživotnog upravnika (*sholarh*), dok su sve kasnije čelnike birali ostali članovi. U školi su postojale neke manje službe, kao npr. vratar hrama (koji se bavio organiziranjem žrtvovanja), tajnik (popis i evidencija članova), cenzor (priprema i briga o redu na gozbama) itd. Prema svim izvještajima koje danas posjedujemo možemo reći da je u Akademiji jednaka pažnja bila posvećivana kako znanstveno-nastavnim aspektima tako i pitanjima organizacije gozbi i

2

Branko Despot smatra da život u znanstvenom zajedništvu suštinski određuje bit samoga rada na univerzitetu: »zajednica znanstvenog mišljenja je istinsko mi znanstvenih radnika«. Despot, Branko, »Predgovor – Univerzitet kao znanstvena ustanova ili čovjek kao znanstveno robovanje«, u: Kant, I.; Schelling, F. W. J.; Nietzsche, F., *Ideja univerziteta*, izabrao, preveo i predgovor napisao B. Despot, Globus, Zagreb 1991., str. 7–8.

3

Postoje samo dva mjesta u cjelokupnom Platonovu (*Teetet*, 172–177) i Aristotelovu (*Pol.*, 1333a16, 1337b5ff) opusu, na kojima je ovome pojmu dano središnje mjesto. Vidi detaljniju analizu tih mjesta u: Stocks, J. L., »Shole«, *The Classical Quarterly*, Vol. XXX, No. 3–4 (1936), str. 177–187. Objašnjenje za činjenicu da su Platon i Aristotel ovako rijetko govorili o ovome terminu i pored njegovog velikog značaja za razumijevanja pojma teorije, Stocks nalazi upravo u njegovoj »popularnosti«, tj. vrlo uobičajenoj i jasnoj

kolokvijalnoj upotrebi, što je bilo kakvo dalje njegovo preciziranje i tumačenje činilo izlišnim (str. 181).

4

O tome da je lokacija na kojoj se nalazila Akademija i ranije bila omiljena među Atenjanima, vidi detaljnije u: Flacelière, Robert, *La vie quotidienne en Grèce*, Librairie Hachette, Pariz 1959., str. 36–40. Herter, npr. također tvrdi da je i Sokrat u svoje vrijeme posjećivao ovo mjesto, na kojemu se tada nalazio samo gimnasyum: Herter, Hans, *Platons Akademie*, Verlag Bonner Universitäts-Buchdruckerei Gebr. Scheur, Bonn 1944., str. 3–4. Usp. također i: Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, *Platon*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1959., str. 208–211.

5

Vidi detaljnije: Herter, H., *Platons Akademie*, str. 5–6. Usp. također i: Usener, Hermann, *Vorträge und Aufsätze*, B. G. Teubner, Leipzig–Berlin 1907., str. 76.

raznih drugih svečanosti.⁶ Uzimajući u obzir sve što o gozbama znamo, a ponajviše Platonov opis u dijalogu *Gozba*, one nisu bile tek jedan vanjski, manje važan dio teorijskog načina života, puko vrijeme za relaksaciju i uživanje, već naprotiv njegov bitni i neodvojivi dio. Redosljed događaja i stroga pravila uzimanja pića (*simptomikoi nómoi*) bila su striktno utvrđena, a slijedena su i kasnije pod upravom potonjih *sholarha*.

Budući da se, naravno, Platon nije mogao sâm baviti svim područjima znanja, tj. svim znanostima, trebalo je novim potrebama prilagoditi organizaciju rada u školi. Tako je s vremenom mnogo učenika i učitelja počelo sudjelovati u istraživanju, odnosno provoditi svoja vlastita. Postepeno je rasla svijest o tome da je *méthodos*, tj. istraživanje, jedna zajednička, opća stvar, preko koje članovi Akademije stječu svoj identitet. Član Akademije je, dakle, netko tko prinosi žrtve muzama i netko tko obavlja ostale organizacijske funkcije u okviru škole, ali prije svega i iznad svega to je netko tko istražuje određeni problem. Član Akademije, svejedno je li on *mathetés* ili *sholarh*, iznad svega je istraživač.⁷ Dakle, učenici, »studenti« Akademije, nisu bili pasivni primaatelji znanja niti je znanje bilo predmetom jednosmjernog transfera od učitelja ka njima, već ih je metoda rada stavljala u jednu vrlo aktivnu situaciju. Na taj bi način sami učenici s vremenom dolazili u potpuno ravnopravan položaj sa svojim učiteljima, upravo time što bi se pretvarali u neku vrstu su-istraživača. Ova istraživanja su po prvi puta u historiji obrazovanja i nastave, u okviru jedne institucije, dovela u vezu različite vrste znanosti, tj. znanja iz različitih područja. Prema tome, ova specifična *méthodos*, koja se sastoji u istraživačkom nalaženju vlastitoga puta u znanje, naravno uz pomoć učitelja, čini bit načina rada u Akademiji, tj. bit načina života kojim se živjelo u školi. Istinska odgojno-obrazovna svrha toga rada ispunjava se onda kada jedan *mathetés* vlastitim radom izgradi i oblikuje svoj *méthodos*, čime postaje istinskim članom Akademijske znanstvene zajednice.

Méthodos, dakle istraživanje, tj. istraživački, teorijski način života, jest ono po čemu su svi u Platonovoj školi jednaki, to je ono što ih sve zajedno dovodi na istu ravan i ujedno objedinjuje. Ovako shvaćen *bios theoretikos* čini temelj Akademije kao znanstveno-nastavne ustanove. U tome smislu *bios theoretikos*, a ne nastavni planovi i programi niti nastavno osoblje ili školske zgrade, čini samo središte najveće i najpoznatije škole u antičkome svijetu. Ovako shvaćena Akademija stoljećima je bila uzorni model, obrazac za sve ostale škole širom Mediterana, kako za one klasične, Aristotelov Lykei, stoičku, epikurejsku školu, itd., tako i za one potonje, čuveni Muzeion, odnosno kasno-helenističke škole koje predstavljaju neku vrstu institucionalnog zamatka budućih srednjovjekovnih univerziteta. Možemo, prema svemu gore rečenom, zaključiti da je *méthodos* temeljni sadržaj *bios theoretikos* u Akademiji. *Méthodos* je način kojim član Akademije živi svoj teorijski život. On, dakle, živi na način istraživanja. Takav jedan obrazac postao je obvezujući za sve potonje »akademce«, tj. sve kasnije učenike, studente i nastavnike koji su u potonjim vremenima željeli sebe obrazovati i izgrađivati vlastiti put u filozofiju i znanost.

Najbolje ćemo ilustrirati ono što čini suštinu teorijskoga načina života u Akademiji uz pomoć jednog stava iz Platonova dijaloga *Protagora* (320a). Veličajući, u kontekstu kritike sofističkog odnosa prema učenju vrline, Periklove odgojno-obrazovne sposobnosti, Platon navodi da je on mlade ljude

»... lijepo i dobro odgajao i obrazovao⁸ u svemu što je ovisilo o učitelju, a u čemu je on mudar, to ih ni sam ne može odgajati i obrazovati niti ih on daje drugima na odgajanje i obrazovanje, nego sami tumaraju kao pušteno stado ne bi li se negdje sami od sebe na vrlinu namjerili.«

U nastavku, i pored sve svoje vjere u snagu *paideie*, Platon pomirljivo priznaje njenu nemoć pred ključnim pitanjem zadobivanja vrline. Mnogo je primjera u kojima dobar čovjek, pun vrline, nije mogao učiniti boljima niti svoje bližnje niti svoje učenike.⁹ Ova slika odnosa učitelja prema učenicima, odnosno odgajatelja prema odgajanicima, može nam poslužiti kao paradigma za opći odnos učitelja prema učenicima u Akademiji. Iako nama to danas djeluje vrlo grubo i moglo bi se reći čak neodgovorno, u Platonovu shvaćanju odgoja, obrazovanja i nastave nije bilo mjesta za preveliku »brigu« prema učenicima i uopće odgajanicima. Naime, Grci su, što je krajnje indikativno, generalno izražavali gotovo potpunu nezainteresiranost za dječju, odnosno adolescent-sku psihologiju. Sve faze odrastanja, rano djetinjstvo, dječjaštvo i mladičko doba, shvaćane su isključivo kao faze razvoja čovjeka, dakle oblikovanja jedne zrele osobe. Na taj način postaje malo jasnija surovost s kojom su se odnosili prema djeci, odnosno jaka disciplina u kojoj su ona odgajana. Djeca su bila predmetom interesa samo kao potencijalni »mali ljudi« te je otuda razumljivo zašto u čitavoj antičkoj kulturi nema niti jedne studije, niti jednog teksta o nečemu što bi podsjećalo na psihologiju djece i adolescenata.¹⁰ Također, imajući u vidu suvremena učenja iz ovoga područja, pretpostavljamo da moderni psiholozi i pedagozi vjerojatno ostaju zapanjeni Platonovom komparacijom učenika s *puštenim stadom*. Zagovornici današnjih, tako popularnih, progresivnih, interaktivnih didaktičkih metoda, vjerojatno bi bili zgranuti kada bi kojim slučajem trebali supervizirati antičku pedagošku praksu. Kao što je cilj djeteta da što prije transcendiraju sebe i razvije se u zrelog čovjeka, tako je i cilj *mathetés* da što prije započne put u svojoj *methodos*. Suprotno dječjem instinktu da se privija uz starije, odnosno instinktu *mathetés* da bude uz

6

Vidi detaljnije o tome: Usener, H., »Organisation der Wissenschaftlichen Arbeit«, u: *Vorträge und Aufsätze*, str. 75–80; Herter, H., *Platons Akademie*, str. 5–11; Marrou, Henri-Iréné, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité I*, Éditions du Seuil, Pariz 1948., str. 110–112.

7

Za razliku od Hertera i Usenera koji smatraju da je u Akademiji, bez ikakvih dilema, na djelu bio znanstveno-istraživački rad, npr. Howald to negira, povezujući Platona i Akademiju više s mistikom. Vidi detaljnije: Howald, Ernst, *Die platonische Akademie und die moderne Universitas litterarum*, Füssli, Zürich 1921., str. 16ff. Usp.: Herter, H., *Platons Akademie*, str. 25.

8

Termin koji ovdje Platon koristi, *paideúo*, prevodimo s *odgajati* i *obrazovati*. Smatrao da je netočno prevesti ovaj glagol samo s *odgajati*, kako to npr. stoji u nekim prijevodima. Usp.: Platon, *Progator*, Kultura, Beograd 1968., str. 18. Njemački prevoditelj, Klaus Schöpsdau, također se opredjeljuje samo za glagol *erziehen*: Heitsch, Ernst (ur.), Platon, *Werke, Übersetzung und Kommentar*, Band VI/2, im Auftr. der Kommission für Klassische Philologie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, Göttingen 2003., str. 25. Engleski prevoditelj,

Benjamin Jowet, potpuno mijenja suštinu grčkog glagola i svojim prijevodom nudi sasvim drugačiji smisao *treninga, instrukcije*: »gave them excellent instruction« (Buchanan, Scott (ur.), *The Portable Plato*, Penguin Books, New York 1977.), dok drugi engleski prevoditelj, W. R. M. Lamb, koristi frazu »gave them a first-rate training« (*Plato. Plato in Twelve Volumes*, Vol. 3, Harvard University Press, William Heinemann Ltd., Cambridge–London 1967.) što je, naravno, još dalje od smisla koji je Platon htio dati ovoj rečenici. Kao što je ranije već nagovješteno, smisao ovoga grčkog glagola obuhvaća u sebi ono što mi danas mislimo pod odgojem, u smislu fizičkog i moralnog odgoja, ali i ono što mislimo pod obrazovanjem, dakle duhovno oblikovanje čovjeka. Imenica *paideia* dijelom obuhvaća čak i smisao termina *kultura*, kako ga mi danas razumijemo.

9

Ovo nije jedino mjesto u Platonovim dijalozima gdje on govori o tome kako dobri očevi nisu uspjeli svoju djecu učiniti takvom. Usp.: *Menon*, 93d.

10

To posredno biva jasnije i iz načina na koji su Latini preveli *paideia*. Naime, latinski prijevod je *humanitas*. Vidi detaljnije: Marrou, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité I*, str. 325.

učitelja, Platon očigledno smatra da je za njih korisnije da budu *pušteni kao stado na pašnjaku* (*Prot.* 320a).

Pogledajmo malo originalni tekst da bismo razumjeli što Platon želi reći. Rečenica »ὥσπερ ἄφεται ἕας που αὐτόματοι περιτύχωσιν τη ἀρετη«, zaista se sasvim legitimno može prevesti s »nego sami tumaraju kao pušteno stado ne bi li se negdje sami od sebe na vrlinu namjerili«. Pridjevski oblik *aphetéos* (3. adj. verb od *aflemi*) doista se uglavnom koristi u kontekstu opisa stada koje je pušteno na pašu.¹¹ Međutim, smisao glagola *aflemi* uvodi nas tek na pravi način u ono što Platon želi reći. Njegovo osnovno značenje treba tražiti u glagolima *pustiti*, *otпустiti*, ali se također koristi i u kontekstu lađe koja se otisnula na pučinu,¹² odnosno popuštanja konjskih uzdi, dakle šire shvaćenog oslobađanja. Netko tko je *aphetéos* prema tome jest netko tko se nalazi na livadi, čistini, širini, otvorenome moru, otpušten, slobodan, netko tko je, također, *herrenlose*, bez gospodara, dakle koga nitko ne ometa svojim vodstvom, odnosno svojom voljom. To je netko tko je na toj velikoj širini prepušten sam sebi i svojoj volji. Ta širina, čistina, po kojoj učenici idu amotamo, tumaraju, lutaju, to je, dakle, kontekst u kojemu jedino mogu steći vrlinu. Na toj širini nema putova i staza. Učenici se kreću, kao i životinje na paši, sami od sebe, *automatoi*, i upravo to naizgled besmisleno kretanje u kojemu oni slijede svoju volju, a ne volju svoga gospodara-učitelja, jedino garantira uspjeh, jer samo tako mogu doći do istinskoga znanja.

Prema tome, učenici moraju biti *aphetoi* od učitelja, dakle, oslobođeni, »pušteni na pučinu«, prepušteni sami sebi, ne bi li tako zadobili pravi odgoj i obrazovanje. Stoga učitelj nema puno razloga previše se upuštati u dušu svoga odgajjanika, djeteta ili mladića. Njegov je zadatak upravo da pomogne učeniku da što prije transcendiraju stanje svoje ropske prirode, tj. svoje vezanosti za učitelja. Zadatak svih zadataka samog učitelja je, paradoksalno, da bude ostavljen, tj. da ga učenik napusti. Tek tada je ovaj postigao svoju svrhu kao učitelj. Tako je, dakle, ovo *aphetéos* ujedno stanje koje je poželjno i za samog učitelja. I u tome su učitelj i učenik slični – naime, obojica postaju ono što jesu time što bivaju ostavljeni, tj. time što se ponovno vraćaju na otvoreno. Tako se i učitelj stalno kreće između stanja svoje vezanosti za učenika i stanja napuštenosti od njega. Suvremeni suficit interesa za dječju i adolescentsku psihologiju mogao bi se onda shvatiti kao želja da se odgajjanici sofisticirano drže pod kontrolom, pored sebe, tj. u »mirnoj i sigurnoj luci«. To, međutim, u nedogled odlaže njihovo sazrijevanje, a ujedno učvršćuje i »ropsku« stranu učitelja, tj. njegovu ovisnost o učenikovu sljedbeništvu. Sve su to različite strane jedne suvremene strategije pseudo-znanstvene legitimizacije moći, tj. posesivne potrebe za vladavinom nad mladim naraštajima i istovremeno nagnonske i nesvjesne želje mladih za što dužom juvenilizacijom.

Nasuprot učenicima sofista koji su stalno oko svojih učitelja, *mathetés* Akademije treba biti *aphetéos*. On doista puno vremena provodi u školi pored svoga učitelja, ali je na svome *methodos* ipak suštinski sâm. Stoga je, zapravo, čistina, širina, otvorenost gajeva i parkova, prostor i kontekst u kojemu se on prirodno najbolje osjeća. Na temelju svega toga stoji gore iznesena tvrdnja da je Akademija prva škola koja, u naglašenom smislu, ima svoje mjesto (*tópos*). Ovdje sada postaje jasnim Platonov izbor lokacije na kojoj će osnovati školu. Dakle, ne urbani dio uzavrele Atene, ne trgovi na kojima se okupljaju sofisti, ne prepune poslovne, gradske ulice, već široki zeleni gajevi, hladovina maslinjaka, mir i tišina. Otvorenost i širina okvir su za *bios theoretikos*, odnosno realizaciju *methodos*. Iako danas više nismo sasvim sigurni čemu točno služe suvremeni univerziteti i visoke škole, parkovi i zelene površine koje

se nalaze u njihovim *campusima* nijemo svjedoče o početku razvoja škole i univerziteta, čija je arhitektonska cjelina onda još uvijek stajala u čvrstom jedinstvu s posljednjim svrhama obrazovanja i nastave.

Stoga nam se čini pogrešnim da odabir mjesta za Akademiju shvatimo samo kao osobnu Platonovu sklonost, odnosno kao posljedicu njegova osobna »unutrašnjeg odnosa prema prirodi«. ¹³ Teško da bismo, bez velikih rizika u zaključivanju, ključne tvrdnje o jednoj od najvažnijih škola u historiji zapadnoeuropske civilizacije i kulture mogli izvoditi na osnovu osobne duboke odvratnosti koju je Platon, još kao dijete, osjećao prema galami i gužvi na atenskim ulicama i Pirejskoj luci. Širina i otvorenost prostora, mir i tišina, nisu, dakle, samo osobni Platonov izbor nego zapravo leže u temelju same Akademije, odnosno izbora *méthodos* kao osnovnog sadržaja *bios theoretikos*.

Najbolju ilustraciju važnosti izbora mjesta za *bios theoretikos* nalazimo u dijalogu *Fedar* (230 b–e). ¹⁴ Istini za volju, Platon na tome mjestu ne govori neposredno o Akademiji. Međutim, tražeći posebno mjesto na kojemu će sjesti i započeti razgovor o ljepoti, Fedar i Sokrat polako napuštaju grad. Krajnje živopisan opis hladovine platana, izvora studene vode, mirisnog, blagog vjetra, zvorske pjesme zrikavca, umilne i meke trave, nemaju ravna u cjelokupnom Platonovu opusu. Iako ističe da ga ovakvi »predjeli i ova drveća neće ničemu naučiti, nego ljudi u gradu«, Sokrat ipak ne propušta uživati u čitavom prizoru:

»A sada, kada smo baš ovamo dospjeli, ja sam naumio leći, a ti se namjesti onako kako misliš da je najzgodnije za čitanje, pa čitaj.«

Iako je, kako smo gore vidjeli, *bios theoretikos* podrazumijevao jedan mukotran i neizvjestan način života, on je bez ikakve sumnje za same članove Akademije ujedno predstavljao i veliki izvor uživanja. Za većinu ljudi već sam boravak u ovakvom okruženju, na otvorenom i čistom prostoru, predstavlja ugodno iskustvo. Dokolica i vrijeme koje u njoj uglavnom posvećujemo stvarima koje radimo zbog uživanja, u pravilu izazivaju u nama lijepe osjećaje. Iako se mi danas toga jedva sjećamo, grčki termin za školu, *sholē*, u svojem izvornome značenju dokolice, ljude asocira na vrijeme koje čovjek posvećuje sam sebi, slobodno vrijeme, dakle dio dnevnih aktivnosti kada se prepuštamo

11

Tu logiku slijedi i već spomenuti njemački prevoditelj, Klaus Schöpsdau. On to mjesto prevodi sa »sondern sie gehen auf sich gestellt hierhin und dorthin, wie herrenlose Tiere auf der Weide...«, isto, str. 25.

12

Prema legendi o Argonautima, oni su se u po-tragu za zlatnim runom uputili iz jedne male luke u Magneziji (područje planine Pilio), koja je od onda dobila naziv Afetaí (Afétai).

13

»Ein inneres Verhältnis zur Natur«. Takav stav gradi Hans Herter. On još dodaje: »Platon hingegen hegt eine tiefe Abneigung gegen den Lärm und die Geschäftigkeit der Gassen und gar des Hafens und ist von Kind auf mit der Stille des Landes vertaut« (Herter, H., *Platons Akademie*, str. 6).

14

»Tako mi Here: baš je mjesto lijepo za odmaranje! Ta ova je platana i veoma širokih grana i visoka, pa kako je prelijepa visina i hladovina konopljike koja se najraskošnije rascvjetala da cijeli kraj ispuni najslađim mirisom; a pod platanom opet umilno izvire izvor veoma studene vode, ta da se nogom može osjetiti. Po slikama i zavjetnim poklonima čini mi se da je to sveto mjesto, posvećeno nekim Nimfama i Ahelaju. Pa, onda molim te, kako ovdje vjetrić ljupko čarlija, kako je prijatan i pun mirisa! I svojim ljetnim šumorom zvonko prihvaća zvorsku pjesmu zrikavaca. Ali od svega je najumilnija trava, koja je na blagu pristanku bujno izrasla, tako da možeš, kad legneš, glavu nasloniti kao na meko uzglavlje...«; Platon, *Fedar*, BIGZ, Beograd 1979., str. 111.

odmoru i uživanjima. Iako tako nešto nama danas izgleda potpuno strano, škola je, između ostaloga, u svome izvornome značenju mjesto gdje se uživa. Međutim, uživanje nije za teorijski način života vezano samo preko mjesta na kojemu se ovaj život odvijao nego također i na jedan još neposredniji način. U svrhu takve analize sada ćemo se okrenuti drugom najvećem mislitelju antike, Aristotelu.

Za to da je bavljenje znanošću i filozofijom u antici neposredno dovedeno u odnos s uživanjem i srećom, nema bolje potvrde od sljedećeg mjesta. Naime, kontekst u kojemu nalazimo najkompletniju Aristotelovu analizu pojma *bios theoretikos* u čitavom njegovom opusu zapravo je rasprava o uživanju (*ēdonē*) koja, uz raspravu o pojmu sreće, čini središnji sadržaj X. knjige *Nikomahove etike* (EN).¹⁵ Aristotel, međutim, o uživanju govori još na jednom mjestu u EN (VII, 11–14), što je vrlo neobično jer ni jedan drugi problem u ovome dijelu ne dobiva pažnju u dva navrata.

Dakle, neposredni okvir u kojemu Aristotel gradi svoju raspravu o teorijskom životu kao najboljem mogućem načinu života uopće jest govor o nečemu što je najbliže sraslo s nama samima. Na samome početku ove analize on to izražava jednostavnim riječima: »našem rodu ništa nije svojstvenije od uživanja« (EN, 1172a15). Pojašnjavajući nadalje što misli ovim stavom, on nam ukazuje na neposrednu životnu praksu koja se odnosi na način kako odgajamo i obrazujemo mlade ljude. Prema takvom razumijevanju uživanja, čovjek nije u stanju nešto prihvatiti kao svoju životnu djelatnost (*ēnergeia*), tj. kao svoj posao (*ērgon*), ako oni istovremeno ne donose suštinsko životno uživanje. Prema općem određenju sreće, koje Aristotel varira u različitim oblicima (npr. EN, 1098a 17; 1177a 12), odnosno prema čitavoj X. knjizi *Nikomahove etike*, sreća (*eūdaimonia*) uvijek uključuje vrlinu i uživanje, a nikako samo jedno od ovo dvoje.

Opća postavka *Nikomahove etike*, te onda i postavka posljednje, desete knjige, izgleda vrlo jednostavno, gotovo trivijalno. Aristotel ne pokušava teorijsko-metafizički utemeljiti svoju etiku. Za razliku od Platona kod kojega Dobro po sebi vodi čovjekovo djelovanje, kod Aristotela ono tek mora biti otkriveno u nazočnom djelovanju naročito onih koji su među ljudima najbolji. Aristotel stalno traga za kompromisom oko toga što je ljudska sreća, što je najbolji život, koja je najbolja ljudska djelatnost.¹⁶ Tako se i ovdje, kao i svuda u svojoj filozofiji, on ispostavlja kao netko tko ne želi otkrivati nešto novo, držati prodike i nalogati kako bi nešto trebalo, već jednostavno kao netko tko želi razumjeti stvari u njihovoj nužnosti, odnosno otkriti zašto su takve kakve jesu. Govoreći njegovim autentičnim jezikom, Aristotel želi otkriti njihova načela i uzroke. Budući da njegova znanost nije znanost otkrića nečega novoga, nego razumijevanja onoga postojećega, on ne izlazi ni sa kakvom snažnom ambicijom autoritativne uspostave kontrole nad određenim znanjem, tj. ambicijom općeg unaprjeđenja čovječanstva. Otuda ta čudesna lakoća njegovih izričaja i konstantni osjećaj čitatelja da Aristotel ne tvrdi ništa što mi već ne znamo.

Aristotel, dakle, ništa ne otkriva, već jednostavno konstatira ono što svi već vidimo – »našem rodu ništa nije svojstvenije od uživanja«. Djelatnosti i poslove prihvaćamo ili ne prihvaćamo ovisno o tome donose li nam uživanje. Tako rado činimo ono što je praćeno uživanjem, a ono suprotno odbacujemo. U skladu s gore navedenim općim određenjem sreće, prema kojemu se ona sastoji u *djelatnosti u skladu s vrlinom*, Aristotelova osnovna ideja je da svaki čovjek mora imati određeni posao (*ērgon*) i da on dostiže svoju sreću, tj. pronalazi svoje ispunjenje obavljanjem djelatnosti koja čini sadržaj toga posla, tj. izvršenjem toga zadatka (EN, 1097b 22ff, *Pol.* 1253a 23, *Met.* 1035b 16).

Stoga mu je jako stalo pokazati da uživanje nije kretanje, tj. proces, nego djelatnost (EN, 1174b 10ff).¹⁷ Budući da ovdje nije mjesto da detaljnije razmatramo pojam uživanja u općem smislu, reći ćemo samo ono što je presudno za razvijanje problema *bios theoretikos*. Naime, prema konačnom određenju uživanja ovo je djelatnost (*ēnergeia*) koja prati druge djelatnosti i na neki način ih dovršava, odnosno dovodi do ostvarenja. Čovjek očigledno ima stalnu potrebu da se ispunjava, dovršava, kako na razini čitavoga životnoga toka, u smislu npr. da je cilj djeteta da postane zreo čovjek, tako i na razini svakodnevnog života. Uživanje se zbiva tako što se ono što je u nama dovedeno do nekakvog vrhunskog, dobrog stanja, aktivira u odnosu na vanjski predmet, koji se također nalazi u dobrom stanju. Npr. uživanje u fotografiranju istovremeno zahtjeva razvijanje sposobnosti fotografiranja i jedan objekt koji je vrijedan da se nađe na fotografiji. Uživanje je, dakle, po svojoj prirodi nešto što prati nešto drugo i čini ga kompletnim. Ono dovršava djelatnost koju prati kao što »vrhunac snage ide uz najljepše doba mladosti« (EN, 1174b 33). Time što dovršava (*télein*) jednu djelatnost, uživanje je ujedno čini savršenom. Tako ono može biti shvaćeno i kao nagrada koju dobivamo za uspješno obavljanje vlastitoga posla (*ērgon*), a koja time predstavlja krunu naše aktivnosti. Djelatnost koju čovjek obavlja, a u kojoj se nije dogodilo uživanje, odnosno koja nije završila uživanjem, nije savršena te, dakle, čovjeku ne donosi sreću. Uživanje tako čini naš život kompletnim. Međutim, to nije sve. Ono nam također pomaže da postanemo bolji u obavljanju određene djelatnosti čime unapređujemo i nju samu. To bi trebalo značiti da uživanje u nekom poslu povećava učinke same te aktivnosti (EN, 1175b 1ff). Kao što sâm Aristotel kaže, matematičar koji uživa u matematici postaje boljim matematičarom, jer uživanje čini da on »u sve probleme matematike dublje zalazi«. Za razliku od zabave (*paidiá*) i odmora (*ānápauis*), uživanje je ozbiljan kandidat za sadržaj

15

Pitanje smisla i ukupne uloge pojma uživanja unutar Aristotelove *Nikomahove etike* izazivalo je u drugoj polovini XX. stoljeća priličnu pažnju istraživača: Urmson, J. O., »Aristotle on Pleasure«, u: Moravcsik, J. M. E. (ur.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Ancher Books, New York 1967.; Owen, G. E. L., »Aristotelian Pleasures«, u: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. LXXIII (1972), str. 135–152; Rorty, A. O., »The Place of Pleasure in Aristotle's Ethics«, u: *Mind*, Vol. LXXXIII (1974), str. 481–497; Annas, J., »Aristotle on Pleasure and Goodness«, u: Rorty, A. O. (ur.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley 1980., str. 285–299. Intenzitet toga interesa nije oslabio niti posljednjih godina: Riel, G., *Pleasure and the Good Life*, Brill, Leiden 2000.; Weinman, M., *Pleasure in Aristotle's Ethics*, Continuum, London–New York 2007. Dok je diskusija koja je vođena šezdesetih i sedamdesetih godina bila fokusirana na Aristotelovo određenje prirode uživanja, tj. na pitanje je li ono proces (*kinesis*) ili djelatnost (*energeia*), tj. na određene dvosmislenosti koje se javljaju u vezi sintagme 'tjelesno uživanje', novije rasprave Riela i Weinman više idu na historijski prikaz pojma uživanja unutar cjelokupne antičke filozofije, odnos-

no vezu uživanja s »dobrim životom«. Iako ćemo se u našem izlaganju povremeno pozivati na neka mjesta iz spomenutih tekstova, naš naglasak u bavljenju ovim pojmom ide u jednom drugom pravcu.

16

Više detalja o Aristotelu kao čovjeku kompromisa vidi u: Eriskén, Trond Berg, *Bios Theoretikos*, Universitetsforlaget, Oslo 1976., str. 26ff.

17

Ovo pitanje bilo je jedno od ključnih u spomenutoj filozofskoj diskusiji vođenoj 60-ih i 70-ih godina. Vidi npr. Urmson, J. O., »Aristotle on Pleasure«, str. 323ff. Moramo, međutim, primijetiti da su se Urmson, Owen i Rorty često iscrpljivali u kognitivno-psihološkoj analizi Aristotelova teksta, bez jasnog uvida u njegovu širu filozofsku pozadinu. Pokrećući pitanja, koja vrlo često nisu aristotelijanska, spomenuti autori ne uviđaju napetost i temeljne Aristotelove dileme koje stoje iza samoga teksta. Nasuprot tome, a u cilju razumijevanja Aristotelovih strateških motiva, mi ćemo ovdje pokušati analizirati pitanja koja on očigledno pokreće, na njih odgovara ili ima namjere odgovoriti.

najboljega života.¹⁸ Život proveden u stalnom odmoru i rasonodi nije temelj za ljudsku sreću, međutim, uživanje to jest. Ono je, naime, kaže Aristotel, »najtješnje povezano s djelovanjem i do te mjere nerazdvojivo, da se gotovo može pitati da nisu djelatnost i uživanje jedno te isto«.

Time dolazimo do osnovne stvari koju u vezi uživanja želimo naglasiti. Ovim izjednačavanjem uživanja s djelatnošću, odnosno, preciznije rečeno, iskazivanjem utiska da su oni toliko srasli da ih je nemoguće odvojiti, pokazuje se u kojoj mjeri Aristotel ovaj pojam razumije izvan uobičajenih strogih podjela na čulno i duhovno uživanje. Uživanje je, prema tome, nešto mnogo temeljitije za život nego što se uobičajeno misli te stoga u fokusu Aristotelove pažnje nije razlikovanje uživanja na niže i više vrste, nego njegova najneposrednija veza s ljudskim djelovanjem koje, determinirano čovjekovom vrlinom, čini osnovu naše sreće. Za uživanje, dakle, nije bitno je li ono čulno ili duhovno, nego prati li, dovršava i usavršava ljudsku djelatnost ili ne. Stoga možemo reći da Aristotel pojam uživanja misli s one strane uobičajene, gotovo zdravorazumske, dihotomije čulno–duhovno. To se dodatno pojačava čuvenim Aristotelovim stavom, izrečenim u III. knjizi EN: »Izgleda da iracionalne strasti nisu manje humane od razuma« (1111b 1). Tek sada postoje uvjeti da uvidimo koliko je uživanje suštinsko za život. U svome nonšalantnome stilu, on kaže: »Svakom biću je, može se reći, svojstveno neko uživanje, kao što svako ima i svoju određenu djelatnost« (EN, 1176a 5). Ovo naglašavanje važnosti uživanja, pored djelatnosti u skladu s vrlinom, pomaže nam da do kraja shvatimo sliku koju Aristotel gradi o čovjeku. Za razliku od ranoga Platona (npr. u dijalogu *Fedon*), kod koga se čovjek više shvaća kao duša, odnosno kao zatočenik u ovome svijetu i gost u vlastitome tijelu, Aristotel čovjeka vidi kao jedno prirodno, živo biće, poput svih ostalih vrsta, dakle, vrlo krhko i relativno, ovisno o vanjskome svijetu, koje pri tome u polisu ima svoje specifično mjesto. Aristotel uporno opisuje mnoge ljudske sposobnosti i različite vrste života ne bi li tako naglasio ne samo ono što je u čovjeku opće, dakle *logos*, već i činjenicu da je za sreću neophodno da čovjek neposredno uzme u obzir svoj osobni život. Ono subjektivno, osobno, pa čak i iracionalno, ispostavlja se ne samo kako je gore rečeno kao *ne manje humano od razuma (logosa)* nego kao suštinsko za sretan život. Za čovjeka je, prema tome, jednako važno da održi vrstu, da radi na općem dobru svoga polisa, da unaprjeđuje život svoje zajednice u cjelini, kao i da osobno bude zadovoljan obavljanjem svoga posla, tj. da u njemu uživa. Za razliku od Platona, koji čovjeka drži u stalnoj tenziji prema bogu, Aristotel realistički prihvaća čovjekov život onako kako ga žive nesavršena ljudska bića. Shvaćajući važnost svake pojedine vrste djelatnosti i njoj pripadnog uživanja, on stoga pokušava što je moguće više zahvatiti sav pluralitet svijeta u kojemu čovjek živi. Otuda taj beskrajni Aristotelov niz karaktera, djelatnosti, vrlina, sposobnosti i različitih načina života. Ovim subjektivnim aspektima uživanja ubrzo ćemo se vratiti, nakon što pojasnimo neke prethodne probleme.

Najveće diskusije u interpretaciji Aristotelove etike u XX. stoljeću vođene su upravo o ovim problemima. Naime, u X. knjizi *Nikomahove etike* u odjeljcima 6–8 on je, čini se, jako uzdigao samo jedan način života, *bios theoretikos*.¹⁹ Nakon vrlo detaljnog opisa praktičnih vrlina kojima je posvećen najveći dio knjige, Aristotel zaključuje svoju raspravu tezom da najbolja djelatnost najboljeg mogućeg života nije praktičko-etičke prirode, nego teorijske. Tako su mnogi istraživači, u gore spomenutoj diskusiji 60-ih i 70-ih godina XX. stoljeća, izašli s tezom da je sam kraj *Nikomahove etike* u kontradikciji sa svime što je u ovoj knjizi prethodno rečeno. Budući da ovdje nema mjesta za jednu ozbiljnu analizu tri vrste života o kojima Aristotel govori, odnosno za

istraživanje njihove međusobne veze, ovim općim problemima koji se tiču uobičajenih dilema u tumačenju ove knjige baviti ćemo se samo toliko koliko su one povezane sa statusom koji *bios theoretikos* ima u čitavoj Aristotelovoj filozofiji.

Želimo li probleme izložiti korektno i istovremeno biti pravedni prema Aristotelu, moramo u tumačenju uzeti u obzir čitav tekst *Nikomahove etike*. Izolirana interpretacija problema statusa *bios theoretikos* u kontekstu tri vrste života i općeg miljea Aristotelove filozofije koja bi uzela u obzir samo odjeljke 6–8 u X. knjizi, nužno bi vodila u krivo shvaćanje opće kulturalne i filozofske atmosfere u kojoj Aristotel djeluje te otuda i u pogrešnu interpretaciju same ove teme. Već u knjizi I (1095b 17–19), dakle na početku EN, Aristotel nabrta tri vrste života: jedan posvećen uživanju (tjelesnom), drugi politici i treći znanju i razumijevanju. Budući da čisto tjelesno uživanje nosi u sebi određenu vulgarnost, Aristotel ga odmah odbacuje iz konkurencije za odabir najboljega života. Premda je njegov cilj da u knjizi X (6–8) pokaže superiornost filozofije nad politikom, on ne negira da politički način života zapravo omogućuje uvjete za sretan život. Savršena sreća, koju donosi bavljenje teorijom, sastoji se u promatranju i istraživanju, međutim, Aristotel istovremeno indicira da je život posvećen praktičnom mišljenju i etičkim vrlinama također sretan, ali ipak na jedan sekundaran način. Prema ukupnom razumijevanju sva tri oblika života i njihovih međusobnih odnosa, politički život on smatra drugim najboljim životom u polisu. U knjizi VI, odjeljak 13, Aristotel objašnjava da političari, vođeni razboritošću, zapravo stvaraju uvjete za sretan život svih građana te su stoga oni istovremeno i potreba filozofije. To naravno ne znači da filozofi najprije moraju biti političari, nego da jednostavno političari jesu nešto što je neophodno polisu i građanima u cilju ostvarivanja njihovih posljednjih svrha. Razboritost (*fronesis*), vrлина koja čini osnovu političkoga načina života, omogućava da različite ljudske sposobnosti zajedno djeluju u okviru dobro uređene cjeline kakav je polis. Stoga je političko-praktička mudrost visoko cijenjena vrлина, jer čini temelj za ostvarivanje blagostanja u ljudskoj zajednici, tj. temelj osobne sreće na planu individualnog života. Iako je politički način života lišen dokolice, što čini njegov najveći nedostatak (1177b 4–15), dobrobit čitave zajednice ovisi o dobroj volji određenog broja građana da vode drugi-najbolji život u polisu.

Istovremeno, na istome ovome mjestu *Nikomahove etike* Aristotel ističe da je filozofski život, tj. život posvećen teoriji, najbolji mogući život. Međutim, čak i u ovome odjeljku on niti na jednome mjestu nije točno definirao što zapravo misli pod *bios theoretikos*.²⁰ Iako izriče niz pohvala o njegovoj vrijednosti i superiornosti nad drugim vrstama života, Aristotel ostaje vrlo oprezan i suzdržljiv kada se postavi pitanje od čega se zaista sastoji teorijski način življenja. Navodi o suštini *theorije*, izrečeni u EN, također su oskudni i

¹⁸

Vidi detaljnije: EN, 1176b 27–1177a 1.

¹⁹

Detaljnije o tijeku i sadržaju te diskusije vidi u: Eriskén, T. B., *Bios Theoretikos*, str. 9–14, 22–30.

²⁰

O unutrašnjem evoluiranju Aristotelova razumijevanja *bios theoretikos* od *Protrephtikos* do *Nikomahove etike*, vidi detaljnije: Jaeger, Werner, »Die Griechen und das philosophische Lebensideal«, u: Jaeger, W., *Huma-*

nistische Reden und Vorträge, Berlin 1960., str. 222–239. Naime, Jaeger smatra da je u mladosti, u vrijeme pisanja *Protrephtikosa*, Aristotel filozofski način života smatrao jedinom istinskom formom življenja, dok je u X. knjizi *Nikomahove etike* postao puno manje isključiv te da je jednaku pažnju posvetio i drugim vrstama života, vezujući ideju najboljeg mogućeg života više za moralno djelovanje iz vlastite volje, a ne toliko za jedan specifičan način života.

upućuju nas u različite pravce.²¹ Usprkos različitim tumačenjima Aristotelova shvaćanja teorije, npr. Jaegerova koji teži tome da Aristotela predstavi kao religioznog entuzijasta²² ili Bollova koji tvrdi da *bios theoretikos* nije ništa drugo do »promatranje i razmišljanje mislitelja i istraživača« (»das Schauen und Sinnen des Denkers und Forschers«),²³ čini se da je Aristotelu jednako stalo do svih aspekata teorijskoga načina života. Iako su četiri spomenute linije u njegovom prikazu pojma teorije očigledno različite, moramo primijetiti da on ne bira jednostavno samo jednu od njih, već primjetno ulaže veliki trud kako bi ih izložio u njihovom međusobnom jedinstvu. Aristotel nema kratko i jasno objašnjenje pojma teorije pa stoga ne možemo precizno i nedvosmisleno opisati djelatnost koja stoji u osnovi njegova shvaćanja teorijskoga načina života. On jednostavno na temelju onoga što su njegovi prethodnici među filozofima u antičkoj tradiciji mislili o ovoj temi, gradi jedan ideal o tome što bi *bios theoretikos* trebao biti. Ne bi, međutim, bilo istinito reći da je Aristotelov opis teorijskoga načina života u sebi potpuno konzistentan i koherentan. Razlog tome najvećim dijelom leži u činjenici da je već on u svoje vrijeme jasno iskušavao rastapanje filozofije u različite znanstvene discipline, prema kojima je već u Platonovoj Akademiji, a i u njegovom Lykeju, vršena jasna podjela nastave i istraživanja.

Isto tako kao što ne daje jasan i nedvosmislen odgovor na pitanje što podrazumijeva *bios theoretikos* i u čemu se on točno sastoji, Aristotel ne nudi ni jasan i nedvosmislen odgovor na pitanje koji je život najbolji. Iako na nekoliko mjesta kaže da je *bios theoretikos* najbolji mogući život (npr. EN, 1177a 12ff), on istovremeno zaključuje da su sva tri oblika života o kojima govori ujedno i loši i dobri (EN, 1095b 13). Za razliku od *Protrepitika* u kojemu decidirano i nedvosmisleno kaže da je *bios theoretikos* najbolji mogući život, u EN Aristotel ostavlja prostor svakome od nas da se za najbolji mogući život izбори iz vlastitoga slobodnoga djelovanja. Premda povremeno želi ustanoviti filozofsku kontemplaciju kao najvišu moguću djelatnost, Aristotel sve vrijeme ima na umu interes polisa u cjelini te stoga ne propušta istaknuti važnost svakoga pojedinoga zanimanja, tj. svake pojedinačne djelatnosti. Kako to inače stoji i u jednom od njegova dva određenja čovjeka, ono *politikos* na kraju se ipak ispostavlja kao čovjekova sudbina. Tako i kod Aristotela i u njegovoj školi nalazimo istu onu napetost između teorijskoga i političkoga koju smo ranije imali kod pitagorejaca i Platona.

Bez namjere da se ovdje upuštamo u razrješavanje poznatih teškoća proisteklih iz načelnoga Aristotelova dualizma,²⁴ čini nam se mnogo uputnijim da tumačenje smisla *bios theoretikos*, odnosno dileme vezane uz najbolji mogući život, potražimo na drugome mjestu. Naime, iako to ne izgleda tako na prvi pogled, čini se da, prema načelnom duhu *Nikomahove etike*, Aristotel ne stavlja naglasak na jedan poseban način života, nego na čovjekov odnos prema njemu, odnosno, preciznije rečeno, na čovjekovo traženje najboljega načina života. Najbolji život je, dakle, nešto na čemu treba raditi. Stoga ključni pojam čitave Aristotelove etike nije niti sreća, niti vrlina, niti *bios theoretikos*, nego djelatnost (*ēnergeia*). Djelovanje je ono što povezuje sve ključne pojmove *Nikomahove etike* čineći tako osnovnu nit čitave njene strukture. Djelovanje ne samo da čini osnovni sastojak ključne definicije u čitavome ovome djelu, definicije sreće, nego se preko njega ostvaruju sve čovjekove sposobnosti. Djelatnost, izvlačeći iz samoga čovjeka ono najbolje, oblikuje njegovo ukupno djelo i omogućava da se u njemu formira ono što je osnovni uvjet njegove sreće – vrlina. Stoga za čovjeka nije ključno koji će način života živjeti, nego da preko djelovanja razvije upravo one svoje sposobnosti kojima ga je priroda

obdarila. Djelatnost, u skladu s čovjekovom sposobnošću i talentima, omogućuje da se u njemu oblikuje vrlina, a ona predstavlja prvi uvjet njegove sreće. Bez djelovanja, ni njegove sposobnosti ni njegovi afiniteti nemaju smisla. Najkraće rečeno – djelatnost čini da čovjek postane čovjekom, djelovanje ga, u naglašenom smislu te riječi, dovodi do humaniteta.

Stoga je više od bilo čega drugoga važno da čovjek djeluje, tj. da traži, gradi i oblikuje svoj život, odnosno svoj način života. U tome se smislu čini da je dobar čovjek, o kojemu Aristotel često govori u *Nikomahovoj etici* (1104b 32ff, 1176 a 15–19), za njega veće mjerilo nego *bios theoretikos*. Naime, usprkos favoriziranju *bios theoretikos* kao najboljega mogućega života na već spomenutim mjestima u EN, Aristotel očigledno uviđa da je svakome čovjeku primjereno, i u tome smislu najbolje, ono uživanje koje je vezano za djelatnost koju on obavlja iz vlastite volje (1176a 1–6). Postoje različite vrste uživanja, čulna i intelektualna, te stoga i razni pojedinačni oblici unutar svake od ove dvije različite vrste. Budući da je svakom čovjeku svojstveno neko uživanje, kao što svatko ima neku svoju djelatnost, a s obzirom da svaka od tih djelatnosti i poslova ima svoje mjesto u polisu, Aristotel, imajući u vidu prije svega interes polisa u cjelini, nije u stanju favorizirati jednu vrstu uživanja na račun druge, kao ni jednu vrstu djelatnosti na račun svih drugih. Stoga on radije ukazuje na »žive primjere« u našem okruženju. Zajedničku mjeru svih stvari prema kojoj se određuje što jest poželjno uživanje a što nije, on ne određuje prema *bios theoretikos*, već prema onome što je uživanje za dobroga čovjeka. To ne znači da, ako želimo dobro voditi naše živote, moramo stalno tražiti u svojem okruženju dobroga čovjeka i oslanjati se na njegove sudove o tome u čemu trebamo uživati a u čemu ne, nego da, upravo poput dobroga čovjeka, steknemo pravilan stav, tj. da izgradimo određeni sustav vrijednosti. Dobar čovjek se upravo odlikuje osobinom da zna osjetiti uživanje u pravome trenutku. Za razliku od ostalih ljudi koji često teže uživanjima koja ne dovode do sreće, kod njega uživanje i sreća gotovo nikada nisu u konfliktu. On uživanje uvijek nalazi u djelatnostima koje ga čine sretnim, tj. onim djelatnostima koje razvijaju njegovu vrlinu.

Aristotel nas, prema tome, ponovno vraća na ono što je osnovna poruka čitave njegove etike – živjeti dobar život nužno znači djelovati, tj. obavljati određenu djelatnost u skladu s vrlinom. Više od onoga božanskoga, koje svakako čini sastavni dio *bios theoretikos*, ovdje upravo želimo naglasak pomaknuti na ono što je nesavršeno, relativno, prolazno, dakle, ono što je ljudsko. Budući da se etika ne može teorijski i metafizički utemeljiti, tj. budući da ne postoji neko ekskluzivno znanje koje može voditi ljudsko djelovanje, onako kako bi *Dobro po sebi* trebalo to činiti unutar Platonova filozofskoga sustava, svatko od nas mora stalno iznova odlučivati o tome što je dobro a što zlo. Ništa nam, prema tome, ne preostaje nego da neprestano ispitujemo vlastiti život i

21

Eriksen npr. navodi barem četiri značenja teorije: 1. studij astronomije, 2. studij metafizičkih načela, 3. život na temelju *logosa*, 4. život posvećen božanskom. Vidi detaljnije: Eriksen, T. B., *Bios Theoretikos*, str. 82–89.

22

Jaeger, Werner, *Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1967., str. 243.

23

Boll, Franz, *Vita contemplativa*, C. Winter, Heidelberg 1920., str. 5.

24

Kao što je opće poznato iz literature o Aristotelu, Jaeger je npr. uzroke toga dualizma tražio u njegovoj platonističkoj mladosti. Eriksen ne misli tako, nego razloge ovoga dualizma i teškoća koje iz njega proizlaze, traži u općem Aristotelovom shvaćanju filozofije. Vidi detaljnije: Eriksen, T. B., *Bios Theoretikos*, str. 208–209.

vlastite stavove. Tako se rečenica koju Sokrat izgovora u svojoj obrani pred sudom, »život koji nije istražen nije vrijedan življenja« (Platon, *Apol.*, 38a), čini suštinskom za Aristotelovo shvaćanje teorije i teorijskoga načina života.

Još na primjeru Akademije uvjerali smo se da nekakvi opći, apstraktno-ideološki razlozi, nisu Grcima bili dovoljni za bavljenje bilo kakvom djelatnošću, pa onda ni znanošću ni filozofijom. Ono što ih je pokretalo na odabir *bios theoretikos* kao vlastitoga načina života bilo je, između ostalog, duboko osobno i subjektivno, i ticalo se opće važnosti uživanja i sreće za život čovjeka. Specifičnost uživanja koje je pratitelj teorijskoga načina života proizlazi iz njegove bliskosti načinu na koji uživaju bogovi. Najveće čovjekovo uživanje, kako ga ponekad Aristotel označava, izgleda da stoji u neposrednoj vezi s njegovom beskonačnom realizacijom u životu boga. Sva živa bića na ovaj ili onaj način oponašaju kontemplativnu aktivnost boga (EN, 1153b 31ff). Svi ostali, nemajući drugačiji način, bliži bogu postaju fizičkom reprodukcijom, upražnjavanje teoretskih aktivnosti predstavlja najneposredniji oblik približavanja onome božanskome (EN, 1154b 26). Uživanje koje dolazi od bavljenja teorijom iz toga razloga u sebi nosi blagodat i zadovoljstvo onoga koji se iz vlastite volje približio božanskome. Uživanje u teoriji stoga ima obilježje dobrovoljnosti, samodovoljnosti, samoaktualizacije. Netko tko uživa u teoriji zapravo je netko tko se »oslobođen« našao na »pučini«, dakle, netko tko uživa u tome što je *aphetéos*.

Nasuprot našem današnjemu odnosu prema teorijskome znanju i znanju uopće, prema kojemu je jedino važno kakve koristi od njega možemo imati, tj. kako ga možemo upotrijebiti u cilju stjecanja nekakve opipljive koristi, Grci su se odlikovali jednim suštinski drugačijim odnosom. Taj nam odnos ujedno otkriva dublju vezu znanja i čovjeka, tj. činjenicu da se od svake djelatnosti koju čovjek obavlja očekuje da osmisli i ispuni njegov život te ga tako konačno učini sretnim, što je i za Aristotela i za Platona nesumnjivo najviši čovjekov cilj. Opći Aristotelov uvid u vezu djelatnosti (*ēnérgēia*) i uživanja (*ēdone*) otkriva nam fundamentalni značaj osobnoga odnosa čovjeka prema teoriji i teorijskome načinu života. Aristotel očigledno misli da pravo, valjano djelovanje donosi vrlinu samo ukoliko ujedno dovodi i do uživanja. Ako dovodi do uživanja, to povratno znači da je ono u skladu sa slobodnim izborom, tj. s izborom vlastite slobodne volje. Uživanje uvijek »u stopu« prati valjano djelovanje te ga je, kako smo gore vidjeli, teško od njega odvojiti. Na osnovu svega ovoga mogli bismo zaključiti da pravo, istinsko znanje uvijek možemo prepoznati po uživanju koje ga prati. To ujedno znači da najbolja stvar nije sâm *bios theoretikos*, odnosno znanje koje stječemo takvim načinom života, nego uživanje koje je njegov pratitelj. Uživanje je, dakle, znak života. Aristotel, naime, s puno razumijevanja za ljudsku prirodu i ono što je pokreće, jasno uviđa da ljudi u svome djelovanju nisu pokrenuti samom djelatnošću, odnosno, modernijim jezikom rečeno, dužnošću da se djeluje, nego činjenicom da nam djelatnost donosi uživanje, koje je nagrada za djelovanje i koje nas iznova motivira na daljnje djelovanje. S punim razumijevanjem sve relativnosti i slabosti ljudske prirode, odnosno njene nesklonosti da djeluje iz čiste dužnosti ili iz nekog drugog »višeg« državnoga ili ideološkoga razloga, Aristotel na čovjekovoj prirodi snažno naglašava upravo uživanje kao glavnog pokretača našega djelovanja.

Upravo time što uživanje prati znanje koje stječemo, ono na taj način postaje istinski naše. Naime, budući da put u istinsko znanje uvijek pretpostavlja neki naš autentični *methodos* kojim se do njega probijamo, uživanje koje dolazi na kraju *de facto* ima smisao potvrđivanja, odnosno našega vlastitoga samopo-

tvrdivanja u znanju. U jednom iskustvu na taj se način spajaju, s jedne strane, ono kognitivno, teorijsko i opće te, s druge strane, ono doživljajno, čulno i subjektivno. Ono pojedinačno i opće, čulno i inteligibilno, relativno i apsolutno, tako se sjedinjuju u čovjeku kao jedinstvenom i cjelovitom biću. Tako bismo mogli reći da je znanstveno ili teorijsko uživanje zapravo radnja kojom se znanje pounutrašnjuje i time postaje istinski moje. Stoga se znanje koje nije praćeno uživanjem, odnosno znanje do kojega nismo došli izborom vlastite volje, tj. do kojega nismo razvili svoj *methodos*, svoje istraživanje, zapravo ne bi moglo nazvati znanjem, nego mnijenjem (*dóksa*). Mnijenje je znanje bez uživanja, tj. znanje koje nije postalo moje. To je znanje koje »posuđujemo« od drugih kao što se posuđuju i prosljeđuju stvari koje su predmet robne razmjene. S druge strane bismo također mogli reći da time što poprima oblik uživanja, znanje postaje suštinski ljudsko. Znanje koje se kao mnijenje prenosi s jednog na drugo mjesto, s jednog u drugo »skladište«, koje dakle nije moje, tj. koje je zapravo ničije, tako postaje opasnim potencijalom za raznorazne vrste suvremenih strategija manipulacije i ideologije. Budući da je riječ o »gomilama« uskladištenoga znanja koje nije pounutrašnjeno i time nije postalo ljudsko, ono postaje prikladan »arsenal« za promociju raznoraznih »velikih ideja«. Tako nam sumnjivim postaje svaki onaj svjetonazor ili svaka ona ideologija ili učenje koje iz sebe protjeruje uživanje kao nešto grešno i tobože animalno.

Dakle, u središtu *bios theoretikos* koji se prakticirao u Akademiji i Lykeju, stajao je *methodos*, odnosno osobni istraživački poduhvat za koji su bile jednako važne i određujuće obje njegove gore naglašene osobine – uživanje u tome da se bude *aphetéos* u čistome i ujedno snažna svijest o značaju ovog *mi*, tj. zajedništva unutar jedne znanstveno-nastavne zajednice. Tako su se, s jedne strane, ono duboko subjektivno, osobno, vezano za uživanje u teorijskome načinu života, kojim se znanje pounutrašnjuje i postaje istinski ljudsko, i ono opće, zajedništvo među svim pripadnicima jedne filozofske škole, odnosno svim filozofima koji žive istim načinom života i bave se istim problemima, našli na istome mjestu. U najvećim i najpoznatijim visokoškolskim institucijama cjelokupnog antičkog svijeta, Akademiji i Lykeju, time je dostignut vrhunac klasično-antičkog doprinosa utemeljenju i razradi znanosti i filozofije. Zadivljujuće je pritom da su se filozofija i znanost, odnosno *bios theoretikos* koji je dostigao svoj antički vrhunac u Platonovoj i Aristotelovoj školi, utemeljili i razvijali mimo bilo kakve oficijelne javne podrške. Pitanje razvoja filozofije i znanosti u opisano vrijeme nikada nije bila stvar od općega javnoga interesa. Akademija i Lykej nisu bile plod brige državnih institucija ili bilo kakve državne potpore, već isključivo rezultat osobne i privatne inicijative njihovih osnivača, odnosno nemalog broja rastuće klase filozofa i znanstvenika. Prema tome, kada govorimo o istinskom karakteru ove dvije najpoznatije antičke škole, moramo imati u vidu da su za njih, upravo suprotno od našega današnjega iskustva s visokoškolskim institucijama, mnogo manje važni formalno-organizacijski i institucionalni aspekti od neformalnog karaktera zajedničkoga druženja i rada u istome životnome krugu. Nasuprot našem današnjemu iskustvu u znanstveno-istraživačkim institucijama, članovi Akademije i Lykeja nisu bili jedno po profesiji, nego po životu. Skloni smo to vidjeti upravo kao direktnu posljedicu činjenice da je osnovni pokretač njihova teorijskoga načina života bila osobna želja za vlastitim uživanjem i srećom, a ne tek uobičajeno socijalno situiranje unutar jedne profesije i institucije, odnosno stvaranje materijalno-financijske osnove za život. Međutim, očigledna želja Platona i Aristotela da se život polisa uredi prema znanstvenome uvidu, odnosno da polis vodi brigu o odgoju i obrazovanju, ostat će samo izraz njihovih najvećih nadanja i ništa više od toga.

Zoran Dimić

Universität und Lust

Zusammenfassung

*Da wir uns heute, in einem neuen Versuch die Idee der Universität zu denken, nicht mehr hinter der Nation, Staat oder der Institution selbst verstecken könnten (Fichte, Humboldt, Schleiermacher), müssen wir den Fokus und die Unterstützung eines solchen Prozesses außerhalb suchen. Wo ist dann möglich der Idee der neuen Horizonten zu öffnen? Während die alte Hochschulsinstitutionen (Akademie, Lykei) in der Atmosphäre *apheitós-ēdone* funktioniert haben, lebten soweit die Universität und ihre Akteuren im Mittelalter und Neuzeit in einer Atmosphäre der Repressions-Begeisterung. Daher beobachtet dieser Artikel Lust und Wissen im Kontext des antiken Begriffs der Bildung. Der Text zeigt in welcher Weise Platons Akademie, als Archetyp der modernen Universität, als ein Weg des Lebens, durch die *Methodos* bereitgestellt, wird gegründet. Obwohl der Erwerb von Wissen ist abhängig von der Lehrer, wird es wichtig daß die Schüler sich selbst überlassen werden, und in der Lage sein in sich selbst das Wissen zu entdecken, das in der Übereinstimmung mit der Tugend ist. Solche Forschung wurde in der Akademie mit der Lust begleitet. Autor argumentiert daß *bios theoretikos* untrennbar von dem Lust ist. Daher geht die Lust über die vereinfachende Opposition der körperlichen und geistigen Lust. Im zweiten Teil des Texts zeigt er daß nach Aristoteles die Lust der Inhalt des besten Lebens ist. Im Gegensatz zu den etablierten Interpretation von Aristoteles, zeigt der Autor daß das beste Leben in Aristoteles nicht als vereinfachtes *bios theoretikos* verstanden werden, sondern als jede Handlung die mit der Lust verbunden ist, mit der der Mensch seine Tugend entwickelt und so erbt das Göttliche. Ob wir heute die Einsicht wieder aufbauen, das die alte Hochschulsinstitutionen tiefer erlebten, daß die Lust und das Glück natürliche Begleiter des Wissens und der Studie sind? Können wir heute eine solche Möglichkeit denken?*

Schlüsselwörter

Universität, Lust, Kommunikation, Glück, Wissenschaft, Bildung, *bios theoretikos*, wissenschaftliche Gemeinschaft