

UNIVERZITET U SARAJEVU  
FILOZOFSKI FAKULTET U SARAJEVU  
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

***POJAM VRLINE U ARISTOTELOVOJ ETICI***

Završni magistarski rad

Studentica: Selma Alispahić

Mentor: Prof. dr. Damir Marić

Sarajevo, septembar, 2019.

## SADRŽAJ

UVOD.....	3
1. Aristotel: podjela znanja, etički spisi i metodologija.....	5
2. Značaj pojma vrline za određenje pojma sreće.....	10
2.1. Formalno određenje sreće.....	10
2.2. Sadržajno određenje sreće.....	14
3. Pojam vrline.....	18
3.1. Podjela duše i vrste vrlina.....	20
3.2. Razvoj vrline.....	22
3.3. Aristotelova definicija vrline i njene komponente.....	24
3.4. Etičke vrline.....	30
3.5. Razumske vrline.....	39
4. Odnos ljudske sreće, mudrosti i etičkih vrlina.....	43
ZAKLJUČAK.....	48
LITERATURA.....	50

## UVOD

Predmet ovog rada je Aristotelovo određenje jednog od temeljnih etičkih pojmova, ne samo u antičkoj misli, nego u povijesti mišljenja uopšte, pojma vrline. Četiri su koraka koja poduzimamo da bismo odredili etički značaj tog pojma za Aristotela: prvo objašnjavamo praktični smisao Aristotelovog cilja određenja sreće, zatim pokazujemo ulogu koju u tom određenju ima pojam vrline, nakon toga pojam vrline razmatramo u vezi sa pojmom djelovanja i u odnosu na druga dobra, te govorimo o podjeli vrlina, karakteristikama vrline i pojedinačnim vrlinama, i na kraju, dajemo odgovor na pitanje o tome koje su vrline, prema Aristotelu, potrebne za sretan ili ispunjen život. Aristotelov spis *Nikomahova etika* u radu koristimo kao primarni izvor.

U prvom dijelu rada bavimo se Aristotelovom podjelom znanja i ukazujemo na mjesto etike, odnosno, praktične filozofije unutar nje, određujemo značaj *Nikomahove etike* u odnosu na druge etičke spise koji se pripisuju Aristotelu i objašnjavamo ciljeve i metod Aristotelovog „etičkog istraživanja“.

Drugi dio rada je posvećen izlaganju i interpretaciji Aristotelovog postupka formalnog i sadržajnog određenja sreće ili „krajnjeg ljudskog dobra“. Objašnjavamo Aristotelovo teleološko razumijevanje djelovanja i dobra, oznake ili kriterije krajnjeg dobra koji logički proizlaze iz njegovog pojma, te ulogu koju pojam vrline ima u Aristotelovom „funkcijskom argumentu“ na temelju kojeg definiira sreću.

Treći dio rada je u potpunosti posvećen pojmu vrline, i u njemu se bavimo odnosom vrline i djelovanja, vrline i drugih dobara, podjelom vrlina i njihovim razvojem. Aristotelovu definiciju etičke vrline razlažemo na sastavne dijelove i svaki od njih posebno ispituje, a osim toga pojedinačno razmatramo sve Aristotelove etičke i dianoetičke vrline.

Najzad, u četvrtom dijelu rada se bavimo problemom ispravne interpretacije odnosa ljudske sreće, vrline mudrosti i etičkih vrlina. Izlažemo razliku „dominantnog“ i

„inkluzivističkog“ stajališta u odnosu na Aristotelov pojam krajnjeg dobra, te nastojimo pokazati kako između dva naizgled oprečna određenja sreće u *Nikomahovoj etici* nema zbiljske proturječnosti. To nam omogućava da formuliramo zaključak rada koji se odnosi na smisao i ulogu pojma vrline za Aristotelovo etičko istraživanje u *Nikomahovoj etici*.

## 1. Aristotel: podjela znanja, etički spisi i metodologija

Aristotel je podijelio znanje ili filozofiju na tri područja: poietičko (tvorbena), praktično (činidbeno) i teorijsko (motriteljsko) znanje, a svakome od tih područja je pripisao različite znanosti.<sup>1</sup> Tvorbene znanosti se tiču stvaranja i proizvođenja, a jedini Aristotelovi spisi koje danas imamo iz te oblasti su *Retorika* i *Poetika*.<sup>2</sup> Praktična filozofija se bavi djelovanjem, ljudskim životom i srećom kao svrhom ljudskog života, a temeljni Aristotelovi spisi iz ove oblasti su *Nikomahova etika* i *Politika*.<sup>3</sup> Kada objašnjava odnos praktičnih znanosti etike i politike Aristotel tvrdi da se one bave istim, ali na različitim nivoima, tj. bave se dobrom, koje je isto i za pojedince i za državu, iako je „veće i savršenije“ za državu.<sup>4</sup> Teorijska filozofija, kojoj pripadaju Aristotelova djela *Fizika* i *Metafizika*, obuhvata tri posebne znanosti: matematiku, prirodnu znanost (filozofiju prirode) i teologiju (prvu filozofiju ili metafiziku), a njih, budući da jedine traže znanje zbog njega samog, Aristotel smatra višim i preciznijim u odnosu na tvorbene i praktične znanosti.<sup>5</sup> Za Aristotela je znanje znanje uzroka: uzroci kojima se bave teorijske znanosti su u samim predmetima koje proučavaju, uzroci kojima se bave praktične znanosti u nama ukoliko djelujemo, a uzroci produktivnih znanosti također u nama, ukoliko nešto stvaramo.<sup>6</sup> Opšta podjela znanja na tri oblasti i odgovarajuće znanosti se može prikazati sljedećim dijagramom:

---

<sup>1</sup> *MET*, VI, 1, 1025b, 25-27.

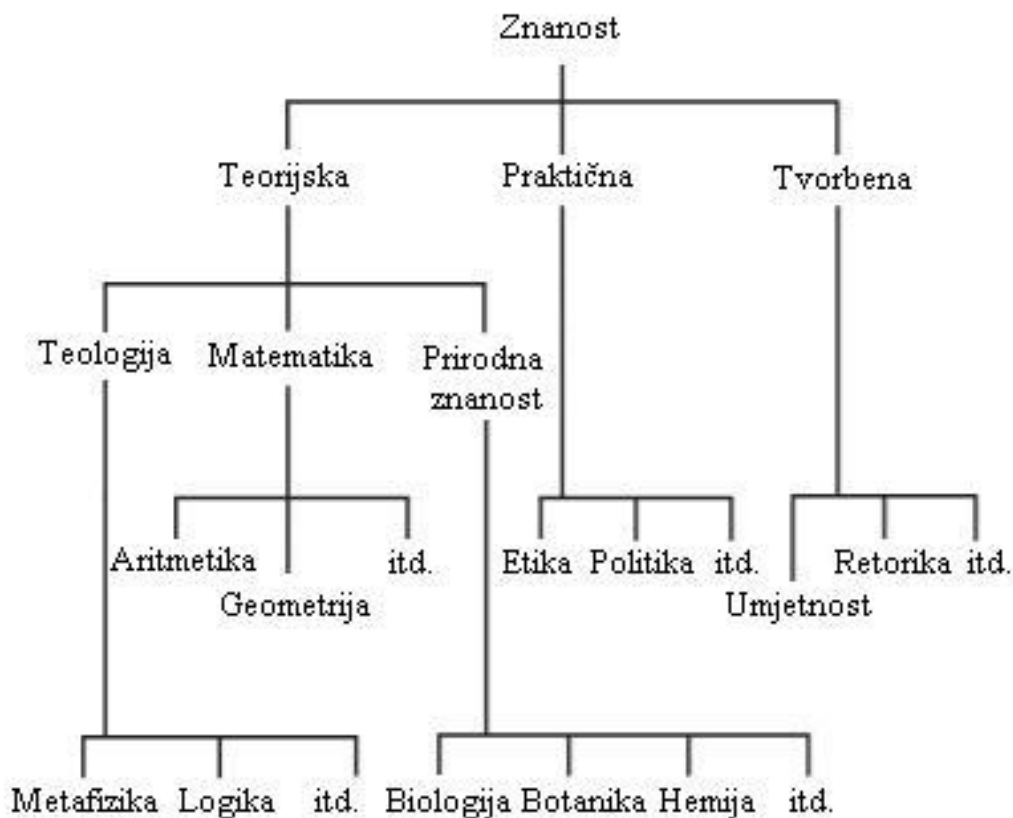
<sup>2</sup> Barnes, J. (2000), *Aristotle: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 40.

<sup>3</sup> Više o tome pogledati u: Bošnjak, B. (1982), *Grčka filozofija: Od prvih početaka do Aristotela i odabrani tekstovi filozofa*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 135., Mac Intyre, A. (1996), *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, New York, 57., Kaluđerović, Ž. (2018), *Stagirinin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 161., i dr.

<sup>4</sup> *NE*, I, 2, 1094b, 6-10., „Paralelizam mikrokozmosa i makrokozmosa“ je prisutan i kod Platona koji uspostavlja „strukturalnu analogiju“ između duše i države u *Državi*, i između individualne i svjetske duše u *Timaju*. Više o tome pogledati u: Cornford, F. M., *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 6.

<sup>5</sup> Karbowski, J. (2019), *Aristotle's Method in Ethics: Philosophy in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 74-75.

<sup>6</sup> Polansky, R., *Introduction: Ethics as Practical Science*, u Polansky, R. (2014), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, New York, 4.



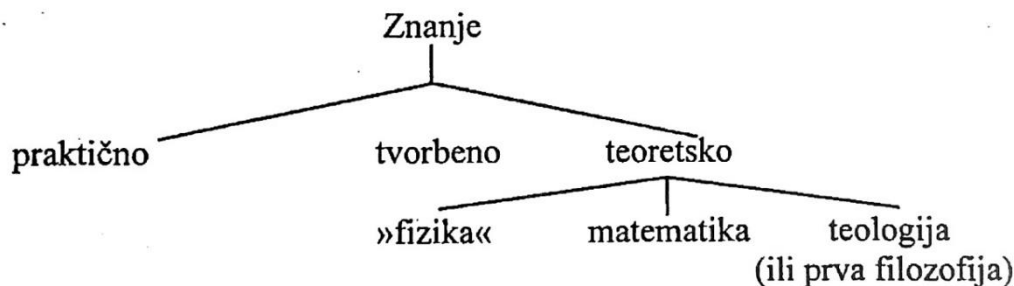
Dijagram 1. *Struktura ljudskog znanja prema Aristotelu (Barnes).*<sup>7</sup>

Nedostatak ovog dijagrama je što logiku prikazuje kao jednu od teorijskih znanosti. Barnes smatra da kao „opšta znanost“ logika može biti podvedena pod metafiziku.<sup>8</sup> Međutim, kada Aristotel dijeli znanje na različite oblasti i znanosti, on izostavlja logiku. Ona je pretpostavka i upravo oruđe svakog znanja i filozofiranja, a ne jedna među znanostima.<sup>9</sup> Stoga aspekt Aristotelove podjele znanja koji se odnosi na teorijsko znanje vjernije predstavlja sljedeći dijagram:

<sup>7</sup> Barnes, J. (2000), *Aristotle: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 45.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Bošnjak, B. (1982), *Grčka filozofija: Od prvih početaka do Aristotela i odabrani tekstovi filozofa*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 116.



Dijagram 2. Struktura teorijskog znanja prema Aristotelu (Guthrie).<sup>10</sup>

Raspolažemo sa četiri etička djela koja se pripisuju Aristotelu: *Nikomahova etika*, *Eudemova etika*, *Velika etika* i *O vrlinama i porocima*. Autentičnost posljednja dva navedena spisa se smatra upitnom, a u vezi sa odnosom spisa u čiju se autentičnost ne sumnja, *Nikomahove etike* i *Eudemove etike*, također postoje problemi: 1) problem izvornog porijekla njihovih zajedničkih knjiga: IV, V i VI knjiga *Eudemove etike* su iste kao V, VI i VII knjiga *Nikomahove etike*, i 2) problem vremenskog prvenstva tih spisa.<sup>11</sup> *Eudemova etika* se obično smatra ranijom od *Nikomahove etike*.<sup>12</sup> To rješenje ne prihvata Kenny, ali se slaže sa široko prihvaćenim stavom da zajedničke knjige pripadaju izvorno *Eudemovoj etici*.<sup>13</sup> Moguće je i da je djelo *Eudemova etika* „prerada“ *Nikomahove etike* koju je napravio Aristotelov učenik Eudem s Roda, što bi objasnilo njen naziv.<sup>14</sup> Što se tiče naziva *Nikomahove etike* pretpostavlja se da se tako zove tako po Aristotelovom ocu ili sinu.<sup>15</sup> U svakom slučaju, kada se piše o Aristotelovoj etici kao primarni izvor se koristi *Nikomahova etika* i njoj se u gotovo uvijek daje prednost, što je slučaj i sa ovim radom.

<sup>10</sup> Guthrie, W. K. C. (2006), *Povijest grčke filozofije, knjiga VI: Aristotel: sučeljavanje*, Naklada Jurčić, Zagreb, 122.

<sup>11</sup> Woods, M. (1992), *Aristotle: Eudemian Ethics*, Oxford University Press, New York, xi.

<sup>12</sup> Više o tome pogledati u: Krisp R., *Etika*, u Ferli, D. (2007), *Istorija filozofije II: Od Aristotela do Avgustina*, Plato, Beograd, 124., Woods, M. (1992), *Aristotle: Eudemian Ethics*, Oxford University Press, New York, xii., Hutchinson, D. S., *Ethics*, u Barnes, J. (1995), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 198., Höffe, O., *Introduction*, u Höffe, O. (2010), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Brill, Leiden, 6., Guthrie, W. K. C. (2006), *Povijest grčke filozofije, knjiga VI: Aristotel: sučeljavanje*, Naklada Jurčić, Zagreb, 320., i dr.

<sup>13</sup> Kenny, A. (1987), *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship Between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 238-239.

<sup>14</sup> Bošnjak, B. (1982), *Grčka filozofija: Od prvih početaka do Aristotela i odabrani tekstovi filozofa*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 118.

<sup>15</sup> Höffe, O., *Introduction*, u Höffe, O. (2010), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Brill, Leiden, 3.

Ona je možda najvažnije, najutjecajnije i najviše analizirano etičko djelo u povijesti zapadne filozofije dok je *Eudemova etika* „poprilično zanemarena“.<sup>16</sup>

Neposredni cilj *Nikomahove etike* je objasniti što je sreća i kako se postiže, kako bi ljudi, primjenjujući znanje u praksi, mogli biti sretni, što je „posredni“, ali glavni cilj.<sup>17</sup> Etičko znanje nije samo sebi svrhom, ono je zbog života, ono pomaže da se „pogodi meta“ i djeluje dobro.<sup>18</sup> Kao „praktični vodič“ *Nikomahova etika* daje samo općenite smjernice.<sup>19</sup> Međutim, njen predmet, ljudsko djelovanje, zbiljski je uvijek partikularan i ovisan o kontekstu. Zbog toga je nužno da ona ne bude u potpunosti precizna.<sup>20</sup> Aristotel upozorava da neka istraživanja, npr. lijepih i pravednih stvari i dobara, zbog nestalnosti i fluidnosti njihovih predmeta, ne mogu ponuditi potpunu točnost i da je u takvim slučajevima dovoljno „da se istina označi nagrubo i u ocrtu“.<sup>21</sup> Unatoč tome, *Nikomahova etika* zadržava svoju praktičnu vrijednost, iako ne izolovano, etičko znanje u njoj izloženo treba biti združeno sa vrlinom razboritosti koja omogućuje da se generalna uputstva primijene i konkretiziraju, adaptirajući se posebnostima slučaja.

Kada Aristotel pokušava dati odgovor na pitanje o krajnjem dobru ljudskog života, on izlaže ono što se obično misli o tome, tj. daje pregled kandidata za krajnje dobro koje ljudi uobičajeno predlažu. Potom ustanovljava da ti prijedlozi imaju probleme i predlaže svoje rješenje koje ih izbjegava. Kada raspravlja o „slabosti volje“ (grč. *akrasia*), on, slično, razmatra šta su drugi (Sokrat) prije njega o tome mislili, a tek onda, s obzirom na to, nudi svoje gledište. Također, kada hoće odrediti status užitka kao dobra, on razmatra stavove Eudoksa i Speusipa, a zatim etablira svoju poziciju u pogledu tog pitanja, koja je između navedenih krajnosti. Neki misle da je to Aristotelova „ustaljena procedura“ u etici koja se sastoji iz tri koraka: 1) pregled opšteprihvaćenih mišljenja ili mišljenja filozofa (grč.

---

<sup>16</sup> Više o tome pogledati u: Polansky, R., *Introduction: Ethics as Practical Science*, u Polansky, R. (2014), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, New York, 1., Chris Bobonich, *Human Good and Human Function*, u Kraut, R., (2006), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Blackwell Publishing, Oxford, 29., i dr.

<sup>17</sup> Više o tome pogledati u: Höffe, O., *Ethics as Practical Philosophy: Methodological Considerations*, u Höffe, O. (2010), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Brill, Leiden, 26., Guthrie, W. K. C. (2006), *Povijest grčke filozofije, knjiga VI: Aristotel: sučeljavanje*, Naklada Jurčić, Zagreb, 326., i dr.

<sup>18</sup> *NE*, I, 1, 1094a, 23-26, 3, 1095a, 10-11.

<sup>19</sup> Guthrie, W. K. C. (2006), *Povijest grčke filozofije, knjiga VI: Aristotel: sučeljavanje*, Naklada Jurčić, Zagreb, 370.

<sup>20</sup> Mac Intyre, A. (1996), *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, New York, 59.

<sup>21</sup> *NE*, I, 3, 1049b, 11-20.



*endoxa*), 2) identificiranje teškoća i propitivanje navedenih mišljenja i 3) iznošenje vlastitog rješenja.<sup>22</sup>

Aristotel se ne poziva na stajališta drugih uvijek samo da bi ih opovrgnuo: u nekim slučajevima Aristotel svoje stajalište učvršćuje tako što izriče da ono odgovara onome što se inače misli (lat. *consensus gentium*).<sup>23</sup> Primjerice, on tvrdi da se svi slažu da je naziv krajnjeg dobra „sreća“, što opravdava njegovu dalju upotrebu tog naziva.<sup>24</sup> Ili, kada objašnjava prirodu pravednosti kao jednakosti i nepravednosti kao nejednakosti tvrdi da se svima čini da je tako.<sup>25</sup> U tim slučajevima ono što misle drugi daje potporu njegovom stavu i čini da se on doima naravnim za publiku. U karakteru naravnosti za publiku, čak i danas, mnogih Aristotelovih postavki se naročito vidi „praktični smisao“ njegove etike, kao i njena „blizina ljudima“ koja se, između ostalog, ogleda i u tome što dobro koje je istraživao nije bilo transcendentno, kao kod Platona, nego upravo dobro ostvarivo u ljudskom životu.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Više o tome pogledati u: Guthrie, W. K. C. (2006), *Povijest grčke filozofije, knjiga VI: Aristotel: sučeljavanje*, Naklada Jurčić, Zagreb, 359., Krisp R., *Etika*, u Ferli, D. (2007), *Istorija filozofije II: Od Aristotela do Avgustina*, Plato, Beograd, 126., i dr. Nasuprot pokušajima da se „endoksički metod“ predstavi kao opšti Aristotelov etički metod, neki smatraju da je to samo „tematski-određeno“ pravilo, koje on primjenjuje u istraživanju *akrasia*-e u VII knjizi *Nikomahove etike*. Više o tome pogledati u: Karbowski, J. (2019), *Aristotle's Method in Ethics: Philosophy in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 104., i dr.

<sup>23</sup> Locke je pokazao da pozivanje na opšte slaganje ne može služiti kao dokaz da su neke ideje urođene ili zastupljenost ideje ne implicira njenu urođenost, jer one bi, ako bi postojale takve ideje u pogledu kojih se svi slažu, mogle biti stečene i na drugi način, a osim toga, među ljudima izostaje slaganje čak i u pogledu nekih očitih istina poput istine da „ono što jeste, jeste“. Više o tome pogledati u: Lok, Dž. (1962), *Ogled o ljudskom razumu I*, Kultura, Beograd, 26., Kada je riječ o Aristotelovom metodu, možemo, slično Locke-u, reći da zastupljenost uvjerenja ne implicira njegovu istinitost. Povijest nam za tu tvrdnju daje mnoštvo primjera, recimo, nekada opšteprihvaćeno pogrešno uvjerenje da je Zemlja u centru svemira. Osim toga, ukoliko se može prihvatiti da opšta zastupljenost mišljenja povremeno bude njegov legitimirajući faktor, onda je dosljedno da opšteprihvaćeno mišljenje nikada ne bude dovedeno u pitanje, što Aristotel ipak često čini.

<sup>24</sup> *NE*, I, 4, 1095a, 15-20.

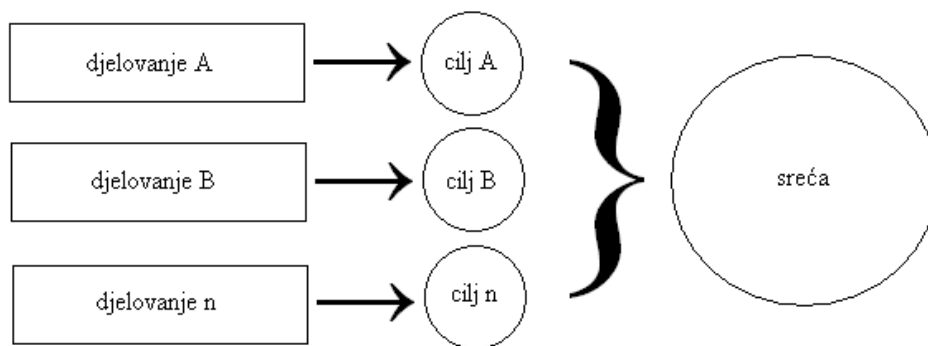
<sup>25</sup> *NE*, V, 5, 1131a, 12-14.

<sup>26</sup> Bošnjak, B. (1982), *Grčka filozofija: Od prvih početaka do Aristotela i odabrani tekstovi filozofa*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 166.

## 2. Značaj pojma vrline za određenje pojma sreće

### 2.1. Formalno određenje sreće

Već prva rečenica *Nikomahove etike* otkriva da je Aristotelova etika „izrazito teleološka“, dobra su određena kao ono čemu se teži, kao svrhe.<sup>27</sup> Ona glasi: „Svako umijeće i svako istraživanje, te slično djelovanje i pothvat, teže, čini se, nekom dobru. Stoga je lijepo rečeno da je dobro ono čemu sve teži.“<sup>28</sup> Svako ljudsko djelovanje je, prema tome, svrhovito, i svrha mu je neko dobro. Ipak, dobra koja su svrhe ili razlozi naših djelovanja nisu svrhe u apsolutnom smislu nego su podređena višim razlozima, a posljednja svrha ili krajnje dobro svega što ljudi čine je sreća (grč. *eudaimonia*).<sup>29</sup> Budući da je za Aristotela sreća dobro koje nije sredstvo za druga dobra ono se može nazvati „apsolutnim dobrom“.<sup>30</sup>



Dijagram 3. Shema odnosa djelovanja i dobara (Alispahić).

<sup>27</sup> Više o tome pogledati u: Koplston, F. (1999), *Istorija filozofije: Grčka i Rim*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 414., Mac Intyre, A. (1996), *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, New York, 57-58., i dr.

<sup>28</sup> *NE*, I, 1, 1094 a, 1-4.

<sup>29</sup> Shields, C. (2007), *Aristotle*, Routledge, New York, 307.

<sup>30</sup> Đurić, M. N. (1990), *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 385.

Grčka riječ *eudaimonia* se obično prevodi kao „sreća“, no mnogi autori smatraju da to nije najbolji prijevod, jer „sreća“ sugerira neku vrstu kratkotrajnog i prolaznog psihičkog i emocionalnog stanja, što ne odgovara Aristotelovoj karakterizaciji *eudaimonia*-e. Kao kandidati za prijevod *eudaimonia*-e se predlažu i „uspjeh“,<sup>31</sup> „ispunjen život“ ili „ispunjenje“,<sup>32</sup> „dobro življenje“,<sup>33</sup> „blaženstvo“,<sup>34</sup> „najbolji mogući život“,<sup>35</sup> i dr. Svaki od navedenih prijevoda (kao i izvornu grčku riječ) ćemo koristiti u radu, pri tome poštujući odabire Aristotelovih interpretatora u pogledu njihovog preferiranog prijevoda prilikom izlaganja njihovih stajališta.

Do identifikacije najviše, krajnje svrhe ili dobra i sreće Aristotel dolazi tako što prvo tvrdi da najvišeg dobra ili svrhe mora biti, a zatim da u pogledu naziva za „najviše dobro“ među ljudima postoji opće slaganje. Kada je riječ o prvom, Aristotel smatra da mora postojati neka krajnja svrha ili da lanac svrha ne može ići u beskonačnost, jer bi inače „žudnja bila isprazna i zaludna“. <sup>36</sup> Ovaj razlog koji Aristotel navodi u prilog svojoj tvrdnji se može interpretirati tako da znači da ukoliko ne bi bilo neke posljednje i dalje neuslovljene svrhe, utoliko bi samo nastojanje volje bilo bezizgledno jer se nikad ne bi zaustavila kod nekog dobra i tu našla svoje zadovoljenje. Doživotno bi bila u kretanju ka nekom novom dobru, što podsjeća na Sizifov apsurdni usud „gdje se vascijelo biće ulaže da se ništa ne dovrši“. <sup>37</sup> Prisustvo krajnje svrhe osigurava smislenosti djelovanja, ono daje šansu da se kaže zbog čega se, u konačnici, čini nešto, a odsustvo mogućnosti takvog odgovora znači da je svrhovitost djelovanja samo prividna. Drugi momenat Aristotelovog postupka identifikacije krajnjeg dobra i sreće je njegova tvrdnja da se svi slažu da je najviše dobro „sreća“. <sup>38</sup> Međutim, iako slaganje ljudi u tom smislu postoji, Aristotel uočava da postoje neslaganja u pogledu toga šta je to, zapravo, sreća ili u čemu se sastoji: jedni smatraju da je sreća zadovoljstvo, drugi da je čast, treći da je bogatstvo, a neki čak, poput Platona, smatraju da je to „dobro po sebi“. Aristotel odbacuje da bi zadovoljstvo moglo biti

---

<sup>31</sup> Hutchinson, D. S., *Ethics*, u Barnes, J. (1995), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 202.

<sup>32</sup> Hughes, G. J. (2001), *Aristotle on Ethics*, Routledge, London, 22.

<sup>33</sup> Shields, C. (2007), *Aristotle*, Routledge, New York, 312-313.

<sup>34</sup> Kaluđerović, Ž. (2018), *Stagiratin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 158-159.

<sup>35</sup> Ackrill, J. L. (1997), *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press, New York, 189.

<sup>36</sup> *NE*, I, 2, 10942, 20-22.

<sup>37</sup> Camus, A. (2005), *Stranac. Mit o Sizifu.*, Civitas, Sarajevo, 202.

<sup>38</sup> *NE*, I, 4, 1095a, 18-20.

sadržaj *eudaimonia*-e kao specifično ljudskog krajnjeg dobra jer je ono, iako je vrijedno po sebi, dobro koje je dostupno i životinjama, te stoga život zadovoljstava označava kao „život stoke“.<sup>39</sup> Ni čast ne može biti krajnje dobro zato što se za njom ne teži samo radi nje same nego se i želi biti takvim da se čast zavrijeđuje, odnosno, teži joj se i radi vrline.<sup>40</sup> Aristotel smatra da ni vrlina ne može biti krajnje dobro, ili bar ne sama, jer neko može imati vrlinu i pri tome „ne činiti ništa cijelog života“.<sup>41</sup> Ovdje je uočljivo Aristotelovo insistiranje na djelovanju ili činidbi kao bitnom konstituentu *eudaimonia*-e, što ćemo objasniti kada budemo govorili o karakteristikama vrline. Bogatstvo, također, ne može biti dobro koje čini *eudaimonia*-u jer (za razliku od zadovoljstva i časti koje želimo zbog njih ali i zbog drugih stvari) bogatstvo ne želimo po sebi nego samo zbog nečeg drugog.<sup>42</sup> Najzad, kada je riječ o „dobru po sebi“ Aristotel tvrdi da je ono jednako dobro kao i posebne stvari koje potpadaju pod taj oblik pa se stoga oni neće uzajamno razlikovati.<sup>43</sup> Drugim riječima, Aristotel odbacuje distinkciju transcendentnog ili idealnog i pojavnog dobra, smatrajući je bespotrebnim umnožavanjem istog i negirajući eksplanatorni značaj tog razlikovanja. K tome, Aristotela zanima dobro koje je dostupno čovjeku, a „dobro po sebi“ se, smatra on, ne čini takvim: „Ako čak i postoji jedno Dobro koje se općenito pridaje drugima te biva zasebito i posebno, jasno je da takvo čovjeku nije ni ostvarivo ni dostižno. A sada se traži upravo takvo.“<sup>44</sup> Sa tim je Aristotel jasno naznačio da je cilj njegovog etičkog bavljenja u *Nikomahovoj etici*, kao što smo ranije istakli, u osnovi praktično, a ne teorijski, orijentiran: njega zanima određenje krajnjeg ljudskog dobra zato da bi ljudima bilo lakše da ga u svom životu „dostignu“.

Nakon što je ukazao na probleme sa nekim kandidatima za krajnje dobro, Aristotel uvodi dva kriterija koje nešto mora zadovoljiti da bi se moglo kvalifikovati kao sadržajno određenje sreće ili krajnjeg dobra: 1) ono je najkrajnjija svrha, i 2) dovoljno je po sebi. Prva odredba znači, prema objašnjenju koje daje Aristotel, da se u hijerarhiji dobara - svrha mogu razlikovati, idući od manje ka više „krajnjijim“: a) ona dobra koja se žele samo zbog nečega drugog i, prema tome, imaju samo instrumentalni karakter, poput bogatstva; b) ona

---

<sup>39</sup> *NE*, I, 5, 1095b, 19-20.

<sup>40</sup> *NE*, I, 5, 1095b, 26-27.

<sup>41</sup> *NE*, I, 5, 1095b, 32-35, 1096a, 1-2.

<sup>42</sup> *NE*, I, 5, 1096a, 5-7.

<sup>43</sup> *NE*, I, 6, 1096b, 2-4.

<sup>44</sup> *NE*, I, 6, 1096b, 31-34.

dobra koja se se žele i zbog nečega drugog, ali i zbog sebe, kao čast; i c) dobro koje se želi samo zbog sebe i sve drugo zbog njega, dobro koje je „krajnje u punom smislu“ ili „najkrajnija svrha“.<sup>45</sup> Druga odredba, da je krajnje dobro samodovoljno, znači da ono samo čini život potpunim i da mu se, ukoliko je prisutno, ništa ne može dodati kako bi ga se učinilo poželjnijim.<sup>46</sup> Ovi kriteriji nisu proizvoljno odabrani, nego logički proizlaze iz same prirode dobra koje treba označiti krajnjim: nešto ne bi moglo biti krajnje dobro ukoliko bi, premda poželjno po sebi, bilo i sredstvo za neko drugo dobro, jer bi time bilo implicirano da postoji neko drugo dobro koje u hijerarhiji dobara ima viši položaj i zato je poželjnije, a s druge strane, kako bi nešto moglo biti krajnje dobro, posljednji i vrhovni cilj svih ljudskih nastojanja i djelovanja, ono što daje smisao ljudskom življenju, a da je istovremeno manjkavo, nepotpuno, dopunjivo, nesavršeno? Dakle, čini se opravdanim reći za ove kriterije, poput Mac Intyre, da su oni „logička svojstva pojma sreće“.<sup>47</sup>

Ovaj način razumijevanja sreće, kao nečega što ne ovisi o pojedinčevom subjektivnom sudu i osjećaju se obično naziva objektivnim ili objektivističkim shvatanjem sreće.<sup>48</sup> Da li ćemo, prema ovom shvatanju, nekoga nazvati sretnim i da li ćemo reći za nekoga da vodi sretan ili uspješan život ne ovisi o stupnju pojedinčevog zadovoljstva životom ili o njegovom raspoloženju, već o prosudbi objektivnih okolnosti njegovog života.<sup>49</sup> To znači da krajnje dobro nije nešto što svaki pojedinac određuje sam za sebe, već radije nešto u pogledu posjedovanja čega može da se prevvari, unatoč svom subjektivnom uvjerenju da ga, primjerice, posjeduje. Dakle, u slučaju Aristotelovog shvatanja sreće ne vrijedi izreka „koliko ljudi toliko čudi“ ili „koliko ljudi toliko shvatanja sreće“. Ne postoji pluralitet pojmova „sreće“, sretan život je samo jedan način života. Možemo reći da projekat istraživanja pojma „sreće“ ima smisla i vrijednost za mišljenje (i djelovanje) jedino ako se pretpostavi da je sreća nešto objektivno. Ukoliko se prihvati da postoji mnoštvo legitimnih individualnih definicija sreće, onda nužno proizlazi da će istraživanje o sreći imati, u

---

<sup>45</sup> *NE*, I, 7, 1097a, 24-36.

<sup>46</sup> *NE*, I, 7, 1097b, 14-21.

<sup>47</sup> Mac Intyre, A. (1996), *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, New York, 62.

<sup>48</sup> Više o tome pogledati u: Shields, C. (2007), *Aristotle*, Routledge, New York, 312., Höffe, O., *Introduction*, u Höffe, O. (2010), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Brill, Leiden, 5., Whiting J., *Aristotle's Function Argument: A Defense*, u Irwin, T. (1995), *Aristotle's Ethics*, Garland Publishing, New York, 189., i dr.

<sup>49</sup> Mac Intyre, A. (1996), *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, New York, 63.

najboljem slučaju, vrijednost i značaj samo na razini pojedinca, dakle, biće, u znanstvenom i filozofskom smislu beznačajno.

## 2. 2. Sadržajno određenje sreće

Do sada smo vidjeli šta je za Aristotela sreća u formalnom, a sada predstoji da izložimo šta je ona u sadržajnom smislu. Sreća nije, postalo je jasno, ni bogatstvo, ni zadovoljstvo ni neki od drugih kandidata koje je Aristotel odbacio. Oni nisu niti „najkrajnija“ niti samodovoljna dobra.

Da bi stigao do konkretnog ili sadržajnog određenja sreće Aristotel poseže sa nečim što se u literaturi o njegovoj etici obično naziva „funkcijskim argumentom“.<sup>50</sup> Prvo, Aristotel određuje specifičnu ljudsku funkciju ili djelovanje: „Ali i reći kako je blaženstvo najviše dobro čini se uobičajenim izjavkom, pa se traži jasnije tumačenje što je ono. Možda se do toga može doći odredi li se što je čovjekova zadaća. Jer kao što je frulaču, kiparu i svakom umjetniku - a i svugdje gdje postoji neka zadaća i djelatnost - dobro i vrsnoća, čini se, u dotičnoj zadaći, tako bi bilo i čovjeku, ako postoji kakva njegova zadaća.“<sup>51</sup> Drugi dio njegovog postupka sadržajnog određenja sreće se sastoji u povezivanju otkrivene ljudske funkcije sa pojmom vrline.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup>Više o tome pogledati u: Windelband, W. (1988), *Povijest filozofije*, Naprijed, Zagreb, 193., Hutchinson, D. S., *Ethics*, u Barnes, J. (1995), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 202., Krisp R., *Etika*, u Ferli, D. (2007), *Istorija filozofije II: Od Aristotela do Avgustina*, Plato, Beograd, 129-130., Hughes, G. J. (2001), *Aristotle on Ethics*, Routledge, London, 36-37., i dr.

<sup>51</sup> *NE*, I, 7, 1097b, 21-29

<sup>52</sup> Neki autori smatraju da je upitna opravdanost Aristotelovog izvođenja moralnih (etičkih) zaključaka na temelju činjenica o ljudskoj prirodi, poput G. E. Moore-a koji tvrdi da je Aristotel napravio „naturalističku falaciju“ pokušajem da derivira etiku iz biologije ili psihologije. Više o tome pogledati u: Hughes, G. J. (2001), *Aristotle on Ethics*, Routledge, London, 41-42. Jennifer Whiting izlaže i otklanja neke prigovore Aristotelovom funkcijskom argumentu, npr. prigovor da Aristotel neopravdano ide od „jeste“ (engl. *is*) ka „treba“ (engl. *ought*), tj. na temelju opisa ljudske prirode stiže do normativnog zaključka o tome šta ljudi trebaju činiti. Više o tome pogledati u: Whiting, J., *Aristotle's Function Argument: A Defense*, Irwin, T. (1995), *Aristotle's Ethics*, Garland Publishing, New York..

Grčka riječ koju prevodimo sa „funkcija“ je *ergon*. Pojam funkcije je sličan pojmu djelovanja, no može se reći da je pojam djelovanja općenitiji jer je funkcija vrsta djelovanja, naime onog djelovanja koje služi nečemu, koje je svrhovito. Za Aristotela je svako djelovanje svrhovito, što indicira prva rečenica *Nikomahove etike*, pa se riječi „funkcija“ i „djelovanje“ mogu upotrebljavati sinonimno. Svako biće, smatra Aristotel, ima svoju vrsno zadatu ili specifičnu funkciju, svoje karakteristično djelovanje, koje ga „čini onim što jeste“.<sup>53</sup> Grčka riječ za svojstvo koje je karakteristično samo za pripadnike neke vrste je *idion*. Tako, na primjer, prva rečenica *Metafizike*, koja izriče da svi ljudi po prirodi teže znanju, je, prema mišljenju nekih autora, stav koji izražava *idion*, svojstvo koje stvar ima samo ukoliko je x, i ako ga ima onda je x.<sup>54</sup> Težnja ka znanju čovjeku pripada jer je razumno biće (grč. *zoon logon ehon* ili lat. *animal rationale*), i upravo na temelju činjenice da je čovjek razumno biće Aristotel u *Nikomahovoj etici* uspijeva odrediti čovjekov *ergon*: „Samo življenje je, čini se, zajedničko i biljkama, dok mi tražimo ono svojstveno samo čovjeku; stoga moramo odstraniti životnu hranidbu i rasteenje. Slijedio bi zatim osjetilni život, ali i on se čini zajedničkim i konju i volu i svakoj životinji. Preostaje djelatni život razumskog dijela.“<sup>55</sup> Razumnost je karakteristično svojstvo ljudi, pa je stoga djelovanje u skladu sa razumom karakteristično djelovanje ljudi.

Sljedeći korak koji Aristotel poduzima na putu određenja *eudaimonia*-e je uvođenje pojma *arete* koji se sa grčkog može prevesti kao „vrlina“ ili kao „izvršnost“.<sup>56</sup> Teškoća sa prevođenjem *arete* kao „vrlina“ je u tome što je antički pojam *arete* širi od modernog pojma vrline koji ima usko moralno značenje, a k tome je oznaka i za svojstva neživih bića.<sup>57</sup> Uraditi nešto u skladu s vrlinom, za Aristotela, znači uraditi nešto dobro.<sup>58</sup> Sve što se može činiti, može se činiti dobro, pa tako i djelovanje u skladu sa razumom, koje je funkcija ljudi, može se činiti dobro, ili vrlo svrhovito: „ako je čovjekova zadaća djelatnost duše prema razumu ili ne bez razuma... (i ako postavimo da je zadaća čovjeku nekakav život, onakav koji je djelatnost i činidbe duše prema razumu, a vrsnu mužu da tako djeluje valjano

<sup>53</sup> Krisp R., *Etika*, u Ferli, D. (2007), *Istorija filozofije II: Od Aristotela do Avgustina*, Plato, Beograd, 129.

<sup>54</sup> Cambiano G., *The Desire to Know*, u Steel, C. (2012), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Oxford University Press, Oxford, 11.

<sup>55</sup> *NE*, I, 7, 1097b, 33-35, 1098a, 1-3.

<sup>56</sup> Marić, D. (2002), *Sokrates i kinici*, Hijatus, Zenica, 62-63.

<sup>57</sup> Više o tome pogledati u: Guthrie, W. K. C. (2006), *Povijest grčke filozofije, knjiga VI: Aristotel: sučeljavanje*, Naklada Jurčić, Zagreb, 327., Marić, D. (2002), *Sokrates i kinici*, Hijatus, Zenica, 63., i dr.

<sup>58</sup> Više o tome pogledati u: Hughes, G. J. (2001), *Aristotle on Ethics*, Routledge, London, 23., Guthrie, W. K. C. (2006), *Povijest grčke filozofije, knjiga VI: Aristotel: sučeljavanje*, Naklada Jurčić, Zagreb, 327., i dr.

i prikladno, i ako je svako djelo valjano izvedeno ukoliko je u skladu sa svojstvenom izvrsnošću: ako je tako) onda je ljudsko dobro djelatnost duše prema kreposti, a ako je više kreposti, u skladu sa najboljom i najsavršenijom od njih. I valja još dodati: u potpunom životu. Jer jedna lasta ne čini proljeće, a ni jedan dan.“<sup>59</sup> Jedan od načina na koji se mogu rekonstruirati koraci Aristotelovog „funkcijskog argumenta“ pomoću kojeg je on, kao što smo mogli vidjeti u upravo citiranom dijelu teksta, stigao do sadržajnog određenja sreće kao „djelatnosti duše prema kreposti“ ili kao dobrog djelovanja u skladu s razumom, je sljedeći način:

- „(1) Čovjekov *ergon* je aktivnost duše u skladu sa razumom ili ne bez razuma.
- (2) *Ergon* od A i od vrsnog A je po rodu isti, pri čemu se istaknutost koja izražava vrlinu pridaje *ergonu*.
- (3) *Ergon* čovjeka je aktivnost  $\Phi$  (= djelatnost duše u skladu sa razumom), a *ergon* dobrog čovjeka je dobro izvršavanje  $\Phi$ .
- (4) Dobro izvršavanje djelatnosti jest izvršavanje djelatnosti u skladu sa svojstvenom vrlinom.
- (5) Ljudsko dobro je aktivnost duše u skladu s vrlinom, a ako je vrlina više, onda u skladu s najboljom i najpotpunijom.“<sup>60</sup>

Autorica predstavljene strukture ili rekonstruiranih koraka „funkcijskog argumenta“ Hudoletnjak Grgić upozorava na to da se često prigovara Aristotelu da je zaključak „funkcijskog argumenta“ omogućen implicitnom pretpostavkom da je ono što je dobro za neku stvar upravo dobro djelovanje te stvari, te smatra da se stoga u navedenu strukturu može, kao jedno od mogućih poboljšanja, dodati još jedan stav između (4) i (5), tj. „dodatna premisa“ (4a): „*Ergon* dobrog čovjeka jest ljudsko dobro.“<sup>61</sup> Veza onoga što je dobro za čovjeka i dobrog djelovanja postaje jasnija ukoliko se prisjetimo da za Aristotela dobro ima karakter svrhe, a svako biće, prema Aristotelu, djelujući na sebi svojstven način,

---

<sup>59</sup> NE, I, 7, 1098a, 7-20., U posljednjem dijelu rada ćemo pokušati objasniti dio ovog zaključka Aristotelovog „funkcijskog argumenta“ u kojem se spominje „najbolja i najsavršenija od kreposti“ i on će nam se pokazati kao jedno od ključnih mjesta za razumijevanje Aristotelovog pojma sreće te odnosa ljudske sreće i vrline.

<sup>60</sup> Grgić, H. M., čl. *Ljudsko dobro u Nikomahovoj etici I u Filozofska istraživanja* 108 God. 27 (2007) Sv. 4 (791-807), 803.

<sup>61</sup> Ibidem.



ostvaruje svoju svrhu ili aktualizira se, pa tako, djelujući racionalno u skladu sa vrlinom, čovjek ostvaruje svoju svrhu koja je dobro za njega.<sup>62</sup>

Tako se pojam vrline pokazuje kao ključan za objašnjenje glavnog pojma *Nikomahove etike*, čime Aristotel i opravdava njegovo ispitivanje: „Budući je blaženstvo djelatnost duše prema savršenoj kreposti, valja razvidjeti što je krepost; tako ćemo možda bolje uvidjeti i što je blaženstvo.“<sup>63</sup> Dakle, na temelju određenja ljudske funkcije i uvođenja pojma vrline, Aristotel određuje *eudaimonia*-u kao djelatnost duše u skladu s razumom na izvrstan način, ili, drugim riječima, kao djelatatan život koji je, u cjelini svog trajanja, najbolji (vrlovit) izraz ljudske racionalnosti.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Mac Intyre, A. (1996), *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, New York, 62-63.

<sup>63</sup> *NE*, I, 13, 1102a, 5-8.

<sup>64</sup> Shields, C. (2007), *Aristotle*, Routledge, New York, 323.

### 3. Pojam vrline

Da bi se omogućilo potpuno razumijevanje pojma vrline i njegovog mjesta u Aristotelovoj etici neophodno je, najprije, objasniti dvije stvari: 1) vrlina se očituje u djelovanju, i 2) ona je samo jedna komponenta sreće. Da bi bilo moguće reći da neko živi sretan ili ispunjen život, potrebno je da vrlina bude ospoljena u njegovom djelu, u aktivnosti, smatra Aristotel. Vrlina kao puki potencijalitet karaktera nema vrijednost po sebi, nego je ima zbog mogućnosti dobrog djelovanja, upravo zbog toga što je karakterna dispozicija za dobro djelovanje. Takvo shvatanje odnosa vrline i djelovanja je jedna od novosti Aristotelovog razumijevanja u odnosu na tradiciju.<sup>65</sup> Imati vrlinu, a ne djelovati, kao što smo vidjeli kada smo govorili o Aristotelovom razmatranju kandidata za krajnje dobro, nema značaja za *eudaimonia*-u. Mogli bismo reći da vrlina kao dispozicija ima isti ontički status kao i tvar u Aristotelovoj metafizici: ona je tek nešto moguće, nešto što tek treba da bude ostvareno, aktualizirano, i kao što materiju ili tvar zbiljskom čini tek forma, opredmećuje je u konkretnu stvar ili prvu supstanciju, tako i vrlinu kao dispoziciju tek djelovanje ozbiljuje: „Distinkcija između *dunamis* i *energeia* (ili između potencije i akta...) u osnovi je obična distinkcija između biti *u stanju* da se nešto učini ili da se nešto bude i *aktualnog* činjenja toga ili bivanja takvim. Ja *mogu* (sada) govoriti nekakav francuski, ja imam sposobnost - 'potenciju' - da to učinim, no ja (sada) *aktualno* ne govorim francuski. Kada govorim francuski, tada ja 'aktualiziram' svoju sposobnost za govorenje francuskog, to jest i aktualno činim nešto što mogu činiti.“<sup>66</sup> Nadovezujući se na ranije razmatranje odnosa dobra za čovjeka i racionalnog djelovanja u skladu sa vrlinom, možemo reći da je takvo djelovanje aktualiziranje u dvostrukom smislu: ono je aktualiziranje vrline kao karakterne dispozicije, i ono je aktualiziranje čovjeka u njegovoj krajnjoj svrsi.

Racionalno djelovanje u skladu sa vrlinom je, do sada je sasvim jasno, nužno za uspješan ili ispunjen život. Ipak, iako je nužno, Aristotel ne misli da je ono i dovoljno za

---

<sup>65</sup> Marić, D. (2002), *Sokrates i kinici*, Hijatus, Zenica, 77.

<sup>66</sup> Barnes J., *Uvod u Aristotelovu metafiziku*, u Grgić, F., Gregorić P. (2003), *Aristotelova Metafizika: Zbirka rasprava*, KruZak, Zagreb, 58.

sreću. Pored toga što je potrebno da bude zadovoljen uslov da se dobro djelovanje dešava tokom cjeline trajanja života ili bar od trenutka postajanja sposobnim za dobro djelovanje i do kraja života,<sup>67</sup> potrebna su i druga dobra. Među tim su, osim dobara duše koja su „najizvrsnija i najpotpunija“ i u koja su svrstane vrline, još i izvanjska i dobra tijela.<sup>68</sup> Vrlo bitno djelovanje, moć, ugled, zdravlje, bogatstvo, ljepota - svako od tih dobara je član skupa nužnih uslova koji je tek dovoljan uslov za sreću.<sup>69</sup> Konsekvencija ovog Aristotelovog stava jeste da ne može svako biti sretan, iako se svako može potruditi da stekne vrlinu i dobro djeluje: *eudaimonia* je rezultat i sretnih životnih okolnosti koje su pretpostavka za to da dobro djelovanje u skladu sa vrlinom bude sredstvo življenja ispunjenog života. Ukoliko smo sretni, za to smo sami samo dijelom odgovorni. Zbog toga što je mislio da je za sreću potrebno više od vrline, Annas tvrdi da je Aristotel, za razliku od Stoika na primjer, među antičkim filozofima najbliži zdravom razumu.<sup>70</sup>

Moguće je tvrditi da je Kant kasnije obnovio, u određenom smislu, ovu Aristotelovu misao o odnosu vrline i drugih dobara. Kant razlikuje „vrhovno dobro“ i „ono što je savršeno“ kao dva značenja najvišeg dobra.<sup>71</sup> Vrlinu, koja je za njega „vrhovno dobro“ ili najviše dobro u prvom smislu, Kant određuje kao „moralno nastrojenje *u borbi*“ ili nastrojenje volje koja nije apsolutno dobra da se pridržava moralnog zakona.<sup>72</sup> Vrlina, međutim, nije „ono što je savršeno“ koje Kant određuje kao „cjelinu koja nije deo neke još veće celine iste vrste“, vrlina po sebi nije dovoljna da bude „cjelokupno i savršeno dobro kao predmet moći žudnje umnih konačnih bića“ ili ono što ljudi prirodno žele, „za čim imaju potrebu“.<sup>73</sup> Ovako shvaćeno najviše dobro je drugi smisao tog pojma, tvrdi Kant, i taj smisao, smatramo, odgovara pojmu *eudaimonia*-e u Aristotelovoj filozofiji. Da bi se ostvarilo ono što ljudi žude potrebna je još i „sreća“ koja je, možemo reći, s obzirom na to da kada Kant govori o njoj kao primjere navodi upravo zdravlje i bogatstvo, a kada govori o njenom nepostojanju siromaštvo, kod Kanta shvaćena kao prisustvo onoga što Aristotel

---

<sup>67</sup> *NE*, I, 9, 1100a, 1-5.

<sup>68</sup> *NE*, I, 8, 1098b, 12-15.

<sup>69</sup> *NE*, I, 9, 1099a, 30-35, 1099b, 1-7.

<sup>70</sup> Annas, J. (2000), *Ancient Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 49.

<sup>71</sup> Kant, I. (1979), *Kritika praktičkog uma*, Beogradski grafičko-izdavački zavod: Beograd, 128.

<sup>72</sup> *Ibidem*, 103.

<sup>73</sup> *Ibidem*, 128.

naziva tjelesnim i izvanjskim dobrima.<sup>74</sup> Pošto smo ovako postavili stvari teško je, čitajući naredne redove koje je napisao Kant, u njima ne prepoznati Aristotela: „Ukoliko pak vrlina i sreća zajedno sačinjavaju posjedovanje najvišeg dobra u jednoj osobi... ukoliko one sačinjavaju *najviše dobro* jednog mogućeg sveta: onda to znači cjelinu, savršeno dobro, u kome je vrlina, uvek kao uslov, a sreća je uvek nešto što je onome ko je poseduje, istina, prijatna, ali sama za sebe i u svakom pogledu nije aposlutno dobra, nego uvek kao uslov prepostavlja moralno zakonito ponašanje.“<sup>75</sup> Ako prevedemo Kantove termine u odgovarajuće Aristotelove, možemo reći da i Kant smatra da vrlina sama nije po sebi dovoljna za sreću, da su potrebna i druga dobra, ali da isto tako sreća nije moguća bez vrline. Osim toga, kao što su za Aristotela dobra duše (vrline) istaknuta dobra u odnosu na ostala, takav je slučaj i kod Kanta koji joj daje status „vrhovnog dobra“.

### 3.1. Podjela duše i vrste vrlina

Poput Platona koji je sa različitim dijelovima duše povezo različite vrline, i Aristotel smatra da je duša podijeljena i da različitim dijelovima odgovaraju različiti oblici izvrsnosti. Dva su glavna dijela duše: razumski i nerazumski.<sup>76</sup> Jedan dio nerazumne duše je „uzrok hranidbe i rasta“ i nije specifičnost ljudske duše.<sup>77</sup> Drugi dio je požudni i on „nekako sudjeluje u razumu“, tako što je poslušan ili mu se opire.<sup>78</sup> Razumski dio duše je, smatra Aristotel, također podijeljen na dva dijela, na znanstveni (grč. *to epistemonikon*) i rasudbeni dio (grč. *to logistikon*): „jedan kojim promatramo ona bića kojima počela ne mogu biti drukčija, i drugi za ona koja se mogu mijenjati.“<sup>79</sup>

---

<sup>74</sup> Ibidem, 110.

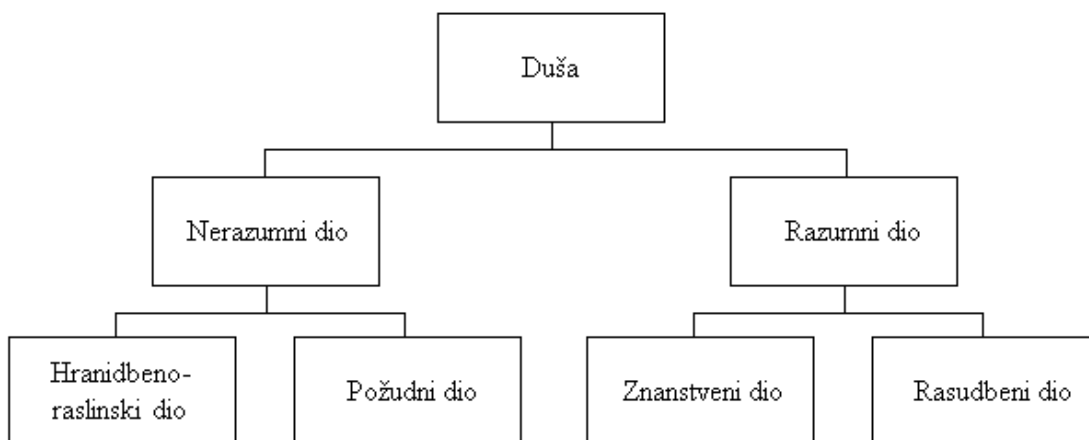
<sup>75</sup> Ibidem, 128.

<sup>76</sup> *NE*, I, 13, 1102a, 27-28.

<sup>77</sup> *NE*, I, 13, 1102a, 32-35; 1102b, 1-4.

<sup>78</sup> *NE*, I, 13, 1102b, 13-31.

<sup>79</sup> *NE*, VI, 1, 1139a, 6-8.



Dijagram 4. *Podjela duše u Nikomahovoj etici (Alispahić).*

Na podlozi navedenog razlikovanja dijelova duše Aristotel zaključuje da postoje dvije vrste vrlina: vrline nerazumskog dijela duše koji se podređuje razumu, etičke ili ćudoredne vrline, i vrline razumskog dijela duše, dianoetičke, razumske ili umne vrline.<sup>80</sup> Etičkim vrlinama se bave III, IV, i V knjiga, a dianoetičkim VI knjiga *Nikomahove etike*, kao i X knjiga koja posebno propituje vrlinu mudrosti.

Zbog toga što osim razumskog postoji i dio duše koji je pod kontrolom razumskog dijela proizlazi da se racionalnim djelovanjem može smatrati i samo mišljenje, ali i svaki oblik djelovanja koji se zasniva na slijeđenju razuma ili je izraz racionalnosti. Tako je i racionalno postupanje u zajednici moguće označiti kao „djelovanje u skladu s razumom.”<sup>81</sup>

<sup>80</sup> *NE*, I, 13, 1103a, 5-8.

<sup>81</sup> Više o tome pogledati u: Mac Intyre, A. (1996), *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, New York, 64., Shields, C. (2007), *Aristotle*, Routledge, New York, 320.

### 3.2. Razvoj vrline

Ranije smo rekli da je, ukoliko živimo sretan ili ispunjen život, to samo dijelom našom zaslugom. Od svih dobara koja konstituiraju dobar život, samo je vrlina u našoj moći. Vrlina nije nešto dato, po prirodi, nešto što nužno imaju svi, niti je slučajnim odabirom sudbine dobro koje pogađa neke. Vrlina se ne može naslijediti, ona se mora steći. Kako se stiče vrlina? Aristotel smatra da, kada je riječ o umnim vrlinama, one nastaju „po pouci“, tj. učenjem.<sup>82</sup> S druge strane, ćudoredne vrline se stiču navikom ili djelovanjem u skladu sa vrlinom.<sup>83</sup> Ljudi nisu dobri „po prirodi“, ali imaju prirodnu sposobnost da razviju vrline: „kreposti ne nastaju u nama ni po naravi ni protiv naravi, nego smo mi po naravi načinjeni tako da ih primamo, dok se one usavršavaju navadom.“<sup>84</sup> Mac Intyre uočava razliku urođenih i stečenih sposobnosti kao što su vrline: urođene prvo imamo, pa zatim koristimo, dok je sa stečenim obratno.<sup>85</sup>

Čini se da postoji problem u pogledu Aristotelovog stava da se etičke vrline uče vježbom: kako je moguće da djelujemo u skladu sa vrlinom ako već nismo vrloviti? Ovaj se problem rješava tako što se početno djelovanje shvata kao samo izvanjski usaglašeno sa vrlinom, što je omogućeno slijeđenjem uputstava, premda izostaje znanje (koje dolazi naknadno) o tome zašto je ono ispravno.<sup>86</sup> To znači da se, prilikom objašnjavanja mogućnosti djelovanja u skladu s vrlinom prije bivanja vrlovitim, usvaja razlikovanje djelovanja koje stvara vrlinu, onoga koje je samo izvanjski usaglašeno sa njom, i djelovanja koje proizlazi iz vrline, i koje ne bi bilo moguće bez djelovanja prve vrste.<sup>87</sup> Ovdje možemo, zbog sličnosti i stoga zbog olakšavanja razumijevanja, podsjetiti na Kantovo razlikovanje činova koja imaju *legalitet* i činova koji imaju i *moralitet*: prvi su oni koji su

---

<sup>82</sup> *NE*, II, 1, 1103a, 15-16.

<sup>83</sup> *NE*, II, 1, 1103a, 17; 30-35.

<sup>84</sup> *NE*, II, 1, 1103a, 22-25.

<sup>85</sup> Mac Intyre, A. (1996), *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, New York, 64.

<sup>86</sup> Više o tome pogledati u: Hutchinson, D. S., *Ethics*, u Barnes, J. (1995), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 214.; Koplston, F. (1999), *Istorija filozofije: Grčka i Rim*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 417-418., i dr.

<sup>87</sup> Koplston, F. (1999), *Istorija filozofije: Grčka i Rim*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 418.

objektivno u skladu s moralnim zakonom, ali izostaje intrinzična determinacija volje moralnim zakonom (radnje „prema dužnosti“), dok su drugi i u skladu sa i motivirani moralnim zakonom, zakonom uma (radnje „iz dužnosti“ i „prema dužnosti“).<sup>88</sup> Kada Aristotel govori o odnosu nerazumnog dijela duše koji može biti poslušan razumu i razuma, opisuje ga kao sličnog odnosu poslušnosti nekoga prema ocu.<sup>89</sup> U vezi sa razumijevanjem početnog djelovanja u skladu sa vrlinom kao „slijeđenja uputstava“ korisno je spomenuti stav Broadie koja smatra da to Aristotelovo poređenje nije samo puka metafora nego također upućuje na činjenicu da poslušnost nerazumnog dijela duše razumu upravo započinje sa odgojem i poslušnošću izvanjskim autoritetima i uputama.<sup>90</sup>

Aristotel, kao što smo upravo vidjeli, smatra da je uslov mogućnosti bivanja ćudoredno dobrim navika ili vježbanje putem činjenja dobrih djela, ili djelovanja u skladu sa vrlinom. Nije dovoljno samo znati šta je dobro, nego je potrebno to stalno i činiti kako bi se izgradila i učvrstila karakterna dispozicija za dobro djelovanje, tj. vrlina.<sup>91</sup> To se direktno suprotstavlja stavu Sokrata koji je smatrao da je znanje vrlina, ili da je dostatno znati što je dobro ili što je vrlina da bismo bili dobri, a da su svi naši loši čini jednostavno posljedica neznanja.<sup>92</sup> Za razliku od Sokrata koji je, dakle, mislio da znati što je ispravno znači činiti ono što je ispravno, Aristotel misli da je moguće čak i unatoč svijesti o njegovoj pogrešnosti učiniti pogrešan čin, a tu osobinu (koja nije porok), naziva „neuzdržanošću“.<sup>93</sup> Neuzdržanost, smatra Aristotel, nije i ne može biti osobina razborite osobe, zato što ona, imajući vrline, zna šta je ispravno i sposobna je da to u djelu ostvari.<sup>94</sup> Dovedeni smo pred pitanje o tome koju ulogu za Aristotela znanje ima za bivanje dobrim. Činjenica da Aristotel ističe da je svrha njegovog etičkog ispitivanja u tome da nam pomogne u djelovanju, da postanemo dobri, dovoljno svjedoči da nije slučaj da znanje za Aristotela nema nikakav etički značaj. Prema tome, dok je za Sokrata znanje nužno i dovoljno za vrlinu, za Aristotela je, možemo reći, samo jedan od nužnih uvjeta: „Aristotel sam priznaje da je Sokrat bio djelomično u pravu: u pravu kad je govorio da je razum *sina qua non*

---

<sup>88</sup> Kant, I. (1979), *Kritika praktičkog uma*, Beogradski grafičko-izdavački zavod: Beograd, 99-100.

<sup>89</sup> *NE*, I, 13, 1103a, 1-5.

<sup>90</sup> Broadie, S. (1991), *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York, 64.

<sup>91</sup> Đurić, M. N. (1990), *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 389.

<sup>92</sup> Marić, D. (2002), *Sokrates i kinici*, Hijatus, Zenica, 64.

<sup>93</sup> *NE*, VII, 1, 1145b, 10-15.

<sup>94</sup> *NE*, VII, 2, 1146a, 6-8.

vrline, ali u krivu kad je to dvoje poistovjetio.<sup>95</sup> Tu razum znači i općenito etičko znanje i praktičnu mudrost. Ako se pomisli na sve slabosti ljudske prirode, možda nije pretjerano reći da se Aristotelovo gledište na etičku ulogu znanja doima plauzibilnijim i intuitivno bližim svakodnevnom etičkom promišljanju od Sokratovog. Sjetimo se Humeovih riječi koji je poput Aristotela, premda raspravljajući o drugim pitanjima, emfatično istakao značaj navike za život i djelovanje: „Navika je tako veliki vodič ljudskoga života... Bez utjecaja navike ne bismo baš ništa znali ni o jednoj činjenici izvan onoga što je neposredno dano pamćenju i osjetilima. Nikad ne bismo znali kako da sredstva prilagodimo ciljevima, ni kako da svoje prirodne sile upotrijebimo da bismo proizveli neku posljedicu. Najedanput bi nestalo svakog djelovanja kao i najvećeg dijela umovanja.“<sup>96</sup> Čovjek je, uistinu, možda previše slab ili su nagonске sile njegova bića isuviše jake da bi znanje, bez osiguranja koje pruža navika, bilo jedina uzda koja ga sprječava da čini loša djela i jedini vodič u životu. Iako je čovjekova duša razumna, ona to nije sasvim, zbog toga znanje ne može biti shvaćeno kao jedina determinanta čovjekovog karaktera i ponašanja.<sup>97</sup>

### *3.3. Aristotelova definicija vrline i njene komponente*

Potpuno Aristotelovo određenje ćudoredne ili etičke vrline je: “krepost je stanje s izborom, zapravo srednost u odnosu prema nama, a određena načelom, naime onim kojim bi je odredio razborit ćovjek. Ona je srednost između obaju poroka, onoga prema suvišku i onoga prema manjku; a i zbog toga što poroci ili ne dostižu ili premašuju potrebnu mjeru u ćuvstvima i djelatnostima, dok krepost i nalazi i izabire sredinu. Otuda, prema bivstvu te

---

<sup>95</sup> Guthrie, W. K. C. (2006), *Povijest grćke filozofije, knjiga III: Sofisti - Sokrat*, Naklada Jurćić, Zagreb, 435.

<sup>96</sup> Hume, D. (1988), *Istraživanje o ljudskom razumu*, Naprijed, Zagreb, 99.

<sup>97</sup> Misao o tome da ćovjek nije u potpunosti racionalan i o moralnim konekvencijama te ćinjenice je prisutna i kod Kanta koji smatra da se upravo zbog toga što je, kako tvrdi, ćovjek i umno i biće ćulnoga svijeta (pa stoga njegova volja nije apsolutno dobra), moralni zakon ćovjeku nadaje u imperativnoj formi, što je oblik moralnog zakona u kojemu se izražava prinudni karakter njegovog odnosa spram ljudske volje. Više o tome pogledati u: Kant, I. (2008), *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd, 47-49.



odredbi koja govori što je ona u biti, krepost je srednost, ali prema najboljem i pravednom, ona je krajnost.<sup>98</sup> U ovom određenju nailazimo na nekoliko momenata koje treba posebno razmotriti.<sup>99</sup> Prvi je da je vrlina stanje, drugi da je ona stanje sa izborom, treće da je ona sredina, i to sredina u odnosu prema nama, četvrti da je određena načelom kojim bi je odredio razborit čovjek i peti je da je vrlina, iako sredina, ipak u određenom smislu i krajnost. Sada ćemo razmotriti prva tri od tih momenata, i peti zajedno sa trećim, dok će o četvrtom biti govora kada budemo izlagali razumsku vrlinu razboritosti. Prije toga, značajno je naglasiti da, iako u se u ovom određenju govori uopšteno o „kreposti“, rečeno u potpunosti odgovara samo ćudorednim vrlinama, a za razumske vrline, na temelju Aristotelovog opisa u VI knjizi, može se reći da važi samo odredba da je vrlina stanje.<sup>100</sup>

Aristotel razlikuje tri roda stvari u duši: „Ćuvstvima nazivam žudnju, srdžbu, strah, drskost, zavist, radost, naklonost, mržnju, čežnju, ljubomoru, milost, uopće osjećaje koje prati užitak ili bol. Sposobnostima nazivam one stvari po kojima bivamo ćuvstveni, kao kad uzmažemo srditi se, ćutjeti bol ili se smilovati. Stanjima nazivam ono po ćemu smo dobro ili loše u odnosu na ćuvstva, kao što prema srdžbi stojimo loše ako je ćutimo prejako ili preslabo, a dobro ako po sredini.“<sup>101</sup> Vrline, smatra Aristotel, nisu ćuvstva ili osjećaji, jer nas drugi ne smatraju dobrima ili lošima zato što imamo neko ćuvstvo, a isto tako ni zbog toga što smo sposobni da imamo neko ćuvstvo, pa prema tome vrline nisu ni sposobnosti.<sup>102</sup> Budućići da nisu ni ćuvstva ni sposobnosti, Aristotel zaključuje da su vrline

---

<sup>98</sup> NE, II, 6, 1106b, 35-36; 1107a, 1-9.

<sup>99</sup> Razlućivanje na sastavne elemente Aristotelovog određenja vrline u II knjizi *Nikomahove etike* je ćest postupak u literaturi o Aristotelovoj etici: Đurić tvrdi da Aristotelova definicija vrline ima tri dijela: prvi se odnosi na to da se odgovornost snosi samo za ona djela koja su učinjena slobodno, drugi na to da je vrlina „sredina podesna za sopstvenu prirodu“, i treći na to da je ta sredina određena razumom „razumnog ćovjeka, a ne proizvoljno. Više o tome pogledati u: Đurić, M. N. (1990), *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 390., Shields također smatra da je u Aristotelovoj definiciji vrline moguće razlućiti više sastavnica: prva se odnosi na to da je vrlina stanje, druga da je ona povezana sa odlukom, treća da je određena ispravnim razmišljanjem, ćetvrta da je to razmišljanje praktićno mudre osobe, i peta da je vrlina sredina između krajnosti u odnosu na nas. Više o tome pogledati u: Shields, C. (2007), *Aristotle*, Routledge, New York, 326-327., Slićno, i Gavin Lawrence analizira Aristotelov pojam vrline u nekoliko bitnih taćaka. Više o tome pogledati u: Lawrence G., *Human Excellence in Character and Intellect*, u Anagnostopoulos, G. (2009), *A Companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell, Maiden, 426-427.

<sup>100</sup> Hughes smatra da se određenje vrline u II knjizi odnosi na moralne vrline, a ne na vrline uopšte. Više o tome pogledati u: Hughes, G. J. (2001), *Aristotle on Ethics*, Routledge, London, 54., Woods također tvrdi da se ućenje o vrlini kao sredini odnosi samo na etićke vrline. Više o tome pogledati u: Woods, M. (1992), *Aristotle: Eudemean Ethics*, Oxford University Press, New York, 106.

<sup>101</sup> NE, II, 5, 1105b, 22-28.

<sup>102</sup> NE, II, 5, 1105b, 28-31, 1106a, 5-10., Lawrence tvrdi da za Aristotela vrline „nisu strasti zato što (a) za nas se kaće da smo dobri ili loši ljudi... na temelju vrline, a ne na temelju ćuvstava; (b) ljuti smo bez izbora, a

stanja.<sup>103</sup> Nakon što je odredio rod kojem pripada vrlina,<sup>104</sup> Aristotel objašnjava koja vrsta stanja je vrlina: ona je stanje koje čini dobrim onoga kojeg je stanje i njegovo djelovanje; pa tako, kao što vrlina oka čini da okom dobro vidimo, i vrlina čovjeka čini njegovo djelovanje dobrim.<sup>105</sup>

Da bi se neko djelovanje kvalificiralo kao djelovanje u skladu sa vrlinom potrebno je, smatra Aristotel, da budu zadovoljeni određeni uslovi koji se tiču onoga koji djeluje. Potrebno je da postupci budu učinjeni „znalice“ ili svjesno, da budu izabrani radi njih samih, te da se tako biraju „u postojanu i nepromjenjivu raspoloženju“, ili, drugim riječima, da se izbor takvih postupaka ponavlja tokom dugog vremenskog perioda.<sup>106</sup> U vezi sa drugim od tih uslova, Aristotel tvrdi da je izbor „promišljena žudnja za stvarima koje su u našoj moći“, te da se tiče sredstava, a ne svrha.<sup>107</sup> Svrha je nešto dato, svrha je vrlina ili ostvarenje vrline u djelovanju, te prema tome nije u našoj moći, za razliku od sredstava koja su predmet promišljanja i predstavljaju načine ozbiljenja vrline.<sup>108</sup> Mi ne možemo birati šta je vrlina, ali možemo izabrati da je u ostvarujemo našim postupcima. Izbor, smatra Aristotel, pripada rodu voljnog, te će stoga za izbor važiti iste odredbe koje važe za voljno.<sup>109</sup> Nešto je učinjeno voljno ukoliko je u samom djelovatelju razlog tog činjenja, a, nasuprot tome, nešto je protuvoljno ukoliko je učinjeno pod prinudom ili u neznanju.<sup>110</sup> Aristotel smatra da ukoliko neko pogriješi, a bio je prinuđen da tako djeluje ili nije imao sve informacije o okolnostima djelovanja (za što sam nije kriv), tj. djelovao je iz neznanja, on je utoliko djelovao protuvoljno i njegovo loše djelo je, ako se kaje, oprostivo.<sup>111</sup> S druge strane, ukoliko je čovjek sam kriv za svoje neznanje, npr. ako je sebe doveo u stanje

---

vrline su izbori ili ne bez izbora; (c) u odnosu na strasti za nas se kaže da smo 'pokrenuti', u pogledu vrline da smo 'disponirani' na neki način. One nisu ni sposobnosti, zbog prvog od ovih razloga; i također jer sposobnosti imamo po prirodi, ali ne vrline.“ Više o tome pogledati u: Lawrence G., *Human Excellence in Character and Intellect*, u Anagnostopoulos, G. (2009), *A Companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell, Maiden, 425.

<sup>103</sup> *NE*, II, 5, 1106a, 12-14.

<sup>104</sup> Odredba da je vrlina stanje se nalazi u određenju vrline koje odgovara ćudorednoj vrlini, no to, kao što smo ranije spomenuli, ne znači da umne vrline nisu stanja, premda za njih ne važe druge odredbe ćudoredne vrline. Pretpostaviti drugačije značilo bi da se ćudoredne i umne vrline razlikuju po rodu, što je besmisleno.

<sup>105</sup> *NE*, II, 6, 1106a, 16-17; 21-23.

<sup>106</sup> *NE*, II, 4, 1105a, 32-34.

<sup>107</sup> *NE*, III, 3, 1113a, 10-11 1112b, 11-12.

<sup>108</sup> *NE*, III, 5, 1113b, 3-7.

<sup>109</sup> *NE*, III, 2, 1112b, 13-14.

<sup>110</sup> *NE*, III, 1, 1110a, 17-18, 1109b, 35; 1110a, 1.

<sup>111</sup> *NE*, III, 1, 1111a, 15-21.

pijanstva, ili ukoliko se nije na vrijeme upoznao sa zakonima, utoliko se njegovo loše djelovanje smatra voljnim.<sup>112</sup> Nezanjanje čovjeka ne oslobađa odgovornosti za djela koja nisu u skladu sa vrlinom, jer je posjedovanje znanja nešto što je čovjek mogao izabrati.<sup>113</sup> Kad tvrdi da su porok i vrlina u našoj moći, čini se da Aristotel zanemaruje uticaj odgoja i autoriteta, iako inače uočava njihov značaj.<sup>114</sup> Postavljajući slobodu u osnov moralnog djelovanja Aristotel izbjegava mogućnost da bude optužen za etički determinizam. Samo za voljne činove čovjek snosi odgovornost, a ne za protuvoljne: ukoliko neko djelovanje nije izabrano slobodno, ukoliko počelo tog djelovanja nije bilo u samom tom djelovatelju, on se za svoja djela, ukoliko su u skladu sa vrlinom, ne može hvaliti, niti kuditi, ukoliko ona to nisu.<sup>115</sup> Činjenicu da je za mogućnost moralnog djelovanja neophodna sloboda je kasnije istakao i Kant tvrdeći da upravo stoga što je sloboda *ratio essendi* moralnog djelovanja, moralni zakon koji je fakt uma biva *ratio cognoscendi* slobode ili činjenica moralnog zakona nam omogućuje spoznaju slobode kao uslova moralnog djelovanja koja ostaje nepristupačna teorijskog upotrebi uma u čemu se i potvrđuje primat praktičnog uma nad teorijskim.<sup>116</sup> U tom smislu je bilo značajno spomenuti Kanta, imajući u vidu da njegov pojam slobode dozvoljava usporedbu s Aristotelovim pojmom slobode. Za Kanta pojam slobode s jedne strane znači nezavisnost volje od izvanjskih mogućih determinacija, što je negativni smisao slobode, a, s druge strane, znači samoodređenje volje ili određenje volje vlastitim zakonom, zakonom uma, što je pozitivni smisao slobode.<sup>117</sup> Sličnost Aristotelovog i Kantovog pojma slobode se ogleda u tome što Aristotel voljnim naziva djelovanje kojemu je počelo u samom djelovatelju (pozitivni smisao slobode kod Kanta), i izabranim naziva djelovanje koje se bira zbog njega samog, tj. u odsustvu nekih drugih određujućih razloga (negativni smisao slobode kod Kanta).<sup>118</sup>

---

<sup>112</sup> NE, III, 5, 1113b, 30-36; 1114a, 1-3.

<sup>113</sup> Koplston, F. (1999), *Istorija filozofije: Grčka i Rim*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 423.

<sup>114</sup> Guthrie, W. K. C. (2006), *Povijest grčke filozofije, knjiga VI: Aristotel: sučeljavanje*, Naklada Jurčić, Zagreb, 435.

<sup>115</sup> Više o tome pogledati u: Bazala, A. (1906), *Povijest filozofije, svezak 1.*, Matica hrvatska, Zagreb, 285., Đurić, M. N. (1990), *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 388., Koplston, F. (1999), *Istorija filozofije: Grčka i Rim*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 421.

<sup>116</sup> Kant, I. (1979), *Kritika praktičkog uma*, Beogradski grafičko-izdavački zavod: Beograd, 26.

<sup>117</sup> Ibidem, 56.

<sup>118</sup> Aristotelovo razumijevanje slobode i kao samoodređenja i kao odsustva izvanjskog određenja uočljivo je i u njegovom objašnjavanju mudrosti putem analogije sa slobodnim čovjekom u *Metafizici*: "Bjelodano je kako nju ne tražimo ni zbog kakve druge potrebe, nego kao što kažemo da je slobodan onaj čovjek koji opstoji

Učenje o vrlini kao sredini je možda najpopularniji dio Aristotelovog učenja o vrlini, a neki autori ga nazivaju „centralnom tezom *Nikomahove etike*“.<sup>119</sup> Aristotel razlikuje dva pojma sredine: (1) sredina „u samoj stvari“, i (2) sredina u odnosu na nas.<sup>120</sup> Prvu vrstu sredine Aristotel određuje kao „ono što je jednako udaljeno od oba kraja, što je jedno i isto svima ljudima“, a drugu vrstu, sredinu u odnosu na nas, određuje kao „ono što nije ni suvišak ni manjak, koje opet nije ni jedno ni isto svima ljudima“.<sup>121</sup> Prvi pojam sredine je objektivni pojam sredine, pojam sredine koju je moguće izmjeriti, zbog čega Aristotel i kaže da je ista za sve ljude. Kada bi vrlina bila takva aritmetička sredina, onda bi ona bila uvijek ista veličina, fiksna srednja vrijednost u odnosu na dvije krajnje veličine i mogli bismo *a priori* reći šta će biti vrlina u svakom posebnom slučaju. Nasuprot tome, vrlina je, prema Aristotelovoj definiciji, sredina druge vrste: „i bojati se i biti hrabar i žudjeti i srditi se i smilovati se i uopće ćutjeti užitak i bol, može se i previše i premalo, a ni jedno nije dobro; dočim ćutjeti to onda kad treba, prema čemu treba, prema kojima treba, zbog čega treba i kako treba - i sredina je i ono najbolje, kao što i pripada kreposti. Isto tako, što se tiče djelatnosti, postoji suvišak, manjak i sredina.“<sup>122</sup> Sredina u odnosu na nas, koja, dakle, može da se odnosi i na djelatnosti i na osjećaje, je od slučaja do slučaja varijabilna veličina, ona je sredina do koje dolazimo kada sve činioce posebne situacije uzmemo u obzir. Za razliku od sredine čiji smo pojam nazvali objektivnim, nju ne karakterizira univerzalno važenje neovisno o kontekstu djelovanja, nego joj je svojstvena partikularnost i svaki put ju je nužno iznova ustanoviti. To ne znači da će vrlina kao sredina u odnosu na nas datog slučaja biti različito shvaćena i interpretirana od strane različitih procjenjivača, jer bi joj to oduzelo objektivnost u drugom smislu, u smislu u kojem je ona nešto što je određivo i neproizvoljno. Sud o tome što treba uraditi u konkretnom slučaju je, iako pojedinačan, sud koji bi svi djelovatelji u istoj situaciji, s obzirom na nju, prosudili isto. Neki autori misle da je prikladno reći da se za Aristotela vrlina sastoji u ravnoteži, što bi značilo da u nekim situacijama „može biti prikladno biti vrlo ljut, a u drugim može biti prikladno ne biti ljut

---

poradi sebe, a ne radi koga drugog, tako i za njom težimo kao za jedinom slobodnom među znanostima; jer jedina je ona radi same sebe.” *MET*, I, 2, 982b, 24-28.

<sup>119</sup> Gottlieb, P. (2009), *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 19.

<sup>120</sup> *NE*, II, 6, 1106a, 27-29.

<sup>121</sup> *NE*, II, 4, 1106a, 30-35.

<sup>122</sup> *NE*, II, 6, 1106a, 18-23.

uopšte“, umjesto da je uvijek prikladno biti umjereno ljut.<sup>123</sup> Ispravan emocionalni odgovor za koji imamo stečenu dispoziciju je u sredini u odnosu na nas, on može biti slab, umjeren ili jak u zavisnosti od situacije, a i sto važi i za djelovanje. Za Aristotela je, primjerice, uvijek pogrešno postupiti kukavički, i uvijek treba biti hrabar, ali šta će biti hrabar značiti u određenoj situaciji zavisi od same te situacije. Slično, da se radi o sredini u odnosu na nas očito je na primjeru vrline darežljivosti koja se, kao što ćemo vidjeti, određuje na temelju odnosa količine resursa djelatelja i količine koju daje.<sup>124</sup> Ta „neodređenost“ nije u suprotnosti sa tim što Aristotel opisuje posebne vrline i poroke u odnosu na koje su sredine, jer ti opisi nemaju karakter zakona, već radije opštih smjernica, pa ono što će u datom slučaju biti sredina mora biti određeno s obzirom na taj slučaj.<sup>125</sup> U tome se, između ostalog, potvrđuje Aristotelova primjedba o tačnosti etike.<sup>126</sup> Ipak, premda ono što će u datom slučaju biti vrlina ovisi o nama, tj. o okolnostima, ne radi se kod Aristotela o apsolutnom relativizmu koji bi dozvolio da ponekad budu prikladni oni odgovori na situaciju koji se inače smatraju moralno lošim. On ističe da su neke stvari uvijek loše: „svaka djelatnost i svako čuvstvo ne dopušta tu srednost; neke od tih stvari već po imenu sadržavaju nevaljalost, kao zloradost, bestidnost, zavist, a među djelatnostima: preljub, tadbina, umorstvo. Sve su te i takve stvari već po imenu u sebi nevaljale, a ne njihovi suvišci ili manjci. Stoga se u odnosu prema njima ne može nikada biti prav, nego se uvijek griješi. Jer tu dobro ili loše ne ovisi od toga počinja li se, npr. preljub s onom osobom s kojom treba, kad treba i kako treba, nego naprosto: počinuti bilo što od toga znači griješiti.“<sup>127</sup>

Dio Aristotelovog određenja ili definicije vrline u kojem on piše o vrlini kao o sredini ali i krajnosti, Đurić naziva „drugom Aristotelovom definicijom vrline“ koja nadopunjuje prvu.<sup>128</sup> Ta Aristotelova tvrdnja znači da je pogrešno njegovo učenje o vrlini kao sredini tumačiti kao „uzdizanje osrednjosti u moralnom životu“: ontološki ona je sredina, a

---

<sup>123</sup> Gottlieb, P. (2009), *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 23.

<sup>124</sup> Ibidem, 27-28.

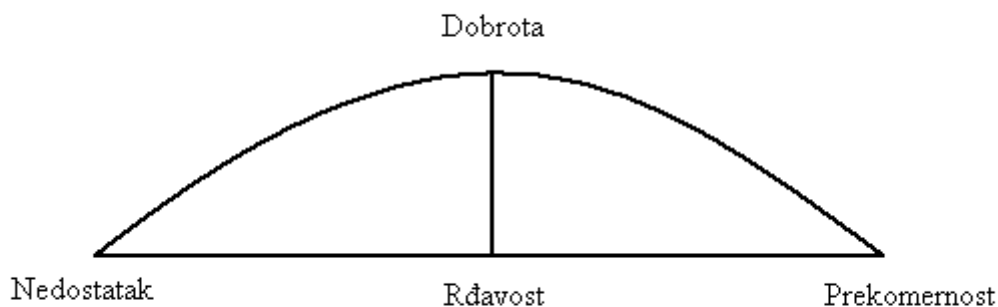
<sup>125</sup> Hughes, G. J. (2001), *Aristotle on Ethics*, Routledge, London, 63.

<sup>126</sup> „nek se pristane na to da se cijeli poučak o činidbi mora izložiti u ocrtu a ne u točnim pojedinostima... U stvarima koje se tiču čudorednih čina i probitačnosti nema ničega čvrstog kao ni u pitanjima zdravlja. Budući je takvo općenito izvješće, još je manje točnosti u onome o pojedinačnim slučajevima; kako oni ne potpadaju ni pod kakvo znanje ni strukovnu predaju, moraju uvijek sami djelatelji uvidjeti što je primjereno prigodi, kao u liječničkom i kormilarskom umijeću.“ (NE, II, 2, 1104a, 1-10)

<sup>127</sup> NE, II, 6, 1107a, 8-18.

<sup>128</sup> Đurić, M. N. (1990), *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 395.

aksiološki krajnost, što je, smatra Koplston, prikladno prikazano sljedećim dijagramom Nicolai Hartmann-a u kojem „horizontalna linija na dnu crteža predstavlja ontološku dimenziju, a vertikalna aksiološku.“<sup>129</sup>



Dijagram 4. *Ontološka i aksiološka dimezija Aristotelovog pojma vrline (Hartmann).*<sup>130</sup>

### 3.4. Etičke vrline

Kada je riječ o broju posebnih etičkih vrlina koje Aristotel razmatra u *Nikomahovoj etici* među autorima ne postoji slaganje.<sup>131</sup> Naše izlaganje Aristotelovih etičkih vrlina

---

<sup>129</sup> Koplston, F. (1999), *Istorija filozofije: Grčka i Rim*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 419.

<sup>130</sup> Ibidem, 420.

<sup>131</sup> Na primjer, Đurić smatra da je Aristotel „analizirao“ četrnaest etičkih vrlina. Više o tome pogledati u: Đurić, M. N. (1990), *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 391. Polansky tvrdi da on govori o oko jednaest etičkih vrlina. Više o tome pogledati u: Polansky, R., *Introduction: Ethics as Practical Science*, u Polansky, R. (2014), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, New York, 8. Crisp navodi deset etičkih vrlina kod Aristotela. Više o tome pogledati u: Krisp R., *Etika*, u Ferli, D. (2007), *Istorija filozofije II: Od Aristotela do Avgustina*, Plato,

obuhvata jedanaest vrlina: hrabrost, umjerenost, darežljivost, izdašnost, velikodušnost, sredinu s obzirom na čast, blagoćudnost, tri vrline u druženju i suživotu (od kojih su neke bezimene) i pravednost.<sup>132</sup> Taj broj odgovara broju vrlina koje su spomenute u sažetom pregledu etičkih vrlina u drugoj knjizi *Nikomahove etike*,<sup>133</sup> kao i broju opsežno razmatranih etičkih vrlina u III, IV, i V knjizi.

	Porok (suvišak)	Vrlina	Porok (manjak)
1.	Drskost	Hrabrost	Strašljivost
2.	Razuzdanost	Umjerenost	Beščutnost
3.	Rasipnost	Darežljivost	Nedarežljivost
4.	Neukusnost	Izdašnost	Sitničavost
5.	Oholost	Velikodušnost	Malodušnost
6.	Častohlepnost	Sredina u odnosu na čast (bezimena vrlina)	Nečastohlepnost
7.	Rasrdljivost	Blagoćudnost	Ludost (bezimeni porok)
8.	Laskavost	Sredina u ugodnosti u društvu (bezimena vrlina)	Svadjljivost ili zlovoljnost
9.	Hvastavost	Iskrenost u govorenju u vlastitim osobinama (bezimena vrlina)	Podrugljivost
10.	Prostaštvo	Dovitljivost ili tankoćutnost	Neotesanost

Beograd, 134-135., Mac Intyre smatra da je devet njegovih etičkih vrlina. Više o tome pogledati u: Mac Intyre, A. (1996), *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, New York, 68., i dr.

<sup>132</sup> Ovom popisu bi se možda mogla dodati i pravičnost ili nepristranost kao dvanaesta vrlina, no za tu vrlinu Aristotel kaže da je „neka vrsta pravednosti, a ne neko posve drukčije stanje“ (*NE*, V, 10, 1138a, 3-4), stoga se može zadržati spisak jedanaest etičkih vrlina.

<sup>133</sup> *NE*, II, 7, 1107b, 1 - 35, 1108a, 1 - 30.

11.	a) Zakonitost b) Činjenje nepravde	a) Pravednost: kao cijela vrlina b) Pravednost: kao dio vrline	a) Nezakonitost b) Trpljenje nepravde
-----	---------------------------------------	---	--

Tabela 1. *Aristotelove etičke vrline (Alispahić).*

Posmatrajući ovu tabelu uviđamo da se među vrlinama nalaze mudrost, hrabrost, umjerenost i pravednost, odnosno, vrline koje su, možemo reći, bile najviše cijenjene vrline vremena, što se vidi i u činjenici da je upravo njih i Platon izdvojio.<sup>134</sup> Stoga se može reći da vrline o kojima govori Aristotel nisu odraz njegovih ličnih preferencija, nego sredine u kojoj je živio.<sup>135</sup> Jedan od dva česta, smatramo i osnovana, moderna prigovora Aristotelovom spisku vrlina je da su vrline o kojima on govori kulturno uslovljene i izraz partikularnih vrijednosti, ili, drugim riječima, da su one vrline njegovog društva i to „privilegovane elite - slobodnih odraslih grčkih muškaraca“ tog društva.<sup>136</sup> Neke od tih vrlina i danas, uglavnom, smatramo vrlinama, dok su druge za moderni „moralni zdrav razum“ kontraintuitivne i teško shvatljive izvan njihovog izvornog društvenog konteksta poput, na primjer, vrline velikodušnosti.<sup>137</sup> Drugi prigovor je da shema *porok - vrlina - porok* kao *suvišak - sredina - manjak* nije primjenjiva na sve vrline, odnosno poroke, i da je Aristotel zato morao povremeno da umjetno konstruira vrline ili poroke koji nedostaju, kako bi postigao slaganje sa shemom.<sup>138</sup> To se vidi po tome što neke vrline i poroci nemaju imena, što ne bi bio slučaj da ih je javnost prepoznala, jer oni bi tada, kao i ostali poroci i vrline, bili dijelom javnog diskursa.

U III knjizi *Nikomahove* etike dvije etičke vrline kojima se Aristotel bavi su hrabrost i umjerenost. Hrabrost je prva od etičkih vrlina koju izlaže, i ona je „sredina između drskosti i strašljivosti“.<sup>139</sup> Biti hrabar znači na ispravan način se odnositi prema strahu: „čovjek koji

<sup>134</sup> Marić, D. (2002), *Sokrates i kinici*, Hijatus, Zenica, 62.

<sup>135</sup> Mac Intyre, A. (1996), *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, New York, 67.

<sup>136</sup> Annas, J. (2000), *Ancient Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 53.

<sup>137</sup> Mac Intyre, A. (1996), *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, New York, 78.

<sup>138</sup> Ibidem, 65.

<sup>139</sup> *NE*, III, 6, 1115a, 7-8.



se boji onoga čega treba i zbog čega treba, i to izdržava, te onako kako treba i kad treba, taj je hrabar<sup>140</sup>. Pogrešno je misliti da se hrabar ne boji smrti: upravo njemu je život najvrijedniji, jer je vrlovit, ali unatoč strahu on „izabire ono što je lijepo“<sup>141</sup>. Nasuprot tome, onaj koji je drzak ima premalo, a strašljivac previše straha.<sup>142</sup>

Umjerenost je sredina u pogledu tjelesnih užitaka okusa i dodira.<sup>143</sup> Jedan odgovarajući porok je razuzdanost, i ona je stanje razuzdanika, onoga koji na pogrešan način ili previše uživa: „razuzdanici pretjeruju u svemu tome: i uživaju u onim stvarima u kojima ne treba (budući su mrske), a ako u kojima i treba uživati, oni uživaju i više negoli treba i više nego što većina čini.“<sup>144</sup> Drugi porok, premda rijedi, je bešćutnost ili „manjkavost u pogledu užitaka“<sup>145</sup>. Nasuprot razuzdaniku i bešćutniku, umjerenik uživa u čemu treba, koliko treba i kad treba.<sup>146</sup> Prema tome, uživanje po sebi nije loše, tjelesni užici nisu loši, loš je samo način i mjera u kojoj se u njima uživa.<sup>147</sup> Tjelesni užici nisu jedini, postoje i drugi, poput užitka u kontemplaciji ili užitka kojeg donosi blaženstvo.<sup>148</sup> Oni, u Aristotelovoj etici, imaju veću vrijednost u odnosu na tjelesne užitke, „nadmajuju ih“<sup>149</sup>. I John Stuart Mill će kasnije, poput Aristotela, tvrditi da su neka zadovoljstva ili užici više vrijedna od drugih: intelektualna su viša nego puka tjelesna zadovoljstva. Ta su viša jer su zadovoljstva viših ljudskih sposobnosti koje ljude čine ljudima, bićima na „višem stepenu postojanja“<sup>150</sup>. Kvalitativna razlika ta dva tipa zadovoljstava je tako velika da čak i nezadovoljstvo na višem stepenu postojanja ima veću vrijednost od zadovoljstva na nižem, zbog čega Mill kaže: „Bolje je biti nezadovoljan čovjek nego zadovoljna svinja; bolje je biti nezadovoljan Sokrat nego zadovoljna budala.“<sup>151</sup>

---

<sup>140</sup> *NE*, III, 7, 1115b, 17-19.

<sup>141</sup> *NE* III, 9, 1117b, 6-9.

<sup>142</sup> *NE*, III, 7, 1116a, 6-7.

<sup>143</sup> *NE*, III, 10, 1118a, 25-27.

<sup>144</sup> *NE*, III, 11, 1118b, 25-28.

<sup>145</sup> *NE*, III, 11, 1119a, 5-8.

<sup>146</sup> *NE*, III, 11, 1119a, 11-17.

<sup>147</sup> *NE*, VII, 11, 1154a, 15-20.

<sup>148</sup> *NE*, VII, 11, 1153b, 1-15.

<sup>149</sup> *NE*, X, III, 1176a, 1-4.

<sup>150</sup> Mill, J. S., Warnock M. ur. (2003), *Utilitarianism and On Liberty: Including Mill's 'Essay on Bentham' and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin*, Blackwell Publishing, Maiden, 187.

<sup>151</sup> *Ibidem*, 188.

U IV knjizi *Nikomahove etike* Aristotel se bavi vrlinama darežljivosti, izdašnosti, velikodušnosti, vrlinom koja je sredina u odnosu na čast, blagoćudnošću, te trima vrlinama koje se tiču društva i zajedničkog življenja.

Darežljivost, i izdašnost su dvije etičke vrline koje se tiču novaca. Prva od njih je sredina u pogledu davanja i uzimanja novca.<sup>152</sup> Za razliku od nje, izdašnost je sredina samo u pogledu davanja, tj. trošenja koje „veličinom premašuje darežljivost“.<sup>153</sup> Korespondirajući poroci vrlini darežljivosti su nedarežljivost i rasipnost: „rasipnost pretjeruje u davanju i neuzimanju, dok manjka u uzimanju; nedarežljivost opet manjka u davanju, a pretjeruje u uzimanju, osim u sitnicama.“<sup>154</sup> Onaj koji je darežljiv, za razliku od njih, pogađa sredinu: „darežljivac će i davati i trošiti na one koje treba i koliko treba, jednako u sitnim kao i krupnim stvarima, i to s užitkom, dok će uzimati odakle treba i onoliko koliko treba.“<sup>155</sup> Krajnosti u odnosu na izdašnost, ili „trošenje koje dolikuje po veličini“, su sitničavost i nekusnost: „Manjak u dotičnome stanju naziva se sitničavost, suvišak prostaštvo i nekusnost i slično, a ne pretjeruje se veličinom u onome što treba, nego se razmeće u čemu ne treba i kako ne treba.“<sup>156</sup> Neokusnik troši velike svote na pogrešan način, a sitničavac žali i oklijeva u trošenju.<sup>157</sup> Karakteristike izdašnika su da on troši velike svote prikladno, radi lijepog, nužno je bogat da bi mogao trošiti velike svote i „ne troši na sebe samog, nego na zajedničke stvari“.<sup>158</sup>

Velikodušnost je vrлина koja se tiče vlastitih zasluga i vlastitog odnosa prema njima: „čini se da je velikodušan onaj tko misli kako je dostojan velikih stvari, a zbiljski je takav“.<sup>159</sup> Krajnosti u odnosu na tu sredinu su oholost ili smatranje sebe dostojnim većih stvari nego što se zaslužuje, i malodušnost koja se očituje kao smatranje sebe dostojnim manjih stvari nego što se zaslužuje, dok, za razliku od toga, velikodušnik i zaslužuje i misli da zaslužuje velike stvari, a ponajviše čast kao „najveće od izvanjskih dobara“.<sup>160</sup> Budući da zaslužuje velike stvari, on je najbolji, a takav ne može biti ukoliko u isto vrijeme nema

---

<sup>152</sup> *NE*, IV, 1, 1120a, 7-8.

<sup>153</sup> *NE*, IV, 2, 1122a, 21-23.

<sup>154</sup> *NE*, IV, 1, 1121a, 12-15.

<sup>155</sup> *NE*, IV, 1, 1120b, 28-30.

<sup>156</sup> *NE*, IV, 2, 1122a, 29-22.

<sup>157</sup> *NE*, IV, 2, 1123a, 27-30.

<sup>158</sup> *NE*, IV, 2, 1122b, 1-30, 1123a, 4-5.

<sup>159</sup> *NE*, IV, 3, 1123b, 1-3.

<sup>160</sup> *NE*, IV, 3, 1123b, 9-20.

sve vrline: „Dakle, velikodušnost se čini kao nekakav ures krepostima; čini ih većima, a ne nastaje bez njih. Stoga je teško biti uistinu velikodušan; toga nema bez ćudoredne čestitosti.“<sup>161</sup> Ne samo vrline, nego i izvanjska dobra pridonose veličini, ali ne sama, tj. ne bez vrline.<sup>162</sup> Jedna od osobina velikodušnika je da on rado čini, a ne prima dobročinstva jer bi ga to učinilo „podložnikom“.<sup>163</sup> Aristotel govori i o jednoj bezimenoj vrlini koja je slična velikodušnosti jer je sredina u odnosu na čast, ali se, za razliku od velikodušnosti, ne bavi se onim što je veliko i prema njoj se odnosi „kao darežljivost prema izdašnosti“, te predstavlja sredinu između častohleplja i nečastohleplja, težnje za čašću više, odnosno manje nego što treba.<sup>164</sup>

U odnosu prema ljutnji vrlina je blagoćudnost, a krajnosti su rasrdljivost kao suvišak, dok je manjak bezimen.<sup>165</sup> Blagoćudan čovjek „se srdi na ono što treba, na one koje treba, kad treba i koliko vremena treba“ i sklon je oprostima.<sup>166</sup>

Aristotel govori i o tri vrline u druženju i suživotu. Prva od tih je bezimena, slični prijateljstvu, ali od njega se razlikuje jer je stanje „bez čuvstva i naklonosti prema onima sa kojima se druži“.<sup>167</sup> Onaj koji ima tu vrlinu je prikladno ugodan i svoje ponašanje prilagođava društvu u kojem se nalazi, npr. tome da li je blizak sa njima ili ne, a poroci su pretjerana ugodljivost ili laskavost, i manjak ugodljivosti koja se očituje kao „zlovoljnost i svadljivost“.<sup>168</sup> Druga među tim vrlinama je također bezimena, i tiče se govorenja istine. Odgovarajući poroci su hvastavost koja je suvišak jer podrazumijeva govorenje laži na način preuveličavanja vlastitih osobina i podrugljivost koja je manjak jer podrazumijeva isto na način umanjivanja, dok razliku od njih „čovjek sredine, koji je iskren, drži se istine i u životu i u riječi te priznaje ono što ima, pa niti uvećava niti umanjuje“.<sup>169</sup> Najzad, treća od ovih vrline tiče se slušanja/govorenja i šale u društvu: sredina je okretnost ili dovitljivost, tj. „umjesno šaljenje“, i tankoćutnost, koja je „govoriti i slušati one stvari što dolikuju uljudnu

---

<sup>161</sup> *NE*, IV, 3, 1124a, 1-4.

<sup>162</sup> *NE*, IV, 3, 1124a, 20-30.

<sup>163</sup> *NE*, IV, 3, 1124b, 9-11.

<sup>164</sup> *NE*, IV, 4, 1125b, 1-11.

<sup>165</sup> *NE*, IV, 5, 1125b, 27-29.

<sup>166</sup> *NE*, IV, 5, 1125b, 30-32, 1126a, 2-3.

<sup>167</sup> *NE*, IV, 6, 1126b, 19-25.

<sup>168</sup> *NE*, IV, 6, 1126b, 12-35.

<sup>169</sup> *NE*, IV, 7, 1127a, 20-25.

i plemenitu čovjeku“, a suvišak u odnosu na ovu vrlinu Aristotel naziva prostaštvom i manjak neotesanošću.<sup>170</sup>

U V knjizi *Nikomahove etike* Aristotel se bavi vrlinom pravednosti koja je, u isto vrijeme, i „cijela vrlina“ i „dio vrline“. Kao cijela vrlina pravednost je zakonitost jer zakoni nalažu postupke u skladu sa vrlinom, a nepravednost je protuzakonitost: „Zakoni propisuju o svim stvarima, težeći zajedničkom probitku, ili za sve ili za one najbolje ili za moćnike (prema kreposti) ili što god slično; tako da na jedan način pravednim nazivamo sve stvari koje tvore i čuvaju blaženstvo i njegove sastavnine u državnom zajedništvu.“<sup>171</sup> Pravednost u ovom smislu Aristotel naziva „savršenom krepošću“, jer ona se očituje u odnosu prema drugome, a ne prema samom sebi, i jer podrazumijeva sve druge vrline.<sup>172</sup> Platon je smatrao da se pravednost sastoji u tome da svaki dio države čini ono što je njegov zadatak i ostvaruje svoju vrlinu, tj. u dobrom funkcionisanju cjeline.<sup>173</sup> Uočljiva je sličnost tog Platonovog shvatanja i Aristotelovog određenja pravednosti kao jedinstva, ili cjeline, svih vrlina.<sup>174</sup>

Postoji i pravednost kao dio vrline (sveopšte pravednosti kao zakonitosti), i nepravednost kao dio poroka (sveopšteg poroka kao nezakonitosti) i one se tiču jednakosti, a ne zakonitosti, te budući su istog roda, i pravednosti i nepravednosti kao dijelu, kao što je slučaj sa pravednošću i nepravednošću kao cijelim vrilinama, „je mogućnost u odnošaju prema drugom čovjeku“, tj. nisu stvar izolovanog djelovanja pojedinca nego djelovanja koje je upućeno na druge.<sup>175</sup> Dvije su vrste pravednosti kao dijela vrline: 1) diobena pravednost (lat. *iustitia distributiva*): „jedna je vrsta ono što je u razdiobama časti ili novaca ili ostalih stvari što su razdjeljive među dionicama državnog zajedništva (jer u tima jedan prema drugome može biti jednak ili nejednak)“,<sup>176</sup> i 2) ispravljačka pravednost (lat. *iustitia commutativa* ili *iustitia correctiva*): „druga je vrsta ono što se ispravlja u uzajamnim ugovorima“, a od tih ugovora neki su voljni, poput prodaje, posuđivanja novca i sl., a neki

---

<sup>170</sup> NE, IV, 8, 1128a, 4-17.

<sup>171</sup> NE, V, 1, 1129b, 14-19.

<sup>172</sup> NE, V, 1, 1129b, 29-35; 1130a, 2-9.

<sup>173</sup> REP, IV, 433e.

<sup>174</sup> Guthrie, W. K. C. (2007), *Povijest grčke filozofije, knjiga VI: Aristotel: sučeljavanje*, Naklada Jurčić, Zagreb, 350

<sup>175</sup> NE, V, 2, 1130a, 14-35; 1130b, 1-17.

<sup>176</sup> NE, V, 2, 1130b, 31-34.

su protuvoljni pri čemu su tajni, kao preljuba ili trovanje, ili nasilini, poput ubistva i zlostavljanja.<sup>177</sup> Funkcija diobene pravednosti, smatra Aristotel, jeste da dijeli dobra prema zasluži,<sup>178</sup> a ispravljачke da oduzimanjem i davanjem uspostavi ravnotežu između pretrpljene štete jednoga, i prevelike dobiti drugoga.<sup>179</sup> Drugim riječima, distributivna pravda pojedince tretira kao nejednake, a korektivna kao jednake.



Dijagram 5. Podjela pravednosti kao dijela vrline (Guthrie).<sup>180</sup>

Kao dio vrline, pravednost je sredina u odnosu na nejednakost, ili sredina je jednakost.<sup>181</sup> Ta jednakost se očituje kao razmjer: “ono što je pravedno to je razmjerno, dok ono što je nepravedno remeti razmjer. I otuda jedan član biva prevelik, drugi premalen, što se u djelima i događa; tko čini nepravdu ima odviše dobra, a onaj komu se čini nepravda

<sup>177</sup> NE, V, 2, 1130b, 34; 1131a, 1-10.

<sup>178</sup> NE, V, 3, 1131a, 25-27., Tu ideju distributivne pravednosti John Rawls naziva „nepraktičnom“. On smatra da pod „velom neznanja“ slobodni i racionalni ljudi, imajući u vidu razliku potencijalnih prirodnih obdarenosti, ne bi pristali na princip raspodjele prema zasluži kao na jedan od principa organizacije društva, budući to ne bi koristilo svima. Više o tome pogledati u: Rols, Dž. (1998), *Teorija pravde*, JP Službeni list SRJ, Beograd, 286-290.

<sup>179</sup> Đurić, M. N. (1990), *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 393.

<sup>180</sup> Guthrie, W. K. C. (2007), *Povijest grčke filozofije, knjiga VI: Aristotel: sučeljavanje*, Naklada Jurčić, Zagreb, 354.

<sup>181</sup> NE, V,3, 1131a, 11-14.

premalo.“<sup>182</sup> Razmjer koji uspostavlja diobena pravednost je geometrijski: „cjelina se odnosi prema cjelini kao bilo koji dio prema odgovarajućem dijelu“.<sup>183</sup> Za razliku od nje, ispravljачka pravednost uspostavlja aritmetički razmjer: „tu uopće nije važno da li je dobar čovjek uskratio lošem ili pak loš dobromu, ni da li je preljub počinio dobar ili loš, nego se zakon osvrće samo na razliku u šteti, i postupa s dotičnicima kao s jednakima, ako je jedan nanio nepravdu a drugomu je pričinjena. A budući da je to nepravedno i ono nejednako, sudac nastoji izjednačiti.“<sup>184</sup> Aristotel određuje pravednost i kao sredinu između trpljenja i činjenja nepravde, a nepravdu kao „suvišak ili manjak onoga što je korisno ili škodljivo, u opreci prema razmjeru.“<sup>185</sup> Drugim riječima, činiti nepravdu je imati više onoga što je korisno, ili manje onoga što je štetno, trpiti je imati manje onoga što je korisno, ili više onoga što je štetno, a pravednost je u uspostavljenoj jednakosti ili omjeru. Upravo na primjeru vrline pravednosti se mogu vidjeti ograničenja Aristotelovog pokušaja da sve vrline, bez obzira na to da li su prikladne za to, uklopi u shemu *porok - vrлина - porok*.<sup>186</sup>

Jedna posebna vrsta pravednosti je nepristranost, a ona ima ulogu popravljjanja zakonski pravednog, onda kada zakon, zbog svoje općenitosti, ne može da odluči o posebnom slučaju.<sup>187</sup> Ona ima ulogu „korigovanja zakona“ ili upotpunjenja njegove rigidnosti.<sup>188</sup>

---

<sup>182</sup> *NE*, V, 3, 1131b, 17-20.

<sup>183</sup> *NE*, V, 3, 1131b, 13-15.

<sup>184</sup> *NE*, V, 4, 1132a, 1-8.

<sup>185</sup> *NE*, V, 6, 1133b, 31-32, 1134a, 5-7.

<sup>186</sup> Više o tome pogledati u: Koplston, F. (1999), *Istorija filozofije: Grčka i Rim*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 425., Guthrie, W. K. C. (2007), *Povijest grčke filozofije, knjiga VI: Aristotel: sučeljavanje*, Naklada Jurčić, Zagreb, 353., i dr.

<sup>187</sup> *NE*, V, 10, 1137b, 12-30.

<sup>188</sup> Đurić, M. N. (1990), *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 394.

### 3.5. Razumske vrline

U VI knjizi *Nikomahove etike* Aristotel govori o tzv. dianoetičkim vrlinama ili vrlinama razumskih dijelova duše. Vrine razumskih dijelova duše su „njihova stanja pri kojima najbolje stižu do istine“.<sup>189</sup> Dijelovi razumskog dijela duše, znanstveni i rasudbeni, se razlikuju prema predmetu njihovog saznanja: jedan dio saznaje ono što je nužno i nepromjenjivo, a drugi ono što se mijenja.<sup>190</sup> Znanost, umnost i mudrost su vrline znanstvenog, a umijeće i razboritost su vrline rasudbenog dijela duše.

Znanost (grč. *episteme*), kao vrlina znanstvenog dijela razumskog dijela duše, se bavi onim što ne može biti drukčije, onim što je po nužnosti i vječno, i temelji se na zaključivanju.<sup>191</sup> Zaključivanje kojim se bavi znanost polazi od počela koja se sama ne dokazuju, a spoznajom tih počela se bavi druga vrlina znanstvenog dijela razumskog dijela duše, umnost (grč. *nous*).<sup>192</sup> Mudrost (grč. *sophia*), treću od vrlina znanstvenog dijela duše, Aristotel naziva „najpotpunijom od svih spoznaja“, jer ona u sebi objedinjuje prethodne dvije vrline: „mudrac mora znati ne samo ono što proizlazi iz počela nego i istinu o samim tim počelima. Stoga mudrost mora biti i umnost i znanost, kao znanost 'koja ima glavu', a tiče se najuzvišenijih stvari.“<sup>193</sup>

Nasuprot vrlinama znanstvenog dijela duše čiji predmeti „nisu u oblasti ljudskog života i njegovih ciljeva“,<sup>194</sup> vrline rasudbenog dijela duše se bave baš tim, tj. bave se onim što može biti drugačije. Jedna takva vrlina je umijeće ili tvrobena sposobnost (grč. *techne*): „Svako se umijeće bavi nastankom, naime: iznalaženjem i razmišljanjem kako da postane štogod od onih stvari koje mogu i biti i ne biti, i kojima je počelo u tvorcju, ne u tvorevini. Jer umijeće se ne bavi onim stvarima koje jesu ili nastaju po nužnosti, niti pak onima što su

---

<sup>189</sup> *NE*, VI, 2, 1139b, 12-14.

<sup>190</sup> Đurić, M. N. (1990), *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 396.

<sup>191</sup> *NE*, VI, 3, 1139b, 20-35.

<sup>192</sup> *NE*, VI, 6, 1141a, 6-8.

<sup>193</sup> *NE*, VI, 7, 1141a, 17-20.

<sup>194</sup> Đurić, M. N. (1990), *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 396.

takve po naravi; tima je počelo u njima samima.<sup>195</sup> Moglo bi se reći, prema tome, da je uloga umijeća da nas opskrbi znanjem o „koracima“ koje je potrebno poduzeti kako bismo nešto proizveli i stvorili.<sup>196</sup> Da bi odredio šta je razboritost ili praktična mudrost (grč. *phronesis*), druga vrlina rasudbenog dijela duše, Aristotel polazi od razmatranja čovjeka koji se smatra razboritim, a takav je onaj koji „uzmaže lijepo promišljati o stvarima koje su mu dobre i probitačne, i to ne dijelom, kao što je korisno radi zdravlja ili pak snage, nego koje stvari pridonose dobru životu u cijelosti.“<sup>197</sup> Budući vrlinom rasudbenog dijela duše, promišljanje se tiče stvari koje mogu biti drugačije, tj. tiče se onoga što je moguće, a ne onoga što je u modalitetu nužnosti ili nemogućnosti.<sup>198</sup> Kada Aristotel objašnjava kako se razboritost se razlikuje od umijeća on tvrdi da se umijeće tiče tvorbe, a razboritost činidbe, i da, pored toga „tvorba ima svrhu različitu od sebe same, dok je činidba nema; naime: dobra činidba je sama sebi svrhom.“<sup>199</sup> Dobro djelovanje je samo sebi svrhom zato što je ono, kao što smo ranije vidjeli, *eudaimonia*. Aristotel napominje i to da između razboritosti ili praktične mudrosti i teorijske mudrosti nema korelacije: neko može posjedovati znanje o najuzvišenijim i vječnim stvarima, ali time nije implicirano da zna i to šta je vrlina i kako se u djelovanju ostvaruje.<sup>200</sup> Razboritost, kao promišljanje o onome što je za čovjeka najbolje činiti, ima dva aspekta: općenito znanje o onome što dobro i, jer je činidba uvijek pojedinačna, znanje pojedinačnog, onoga što u datom slučaju treba činiti.<sup>201</sup> Praktično mudra osoba zna šta su sreća i vrlina, ali i kojim sredstvima i na koji način konkretno djelujući se sreća može ostvariti.<sup>202</sup> Ipak, značajnije je, smatra Aristotel, upravo poznavanje pojedinosti, pa će se tako od onih koji znaju samo opšta načela, a ne poznaju pojedinosti u djelovanju bolje snaći i biti uspješniji oni koji znaju pojedinosti, a bez načela su.

---

<sup>195</sup> *NE*, VI, 4, 1140a, 10-16.

<sup>196</sup> Hutchinson, D. S., *Ethics*, u Barnes, J. (1995), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 206.

<sup>197</sup> *NE*, VI, 5, 1140a, 25-27.

<sup>198</sup> *NE*, VI, 5, 1140a, 31-33.

<sup>199</sup> *NE*, VI, 5, 1140b, 1-7.

<sup>200</sup> *NE*, VI, 7, 1141b, 4-8.

<sup>201</sup> *NE*, VI, 7, 1141b, 14-15., Mac Intyre, A. (1996), *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, New York, 75.

<sup>202</sup> Više o tome pogledati u: Polansky, R., *Introduction: Ethics as Practical Science*, u Polansky, R. (2014), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, New York, 10., Krisp R., *Etika*, u Ferli, D. (2007), *Istorija filozofije II: Od Aristotela do Avgustina*, Plato, Beograd, 136., Mac Intyre, A. (1996), *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, New York, 65-66., Hutchinson, D. S., *Ethics*, u Barnes, J. (1995), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 208., i dr.



Pojedinosti se saznaju iskustvom, a za iskustvo je potrebno vrijeme, zato mlade osobe ne mogu biti razborite.<sup>203</sup> Kada se praktična mudrost razluči na sastavnice koje je čine, tada se onaj njen dio koji se tiče posebnih situacija pokazuje kao „domišljatost“ ili sposobnost koja omogućava da se „pogodi cilj“ i iznađu sredstva, i koja je po sebi neutralna, jer je tek cilj kojem služi čini dobrom ili lošom.<sup>204</sup> Zato što je, kada je dijelom praktične mudrosti, cilj domišljatosti određen i zadat općenitim znanjem o vrlini, što je druga komponenta razboritosti, domišljatost biva dobrom. Sudioništvo navedenih elemenata u praktičnoj mudrosti se može ovako jednostavno predstaviti: dovitljivost + moralna vrlina = praktična mudrost.<sup>205</sup> S druge strane, i razboritost je potrebna za vrlinu, jer se bez nje vrline ne mogu ostvariti, one se međusobno uvjetuju.<sup>206</sup> Ranije smo, kada smo govorili o pravednosti kao cijeloj vrlini i prije toga o vrlini velikodušnosti, mogli prepoznati tendenciju da se vrline pokažu kao jedinstvo, koju zapažamo i ovdje: onaj ko je vrlovit, taj je i razborit, i obratno, ukoliko je neko razborit, onda on nužno mora imati sve vrline.<sup>207</sup> Na temelju toga Aristotel tvrdi: „Sokrat je, dakle, bio u pravu kada je mislio da nijedna vrlina ne može da bude bez razboritosti, mada je grešio kada je pretpostavljao da su sve vrline oblici razboritosti.“<sup>208</sup> Aristotel se sa Sokratom slaže da vrline nema bez znanja (praktične mudrosti), ali ne misli, što smo već objasnili, da se one kao navikom stečena stanja karaktera mogu svesti na znanje.

Rečeno je da sredina koja je vrlina nije aritmetička sredina, pa prema tome, odrediti je ne predstavlja jednostavan zadatak, i nije svakome moguće da je dokuči: „Teško je, naime, pronaći sredinu u svemu, kao što sredinu kruga ne može naći svatko, nego samo znalac; tako se i srditi može svatko i lako, a isto i davati i trošiti novac, ali učiniti to pravoj osobi, u pravoj mjeri, u pravo vrijeme, s pravim razlogom i načinom, niti može svako niti je lako; zbog toga je dobro i rijetko i hvaljeno i lijepo.“<sup>209</sup> Potrebna je vrlina razboritosti ili praktične mudrosti, o kojoj smo upravo govorili, da bi se znalo što je ispravno učiniti ili

---

<sup>203</sup> NE, VI, 8, 1142a, 13-20.

<sup>204</sup> NE, VI, 12, 1144a, 24-29.

<sup>205</sup> Polansky, R., *Introduction: Ethics as Practical Science*, u Polansky, R. (2014), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, New York, 11.

<sup>206</sup> Više o tome pogledati u: Mac Intyre, A. (1996), *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, New York, 74., Đurić, M. N. (1990), *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 397., i dr.

<sup>207</sup> NE, VI, 13, 1144b, 30-35; 1145a, 1-2.

<sup>208</sup> Koplston, F. (1999), *Istorija filozofije: Grčka i Rim*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 429.

<sup>209</sup> NE, II, 9, 1109a, 20-30.

osjećati, ili na koji način ostvariti vrlinu. Kriterij određenja sredine u odnosu na nas (koji smo ranije označili kao jednu od komponenti Aristotelove definicije vrline) pruža praktično mudra osoba ili „razborit čovjek“.<sup>210</sup> Vrlina razboritosti ga osposobljava da „pogodi sredinu kruga“ i da njegov sud bude etički mjerodavan. Ipak, kao što Kantov kategorički imperativ samo formalno određuje maksimu našeg djelovanja, tj. ona mora biti takva da može biti dijelom opšteg zakonodavstva, tako se može reći i da uputstvo o tome šta će biti sredina, odnosno vrlina, u posebnom slučaju od Aristotela dobijamo samo kao formalno: ona treba biti ono što bi razborita osoba prosudila kao sredinu.

---

<sup>210</sup> Više o tome pogledati u: Hughes, G. J. (2001), *Aristotle on Ethics*, Routledge, London, 64., Guthrie, W. K. C. (2006), *Povijest grčke filozofije, knjiga VI: Aristotel: sučeljavanje*, Naklada Jurčić, Zagreb, 329., i dr.

#### 4. Odnos ljudske sreće, mudrosti i etičkih vrlina

Nakon što je u I knjizi *Nikomahove etike* krajnje dobro ili *eudaimonia*-u odredio s obzirom na pojam vrline, a zatim se posvetio izlaganju posebnih etičkih i dianoetičkih vrlina, Aristotel u X knjizi kaže da se savršena sreća sastoji u djelovanju u skladu sa „najvišom vrlinom“, koja je vrlina „najbožanskijeg dijela u nama“ ili mudrost.<sup>211</sup> Teškoća sa ovim Aristotelovim saopštenjem je u tome što se čini da on sada, u X knjizi, određuje krajnje dobro kao djelovanje u skladu sa samo jednom krepošću, kao „misaono promatranje“, dok je ranije tvrdio da je blaženstvo djelovanje u skladu sa vrlinom za koju je rekao da je dvovrna. Sa „novim“ određenjem sreće se ne slaže činjenica da se najveći dio *Nikomahove etike* bavi upravo izlaganjem etičkih vrlina. Problem sa Aristotelovim određenjem krajnjeg dobra je, drugim riječima, taj što izgleda da *Nikomahova etika* nudi dva shvatanja krajnjeg dobra koja se međusobno isključuju: prvo je „obuhvatno“ prema kojem je krajnje dobro u djelovanju u skladu i sa etičkim i sa dianoetičkim vrlinama, a drugo je „usko“ shvatanje prema kojem je krajnje dobro u djelovanju u skladu sa samo jednom dianoetičkom vrlinom.<sup>212</sup>

Neki autori samo ukazuju na problem interpretacije *eudaimonia*-e u pogledu njenog sadržajnog određenja dok drugi pokušavaju taj problem riješiti. Njemu je pristupano na različite načine: tvrdilo se da je Aristotel „otvoreno nekonzistentan“ i da mu nije stalo do toga da bude jednoznačan, da je možda naprosto u toku pisanja promijenio mišljenje, pa čak i da knjiga X *Nikomahove etike* ne pripada izvorno ostalim knjigama i naknadno je pridodata.<sup>213</sup> Ipak, u raspravi o problemu interpretacije odnosa knjige I i knjige X najviše su zastupljene dvije pozicije: dominantna i inkluzivna. Prema dominantnoj interpretaciji

---

<sup>211</sup> *NE*, X, 7, 1177a, 11-24.

<sup>212</sup> Shields, C. (2007), *Aristotle*, Routledge, New York, 341.

<sup>213</sup> Više o tome pogledati u: Shields, C. (2007), *Aristotle*, Routledge, New York, 341., Krisp R., *Etika*, u Ferli, D. (2007), *Istorija filozofije II: Od Aristotela do Avgustina*, Plato, Beograd, 131., i dr.

Aristotel sreću shvata „usko“, kao kontemplaciju, a prema inkluzivnoj interpretaciji on je shvata „obuhvatno“, kao sadržanu u djelovanju u skladu sa svim vrlinama.<sup>214</sup>

Za rješenje ovog problema bitno je razumjeti smisao dijela teksta X knjige u kojem Aristotel vrši stupnjevanje oblika sreće: na je prvom mjestu, on tvrdi, „savršena“ sreća kao rezultat kontemplacije, a na drugom život proveden u djelovanju u skladu sa ostalim vrlinama, i to djelovanje naziva „tek ljudskim“.<sup>215</sup> Smatramo da se na osnovu toga ne može zaključiti da on uistinu misli da postoji hijerarhija oblika ljudski ostvarive *eudaimonia*-e, i to zbog više razloga. Aristotel „drugotno blažen život“ proglašava „ljudskim“ i čini se da mu upravo zbog toga što je ljudski daje niži status. Međutim, upravo je ljudski život život koji čovjek nužno živi, i ljudski moguća sreća je jedina moguća sreća za čovjeka. Na drugom mjestu, ranije u tekstu se nigdje ne tvrdi ništa slično, te se čak, u I knjizi, krajnje dobro opisuje kao jedno. Smislu krajnjeg dobra pripada da je jedno: kako bi bilo moguće da za isto biće postoji jedno krajnje dobro i da istovremeno postoji neko drugo, više vrijedno dobro, koje je za njega također krajnje? Dakle, ideja o hijerarhiji vrsta *eudaimonia*-e za čovjeka nije održiva. Ono što bi se, za razliku od toga, moglo reći jeste da Aristotel ovdje ne govori o hijerarhiji ljudski mogućih sreća, nego o hijerarhiji mogućih sreća uopšte, pri čemu bi u odnosu na savršenu sreću kao božanski oblik sreće, samo ljudski i jedini mogući ljudski oblik sreće bio na drugom mjestu. Tome odgovara ono što Aristotel kaže o odnosu ljudi i „savršene“ sreće, upravo u X knjizi *Nikomahove etike*, nakon spornog „novog“ određenja sreće : „takav bi život bio izvrsniji od same čovjekove naravi; jer on neće tako živjeti ukoliko je čovjek, nego ukoliko je u njemu prisutno štogod božansko“<sup>216</sup> Podsjetimo se i da je Aristotel, kada je odbacio da bi krajnje ljudsko dobro moglo biti ideja Dobra, rekao da transcendentno dobro nije dostižno ljudima, a da on upravo takvo, dostižno, traži. Osim toga, u X knjizi Aristotel kaže i da je čovjek „složevina“,<sup>217</sup> on je „opterećen materijom“, nužno živi u zajednici sa drugima i samo povremeno može da se bavi kontemplacijom.<sup>218</sup> Prema tome, nema razloga pretpostaviti da bi krajnje dobro bilo

---

<sup>214</sup> Hughes, G. J. (2001), *Aristotle on Ethics*, Routledge, London, 27.

<sup>215</sup> *NE*, X, 8, 1178a, 10-15

<sup>216</sup> *NE*, X, 7, 1177b, 27-29.

<sup>217</sup> *NE*, X, 7, 1177b, 29.

<sup>218</sup> Više o tome pogledati u: Ackrill, J. L. (1997), *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press, New York, 198., Guthrie, W. K. C. (2006), *Povijest grčke filozofije, knjiga VI: Aristotel: sučeljavanje*, Naklada Jurčić, Zagreb, 374., i dr.

isključivo djelatnost kontemplacije koja je kao trajno stanje moguća jedino bogovima. Poznato je da je ljude Aristotel u *Politici*, kao i na više mjesta u *Nikomahovoj etici*, opisao kao društvena bića (grč. *zoon politikon*) pa stoga, reći ćemo još, nije vjerovatno da je mislio da se ljudsko dobro sastoji u djelovanju koje je „fundamentalno asocijalno“.<sup>219</sup>

Kada smo razmatrali Aristotelove formalne kriterije koje svaki kandidat za krajnje dobro mora zadovoljiti jer logički proizlaze iz samog pojma krajnjeg dobra, rekli smo da je drugi kriterij onaj „samodostatnosti“. Prema tom kriteriju, krajnje dobro mora biti takvo da samo može činiti život „poželjnim“ i da nema ničega što bi mu se moglo dodati i tako povećati vrijednost: “kao samodostatno određujemo ono što i izdvojeno čini život poželjnim i bez ikakve oskudice; a držimo kako je blaženstvo upravo takvo. I smatramo ga još najpoželjnijom od svih stvari, a ne kao nešto pribrojano, jer kad bi ono bilo tako pribrojano među ostalo, bjelodano bi postajalo poželjnijim i po dodatku najmanjeg od dobara, budući da pridodatak postaje pretičak dobara, a uvijek je poželjnije ono veće od dobara.”<sup>220</sup> Ackrill, jedan od glavnih predstavnika inkluzivističke pozicije, objašnjava da je *eudaimonia* samodovoljna zato što uključuje sva dobra pa ne preostaje nikakvo dobro dodavanjem kojeg bi mogla biti upotpunjena.<sup>221</sup> Kada se kaže da ona uključuje sva dobra, to se odnosi i na izvanjska i dobra tijela, ali i na dobra duše koja čine i etičke i razumske vrline, ne preostaje nikakav ostatak. Da Aristotel smatra da djelovanje u skladu sa samo vrlinom nije dovoljno za sreću i da čovjeku trebaju i druge stvari smo objasnili ranije, međutim, značajno je da on i u X knjizi to tvrdi, što podržava inkluzivno stajalište.<sup>222</sup> Čak i ako bismo, u svjetlu te činjenice, rekli da Aristotel sreću razumijeva kao djelovanje u skladu sa vrlinom mudrosti te kao prisustvo izvanjskih i dobara tijela, opet tako određeno dobro ne bi udovoljavalo kriteriju samodostatnosti. Nedostajalo bi nešto, za što Aristotel tvrdi da svakome treba, i što, ukoliko nedostaje, ništa ne može da zamijeni: prijatelji.<sup>223</sup> U takvom životu pravo prijateljstvo ne bi bilo moguće, zato što je ono moguće samo između onih koji su karakterno vrli.<sup>224</sup> Pored svega toga, dominantno tumačenje odnosa sreće i

---

<sup>219</sup> Shields, C. (2007), *Aristotle*, Routledge, New York, 342.

<sup>220</sup> *NE*, I, 7, 1097b, 14-21.

<sup>221</sup> Ackrill, J. L. (1997), *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press, New York, 186.

<sup>222</sup> *NE*, X, 8, 1178b, 5-8.

<sup>223</sup> *NE*, IX, 9, 1169b, 2-22.

<sup>224</sup> *NE*, VIII, 3, 1156a, 6-25.

vrline nudi sliku *eudaimonia*-e koja je strana uobičajenim moralnim shvatanjima, a ranije smo zapazili da je „blizina ljudima“ jedna od distinktivnih karakteristika Aristotelove etike.

Kada smo izlagali Aristotelov „funkcijski argument“ i određenje sreće do kojeg je na temelju njega stigao, rekli smo da ćemo se vratiti na njegov zaključak da je „ljudsko dobro djelatnost duše prema kreposti, a ako je više kreposti, u skladu s najboljom i najsavršenijom od njih.“<sup>225</sup> Bitno je pokušati objasniti koju to vrlinu Aristotel smatra „najboljom i najsavršenijom“. Na prvi pogled, izgleda da je sa tom tvrdnjom isključena mogućnost inkluzivnog razumijevanja vrline, međutim, Ackrill smatra da se kao najbolja i najsavršenija može shvatiti vrlina kao jedinstvo svih vrlina, a ne neka posebna među njima.<sup>226</sup> Govorili smo već o Aristotelovoj težnji, stranoj modernom shvatanju, da vrlinu shvati kao jedinstvo koje se temelji u razboritosti.<sup>227</sup>

Sreća za ljude, sada slobodno možemo reći, za Aristotela nije djelovanje samo u skladu sa jednom vrlinom, već uključuje djelovanja u skladu sa svim vrlinama, kao i sva ostala dobra. To je uslovljeno „čovještvom“ čovjeka i prirodom krajnjeg dobra kao samodovoljnog. Iako nije dovoljna za sreću, kontemplacija je ipak, zato što je mudrost vrlina „božanskog“ u čovjeku, za Aristotela viši oblik djelovanja u odnosu na ostale oblike.<sup>228</sup> Odnos ljudske sreće, mudrosti i etičkih vrlina prikazan je na sljedećem dijagramu: sreća je skup mnogih dobara među kojima se posebno ističe vrlina, koja je, kao što smo ranije vidjeli, glavni uslov sreće i vrijednosti drugih dobara za sreću, a sama je također skup razumskih i vrlina karaktera, među kojima posebno mjesto zauzima mudrost.

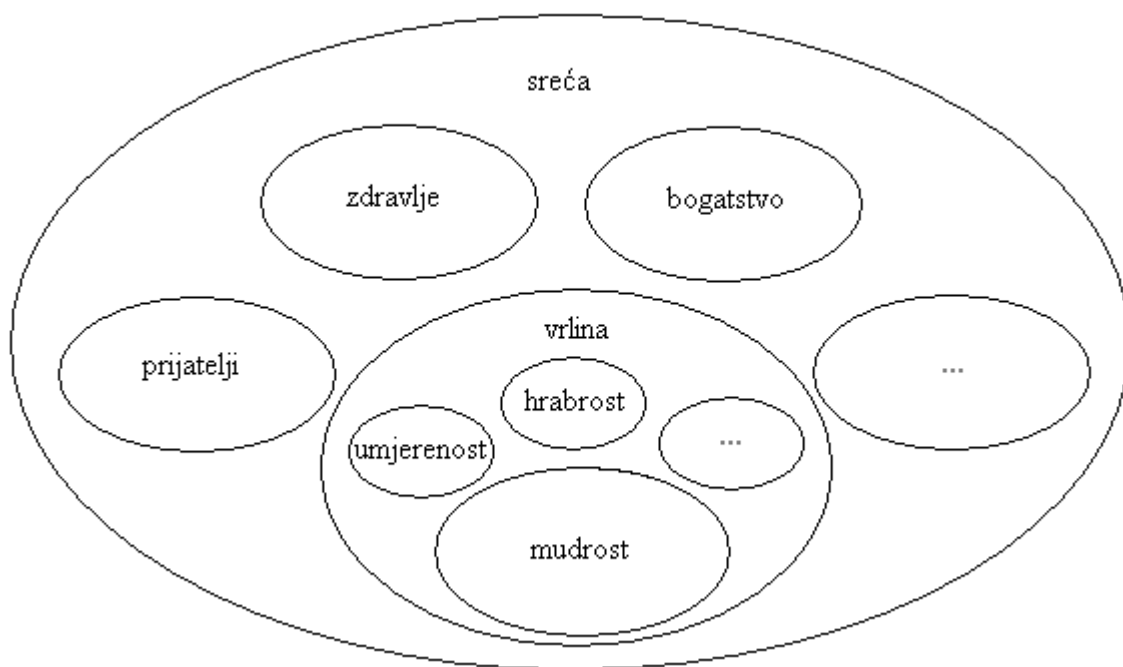
---

<sup>225</sup> *NE*, I, 7, 1098a, 18-20.

<sup>226</sup> Ackrill, J. L. (1997), *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press, New York, 193-194.

<sup>227</sup> Annas, J. (2000), *Ancient Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 48.

<sup>228</sup> Više o tome pogledati u: Ackrill, J. L. (1997), *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press, New York, 193., Krisp R., *Etika*, u Ferli, D. (2007), *Istorija filozofije II: Od Aristotela do Avgustina*, Plato, Beograd, 132., Shields, C. (2007), *Aristotle*, Routledge, New York, 345., Hughes, G. J. (2001), *Aristotle on Ethics*, Routledge, London, 50., i dr.



Dijagram 6. *Odnos sreće, vrline i ostalih dobara, te vrline mudrosti i ostalih vrlina (Alispahić).*

## ZAKLJUČAK

U ovom radu smo se bavili Aristotelovom etikom, ili, preciznije, jednim od osnovnih pojmova njegove etike. Taj pojam, pojam vrline, nismo ispitivali samo izdvojeno, nego upravo, da bismo mogli jasno uvidjeti njegovu ulogu i značaj koji ima za ostvarenje Aristotelovog praktičnog cilja, u vezi sa drugim pojmovima njegove etike, poput pojmova dobra, djelovanja i najvažnije, pojma sreće.

U antičkoj filozofiji pojmu vrline odgovara pojam *arete*, a on je u pogledu svog značenja obuhvatniji od pojma vrline u modernom razumijevanju, jer vrlina, objasnili smo, znači moralnu izvrsnost, a *arete* znači izvrsnost uopće, osobinu bića da nešto čini dobro. Činiti dobro ono što je svojstveno stvari da čini za nju znači ostvariti se, u takvom je djelovanju njeno krajnje dobro shvaćeno kao krajnja svrha. Za čovjeka je, prema Aristotelu, krajnje dobro ili „sreća“ u racionalnom djelovanju u skladu sa vrlinom. Tako je on sadržajno odredio sreću za koju je prethodno ustanovio da je, zato što je posljednja svrha, dobro koje se jedino želi samo zbog sebe i dobro koje je samo dovoljno da učini život u potpunosti dobrim i poželjnim. U postupku sadržajnog određenja sreće vidljiva je uloga pojma vrline u Aristotelovom etičkom projektu: pojam vrline omogućava Aristotelu da kaže u čemu se, zapravo, sreća sastoji, šta je ono čemu svi ljudi nužno teže i što svojim životom nastoje ostvariti. Pojam vrline je, prema tome, pojam koji Aristotelu omogućava odgovor na glavno pitanje *Nikomahove etike*, na pitanje o krajnjoj svrsi ljudskog života, i stoga, Aristotelov glavni cilj, a taj je pomoći ljudima da ostvare sreću, ne bi bio ostvariv bez razmatranja pojma vrline. Bez pojma vrline, ali i pojma funkcije ili djelovanja, Aristotelovo razumijevanje bi ostalo apstraktno, na razini mišljenja samo formalnih karakteristika sreće. Pojam djelovanja i pojam vrline, pokazali smo, su međusobno povezani: samo dobro racionalno djelovanje je djelovanje u kojem se sadrži sreća, i samo ospoljena u djelovanju vrlina ima vrijednost za dobar život.

Iako je zaključak funkcijskog argumenta da je sreća u vrlovitom racionalnom djelovanju, ne slijedi, vidjeli smo, da je ono samo dovoljno za sreću, Aristotel smatra da su



za sreću potrebna i druga dobra. Međutim, premda nije jedino dobro potrebno za sreću, vrlina je najvažnije dobro. Sve drugo može biti prisutno u životu, ali ako nema vrline, taj život neće biti ispunjen. Ona je posebno i najistaknutije dobro jer je dobro koje sami stičemo i koje sami biramo, dok sve ostalo, u manjoj ili većoj mjeri, ovisi o sretnim okolnostima. Zbog takvog statusa vrline opravdano je što zaključak funkcijskog argumenta izdvaja upravo činjenicu potrebnosti vrlovitog djelovanja za sreću. Takvo shvatanje odnosa vrline, sreće i ostalih dobara nužnih za sreću je, kao što smo za mnoge aspekte Aristotelove etike u radu uočili, blisko „uobičajenom moralnom stajalištu“. U terminima obične i svakodnevne moralne svijesti zaključak Aristotelove etike je sljedeći: samo dobar čovjek može biti sretan. Bogatstvo, zdravlje, ugled i ljepota ne vrijede ništa ako čovjek nije dobar, a ako jeste, sve to mu omogućava i pomaže da djeluje dobro, u što većoj mjeri. „Dobar čovjek“ za Aristotela nije samo „moralno dobar čovjek“, on je čovjek koji dobro ispunjava svoju ljudsku funkciju, a ona je, u razumnom djelovanju za koje smo pokazali da je dvovrsno. Ono uključuje i razmišljanje kao djelovanje razumskog dijela duše, i djelovanje u zajednici koje je prema uputstvima razumskog dijela duše i razbora, ili, drugim riječima, uključuje djelovanje u skladu sa razumskim vrlinama, ali i svim vrlinama karaktera. Samo u takvom djelovanju se ozbiljuje čovjekova sreća.

## LITERATURA

1. Ackrill, J. L. (1997), *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press, New York.
2. Anagnostopoulos, G. (2009), *A Companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell, Maiden.
3. Annas, J. (2000), *Ancient Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
4. Aristotel (1988), *Metafizika*, Globus, Zagreb.
5. Aristotel (1988), *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb.
6. Barnes, J. (1995), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge.
7. Barnes, J. (2000), *Aristotle: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
8. Bazala, A. (1906), *Povijest filozofije, svezak 1.*, Matica hrvatska, Zagreb.
9. Bošnjak, B. (1982), *Grčka filozofija: Od prvih početaka do Aristotela i odabrani tekstovi filozofa*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb.
10. Broadie, S. (1991), *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York.
11. Camus, A. (2005), *Stranac. Mit o Sizifu.*, Civitas, Sarajevo.
12. Cornford, F. M., *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
13. Đurić, M. N. (1990), *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.
14. Ferli, D. (2007), *Istorija filozofije II: Od Aristotela do Avgustina*, Plato, Beograd.
15. Gottlieb, P. (2009), *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
16. Grgić, H. M., čl. *Ljudsko dobro u Nikomahovoj etici I u Filozofska istraživanja* 108 God. 27 (2007) Sv. 4 (791-807).
17. Grgić, F., Gregorić P. (2003), *Aristotelova Metafizika: Zbirka rasprava*, KruZak, Zagreb.

18. Guthrie, W. K. C. (2006), *Povijest grčke filozofije, knjiga III: Sofisti - Sokrat*, Naklada Jurčić, Zagreb.
19. Guthrie, W. K. C. (2006), *Povijest grčke filozofije, knjiga VI: Aristotel: sučeljavanje*, Naklada Jurčić, Zagreb.
20. Hughes, G. J. (2001), *Aristotle on Ethics*, Routledge, London.
21. Hume, D. (1988), *Istraživanje o ljudskom razumu*, Naprijed, Zagreb.
22. Höffe, O. (2010), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Brill, Leiden.
23. Irwin, T. (1995), *Aristotle's Ethics*, Garland Publishing, New York.
24. Kaluđerović, Ž. (2018), *Stagiratin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad.
25. Kant, I. (1979), *Kritika praktičkog uma*, Beogradski grafičko-izdavački zavod, Beograd.
26. Kant, I. (2008), *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd.
27. Karbowski, J. (2019), *Aristotle's Method in Ethics: Philosophy in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
28. Kenny, A. (1987), *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship Between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford.
29. Koplston, F. (1999), *Istorija filozofije: Grčka i Rim*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd.
30. Kraut, R. (2006), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Blackwell Publishing, Oxford.
31. Lok, Dž. (1962), *Ogled o ljudskom razumu I*, Kultura, Beograd.
32. Mac Intyre, A. (1996), *A Short History of Ethics*, Simon & Schuster, New York.
33. Marić, D. (2002), *Sokrates i kinici*, Hijatus, Zenica.
34. Mill, J. S., Warnock M. ur. (2003), *Utilitarianism and On Liberty: Including Mill's 'Essay on Bentham' and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin*, Blackwell Publishing, Maiden.
35. Polansky, R. (2014), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, New York.
36. Rols, Dž. (1998), *Teorija pravde*, JP Službeni list SRJ, Beograd.
37. Shields, C. (2007), *Aristotle*, Routledge, New York.
38. Steel, C. (2012), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Oxford University Press, Oxford.

39. Windelband, W. (1988), *Povijest filozofije*, Naprijed, Zagreb.
40. Woods, M. (1992), *Aristotle: Eudemian Ethics*, Oxford University Press, New York.