

Željko V. Kaluđerović
Filozofski fakultet
Univerziteta u Novom Sadu

UDK 1 ARISTOTEL
17
Originalan naučni rad

ARISTOTELOVA ARETOLOGIJA¹

Autor u radu razmatra Aristotelovu *aretologiju*, a prvo što ispituje je kontroverzno pitanje da li je vrlina nešto što dolazi po prirodi ili je prosto stvar običaja, konvencija i zakona, koji se protivno svemu nameću ljudskoj prirodi. Potom se istražuje Stagiraninova klasifikacija vrlina kao i njegovo centralno određenje vrline kao stanja s izborom, koja se nalazi u sredini u odnosu na ljude, određena *logosom*, i to tako kako bi je odredio razborit čovek. U tekstu se, zatim, analizira dvostruki položaj koji vrlina zauzima u Aristotelovim spisima, odnosno njena sredina s obzirom na ontološku dimenziju i izvrsnost ili krajnost imajući u vidu aksiološku dimenziju. Rezimirajući se, konačno, i Stagiraninov niz vrlina tj. njihove sredine, kao i korespondentne prekomernosti i nedostaci, koje su u relaciji prema različitim radnjama i osećanjima. Aristotel je, zaključak je autora, delujući na zalasku klasične epohe, unutrašnju diferencijaciju i slojevitost helenskog *polisa* pokušao da održi na okupu segmentiranim i spekulativnim istraživanjem vrlina, posebno pravednosti, kako bi došao do kohezivnog faktora partikularnih, posebnih i opštih interesa, i kompatibilnosti svih elemenata „etičke”, „ekonomske” i „političke” sfere življenja.

Ključne reči: Aristotel, praktička filozofija, vrlina, poimanje, klasifikacija, dijanoetičke vrline, etičke vrline, razboritost, ontologija, aksiologija

U poslednjem pasusu *Nikomahove etike* (1181b15) politička filozofija, shvaćena kao *techne* ili *episteme*, označava se kao: „Filozofija o ljudskim stvarima” (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία) (Aristotel 1992: 224, prev. Ž. Kaluđerović).² Na samom početku ovog dela, znanost ili sposobnost (δύναμις) politike nazvana je najpoglavitijom i nadređenom ostalima, a njena svrha uključuje i podrazumeva svrhe svih drugih veština, kao i to da mora biti dobro za ljude. Iako je dobro isto za pojedince i za državu, svakako da je dobro koje je za narod i državu ono koje je veće, savršenije, lepše i božanskije.³ Pasaž iz A knjige *Nikomahove etike* (1094b10-11) završava se sledećim rečima: „Budući je takav cilj našeg istraživanja,

¹ Zeljko.kaludjerovic@gmail.com

² Marijas (J. Mariás) poglavlje o Aristotelovoj etici započinje sledećim rečima: „*Aristotelova etika je njegova ontologija čoveka*” (Mariás 1967: 80, prev. Ž. Kaluđerović).

³ Aristotel u EN1142a9-10 sugeriše da vlastitog dobra možda ne može biti bez ekonomije (οἰκονομία) i *politeje* (πολιτεία). Identifikacija blaženstva svakoga pojedinca i celoga *polisa*, sa druge strane, pominje se u *Politici* 1324a5-7 (slično i u *Pol.*1325b30-31, 1334a11-13).

ono je stanovito državništvo⁴ (ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὕσα) (Aristotel 1992: 2, prev. T. Ladan). Politici su, prema Aristotelu, sva druga umeća i znanosti subordinirani, od kojih se eksplicitno navode *strategia*, ekonomija i retorika, a ona određuje i koje znanosti će se izučavati u državama, čak i koje će ko učiti i do kada će ih učiti. U stvari, reč je o organskom jedinstvu poređaka delanja, gde delovi jesu različiti jedni od drugih i od celine, ali celina kao celina može funkcionisati samo kao razdeljena, premda u isti mah i kao jedinstvena, odnosno: „Taj suštinski **logos običajnog praksisa**, kao najizvorniji predmet Aristotelove praktičke filozofije, ujedno je i **paradigma zasnivanja** praktičke filozofije” (Perović 2004: 37). Dakako da znanost koja izučava „lepe i pravedne stvari” (καλὰ καὶ τὰ δίκαια) neće biti lako dostiživa, i za njeno dokučivanje biće potreban odgovarajući stadijum zrelosti, kako po broju godina tako i u karakteru.

Stagirinan na početku *Nikomahove etike* (1094a2-3) piše: „Stoga je lijepo rečeno da je dobro ono čemu sve teži” (διὸ καλῶς ἀπεφώνησαντο τὰγαθόν, οὗ πάντ’ ἐφίεται) (Aristotel 1992: 1, prev. T. Ladan). Opštost pojma dobra kao da odmah tu i prestaje, pa u razloženoj strukturi zbiljnosti na teorijsku, praktičku i poietičku sferu svaka od njih ima i sebi svojstveno dobro, to jest svrhu. Pored toga pominje se i da svaka od kategorija ima vlastiti „tip” dobra, pa čak i da svako pojedino umeće, takođe, ima svoju svrhu. Aristotel, zatim, za razliku od Platonove diferencije dobra po sebi i pojedinačnog dobra, radije govori o diferenciji između dobara koja su takva po sebi i onih koja su za neku drugu svrhu. Iako će u *EN1095a17-19* utvrditi da formalno posmatrano postoji jedno najviše dobro koje se zove blaženstvo (εὐδαιμονία),⁵ Stagiranin će odmah dodati da problemi nastaju onog trenutka kada se bude trebalo sadržinski odrediti šta ono jeste. I kod njega samog ostaje diskutabilno da li sadržinsko određenje blaženstva znači delatno dobro ili dobro samodovoljnosti teorijskog života, premda se prednost uglavnom daje potonjem. Sve u svemu, ni u *Nikomahovoj etici* ni u *Eudemovoj etici*⁶ (1218a30-33) nema govora o tome da nešto može „nadići” vlastiti oblik, jer sve ima svoju specifičnu svrhu, pa ne može biti uređeno u vezi sa dobrom neke druge vrste.

Kada je praktička sfera u pitanju, mogući odgovor u vezi Aristotelovog kolebanja i dilema svakako leži i u promenljivosti njenog predmeta, koji nije moguće

⁴ U vezi ovih Stagiraninovi reči može se konsultovati i *Rhet.*1356a26-27. Nije lako složiti se sa Ladanovim prevodom πολιτική kao „državništva”. Naime, prevodom πολιτική rečju „državništvo” sugerise se da kod Aristotela postoji jedan izdiferenciran samostalni oblik ljudskog delanja, političko delanje, koji se jasno razlikuje od političke znanosti u smislu moderne „političke filozofije”. Helenska „društvenost”, budući dvoslojna (dimačinstvo i polis), nije sastavljena od suštinski suprotstavljenih komponenti, jer ova dva segmenta prožima i spaja jedinstveni običajnosni duh. Taj običajnosni duh ne poznaje kasniju podelu na društvo i državu, pa na helenskom tlu ne egzistira ni razlika i prepora između odgovarajućih mehanizama vladanja sa jedne strane, i političkog mišljenja kao filozofije o političkim stvarima, sa druge strane.

⁵ Karakteristično je određenje blaženstva iz X knjige *Nikomahove etike* (1177a12-13): „Ako je blaženstvo dejstvo prema vrlini, razumno je da [će to biti dejstvo] prema najvećoj [vrlini], a to bi bila [vrlina] najboljeg [u nama]” (Εἰ δ’ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ’ ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὐτὴ δ’ ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου) (Aristotel 1992: 212, prev. Ž. Kaluđerović).

⁶ Jeger (W. Jaeger) smatra da ključ za razumevanje Aristotelove etike leži u problemu relacije između njene dve verzije, *Nikomahove* i *Eudemove*. Takozvana *Magna Moralia* može se, po njemu, zanemariti, pošto je ona prosto kolekcija ekscerpta iz druga dva dela (Jaeger 1985: 237).

teorijski fiksirati i apodiktički utvrditi.⁷ I pored ogromne disperzivnosti konotacije Aristotelovog pojma *praxis*, moguće je utvrditi kriterijume razlikovanja ovog pojma i pojmova *theoria* i *poiesis*. Ovi kriterijumi su korelativni i omogućavaju pojmovnu čistotu razlikovanja pomenutih pojmova, pa i određenje samog *praxis*-a. Reč je o sledećim kriterijumima: 1.) diferencija bivstava (*praxis* zajedno sa tvorenjem (*poiesis*) pripada području „onoga što može biti i ne biti”, za razliku od onoga što je „po nužnosti”, na čega se usmerava ljudska delatnost kao *theoria*), 2.) diferencija načina života i životnih ciljeva (*praxis* se razlikuje od života uživanja (*bios poietikos*) i misaonog života (*bios theoretikos*), 3.) diferencija „delova” duše (prema ovom kriterijumu *praxis* nastaje iz odnosa želje (*orexis*) i uma (*nous*), 4.) diferencija načina spoznavanja i svrha znanja (utvrđuje se karakterističan model misaonosti *praxis*-a, tj. praktičko mišljenje kao razboritost (*phronesis*). Svrha praktičkog načina spoznavanja je znanje radi delanja (*praxis*), 5.) diferencija tipova istine (istina u praktičkoj spoznaji jeste nastojanje (*dioxis*) i izbegavanje (*phyge*), i 6.) diferencija *hexsisa* (kojim se iz razlike prema teorijskoj i poietičkoj nastrojenosti čoveka određuje njegovo praktičko stanje (*hexis praktike*). Na temelju ovih kriterijuma može se reći da je *praxis*: „Autohtona, slobodna forma čovjekovog hexisa...*Praxis* je djelanje kao djelatni odnos čovjeka prema sebi i uzajamni odnos ljudi” (Perović 2013: 122). Jednom rečju, *praxis* je područje ljudskih stvari o kojima se može odlučivati i koje treba činiti, a koje se tiču ljudske vrline i poroka, uopšte ljudski dostižnog praktičkog dobra (*prakton agathon*).⁸

U ustanovljenju koncepta prirodne odnosno potencijalne vrline Aristotel je smatrao da je pronašao odgovor na čuvenu kontroverzu o tome da li je vrлина nešto što dolazi po prirodi (*physis*) ili je prosto stvar običaja, konvencija i zakona (*nomos*), koji se protivno svemu nameću ljudskoj prirodi.⁹ Uostalom, na početku druge knjige *Nikomahove etike* (1103a23-26) on kaže (Aristotel 1992: 23, prev. T. Ladan):

Dakle, kreposti ne nastaju u nama ni po naravi ni protiv naravi, nego smo mi po naravi načinjeni tako da ih primamo, dok se one usavršavaju navadom.¹⁰

οὐτ’ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειούμενοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.

⁷ Aristotel o tome piše u *EN*1094b14-16, 1094b23-27, 1098a26-29, 1104a3-4. S obzirom da se istraživanja ne mogu bazirati samo na logičkoj argumentaciji, premisama i konkluzijama, Aristotel se poziva i na uobičajene predstave Helena koje su već prisutne u nereflektovanom obliku. Naravno da se Stagiraninova misaona delatnost nije završavala na deskripciji nazora onih koji su bili reprezentni običajnosne svesti. Naprotiv, on je želeo da dubokom i istinskom refleksijom biti *polisa* omogućujući prevladavanje njegove imanentne i, u drugoj polovini IV veka pre n.e., sve evidentnije krize.

⁸ Kriterijumi i određenje pojma *praxis* kod Aristotela preuzeti su iz *Filozofije moralna* profesora Perovića (Perović 2013: 120-124).

⁹ Detaljnije o ovoj temi piše Gatri (W. K. C. Guthrie). Vid. Guthrie 1969: 55-134.

¹⁰ Pod pojmom prirode misli se na ono što čini suštastveni supstrat čovekove biti i značajno se razlikuje od *physis*a iz određenja φύσει πολιτικὸς ἄνθρωπος. Čovekov praktički svet ne nastaje „po prirodi” kao onom esencijalnom, ali ne nastaje ni „protiv prirode”, pošto praktički svet ne može nastati „siljenjem” prirode. U drugom slučaju, ono „po prirodi” odnosi se na čovekov *telos*, koji se bez mnogo dilema i teškoća može odrediti kao život slobodnog građanina u slobodnom *polisu*, i ima „egzistencijalnu” konotaciju.

Od svih stvari koje se imaju po prirodi najpre se stiču njihove mogućnosti a posle se pokazuju udelovljenosti, kao na primer kod osetila, koja se imaju i pre nego što su upotrebljena. Vrline se stiču prvo tako što se udelovljuju, što je slučaj i sa različitim umećima. Stvari koje treba da se nauče pre nego što se počnu činiti uče se tako što se čine, kao što se čineći pravedna dela postaje pravedan, čineći umerena dela umeren i čineći hrabra dela postaje se hrabar. Velika odgovornost, stoga, pada na roditelje da poučavaju svoju decu, kao i na države da obrazuju svoje građane. U X knjizi *Nikomahove etike* Stagiranin u pomalo pesimističkom tonu kaže da živeti umereno i disciplinovano nije ugodno većini ljudi, a posebno mladima. Predlog je zato da se odgovarajuće obrazovanje ne utemeljuje samo roditeljskim vaspitanjem već i dobrim zakonima, jer većina lakše sledi argument snage nego snagu argumenta, i lakše se pokorava kazni nego onome što je dobro po sebi.

Na samom kraju prve knjige *Nikomahove etike* (1103a3-7) Stagiranin daje vlastitu klasifikaciju vrlina (Aristotel 1992: 23, prev. T. Ladan):

A i krepost se dijeli prema toj razlici; te jedne kreposti nazivamo umnima a druge ćudorednima; mudrost, rasudnost i razboritost umne su kreposti, a plemenitost i umjerenost ćudoredne.¹¹

διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικὰς.

Razmatrajući dušu kao ono što je merodavno za poimanje *arete*, a želeći da dodatno rasvetli navedenu podelu na dijanoetičke i etičke vrline, Aristotel navodi da u duši postoje tri „stvari” koje „gospodare delatnošću i istinom” (κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας): ono osetilno (αἴσθησις), um (νοῦς) i žudnja (ὄρεξις). Od njih ono osetilno nije načelo nikakve delatnosti, poput zveri koje poseduju osetila, ali nemaju učešća u delatnosti.¹² S obzirom da je etička vrлина stanje s izborom, a izbor je promišljena žudnja, zbog toga *logos* treba biti istinit a žudnja ispravna, da bi izbor bio valjan. Etički karakter delanja, drugačije rečeno, postiže se sinergičnošću žudnje i uma.

Dijanoetičke vrline uglavnom nastaju i razvijaju se poukom (διδασκαλία), pa im za to treba kako iskustva (ἐμπειρία) tako i vremena (χρόνου). Njihovo pojašnjavanje Aristotel sprovodi posredstvom poznatih pet načina kojima duša postiže istinu pomoću potvrđivanja ili poricanja, a to su znanost (ἐπιστήμη), umnost

¹¹ Grčko ἀρετή će se u objašnjenjima prevoditi kao „vrлина”, kao što će se i distinkcija vrlina prenositi sa „dijanoetičke” i „etičke”, premda se διανοητικὰς prevodi i kao „intelektualne vrline”, a ἠθικὰς kao „moralne vrline”. Dijanoetičke vrline σοφία, σύνεσις i φρόνησις će se prevoditi kao „mudrost”, „rasudnost” i „razboritost”, iako σύνεσις (koja je pobliže objašnjena i razlučena od φρόνησις u VI knjizi *EN*, poglavlje 11), znači i „dobro prosuđivanje”, „razumevanje”, „shvatanje”, „sastajanje”, „sticanje”. Etičke vrline ἐλευθερία i σωφροσύνη će se prevoditi kao „plemenitost (velikodušnost)” i „umerenost”. U *Retorici* 1366b1-3 Aristotel nabrаja vrline, odnosno delove vrline, sledećim redosledom: pravednost, hrabrost, umerenost, uzvišenost, velikodušnost, darežljivost, blagost, razboritost i mudrost.

¹² O Aristotelovom razmatranju *logosa*, „volje” i odgovornosti kod životinja detaljnije videti u autorovom radu (Kaluđerović 2011: 311-321).

(νοῦς), mudrost (σοφία), razboritost (φρόνησις) i umeće (τέχνη). Ako se zbog prirode istraživanja u ovom radu pažnja usmeri na razboritost ili, kako se još prevodi, praktičku mudrost, uočiće se da se za nju kaže da nije ni znanost ni umeće (EN1140b4-7) (Aristotel 1992: 118, prev. T. Ladan):

Preostaje da je ona istinski činidbena sposobnost prema razumu, a što se tiče stvari koje su čovjeku dobre ili loše. Jer tvorba ima svrhu različitu od sebe same, dok je činidba nema; naime: dobra činidba je sama sebi svrhom.¹³

λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος.

Stagiranin, zatim, u II knjizi *Nikomahove etike* (1106b36-1107a2), daje centralno određenje vrline (Aristotel 1992: 32-33, prev. T. Ladan):

Dakle, krepost je stanje s izborom, zapravo srednost u odnosu prema nama, a određena načelom, naime onim kojim bi je odredio razborit čovjek.¹⁴

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

Nije osobenost čestitog delanja samog ono što izvorno čini nekoga pravednim ili umerenim, nego je to karakter onoga ko dela, i ko to čini hotimično,¹⁵ sa promišljenim izborom i činom koji je učinjen zbog njega samog, te ako sve to pritom radi postojano i konzistentno. Aristotelov poznati stav je da se samo ako neko čini dobro može i postati dobar. U stvari, kao što je rečeno, Stagiranin misli da se pravedan čovek postaje samo ako se čine pravedna dela, kao što se i umeren čovek postaje tako što se čine dela umerenosti. Njegovo mišljenje je ipak da većina ne dela tako, nego da ljudi beže u teoriju,¹⁶ zamišljajući sebe kao filozofe, očekujući

¹³ Razboritost kao osobeni modus misaonosti delanja, odnosno kao praktičko mišljenje tj. kao samorefleksija praktičkog, drugačije rečeno, jeste način spoznaje u praktičkom području, iliti misaonost samog *praxis-a*, tj. uređena refleksivna praktička sposobnost promišljanja o dobrom ili lošem delanju. Aristotel razboritost dodatno razlaže na upravljajuću (ἀρχιτεκτονική), koja je i zakonodavna (νομοθετική), političku (πολιτική), koja se bavi promišljanjem (βουλευτική) i može biti sudbena (δικαστική), ekonomsku (οικονομία), i onu koja se „bavi čovekom samim i pojedincem” (ἢ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα), pa se i naziva zajedničkim imenom razboritosti (καὶ ἔχει αὐτὴ τὸ κοινὸν ὄνομα, φρόνησις).

¹⁴ Prevod Ž. Kaluderovića ovog mesta (EN1106b36-1107a2) glasi: „Dakle, vrline je stanje s izborom, koja se nalazi u sredini u odnosu na nas, određena logosom, i to tako kako bi odredio razborit čovek” (Aristotel 1992: 32-33). Kod prevodilaca i tumača postoji dilema kako preneti grčku višeznačnicu λόγῳ na moderne jezike. Osim predloga „načelo”, postoje i natuknice da bi λόγος na ovom mestu mogao značiti „pravilo”, „razum”, „um”, „pamet”. Rede postoje nesuglasice oko prevoda reči ἕξις, u smislu da li je treba razumeti kao „sposobnost”, ili, što je češće prihvaćeno, kao „stanje”.

¹⁵ Sprovođenje pojedinačnog segmenta neke vrline nije garancija vrline uopšte, zbog kriterijuma da li se nešto čini „protiv prirode”, ili je reč o voljnom aktu koji se izvršava sa određenim zadovoljstvom (u tom smislu dva pasusa iz *Nikomahove etike* su relevantna: 1144a13-20 i 1104b3-13).

¹⁶ Sintagma ἐπὶ δὲ τὸν λόγον καταφεύγοντες (koju je Ladan preveo kao „nego traže utočišta u načelu”), podseća na mesto iz *Fedona* (99e), na kome Platonov Sokrat sebe opisuje kao εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα u traganju za istinom. U paragrafu 619c u *Državi* pominje se čovek koji je za sledeći život izabrao tiranidu, zanemarujući zlu sudbinu koja ga u takvom poretku očekuje. Za njega se kaže da je prethodni život proveo

da će na taj način postati dobri tj. izvrsni. Kao ilustraciju Stagiranin navodi bolesnike koji pažljivo slušaju svoje doktore, ali ništa ne ispunjavaju od onoga što im je propisano, pa je iluzorno da očekuju da će im telo ozdraviti. Jednako tako, neće ni onim prvim ozdraviti duša od takve filozofije.

U nastavku prethodnog pasusa Stagiranin dodaje o vrlini (EN1107a2-8) (Aristotel 1992: 33, prev. T. Ladan):

Ona je srednost između obaju poroka, onoga prema suvišku i onoga prema manjku; a i zbog toga što poroci ili ne dostižu ili premašuju potrebnu mjeru u čuvstvima i djelatnostima, dok krepost i nalazi i izabire sredinu. Otuda, prema bivstvu te odredbi koja govori što je ona u biti, krepost je srednost, ali prema najboljem i pravednom, ona je krajnost.

μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν· καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι, τὴν δ' ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ αἰρεῖσθαι. διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.

U ovih sedam redova teksta sadržana je puna odrednica vrline, ponajpre njena veza sa izrekama koje se pripisuju nekima od sedmorice mudraca („mera je najbolja” (μέτρον ἄριστον), „ništa previše” (μηδὲν ἄγαν), „neumerenost je štetna” (βλαβερὸν ἀκρασία), tj. postuliranje mere ili umerenosti, što je postalo legatom kako poželjnog načina života, tako i čitavog helenskog etičkog diskursa. Kod Platona se naglasak na umerenosti posebno stavlja u kasnijim dijalozima *Državniku*, *Filebu* i *Zakonima*. Atinjanin je i uveo distinkciju, koju je potom preuzeo Stagiranin, između dve vrste merenja: prvog matematičkog, koje je kvantitativnog tipa, i koje prikazuje aritmetičku sredinu (npr. broj 6 je aritmetička sredina između brojeva 2 i 10). Drugo je aksiološko merenje, prema standardu šta je umereno, prikladno, pravovremeno ili potrebno.¹⁷ Aristotel ga zato i naziva sredinom koja je „u odnosu na nas”, s obzirom na područja koja pokriva.¹⁸

Jasno je da učenje o sredini nikako ne podrazumeva uzdizanje osrednjosti kao ideala življenja, pošto je vrlina kada je reč o vrednosnom aspektu, u stvari krajnost. Aristotel svakako hoće da naglasi dvostruku položaj koji vrlina zauzima, jer je ona u odnosu na ontološku dimenziju, tj. s obzirom na bivstvo (οὐσίαν) i ono što bejaše biti (τὸ τί ἦν εἶναι), sredina (μεσότης). Međutim, ako se uzme u razmatranje aksiološka dimenzija, odnosno prema najboljem (ἄριστον) i pravednom (εὖ), vrlina je izvrsnost ili krajnost (ἀκρότης).¹⁹

u jednoj uređenoj državi, i da (*Rep.* 619c): „Vrlinu je stekao po navici, bez filozofije” (ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετεληφότα) (Platon 1993: 323, prev. A. Vilhar, B. Pavlović), što podseća na način koji ovde sugerše Aristotel za ozdravljenje kako tela, tako i duše.

¹⁷ O tome Platon piše u *Pol.* 284e, a Aristotel u *EN* 1106a26 i dalje. Irelevantnost čisto numeričkih proporcija spram vrednosti prikazana je i u *Met.* 1092b26 i dalje.

¹⁸ O platonovskom poreklu ovog Stagiraninog učenja piše Kremer (H. J. Krämer). Vid. Krämer 1959: 356-357.

¹⁹ Dobar prikaz položaja vrline u odnosu na ontološku i aksiološku ravan dat je u dijagramu koji se nalazi u Hartmanovoj (N. Hartmann) *Etici*. Vid. Hartmann 2003: 436.

Pitanje koje se može postaviti je da li Aristotel razmatra vrlinu kao jedinstvenu. U jednom smislu moglo bi se reći da Stagiranin pozitivno odgovara na ovaj upit (*EN1144b32-1145a2*) (Aristotel 1992: 129, prev. T. Ladan):

Time bi se mogao razriješiti i dokaz kojim bi tkogod prigovorio da se kreposti razdvajaju jedne od drugih, jer isti čovjek nije od naravi nadaren za sve kreposti, tako te je jednu već stekao dok druge još nema. Takvo je što moguće što se tiče naravnih kreposti, ali nije moguće što se tiče onih prema kojima se čovjek naziva dobrim uopće. Jer s prisutnom jednom, razboritošću, bit će prisutne i sve ostale.

ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ταύτη λύοιτ' ἄν, ᾧ διαλεχθεῖη τις ἄν ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἱ ἀρεταί· οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς εὐφυέστατος πρὸς ἀπάσας, ὥστε τὴν μὲν ἤδη τὴν δ' οὐπω εἰληφῶς ἔσται· τοῦτο γὰρ κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται, καθ' ἧς δὲ ἀπλῶς λέγεται ἀγαθός, οὐκ ἐνδέχεται· ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μὲν ὑπαρχούση πάσαι ὑπάρξουσιν.

Sa raspoloživom distinkcijom između pojedinačnih činova i odgovarajuće dispozicije, „prirodne” i „poglavite” vrline, delanje istoga čoveka može bez kontradiktornosti biti hrabro ali nepravedno, razuzdano ali velikodušno, a tvrdnje poprimaju manje paradoksalan izgled nego što ih eventualno imaju kod Platona. Uopšte, zanimljiv je odnos generičkih definicija i onih specifičnih određenja kod Aristotela, pa bi se moglo reći da je postupak u vezi vrline gotovo istovetan onome koji je primenjen u vezi duše u spisu *O duši*. Na jednom mestu dobijamo generalno određenje duše kao (*De an.412a27-28*): „Prve usvrhovljenosti (ἐντελέχεια) prirodnog tela koje mogućnošću (δυνάμει) ima život” (διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶην ἔχοντος) (Aristotel 2012: 81, prev. Ž. Kaluđerović), a potom korekciju u vidu jasno izraženog stava (*De an.415a12-13*): „Dakle jasno je da izlaganje /λόγος/ o svakoj od ovih /moći/ sasvim pripada izlaganju o duši” (ὅτι μὲν οὖν ὁ περὶ τούτων ἐκάστου λόγος, οὗτος οἰκειότατος καὶ περὶ ψυχῆς, δῆλον) (Aristotel 2012: 91, prev. S. Blagojević). U praktičkoj sferi to je vidljivo *a fortiori*, a sedmo poglavlje II knjige *Nikomahove etike* pokazuje kako se vrši taj prelaz sa vrline u jednini na oblik množine iste reči. Aristotel eksplicitno kaže da nije dovoljno izneti generalne postavke, nego da ih treba i prilagoditi pojedinačnim slučajevima. Pri raspravama o postupcima treba znati da opšte izjave pokrivaju šire polje, ali da su partikularne bliže istini. Budući da se πράξεις tiče pojedinačnih slučajeva, iskazi se svakako moraju uskladiti sa njima. U ovom segmentu kao da se Aristotel slaže sa Gorgijom da je bolje nabrajati vrline jednu po jednu, nego davati generalne odredbe, poput vrlina je „dobro raspoloženje duše”, „ispravno postupanje”, ili slično (*Pol.1260a25-28*).²⁰

²⁰ Stagiraninov istraživački hod, ne samo u praktičkoj sferi, teče od najelementarnijih čulnih opažanja pa sve do ispitivanja najviših uzroka. Aristotelov metod nije se sastojao u uzimanju npr. ideje mudrosti i dedukovanju, potom, iz te ideje šta bi mudrost trebala da bude i koji su njeni uslovi. Naprotiv, on čini upravo suprotno. Ma koliko u Stagiraninovom korpusu postojalo mesta koja idu u prilog tezi da se njegova filozofija zasniva na empiriji, i ma kako se tvrdilo da je on učinio principom znanja i saznanja ono što se naziva iskustvom, to nije sva istina o njemu. Hegel (G. V. F. Hegel), takođe, priznaje postojanje empirijske crte u Aristotelovom radu, ali i dodaje: „Može se reći da je Aristotel jedan savršeni empiričar, naime

Aristotel upućuje svoje čitaoce na „tabelu”²¹ ili, preciznije rečeno, „zapis” (διαγραφῆς), sa koga on rezimira niz vrlina²² tj. njihove sredine, kao i korespondentne prekomernosti i nedostatke, koje su u relaciji prema različitim radnjama i osećanjima, kazujući da nemaju sve od pomenutih vrlina i svojstvena imena. Treba pomenuti neke od parova ekstrema i njihovu sredinu, tamo gde je sam Aristotel može imenovati. Hrabrost je, tako, sredina između plahovitosti i kukavičluka, a umerenost je sredina između razuzdanosti i neosetljivosti. Darežljivost je, dalje, sredina između škrtosti i rasipništva, ponos između taštine i malodušnosti, a blagost između srditosti i mekušta. Duhovitost je sredina između lakrdijaštva i neotesanosti, pristojnost između stidljivosti i bestidnosti, a nabranje će se na ovom mestu završiti pravednim negodovanjem koje je sredina između zavisti i zlobe.²³

Aristotel je unutrašnju diferencijaciju i slojevitost klasičnog helenskog *polis*a²⁴ pokušao da održi na okupu segmentiranim i spekulativnim istraživanjem vrlina, osobito pravednosti,²⁵ kako bi došao do kohezivnog faktora partikularnih, posebnih i opštih interesa, i kompatibilnosti svih elemenata „etičke”, „ekonomske” i „političke” sfere življenja. Suptilno prožimanje i korespondentnost distributivnog i komutativnog modela pravednosti trebalo je da omogući naizmeničnost vladanja i pokoravanja u *polis*u, čime se na dijalektičan način, po Aristotelu, učvršćivalo i zajedništvo odnosno jedinstvo različitosti samog *polis*a.

jedan empiričar koju u isto vreme misli ... Njegova empirija je upravo totalna” (Hegel 1964: 279). Stagiraninova filozofija, sem empirijske crte, u isto vreme sadrži i najdublje pojmove (na delu je, u stvari, jedinstvo empirijskog i spekulativnog uvida), te je sigurno da u pogledu spekulativne dubine Aristotel prevazilazi sve svoje prethodnike, uključujući i samog Platona. On je, dodaje Hegel: „Tako obiman i spekulativan kao niko drugi” (Hegel 1964: 243). Aristotel uvek sintetizuje razmatrano empirijsko i dovodi ga do pojma, i to je trajna zasluga njegovih sačuvanih spisa. Ne treba zaboraviti da mudrost, po Stagiraninu, ne cilja na, recimo, prijatnost života, već ova znanost kulminira u kontemplaciji najviših uzroka, i to zbog sebe same.

²¹ Tabela je rekonstruisana u Penguin izdanju *Nikomahove etike*. Vid. Aristotle 1980: 104. Sličan zahvat preduzeli su Ros (D. Ross) i Salkever (S. Salkever). Vid. Ross 1966: 203; Salkever 1994: 240.

²² Stejs (W. T. Stace) smatra da kada je o vrlinama reč Aristotel nije ni pokušavao da da sistematsku klasifikaciju vrlina, kao što je to učinio Platon. Stagiraninov spisak vrlina, po Stejsu, ne pretenduje stoga na konačan broj već je više ilustrativan (Stace 1950: 319).

²³ Vraćajući se kasnije na predmet diskusije, Stagiranin je posvetio preko četvrtine svog celokupnog dela iscrpnoj diskusiji o svakoj od njih ponaosob. Aproksimativno rečeno oko dve i po knjige, tj. od petog poglavlja III knjige pa sve do kraja V knjige *EN*. Još preciznije, od *EN*1115a4-1138b14.

²⁴ Stagiranin je, pri tom, čvrsto bio ubeđen da najbolje rešenje za državu ne može počivati na platonovskom konceptu uniformnosti zajednice, već da se ono mora tražiti na drugoj strani, u jedinstvenosti njenih različitosti. Bejts (C. Bates) iznosi zanimljiva zapažanja o nužnosti pravednosti u ljudskom životu, upoređujući Aristotelove i Eshilove beleške o nastanku *polis*a. Vid. Bates 2003: 43-61.

²⁵ Na raspravu o pravednosti Aristotel se fokusirao u epsilon knjizi *Nikomahove etike*. Detaljnije videti u autorovom radu (Kaluđerović 2012: 11-29).

Željko V. Kaluderović

ARISTOTLE'S ARETOLOGY

SUMMARY

The author in this paper analyzes Aristotle's *aretology*, starting from the controversial question whether virtues come about in us by nature or are just a matter of habit, convention and laws, which contrary to everything are being reinforced to human nature. Then the discussion turns to Stagirites' classification of virtue and his central determination of virtue as is a state concerned with choice lying in a mean relative to us, this being determined by *logos* and in the way in which the man of practical wisdom would determine it. Furthermore, the paper discusses the double status which virtue takes up in Aristotle's works, i.e. its mean condition relative to the ontological dimension and excellence or extreme having in mind the axiological aspect. Finally, the Stagirites' classification of virtues i.e. of their means, as well as corresponding extremes i.e. excess and defect, which are in relation to different actions and feelings are being summarized. Aristotle, the author concludes, at the end of the classical era, tried to embrace the internal differentiation and different strata of Hellenic *polis* by segmented and speculative investigation of virtues, particularly justice, in order to find the cohesive factor of particular, specific and general interests and compatibility of all elements of "ethical", "economic" and "political" spheres of living.

Key words: Aristotle, practical philosophy, virtue, concept, classification, dianoetic virtues, ethical virtues, practical wisdom, ontology, axiology

LITERATURA

- Ackrill, J. L. (1973). *Aristotle's Ethics*. London.
- Arhe (2004). Časopis za filozofiju, god I, br. 2, Novi Sad.
- Aristotel (2007). *Metafizika*. Beograd: PAIDEIA.
- Aristotel (1992). *Nikomahova etika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada
- Aristotel (2012). *O duši. Parva naturalia*. Beograd: PAIDEIA.
- Aristotel (1988). *Politika*. Zagreb: Liber.
- Aristotel (1989). *Retorika*. Zagreb: Naprijed.
- Aristotelis Opera*, ex. rec. Immanuelis Bekkeri, ed. Acad. Regia Borussica, I-V, Berlin 1831-1870. Novo izdanje je pripremio O. Gigon, Berlin 1970-1987. Svi Aristotelovi navodi sravnjavani su prema ovom izdanju.
- Bambrough, R. (1979). *New Essays on Plato and Aristotle*. London.
- Bates, C. (2003). "Aristotle and Aeschylus on the Rise of the Polis: The Necessity of Justice in Human Life", *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, Volume 20, Numbers 1-2.
- Cooper, J. M. (1977). *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge.
- Guthrie, W. K. C. (1969). *A History of Greek Philosophy III*. Cambridge.
- Hardie, W. F. R. (1968). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford.
- Hartmann, N. (2003). *Etika*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Hefe, O. (2008). *Pravda*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Hegel, G. V. F. (1964). *Istorija filozofije II*. Beograd: Kultura.
- Jaeger, W. (1985). *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Weidmann.
- Kaluderović, Ž. (2012). „Aristotelovo poimanje pravедnosti”, *Zbornik radova II* (Filozofski fakultet Univerziteteta u Tuzli), Vol. 34, br. 11, Tuzla.

- Kaluđerović, Ž. (2011). „Aristotelovo razmatranje *logosa*, „volje” i odgovornosti kod životinja”, *Filozofska istraživanja*, 122, god. 31, sv. 2, Zagreb.
- Kaluđerović, Ž. (2013). *Presokratsko razumevanje pravde*. Sremski Karlovci-Noví Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Krämer, H. J. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg.
- Lloyd, G. E. R. (1977). *Aristotle: the Growth and Structure of his Thought*. Cambridge.
- Marías, J. (1967). *History of Philosophy*. New York.
- Miller, F. D. (1997). *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's "Politics"*. Oxford.
- Perović, M. A. (2004). *Praktička filozofija*. Novi Sad: Grafomedia.
- Perović, M. A. (2013). *Filozofija morala*. Novi Sad: Cenzura.
- Platon (1993). *Država*. Beograd: BIGZ.
- Platon (1977). *Državnik*. Zagreb: Liber.
- Platon (1970). *Dijalozi*. Beograd: Kultura.
- Platon (1979). *Teetet i Fileb*. Zagreb: Naprijed.
- Platon (2004). *Zakoni*. Beograd: Dereta.
- Ross, W. D. (1966). *Aristotle*. London.
- Salkever, S. G. (1994). *Finding the Mean*. Princeton.
- Stace, W. T. (1950). *A Critical History of Greek Philosophy*. London.