

R a s p r a v e

UDK: Aristoteles : 17.03

Izvorni znanstveni rad

Primljeno 9/2003.

OGLED O ARISTOTELOVOJ ETICI (I.)

Ivan Tadić, Split

Sažetak

Autor iznosi Aristotelovu podjelu znanosti, promatra praktičnu znanost u odnosu na pojedinca i na društvo, nacrtno uvodi u prijemor o izvornosti spisa iz područja etike koji se pripisuju Aristotelu. Polazeći od tvrdnje da je dobro ono čemu sve teži, Aristotel traga za tim dobrom kao krajnjoj svrsi ljudskoga djelovanja. Svi se slažu da je to sreća, koju biramo radi nje same a ne radi nečega drugoga, zato je Aristotelova etika obilježena kao eudemonistička. Raščlanjujući različita značenja i poimanja sreće Stagirićanin ih prosuđuje i zaključuje da sreća nije život užitaka, politički život nego djelatnost duše prema krjeposti.

Da bi se bolje mogao razumjeti govor o krjepostima, autor najprije raščlanjuje Aristotelovo pojmovlje: slobodan izbor, voljno, mimovoljno i protivvoljno, a potom tumači različite vidove duše. U nastavku donosi Aristotelovu podjelu krjeposti na čudoredne i umne. Čudoredna krjepost je stanje koje stječemo navikom. Ona je sredina u odnosu prema nama između dvaju poroka, viška i manjka, a vrijednosno gledano ona kao krjepost je krajnost. Autor raščlanjuje Aristotelovu misao o pojedinačnim krjepostima i odgovarajućim porocima, kao primjerice: o hrabrosti, umjerenosti, darežljivosti, izdašnosti, velikodušnosti, blagoćudnosti, istinitosti, stidljivosti, negodovanju a najviše pozornosti posvećuje različitim vidovima pravednosti.

Dotičući prijemor oko broja umnih krjeposti, autor izlaže o razboritosti, koja je bitno povezana s čudorednim krjepostima, i o

mudrosti, koja se bavi onim što je najsavršeniše. U govoru o prijateljstvu izdvaja tri oblika prijateljstva: radi koristi, radi užitka i prijateljstvo dobrih. Posljednje je pravo prijateljstvo, u kojemu jedan drugomu žele dobro. To mogu samo oni koji su krjeposni. Raspravlja se također i o prijateljstvu u jednakosti i prema premoći i izdvajaju se neki odgovori na pitanja povezana s prijateljstvom. Autor u jednomu Aristotelovu tekstu prepoznaje i otkriva anticipiranu formulaciju Descartesova cogita, što bi mogla biti novost u osvjettljivanju povijesnoga tijeka filozofske zapadne misli. U raspravi o užitku Aristotel nije hedonist ni antihedonist, nego užitak pokušava prepoznati kao poticatelj čovjekova djelovanja. Zato ga čudoredno prosuđuje i vrjednuje, a mjerilo te prosudbe je čestiti čovjek.

Nastavljajući početno Aristotelovo traganje za srećom, ističe se da je čovjekova sreća ono što je sukladno najboljemu, božanskomu u čovjeku, a to je misaono promatranje, koje slično božanskomu životu. Ta sreća uključuje čudoredni život, vanjska dobra i prijatelje. Na kraju svega, autor se osvrće na Aristotelovu etičku misao i prosuđuje je.

Ključne riječi: etika, krjepost - čudoredna i umna, sreća, najveće dobro, hrabrost, darežljivost, velikodušnost, istinitost, stidljivost, pravednost, razboritost, mudrost, užitak, prijateljstvo, misaono promatranje.

1. ARISTOTELOVA PODJELA ZNANOSTI I KRATKI UVID U RASPRAVU O SPISIMA IZ ETIKE KOJI SE PRIPISUJU ARISTOTELU

Aristotel je znanosti podijelio na *teoretske*¹ ili *motriteljske* (ἐπιστήμη θεωρητική), koje tragaju za znanjem, a to su: metafizika,² (τά μετά τά φυσικά) koja istražuje uzroke i prva ili najviša počela, biće kao biće, nepokretnu supstanciju i Boga; fizika (φυσική), u koju je uključena psihologija, čiji je predmet istraživanja ono što se kreće, odnosno osjetilna zbilja; i matematika (μαθηματική), koja proučava ono što je apstrakcijom odvojeno od tvari; na *praktične* ili *činidbene* (ἐπιστήμη πρακτική), koje teže za znanjem radi čudorednoga

¹ O podjeli motriteljskih znanosti usp. Aristotel, *Metafizika*, V, 1, 1025 b 1-1026 a 32.

² Aristotel rabi pojam *prve filozofije* da bi je razlikovao od *druge filozofije* ili *fizike*. Pojam *metafizike* uveo je u prvomu stoljeću prije Krista Andronik s Roda i općenito je prihvaćen.

usavršavanja, etika - pojedinca, a politika – društva; i na *poietične* ili *tvorbene* (ἐπιστήμη ποιητική), koje teže za znanjem s ciljem nešto proizvesti. Cilj motriteljskih znanosti je samo znanje, a činidbenih je ono podređeno djelovanju, znanje radi djelovanja, pa su zato činidbene znanosti na nižemu stupnju od motriteljskih. Među motriteljskim znanostima najuzvišenija je metafizika.³

Činidbene se znanosti odnose na čovjekovo vladanje u odnosu na njega kao pojedinca ili kao člana društvene zajednice. Time se bavi "filozofija o ljudskim stvarima", odnosno stanovita "politika", koja obuhvaća etiku i politiku u pravomu smislu riječi, što znači upravljanje državom.⁴ U odnosu države i pojedinca, sukladno grčkomu mišljenju, koje je Platon izrazio paradigmatički, Aristotel prednost daje državi. Jer premda je dobro, tvrdi Aristotel, "isto i pojedincu i državi, svakako je nešto veće i savršenije postići i održati dobro države; pa iako je poželjno i dobro samo za pojedinca, ljepše je i božanskije postići ga narodu i državama".⁵ Međutim, taj je odnos na kraju *Nikomahove etike*, izokrenut, jer je svrha države dobro

³ Usp. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano 1992, sv. II., str. 403.

⁴ Politika ima arhitektonsku odnosno nomotetičku zadaću, a to znači određivati načela djelovanja i ciljeve koje treba postignuti. Ona određuje koje znanosti treba naučavati u državama, pa zakonom određuje što treba činiti a što izbjegavati. Usp. *Nik. etika*, I, 2, 1094 a 28-b 5. U ovomu ćemo radu rabiti *Nikomahovu etiku* prema dvojezičnom izdanju: Aristotel, *Nikomahova etika*, HSN, Zagreb, 1992. Izvornik je prema Bywaterovu izdanju iz 1970., a hrvatski prijevod s bilješkama T. Ladana i filozofijskim stručnim vodstvom D. Pejovića. Gdje budemo doslovno navodili tekst na grčkomu i hrvatskomu, navodit ćemo ga prema tomu dvojezičnom izdanju, a taj hrvatski prijevod, gdje se budemo osvrtni na njega, označavat ćemo skraćeno kao: Ladan. Upućujemo i na sljedeća izdanja, prijevode i komentare: A. Grant (*The Ethics of Aristotle*, illustrated with essays and notes by Sir Alexander Grant, London, 1885.), G. Ramsauer (Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, Lipsiae, 1878.), J. Burnet (*The Ethics of Aristotle*, edited with an introduction an notes by John Burnet, London, 1900.), H. Rackham (Aristotle, *The Nicomachean ethics*, with an English translation by H. Rackham, London, 1934.), W. D. Ross (*Ethica Nicomachea*, u: *The works of Aristotle*, translated into English under the editorship of W. D. Ross, vol. IX, 1, Oxford, 1925.), F. Dirlmeier (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Berlin, 1956.), J. Tricot (Aristote, *Étique à Nicomaque*, Paris, 1967.), s. Thomas Aquinas (*In decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, cura ac studio Angeli M. Pirotta, Taurini, 1934), R. A. Gauthier – J. Y. Jolif (Aristote, *L'Étique à Nicomaque*, Paris – Louvain, 1970) i H. H. Joachim (Aristotle, *The Nicomachean ethics*, a commentary by H. H. Joachim, edited by D. A. Rees, Oxford 1951) i M. Zanatta (Aristotele, *Etica Nicomachea*, Milano 1986). Sva ćemo ta izdanja, prijevode i komentare ubuduće označivati skraćeno: Grant, Ramsauer, Burnet, Rackham, Ross, Dirlmeier, Tricot, sv. Toma, Gauthier-Jolif, Joachim i Zanatta.

⁵ *Nik. etika*, I, 2, 1094 b 7-10.

pojedince odnosno ona zakonima treba odgajati ljude za krjepostan život, a to znači da bi ona trebala služiti pojedincu koji bi svoje težnje uskladio s umom i tako ostvario najveće dobro.⁶ U tomu se vidi suodnos, odnosno jedinstvo etike i politike. Etičko je ono što pripada "ethosu", koji je mjesto prebivanja, "običaj" svojstven određenom mjestu, "navika, podrijetlo načini pravednog i doličnog ponašanja kao vrlina, ali i institucije koje ih nose kao domaćinstvo, kult bogova, prijateljski savezi, zajednice rata, svečanosti, pogrebi".⁷

Čini nam se da je odnos etike i politike najbolje izražen na početku *Velike etike*, gdje se tvrdi da je etičko dio politike, jer ništa nije moguće činiti u području politike ako čovjek nije dobar, a biti dobar znači imati vrline. Zato je etička rasprava dio i načelo politike.⁸

U ovomu nas radu zanima Aristotelova etika. Obično se Aristotelu pripisuju četiri djela s područja etike. To su: *Nikomahova etika* (Ἠθικὰ Νικομάχεια), nazvana je po Aristotelovom sinu Nikomahu; *Eudemova etika* (Ἠθικὰ Εὐδήμεια), nazvana je po Eudemu s Roda; *Velika etika* (Ἠθικὰ μεγάλα) i *O vrlinama i porocima* (Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν). Smatra se da to zadnje djelo Aristotel nije napisao.

Prijeporno je pitanje čine li tri ostala djela iz područja etike *Corpus Aristotelicum*. Premda nakana ovoga rada nije iscrpno raspraviti prijepor oko izvornosti i vremenskomu slijedu nastanka tih spisa, smatramo potrebnim makar donijeti neka različita mišljenja, da bi se bolje mogao dobiti uvid u te prijepore, a time i u hermeneutičke poteškoće u shvaćanju Aristotelove misli s područja etike.

Oko izvornosti *Velike etike* kritičari nisu složni. W. Jaeger⁹ smatra da to nije Aristotelovo izvorno djelo, što je općenito prihvaćeno. Suprotno njemu F. Schleiermacher, H. v. Arnim,¹⁰ P. Gohlke¹¹ pokušali su dokazati da je *Velika etika* (lat. *Magna*

⁶ Usp. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano, ⁹1992., sv. II., str. 489-490.

⁷ J. Ritter, *Metafizika i politika*, Zagreb, 1987., str. 121.

⁸ Usp. *Velika etika*, I, 1, 1181 a 24-I, 1, 1182 a 1.

⁹ Werner Jaeger smatra da je *Velika etika* samo izvadak iz druge dvije *Etičke* koju je neki peripatetičar složio kao kratki priručnik za predavanja. Usp. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Frankfurt am Main, ⁹1967., str. 237.

¹⁰ Vidi: H. v. Arnim, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Wien - Leipzig, 1924; Isti, *Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik*, Wien - Leipzig, 1926.

¹¹ Vidi: P. Gohlke, *Die Entstehung der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik*, Wien, 1944.

moralia) izvorno Aristotelovo djelo, što uglavnom nije prihvaćeno.¹² Theiler je zauzeo posrednu ulogu između dvaju suprotstavljenih stavova. On drži da je *Velika etika* nastala na temelju predavanja što ga je Aristotel držao između sastavljanja *Eudemove* i *Nikomahove etike*.¹³ Drži se da je Aristotel napisao *Nikomahovu etiku*. Što se tiče redosljeda nastanka spisa stručnjaci također nisu složni. Jaeger smatra da je *Eudemova etika* kao prva etika, koju on naziva *Praetikom (Urethik)*, nastala nakon raskida s Platonovom metafizikom, ali u razdoblju u kojemu se još vidi Platonov utjecaj, što pokazuje njeno bogoslovno utemeljenje, gdje je Bog temelj i cilj te etike.¹⁴ H. G. Gadamer¹⁵ smatra da to što se u *Eudemovoj etici* citira *Protrephtikos* ne znači da joj je sastavljač Aristotel.¹⁶ Schleiermacher je tvrdio da je *Velika etika* najstarija, a *Nikomahova etika* najmlađa. Suprotno tomu Spengel drži da je *Nikomahova etika* izvorno Aristotelovo djelo. *Eudemovu etiku* je Aristotelov učenik Eudem s Roda ne samo objavio nego i sastavio preuređivanjem *Aristotelova učenja*, a *Velika etika* bila bi naknadno učinjeni kratki pregled *Eudemove etike*. Što se tiče "zajedničkih knjiga" *Nikomahove etike* (knjige V.-VII.) i *Eudemove etike* (knjige IV.-VI.), on smatra da one

¹² Za prikaz različitih stavova usp. A. Mansion, *Das Werk des Aristoteles in seiner Entstehung*, u: P. Mauraux (ur.), *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt, 1968., str. 42-49; Isti, *Autour des Étiques attribuées à Aristote*, u: *Revue Néoscholastique de Philosophie* 33 (1931), str. 80-107, 216-236 i 360-380.

¹³ On tvrdi "Wir halten mit der Jaegerpartei, wie bemerkt, die Form der MM für unecht, wir sehen aber, hier etwas der Arnimpartei ähnlich, in MM den Nachhall eines Ethikganzen, das Aristoteles selber in einen bestimmten Augenblick seines Lebens entwickelte". W. Theiler, *Die grosse Ethik und die Ethiken des Aristoteles*, u: *Hermes* 69 (1934), str. 353.

¹⁴ W. Jaeger smatra da je redosljed nastanka spisa sljedeći: *Protrephtikos*, *Eudemova etika* i *Nikomahova etika*.

¹⁵ Usp. H. G. Gadamer, *Der aristotelische Protrephtikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, u: *Hermes* 63 (1928), str. 138-164.

¹⁶ Chroust ističe da se *Eudemova etika* ne može ubrojiti u rane Aristotelove spise na temelju Platonovih elemenata sadržanih u njoj, kako čini Jaeger, jer on ne isključuje mogućnost da se Aristotel u svomu kasnom razdoblju vratio platonizmu, pa da je prvi naraštaj peripatetika u tomu vidu očitovao neku vrstu "povratka" Platonu, pa bi *Eudemova etika* mogla biti djelo nekoga ranoga peripatetičara. Zato on drži da "platonizam" *Eudemove etike*, čini se, jednako podupire Jaegerovu pretpostavku da je to rano Aristotelovo djelo i tvrdnju njegovih protivnika, za koje je ona djelo ranoga peripatetičara. Stoga on to ostavlja otvorenim (usp. A. - H., Chroust, *Die ersten dreissig Jahre moderner Aristoteles-Forschung*, u: P. Moraux (uredio), *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt, 1968., str. 124-127).

izvorno pripadaju *Nikomahovoj etici*, a kada su se izgubili dijelovi *Eudemove etike* taj je manjak popunjen tekstom iz *Nikomahove etike*.¹⁷ Prijepor oko "zajedničkih knjiga" i o Aristotelovu zrelu mišljenju povezan je s odnosom dviju *Etika*, odnosno koja je od njih, ako je i *Eudemova etika* njegova, posljednje Aristotelovo djelo.

Uporište ovoga rada bit će *Nikomahova etika*, a negdje, kada to budemo smatrali potrebnim ili zanimljivim, iznositi ćemo što se o tomu govori u drugim spisima koji se pripisuju Aristotelu.¹⁸

2. TRAGANJE ZA NAJVEĆIM DOBROM I POIMANJE SREĆE

Aristotel polazi od uočene činjenice da svako umijeće, istraživanje, djelovanje i odluka teže prema nekomu dobru. Ta je činjenica već prije Aristotela prepoznata i izrečena kao tvrdnja s kojom se on slaže "da je dobro ono čemu sve teži".¹⁹ Svrhe su različite i jedne drugima mogu biti podređene. Ako postoji neka svrha naših djelovanja, koju želimo radi nje same, a sve drugo radi nje, onda, sukladno spomenutoj tvrdnji, to mora biti dobro, i to ono najviše dobro. Taj niz svrhâ, koje su podređene jedna drugoj, ne može biti beskran, jer bi žudnja bila isprazna i uzaludna.²⁰ Za život

¹⁷ Usp. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig, ³1879. str. 102.; A. Pažanin, *Jedinstvo politike i etike u Aristotelovoj praktičnoj filozofiji*, u: Godišnjak za povijest filozofije, 4 (1986) str. 128-131.; M. N. Đurić, *Aristotel kao etičar*, u: Aristotel, *Nikomahova etika*, Beograd, 1958., str. V-VII.; Kritičku raspravu o trima *Etikama*, a posebno o odnosu *Eudemove* i *Nikomahove etike* i njihovim "zajedničkim" knjigama i o različitim mišljenjima s tim u svezi, usp. E. F., *Introduzione*, u: *Etica di Aristotele. Dei morali a Nicomaco. Libro primo*, Napoli, 1882., str. I-XXXVII. Pisac te rasprave potpisan je samo inicijalima E. F., a netko je u knjizi, koju smo koristili, ispod potpisa "l'autore" dodao rukom "Eman. Ferrazzi S. J.", što upućuje na tumačenje tih inicijala. Taj pisac smatra da tri "zajedničke" knjige izvorno pripadaju *Nikomahovoj etici*, a da ih je prepisao onaj tko je napisao *Eudemovu etiku*, po uzoru na Stagirićaninovu *Nikomahovu etiku*.

¹⁸ U ovomu ćemo radu najviše koristiti komentare grčko-talijanskoga izdanja *Nikomahove etike*. To je djelo: Aristotele, *Etica Nicomachea*, (introduzione, traduzione e commento di Marcello Zanatta), BUR, Milano, 1986., 2 sveska. Zbog metodološke jednostavnosti Zanattove komentare, koje on preuzima i od drugih poznatih komentatora Aristotelove *Nikomahove etike*, a i tekst njegova uvoda u to djelo označavat ćemo skraćeno: Zanatta.

¹⁹ *Nik. etika*, I, 1, 1094 a 3. Neki smatraju da je najvjerojatnije to tvrdnja Eudoksa iz Knida. Usp. Zanatta, sv. I., str. 391.

²⁰ Platon, sukladno svojoj filozofiji, u *Lisidu* (218 b - d) pokazuje na primjeru liječništva, koje je prijateljica zdravlja, a ono prijatelj nečega drugoga, da nužno

je važno otkriti tu svrhu, a Aristotel smatra da bi to trebalo makar u nacrtu odrediti i kojim znanostima ona pripada. Ta je znanost politika, čija bi svrha obuhvatila svrhe drugih djelatnosti, a to znači da bi bila čovjekovo dobro. Budući da svako znanje i svaka odluka teži nekome dobru, Aristotel se pita koje je to dobro, koje je cilj znanosti o državi, odnosno koje je najviše dobro koje je cilj ljudskih djelovanja? Odgovor je nesporan za neuke i za izobražene. To je sreća (εὐδαιμονία),²¹ koju obično poistovjećuju s "dobro živjeti" ili "postići uspjeh".

Poteškoća nastaje pri određivanju sreće? U tomu se obični narod ne slaže s mudracima. Aristotel nema namjeru iscrpiti sve ono što ljudi nazivaju srećom nego samo ono što je najuobičajenije odnosno ono što je utemeljeno. Pritom se služi induktivnim načinom polazeći od nama poznatih činjenica. Nekima je to užitak, bogatstvo ili čast, zdravlje u bolesti ili bogatstvo u oskudici.

Polazeći od uočenih iskustvenih činjenica Aristotel spominje tri načina života. Prvi je život užitaka, drugi politički i treći misaoni. Sudeći prema tomu kako ljudi žive, zaključuje da većina sreću poistovjećuje s užitkom. Aristotel u užitku ne nalazi najviše dobro, jer smatra da je život užitaka ropski život, pa zato izabрати takav život znači izabрати život stoke. Aristotel se pita: koje je najveće dobro za čovjeka kao čovjeka? Ni bogatstvo ne može biti čovjekovo najveće dobro, jer je ono samo sredstvo radi nekoga cilja, a to znači radi nečega drugoga. Ni drugi način života, a to je politički, ne može biti najveće dobro koje se traži. Cilj političkoga života je čast, koja je više u onima koji časte nego u čašćenomu, a Aristotela zanima najviše dobro, koje je svojstveno djelujućem subjektu, a ne nekome

treba doći do prvoga prijatelja, a to je ideja dobra i lijepoga. U *Gorgiji* (468 b) tvrdi da je dobro cilj naših djelovanja, a u *Državi* (505 e) da je dobro ono koje pokreće dušu. Aristotel u *Metafizici* (994 a 1-b 16) tvrdi da niz uzroka bića nije beskonačan i da se ne može ići u beskraj, tražeći onoga radi čega je nešto, a to je svrha. On kaže: "ako bude štogod takvo krajnje, neće se ići u beskonačno; ako pak ne bude ništa takvo, neće biti ono poradi čega je što. A oni koji uvode beskonačno i ne zamjećuju kako ukidaju narav dobra (iako nitko ne bi poduzeo ništa učiniti, ako ne bi mislio doseći kakav kraj); isto tako, ne bi bilo nikakva uma u bićima, jer onaj tko ima uma uvijek čini štogod radi nečega, a to je neki kraj, jer je i svrha kraj". Aristotel, *Metafizika* (hrv. prijevod T. Ladan), Zagreb, 1992., str. 36-37.

²¹ Ovdje smo grčku riječ εὐδαιμονία preveli riječju sreća, a grčka riječ μακάριότης znači blaženstvo i spas i odnose se na stanje božanskoga života i sudjelovanje u njemu. Međutim, Aristotel se ne drži čvrsto te govorne uporabe, jer on može neki grad ili nekoga čovjeka nazvati "blaženim" a Boga "sretnim". Kod njega se ta dva pojma spajaju. Usp. J. Ritter, *Metafizika i politika*, Zagreb, 1987., str. 80.

drugomu. Osim toga, čini se da ljudi teže za čašću da bi dobili priznanje zbog toga što su krjeposni. To znači da je krjepost, zbog koje se dodjeljuje čast, važnija od časti. Zato se čini da je krjepost a ne čast cilj političkoga života. Međutim, ni u samoj krjeposti Aristotel ne nalazi ono najviše dobro za kojim traga, jer, smatra on, nitko neće zvati sretnim onoga tko je krjepostan, a ništa ne čini cijeli život ili prespava život ili trpi najveće patnje i nevolje.

Aristotel u tomu traganju za najvišim dobrom ne zaobilazi ni Platonovo učenje o ideji dobra, premda priznaje da to ne bi ulazilo u to područje istraživanja, jer se tu radi o praktičnoj a ne o teoretskoj filozofiji. Svjestan da mu je to otežano zbog toga što Platona smatra prijateljem, a da kao filozof prednost treba dati istini a ne prijatelju, tvrdi: "jer iako nam je oboje drago, treba dati prednost istini".²²

Spomenimo neke razloge zbog kojih Aristotel odbacuje Platonovo učenje o ideji dobra. To dobro ne može biti jedna ideja, odnosno zajednički rod, jer se dobro pridaje i supstanciji, kakvoći i odnosu, a supstancija je logički i ontološki prije kakvoće i odnosa. Dobro ima toliko značenja koliko i biće pa zato ne može biti nešto zajedničko i sveopće, jer se pridaje svim kategorijama a ne jednoj. Osim toga to dobro, zbog činjenice da je vječno u sebi, nije ništa veće od bilo kojega iskustvenoga dobra koje je prolazno. To potkrjepljuje primjerom da ono što je vječno bijelo nije bjelje od onoga što je bijelo samo jedan dan. Ako bi se prihvatila Platonova nauka o ideji dobra, trebalo bi se govoriti o dvije vrste dobara: jednima koja su to po sebi i drugima koja su to u odnosu na te prve, što Aristotel odbacuje. Odbacivši, dakle, Platonovu ideju dobra, Aristotel tvrdi da ako bi ona i postojala, ta ideja dobra ne bi utjecala na praktični život, jer ne bi bila čovjeku dostižna i ostvariva, ne bi mogla biti cilj čovjekova djelovanja. Isto tako sâmo znanje o toj ideji dobra ne koristi za praktičan život. Teško je "vidjeti - tvrdi Aristotel - što će u njegovu umijeću tkalcu ili tesaru koristiti znanje o tome dobru po sebi, ili kako će postati boljim liječnikom ili vojskovođom onaj tko je promatrao tu Ideju".²³ Dakle, tim razračunavanjem s Platonovim poimanjem ideje dobra odnosno s njegovom naukom o idejama Aristotel želi pokazati da, kada se radi o etičkomu dobru kao praktičnomu dobru, kojim čovjek može raspolagati, treba isključiti povratak na samo jedno dobro koje nudi Platonova filozofija.²⁴

²² *Nik. etika*, I, 6, 1096 a 16-17.

²³ *Nik. etika*, I, 6, 1097 a 8-11.

²⁴ Usp. J. Ritter, *Metafizika i politika*, Zagreb, 1987., str. 133.

Aristotela, dakle, zanima krajnja svrha, koju želimo radi nje same, a ne radi nečega drugoga. To je sreća, koju uvijek biramo radi nje same, a ne radi nečega drugoga. Čast, užitek, um i krjeposti biramo radi njih samih ali i radi toga da budemo sretni. Sve to upućuje da je sreća ono krajnje dobro koje je samodovoljno, jer isključuje bilo kakvu potrebu za drugim dobrima. Ta samodovoljnost za čovjeka ne znači i posvemašnju osamljenost. To je ono što je posve dovoljno, ne samo osamljenomu pojedincu nego i čovjeku kao društvenomu biću, roditeljima, djeci, prijateljima i sugrađanima. Dakle, sreća je krajnja svrha svih čovjekovih djelovanja, ona je nešto savršeno i posve dovoljno samo sebi. Međutim, postavlja se pitanje: što je ta sreća koja je najviše dobro?

Da bi odgovorio na to pitanje Aristotel, promatra analogno različita umijeća, kao što su umijeća kipara, frulaša i drugih. Svatko od njih zna što treba ostvariti, da bismo mogli reći da je dobar kipar, frulaš itd. Besmisleno bi bilo da postolar, kipar, graditelj ima zadaću a da je čovjek nema. Čovjek kao čovjek ima neku zadaću. Međutim, pitanje je u čemu se ona sastoji? To nije život koji je zajednički čovjeku i biljkama. To nije ni osjetilni život, koji je zajednički čovjeku i životinjama. Aristotel traži ono što je svojstveno čovjeku kao čovjeku, a to je djelatni život sukladan razumu. A to je značajka krjeposna čovjeka. Čovjekovo dobro je, dakle, *djelatnost duše cijeloga života prema krjeposti*, a ako ih je više onda sukladno najboljoj i najsavršenijoj od njih.²⁵

Da bi provjerio taj zaključak, on ga pokušava prosudbeno promišljati, u skladu s onim što se općenito o tomu govori. Dobra se obično dijele na izvanjska, potom na dobra duše i tijela. Dobro u pravomu smislu te riječi, odnosno najizvrsnije i najpotpunije dobro je dobro duše, a duševni čini su dobra duše. To znači da sretan čovjek dobro živi i dobro djeluje. Aristotel naglašava da čovjekovo najveće dobro, a to znači sreća nije neko stanje u smislu određene nedjelatnosti, nego *djelovanje* i to dobro djelovanje. Prema Aristotelu život sukladan krjeposti ne isključuje iz sebe ugodu, štoviše ona je nužna pratilica krjeposna života. Djela sukladna krjeposti su ugodna sama po sebi, a dobra su i lijepa. Dakle, sreća je najbolja, najljepša i najugodnija a te su značajke nerazdvojive u njoj. Aristotelov sretni čovjek treba imati i izvanjska dobra, prijatelje, a ne smije biti lišen dobra podrijetla, dobra potomstva i

²⁵ Aristotel ovdje ne poima sreću kao nešto kratkotrajno ili djelomično, nego kao ono što prožima cijeli život, a ne ono što traje samo jedan dan odnosno trenutno.

ljepote, jer teško može biti sretan "onaj tko je ružna lika, prosta podrijetla, samac i bezdjetečan; a još teže ako su mu djeca ili prijatelji posve loši, ili su pak bili dobri ali su umrli".²⁶ Uspoređujući, dakle, svoje poimanje sreće s onim što drugi o tomu govore Aristotel prepoznaje i priznaje da su oni djelomično ili posve na ispravnu putu. Vanjska dobra, užitici i drugi čimbenici prate sreću kako je Aristotel poima. Štoviše sretan ih čovjek treba, ali se ona ne svodi samo na njih. Bit sreće je u nama i sastoji se u djelatnosti sukladno krjeposti, a izvanjska su dobra samo nužna sredstva.

Postavlja se pitanje: je li sreća nešto što se postiže učenjem ili navikom, nastaje li slučajno ili je dar božanske promisli? Bez obzira kako se sreća postiže, ona je za Aristotela nešto božansko, jer nagrada i "svrha kreposti čini se nečim najboljim, božanskim i blaženim".²⁷ Sreća ne može biti pridržana samo nekima. Sukladno spomenutoj definiciji da je ona djelatnost duše u skladu s krjepošću, ona mora biti dostupna svima osim onima koji su nesposobni vježbati se u krjeposti.

Aristotel raspravlja i o tvrdnji postavljenoj u obliku Solonova pitanja: smije li se ikoga zvati sretnim, budući da ljudi u starosti dožive mnoge nevolje, ili čovjeka treba zvati sretnim nakon njegove smrti? Aristotel smatra da nema razloga čekati kraj života da bismo nekoga mogli nazvati sretnim, budući da je život sukladan krjeposti postojan, očito je da je takav čovjek sretan cijeli život, naime, "uvijek će – ili radije od svega – djelovati i umovati u skladu s krepošću, i podnositi će mijene kobi na najljepši način i u svemu skladno, 'budući istinski dobar te izvrstan bez ikakva ukora'".²⁸ Ako se čovjeku koji je sretan, a to znači živi krjeposno, dogodi nešto nebitno dobro ili loše, to mu neće poremetiti sreću, ako mu se dogodi nešto veoma važno, a na dobro je, to će mu život učiniti sretnijim, međutim, ako je na zlo, to bi mu sreću moglo pomutiti ili upropastiti. Na prvi se pogled čini da bi Aristotelov krjepostan čovjek trebao nadvladati i takve životne nezgode. On znakovito kaže: "Pa ipak i u takvim događajima zasvijetli ljepota, kad čovjek strpljivo podnosi mnoge i goleme nevolje, ne zbog bešćutnosti, nego jer je plemenita značaja i veledušan. Ako su djelatnosti, kao što rekosmo, ono što upravlja životom, onda nitko od blaženikâ ne postaje bijednim, jer taj nikad neće činiti mrska i prosta djela. Mi, naime, smatramo kako

²⁶ *Nik. etika*, I, 8, 1099 b 3-6.

²⁷ *Nik. etika*, I, 9, 1099 b 16-18.

²⁸ *Nik. etika*, I, 10, 1100 b 19-22.

onaj tko je istinski dobar i razborit podnosi pristalo sve životne kobi i čini uvijek ono što je najljepše u danim okolnostima".²⁹ Dakle, sretni čovjek ne postaje bijedan kada mu se dogode uobičajene nevolje. Međutim, Aristotel ipak priznaje da tu sreću mogu zasjeniti ili je, štoviše, čovjek može i izgubiti, ako mu se dogode velike i mnoge nevolje. Dakle, Aristotelov sretni čovjek ipak nije sasvim otporan u svim životnim okolnostima. U velikim nevoljama može zauvijek prestati biti sretan ili možda može ponovno steći tu sreću čineći ono što je lijepo, samo što za to treba dugo vremena.

Dakle, budući da je sreća nešto što zavisi o čovjeku, jer je to djelatnost sukladna krjeposti, sretni čovjek u tomu ne može nikada zakazati. Međutim, sreća se ne može promatrati posve odvojeno od onoga što se čovjeku događa nezavisno o njemu. Krjepostan će čovjek i u tomu živjeti krjeposno i nastojati nadvladati životne nevolje, a ako te nevolje nadilaze čovjekovu krjepost, vidjeli smo da Aristotel i tada otvara nadu krjeposnu čovjeku, jer govori o mogućnosti ponovne sreće, premda se to ne postiže u tren oka, nego za to treba mnogo vremena.

3. O SLOBODNOMU IZBORU, VOLJNOMU, MIMOVOLJNOMU I PROTUVOLJNOMU

Da bismo mogli bolje razumjeti govor o krjeposti pogledajmo što Aristotel govori o voljnomu (ἐκούσιον), protuvoljnomu (ἀκούσιον), mimovoljnomu (οὐχ ἐκούσιον) i slobodnomu izboru (προαίρεσις).³⁰

Voljno je ono "čemu je počelo u samom počinitelju, koji zna sve pojedinosti svoje djelatnosti".³¹ Protuvoljno je ono što se čini prisilno ili zbog neznanja. Ono što je učinjeno u neznanju, može biti mimovoljno ili protuvoljno. Da bi se nešto označilo kao protuvoljno, to mora izazvati bol i kajanje, a ako toga nema, a učinjeno je u neznanju, onda je taj čin mimovoljan. Čini koji su uzrokovani srdžbom ili žudnjom nisu protuvoljni nego voljni, jer se na nešto

²⁹ *Nik. etika*, I, 10, 1100 b 30-1101 a 3.

³⁰ *Usp. Nik. etika*, III, 1, 1109 b 30 – III, 5, 1115 a 3; *Eud. etika*, II, 7, 1223 a 21- II, 11, 1228 a 19; *Velika etika*, I, 12, 1187 b 31-I, 17, 1189 b 32.

³¹ *Nik. etika*, III, 1, 1111 a 22 – 24. Čini se da Aristotel tu nije namjeravao definirati u pravom smislu riječi voljni čin, nego je više htio iznijeti određene uvjete pod kojima se događa voljni čin za razliku od protuvoljnoga, a navedena značajke ne iscrpljuju definiciju voljnoga čina. *Usp. Zanatta*, str. 453-454.

treba srditi i za nečim treba žudjeti, kao, primjerice, za zdravljem i znanjem. Osim toga, vidjeli smo da je protuvoljni čin bolan, a čin sukladan žudnji je ugodan. Prisilno je ono čemu je počelo izvanjsko, a prisiljenik ništa ne pridonosi. Svjestan da postoje čini koji u sebi imaju voljnu i protuvoljnu značajku, Aristotel drži da takve čine treba promatrati prema trenutku djelovanja. Tako, primjerice, nitko hotimice ne baca svoju imovinu s broda, međutim, kada je nevrijeme, da bi spasio sebe i druge, svatko će razborit to učiniti. Takav je čin u sebi protuvoljan, a voljan, u određenom trenutku, radi nečega drugoga.

Premda slobodni izbor u sebi uključuje volju, on se ne može posve poistovjetiti s voljnim činom, koji je širi od izbora. Časoviti su postupci voljni ali nisu izabrani. Voljno je zajedničko djeci i životinjama, a izbor nije. Izbor nije žudnja, srdžba ili želja. Neuzdržan čovjek djeluje prema žudnji a ne prema slobodnom izboru, a uzdržan čovjek djeluje prema slobodnu izboru.³² Žudnja se tiče ugone i bola, a slobodni se izbor toga ne tiče. Postupci u srdžbi nisu sukladni slobodnu izboru. Slobodni izbor, premda se može činiti bliz želji, nije želja, a nije ni srdžba. Postoji želja za nemogućim. Ona se može odnositi na nešto što sâm želitelj ne čini, a slobodni se izbor odnosi na ono što može učiniti onaj koji izabire i što on može ostvariti. Želja se tiče svrhe a izbor sredstava koja služe svrsi. Slobodni izbor nije mnijenje. On označuje ono što mu je i korijensko značenje - "biranje nečega prije ili radije nego čega drugoga".³³

Sa slobodnim je izborom povezano i odlučivanje.³⁴ Ne odlučujemo o onomu što ne možemo, nego samo o onomu što možemo učiniti. Ne odlučujemo o svrhama nego o sredstvima kako ćemo postići tu svrhu. Ako postoji više sredstava, onda biramo ona kojima ćemo najlakše i najbolje to ostvariti.

Budući da je svrha ono što želimo, a sredstva koja vode k cilju ono o čemu se odlučuje i slobodno izabire, djelatnosti koje se tiču

³² Aristotel razlikuje neuzdržanoga čovjeka od neobuzdanoga. "Iako su različiti, obojica se odaju tjelesnim užicima, ali drugi misleći kako i treba činiti tako, dok prvi tako ne misli". *Nik. etika*, VII, 9, 1152 a 4-6.

³³ Ladan, str. 230.

³⁴ Ladan grčki glagol βουλευώ prevodi s *promišljam*, a nama se čini prikladnije prevesti ga u ovomu surječju s *odlučujem*. To može biti vidljivo iz sljedećega teksta: "περί δὴ τῶν αἰδίων οὐδεὶς βουλευέται, οἷον περὶ τοῦ κόσμου..." (*Nik. etika*, III, 3, 1112 a 21 – 22.). Ladan taj tekst prevodi: "O vječnim stvarima nitko ne promišlja, kao o samom svemiru..." (str. 46). Čini nam se da bi to bilo prikladnije prevesti: "O vječnim stvarima nitko ne odlučuje, kao o samom svemiru..."

toga biti će voljne i slobodne. Neki biraju istinsko dobro a neki prividno. To prividno dobro je obmana koja nastaje zbog ili radi ugone, koja nije dobro ali se čini kao dobro i stoga ljudi izabiru ugodno kao dobro a bol izbjegavaju kao zlo. Mjerilo dobra nije čovjek, shvaćen relativistički odnosno protagorovski, a ni dobro u sebi, pojmljeno platonovski, nego krjepostan čovjek, koji sve ispravno prosuđuje. Budući da smo mi počelo ili roditelj svojih čina, o nama zavisi hoćemo li biti krjeposni ili poročni. Aristotel tvrdi: "Jer u kojim stvarima od nas ovisi djelovati u tima od nas ovisi i ne djelovati, i gdje možemo odustati tu možemo i pristati; pa tako, ako je u našoj moći činiti ono što je lijepo, u našoj će moći biti i ne činiti ono što je ružno, te ako je u našoj moći ne učiniti ono što je lijepo, isto će tako biti u našoj moći učiniti ono što je ružno".³⁵ Dakle, o nama zavisi hoćemo li biti dobri ili loši, odnosno čestiti ili nevaljali. Ljudi postaju nepravedni ili razuzdani svojom krivicom, jer žive tako i takvima ih čine njihovi postupci. Kao što onaj koji baca kamen, u početku ga može baciti ili ne baciti, ali kada ga je bacio, više ga ne može ne baciti. Tako je i s čovjekovim djelima. U početku smo mogli izabrati ne biti nepravedni i razuzdani, ali kada smo to izabrali, sami smo za to krivi, jer je to bilo hotimično i to ne može ne biti kada to već jest. Zato je svatko odgovoran za svoje čine, jer nije samo voljna krjepost nego i porok. Aristotel kori one koji su krivi za svoja ćudoredna stanja i tjelesne nedostatke, koji to nisu po naravi nego zavise o čovjeku. Zato nitko ne kori one koji su rođeni slijepi ili ružni, ali kori one koji su slijepi zbog pijanstva, a ružni zbog nevezbanja ili nemara.

4. DUŠA I KRJEPOSTI

Budući da je krjepost djelatnost duše a ne tijela, Aristotel iz različitih vidova duše izvodi i različite krjeposti. On razlikuje dva vida duše: razumni i nerazumni.³⁶ Nerazumni vid duše podijeljen je na *biljni* (vegetativni), koji je uzrok hranidbe, razmnožavanja i rasta. Taj vid duše ne sudjeluje u razumu odnosno u krjeposti, pa ga on u

³⁵ *Nik. etika*, III, 5, 1113 b 6- 11.

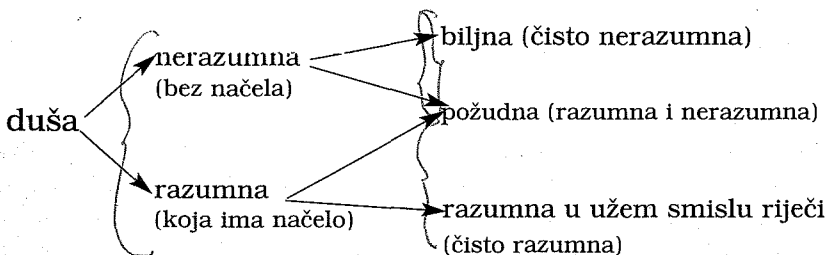
³⁶ U *Protreptikosu* čitamo: "Kad smo kod duše: jedan je njezin dio razumski, drugi nerazumski, i upravo stoga lošiji. Nerazumski dakle postoji radi razumskoga, jer je u razumskome um". Aristotel, *Nagovor na filozofiju*, B 23, (hrv. prijevod D. Novaković, Zagreb, 1987., str. 115).

ovoj raspravi ne zanima. Postoji i drugi vid duše, koji se ipak tiče razuma, a to je *osjetni* (senzitivni), odnosno *požudni ili nagonski* vid. Taj se vid duše razumu može pokoravati ili ne pokoravati. Kod umjerenih, odnosno krjeposnih ljudi taj je vid duše koji stvara žudnje, sukladan razumu i tada on ima udio u razumu, a kod neumjerenih, odnosno kod onih koji su poročni on nije sukladan razumu, jer mu se opire.

Razumni vid duše je *intelektivni*, koji je također dvostruk. Postoji onaj vid duše koji spoznaje, odnosno koji se odnosi na ono što je *promjenljivo*, to je praktični razum, čija je krjepost razboritost (φρόνησις) i onaj koji spoznaje ono što je *nepromjenljivo*, a to je teoretski razum, čija je krjepost mudrost (σοφία).

Sukladno tomu Aristotel dijeli ljudske krjeposti na *čudoredne* (etičke), koje se odnose na osjetni vid duše, i *umne* (dijanoetičke), koje se odnose na razumni vid duše. U *Eudemovoj etici*³⁷ tvrdi se da su umne krjeposti praćene razumom, jer pripadaju razumnom dijelu, koji treba zapovijedati duši jer ima razum, a čudoredne krjeposti pripadaju dijelu koji je lišen razuma i zato se mora pokoravati onomu dijelu koji ima razum. Te su krjeposti međusobno povezane i uvjetovane. Tako netko ne može biti krjepostan bez razboritosti (φρόνησις), koja je, kako ćemo vidjeti, umna krjepost, ni razborit bez čudorednih krjeposti, jer se čudoredna krjepost odnosi na ispravan cilj, a razboritost na sredstva potrebna za ostvarenje toga cilja.³⁸

Da bi bilo jasnije o čemu govorimo, prikažimo slikovito podjelu različitih vidova duše, o kojima smo govorili.³⁹



³⁷ Usp. *Eud. etika*, II, 1, 1220 a 8-11.

³⁸ Usp. *Nik. etika*, VI, 12, 1144 a 6-9.

³⁹ Usp. Zanatta, I, str. 425.

5. ČUDOREDNE KRJEPOSTI

Kao što smo vidjeli Aristotel krjeposti dijeli na umne i čudoredne. Čudoredne krjeposti ne nastaju u nama po naravi nego ih stječemo navikom. One nam nisu urođene, jer sve što je urođeno ne može se navikom promijeniti. Tako, kamen koji pada prema dolje, ne možemo naviknuti da "pada" prema gore premda smo ga nebrojeno puta bacali uvis. Čudoredne krjeposti nisu protivne naravi, nego smo ih po naravi sposobni steći. Kao što i umijećima, primjerice, gradeći postajemo graditelji ili citarajući citaraši, tako i čineći pravedna djela postajemo pravedni, čineći umjerena umjereni, a hrabra hrabri. Dakle, ono što prije moramo naučiti da bismo to mogli učiniti, učimo tako što upravo to radimo. Tako svojim činima u odnosu prema drugim ljudima postajemo pravedni ili nepravedni. Svrha toga Aristotelova istraživanja o krjeposti nije teoretska, da bi spoznao što je krjepost, nego praktična, a to znači da bismo postali dobri.

Aristotel polazi od promatranja zdravlja i snage pa zaključuje da pretjerana i manjkava vježba uništava snagu, kao što suvišno i manjkavo jelo i pilo uništava zdravlje, a primjerena ga količina stvara, povećava i uzdržava. Tako je i s čudorednim krjepostima. Onaj tko se svega boji i od svega bježi, postaje plašljivac, a onaj tko se ničega ne boji i svuda srlja, postaje drzak (ludo smion). Kako se oduprijeti strahotama? Aristotel odgovora: navikavajući se prezirati ih, a najlakše ćemo ih prezirati kada postanemo hrabri. Aristotel zapaža da bi tu netko mogao primijetiti da ako netko čini pravedna djela, on je već pravedan, isto kao što su gramatičari oni koji se već pravilno služe gramatikom. Taj prigovor i usporedba ne vrijedi, jer je umijeće različito od krjeposti. Naime, gramatički se nešto može učiniti slučajno ili na tuđi poticaj, a netko će biti gramatičar kada to učini prema gramatičkim pravilima koja sam zna. Osim toga tvorevine umijeća imaju dobro u sebi i kod njih je dovoljno da su tako učinjena da imaju tu vrijednost, tu objektivnu odrednicu. Međutim, nije tako s djelima učinjenima u skladu s krjepošću. Za njih nije dovoljna ta objektivna odrednica nego je bitan i subjektivni stav. Naime, da bi neko učinjeno djelo bilo krjeposno, važna su tri uvjeta, a koja se tiču subjekta: *svjesnost i znanje, slobodan izbor svojih postupaka, i to radi njih samih, i treće: to činiti u postojanu i nepromjenljivu raspoloženju*. Za umijeća je dovoljan prvi uvjet, naime, znanje, a druga se dva ne traže, a za djelovanje u skladu s krjepošću znanje ne znači mnogo, a nužno trebaju biti ispunjena druga dva uvjeta, jer krjeposti nastaju iz ponavljanja, kao što su, primjerice, pravedna i razborita djela. Da bismo mogli odrediti jesu

li subjektivni čini pravedni ili razboriti, trebamo se usporediti, smatra Aristotel, s onim tko je pravedan ili razborit. On je mjerilo pravednosti ili razboritosti. Čini su, dakle, pravedni ili razboriti ako se tako vrše kako bi ih vršio onaj tko je pravedan i razborit.

Krjepost nije osjećaj (πάθος)⁴⁰ ni sposobnost (δύναμις).⁴¹ Ona je stanje (ἔξις).⁴² Postavlja se pitanje kakvo je ona stanje? Preuzimajući Platonovo⁴³ značenje krjeposti (ἀρετή) Aristotel je poima kao ono što čini da nešto bude dobro, odnosno dobro djeluje. Krjepost⁴⁴ oka čini vrsnim oko i njegov učinak, pa krjepošću oka dobro vidimo, a krjepost konja čini ga vrsnim u trčanju, u nošenju jahača i u dočekivanju neprijatelja. Tako će i "čovjekova krepost biti stanje po kojem čovjek biva dobar i po kojem će pružiti dobar učin".⁴⁵

Da bi odredio narav čudoredne krjeposti Aristotel ovako raščlanjuje: "U svemu što je neprekidno i djeljivo može se uzeti ili više ili manje ili jednako, i to bilo u samoj stvari, bilo u odnosu prema nama. Jednako je sredina između suviška i manjka. U samoj stvari sredinom nazivamo ono što je jednako udaljeno od oba kraja, što je jedno i isto svima ljudima; a u odnosu prema nama, ono što nije ni suvišak ni manjak, koje opet nije ni jedno ni isto svim ljudima".⁴⁶ Dakle, ovdje se radi o dvjema sredinama: aritmetičkoj, i sredini u odnosu prema nama. Broj šest je aritmetička sredina između deset i dva. Tako, primjerice, ako je nekome mnogo pojesti oko pet kilograma hrane a kilogram je malo, to ne znači da će svatko izabrati tri kilograma hrane kao sredinu. Ta će sredina nekome biti premalo, kao, primjerice, Milonu,⁴⁷ a nekome previše. Zato svatko pametan izbjegava i višak i manjak, a traži i bira sredinu, ali ne aritmetičku nego onu u odnosu prema sebi. Značajka je čudoredne krjeposti, koja se bavi osjećajima i djelovanjima, u kojima postoji višak, manjak i

⁴⁰ Aristotel osjećajem naziva ono što prati užitak ili bol, kao primjerice: "žudnju, srdžbu, strah, drskost, zavist, radost, naklonost, mržnju, čežnju, ljubomoru, milost" (*Nik. etika*, II, 5, 1105 b 21–23).

⁴¹ Aristotel sposobnošću naziva ono po čemu smo osjećajni.

⁴² "Stanjima nazivam ono po čemu smo dobro ili loše u odnosu na čuvstva, kao što prema srdžbi stojimo loše ako je čutimo prejako ili preslabo, a dobro ako po sredini" (*Nik. etika*, II, 5, 1105 b 25–28).

⁴³ Usp. Platon, *Država*, 353 b – 354 a.

⁴⁴ Ovdje bismo grčki izraz ἀρετή mogli prevesti *vršnoća*, odnosno *savršenost*.

⁴⁵ *Nik. etika*, II, 6, 1106 a 22–24.

⁴⁶ *Nik. etika*, II, 6, 1106 a 26–32.

⁴⁷ Radi se, čini se, o jakom hrvaču Milonu iz Krotona, koji je mogao mnogo pojesti.

sredina, težiti prema sredini. Užitek se i bol mogu osjećati kao previše ili premalo, a nijedno od toga nije dobro. Međutim osjećati "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. A krjepost se bavi čuvstvima i djelatnostima, u kojima je suvišak pogrješka, kao i manjak, dok se sredina hvali i smatra uspjehom, što je oboje značajka kreposti".⁴⁸ Svjestan je da zlo ima šire obzorje djelovanja od dobra, zato kaže "lako je promašiti cilj, teško je pogoditi ga".⁴⁹ Ljudi su zločesti svakovrsno, a dobri na jedan način.

Aristotel obuhvaća sve te značajke čudoredne krjeposti pa je definira: "krepost je stanje s izborom, zapravo srednost u odnosu prema nama, a određena načelom, naime onim kojim bi je odredio razborit čovjek. Ona je srednost između obaju poroka, onoga prema suvišku i onoga prema manjku".⁵⁰ Međutim ta sredina, koja je bit čudoredne krjeposti, ne znači i osrednjost, nego, kako kaže Aristotel "prema najboljem i pravednom, ona je krajnost".⁵¹ Dakle, krjepost, koja je sredina u odnosu na pretjeranost ili manjkavost, odnosno ona je sredina u odnosu na krajnosti koje su porok, ali aksiološki gledano ona je kao krjepost krajnost, a ne polovičnost.

Aristotel uočava da svaki osjećaj i djelatnost ne mogu biti vrjednovani u odnosu prema sredini, jer su neka od njih sama po sebi poroci i zato nemaju te sredine-krjeposti. Postoje osjećaji koji su u sebi nevaljani, kao što im i ime govori, kao primjerice zloradost, bestidnost, zavist. Isto tako postoje čini kao što su: preljub, krađa i ubojstvo. Ti osjećaji i čini nemaju viška ni manjka, nego su u sebi nevaljani, pa se zato u njima 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: počiniti bilo što od toga znači griješiti".⁵² Te se u sebi nevaljane čine ne može promatrati kao

⁴⁸ *Nik. etika*, II, 6, 1106 b 21-27.

⁴⁹ *Nik. etika*, II, 6, 1106 b 32-33.

⁵⁰ *Nik. etika*, II, 6, 1106 b 36-II, 6, 1107 a 3. Kant smatra ovo Aristotelovo poimanje krjeposti kao sredine između dvaju poroka pogrješnim, jer se ta sredina između dvaju poroka ne može odrediti. Tvrdnja da ni u čemu ne treba činiti ni previše ni premalo, prema Kantu, ne govori ništa, jer je tautološka. On tvrdi da se razlika između krjeposti i poroka ne može tražiti u *stupnju* pridržavanja određenih maksima, nego u njihovoj određenoj *kakvoći*, a to znači odnosu prema zakonu. Usp. I. Kant, *Metafizika čudoređa*, Zagreb, 1999., str. 189-190 i 217.

⁵¹ *Nik. etika*, II, 6, 1107 a 7-8.

⁵² *Nik. etika*, II, 6, 1107 a 14-17.

one koji imaju višak, manjak i sredinu, jer bi to značilo da bi manjak imao sredinu manjka, manjak manjka i višak manjka, odnosno višak sredinu viška, manjak viška ili višak viška. Umjerenost i hrabrost, koje su sredina, nemaju niti mogu imati viška i manjka. Dakle, "niti postoji srednost suviška i manjka, niti pak suvišak ili manjak srednosti"⁵³ Dakle, porok ne može postati krjepost, jer ona nema sredinu a krjepost ne može postati porok, jer ona nema njemu svojstvene krajnosti.

Postoje, dakle, tri duševna stanja. Dva su poroka a jedno je krjepost. Ta su stanja međusobno suprotstavljena. Krajnosti su suprotne srednjemu stanju i jedna drugoj a srednje stanje krajnostima. Najveća je suprotnost i udaljenost među krajnostima. Što se tiče sredine, njoj je negdje udaljeniji manjak a negdje višak, a određuje se prema tomu za čim više žudimo. Tu sklonost možemo prosuditi prema užitku ili boli koje osjećamo. U svemu se treba čuvati ugone i užitka, jer ćemo, riješimo li se njih, najbolje odrediti sredinu.

Kada se ta stanja promatraju u međusobnomu odnosu, onda će plašljivac hrabroga smatrati da je ludo smion, a onaj tko je ludo smion hrabroga će smatrati plašljivcem. Aristotel priznaje da je teško "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 svatko niti je lako".⁵⁴

Pogledajmo sada krjeposti i poroke, koje zbog bolje preglednosti donosimo u obliku tablice na sljedećoj stranici, a nakon toga vidimo što Aristotel govori pojedinačno o glavnim krjepostima i porocima slijedeći redosljed, koji je nacrtano donijet pri kraju druge knjige *Nikomahove etike*.⁵⁵

⁵³ *Nik. etika*, II, 6, 1107 a 25-27.

⁵⁴ *Nik. etika*, II, 9, 1109 a 25-29.

⁵⁵ Aristotel u iscrpnijoj raščlambi pojedinačnih vrлина i poroka ne slijedi taj najavljeni redosljed. Nakon blagoćudnosti ne raspravlja o istinitosti, kao što bi se prema najavi očekivalo, nego o onomu što sličī prijateljstvu, pa nakon te rasprave slijedi rasprava o istinitosti, potom o dosjetljivosti, stidljivosti i pravедnosti. O negotovanju odnosno o porocima, zavisti i zlradosti, Aristotel ne raspravlja opširnije u *Nikomahovoj etici*, premda ih je spomenuo i ukratko iznio njihove bitne značajke. O tomu raspravlja u *Retorici*, II, 9-10, 1386 b 8-1388 a 28.

ἔλλειψις <i>manjak</i>	μεσότης <i>sredina</i>	ὑπερβολή <i>višak</i>
1. δειλία <i>strašljivost</i>	ἀνδρεία <i>hrabrost</i>	θρασύτης, ἀφοβία <i>smionost, neustrašivost</i>
2. ἀναισθησία <i>neosjetljivost</i>	σωφροσύνη <i>umjerenost</i>	ἀκολασία <i>razuzdanost</i>
3. ἀνελευθερία, αἰσχροκέρδεια <i>škrtost, lakomost</i>	ἐλευθεριότης <i>darežljivost</i>	ἀσιστία <i>rasipnost</i>
4. μικροπρέπεια <i>sitničavost</i>	μεγαλοπρέπεια <i>izdašnost</i>	ἀπειροκαλία <i>neukusnost</i>
5. μικροψυχία <i>malodušnost</i>	μεγαλοψυχία <i>velikodušnost</i>	χαυνότης <i>oholost</i>
6. ἀφιλοτιμία <i>nečastohleplje</i>	ἀνώνυμον <i>bezimenost</i>	φιλοτιμία <i>častohleplje</i>
7. ἀοργησία <i>nerasrdljivost</i>	πραότης <i>blagoućudnost</i>	ὀργιλότης <i>rasrdljivost</i>
8. εἰρωνεία <i>samopotcjenjivanje</i>	ἀλήθεια <i>istinitost</i>	ἀλαξονεία <i>hvastavost</i>
9. ἀγροικία <i>neuljudnost</i>	εὐτραπελία <i>dosjetljivost</i>	βωμολοχία <i>lakrdijaštvo</i>
10. δυσκολία <i>svadljivost</i>	ἔοικε μάλιστα φιλία <i>nalik na prijateljstvo</i>	ἀρέσκεια, κολακεία <i>ruzavost, laskavost</i>
11. κατάπληξις <i>bojaznost</i>	αἰδώς <i>stidljivost</i>	ἀναισχυντία <i>bestidnost</i>
12. ἐπιχαιρεκακία <i>zluradost</i>	νέμεσις <i>negodovanje</i>	φθόνος <i>zavist</i>
13. ἀδικεῖσθαι <i>podnošenje nepravde</i>	δικαιοσύνη <i>pravednost</i>	ἀδικεῖν <i>činjenje nepravde</i>

5.1. *Hrabrost* (ἀνδρεία).

Hrabrost je sredina između *strašljivosti* (δειλία) i *neustrašivosti* (ἀφοβία), odnosno *smionosti* (θρασύτης).⁵⁶ Aristotel u svojoj *rašclambi* polazi od iskustvenih činjenica, koje pokazuju da se bojimo strahota odnosno zala koja nas mogu zateći, kao primjerice:

⁵⁶ O *hrabrosti*, *strašljivosti* i *smionosti* usp. *Nik. etika*, III, 6, 1115 a 6-III, 9, 1117 b 22; *Eud. etika*, III, 1, 1228 a 26-III, 1, 1230 a 36; *Velika etika*, I, 20, 1190 b 9-I, 20, 1190 a 36.

sramote, siromaštva, bolesti, neimanje prijatelja, smrti. Naglašava da se nečega treba bojati a i lijepo je bojati se, primjerice, sramote, jer tko se sramote ne boji, on je besraman. Međutim, ne treba se bojati siromaštva, bolesti ni onoga što nije opako i ne dolazi od čovjeka. Hrabar se čovjek ne boji svega. Da bi mogao reći što je hrabrost, Aristotel raščlanjuje ponašanje prema najstrašnijemu zlu, a to je smrt. Hrabar je "onaj tko je neustrašiv pred krasnom smrću, i blizim prijetnjama koje smrt donose, a takve su okolnosti najviše u ratu".⁵⁷ On je, također, neustrašiv na moru i u bolesti, ondje gdje se može braniti ili gdje je lijepo poginuti. Iz toga možemo iščitati da je svrha hrabrosti ono što je ne estetski nego čudoredno lijepo. Da ne bi hrabrost bila shvaćena kao stanje, u kojemu se čovjek ničega ne boji, a time se pretvorila u porok, Aristotel priznaje da ima strahota koje nadilaze čovjeka pa je strahotno svakomu tko je pametan. Tih će se strahota bojati i hrabri čovjek, ali će ih podnositi kako treba i kako načelo nalaže. "Dakle, čovjek koji se boji onoga čega treba i zbog čega treba, i to izdržava, te onako kako treba i kad treba, taj je hrabar; jer onaj tko je hrabar i osjeća i djeluje po zaslugi i kako načelo nalaže".⁵⁸ Ako je netko hrabar to ne znači da ne osjeća bol. Zato će i hrabromu rane i smrt biti bolne, ali će ih hrabar čovjek u ratu podnijeti, jer je to lijepo učiniti, a on svjesno gubi nešto radi krjeposti.

Onaj tko se svega boji strašljivac je, jer se boji onoga čega se ne treba i kako ne treba. On griješi *per defectum* u odnosu na hrabrost kao sredinu. Samoubojstvo, kojemu razlog može biti siromaštvo, ljubav ili nešto bolno, nije značajka hrabra čovjeka nego bojažljivca, "jer je slabost bježati od nevolja, i takav se ubija ne zato što je to lijepo, nego da izbjegne zlo".⁵⁹

Onaj tko se ničega ne boji, neustrašiv je, kada ne treba bojati se i kako ne treba. On pretjeruje *per excessum* u odnosu na hrabrost, koja je sredina između strašljivosti i neustrašivosti. Ta je neustrašivost porok. Hrabrost u sebi uključuje smionost, odnosno neustrašivost, međutim, ta smionost odnosno neustrašivost nije pretjerana, jer se ne proteže na sve i ima svoju mjeru.⁶⁰

⁵⁷ *Nik. etika*, III, 6, 1115 a 33-35.

⁵⁸ *Nik. etika*, III, 7, 1115 b 17-20.

⁵⁹ *Nik. etika*, III, 7, 1116 a 14-15.

⁶⁰ Da bi osvijetlio krjepost hrabrosti, Aristotel raščlanjuje i uspoređuje ono što ljudi nazivaju hrabrošću ili njoj sliči. To su: *građanska hrabrost*, koja najviše sliči zbiljskoj hrabrosti, jer građani (misli se na vojnike) podnose pogibelji zbog zakonskih kazna, sramote i počasti. Međutim, čovjek ne smije biti hrabar zbog

5.2. Umjerenost (σωφροσύνη)

Umjerenost je sredina, manjak je neosjetljivost (ἀναίσθησία), a višak je razuzdanost (ἀκολασία).⁶¹ Umjerenost je sredina u odnosu prema užiticima. Postoje duševni i tjelesni užitci. Umjerenost se tiče tjelesnih užitaka i to ne svih. Ne tiče se, primjerice, užitka gledanja boja, crteža i slika, užitka slušanja glazbe ili uživanja u glumi, užitka mirisa jabuka i ruža, jer one koji u tomu uživaju ne nazivamo razuzdanima. Međutim, razuzdanici uživaju u mirisu pomasti ili slasna jela, jer ih to podsjeća na žudene stvari. Prema tomu se umjerenost i neumjerenost odnose na one užitke koji su nam zajednički sa životinjama, a to su ona uživanja koja su povezana s osjetilima opipa i okusa, poglavito opipa, jer se on tiče jela, pića i spolne naslade. Treba istaknuti da je želja za hranom naravna i u tomu ljudi mogu griješiti viškom, jer "jesti i piti čega god se čovjek dočepa, sve dok se ne pretrpa, znači premašiti količinu koja je naravna; naime, naravna želja je tek dopuna manjka. Zbog toga se takvi i nazivaju proždrljivcima, jer pune trbuh više nego je potrebno. Takvi postaju oni što su odveć ropski".⁶²

Razuzdanost je, dakle, pretjeranost u užiticima i, kako kaže Aristotel, ona zaslužuje ukor. Razuzdanik želi sve užitke ili one najugodnije. On osjeća bol kada ne postigne užitke, a besmisleno je osjećati bol zbog užitka.

Neosjetljivost je manjkavost što se tiče užitaka, a takvih ljudi kojima ništa nije ugodno ima malo, drži Aristotel. Umjeren je onaj čovjek koji se drži sredine u užiticima, u odnosu prema onima koji su razuzdani i onima koji su neosjetljivi. Umjeren ne uživa u onomu

prisile, nego zato što je to dobro; *iskustvo* vojnika stečeno u ratu (tu spominje i Sokratovu tvrdnju da je hrabrost znanje, usp. *Lahet*, 195 i 199, i *Protagora*, 350 i 360), ali bježe kada uđu u novu opasnost, koju prije nisu iskusili; *gnjev*, jer se drži da su hrabri oni što djeluju u gnjevu. Međutim, hrabri su hrabri zato što je to lijepo, a gnjev im pritom može pomoći, a nisu hrabri oni koje bol ili gnjev nagoni na pogibelj, jer bi hrabri bili izgladnjeli magarci koji ni pod udarcima ne ostavljaju hranu; *samopouzdanost* koja prati one koji su mnogo pobjeđivali i smatraju da su najjači i da ne mogu ništa pretrpjeti, kao pijanci koji postaju samopouzđani, a to nije hrabrost, koja je značajka čudorednoga stanja a ne pobjedničkoga iskustva; *nepoznavanje opasnosti* kojoj se izvrgavaju, ali kada spoznaju da je drukčije nego su pretpostavili, onda bježe. Usp. *Nik. etika*, III, 8, 1116 a 16-III, 8, 1117 a 27.

⁶¹ O umjerenosti, neosjetljivosti i razuzdanosti usp. *Nik. etika*, III, 10, 1117 b 23-III, 12, 1119 b 18; *Eud. etika*, III, 2, 1230 a 37-III, 2, 1231 b 2; *Velika etika*, I, 21, 1191 a 37-I, 21, 1191 b 22.

⁶² *Nik. etika*, III, 11, 1118 b 16-21.

u čemu najviše uživa razuzdanik, niti osjeća bol kada nema užitaka, a ako uživa, onda je to umjereno. Umjerenik želi umjereno i onako kako treba željeti one ugodnosti koje pridonose zdravlju ili dobru stanju, a isto tako i druge ugone koje nisu suprotne onomu što je lijepo,⁶³ a to znači da su u skladu s načelom razuma.

5.3. Darežljivost (ἐλευθεριότης)

Darežljivost je sredina, manjak je škrtost (ἀνελευθερία), a višak je rasipnost (ἀσιστία).⁶⁴ Darežljiv daje onima kojima, koliko i kada treba. Vidjeli smo da je hrabrost praćena bolju, a darežljivost naprotiv s ugodom ili je bezbolna, jer je to u skladu s krjepošću darežljivosti. Onaj tko daje s bolom, tomu je više stalo do novca nego do lijepa djela, a to nije značajka darežljiva čovjeka, kako ga Aristotel poima. Darežljiv čovjek može umjereno osjećati bol, ako mu se dogodi da potroši suprotno od onoga što treba, a više mu smeta ako nije potrošio ono što treba nego ako je potrošio nešto što ne treba.

Budući da prikladno davanje prati i prikladno uzimanje, darežljivac neće uzimati odakle ne treba, a neće ni tražiti. On ne smije zanemariti svoj imutak, jer mu je to sredstvo za život, ali i zbog toga da bi od njega mogao pomoći drugima. Značajka je darežljiva čovjeka da malo ostavlja za sebe. Mjerilo darežljivosti nije u mnoštvu darova nego u stanju darovatelja koji daje prema svomu imutku, tako da može biti darežljiviji onaj tko daje malo ako manje ima, od onoga tko ima mnogo više, a daje malo. Darežljiv se čovjek ne može lako obogatiti, jer on rado daje, a novac cijeni radi davanja a ne radi samoga novca. Darežljivac ne bi smio davati onima kojima ne treba, jer bi time postao rasipnik, nego samo onima kojima treba, kada treba, koliko treba i gdje je to lijepo, drži Aristotel.

Manjak darežljivosti je nedarežljivost odnosno škrtost, koja je u Aristotelovoj prosudbi veće zlo od rasipnosti. Škrtac odnosno

⁶³ Aristotel raščlanjuje riječ razuzdanost (ἀκολασία), koja korjenski dolazi od ἀκόλαστος, što znači "ne biti kažnjen", a odnosi se i na dječje pogreške. On uočava sličnosti, jer djeca najviše teže prema onomu što je ugodno. Zato djeca trebaju živjeti prema uputi odgojitelja, kao i požudni dio duše u nama prema načelu razuma, jer umjeren čovjek želi ono što treba, kako treba i kada treba, a to i načelo zapovijeda. Usp. *Nik. etika*, III, 12, 1119 a 33 – III, 12, 1119 b 18.

⁶⁴ O darežljivosti, škrtosti i rasipnosti usp. *Nik. etika*, IV, 1, 1119 b 22-IV, 1, 1122 a 17; *Eud. etika*, III, 4, 1231 b 27-III, 4, 1232 a 18; *Velika etika*, I, 23, 1191 b 39-I, 24, 1192 a 20.

nedarežljivac ne daje, a pretjeruje u uzimanju. Nedarežljivost je ljudima prirođenija od rasipnosti i neizlječiva je.⁶⁵

Rasipnost pripisujemo onima koji su rastrošni do razuzdanosti. Oni obično imaju više poroka, a glavni im je rasipanje imutka. Propadanjem imutka ugrožen je život, jer je imutak sredstvo za život. Rasipnik pretjeruje u davanju i neuzimanju, a nije lako svima davati a niodakle ne uzimati, jer se tako imutak ubrzo iscrpi. Rasipnik ima neke značajke darežljivca. On se može izliječiti i može postati umjeren odnosno darežljiv. Za razliku od nedarežljivca, koji nikomu ne koristi, pa ni samu sebi, rasipnik koristi mnogima. Međutim, većina rasipnika je pohlepna, jer žele trošiti. Zato uzimaju bezobzirno i odakle ne treba, pa su zato nevaljali. Njihova davanja nisu ćudoredno lijepa, jer obogaćuju one koji bi trebali biti siromašni, a ne daju onima kojima bi trebali. Oni obično mnogo daju laskavcima ili onima koji im omogućuju kakvu nasladu i odaju se užiticima.

5.4. Izdašnost (μεγαλοπρέπεια)

Izdašnost je sredina, manjak je sitničavost (μικροπρέπεια) a višak neukusnost (ἀπειροκαλία).⁶⁶ Izdašnost je krjepost koja se tiče trošenja novca. U tomu nadmašuje darežljivost. Izdašan je darežljiv, a darežljiv nije nužno i izdašan. Onaj tko troši u malim stvarima, nije izdašan nego onaj tko troši u velikim stvarima. Zato su rashodi izdašna čovjeka veliki i dolični, jer on rado i darežljivo troši prikladno mnogo novca radi onoga što je lijepo. Više će gledati da mu učinak bude što bolji nego da uštedi. Međutim, trošak treba dolikovati učinku ali i činitelju. Zato siromašan čovjek ne može biti izdašan, a onaj tko to pokušava nerazuman je, jer troši više nego je ispravno i treba, a to nije krjeposno. Izdašnik ne troši na sebe nego na ono što je časno, kao na ono što se odnosi na božanstvo i na ono što je zajedničko, kao opremanje zbora ili troveslarke ili priređivanje gozbe gradu.

⁶⁵ Aristotel spominje da postoje mnoge vrste nedarežljivosti, a raščlanjuje dvije: jednu u kojoj postoji manjak u davanju i drugu u kojoj postoji višak u uzimanju. Oni koji podbacuju u davanju, oni nikomu ništa ne daju, ali ni tuđe ne žele uzimati, jer ipak ne žele učiniti ništa sramotno. A oni koji pretjeruju u uzimanju oni uzimaju odasvuda, kao oni koji se bave nedoličnim obrtima, kao: svodnici, lihvari i svi oni koji su odvratno pohlepni za dobitkom. Oni, pak, prihvaćaju sramotu radi dobitka. Usp. *Nik. etika*, IV, 1, 1121 b 16-IV, 1, 1122 a 13.

⁶⁶ O izdašnosti, sitničavosti i neukusnosti usp. *Nik. etika*, IV, 2, 1122 a 18-IV, 2, 1123 a 33; *Eud. etika*, III, 6, 1233 a 31-III, 6, 1233 b 15; *Velika etika*, I, 26, 1192 a 37-I, 26, 1192 b 17.

Onaj tko pretjeruje trošeći više nego treba, razmetljiv je odnosno neukusan, jer se razmeće u čemu ne treba i kako ne treba. On prijateljski objed priredi kao svadbu. To ne čini zato što je to lijepo, nego zato što trošeći svoje bogatstvo misli da mu se zbog toga dive. Ondje gdje treba mnogo potrošiti, on troši malo, a gdje treba malo potrošiti, on troši mnogo.

Sitničavost je manjak u odnosu na izdašnost. Sitničavac "što god čini oklijeva i gleda kako da što manje potroši, a i to žali i još misli kako sve čini u većoj mjeri negoli treba".⁶⁷ Ta dva poroka ne nanose sramotu i ne štete bližnjemu.

5.5. Velikodušnost (μεγαλοψυχία)

Velikodušnost je sredina, manjak je malodušnost (μικροψυχία), a višak oholost (χαυνότης).⁶⁸ Velikodušan je onaj tko misli da je dostojan velikih stvari i zbiljski je takav. Onaj tko je dostojan malih stvari i sam sebe smatra takvim umjeren je a ne velikodušan. Ta se velikodušnost posebno tiče časti, koja je nagrada krjeposti, a koja treba biti u skladu sa zaslugama. Velikodušnik mora biti dobar odnosno najbolji jer se čast iskazuje dobrima, a to znači velik u svakoj krjeposti. Umjerenost se odnosi prema bogatstvu i vlasti, prema sreći ili nesreći. Ne bježi s poprišta i ne nanosi nepravdu. Sklon je dobro činiti, rado pomaže drugima, a ni od koga ili rijetko kada štogod traži jer se srami primati dobročinstva. Međutim, ako ih primi uzvratu većim dobročinstvom. Njemu će umjerenost goditi časti koje mu odaju čestiti ljudi kao što mu i pripada ili manje od toga, jer, ističe Aristotel, nema časti koja je dostojna savršene krjeposti, koja nadmašuje svaku čast. Velikodušnik otvoreno govori istinu i djeluje. Prema drugima živi kao prijatelj i ne zlopamti. Dugo pamtitu zla djela nije značajka velikodušnika. On ne govori o sebi ni o drugima. Nije mu stalo da ga hvale ni da druge kude, ne jada se i ne traži pomoć. Zanimljivo je da Aristotel velikodušnika opisuje i prema hodu, glasu i govoru. Sporo hoda, ima duboki glas i smireno govori.⁶⁹ Velikodušnost se čini uresom krjeposti. Nje nema bez

⁶⁷ *Nik. etika*, IV, 2, 29 – 31.

⁶⁸ O velikodušnosti, malodušnosti i oholosti usp. *Nik. etika*, IV, 3, 1123 b 34-IV, 3, 1125 a 35; *Eud. etika*, III, 5, 1232 a 19-III, 5, 1233 a 30; *Velika etika*, 1, 25, 1192 a 21-36.

⁶⁹ Aristotel u djelu *O rađanju životinja* (usp. V, 7, 786 b-788 b 2) govoreći o glasu životinja, ističe da je značajka ženke visok a mužjaka dubok glas, a to se poglavito

čudoredne čestitosti, odnosno dobrote (καλοκαγαθία). Aristotel ističe da i sretne okolnosti pridonose velikodušnosti, kao što su plemenito podrijetlo, biti na vlasti i biti bogat. Međutim, ako ljudi sve to imaju a ne žive u skladu s krjepošću, ne može ih se smatrati velikodušnima.

Onaj tko sebe smatra dostojnim velikih stvari a to nije, ohol je i sebe precjenjuje. Onaj tko sebe smatra dostojnim manjih stvari nego on je, malodušan je, on sebe podcjenjuje. Ni jedan ni drugi nisu zli nego su u zabludi, a malodušnost je češća i gora od oholosti. Malodušnik sebe ne poznaje i zbog toga se lišava onoga čega smatra da nije dostojan pa odustaje od lijepih djela, postupaka i izvanjskih dobara. Oholice sebe ne poznaju, pa se zbog toga upuštaju u časne pothvate kojih nisu dostojni, a zbog raskošna odijevanja i vanjskoga držanja žele biti čašćeni.

5.6. Želja za čašću kao krjepost

Krjepost, kao sredina u odnosu na želju za čašću, nema imena (άνώνυμον). Manjak je nečastohleplje (ἀφιλοτιμία) a višak častohleplje (φιλοτιμία).⁷⁰ Častohlepljnik teži za čašću više nego treba, a nečastohlepljnik ne želi da ga časte ni zbog onoga što je lijepo. Primjenjujući mjerilo koje vrijedi i za druge krjeposti, Aristotel opisuje sredinu koju ne imenuje, a koja se čini kao nečastohleplje prema častohleplju a častohleplje prema nečastohleplju. Zato onoga tko je u sredini nekada nazivamo častohlepljnim, a nekada nečastohlepljnim.

uočava kod čovjeka. Glas mu je dubok, zbog toga što se zrak kreće sporo. Zanimljivo je što on tvrdi da je duboki glas značajka plemenite naravi i da je u pjevanju duboki glas bolji od visokoga, jer je nadmoćniji. Premda se pokušaj opisa velikodušna čovjeka po duboku glasu može povezati sa smirenošću i sporim kretanjem, a što nije urođeno nego je u čovjekovoj moći, ipak ostaje poteškoća kako duboki glas smatrati značajkom velikodušna čovjeka sukladno Aristotelovu učenju o čudorednoj krjeposti? Čudoredne se krjeposti stječu navikom, a duboki se glas ne stječe nego pripada naravi pojedinčevoj. To znači da duboki glas nije i ne može biti bitna značajka velikodušnosti, odnosno velikodušan čovjek može ali ne mora imati duboki glas. Možda je Aristotel susreo neke velikodušne ljude koji su imali duboki glas, pa je to zbog toga istaknuo kao značajku tih velikodušnih ljudi, a ne kao bitnu odrednicu velikodušnosti.

⁷⁰ O tomu Aristotel kratko raspravlja u *Nik. etici*, IV, 4, 1125 b 1-25.

5.7. *Blagoćudnost* (πραότης)

Blagoćudnost je sredina, manjak je nerasrdljivost (ἀσργησία), a višak rasrdljivost (ὀργιλότης).⁷¹ Blagoćudan čovjek teži biti neuznemiren i ne povodi se za osjećajem. Međutim, on se srdi, ali samo na ono što treba, na one na koje treba, kako treba, kada treba i koliko vremena treba, odnosno kako pravilo traži. Aristotel priznaje da nije lako odrediti kako, na koga, zbog čega i koliko se vremena treba srditi. Ta prosudba zavisi o pojedinomu slučaju i poimanju. Ta poteškoća ne znači da ta sredina ne postoji. Onaj tko se uopće ne srdi kao da se čini da on ništa ne osjeća, pa se zbog toga ne može obraniti. One koji griješe u višku u srdžbi Aristotel dijeli na rasrdljivce, goropadnike, ogorčenike i mučne. Rasrdljivci se brzo srde na one na koje ne treba, zbog čega ne treba, više nego treba, ali se i brzo prestaju srditi, što je njihova najbolja značajka. Goropadnici se srde na sve i u svakoj prigodi. Ogorčenici se dugo vremena srde, a nakon osvete prestaje gnjev, a kazna potiskuje srdžbu pa umjesto bola nastaje užitak. Međutim, ako se to ne ostvari, oni tu srdžbu nose kao teret. Zato opterećuju sebe i one s kojima žive. Mučni su oni koji se srde na ono što ne treba, više nego treba i dulje vremena i ne smiruju se bez osvete i kazne.

5.8. *Istinitost* (ἀλήθεια)

Istinitost je sredina, manjak je samopodcjenjivanje (εἰρωνεία) a višak hvastavost (ἀλαξονεία).⁷² Tu se ne radi o istinitosti odnosno iskrenosti, koja se tiče ugovora, odnosno u svezi s tim, pravednosti ili nepravednosti, nego jednostavno o istinitosti u riječima i u životu. Onaj tko je istinit odnosno iskren, priznaje ono što ima i što je. Ništa ne uvećava niti umanjuje. Izbjegava laž zbog nje same a ne radi nekoga probitka, jer ga resi istinoljubivost. To je sredina koja je hvalevrijedna.

Hvastavac je onaj tko se pretvara da ima više nego što ima ili da ima određene značajke a nema ih ili ih lažno prikazuje, mnogo više nego što ih stvarno ima. Manje je sramotno ako to čini radi slave ili časti nego radi novca odnosno dobitka.

⁷¹ O blagoćudnosti i o (ne)rasrdljivosti usp. *Nik. etika*, IV, 5, 1125 b 26-IV, 5, 1126 b 10; *Eud. etika*, III, 3, 1231 b 5-26; *Velika etika*, I, 22, 1191 b 23-38.

⁷² O tomu usp. *Nik. etika*, IV, 7, 1127 a 13-IV, 7, 1127 b 32; *Eud. etika*, III, 7, 1233 b 38-III, 7, 1234 a 3; *Velika etika*, I, 32, 1193 a 28-38.

Onaj tko sebe podcjenjuje, nijeće značajke koje ima ili ih umanjuje. On to ne čini radi dobitka nego da izbjegne pretjerivanje odnosno slavu, kao što je činio Sokrat, kojega Aristotel izrijeком spominje.⁷³ Takav je ugodniji od hvastavca i manje griješi od njega.

5.9. Dosjetljivost (εὐτραπελία)

Dosjetljivost je sredina, manjak je neuljudnost (ἀγροικία),⁷⁴ a višak lakrdijaštvo (βωμολοχία).⁷⁵ Ta vrlina i poroci odnose se na govore i slušanja u odmoru i zabavi. Odmor i zabava su nužni u životu, smatra Aristotel. Krjepostan se čovjek prepoznaje i u šali i zabavi. Iz govora se i slušanja šalâ može prepoznati tko je krjepostan a tko nije, odnosno tko je kakav.

Značajka je dosjetljiva čovjeka govoriti i slušati ono što dolikuje uljudnu i plemenitu čovjeku. On se ne šali uvijek, posebno ne onim šalama koje nanose bol slušatelju ili koje nisu prikladne ili uljudne. Aristotel se zauzima da bi neke šale trebalo i zakonom zabraniti. Onaj tko je uljudan, a takav je dosjetljivac, postupa kao da je on sam sebi zakon.

Oni koji pretjeruju u šali lakrdijaši su, koji nastoje uvijek biti smiješni i više se trude da budu smiješni nego da kažu nešto umjesno i ne obaziru se hoće li uvrijediti onoga s kojim se šale. Ne štede sebe ni druge, da bi izazvali smijeh, govoreći ono što uljudan čovjek ne bi rekao, a nešto od toga ni slušao. Oni koji su neuljudni, nekorisni su u društvu, jer ništa ne pridonose i sve im je mrsko.

5.10. Nalik na prijateljstvo (ἔοικε μάλιστα φιλία)

Nalik na prijateljstvo je sredina, koju bismo možda mogli nazvati druželjubivošću, u smislu otvorenosti druženju bez ikakve

⁷³ Ovdje smo grčku riječ εἰρωνεία, koja znači *pretvaranje*, kao što je vidljivo iz tablice, preveli kao samopodcjenjivanje, što nam se čini prikladnije, da bismo označili suprotnost od poroka hvastavosti. Th. Deman ističe da to podudaranje Aristotelova pojma ironije i Sokratove misli nije točno. Naime, ironija kod Aristotela ima čudorednu značajku, a kod Sokrata je, u skladu sa svekolikim njegovim filozofskim držanjem, značila način otkrivanja istine. Usp. Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942., str. 67.

⁷⁴ Za Platonovu uporabu riječi ἀγροικός usp. Platon, *Teetet*, 174 d; *Zakoni*, 669 e.

⁷⁵ O tomu usp. *Nik. etika*, IV, 8, 1127 b 33-IV, 8, 1128 b 9; *Velika etika*, I, 30, 1193 a 11-19.

prijateljske naklonosti, ali isto tako i bez svadljivosti, laskanja i puzavosti. Manjak je toga svadljivost (δυσκολία) a višak puzavost (ἀρέσκεια) odnosno laskavost (κολακεία).⁷⁶

Aristotel ističe poteškoću oko naziva srednjega stanja između svadljivosti i laskavosti. Ta sredina nema ime, a najviše sličí prijateljstvu. Međutim, to se srednje stanje razlikuje od prijateljstva, jer je taj čovjek bez osjećaja i naklonosti prema onima s kojima se druži. On se isto ponaša prema znancima i neznancima. Druži se kako treba u odnosu prema onomu što je lijepo i korisno. Nastoji drugima ne nanositi bol ili će im pripremiti ugodu, kako to njemu i dolikuje.

Puzavci su oni koji sve hvale, nikada se ne suprotstavljaju i smatraju da ne trebaju nanositi boli onima koje susreću. Teže biti ugodni i nemaju neki drugi cilj. Onaj tko je takav radi kakve koristi kao, primjerice, novca ili onoga do čega se dolazi novcem, laskavac je.

Oni koji se svemu suprotstavljaju i ne obaziru se hoće li koga uvrijediti svadljivci su ili zlovoljnici.

5.11. Stidljivost (αἰδώς)

Stidljivost je sredina, manjak je bojaznost (κατὰπληξίς), a višak bestidnost (ἀναισχυντία).⁷⁷ Aristotel ističe da stidljivost nije krjepost nego je više osjećaj. Ona je "uvjetno" krjepost i nekakav je strah od beščašća.⁷⁸ Oni koji se srame, oni porumene. Taj osjećaj

⁷⁶ O tomu usp. *Nik. etika*, IV, 6, 1126 b 11- IV, 6, 1127 a 12; *Eud. etika*, III, 7, 1233 b 29-34; *Velika etika*, I, 28, 1192 b 30-38 i I, 31, 1193 a 20-27.

⁷⁷ O stidljivosti, bojaznosti i bestidnosti usp. *Nik. etika*, IV, 9, 1128 b 10-35; *Eud. etika*, III, 7, 1233 b 26-29; *Velika etika*, I, 29, 1193 a 1-10. Aristotel o stidu (αἰσχύνη) raspravlja u *Retorici* (II, 6) i definira ga kao vrstu "bola ili uznemirenosti s obzirom na sadašnja, prošla ili buduća nedjela koja, kako se čini, za posljednicu imaju obeščašćenje". On tu ističe da se ljudi nužno stide onih nedjela koja se čine sramna njima ili onima do kojih oni drže. To su nedjela koja proizlaze iz nečudorednih postupaka, kao što su kukavičluk, nepravedno postupanje, razuzdanost. Aristotel nabraja ono što je sramotno. Izdvojimo neke od tih čina. Sramota je: izvlačiti dobit od onoga što je nisko i nedolično ili od nemoćnih osoba; ne pomoći novčano kada možemo ili dati manje nego možemo, dopustiti da nas pomažu koji manje imaju; hvaliti ljude u njihovoj nazočnosti, precjenjivati njihove vrline, ne podvrgnuti se naporima koje podnose stariji; od drugoga prečesto primati dobročinstva, a potom ih omalovažavati; neprestano govoriti o sebi, razmetati se i tuđe sebi prisvajati. Čovjek se stidi i onih koji nas nisu nikada odbili, pa sramnih djela i njihovih znakova, npr. ne samo bludničenja nego i znakova toga, ne samo sramnih djela nego i riječi.

⁷⁸ Platon u *Zakonima* (647 a) stidom naziva strah da ne bismo izgubili dobar glas ako radimo ili govorimo nešto ružno, a bestidnost smatra najtežim zlom u privatnom i u javnom životu.

stidljivosti dolikuje samo mladeži kojom vladaju osjećaji, a stidljivost ih sprječava da ne griješe mnogo. Starije se ne hvali zbog zastidenosti, jer oni ne bi smjeli ništa učiniti zbog čega bi se stidjeli. Zastidenost nije značajka čestita nego loša čovjeka, jer nastaje zbog loših djela koja on može učiniti. Čestit čovjek ne smije činiti djela zbog kojih bi se stidio. Činom stida čovjek ne postaje čestit. Aristotel ipak ističe da je stidljivost nešto čestito samo pod uvjetom: "ako bi učinio štogod takvo, stidio bi se".⁷⁹ Nije dobro kada se netko ne stidi loših i besramnih počinjenih djela. Međutim, iz toga ne proizlazi da je čestito stidjeti se počinjenih loših djela.

5.12. *Negodovanje* (νέμεσις)

Negodovanje je sredina, manjak je zloradost (ἐπιχαιρεκακία), a višak je zavist (φθόρος).⁸⁰ To su stanja koja se tiču bola ili užitka zbog onoga što se dogodilo našim bližnjima. Ako netko negoduje, on se pravedno ljuti i osjeća bol zbog nečijega nezaslužena blagostanja ili uspjeha.⁸¹ Ljudi se više ljute na bogataše koji su svoje bogatstvo brzo i nezasluženo stekli nego na bogataše od davnine, koji su to bogatstvo možda naslijedili. Pravedno se ljutimo ako dobar čovjek ne dobije što mu pripada.

Zavist se pojavljuje u onima koji imaju ili se čini da imaju sebi ravne, a to znači blize po vremenu, mjestu, uzrastu i ugledu. Ljudi zavide svojim suparnicima. Nitko se ne natječe s onima koji su živjeli prije desetak tisuća godina, ni s umrlima, ni s onima koji su po našem mišljenju ili po mišljenju drugih od nas neusporedivo niži ili viši, nego se zavist rađa među jednakima, odnosno među onima koji teže za istim. Onaj tko je nešto s mukom postigao ili nije uopće postigao zavidan je onomu koji je to lako i brzo postigao. Zavidimo i onima čiji uspjesi i dobitci za nas znače sramotu, jer nismo postigli isto dobro zbog naših manjaka, tvrdi Aristotel. Zavidnik osjeća bol zbog svakoga tuđega dobra ili uspjeha.

⁷⁹ *Nik. etika*, IV, 9, 1128 b 29-30.

⁸⁰ O pravednoj ljutnji, zloradosti i zavisti usp. *Nik. etika*, II, 7, 1108 b 1-6; *Velika etika*, I, 27, 1192 b 18-29; *Retorika*, II, 9-10, 1386 b 8-1388 a 28. Ako duševna bol i uznemirenost proizlazi iz pomisli da bi nečiji uspjeh mogao imati štetne posljedice za nas, onda se tu ne radi o zavisti ili pravednoj ljutnji nego o strahu, ističe Aristotel (usp. *Retorika*, II, 9, 1386 b 20-25).

⁸¹ Aristotel u *Retorici* ističe da se pravedna ljutnja pripisuje bogovima. Usp. *Retorika*, II, 9, 1386 b 15-16.

Zluradost znači radovati se onomu što se nekomu loše dogodilo, a trebao bi osjećati bol. Jedan je isti čovjek zlurad i zavidan. "Ako se, naime, zavidan žalosti zbog dobra što ga je drugi stekao i što ga ima, nužno je da će se radovati lišavanju i gubitku toga dobra".⁸²

5.13. Pravednost (δικαιοσύνη)

Pravednost je sredina, manjak je imati manje nego nekomu pripada, odnosno podnositi nepravdu (ἀδικεῖσθαι), a višak je imati više nego nekomu pripada, odnosno činiti nepravdu (ἀδικεῖν).

Pravednost je sredina *sui generis* u odnosu na druge vrline.⁸³ Razlika je u tomu što su druge vrline sredina između dviju suprotnosti, a kod pravednosti se previše i premalo odnose na nepravednost, premda se priznaje da podnositi nepravdu nije porok. Zato pravednost ima samo jednu suprotnost, a kod drugih krjeposti postoje dvije suprotnosti.⁸⁴

Aristotel u raspravi o pravednosti, kojoj je posvetio petu knjigu *Nikomahove etike*,⁸⁵ polazi od općega mišljenja da je ona stanje (ἔξις) koje pripravlja činiti pravedna djela, ponašati se pravedno i željeti ono što je pravedno.⁸⁶ Prihvaćajući to opće mišljenje da je pravednost stanje a ne sposobnost (δύναμις) ili znanost (ἐπιστήμη),⁸⁷ Aristotel pobliže određuje da je "pravedno ono što je zakonito i jednako, a nepravedno ono što je protuzakonito i nejednako".⁸⁸ Iz toga iščitavamo dva oblika pravednosti: pravednost kao zakonitost i pravednost kao jednakost. Taj je prvi oblik opća pravednost, koja se sastoji u poštivanju zakona, a druga pojedinačna, koja se sastoji u poštivanju onoga što je jednako.

Opća pravednost izražava savršenu krjepost u odnosu prema drugima. Budući da zakon koji je ispravno utemeljen, a ne sastavljan

⁸² *Retorika*, II, 9, 1386 b 34-1387 a 3.

⁸³ Aristotel priznaje da je pravednost "stanovita srednost, ali ne onim načinom kojim su ostale kreposti, nego zbog toga što se odnosi prema sredini, dok se nepravednost odnosi prema krajnostima". *Nik. etika*, V, 5, 1133 b 33-V, 5, 1134 a 1.

⁸⁴ Usp. Zanatta, I, str. 561.

⁸⁵ Usp. *Nik. etika*, V, 1, 1129 a 1-V, 11, 1138 b 14; *Velika etika*, I, 33, 1193 a 39-I, 33, 1196 b 3.

⁸⁶ Usp. *Nik. etika*, I, 1, 1129 a 7-9.

⁸⁷ U *Hippiji Manjemu* (375 d) Platon raspravlja o pravednosti kao sposobnosti (δύναμις) i znanosti (ἐπιστήμη).

⁸⁸ *Nik. etika*, V, 1, 1129 a 34-V, 1, 1129 b 1.

na brzinu, naređuje činiti krjeposna djela, svi su ti čini pravedni, u smislu zakonske ili opće pravednosti. Nakana zakona je dobro cijele društvene zajednice. Zato Aristotel ističe da "na jedan način pravednim nazivamo sve stvari koje tvore i čuvaju blaženstvo i njegove sastavine u državnom zajedništvu".⁸⁹ Budući da zakon propisuje ono što odgovara sadržaju pojedinačnih krjeposnih čina, možemo reći da su u općoj pravednosti sadržane sve vrline. Ona na neki način uključuje sadržaj svih vrlina i obuhvaća sve vrline, jer "zakon naređuje živjeti prema svakoj krjeposti a zabranjuje živjeti prema bilo kojoj nevaljalosti".⁹⁰ Međutim, ona ne izražava sadržaj svih vrlina u svakomu vidu nego u odnosu prema drugima. Ona je savršena krjepost, ali ne u smislu imanjanja (κτῆσις), nego u smislu uporabe (χρῆσις), ni u apsolutnomu smislu, nego u odnosima prema drugima, jer tko nju rabi taj je sposoban biti krjepostan i prema drugima a ne samo prema sebi. "Zbog toga se pravednost i jedina od kreposti čini da je dobro drugoga, jer se usmjeruje prema drugomu; ona djeluje na korist drugomu, bilo vladaru bilo sudioniku. Najgori je onaj tko se služi opačinom i prema sebi samome i prema prijateljima, dok najbolji nije onaj tko primjenjuje krepost prema sebi, nego prema drugome, jer to je težak posao. Stoga pravednost nije dio kreposti, nego je cijela krepost, dok oprečna nepravednost nije dio poroka, nego je cijeli porok".⁹¹

U pojedinačnoj pravednosti Stagirićanin razlikuje:

- razdiobnu odnosno *distributivnu pravednost* (διαμεμητικὸν δίκαιον) i

- poravnavajuću odnosno ispravljачku ili *komutativnu pravednost* (διορθωτικὸν δίκαιον). Ta poravnavajuća pravednost ispravlja ono što je nepravedno u odnosima među ljudima, kao u dobrovoljnim ugovorima, protuvoljnim ili nasilnim činima. Dobrovoljni ugovori su primjerice: prodaja, kupnja, zajam s kamatama, jamčevina, beskamratne posudbe. Protuvoljni čini su: preljub, trovanje, svodništvo, ubojstvo iz pótaje, krivo svjedočanstvo, a nasilni čini su: prisilno uhićenje, ubojstvo, grabež, sramoćenje, zlostavljanje.

Raspravljajući o razdiobnoj pravednosti Aristotel iznosi nekoliko tvrdnjâ. Prva je: jednako je sredina. Sukladno tomu nejednako je "više" ili "manje". Druga tvrdnja je: pravedno je sredina,

⁸⁹ *Ntk. etika*, V, 1, 1129 b 17-19.

⁹⁰ *Ntk. etika*, V, 1, 1130 b 23-24.

⁹¹ *Ntk. etika*, V, 1, 1130 a 3-10.

a sukladno tomu nepravedno je "više", odnosno "manje". Treća tvrdnja je: pravedno sadržava makar četiri člana, dvije osobe i dvije stvari. Sukobi nastaju kada jednaki dobiju nejednake dijelove ili nejednaki jednake dijelove. Ta bi razdioba trebala biti učinjena prema zasluži odnosno prema razmjeru. Taj razmjer može biti izražen kao: $A:B = C:D$, (A i B su osobe, a C i D su stvari odnosno dijelovi) odnosno ako se zamijene mjesta $A:C = B:D$. Razdiobna se pravednost sastoji u diobi razdjeljive časti ili nagrade prema zasluži odnosno prema uzajamnim ulozima. Zato je pravedno ono što je razmjerno. Nepravda nastaje kada je taj razmjer poremećen, odnosno kada se nekome daje više ili manje nego je on zaslužio ili uložio. Stagirićanin to potkrjepljuje primjerom, ne ostajući samo na matematičkomu prikazu toga razmjera. Tko čini nepravdu, ima višak dobra, a onaj komu se čini nepravda ima premalo dobra.

Što se tiče poravnavajuće odnosno ispravljajuće pravednosti, ona se ne ravna prema geometrijskomu razmjeru, kao razdiobna pravednost nego prema aritmetičkomu, ističe Aristotel. Tu se nastoji ispraviti ono što je krivo učinjeno, odnosno nadoknaditi štetu, čime se bave građanski sudovi. Tu se ne gleda je li dobar čovjek učinio lošemu ili loš dobromu, odnosno tu se ne gleda je li netko krjepostan ili nije nego se promatra razlika u šteti, a s takvima se postupa kao s jednakima. U tomu je bitna razlika između razdiobne i poravnavajuće pravednosti. Jednoj i drugoj je svrha jednakost. Međutim, prema razdiobnoj pravednosti jednakost se uspostavlja prema zasluži osobe a prema poravnavajućoj pravednosti jednakost se postiže gledajući učinjeno djelo, bez obzira tko ga je učinio.⁹² Sudac nastoji izjednačiti oduzimajući od dobitka, nadoknađujući gubitak. Zato je pravedno ono što ispravlja. To je sredina između gubitka i dobitka. Zato ljudi u sporovima traže sudca koji bi trebao biti živa pravednost i odrediti sredinu, a to znači oduzeti od onoga tko ima dobitak odnosno tko je nekome nešto loše učinio, primjerice, tko je nekoga ranio, a dati onomu tko je pretrpio gubitak, primjerice onomu tko je ranjen.

Aristotel raspravlja i o uzajamnosti odnosno o razmjernu uzvraćanju koje održava zajedništvo države. On smatra da treba postojati uzajamnost i to razmjerna, a ne samo uzvraćanje onoga što je tko učinio, što su pitagorovci smatrali pravednim u pravomu smislu riječi. Tu se ne radi o nekoj vrsti posebne pravednosti nego o pravednomu odnosu između davanja i primanja, što je pretpostavka

⁹² Laurenti ističe da Aristotel tu nije htio ukinuti razliku između plemenita čovjeka i ništarje. Oni su, doduše, jednaki kao građani, ali nisu toliko jednaki da se

pravednosti. Različiti obrtnici proizvode ono što je različito vrijedno. Graditelj gradi kuću, koja ima jednu vrijednost, a postolar cipele, koje imaju drugačiju vrijednost nego je ima kuća. Da bi se ostvarila razmjena stvari, one moraju biti nekako usporedive odnosno vrijednovane i ujednačene. Vrijednost je nekoga dobra određena potrebom, potražnjom. Ta je potražnja mjera svega i sve povezuje.⁹³ Prema dogovoru, novac je uveden kao zamjena tih potreba. Novac izražava vrijednost i kao mjerilo čini sva dobra sumjerljivima i izjednačuje ih tako da sve ima svoju cijenu. Zato se sva dobra odmjeravaju novcem. Tako "nek je A kuća, B deset mina, C krevet. A je polovica B, ako je kuća vrijedna pet mina ili jednako tome; krevet C je jedna desetina B; onda je jasno koliko je kreveta jednako kući, to jest: pet. Bjelodano je da se razmjena tako odvijala prije postanka novca, jer nema nikakve razlike da li se pet kreveta razmjenjuje za kuću ili pak novac vrijedan pet kreveta".⁹⁴

Aristotel raspravlja i o pravednosti u državi odnosno o građanskoj pravednosti. Ona se postiže ondje gdje su ljudi slobodni i jednaki a zahtijeva postojanje zakona među ljudima. Ondje gdje toga nema, ne može se govoriti o građanskoj pravednosti. Stagirićanin razlikuje dvije vrste građanske pravednosti: ono što je naravno i ono što je zakonski pravedno. Prvo ima vrijednost u sebi i svugdje isto vrijedi, a drugo je dogovorno i može biti ovako ili onako, ali kada je jednom određeno to treba poštivati kako je dogovoreno.

Da bi neki čin bio pravedan ili nepravedan, on treba biti voljan, a to znači da netko nešto učini svjesno, ono što može, ali ne prigodno ni pod prisilom. Aristotel razlikuje voljne čine koji su učinjeni promišljeno, a to znači da u sebi uključuju slobodni izbor, od onih koji su učinjeni bez toga. Čine koji su učinjeni u neznanju Aristotel dijeli na pogrješke i nesreće. Prvima smo mi uzrok a drugima je uzrok izvan nas. Nepravedni čini, koji su svjesno učinjeni, ali bez prijašnjega promišljanja, kao, primjerice, zbog srdžbe ili strasti, nepravedni su. Aristotel ističe da onaj tko tako čini nije po tomu

među njima može ukinuti svaka razlika. Tako dva čina, koja su općenito ista, ustvari, nisu ista. Naime, krađa koju učini plemeniti čovjek nije ista kao i ona koju učini ništarija. Usp. Aristotel, *Il libro della giustizia. Etica Nicomachea V* (a cura di R. Laurenti), Bari, s. d., str. 156.

⁹³ Prisjetimo se da je Platon u *Državi* (II, 369 b ss) tvrdio da su upravo potrebe stvorile državu, jer nitko nije dovoljan sam sebi. I Aristotel u *Politici* (I, 1253 a 1-29) tvrdi da je čovjek društveno biće. On se združuje i nije samodovoljan sebi, jer treba druge, pa zato nastaje država.

⁹⁴ *Nik. etika*, V, 5, 1133 b 23-28.

nepravedan ili zločest, jer ti čini nisu zlonamjerni. Tako “neuzdržni ljudi nisu nepravedni, ali postupaju nepravedno”,⁹⁵ jer neuzdržnik to ne čini iz uvjerenja.⁹⁶ To se uklapa u ono što je rečeno za pravednost, odnosno nepravednost, jer su one stanje (ἕξις), a nepravedni čin je djelovanje (ἐνέργεια). Naprotiv, ako su čini izabrani i svjesno učinjeni, tada možemo reći da je čovjek nepravedan i zlonamjerman. Dakle, da bismo, na temelju nepravednoga djela odredili je li netko nepravedan i zlonamjerman moramo znati je li to djelo slobodno izabrano i je li svjesno učinjeno.

Što se tiče protuvoljnih čina, koji su počinjeni u ili zbog neznanja, oni su oprostivi, a oni koji su svjesno počinjeni, ali zbog strasti, nisu oprostivi.

Protiv mnijenja da je lako biti pravedan odnosno nepravedan, Aristotel ističe da je lako učiniti neko pravedno ili nepravedno djelo, međutim, biti nepravedan ili pravedan ne poistovjećuje se s time. Biti pravedan ne postiže se neposredno nekim činom, nego je to stanje duha.

Na pitanje “može li čovjek učiniti nepravdu prema samomu sebi?”, Aristotel odgovara da se to ne može u općoj i pojedinačnoj pravednosti. O tomu raspravlja na primjeru samoubojstva. Naime, da bi nešto bilo nepravedno, to mora biti učinjeno voljno, a u primjeru ubojstva, onaj tko trpi trebao bi biti samoubojica, a nitko svojevolarno ne trpi nepravdu. Međutim, budući da zakon ne dopušta samoubojstvo, samoubojica nanosi nepravdu državi a ne sebi. U pojedinačnoj pravednosti onaj tko čini nepravdu ima više nego mu pripada, a onaj tko je trpi ima manje nego mu pripada. Nemoguće je činiti nepravdu samu sebi, jer bi istodobno imao više i manje nego mu pripada, a to je nemoguće. To pokazuje da bi se upalo u protuslovlje, kada bi se sebi mogla činiti nepravda. Osim toga, ako bi se činila nepravda sebi, onda bi trebalo činiti nepravedna djela. Ona nisu nikada usmjerena prema sebi nego prema drugima. Naime, “nitko ne počinja preljuba s vlastitom ženom, niti provaljuje vlastiti kućni zid, niti krade vlastitu svojinu”.⁹⁷ Iz svega toga slijedi da se ne može sebi učiniti nepravdu.

⁹⁵ *Nik. etika*, VII, 8, 1151 a 10.

⁹⁶ Prikladna je slika kojom Aristotel opisuje neuzdržanoga čovjeka. “I tako neuzdržan čovjek nalikuje na državu koja donosi sve potrebne odluke te ima valjane zakone, samo se njima ne služi, ... dočim zao čovjek je poput države koja se služi zakonima, ali onima koji su zli”. *Nik. etika*, VII, 10, 1152 a 19-24.

⁹⁷ *Nik. etika*, V, 2, 1138 a 25-26.

6. UMNE KRJEPOSTI

Vidjeli smo da Aristotel razlikuje sjetilni vid duše na koji se odnose čudoredne krjeposti i razumski vid duše, na koji se odnose umne ili dijanoetičke krjeposti. Stagirićanin razlikuje dva vida razumne duše: onaj koji spoznaje ono što je nepromjenljivo i to je teoretski razum, čija je krjepost mudrost (σοφία), i onaj koji spoznaje ono što je promjenljivo, a to je praktični razum, čija je krjepost razboritost (φρόνησις).⁹⁸ On dijanoetičke vrline dijeli prema te dvije umne sposobnosti: znanstvenu (τὸ ἐπιστημονικόν), kojom spoznajemo ono što je nepromjenljivo, i rasudbenu (τὸ λογιστικόν), kojom spoznajemo ono što je promjenljivo, odnosno kojom smo sposobni donijeti sudove o onomu što je promjenljivo. I jedna i druga sposobnost teže spoznati istinu. U *Velikoj etici* tvrdi se da se mudrost odnosi na ono što je vječno i božansko, a razboritost na ono što je za čovjek korisno.⁹⁹

Prijeporno je pitanje je li Aristotel smatrao da postoji pet ili dvije umne krjeposti.¹⁰⁰ Neki smatraju da Aristotel polazi od mišljenja koje je u Akademiji zastupao Platon i platonovci, da postoji pet umnih krjeposti, koje on spominje: umijeće (τέχνη), znanost (ἐπιστήμη), razboritost (φρόνησις), mudrost (σοφία) i umnost (νοῦς), a da Aristotel u svojoj dijalektičkoj raspravi pokazuje da postoje, ustvari, samo dvije umne krjeposti: mudrost i razboritost.

Znanost, mudrost i umnost odnose se na ono što je po naravi, apsolutno nužno,¹⁰¹ nepromjenljivo i vječno, nenastalo i nepropadljivo, što ne može biti drukčije, a umijeće i razboritost na ono što je promjenljivo, što može biti drukčije. Znanost je dokazna moć: Ona se bavi zaključivanjem. Spoznaja samoga počela ne pripada

⁹⁸ O razboritosti i mudrosti usp. *Velika etika*, I, 34, 1196 b 34-I, 34, 1198 b 20.

⁹⁹ Usp. *Velika etika*, I, 34, 1197 b 7-9.

¹⁰⁰ Postoje različita mišljenja o tomu je li Aristotel smatrao da postoje dvije umne (dijanoetičke) krjeposti ili ih ima pet. Prantl je smatrao da postoje samo dvije, a Zeller da postoji svih pet spomenutih. O različitim mišljenjima usp. F. Grgić, *Pogovor*, u: Aristotel, *Nikomahova etika*, Zagreb, 1992., str. 279.; Zanatta, sv. II., str. 902-903.

¹⁰¹ Aristotel razlikuje apsolutnu nužnost od hipotetičke. Apsolutna nužnost je ona koja određuje uvjete bića, koji u sebi, a to znači po svojoj naravi, ne mogu biti drugo nego što jesu. Ona su jednostavna. Hipotetska nužnost određuje nužne uvjete koji se traže za postizanje neke svrhe. Usp. *Metafizika*, V, 5, 1015 b 11-15.; *Fizika*, II, 9, 199 b 34-200 b 8. Usp. A. Mansion, *Introduction à la Physique d'Aristote*, Paris, 1945, str. 283 slj.

znanosti, umijeću ni razboritosti nego umnosti. Umnost se tiče granica, ona obuhvaća sama počela. Mudrost je, prema Stagirićaninu najpotpunija od svih spoznaja, jer "mudrac mora znati ne samo 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".¹⁰² Dakle, mudrost se bavi onim što je najsavršnije, a to nije čovjek nego ono što je, prema Aristotelovu poimanju, po naravi uzvišenije od čovjeka. To je metafizička zbilja: Nepokretni pokretnik i tijela od kojih je sastavljen svemir, koja su nešto božansko.

Od onoga što može biti drukčije Aristotela u toj raspravi zanima tvorba (ποίησις) i činidba (πράξις). Tvorba je različita od činidbe, odnosno *tvorbena sposobnost prema razumu* različita je od *činidbene sposobnosti prema razumu*. Umijeće (τέχνη) je *tvorbena sposobnost prema razumu*, kao, primjerice, graditeljstvo, a razboritost (φρόνησις) je "istinski činidbena sposobnost prema razumu, a to se tiče stvari koje su čovjeku dobre ili loše".¹⁰³

Razboritost se razlikuje od znanosti i umijeća, od znanosti koja se odnosi na ono što ne može biti drukčije i čije se znanje temelji na dokazivanju, a razboritost se odnosi na ono što može biti drukčije nego što je, a njezino znanje u sebi uključuje odlučivanje. Razlikuje se od umijeća, jer je svrha tvorbe različita od nje same, dok je dobra činidba, što je svojstveno razboritosti, sama sebi svrha. Ona nije umijeće nego krjepost.

Bitne značajke razboritosti su: da se ona bavi onim što je ljudsko i o čemu se može odlučivati, a što je za čovjeka najbolje; ona osim spoznaje općega zahtijeva i to poglavito i spoznaju pojedinačnoga, na što se odnosi činidba, a razboritost je činidbena sposobnost koja upravlja činidbom. Da bi bilo jasnije što Aristotel podrazumijeva pod poznavanjem općega i pojedinačnoga poslužimo se njegovim sljedećim primjerom. Ako bi netko "znao kako je lagano meso probavljivo i zdravo, a ne bi znao koje su vrste mesa lagane, takav ne bi postigao zdravlje, dok bi ga prije postigao onaj tko zna kako je meso peradi lagano".¹⁰⁴

Stagirićanin razlikuje razboritost u širem i u užemu smislu. Razboritost u širem smislu bavi se donošenjem čudorednih propisa

¹⁰² *Nik. etika*, VI, 7, 1141 a 17-20. Tu se ne radi o mudrosti u umijećima, kao, primjerice, o "mudrosti" klesara ili kipara, odnosno djelomičnoj "mudrosti", nego o mudrosti uopće.

¹⁰³ *Nik. etika*, VI, 5, 1140 b 5-6.

¹⁰⁴ *Nik. etika*, VI, 7, 1141 b 18-21.

i državnih zakona a razboritost u užemu smislu odnosi se na dobro čovjeka kao pojedinca i tada se jednostavno naziva razboritošću. Ako se ona odnosi na vođenje obiteljske zajednice, onda se naziva gospodarstvom (οἰκονομία), ako se odnosi na upravljanje državom, onda je ona politika u užemu smislu, koja se dijeli na sudbenu i savjetodavnu. Bez obzira na te podjele, to je uvijek ista vrлина koja, ako je usmjerena na pojedinca naziva se razboritost *simpliciter*, a ako na dobro države, onda politika.¹⁰⁵ Aristotel tvrdi da mladić može biti vješt matematičar, zemljomjerač ili mudar u sličnim stvarima, ali se ne čini da je i razborit, jer mu manjka iskustvo koje treba za razboritost, a za to treba mnogo vremena. Ona se bavi pojedinostima, a pojedinosti se upoznaju iskustvom.¹⁰⁶

Budući da je za razboritost važno dobro odlučivanje (εὐβουλία) Aristotel pokazuje da ono nije znanost, vješto pogađanje (εὐστοχία), mnijenje (δόξα) ni oštroumlje (ἀγγίνοια) nego ispravnost odlučivanja, kojom se postiže ono što je dobro. Ta se ispravnost odlučivanja, dakle, tiče najprije svrhe. Naime, nevaljao čovjek zna pripremiti ono što mu treba za postizanje onoga što je naumio. Međutim, njegova se odluka ne može zvati dobrom, jer ona nije usmjerena prema dobru. Njegova odluka može biti ispravna u odnosu na sredstva ali nije ispravna u odnosu na cilj, koji nije dobar. Zato dobro odlučivanje, da bi čin bio dobar, mora uključivati i dobar cilj. Osim toga, dobra odluka mora sadržavati i dobra sredstva. Naime, ako se "postiže ono što treba, ali ne s pomoću onoga što treba",¹⁰⁷ to nije dobra odluka. Treća značajka dobrog odlučivanja je pravodobnost, a četvrta je krajnji cilj, koji je apsolutno dobro, a to je sreća. Dakle, dobro odlučivanje u sebi uključuje: dobar cilj, potom dobra sredstva za postizanje pojedinačnoga ili apsolutnoga cilja i pravi trenutak.

Aristotel raspravlja o shvaćanju (σύνεσις), pronicavosti (εὐσυνεσία) i o uviđavnosti (γνώμη), koji se tiču područja razboritosti. Što se tiče shvaćanja (σύνεσις) Aristotel očito polemizira s Platonom, prema kojemu je σύνεσις u području znanosti i znači sposobnost neposrednoga shvaćanja onoga što netko drugi kaže, na temelju znanosti koja se već ima,¹⁰⁸ a prema Aristotelu σύνεσις se tiče razboritosti ali se s njom ne poistovjećuje, premda se bave istim predmetom, tj. praktičnim sudom. Naime, razboritost je zapovjedna,

¹⁰⁵ Usp. F. Koplston, *Istorija filozofije*, sv. I. *Grčka i Rim*, Beograd, 1988., str. 380.

¹⁰⁶ Usp. *Nik. etika*, VI, 8, 1142 a 11-16.

¹⁰⁷ *Nik. etika*, VI, 9, 1142 b 25-26.

¹⁰⁸ Usp. Platon, *Karmid*, 160 a.

ona stavlja naglasak na izvršenje činidbe, a shvaćanje (σύνεσις) je prosudbeno i ono stavlja naglasak na obvezu razuma, koja treba biti izvršena ali ne pokreće činidbu.¹⁰⁹ Sv. Toma tvrdi da shvaćanje prethodi zapovijedi razboritosti. To je kao prethodno razdoblje u postupku praktičnoga razuma, koji završava odlukom razboritosti.¹¹⁰ Ono nije posjedovanje ni stjecanje razboritosti. Primjenjuje se "pri porabi mnijenja; da se prosudi ono što tkogod drugi kaže o onim stvarima kojima se bavi razboritost, te da prosudi 'lijepo', jer dobro i lijepo jedno su te isto".¹¹¹

Što se tiče pronicavosti (εὐσυνεσία) Aristotel je na jednomu mjestu¹¹² izjednačava sa shvaćanjem (σύνεσις).

Uvidavnost (γνώμη) je prosudba koja se odnosi na tuđe čine, ali ne sve, nego samo na one koji se tiču čestitosti. Onaj tko je čestit, blagonaklon je kada sudi, a čestitost je imati uvidavnosti o nečemu.

Uvidavnost i shvaćanje imaju nešto zajedničko s razboritošću utoliko što za svoj predmet imaju konkretni čudoredni čin, za što treba poznavati ono što je pojedinačno. I razborit čovjek treba imati te sposobnosti, međutim, unatoč toj konvergenciji, one se ipak razlikuju od razboritosti. Vidjeli smo da razboritost osim što u sebi uključuje spoznaju pojedinačnoga uključuje i spoznaju općega. Osim toga razboritost izražava odluku i ima za predmet svoje čine, jer ne može odlučivati nego o njima, dok uvidavnost i shvaćanje izražavaju sud, i jedna se odnosi, a druga se može odnositi i na tuđe čine.¹¹³

U raspravi o razboritosti Aristotel raspravlja i o umnosti odnosno umu (νοῦς). Da bismo bolje mogli shvatiti koju ulogu um ima u odnosu na razboritost, pogledajmo višeznačnost riječi νοῦς. Gauthier-Jolif ističu da νοῦς u Aristotelovoj misli znači: a) moć, a to znači um u svemu njegovu opsegu; b) funkcije te sposobnosti i to: spekulativnu, pomoću koje umom spoznajemo načela dokazivanja - tu je riječ o teoretskom ili spekulativnom umu -; i praktičnu, pomoću koje spoznajemo načela koja upravljaju čudorednim činom - tu se radi o praktičnomu umu -; c) kakvoću ili sposobnost shvaćanja prvih načela kod spekulativnoga uma, a kakvoće čudorednoga čina kod praktičnoga uma.¹¹⁴

¹⁰⁹ O odnosu shvaćanja (σύνεσις) i razboritosti usp. Zanatta, sv. II., str. 924-925.

¹¹⁰ Usp. *Sent. libri Eth.*, VI, 9, 1143 a 7-1.

¹¹¹ *Nik. etika*, VI, 10, 1143 a 13-16.

¹¹² Usp. *Nik. etika*, VI, 10, 1143 a 10.

¹¹³ Usp. Zanatta, sv. II., 926-927.

¹¹⁴ Usp. Gauthier-Jolif, II, 2, str. 536-537.

Praktični um (voũς) znači shvaćanje kakvoće ćudorednoga čina, koji čini manju premisu praktičnoga silogizma, koji je postavila razboritost. To je shvaćanje krajnji cilj praktičnoga uma, kao što je shvaćanje prvih načela dokazivanja krajnji cilj teoretskoga uma.

Dakle, sva ta stanja (ἔξις), kako ih Aristotel naziva: shvaćanje (σύνεσις), uvidavnost (γνώμη) i praktični um (voũς), premda su međusobno različita, konvergiraju u pravednosti i nastoje se stopiti u isto. Ta stanja zavise o životnoj dobi i čovjek ih u određenoj dobi ima.

Aristotelu nije bilo dovoljno odrediti što su razboritost i mudrost, nego je on želio vidjeti čemu one koriste i kako se međusobno odnose ćudoredne krjeposti i razboritost.

Pogledajmo aporije o mudrosti i razboritosti i Aristotelovo rješenje tih aporija. Prva se aporija odnosi na korisnost mudrosti i razboritosti za postizanje sreće. Mudrost se ne bavi onim što može biti drukčije, odnosno onim čime čovjek postaje sretan, čime se bavi ćudoređe. Razboritost se, doduše, time bavi, ali za učiniti neki ćudoredno dobar čin, ne treba znati što je dobro, dovoljno je biti krjepostan. Zato ni mudrost ni razboritost ne bi bile korisne da bismo postali sretni. Druga aporija uključuje pretpostavku, ako razboritost ne bi imala cilj spoznati ono što je dobro nego da čovjek postane dobar, onda ona ne bi bila korisna onima koji su već krjeposni, a ni onima koji to nisu. Njima bi bilo dovoljno slušati savjete onih koji su razboriti, kao u slučaju zdravlja. Ako želimo biti zdravi, ne trebamo postati liječnici, nego slušati liječnikove upute. Kao posljednju aporiju spominje da bi se činilo besmisleno da razboritost, koja je niža od mudrosti, može zapovijedati i ima moć nad njom.

Da bi riješio prvu aporiju Aristotel smatra da se razboritost i mudrost nužno moraju izabrati zbog njih samih, ako i ne bi ništa tvorile, jer su one krjeposti dvaju vidova razumskoga dijela duše. Međutim, one tvore sreću, možemo reći, mudrost, kao *causa formalis* (kao što uvjet zdravlja može tvoriti zdravlje), i razboritost, kao *causa efficiens* (kao što liječništvo tvori zdravlje), pa su zbog toga korisne i treba ih izabrati. Rješenje druge aporije sastoji se u tomu što za ćudoredni čin i za sreću nisu dovoljne ćudoredne krjeposti, nego je nužna razboritost, jer ćudoredna "krepost nam tvori ispravan cilj; a razboritost sredstva potrebna za nj".¹¹⁵ Dakle, da bi postojao ćudoredni čin treba ćudoredna krjepost i vještina (δεινότης), koja omogućuje izabrati prava sredstva za postizanje

¹¹⁵ Nik. etika, VI, 12, 1144 a 7-9.

postavljenoga cilja, koji ako je čudoredno dobar, ona je pohvalna, a ako je nevaljao, ona je lukavost (πανουργία). Razboritosti nema bez vještine, ali razboritost nije samo vještina. Ona zahtijeva i čudoredne krjeposti, kojima se postiže čudoredno dobro.

Razboritost uključuje: a) sve čudoredne krjeposti, jer nitko ne može biti krjepostan bez razboritosti niti razborit ako nije dobar. Zato je Sokrat, prema Aristotelovu mišljenju, pogriješio misleći da su sve krjeposti različiti oblici razboritosti, a smatrao je ispravno da nema čudoredne krjeposti bez razboritosti, jer su one neodvojive od razboritosti i u razboritosti su te krjeposti međusobno nerazdvojive; b) vještinu (δεινότης), koja omogućuje izabrati sredstva za ostvarenje postavljenoga čudoredno dobra cilja; c) ispravan slobodni izbor (προαίρεσις); d) ispravno načelo (ὀρθὸς λόγος),¹¹⁶ koje je među ključnim pojmovima u Aristotelovoj etici i koje mora biti u skladu s razboritošću. Za razliku od drugih, koji smatraju da je krjepost stanje u skladu s ispravnim načelom, Aristotel ističe da krepost nije "samo stanje koje je u skladu s ispravnim načelom nego je krjepost stanje *po* ispravnom načelu. A razboritost je ispravno načelo u tim stvarima".¹¹⁷

Što se tiče zadnje aporije Aristotel ističe da razboritost nema ovlast nad mudrošću i ne služi se mudrošću, nego nastoji da ona nastane i ne naređuje njoj nego radi nje. Time smo zaokružili izlaganje o krjepostima.

(Nastavak u sljedećem broju)

¹¹⁶ Različita su tumačenja značenja Aristotelova termina ὀρθὸς λόγος. Čini se da je platonovskoga podrijetla i da je u Akademiji bio posve uobičajen. K. Bärthlein smatra da to znači *ispravan odnos između razuma i osjetilnosti*, a Düring smatra da je to *djelatnost razuma*. Usp. F. Grgić, *nav. dj.*, str. 281. Taj je termin u stoičkoj filozofiji značio mjerilo istine i čudorednoga vrjednovanja ili opći zakon svijeta i logos Zeusa. Taj je termin Ciceron preveo na latinski s *recta ratio* i znači čudoredni unutarnji zakon, koji ljude čini slične bogovima. Kod skolastičara ima značenje uobičajene aktivnosti razuma koji shvaća prva načela i koji od prvih načela zaključuje. Usp. *Orthòs logos*, u: Enciclopedia filosofica (a cura di Centro di studi filosofici di Gallarate), Sansoni, Firenze ²1967, sv. IV, stupac 1234.

¹¹⁷ *Nik. etika*, VI, 13, 1144 b 26-28.