

Željko Kaluđerović

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, dr Zorana Đindića 2, RS–21000 Novi Sad
zeljko.kaludjerovic@gmail.com

Aristotelovo razmatranje logosa, »volje« i odgovornosti kod životinja

Sažetak

U radu se analizira Aristotelovo razmatranje životinja, a u središtu autorovog istraživanja su tri pitanja: prisustvo logosa kod životinja, mogu li životinje djelovati voljno i jesu li životinje odgovorne za ono što čine. Aristotelov generalni stav je da životinje nemaju vjerovanja, mnijenja, rasuđivanja, mišljenja, razuma i uma. Proučavanjem Stagiraninovihih spisa utvrđeno je, zatim, da životinje mogu djelovati voljno. Odgovor na dilemu jesu li životinje odgovorne za ono što čine ovisi o razumijevanju pojma odgovornosti kod Aristotela. Ako se odgovornost razumije kao reguliranje svih onih aktivnosti koje su učinjene hotimično, tj. voljno, životinje se tada mogu smatrati odgovornima. S druge strane, ako se opseg odgovornosti ograniči na moralnu evaluaciju nečijeg djelanja, u koju je uključena aktivnost logosa, životinje će biti izuzete iz ovako razumljenog pojma odgovornosti. Autor je, na Aristotelovom tragu, zaključio da, budući da životinje mogu imati phantasiu da je ono što rade ispravno ili pogrešno, one za svoje čine trebaju biti nagrađene odnosno kažnjene.

Ključne riječi

Aristotel, razmatranje, životinje, logos, »volja«, odgovornost, nagrada, kazna

Aristotelov generalni stav je da životinje nemaju vjerovanja (*πίστις*), mnijenja (*δόξα*), rasuđivanja (*λογισμός*), mišljenja (*λόγος*), razuma (*διάνοια*) i uma (*νοῦς*). Ovakvu tezu Stagiranin brani u mnogim svojim spisima: *O duši*, *O dijelovima životinja*, *Eudemova etika*, *Politika*, *Nikomahova etika*, *Metafizika*, *Pamćenje i sjećanje*.¹

Istina, u nekim drugim ili čak u istim Aristotelovim spisima mogu se pronaći mjesta koja, na prvi pogled, relativiziraju prethodno izrečeni stav. U 8. i 9. knjizi djela *Historija životinja*, na primjer, životinje se dovode u vezu s određenim tehničkim znanjima i misaonim aktivnostima. U paragrafu 616a4 ovog djela kaže se da je gnijezdo ptice sjenice napravljeno s velikim umijećem (*τεχνικῶς*). U HA620b10–11 stoji da se kod bića koja žive u moru mogu uočiti mnoge domišljate tvorevine (*τεχνικά*) koje su prilagođene njihovom načinu života. U HA612b20 Aristotel, zatim, piše da ptice koje grade gnijezda koriste razum (*διανοίας*). Konačno, u HA610b22, govoreći o karakteristikama različitih životinja, Stagiranin kaže da se one razlikuju po plašljivosti, nježnosti, hrabrosti, pitomosti, gluposti i umnosti (*νοῦν*). Ne treba žuriti sa zaključkom pa reći da ipak postoje mjesta u *Historiji životinja* u kojima Aristotel pripisuje određene specifično ljudske sposobnosti životinjama, nego

1

De An.404b4–6, 414b18–19 sa 32–33 i PA641b7; EE1224a27; Pol.1332b5; EN1098a415a7–8, 428a19–24, 433a12, 434a5–11; 3–4; Met.980b28; Mem.450a16.

ove tehničke termine radije treba sagledavati u kontekstu programatskih upozorenja koje Stagiranin daje na početku osme i devete knjige samog spisa. Osim toga, Aristotel u *Historiji životinja* dodaje informaciju, izrečenu u kondicionalu, da slični termini vrijede za delfine, *ako* oni uopće računaju ili razmišljaju (*ἀναλογισάμενοι*) o tome koliko duboko trebaju udahnuti prije nego što zarone.²

Aristotelovo određenje s početka *Metafizike* još češće je, od navedenih riječi iz *Historije životinja*, apostrofirano u smislu pripisivanja životinjama nekih *logoskih*³ sposobnosti. Stagiranin smatra da se životinje po prirodi rađaju obdarene opažanjem, ali da jedne na osnovu njega ne dospijevaju do pamćenja dok druge dospijevaju (*Met.*980b21–25):

Upravo zato su te pametnije i lakše uče od onih koje nisu sposobne da pamte: razumne su bez učenja one koje ne mogu da čuju zvuke (kao na primjer, pčela i možda još neki drugi rod životinja), a uče | one koje pored pamćenja imaju još i to čulo.⁴

καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστὶ, φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μανθάνειν ὅσα μὴ δύναται τῶν ψόφων ἀκούειν ὄϊον μέλιττα κἄν εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζώων ἐστὶ, μανθάνει δ' ὅσα πρὸς τῇ μνήμῃ καὶ ταύτην ἔχει τὴν αἰσθησιν.

Sve ostale životinje, prema Aristotelu, žive po predodžbama i sjećanjima i njihov udio u iskustvu je neznatan. Upotreba riječi *φρόνιμος* na dva mjesta u *Metafizici* pobuđivala je asocijacije na razboritost koja, na osnovu odlomka iz *EN*1140b20–21, po nužnosti mora biti sposobnost činjenja ljudskih dobara, istinski i prema razumu. *Phronesis* je pojam koji se mnogostruko iskazuje (*πολλαχῶς λεγόμενον*) pa se njegovo prisustvo kod životinja mora razmatrati u širem smislu, i on kod njih ne podrazumijeva nikakvo prisustvo *logosa*. Ovaj širi aspekt razmatranja razboritosti određuje se u razlici njenog poimanja kod ljudi i životinja. U *EN*1141a22–28 Aristotel napominje da svaka vrsta naziva razboritim onoga tko dobro razmatra ono što se tiče nje same, pa stoga i neke životinje mogu biti razmatrane kao razborite, ukoliko imaju moć predviđanja stvari koje se tiču njihovih života.

Aristotelov gradualizam u biologiji pažljivo je uspostavljen tako da omogućuje distingviranje između životinja i ljudi. Ova postupnost u nastajanju najpotpunije je izražena u spisima *O dijelovima životinja* i *Historija životinja*. Kada se bolje promotri, u *PA*681a12–28 se, u stvari, govori o liniji koja razdvaja biljke i životinje, dok u *HA*588a18–31 Aristotel razmatra granicu između životinja i ljudi. U prvom poglavlju osme knjige *Historije životinja*, postupnost u razvoju vrsta ne pripisuje se njihovom razumu, već njihovoj prirodi i načinu ishrane. Kada se kaže da većina životinja ima tragove (*ἴχνη*) ljudskih karakteristika, to je ilustrirano primjerima njihove sličnosti s ljudima u nekim duševnim svojstvima. Ali kada se prijeđe na govor o intelektualnim mogućnostima, spominje se jedino sličnost (*ὁμοιότητες*) životinja s razumijevanjem odnosno rasuđivanjem. Dalje, dok su neke razlike između životinja i ljudi samo kvantitativne prirode, druge su izraženije jer su povezane jedino po analogiji. Razlike po analogiji pokazane su na primjerima umijeća, mudrosti i rasuđivanja, koje su svojstvene ljudima, dok su srodne druge prirodne sposobnosti osobene određenim životinjama. Ovo je standardno prikazivanje analogije kod Aristotela i ono u danom slučaju podrazumijeva da životinje imaju neke druge sposobnosti mimo umijeća, mudrosti i rasuđivanja. Postoji, drugačije rečeno, kontinuitet u pitanju duševnih karakteristika između životinja i ljudi, dok se u stvarima *logosa* može govoriti jedino o analogiji.

Stanovište koje je izloženo na početku devete knjige *Historije životinja* ima sličnu konotaciju. Sposobnosti koje se pripisuju životinjama dovode se u vezu sa strastima (*παθημάτων*) duše. One, dakako, nisu *logoske* prirode, premda se spominje i razboritost (*φρόνησιν*) kao jedna od njih. Dodaje se također da neke životinje posjeduju moć primanja ili davanja instrukcija zbog toga što mogu razlikovati ne samo zvukove već i znakove (*σημαίειν*). Većina ovoga rečena je i u analiziranom odlomku iz *Metafizike* (980b21–25), dok je o sposobnosti da se koriste znakovi posvjedočeno u spisima *O duši* (420b32) i *Politika* (1253a9–14). U spisu *O duši* glas se, naime, određuje kao značenjski (*σημαντικός*) zvuk, dok se u *Politici* razgraničava govor (*λόγον*), koji je svojstven jedino ljudima, i glas (*φωνή*), koji je znak (*σημαίειν*) bola, pa ga posjeduju sve ostale životinje i mogu ga označiti (*σημαίνειν*) jedne drugima.

Poricanje spomenutih *logoskih* sposobnosti životinja nije nikakva usputna stvar u različitim Aristotelovim spisima, nego činjenica od krucijalne važnosti u njegovim razmatranjima.⁵ Ono je provedeno u Stagiraninovom *corpusu* na dvojak način. Direktno, negiranjem životinjama da imaju bilo koju od ovih sposobnosti, i indirektno, naglašavanjem da se *logoske* sposobnosti mogu pripisivati isključivo ljudima. Prva verzija može se pronaći npr. u trećem poglavlju treće knjige spisa *O duši*, gdje Aristotel, raspravljajući o različitim aspektima predočavanja kaže da predodžba (*φαντασία*) nije opažanje (*αἴσθησις*), nije znanje (*ἐπιστήμη*) i nije umovanje (*νοῦς*). Da predodžba nije ni mnijenje (*δόξα*) obrazlaže se u *De An.*428a19–24:

²
HA631a27.

³
Kada je u pitanju *λόγος*, dovoljno je reći da bi bilo teško čak i nabrojati sva moguća značenja ove imenice muškog roda u grčkom jeziku, kao i varijacije njenih prijevoda na moderne jezike. Jedan običan školski rječnik, *Grčko-hrvatski rječnik* koji je priredio S. Senc, sadrži, poredano u dvije grupe, oko 80 značenja *logosa*. Za ovaj ključni pojam Heraklitovog mišljenja i jedan od središnjih pojmova grčke filozofije uopće, važnije je znati njegova specifična značenja u djelima konkretnih autora nego neselektivno nabrajati sva moguća, kako nefilozofska tako i filozofska, značenja. Na ovom mjestu bit će spomenuto samo da je *logos* u svom dugom misaonom hodu kroz antičku epohu evoluirao od 'riječ', 'govor', 'učenje', preko 'razum', 'dokaz', 'definicija', 'pojam', 'iskaz', do 'božji um' i 'božja riječ'.

⁴
Prev. S. U. Blagojević. Aristotel, *Metafizika*, Paideia, Beograd 2007., str. 3, 980b21–25. Blagojević je *φρονιμώτερα* preveo sa 'pametnije', a *φρόνιμα* sa 'razumne'. Premda ovakav prijevod nije netočan, autor je na stanovištu da je prikladnije *φρονιμώτερα* prevesti sa 'razboritije', a *φρόνιμα* sa 'razborite', kako sugerira i T. Ladan u svom prijevodu ovog mjesta iz *Metafizike*.

⁵
Tragove ovog poricanja Aristotel je mogao pronaći i kod svojih prethodnika, recimo

kod Platona (*Symp.*207a–c; *Rep.*441a–b; *Nom.*963e) i nekih predsokratovaca. U *Kratilu* 399c Platon, etimologizirajući riječ 'čovjek', kaže da je od svih životinja jedino čovjek bio ispravno nazvan *ἄνθρωπος*, budući da ono što je vidio, čovjek to pomno i ispituje (*ἀναδραῶν ἃ ὅπωπε*). Na početku samog pasusa Atinjanin piše da su sve ostale zvijeri »nesposobne da o videnom razmišljaju, da predmnijevaju i natenane razglabaju (*anathoréo*)«. Prev. D. Štambuk. Platon, *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2000., str. 37, 399c. Predsokratovac Alkmeon iz Krotona u svom prvom fragmentu (DK24B1a) slično kaže:

Čovjek se od drugih (živih bića) razlikuje po tome što on jedini razumije, dok druga (živa bića) primaju osjete, ali ne razumiju.

ἄνθρωπον γὰρ φησι τῶν ἄλλων διαφέρειν ὅτι μόνον ξυνίησι, τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μὲν, οὐ ξυνίησι δέ.

Prev. D. Novaković. H. Diels, *Predsokratovci: fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983., str. 190, B1a. Njem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985., str. 215, B1a.

No s mnijenjem je spojeno uvjerenje (nije naime moguće da onaj koji misli ne vjeruje onome što misli). Nijedna životinja nema uvjerenja, a predodžbu imaju mnoge. (I nadalje, svako mnijenje prati uvjerenje, a uvjerenje nagovor, a nagovor razum. U nekih životinja postoji predodžba a razum ne.)⁶

ἀλλὰ δόξη μὲν ἔπεται πίστις (οὐκ ἐνδέχεται γὰρ δοξάζοντα οἷς δοκεῖ μὴ πιστεύειν), τῶν δὲ θηρίων οὐδενὶ ὑπάρχει πίστις, φαντασία δὲ πολλοῖς. ἔτι πάση μὲν δόξη ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεισθαι, πειθοῖ δὲ λόγος· τῶν δὲ θηρίων ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει, λόγος δ' οὐ.

Stagirarin u *EN1095a17–19* govori da formalno promatrano postoji jedno najviše dobro koje se zove blaženstvo (*εὐδαιμονία*),⁷ dodajući da problemi nastaju onog trenutka kada se bude trebalo sadržinski odrediti što ono jest. I kod njega samog ostaje diskutabilno znači li sadržinsko određenje blaženstva djelatno dobro ili dobro samodovoljnosti teorijskog života, premda se prednost uglavnom daje ovom potonjem. U svakom slučaju, bez obzira je li riječ o razboritosti ili umnosti, za blažen život čovjeka potrebno je nešto što je osobeno za njega samog, a ne nešto što je zajedničko za sva živa bića. Vođen ovom niti vodiljom, Aristotel u trećem poglavlju druge knjige spisa *O duši* razgraničava duše biljaka, životinja i ljudi i paralelno s tim pravi razliku između sposobnosti da se koristi hrana, da se osjeća, želi, kreće u mjestu i misli. Da ne bi bilo mnogo dileme, odmah zatim on dodaje da jedino ljudi imaju sposobnost mišljenja (*διανοητικόν*), um (*νοῦς*), rasuđivanje (*λογισμὸν*) i razum (*διάνοιαν*).⁸

Distinkcija koja je u prvoj glavi prve knjige *Metafizike* napravljena između ljudskih i životinjskih sposobnosti dovela je u drugoj glavi prve knjige ovog spisa do tvrdnje da je jedino mudrost (filozofija) usporediva sa slobodnim čovjekom, a kako je slobodan jedino onaj čovjek koji je »zbog sebe, a ne radi koga drugoga«, tako je i mudrost jedina slobodna među znanostima, jer »jedina je ona zbog sebe same«.⁹ Mudrost je i najdostojnija poštovanja i božanska je u dvostrukom smislu: prvo jer je jedino bog, ili on ponajviše, može posjedovati, i drugo, zato što je predmet ove znanosti bog, budući da se on, prema Aristotelu, svima čini nekakvim uzrokom i načelom. Filozofija, dakle, kao specifično ljudska djelatnost dovodi čovjeka u najveću moguću blizinu bogovima.

Tvrđnjom da jedino čovjek ima »govor ... među [svim] životinjama«, Aristotel naglašava razliku između ljudi i životinja i u segmentu organizirane zajednice za život.¹⁰ Određenjem čovjeka kao jedinog živog bića koje ima govor, Stagirarin je na početku *Politike*, u stvari, izložio jedno od njegovih tri poznata izvorna određenja čovjeka. Drugo određenje čovjeka je da je on jedino živo biće koje je sposobno za razlikovanje dobra i zla odnosno pravednog i nepravednog. Treće, i svakako najpoznatije, Stagirarinovo određenje čovjeka je da je on po prirodi društvena ili politička životinja (*ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*, *Pol.1253a1–3*). Čovjek je »po prirodi« odnosno po svom izvornom ustrojstvu koje ga razlikuje od ostalih prirodnih vrsta, biće koje vlastitu ljudskost može realizirati samo u zajednici s drugim ljudima. Ova zajedničnost ljudi nije identična sa zajedničnošću mrava, pčela ili nekih drugih životinja koje također žive u organiziranim formama življenja. Ljudi vlastitu zajedničnost temelje na *logosu* u zajednici kao zajednici, uređujući je dogovorenim i prihvaćenim pravilima, običajima i zakonima.

U paradigmatičnom paragrafu iz jedanaeste glave osme knjige *Nikomahove etike*, Stagirarin piše da nema prijateljstva ni pravde između onoga koji vlada i onoga nad kojim se vlada, a kao primjere navodi zanatliju i oruđe, dušu i tijelo, gospodara i roba. Aristotel dodaje i da su oruđa, tijela i robovi od ko-

risti onima koji se njima služe, govoreći da nema prijateljstva ni onoga što je pravedno prema neživim stvarima (EN1161b2–3):

I nema toga ni prema konju ili volu, niti pak prema robu kao robu. ¹¹	ἀλλ' οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν, οὐδὲ πρὸς δοῦλον ἢ δοῦλος.
--	---

Razlog zašto nema pravde prema konjima i volovima, tj. prema životinjama, je zato što ljudi s njima nemaju ničeg zajedničkog.¹² Proturječi li ovom izjavom Aristotel vlastitim riječima iz *Politike* (1256b23–26) da se u lovu na divlje životinje treba voditi pravedan rat protiv njih? Ne nužno, budući da on ne smatra da čovjek pravedno kažnjava divlje životinje ratujući protiv njih, već ljudi imaju pravo da love životinje jer su one po prirodi stvorene za čovjeka. Priroda je, prema Aristotelu, u osnovi hijerarhizirana prema stupnju prisustva odnosno odsustva *logosa* (*Pol.* 1256b15–22):

Tako te se bjelodano može postaviti, pošto se one rode, kako su biljke poradi životinja, i sve druge životinje poradi čovjeka, one pitome i za uporabu i zbog hrane, dočim one divlje – ako već ne sve – a ono barem većina – i zbog hrane i drukčije koristi, da bi se od njih izrađivala odjeća i različita oruđa. Ako dakle narav ništa ne čini ni nesavršeno ni uzalud, onda je nužno narav sve to načinila poradi ljudi. ¹³	ὥστε ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ γενομένοις οἰητέον τὰ τε φυτὰ τῶν ζῴων ἕνεκεν εἶναι καὶ τὰ ἄλλα ζῶα τῶν ἀνθρώπων χάριν, τὰ μὲν ἡμερᾶ καὶ διὰ τὴν χρῆσιν καὶ διὰ τὴν τροφήν, τῶν δ' ἀγρίων, εἰ μὴ πάντα, ἀλλὰ τὰ γε πλείστα τῆς τροφῆς καὶ ἄλλης βοηθείας ἕνεκεν, ἵνα καὶ ἐσθῆς καὶ ἄλλα ὄργανα γίνηται ἐξ αὐτῶν. εἰ οὖν ἡ φύσις μηδὲν μῆτε ἀτελεῖς ποιεῖ μῆτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιθῆναι τὴν φύσιν.
---	---

Aristotelovo mišljenje je da pitome životinje imaju bolju prirodu od divljih životinja i da je za njih bolje da čovjek nad njima vlada, jer ih tako štiti i održava u životu. Ova nadređenost ljudi prema životinjama nije Aristotelu potrebna zbog uspostavljanja pravde, nego zbog toga što je takva dominacija ljudi prirodna i obostrano korisna. Duša vlada nad tijelom vlašću gospodara, a um nad žudnjom drugačijom vrstom vlasti, državničkom i kraljevskom (*Pol.* 1254b6–10):

6

Prev. M. Sironić. Aristotel, *O duši*, Naprijed, Zagreb 1987., str. 74, 428a19–24. U nastavku paragrafa Stagiranin konstatira da predodžba nije ni kombinacija opažanja i mnijenja (*De An.* 428a24–428b9), ali da ona pretpostavlja opažanje i da nastaje kao rezultat opažanja (*De An.* 428b10–17).

7

Karakteristično je određenje blaženstva iz X knjige *Nikomahove etike* (1177a12–13):

Ako je blaženstvo dejstvo prema vrlini, razumno je da [će to biti dejstvo] prema najvećoj [vrlini], a to bi bila [vrlina] najboljeg [u nama].
Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου.

Prev. Ž. Kaluderović. Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992., str. 212, 1177a12–13.

8

De An. 414b18–19, 415a7–8.

9

Met. 982b24–27.

10

Pol. 1253a8–18.

11

Prev. T. Ladan. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1161b2–3.

12

EN1161b3. Demokrit misli nešto drugačije od Aristotela. U njegovim fragmentima 258 (DK68B258) i 259 (DK68B259) navodi se da životinje, kao i ljudi, mogu »nepravedno nanositi štetu« i da je zato stvar pravde »ubijati ih po svaku cijenu«.

13

Prev. T. Ladan. Aristotel, *Politika*, Liber, Zagreb 1988., str. 16, 1256b15–22.

<p>Po tima je stvarima bjelodano kako je i prema naravi i probitačna vladavina duše nad tijelom, te uma i razumnog dijela nad čuvstvenim dijelom, dočim njihova jednaka ili obrnuta vladavina štetna je svima. A isto je tako i s čovjekom i ostalim životinjama.¹⁴</p>	<p>ἐν οἷς φανερόν ἐστὶν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς, καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος, τὸ δ' ἐξ ἴσου ἢ ἀνάπαλιν βλαβερόν πάνσιν. πάλιν ἐν ἀνθρώπῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις ὡσαύτως.</p>
--	--

Iako Aristotel rezonira da životinje nemaju *logosa* i da prema njima ne može biti odnosa prijateljstva niti pravde, on ipak smatra da one mogu djelovati voljno (*ἐκούσιως*). Aristotel to utvrđuje u postupku osporavanja Platonove teze o protivvoljnosti onoga što je uzrokovano srdžbom ili žudnjom,¹⁵ budući da ona isključuje cjelinu motivacionog polja voljnosti (EN1111a25–26):

<p>Tako pak, prvo, ni jedno od drugih živih bića ne bi djelovalo voljno, a ne bi ni djeca.¹⁶</p>	<p>πρῶτον μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστὶ τῶν ἄλλων ζώων ἐκούσιως πράξει, οὐδ' οἱ παῖδες.</p>
---	--

Na samom početku rasprave o voljnosti u 3. knjizi *Nikomahove etike* Stagiranin naglašava da je razdvajanje voljnog i protivvoljnog¹⁷ (*ἀκούσιως*) nužno za one koji proučavaju vrlinu, a da je korisno zakonodavcima pri odmjeravanju počasti ili kazne.¹⁸ Hipoteza koja se treba razmotriti je jesu li životinjski akti, budući da su okvalificirani kao voljni, samim tim i podložni odgovornosti, a da se pritom zadrži ranije usvojeni stav da životinje nemaju *logoskih* sposobnosti. Ono što je evidentno je da Stagiranin smatra da za voljnost nije potreban *logos*, već neke druge sposobnosti koje su nižeg ontološkog ranga od samog *logosa*.¹⁹ Kada se prouče *Nikomahova* i *Eudemova etika*, uočava se da Aristotel apostrofira nekoliko aspekata voljnosti. Najprije, Stagiranin podrazumijeva da *arche* nekog činjenja treba biti imanentan činitelju. To je moguće da bude i nečija ljutnja ili žudnja, ali uvijek svojstvena činitelju, prije nego da je to nekakav vanjski uzrok.²⁰ Drugi aspekt voljnosti tiče se znanja odnosno neznanja. Naime, u različitim definicijama voljnosti spominje se da onaj koji nešto čini zna sve pojedinosti svog djelanja, tj. da ono što čini čini znajući a ne neznajući. U devetoj glavi druge knjige *Eudemove etike* u određenju voljnosti kaže se da je u nečijoj moći, osim da čini nešto, i da se suzdrži od činjenja, kao i da je voljno ono što je učinjeno ne-u-neznanju. U narednoj, desetoj, glavi druge knjige *Eudemove etike* Aristotel piše da, budući da netko ne-pomoću-neznanja čini ili apstinira od onoga što je u njegovoj moći da čini, on tada čini ili se suzdržava od činjenja na voljan način. Treći aspekt voljnosti koji Stagiranin ističe ponekad je uključen u njeno određenje,²¹ dok ponekad predstavlja implikaciju samog unutrašnjeg zahtjeva.²² To je zahtjev da činjenje bude do onoga koji čini ili da jest u njegovoj moći (*ἐφ' αὐτῷ, ἐφ' ἑαυτῷ, ἐφ' ἡμῖν*).

Aristotel često naglašava da je čovjek načelo ili roditelj onoga što čini jednako kao što je i roditelj svoje djece. On zaključuje da činovi čije je načelo u čovjeku ne mogu biti svodeni na neka druga načela, nego da su oni u ljudskoj moći a samim tim i voljni. Aristotel ne kaže da ova ovisnost o onome tko čini pretpostavlja racionalnog djelatnika. Naprotiv, Stagiranin smatra da činjenje može biti proizvedeno i od ne-racionalnih životinja, jer, kao što je navedeno, činjenje životinja je voljno odnosno hotimično. Zaključak koji se može izvesti je da postoji izvorna mogućnost za drugačije djelovanje životinja, i da ono ovisi o samim životinjama. Gdje onda, prema Aristotelu, *logos* stupa na scenu? Jedino s pojmom izbora (*προαίρεσις*). Komentatorima Aristotela pojam *προαίρεσις* zadavao je prilično

poteškoća, primarno zbog širine njegovog semantičkog polja. *Proairesis*, osim 'izbor', može značiti i 'volja', 'odlučka', 'sklonost', 'započet pravac', 'mišljenje'; 'namjera', 'uloga', 'razlozi', 'značaj'; 'težnja', 'zanimanje', uopće 'put', 'smjer'. Birati, prema Aristotelu, naravno ne znači naprosto izabrati između postojećih mogućnosti, nego birati »ono što treba izabrati prije drugih stvari«. ²³

Bližem određenju pojma izbora pripada da je njegov *genus proximum* pojam voljnosti. Međutim, pojam voljnosti širi je od pojma izbora jer je voljnost šira od biranja. Izbor je uvijek voljan, ali voljnost ne znači uvijek izabrano djelanje, budući da je moguća kod djece i životinja. Aristotel to kaže sljedećim riječima (EN1111b6–9):

Izbor se čini nečim voljnim, ali nije isto što i to, jer je 'voljno' ono šire; naime, voljno je zajedničko djeci i ostalim životinjama, a izbor nije. ²⁴

ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταύτων δέ, ἀλλ' ἐπὶ πλεόν τοῦ ἐκούσιον· τοῦ μὲν γὰρ ἐκούσιου καὶ παῖδες καὶ τᾶλλα ζῶα κοινῶν, προαιρέσεως δ' οὐ.

14

Prev. T. Ladan. Aristotel, *Politika*, 1254b6–10.

15

Nom. 863b.

16

Prev. T. Ladan. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1111a25–26. U radu *O kretanju životinja* 703b3–4, Aristotel kaže da je i kretanje životinja voljno.

17

Nešto kasnije uvodi se i pojam nevoljnog (*οὐκ ἐκούσιον*). Cjelokupna Aristotelova diskusija o voljnom, protivvoljnom i nevoljnom djelanju predstavlja direktan pokušaj usuglašavanja sa sokratovskim i platonovskim diktumom o izjednačavanju vrline i znanja i tezom da je neznanje uzrok lošeg činjenja. Aristotel na nekoliko mjesta ponavlja da je Sokrat rekao ili mislio da su vrline znanja, ili u singularu da je vrлина znanje, što je komentirano i na poznatom mjestu iz *Nikomahove etike* 1144b18–21:

Pa je i Sokrat dijelom ispravno a dijelom pogrešno istraživao: pogriješio je majući kako su sve kreposti-razboritosti, ali je ispravno smatrao da ih nema bez razboritosti.

καὶ Σωκράτης τῆ μὲν ὀρθῶς ἐξήτει τῆ δ' ἡμάρτανεν ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾗστο εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν.

Prev. T. Ladan. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1144b18–21. Aristotelova kritika ovog mjesta nije usmjerena protiv Sokratovog razumijevanja znanja kao nužnog uvjeta vrline, odnosno uvjeta stjecanja pojma vrline, koje istovremeno predstavlja i sam pojam vrline. Ono što Stagiranin komentira je Sokratovo zapostavljanje učesća alogičke strane duše u vrlini, jer određujući vrlinu kao znanje, So-

krat nije shvatio da u njenom postizanju, osim znanja, djeluju i *pathos* i *ethos*. Aristotel smatra, drugačije rečeno, da bez intelektualnog pregnuća nije moguće živjeti čestito i da je spoznaja ono što uspostavlja vrlinu, ali da vrlina nije samo znanje, nego da je potrebno i djelovanje sklonosti i strasti (»volje«), kao i djelovanje običaja.

18

EN1109b30–35, 1135a19–23. U *EE1223a11* Aristotel naglašava da se ne kažnjavaju čini koji su se dogodili po nužnosti, ili slučajno, ili naprosto po prirodi, već jedino oni kojima je uzrok u činitelju.

19

Koje ponešto variraju od knjige od knjige, o čemu treba konzultirati, osim prvih pet poglavlja treće knjige *Nikomahove etike*, i osmo poglavlje pete knjige *EN*, te treće poglavlje sedme knjige *EN*, kao i šesto, sedmo, osmo i deveto poglavlje druge knjige *Eudemove etike*.

20

Aristotel navodi primjer snažnog vjetra koji uzrokuje hotimično bacanje tereta s brodova (*EN1110a8–9*).

21

EN1135a24; *EE1225b8*, 1226b31–33.

22

EN1110a15–18, 1113b19–23, 1114a18–19.

23

EN1112a16–17. Ova Aristotelova odrednica ima veze s činjenicom da je *προαίρεσις* povezano sa *πρὸ ἐτέρων αἰρετόν*.

24

Prev. T. Ladan. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1111b6–9. O ovoj temi Aristotel piše i u *EE1223b37–1224a4*, *1225a37*, *1226b30*.

U EN1111a25–26 navedeno je da su životinje i djeca potaknuti na djelovanje srdžbom i žudnjom i da je njihovo djelovanje voljno. Razlog zašto životinje i djeca ne mogu djelovati posredstvom izbora je u tome što oni ne promišljaju. Na Aristotelovom tragu može se reći da životinje ne promišljaju ni mogućnošću, pa samim tim ni djelatnošću odnosno usvrhovljenošću, dok djeca možda ne promišljaju djelatno, tj. usvrhovljeno, ali imaju mogućnost za promišljanje, koja će se u danom životnom trenutku udjeloviti odnosno usvrhoviti. Činjenje i djelanje životinja i djece, stoga, nije usmjereno ka generalnim i relativno udaljenim ciljevima pretpostavljenim u promišljanju, već ka neposrednim i samim tim bližim zadacima predstavljanim srdžbom i žudnjom.

Preciznost pojma izbora Aristotel je utvrdio tako što ga je dodatno diferencirao od pojmova žudnje (*ἐπιθυμία*), srdžbe (*θυμός*), želje (*βούλησις*) i mnijenja (*δόξα*). Izbor je, prema Aristotelu, *par excellence* ljudska stvar, dok žudnja i srdžba, maločas je napomenuto, pripadaju i životinjama i djeci. Žudnja se odnosi na ugodu i bol dok se izbor ne tiče ni ugone ni bola. Izbor također nije ni srdžba, tj. postupci u srdžbi »najmanje su prema izboru«. ²⁵ Ni želja nije izbor, a ono što ih razdvaja je podatak da postoji želja za nemogućim stvarima poput besmrtnosti, dok se izbor ne odnosi na nemogućnosti. Želja se odnosi i na nekog drugog, kao što je želja da pobijedi neki glumac ili sportaš na natjecanju, dok se kod izbora uvijek radi o stvarima koje su u samom čovjeku. Želja se više tiče svrhe, a izbor sredstava koje služe svrsi, i onih stvari koje su u ljudskoj moći. ²⁶ Izbor konačno nije ni mnijenje, jer se ono odnosi na sve stvari, kako vječne i nemoguće tako i one koje su u ljudskoj moći. Mnijenje se razlučuje po istini i laži, dok se izbor razlučuje po dobrom i lošem. Izbor se tiče nastojanja i izbjegavanja i pohvaljuje se zbog onoga što treba učiniti, a mnijenje se odnosi na utvrđivanja što je neka stvar, budući da ono traži sklad s istinom.

Izbor nije moguć bez naglašene intelektualne komponente, bez onoga što Aristotel naziva mišljenje (*λόγος*) i razum (*διάνοια*). Kao što je poznato, Stagiranin smatra da se o božanskim, fizičkim i matematičkim stvarima ne može promišljati u smislu odlučivati, jer su one pod zakonom nužnosti ili slučajnosti, ali ni o svim praktičkim stvarima, budući da ni one sve nisu u ljudskoj moći. Promišljanja može biti o onome što jest u ljudskoj moći, odnosno o onome što »može biti i ne biti«. Svako promišljanje je neko istraživanje, iako svako istraživanje nije promišljanje, a zaključak koji iz njega proizlazi je određujući u izboru: ono izabrano je promišljanjem učinjeno takvim, odnosno uspostavljeno je kao sinteza promišljanja i žudnje. Aristotel dodaje (EN1113a9–12):

Budući je birano – a po nama samima – ono što promislivši žudimo, i izbor će biti promišljena žudnja za stvarima koje su u našoj moći. Jer sudeći pošto smo promislili, žudimo u skladu s promišljanjem. ²⁷

ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλευέσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.

Izbor je moguć u cjelovitom korpusu vrlina i poroka, odnosno u onom praktičkom i hotimičnom. Izbor je Stagiraninu potreban i zato što je preduvjet za vrlinu, a u nekim slučajevima i za porok. ²⁸ U EN1105a30–33 Aristotel piše da je za postupke koji nastaju u skladu s vrlinom potrebno, između ostalog, da se čine s promišljenim izborom. U EN1106a3–4 zatim se eksplicitno kaže da vrline jesu nekakvi izbori ili da barem one nisu bez izbora. U centralnoj definiciji vrline samo se potvrđuje ova duboka veza vrline i izbora (1106b36–1107a2):

Dakle, krepost je stanje s izborom, za-
pravo srednost u odnosu prema nama,
a određena načelom, naime onim kojim
bi je odredio razborit čovjek.²⁹

Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν
μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη
λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.

Načelo djelatnosti je izbor, dok je načelo izbora žudnja i *logos*, ali u vezi svrhe. Izbora, prema Aristotelu, osim bez onog misaonog, nema ni bez odgovarajućeg karaktera (*ἡθικῆς*). Samo mišljenje pritom nije ono pokrećuće, niti je to etičko stanje, nego je to ono što je u želji željeno. Sve ljudsko, jednako kao i životinjsko, jest pokrenuto onim što je *pathosko*. Međutim, specifično ljudski karakter ljudskog ostvaruje se samo ako je ono *pathosko* posredovano svojevrsnom sintezom mišljenja i karaktera. *Pathosko* mora biti promišljeno, tj. odlučeno iz kultiviranog ljudskog karaktera da se ono što je u želji željeno izrazi kao dobro djelanje, da bude djelatno izabrano i provedeno, i to u svakom posebnom slučaju.

Načelo *praxisa* u punom smislu jest, dakle, izbor, za razliku od voljnih aktivnosti životinja.³⁰ Ovo zapažanje je važno zato što označava da Aristotel poričući mogućnost praktičkog djelanja životinjama ne negira da one mogu biti nagrađivane ili kažnjavane za ono što čine. I obrnuto, dopuštajući da njihovo ponašanje bude voljno,³¹ on im ne dopušta djelanje u punom smislu. Zato Aristotel i kaže u EN1139a17–20:

U duši postoji troje koje gospodari dje-
latnošću i istinom: sjetilo, um, žudnja.
Od tih sjetilo nije počelo nikakve dje-
latnosti, što je bjelodano u zvijeri, koje
posjeduju sjetilo, ali nemaju dioništva u
djelatnosti.³²

τρία δὲ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως
καὶ ἀληθείας, αἰσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων
δ' ἡ αἰσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴν πράξεως·
δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἰσθησιν μὲν ἔχειν
πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν.

Može li se, na koncu, reći, slijedeći Aristotela, da su životinje odgovorne za ono što čine? Odgovor na ovo pitanje ovisit će o razumijevanju pojma od-

25

EN1111b18–19.

26

O nekim nedoumicama u vezi ovakvih Aristotelovih tvrdnji pisao je Guthrie u svojoj knjizi. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* VI, Cambridge, 1981, str. 358–359.

27

Prev. T. Ladan. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1113a9–12.

28

EE1234a25; EN1110b31–32, 1135b25, 1148a17, 1150a20, 1150b30, 1151a7.

29

Prev. T. Ladan. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1106b36–1107a2. Prevod Ž. Kaluđerovića glasi: »Dakle, vrlina je stanje s izborom, koja se nalazi u sredini u odnosu na nas, određena *logosom*, i to tako kako bi odredio razborit čovjek.« Kod prevoditelja i tumača postoji dilema kako prenijeti grčku višeznačnicu *λόγῳ* na moderne jezike. Osim prijedloga 'načelo', postoje i natuknice da bi *λόγος* na ovom mjestu

mogao značiti 'pravilo', 'razum', 'um', 'pamet'. Rjeđe postoje nesuglasice oko prijevoda riječi *ἕξις*, u smislu da li je treba razumjeti kao 'sposobnost' ili, što je češće prihvaćeno, kao 'stanje'. Aristotel o vezi vrline i izbora piše i u EN1113b3–7, 1139a22–23, 1144a19.

30

EN1139a31; EE1224a25–30, 1222b18–20; *Phys.*197b1–8.

31

Premda ponašanje ne-racionalnih životinja nije bazirano na izboru, jer one nemaju izbora baš zato što nemaju *logosa*, ono što jest na njima i do njih je nesumnjivo voljnost. Filolog Klodije, ili možda Heraklid Pontski, drugačije od Aristotela, ideju pravednog rata protiv divljih zvijeri opravdava argumentom da one napadaju čovjeka (svoje)voljno (*Ap. Porphyrium Abst.* 1.14).

32

Prev. T. Ladan. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1139a17–20.

govornosti u Stagiraninovim spisima. Ako se protumači da se odgovornost kod Aristotela tiče prvenstveno moralne evaluacije nečijeg djelanja, u koju je uključena aktivnost *logosa*, nesumnjivo je da će onda životinje biti izuzete iz ovako razumljenog pojma odgovornosti. S druge strane, ako se odgovornost razumije kao reguliranje svih onih aktivnosti koje su učinjene hotimično, tj. voljno, životinje se tada mogu smatrati odgovornima. Nema razloga zašto Aristotel ne bi smatrao npr. psa odgovornim za ujedanje čovjeka ili nekog drugog živog bića. Budući da pas može, u najmanju ruku, imati *phantasiu* da je ono što radi ispravno ili pogrešno, on stoga treba za svoje čini biti nagrađen odnosno kažnjen. To bi se slagalo i s onim što je tvrdio Demokrit³³ prije Aristotela ili Heraklid Pontski poslije njega. Štoviše, sam Stagiranin eksplicitno povezuje voljnost s nagrađivanjem i kažnjavanjem. Evo, za sam kraj, tog spominjanog mjesta s početka treće knjige njegove *Nikomahove etike* (1109b30–35):

Budući se krepost bavi čuvstvima i djelatnostima, od kojih se oni voljni hvale i kude, dok se protuvoljni opraštaju pa i žale, nužno je razlučiti voljno i protuvoljno onima koji proučavaju krepost, a korisno je zakonodavcima pri dodjeli bilo počasti bilo kazne.³⁴

Τῆς ἀρετῆς δὴ περὶ πάσῃ τε καὶ πράξεις οὐσίας, καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἐκούσις ἐπαίνων καὶ ψόγων γινόμενων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκούσις συγγνώμης, ἐνίοτε δὲ καὶ ἐλέου, τὸ ἐκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον ἀναγκαῖον ἴσως διορίσαι τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦσι, χρεῖσιμον δὲ καὶ τοῖς νομοθετοῦσι πρὸς τε τὰς τιμὰς καὶ τὰς κολάσεις.

Literatura

Aristotel, *Fizika*, Paideia, Beograd 2006.

Aristotel, *Metafizika*, Paideia, Beograd 2007.

Aristotel, *Nikomahova etika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.

Aristotel, *O duši. Nagovor na filozofiju*, Naprijed, Zagreb 1987.

Aristotel, *Politika*, Liber, Zagreb 1988.

Aristotel, *Retorika*, Naprijed, Zagreb 1989.

Aristotelis Opera, ex. rec. Immanuelis Bekkeri, ed. Acad. Regia Borussica, I–V, Berlin 1831–1870. (Novo izdanje je pripremio O. Gigon, Berlin 1970–1987.) Svi Aristotelovi navodi usklađeni su s ovim izdanjem.

Barnes, J., *The Complete Works of Aristotle I–II*, Princeton 1991.

Bošnjak, B., *Logos i dijalektika*, Naprijed, Zagreb 1961.

Cifrić, I., *Bioetička ekumena*, Pergamena, Zagreb 2007.

Čović, A., »Biotička zajednica kao temelj odgovornosti za ne-ljudska živa bića«, u: A. Čović, N. Gosić, L. Tomašević (ur.), *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*, Pergamena – Hrvatsko bioetičko društvo, Zagreb 2009.

Čović, A., Gosić, N., Tomašević L., (ur.), *Od nove medicinske etike do integrativne bioetike*, Pergamena – Hrvatsko bioetičko društvo, Zagreb 2009.

Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I–III*, Weidmann 1985–1987.

Diels, H., *Pred Sokratovci: fragmenti I–II*, Naprijed, Zagreb 1983.

Dunayer, J., *Specizam*, D. D. Čakovec, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb–Čakovec 2009.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge 1962.

- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy VI*, Cambridge 1981.
- Milankov, V., *Biološka evolucija*, PMF, Departman za biologiju i ekologiju, Novi Sad 2007.
- Platon, *Ijon. Gozba. Fedar*, Kultura, Beograd 1955.
- Platon, *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2000.
- Platon, *Zakoni*, Dereta, Beograd 2004.
- Platon, *Država*, BIGZ, Beograd 1993.
- Singer, P., *Writings on an Ethical Life*, Fourth Estate, New York 2001.
- Sober, E., *Filozofija biologije*, ΠΛΑΤΩ, Beograd 2006.
- Visković, N., *Kulturna zoologija*, Jesenski i Turk, Zagreb 2009.
- Žarden, Dž. R. de., *Ekološka etika*, Službeni glasnik, Beograd 2006.

Željko Kaluderović

**Aristotle's Treatment of *Logos*,
"Will" and Responsibility of Animals**

Abstract

This paper analyzes Aristotle's treatment of animals and the author's research focuses on three issues: the presence of logos in animals, if animals can act voluntarily and if animals are responsible for what they do. Aristotle's general standing point is that animals do not have beliefs, opinions, calculations, thoughts, thinking and reason. By studying Stagirites' volumes it has been determined, subsequently, that animals can act voluntarily. Resolution to the dilemma whether animals are responsible for what they do depends on the understanding of the Aristotle's concept of responsibility. If responsibility is understood as regulating all of those activities which were undertaken on purpose i.e. voluntarily, animals can be considered responsible. On the other hand, if the scope of responsibility is limited to the moral evaluation of acts, including the activity of logos, animals will be excluded from thus understood concept of responsibility. The author has, following Aristotle's footsteps, concluded that since animals can have phantasia that what they do is right or wrong, they should be either rewarded or punished for their acts.

Key words

Aristotle, treatment, animals, *logos*, "will", responsibility, reward, punishment

33

Rudimentarnu verziju ideje da su životinje odgovorne Aristotel je mogao pronaći u Demokritovim fragmentima. U 257. fragmentu (DK68B257) Abderičanin piše:

Kaže također i ovo: »A o tome koje se životinje mogu, a koje ne smiju ubijati, stvar stoji ovako: onaj koji ubija životinje koje nanose i hoće nanijeti štetu, (neka ostane) nekažnjen. Dobru stanju više pridonosi ako se to čini, nego ako se ne čini.«

τοῦ αὐτοῦ. κατὰ δὲ ζώων ἔστιν ὡν φόνου καὶ μὴ φόνου ὧδε ἔχει· τὰ ἀδικέοντα καὶ φέλοντα ἀδικεῖν ἀζώνιος ὁ κτείνων, καὶ πρὸς εὐεστοῦν τοῦτο ἔρθεῖν μᾶλλον ἢ μή.

Prev. D. Novaković. H. Diels, *Predsokratovci: fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983., str. 182,

B257. Njem. izd. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Weidmann 1985., str. 197, B257. Riječ koja zasigurno zahtjeva najviše pozornosti u ovom fragmentu je *φέλοντα*. Grčka imenica srednjeg roda *φέλημα* ili ženskog roda *φέλησις* označava 'volju', 'zapovijest', 'želju', 'zadovoljstvo'. U fragmentu se kazuje da će ostati nekažnjen onaj koji ubija životinje koje nanose štetu i koje hoće (*φέλοντα*) nanijeti štetu, što ukazuje da je Demokrit mislio da barem neke životinje imaju volju i da su odgovorne za ono što čine.

34

Prev. T. Ladan. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1109b30–35.