Aristotelov odgoj za vrline

Senković, Željko

Source / Izvornik: **Metodički ogledi : časopis za filozofiju odgoja, 2007, 13, 43 - 61**

Journal article, Published version
Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:404069

Rights / Prava: Attribution-NonCommercial 3.0 Unported/Imenovanje-Nekomercijalno 3.0

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Pregledni članak
UDK 37.01

ARISTOTELOV ODGOJ ZA VRLINE

Željko Senković
Filozofski fakultet u Osijeku

Primljeno 20. listopada 2006.

Autor u ovome članku razmatra narav moralnih vrlina u Aristotelovoj filozofiji, te prikazuje i analizira pojedine vrline iz njegove Nikomahove etike. Dostizanje prave mjere (sredine koja je ono najbolje) moguće je s razvijanjem valjanog habitusa, dobrog stanja karaktera koji se dostiže na putu prolaženja od nezrelosti do onoga najboljeg. Etičnost je u Aristotelovu smislu vezana uz političnost, tj. tek moralno dobri građani čine uspješnom svoju zajednicu i obrnuto, pravednost i umnost zakona jamči perfektuiranje građana. Vrline su nužne i za postizanje krajnje svrhe moralnoga djelovanja, što je sreća (eudaimonia), koja stoji u relaciji spram vrlina, ali i spram nužnosti izvanjskih dobara. No, i tu je opet riječ o sredini kao najvišem stupnju vrijednosti.

Ključne riječi: *moralne vrline, logos, hrabrost, umjerenost, darežljivost, kalokagathia, velikodušnost, razboritost, polis, eudaimonia.*

1. Uvod

Moralni odgoj je odgoj karaktera, a put k tomu jest u traženju prave mjere, sredine, koja je ono najbolje, kako za Aristotela, tako za cjelokupnu grčku misao. Da bi se to postiglo, (samo)odgoj mora pravilno balansirati čuvstvenost i naše djelovanje, što je stvar etičkog promišljanja.

Etika mu je s politikom komplementarna disciplina, pa tek skupa daju potpun uvid u ljudsko dobro i uvjete njegova ostvarenja i održavanja. Čovjek je *zoon politikon,* po naravi usmjeren dobrom životu u praktičnoj realizaciji. Za to su potrebni preduvjeti socijalnog i političkog života što su tvorili uzoritu zajednicu tadašnjih Grka, *polis*. Ljudima je *physei* svojstvena društvovnost i kao nužnost vlastitog upotpunjenja i kao potreba cjelovitog razvoja svih sposobnosti. Ako neki ustav pro-

miče moralnu dobrobit zajednice, on je valjan, a važan doprinos tome treba biti javna *paideia*. To znači plediranje za javnost odgoja koji ne može biti privatan, jer ni građani nisu takvi. Pri takvoj *paideia* kao bitno političkom odgoju dobrih građana, nikako mu nije važna puka korisnost, nego ono dostojno slobodnog i plemenitog duha.[1] Utilitarističko i tehničko obrazovanje ne smije biti prenaglašeno jer se ne usmjerava višim sposobnostima duše, te ne osposobljava građanina za postignuće istinskog cilja. Zato se istraživanja praktične filozofije odnose na djelovanje i karakter, pokušavaju odrediti najbolji život i objasniti sredstva za dostizanje tog cilja.

Cilj pojedinca i cilj *polisa* se podudaraju, a to znači da ovdje imamo identificiranje individualne i socijalne etike. Moralno dobri građani činit će stabilnom i uspješnom svoju političku zajednicu, i obrnuto, pravednost i umnost zakona jamčit će perfektuiranje građana. Zato je konzekvenca Aristotelove etike vrlina ugradnja moralnih vrlina u politički shvaćenu zajednicu. To podrazumijeva uzimati u obzir realno pulsiranje socijalnog okružja i konkretnih normi, a ne izgradnju idealističkih koncepcija.

Grčki pojam *arete* (vrlina) povezan je sa značenjem djelovanja, funkcioniranja. Sve je dobro dok kvalitetno obavlja svoju svojstvenu funkciju. Tada ono ima vrsnoću, izvrsnost koja je ispunjenje njegove svrhe. Izvorni grčki pojam imao je značenje sposobnosti za djelovanje, ispunjenje odgovarajuće funkcije. A reći da je nešto dobro učinjeno, znači reći da je učinjeno u suglasju s izvrsnošću same te stvari ili aktivnosti. *Arete* se upotrebljava za označavanje različitih kvaliteta. Vještina zidara jest njegova vrlina kao zidara, ugođeni tonovi lire su vrsnoća glazbala. Dakle, kada za nekoga ili nešto kažemo da ima vrlinu, tvrdimo da je ta osoba ili stvar dobra u nečemu, pa se taj pojam onda katkad koristi i u izvanmoralnom značenju.[2]

Aristotelovo razlikovanje moralnih i dianoetičkih vrlina temelji se na činjenici da prve pripadaju nečijem moralnom karakteru (kao hrabrost ili darežljivost, npr.), a druge su teoretske sposobnosti. Moralne vrline su vrsnoće našega karaktera (*ethos, habitus*). One prema Aristotelu nastaju navikavanjem, što on i etimološki izvodi.[3] To su vrline jednoga dijela duše, orektičkog, požudnog, koji može slušati *logos* te se odlučiti

[1] *Pol*. VIII,3 1338a 32.

[2] Usp. npr. *EN* II,6 1106a 14 -26.

[3] Usp. *EN* II,1 1103a 17.

između dobra i zla. Taj dio duše nije racionalan, ali je sposoban slušati, podvrgnuti se razumu. Emocionalnost se podvrgava *logosu* i uspostavlja se disciplinirano držanje. Moralne vrline očituju se u *vita activa*. Aristotel za njihovo oživotvorenje smatra nužnim vježbu i naviku, te ironizira[4] Platonove intelektualističke sklonosti da se pukim umovanjem dosegne moralnost. Uz spoznaju (*logos*) onoga što je dobro (*agathon*), potrebna je urođena sklonost (*physis*) i postojana navika (*ethos*). Tek iz toga slijede izgrađene e*thikai aretai*, sposobne regulirati nestalnu čuvstvenost. Ono s čim se u djelovanju susrećemo jesu užici i boli, prema kojima se određuje i odmjerava karakter djelatnika. Moralna vrlina realizirana je u području koje je *physei* sklono dezorganiziranju, jer je praćeno čuvstvima. Aristotel navodi[5] ovakvu definiciju moralne vrline:

> »Estin ara he arete hexis prohairetike, en mesoteti ousa te pros hemas, horismene logo kai hos an ho phronimos horiseien«.
>
> »Dakle, vrlina je odlučivalačko stanje, a nalazi se u sredini, i to onoj prema nama, određenoj razlogom (*logosom*), naime onim kojim bi je odredio razborit čovjek«.

Moralna filozofija beskorisna je mladima po godinama, neiskusnim u životnim problemima, i mladima po značenju, koji dopuštaju strastima da određuju njihovo ponašanje. U širem smislu, ono što se u etici promatra sam je život, s njegovim različitim okolnostima i događanjima, a u tome su mladi neiskusni. Stoga etičke teme shvaćaju nedovoljno ozbiljno, premda imaju potpuno razvijen um za npr. matematiku i logiku. Nadalje, trebaju uredovati strasti te s pomoću moralnog treninga doći do *logosa*. Mladi koji djeluju *kata pathos*, stimulirani prisutnim osjećajima, ne mogu realizirati istinu etičkih principa jer je to moguće tek uz hladni racionalni pogled na cjelovitost ljudskog bića. Kada učenik moralne filozofije stekne tendenciju ispravnog shvaćanja pojedinih čina, tj. kada dostigne dobar *habitus*, on može izvući koristi iz etike. Mnogi će ljudi uvijek ostati nesposobni da dosegnu razinu shvaćanja istinske dobrote i da sami promišljaju taj ideal, a zapravo svi moraju proći kroz niže stupnjeve odgoja da dođu do mogućnosti usvajanja potpune i umne dobrote. Stoga moralne vrline moraju biti dobra stanja karaktera jer čovjek prolazi put od nezrelosti do mogućnosti postizanja onog najboljeg. Aristotelova etička predavanja trebala

[4] Usp. *EN* II,4 1105b 12–18.

[5] *EN* II,6 1106b 36- 1107a 2.

su osigurati završni stupanj u ovakvoj moralnoj izgradnji dobrih ljudi i dobrih građana. Aristotel jasno kaže[6] da različite vrline ne egzistiraju odvojeno, nego svaka pojedina egzistira samo ako sve ostale egzistiraju, vođene s *orthos logos*. Moguće je doduše da čovjek ima prirodnu hrabrost bez posjedovanja ostalih kvaliteta, ali tada se radi o *physike arete,* koja ne uključuje cjelovitog čovjeka, za razliku od e*thike arete*. Ako posjedujemo razboritost, dianoetičku vrlinu prijeko potrebnu za posjedovanje moralnih vrlina, budući da nam postavlja pravu mjeru u djelovanju, imamo i moralnu vrlinu. Tada se ljudska narav realizira kao sustav ili organizam sposoban suprotstavljanju različitim dezintegrirajućim utjecajima užitka i boli. Vrline su zaista vrline jer su omogućene takvim ustrojem i manifestiraju cjelovito izgrađeni karakter.

Može se reći da je odvojeno prikazivanje moralnih vrlina opravdano kao tumačenje pojedinoga moralnog stanja i važnih aspekata istoga moralnog subjekta, zatečenog u različitim okolnostima. No ne smije se previdjeti prethodno navedeni stav da se vrline ne smiju razdvajati jedne od drugih. Važno je imati objedinjavajuću točku gledišta i prisjetiti se da čovjek ne može biti zaista moralan, zaista dobar (*agathos*) ako ga bar jedan ozbiljan porok obuzme. Taj porok remeti stabilnost čitave cjeline moralne naravi. A naša osobna moralnost, odnosno prava razumna mjera kojoj uvijek trebamo težiti, specifična je i individualna, što pokazuje pažljivo tumačenje 'vrline kao sredine'. Znači, dobrota moralne akcije nije kvaliteta tek pojedinog čina koji možemo procijeniti neovisno od dobrote djelatelja. Stvarni objekt moralne prosudbe nije izolirana akcija, nego cjelokupni sustav ponašanja. Pokraj te specifične personalnosti postignute sredine, ona je i ono najbolje (*akrotes*). Naime, biti umjeren ni u kojem slučaju ne znači mlako oklijevati pred mogućnostima pojačanog uživanja, nego biti dobar (*agathos*). A tako je sa svim ostalim vrlinama.

Sigurno zaslužuje pozornost uvid H. H. Joachima[7] kako bi se raspored moralnih vrlina u III i IV knjizi EN mogao tumačiti uz određeni psihologistički pristup. Aristotel je, prema toj teoriji, stupnjevao vrline s obzirom na njihovu vezanost uz tjelesnost: prvo slijedi vrlina vezana uz strah i bol (hrabrost), zatim ona koja se odnosi spram užitaka (umjerenost), pa onda one u ophođenju spram posjeda i novca, spram ugleda i časti te u komunikaciji s drugima. Ovome se može dodati da to sve, u

[6] Usp. *EN* VI,13 1144b 30 sqq.

[7] Usp. H. H. Joachim, op. cit. str. 114.

smislu produhovljenog hoda prema uzvišenijem, dovršava vrlina pravednosti, čija je obrada stavljena u sljedeću V knjigu *EN*.

Međutim, meni je bliže stajalište kako zapravo nema jasnog principa po kojemu su moralne vrline poredane, ali i izabrane. Naime, on sigurno s prezentiranim vrlinama nije dao potpuni popis vrlina, nego je razradio ono po njemu najvažnije za valjano duševno ustrojstvo i afirmativni suživot u zajednici. Sve je to duboko impregnirala tadašnja suvremenost i njezina ćudorednost, što je autor uvijek pozorno osluškivao i promišljao. Tako i ovdje razmatra ono što je u prvome redu poželjno za antički *polis*. Pitanje je: Kakvi trebamo biti da budemo dobri (*agathoi, spoudaioi*)?

2. Pojedine moralne vrline

a) Hrabrost (*andreia*) za Aristotela je sredina između straha (*phobos*) i smjelosti (*tharros*), kukavištva i nesmotrenosti. Kada bi se omjeravala spram ovih dviju krajnosti, bila bi bliža smjelosti nego trijumfu straha u kukavištvu. Njegova razmatranja o ovoj vrlini dosta duguju Platonovim dijalozima, posebno *Protagori i Lahetu.* S Platonom dijeli visoko vrednovanje hrabrosti, ali se od njega razlikuje utoliko što je ograničava u prvome redu na ratne situacije, dok je njegov učitelj gleda kroz sve opasnosti.

Za Platona bi hrabrost kao 'moralna hrabrost' trebala biti temelj svih vrlina. Takve je odredbe dao u dijalogu *Lahet*, no prilično nejasno i neodređeno. To djelo stoji u tradiciji sokratovskog određenja vrline kao znanja, čime je očitovana potreba spoznaje kao uvjeta za dobar život u vrlini. On kroz usta 'svojega Sokrata' tvrdi kako je:

> »svatko od nas dobar u čemu je mudar, a u čemu je neuk, u tome je lošć«.[8]

U navedenom se dijalogu razmatraju pitanja o tome je li hrabrost znanje strašnoga i bezopasnoga, te kakav je njezin odnos spram razboritosti i postojanosti. Postavljena je teza o univerzalnosti znanja koje ne smije biti ograničeno jednom vremenskom dimenzijom. Sve je to prikazano u formi povijesno potvrđene sokratovske potrage za definicijama. Budući je ovo djelo nastalo u Platonovu ranom razdoblju, kada je utjecaj Sokrata bio najjači, naglašeno je uvjerenje o spoznaji istine kao bitne stvari za ispravno življenje.

[8] Platon, *Lahet* 194d.

Pokušavajući zadržati ovaj pristup kao polazni, Aristotel ga želi ustanoviti ograničenjem promatranja. Hrabrost se najbolje očituje[9] u neustrašivosti pred lijepom smrću i smrtnim prijetnjama, a takve su okolnosti najčešće u ratu (*ta kata polemon*). Sve moralne vrline usmjerene su spram užitka i boli. Način na koji se odnosimo spram njih, uzimajući u obzir specifičnost pojedinih situacija, pokazuje našu moralnu kakvoću ili izopačenost. Ono spram čega se mora očitovati naša osobna kvaliteta u suočenju s opasnošću jest emocija straha. *Phobos* (strah) je bolna emocija koja se ne javlja s anticipacijom bilo kakvoga bola, nego onoga koji nas ugrožava.

Njegova odredba straha u *Retorici* je sljedeća:

> »Strah je bol ili uznemirenost izazvana predstavom o predstojećem zlu koje nas može uništiti ili pričiniti patnju; ljudi se, naime, ne plaše svih zala, kao na primjer da ne budu nepravedni i tromi duhom, već samo onih što im mogu pričiniti velike patnje ili uništenje…«.[10]

Glavno određenje hrabrosti tiče se njezina odnosa spram straha. Premda je i smjela drskost kao suvišak prave mjere nevaljala krajnost, ipak je *phobos* važnija tema. Najstrašnije (*phoberotaton*) u svemu strašnom, po Aristotelu je ono zadnje, smrt (*thanatos*), za koju se općenito smatra da je granica svemu dobrom i lošem. Moglo bi se ograničiti: svemu tjelesnom dobru i zlu (užicima i boli). Zato čovjek ima moralnu priliku odolijevanja strahu, a najbolje mjesto za to jest – bitka. Naravno da će hrabar čovjek biti takvim i u drugim prilikama: autorovi primjeri za veliku opasnost su brodolom i bolest. Ipak, ratna situacija pruža mogućnost obrane, što znači aktivnost nasuprot pasivnom iščekivanju propasti. S aktivnošću, uz to možda ide i lijepa, slavna smrt. U vremenu Aristotelova života još je odzvanjao takav *pathos,* potekao od Homerovih epskih panegirika ratnicima.

Hrabar čovjek nije onaj tko ne doživljava nikakva čuvstva. Vrlina je u kontroli strasti, a ne u njihovoj odsutnosti. Zato onaj tko je hrabar osjeća i strah i odvažnost, ali kontrolirano i svrhovito, imajući pravu odluku (*prohairesis*) određenu svrhom djelovanja. Jasno je da se čuvstvima, u različitom stupnju, predaju svi ljudi. I junaci plaču: Ahilej je plakao kada mu je Agamemnon uzeo Briseidu.

Za Aristotela ima strahota koje nadilaze čovjeka svojom grozotom, npr. poplave, potresi, ali i onakvih kojih se boje jedino bolesni neura-

[9] Usp. *EN* III,6 1115a 30–35.

[10] *Rhet*. II,5 1382a 21.

stenični ljudi.[11] Normalno je da se bojimo onoga što je strašno. Samo, autorova senzibilnost za osluškivanje općih kriterija i u ovome ide na svima prihvatljivo, čisto ljudsko. Željeti preko ili ispod granica što nam postavlja sama naša narav nije razborito. Čovjek je ono što može, te ne treba prelaziti mjere zadanoga. A to znači, hrabri će izdržati i velike strahove, ne zato što su bešćutni, nego jer tako nalaže vrlina*, ton kalon heneka*, poradi ljepote moralnog čina. O tome stoji ovo:

> »Onaj tko je hrabar, neustrašiv je kao čovjek. Dakle, on će se plašiti takvih stvari, ali će ih podnijeti kako treba i kako načelo nalaže, a radi onoga što je lijepo, koje je i svrha kreposti«.[12]

Aristotelov primjer za one što pretjeruju u neustrašivosti su drski Kelti, divlji i surovi. No, psihologijska pronicavost mu je nalagala da ovakve okarakterizira kao hvastavce i prijetvornike. Takvi žele da se pokažu, siloviti su u ekstrovertiranoj zapjenjenosti, ali u samoj akciji odstupaju. Od njih različiti, oni što imaju pravu mjeru u djelovanju, prije pogibelji su smireni, a u samom činu žustri.

Prema ovom autoru postoji pet vrsta hrabrosti, a mi možemo dvojiti je li adekvatno razdjeljivanje vrline. Ovdje se očito radi o pragmatičkom konstatiranju oživotvorenih slučajeva.

1) Građanska hrabrost (*politike andreia*) najviše sliči istinskoj hrabrosti, a prikazana je s primjerima ratnika i bitaka, jer postoje različite vrste neustrašivosti u bici. Ona se općenito očituje na dva načina. U uzvišenoj formi, motiv joj je slava, čast… Žudi se za onim što je lijepo (*kalon*), a izbjegava sramotno (*aischron*). Prizemnija joj se strana vidi kada se građani-ratnici boje kažnjavanja, pa su zato hrabri. Naravno, ovome se može dodati kako zbiljska vrlina, moralno stanje, nije tek u izvanjskom očitovanju, pa ono što je prisilno ne može biti vrlinom, nego samo u skladu s njom.
2) Profesionalna hrabrost. Kao i danas, i tada su postojali vojnici-plaćenici, čije su ratne sposobnosti u prosjeku veće od neprofesionalaca. Ali to za Aristotela nije pokazatelj postojanja same vrline hrabrosti. Hrabar čovjek procjenjuje opasnost i s njom se suočava pozivom unutrašnje dužnosti. On zna da nekad treba sve riskirati, dok profesionalni vojnik to ne čini. Procjenjuje situaciju i u skladu s bogatim

[11] Usp. *EN* VII,5 1149a 7–9.
[12] *EN* III,7 1115b 10–13.

iskustvom odlučuje hoće li se boriti ili pobjeći. Ne boji se sramote i ne žudi za moralnom ljepotom, te nije dionik istinske vrline.

3) Fizička hrabrost-srdžba. Ovo je najprirodniji, tj. najanimalniji način suočavanja s opasnošću. Samo, njime također ne sudjelujemo u vrlini na pravi način. Kada se ljute, ljudi su borbeni, ali ne i hrabri. U takvim prigodama odlučivanje (*prohairesis*) je odsutno jer smo vođeni emocijama (*dia pathos*), a ne onako kako nalaže ispravno načelo (*orthos logos*). Ako, dakle, tada nismo hrabri, nego tek razgnjevljeni, srdžba ipak sliči hrabrosti, a uz to je njezina poželjna pratilja.
4) Hrabrost samopouzdanja. Zbog prijašnjih pobjeda u bitkama razvilo se samopouzdanje koje autoru sliči opijenosti. Vjerujući da su nepobjedivi, takvi idu u opasnosti. Ali kada taj proračun zakaže i iskrsnu nepredviđene situacije, oni bježe, što istinski hrabri ne čine.
5) Hrabrost iz neznanja. Ova vrsta tzv. hrabrosti sliči prethodnoj i njezin je krajnji slučaj, ali je utoliko gora što oni koji je posjeduju nemaju dostojanstva. Odmah se odluče na bijeg, za razliku od samopouzdanika koji izdrže neko vrijeme.

Hrabrost se, dakle, najviše očituje u odnosu spram straha (*phobos*), a oni koji je posjeduju znaju kako i svoje najvrednije, život, stavljaju u opasnost, no u tome ustraju zbog postizanja onoga slavnoga i lijepoga u bici (*to en to polemo kalon*). Izvor svakoga hrabrog čina jest cjeloviti čovjek, što znači da istinska hrabrost odgovara racionalnoj cjelini; ondje gdje se čini da je djelo hrabrosti učinjeno na neki od prethodno navedenih pet načina (*kata tous pente tropous*), ono zapravo proistječe od izoliranih i neizbalansiranih čuvstava.

Ako usporedimo hrabrost s ostalim moralnim vrlinama, možemo primijetiti važnu razliku. Za hrabrost se može reći da je potresna i bolna, jer se događa u prisutnosti smrti, dok su druge vrline više okrenute životu i lakše postižu ugodu. Postizanje bilo koje moralne vrline zahtijeva truda i muke navikavanja, no kad je moralni karakter oblikovan, one nisu više tako naporne. S hrabrošću je drukčije, a sigurno se može navesti još vrlina koje uz hrabrost ne odgovaraju samo na situaciju ugodnoga svakodnevnog života. No to Aristotel nije učinio.

b) Umjerenost je za stare Grke također jedna od kardinalnih vrlina, a kao postignuta sredina stoji između razuzdanosti (*akolasia*), tj. suviška prave mjere i bešćutnosti (*anaisthesia*), manjka pravoga odnosa spram užitka.

> »Umjeren je čovjek po sredini među tima; niti on uživa u onima u kojima razuzdanik najviše uživa, nego su mu takve stvari mrske, niti uopće u onome u čemu ne treba, niti pak žestoko u bilo čemu, niti opet ćuti bol i žudi kad ih nema«.[13]

Ovakva je samokontrola sigurno poprilično nedostajala širokim slojevima, te je zato kao vrlina tako visoko rangirana. Od krajnosti, jednostavnije je odrediti bešćutnost, neosjetljivost na užitke, pa je Aristotel samo kratko komentira[14] kao stanje neprimjereno onome bitno ljudskom, nešto vrlo rijetko, ako u ekstremnom obliku uopće i postoji. To proizlazi iz činjenice da je čovjek živo biće (*zoon*) među drugima, a sva živa bića uživaju bar u nekoj hrani. Uz ovo, grčkom duhovnom karakteru nije odgovarao kinički asketski zahtjev za radikalnim ograničavanjem potreba, te je Aristotel osjećaj užitka povezivao sa samim življenjem.

Postoje zajedničke naravne želje (*epithymiai*) prirođene svim ljudima, a onaj tko u njima pretjeruje, zadovoljava ih na neprikladan način. Druga vrsta želja su zasebničke i pridodane (*idioi kai epithetoi*), a u njima ima mnogo pretjerivanja, i s obzirom na kvantitetu, neprimjerenost, pogrešno vrijeme…

O užitku, koji je u vezi s ovom moralnom vrlinom, ukratko ću reći sljedeće. Aristotelu je najbliži stav da ako užici i jesu dobro, najviše dobro ipak ne mogu biti. U uživanju se sigurno nalazi ono što je svojstveno biti praktičnog djelovanja i zajedničko svim živim bićima. Ako svi i ne idu istom uživanju, ipak mu svi teže na neki način. To je elementarna činjenica naše svijesti. Što se tiče postizanja sreće (*eudaimonia*), ona podrazumijeva užitak. To se vidi i po tome što *eudaimonia* mora biti nezapriječena (*anempodistos*) slobodna djelatnost, a upravo je uživanje takvo. Bilo bi apsurdno da sretan čovjek ne uživa, a to bi se zbilo da užitak nije dobro.

Zašto većina ljudi preferira tjelesne užitke? Prvo, to su nužni užici koji prate održavanje normalnog funkcioniranja tijela, te su po naravi oprečni iskustvu bola i po tome sigurno dobri. Drugo, kao lijek bolu traži se tjelesni užitak, a to je očitije ako se pomisli na stalnost činjenice bola, na to da poslije uživanja slijedi žudnja za njezinim obnavljanjem, što je također bolno itd. Aristotel čak kaže[15] da se to stanje nalazi i u ne-

[13] *EN* III,2 1119a 11–14.
[14] Usp. *EN* III,11 1119a 5–11.
[15] *EN* VII, 14 1154b 7–11.

kim našim elementarnim životnim funkcijama, ali je moćna navika od toga učinila uobičajenost. Mnoštvo (*hoi poloi*) žudi jedino za osjetilnim užicima, teško razlučuje i ne trudi se, pa zato o istinskom užitku malo zna. Da bi dostigli moralnu vrlinu umjerenosti, nekima dostaje pouka koja rađa naviku i razvija ispravan *ethos*. Manje produhovljeni potrebuju prisilu zakona koja slabu požudnu dušu podvrgava razboritosti.

Usporedimo ovdje još dva poroka, razuzdanost i kukavištvo. Djelovanje razuzdanosti se čini voljnijim, jer ona biva zbog užitka te izražava naravnu žudnju djelatnika, a kukavištvo je u izbjegavanju i bolu, pa ne očituje ono što djelatnik jest i žudi, nego nužnost. Ako je voljnija, razuzdanost zato treba i više grditi. Zanimljivo je razlikovanje stanja (*hexeis*) ovih dvaju poroka naprama njihovim pojedinačnim činima. Stanje kukavištva voljnije je od njegovih pojedinačnih akata, a kod razuzdanosti je obrnuto. To je zbog toga što stanje kukavištva nije bolno u usporedbi s činima (bol od straha); dočim stanje razuzdanosti nije željeno, premda razuzdani čini jesu.

A s razvitkom ovih dvaju poroka stoji ovako. U početku, kukavičko je ponašanje duboko povezano s osjećajem bola (straha), ali to postupno nestaje, pa se može pozitivno doživljavati kao žudnja za sigurnošću. S druge strane, razuzdano uživanje u npr. alkoholu, od početnih stanja ushićenosti na kraju može dovesti do fizičko-psihičkog uništenja, do boli. Znači, žudnja za užitkom za onoga tko je *akolastos*, razuzdanik, uključuje bol žudnje, tj. bol zbog odsutnosti ugode.

c) Darežljivost je prava mjera između nedarežljivosti (*aneleutheria*) i rasipnosti (*asotia*). Na jednoj strani možemo zamisliti minimum davanja i maksimum uzimanja novca. Na drugoj strani je maksimum davanja i minimum uzimanja. U sredini se nalazi adekvatan odnos između toga dvoga, jer darežljivac neće sebi nanijeti štetu prekomjernim davanjem, niti će za sebe zgrtati novac od drugih. Skloniji je ljepoti davanja nego uzimanja, jer se *asotia s* vremenom i iskustvom lakše može promijeniti u prikladnu darežljivost. Naravno da to vrijedi samo u moralnom vrednovanju, budući su ekonomski efekti *asotia* mnogo gori nego od *aneleutheria*.

Budući se radi o vrlini karaktera koja se u pojedinoj situaciji treba ogledati s iskušenjem i zahtjevima koje donosi život, autorova preferencija ide više prema davanju nego uskogrudnoj škrtosti, što su Grci prezirali. Njihov gostinski duh nalagao je zaštitu i darivanje namjernika, jer oni stoje pod samom Zeusovom zaštitom. Darežljivac će davati radi ljepote davanja, radi onih kojima zaista treba dati, a on zna koliko i

kada. On je promišljeni slobodni čovjek, aristokrat duha potaknut osjećajem za društveni život i slobodno djelovanje (*energeia*). Teško da će darežljiv čovjek biti bogat, jer on ne cijeni novac. Ne voli tražiti jer to nije otmjeno; bolje je davati nego primati,[16] kaže Aristotelov aristokratizam.

Usporedba ovog stava s istovjetnim kršćanskim pokazuje različit motivacijski krug. Dok kršćanstvo ima različit stav o intersubjektivnom odnosu, uvjetovan jednakošću pred Bogom, te s tim u vezi vjeru u onostranost ljudskog podrijetla i spasenja, aristotelovski stav nema heteronomiju kao konačni odgovor i ishodište za sve moralne dvojbe, pa tako i ovu. Aristotelov darežljivac nije kršćanin s vrlinom poniznosti, s kontemplacijom o sveopćoj ovosvjetskoj patnji i bezuvjetnom ljubavlju spram svih ljudi. On je u polis ukorijenjeno biće suživota, što pravilno odmjerava i zna da su pomaganje i harmonija među građanima za zajednicu mnogo važniji i plodotvorniji nego kratkovjeka i kratkovidna korist škrtosti i egocentrične pohlepe. Takvo ostvarenje dobra znači postizanje vrline.

Svime se možemo koristiti dobro i loše, a najbolje odnošenje prema nečemu ima onaj tko je razvio vrlinu spram toga. Darežljivci su na korist drugim ljudima, te Aristotel čak kaže[17] da su oni među svim kreposnim ljudima najvoljeniji. Dočim, svojstva rasipnika su prekomjernost u trošenju, a manjak u primanju. Nijedno od toga dvoga ne čini dobro i kako treba. Teško je za onoga tko ne prima svakome davati, pa mu moralni cilj treba biti da postane darežljivac, *eleutherios,* što znači da će davati odmjeren, odgovarajući iznos onima kojima to zaista treba, ali i uzimati onoliko sredstava koliko je potrebno. Rasipnikom se postaje zbog nedostatka stege i pouke, tako da je rješenje u posvećenju pozornosti pravilnom ponašanju, što će voditi do srednjeg, valjanog stanja.

Nedarežljivac (*aneleutherios*) je u prekomjernosti što se tiče uzimanja, a u manjku spram trošenja. Kao i kod rasipnika, ni ova dva momenta nisu uvijek ujedinjena u istom karakteru. Škrtost je ljudima svojstvenija; više volimo primati nego davati, a dvije su skupine onih koji su *aneleutherioi.* Oba su škrti, samo su različiti u uzimanju. Jedni su u tome obzirni, bilo zbog neke pristojnosti, bilo zbog straha jer misle kako će drugi uzeti njihovo ako oni budu u tuđe dirali, a druga vrsta beskrupulozno uzima. Grci su ove skupine prezirali jer odabiru sramotan dobitak nauštrb moralnog *habitusa*.

[16] Usp. *EN* IV,1 1120a 8–12.
[17] Usp *EN* IV,1 1120a 21–22.

d) Izdašnost (*megaloprepeia*) se kao i darežljivost tiče novca, ali s jednom važnom razlikom. Ovdje se radi o davanju na veliko, pa je to vrlina samo za plemenite bogataše. Zbog toga se može reći da je izdašnost rjeđa od darežljivosti, ali vjerojatno ne tek zbog manjeg broja onih koji su bogati. Ljudi po naravi radije žele ostvarenje vlastitog interesa nego tuđeg ili zajedničkog. Sebičnost i altruizam se u nama međusobno nadmeću, a kod bogataša je to često pretegnulo na stranu daljnjega osobnog bogaćenja. Zato je prelijepo kada se radi suprotno tome, kada se daje dosta, ali onako kako treba, jer je u svemu važna primjerenost, smatra Aristotel. Izdaci za postizanje ove vrline trebaju biti *megalai* (veliki) i *prepousai* (prigodni), a također i objekt trošenja mora biti takav. I *eleutherios* i *megaloprepes* troše pravi iznos na pravi način, samo je to usmjereno na različite stvari. U izdašnosti je sve veliko.

Budući da se bave istim, a izdašnost pretpostavlja darežljivost, izdašnik mora biti darežljivac dok obrnuto ne vrijedi. Oni troše na različite stvari, ali svatko to čini na pravi način i u prikladnom iznosu. Što se tiče objekata ove vrline, Aristotel ih rangira od najviših, posvećenih bogovima, velikih plaćanja za državu (*leitourgia*), kao što su horegija, trijerarhija, gošćenje sugrađana itd., do onih drugog reda, kao npr. svadbena veselja, zabave s prijateljima i slično. U svemu navedenom treba imati primjeren pristup, jer je prostak (*banausos*) tko previše troši i razmeće se. Poročno prekoračenje u odnosu prema izdašnosti kao vrlini jest *apeirokalia* (neukusnost) i *banausia* (prostota). Manjak je *mikroprepeia* (sitničavost). Tko je sitničav, uvijek nastoji što manje potrošiti, te tako kvari svaku prigodu, i onu u kojoj rijetko nešto dadne, ali s oklijevanjem i žaljenjem. Dobra strana ovih poroka jest što nisu škodljivi drugima, nego samo vlastitoj moralnoj izgrađenosti.

e) S opisom velikodušnika *(megalopsychos*) Aristotel nije dao prikaz realnog čovjeka, nekog od njemu poznatih velikana, kakav bijaše npr. Aleksandar Makedonski, nego idealnu kreaciju. Doduše, možda je svaki oprimjereni moralni opis postavljanje idealističke slike kojoj se mimetički trebamo približavati. A taj uzvišeni, ta posebna duševna veličina, prihvaća najviše društvene časti, ne zato što one adekvatno odgovaraju njegovoj moralnoj veličini, nego jer mu ljudi nemaju što bolje dati. Časti su za njega tek simbolična kompenzacija. Takvome je prava bit prikaziva samo superlativima, a za nas to interpretacijski treba značiti da je Aristotel na taj način svjesno u ideal projicirao autonomnost i autarkičnost.

»Velikodušan čovjek, budući da je vrijedan najvećih stvari, mora biti i najbolji; uvijek je bolji dostojan većeg, a najbolji najvećeg. Stoga istinski velikodušnik mora biti dobar. I čini se da je značajka velikodušna čovjeka: veličina u svakoj kreposti«.[18]

Ako bi zaista bilo tako da postoji netko izniman u svakoj vrlini, on bi posjedovao puninu neizmjerljive moralnosti. To je apsolutna vrijednost, nesumjerljiva s bilo čim izvanjskim. Ipak, takav si kao dužnost postavlja prihvaćanje onoga najboljeg od izvanjskih dobara, *tyme*, čast. Njemu to ne treba, ali društvenost njegove naravi nagovara ga na prihvaćanje. Ove vrline nema bez *kalokagathias*, slobodno ostvarene punine čestitosti.[19] Ona odgovara onome što je *panteles arete*, savršena vrlina, a značajka je ovdje opisivanog odličnika. Ta uzvišena osobina sve zaista lijepo i dobro u životu takvim i smatra, prema tome postupa i nadalje oplemenjuje.

Naravno da nam se neki opisi karaktera iz toga davnog doba, pogotovu kad su ovako idealistički postavljeni kao uzori, mogu činiti moralno udaljenim od našeg sustava vrijednosti. Takav je npr. stav[20] prema kojem *megalopsychos* rado čini dobročinstva, ali ga je sramota primati ih, jer bi time bio podložan, a ne nadmoćan ostalima. Ovim se postulira načelo nezavisnosti u vrlo visokom stupnju, što je sastavni dio aristokratske note autorova koncepta. Kada bismo u realnom životu susreli takvu osobu, vjerojatno bi nam bila dijelom odbojna. Zato se ovo mora uzeti u horizontu samopromatranja osobnog dostojanstva, sa željom o neuvjetovanosti tuđim davanjima. Tko živi duhovnim životom, zna da u njemu nema oholosti, jer je vrednovanje drugih kao osobnosti imanentno promišljenom samopoštovanju.

Manjak spram velikodušja je malodušje (*mikropsychia*), a suvišak je oholost. Malodušje je karakteristika slabe i uskogrudne naravi, s kojom se ništa veliko ne da napraviti. Tko je takav, lišava se onoga čega je vrijedan, pa Aristotel misli[21] kako je to pokazatelj da takav ima nešto loše u sebi. Može dodati da taj ne voli sebe samoga, čemu mogu biti uzrok različite blokade iz socijalnog okružja, a što rezultira nedostatkom unutrašnjeg žara za upuštanje u zajedničko životno natjecanje radi

[18] *EN* IV,3 1123b 27–30.

[19] To je klasični grčki pojam kojim se označava uzoran spoj ljepote i dobrote, što ostvaruje sinteza tjelesne i moralne izvrsnosti. Aristotel npr. nekome fizički nelijepom ne priznaje mogućnost ostvarenja potpune sreće.

[20] Usp. *EN* IV,3 1124b 9–15.

[21] Usp. *EN* IX,3 1125a 19–22.

osobnog ostvarenja. S druge strane, oholice sebe precjenjuju, ne poznaju sebe i srljaju u časne pothvate kojima nisu dorasli. Iako su isprazni i luckasti, ipak su manje loši od malodušnika.

f) Aristotel navodi jednu *anonymos arete* (bezimena vrlina) kojoj ću dati tek upućujući naziv: osjećaj časti. Ona stoji između častohleplja (*philotymia*) i nečastohleplja (*aphilotymia*), odnosno između prekomjerne težnje za čašću i potpunog izbjegavanja toga. Za određenje je navedena analogija između *eleutheriotes* i *megaloprepeia* s njihovim odnosom prema trošenju, te je rečeno da na takav način ova anonimna vrlina stoji spram *megalopsychia* s obzirom na čast. Tim se uspostavlja ukazujući kvantitativan odnos, ali je moguće naglasiti i kvalitativni odnos. Ukratko, budući da je *megaloprepes* (izdašnik) spram darežljivca znalac u odnosu spram bogatstva, pa su njegove sposobnosti bitno drukčije, tako je i kod ovoga. *Megalopsychos* je orijentiran na veliku čast koja simbolizira njegovu intrinzičnu vrijednost, a kod ove vrline – osjećaja časti – radi se o časti dostupnoj prosječnim građanima. Ako bi naglasak bio na ovakvoj kvalitativnoj razlici, onda je zapravo usporedba s *megalopsychos* pogrešna. Mislim da je to pogrešna ocjena, budući da je izvor za obje vrline jednak.

g) Vrlina blagoćudnosti (*praotes*) bi trebala biti sredina između *orgilotes* (rasrdljivosti) i nerasrdljivosti, samo što je navedeni termin korišten tek u nedostatku boljega. Po svome značenju pridjev *praos* (pitom, blag, mekan…) srodniji je manjku prave mjere u postizanju ove vrline, pa je njegova prikladnost ‘srednjem stanju’ upitna. No takav blaži tip karaktera je očito za Aristotela poželjniji. Potpuna nerasrdljivost imala bi u sebi nečega ropskoga:

> »Naime, oni što se ne srde na one stvari na koje se treba srditi smatraju se ludima, kao i oni koji to ne čine onako kako treba, kad treba i na ljude na koje treba«.[22]

Dakle, opravdano je katkad se rasrditi jer živimo u nesavršenom svijetu nesavršenih ljudi sa svim njegovim vrlinama, ali često i puno vidljivijim manama. Samo je u tome potrebna primjerenost odgovarajućoj situaciji da verbalna obrana ili napad ne prerastu u nešto drugo. Loše raspoloženi je dobio nekoliko naziva: ***orgilos*** (rasrdljivac), ***akroholos*** (goropadnik), ***pikros*** (ogorčenik), ***halepos*** (onaj tko je mučan, težak). Upotreba ovih termina kod Aristotela nije dosljedna i nije

[22] *EN* IV,5 1126a 4–6.

potpuno nijansirana, pa se on ponegdje[23] terminom ***halepos*** koristi za obuhvaćanje svih ovih varijacija neraspoloženja i rasrđenosti. One su, nažalost, česte.

h) Ljudi ugodnog ponašanja imaju stvarnu simpatiju spram onih s kojima se susreću, a takav način ponašanja nije nauštrb njihova osobnog dostojanstva. Razlika između ovakve 'vrline pristojnosti' i prijateljstva (*philia*) je u tome što potonji emocionalno doživljava i voli one s kojima se druži, a ovdje je riječ o finoj uljudnosti proistekloj iz dobrog odgoja. Posjedovanje ove vrline čini druženje i susretanje s poznatima i nepoznatima ugodnijim, a s njom izražavamo i poštovanje spram drugih.

Suprotnosti tome su sljedeće. Tko želi biti ugodljiv (*areskos*) i ništa povrh toga, pokazuje prekomjerne znakove poštovanja i respekta i prepun je komplimenata. Ako se tome doda žudnja neke koristi, takav je još gori, a naziva se laskavac (*kolaks)*. Na drugoj strani je *dyskolos*, zlovoljni, opterećen sitnicama i razljućen u situacijama u kojima se većina ne bi naljutila.

i) Onaj tko govori istinu (*aletheutikos*) realizira sredinu između hvastavosti (*alazoneia*) i pretvaranja (*eironeia*). Ljudski karakter se može iskazivati i prema tome kako se netko prikazuje u društvu, onakvim kakav doista jest, boljim ili gorim. Tko se pretvara da posjeduje više nečega nego što ima, isprazan je i razmetljiv, a grčka riječ za to je *alazon*. Postoje tri vrste takve hvastavosti,[24] kao suviška spram vrline govorenja istine. Prva je kad se netko prikazuje većim, ali ni zbog kojeg posebnog razloga, nego tek uživajući u laganju; druga je zbog slave i nije odveć pokudna; najgora je vrsta onih što to čine zbog koristi.

Druga krajnost je podrugljivac, *eiron*, negator svojih kvaliteta, umanjitelj. Za Aristotela je ovakav bolji od napuhnutog hvalisavca, ali i u ovakvom tipu karaktera ima različitih varijacija. Naime, može se ići u veliku krajnost i s umanjivanjem vlastitog značaja, a to pak nije dobro. Teofrast je u svojim *Karakterima* ironičare uopćeno prikazao lošim, a kod Platona i Ksenofonta je to dosta drukčije, zbog poznate Sokratove ironije. Ali ni jedan od njih nikada nije govorio da je Sokrat sebe samoga tako nazivao. Sigurno je da ironiziranje kao odmak od istine ima negativnu kvalifikaciju, ali ona je oplemenjena u Sokratovu liku, pa i Aristotel, uspoređujući poročne krajnosti promatrane vrline, kaže[25]

[23] Usp. *EN* IV,5 1126a 29–31.
[24] Usp. *EN* IV,7 1127b 9–15.
[25] Usp. *EN* IV,7 1127b 24.

da je *eiron* ugodniji jer bježi od razmetanja. Ovim se uviđa i njegova sposobnost za realno prihvaćanje nijansi raznovrsnih osobnosti, tako da ono što bi nekome bilo neprikladno, u sokratovskoj rafiniranoj dijalektici postaje odlično sredstvo.

j) *Eutrapelos* ili *epideiksios*, dosjetljivi ili tankoćutni, oblagorođuje društvenu konverzaciju, u dijalogu je ugodan, duševno okretan i primjereno zabavan. To je vrlina ugodnog ophođenja koju naravno prati poročni suvišak i manjak. Svi smo imali priliku susresti se s ljudima koji su odstupali od nama odgovarajućeg tona razgovora, bilo da su pretjerivali lakrdijaštvom, bilo da su se pokazali nesposobnima za neki produhovljeniji dijalog. *Bomolochos* je lakrdijaš što pod svaku cijeni želi biti smiješan, pa na kraju takav tip karaktera sam biva smiješnim i nedostojnim nasljedovanja. Budući da zabava nije svrha života, niti takvo ponašanje ne može biti uzorom. Suprotno tomu, i manjak prikladne dosjetljivosti, *agroikos*, neobrazovani, gradskoj profinjenosti nenavikli seljački tip, koji niti umije primiti neku pošalicu niti je drugima dati, neprikladan je za odmor od napornosti življenja.

k) O stidljivosti, koja je za Aristotela više čuvstvo nego vrlina, on u *Retorici* kaže:

> »Neka stid bude vrsta boli ili uznemirenosti s obzirom na sadašnja, prošla ili buduća nedjela koja, kako se čini, za posljedicu imaju obeščašćenje, a bestidnost omalovažavanje tih nedjela ili ravnodušnost prema njima«.[26]

Stidljivost povezuje sa strahom od gubitka časti, a i njezino pokazivanje, kao što su crvenjenje ili bljedilo od velikog straha čine mu se[27] pokazateljem da ona nije uspostavljeno stanje vrline. Ako je stidljivost nekome prikladna, onda je to mladeži, jer živi u još neizgrađenom unutrašnjem svijetu, satkanom od prevlasti čuvstava. Stariji se ne mogu pozivati na stidljivost poslije učinjenoga lošeg djela, pa nije korektno reći da ona pokazuje kako takvi i nisu baš posve loši. Oni nisu niti smjeli učiniti djela zbog kojih su postiđeni.

Stidljivost se osjeća zbog voljnih čina (*hekousiois*), a za njih smo odgovorni, tako da naknadna reakcija ne može biti opravdanje. Ipak, premda stidljivost nije vrlina, njezina je važnost u moralnom odgoju mladih velika, jer je uviđanje vlastite moralne slabosti priprema za napredovanje k višim stupnjevima.

---

[26] *Rhet*. II,6 1383b 12 sqq.

[27] Usp. *EN* IV,9 1128b 12 sqq.

3. Zaključak

Interpretatori izvode različite zaključke nakon razmatranja pojedinih moralnih vrlina i sastavnih dijelova definicije u kojoj je središnja točka pojam *mesotes*. Moje se stajalište sastoji u tome da treba istaknuti afirmativni karakter vrlina, jer su one nešto više nego što kazuje njihovo uobičajeno razumijevanje: izbjegavanje suviška i manjka kao pogreške. Vrlina je usto i *akrotes*, ono najbolje, pa to razmatranoj definiciji daje upotpunjenje i dublji smisao. Također, kada god imamo na umu srednju mjeru što konstituira neku od *ethikai aretai*, trebamo pomisliti da je to ujedno najbolje što možemo postići u moralnom djelovanju. To je u sljedećem navodu prikazano s isticanjem dvaju pristupa, koji na najbolji način sažimaju ono što sam htio reći:

> »Zato, po svom bivstvu i po odredbi koja govori što je ona u biti, vrlina je sredina, ali prema onom što je najbolje i što je dobro, vrlina je *akrotes* (vrhunac)«.[28]

Tek se uz naglašavanje toga na pravi način pristupa Aristotelovoj etici i njezinim pitanjima o osobnom karakteru, pojedincu, njegovim karakteristikama i dispozicijama. Vrline su nužne i za postizanje svrhe moralnoga djelovanja, što je *eudaimonia*, a za Aristotela je *eudaimonia* krajnji cilj ljudskih težnja (*telos*) i najviše dobro. Njezino određenje stoji u relaciji spram vrline,[29] a kada govori o nužnosti izvanjskih dobara za postizanje sreće, čak je i tu riječ o svojstvenoj sredini, ali opet kao najvišem stupnju vrijednosti. Prema autoru[30] bi manjak ili suvišak izvanjskih dobara koji nam se dogode ili ne (*eutychia*), mogao postati zaprekom za istinsku sreću. I u tome je važna valjana mjera jer sudbina pridonosi samo nužni materijal i instrumentarij za dobro djelovanje, a presudno je djelovanje koje pretpostavlja razvijeni ljudski um.

[28] *EN* II,6 1107a 6–8.
[29] Usp. *EN* I,9 1099b 26.
[30] Usp. *EN* VII,13 1153b 17sqq.

Odabrana literatura:

1. Aristotel

Aristotel: *Nikomahova etika*, HSN, Zagreb, 1992.

Aristotel: *Politika*, HSN, Zagreb, 1992.

Aristotel: *Metafizika*, HSN, Zagreb, 1992.

Aristotel: *Fizika*, HSN, Zagreb, 1992.

Aristotel: *Retorika*, Naprijed, Zagreb, 1989.

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

Aristotel: *Kategorije*, HSN, Zagreb, 1992.

2. Ostali antički autori

Die Fragmente der Vorsokratiker, gr. u. dt. v. H. Diels, fünfte Aufl. hrsg. v. W. Kranz, 2 Bde., Berlin, 1993.

Platonis *Opera* I–IV, rec. I. Burnet, Oxford, 1910 (Bibl. Oxon.).

3. Ostala djela

Bostock, David: *Aristotle's Ethics*, University Press, Oxford, 2000.

Galović, Milan: *Metafizika slobode*, Znaci, Zagreb, 1983.

Glidden, David: 'Moral Vision, Orthos logos, and the Role of the Phronimos', *APEIRON*, Volume XXV no. 4. 1995.

Gomez-Lobo, Alfonso: 'Aristotle's Right Reason', *APEIRON*, Volume XXV no. 4. 1995.

Hughes, G. J.: *Aristotle on Ethics*, Routledge Philosophy GuideBooks, London and New York, 2001.

Joachim, H. H.: *Aristotle – The Nichomachean Ethics*, At the University Press, Oxford, 1951.

Kenny, A.: *Aristotle's theory of the Will*, New Haven, Yale University Press, 1979.

Koprek, Ivan: *Kao dio mene: Etika-prijateljstvo-krepost*, HFD, Zagreb, 1995.

Leighton, Stephen: 'The Mean Relative to Us', *APEIRON*, Volume XXV no. 4. 1995.

MacIntyre, A.: *After Virtue: A study in Moral Philosophy*, Oxford University Press, 1981.

Ritter, J.: *Metafizika i politika, Studije o Aristotelu i Hegelu*, Informator, Zagreb, 1987.

Sisson, J. D.: 'Aristotle, Virtue and the Mean: Introduction', *APEIRON*, Volume XXV no. 4. 1995.

Stewart, J. A.: *Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle*, Oxford University Press,1892.

Terzis, George: 'Homeostazis and the Mean in Aristotle's Ethics', *APEIRON*, Volume XXV no. 4. 1995.

Tiles, J. E.: 'The Practical Import of Aristotle's Doctrine of the Mean', *APEIRON*, Volume XXV no. 4. 1995.

Welton William and Roland Polansky: 'The Viability of Virtue in the Mean', *APEIRON*, Volume XXV no. 4. 1995.

ARISTOTLE'S EDUCATION FOR VIRTUES

Željko Senković

This paper discusses the nature of moral virtues in Aristotle's philosophy, and illustrates and analyses some of the virtues in his Nicomachean Ethics. Achieving just the right measure (i.e. the mean, which is that which is best) is possible with the development of the right habitus, a good state of character attained on one's path from immaturity to that which is best. According to Aristotle, ethicality is closely associated with politicality, i.e. only morally good citizens render their community successful and vice versa, and the righteousness and wisdom of laws guarantees the perfection of citizens. The virtues are also necessary for the attainment of the final cause or purpose of all moral action, i.e. happiness (eudaimonia), which stands in relation to not only the virtues but also the necessity of external goods. Yet, this too is about the mean as the highest level of value.

Key words: *moral virtues, logos, courage, temperateness, charitableness, kalokagathia, generosity, reasonableness, polis, eudaimonia*