

Pojam vrline u grčkoj filozofiji

Stubičar, Rafael

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:113455>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-01**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)



Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Diplomski studij engleskog jezika i književnosti i filozofije

Rafael Stubičar

Pojam vrline u grčkoj filozofiji

Diplomski rad

Mentor: prof. dr. sc. Željko Senković

Osijek, 2021.

Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Odsjek za filozofiju

Diplomski studij engleskog jezika i književnosti i filozofije

Rafael Stubičar

Pojam vrline u grčkoj filozofiji

Diplomski rad

Znanstveno područje: Humanističke znanosti, znanstveno polje: filozofija,
znanstvena grana: etika

Mentor: prof. dr. sc. Željko Senković

Osijek, 2021.

IZJAVA

Izjavljujem s punom materijalnom i moralnom odgovornošću da sam ovaj rad samostalno napravio te da u njemu nema kopiranih ili prepisanih dijelova teksta tuđih radova, a da nisu označeni kao citati s napisanim izvorom odakle su preneseni. Svojim vlastoručnim potpisom potvrđujem da sam suglasan da Filozofski fakultet Osijek trajno pohrani i javno objavi ovaj moj rad u internetskoj bazi završnih i diplomskih radova knjižnice Filozofskog fakulteta Osijek, knjižnice Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku i Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu.

U Osijeku, 10. rujna 2021. godine

Rafael Stubičan, 0922222890

ime i prezime studenta, JMBAG

SAŽETAK

Svrha ovog rada je prikazati metamorfozu shvaćanja vrline u filozofskom i predfilozofskom diskursu antičke Grčke. U svrhu toga rad polazi od početaka grčke etike u književnosti s Homerom kao ključnim izvorom. Potom se prikazuju etičke misli sedam mudraca i predsokratika. Također, u radu su objašnjeni utjecaji sofista kao društvenih prosvjetitelja koji su u javnost izveli kritički duh. Zatim se prikazuju shvaćanja vrline dvojice najsystematičnijih grčkih mislioca Platona i Aristotela. Pri objašnjavanju Platonove etike, izložena je argumentacija protiv stava da se vrlina ne može poučiti. Pored toga, u radu se problematizira Aristotelova tvrdnja kako se vrlina razboritosti ne tiče krajnje svrhe, nego tek sredstava te se iznose argumenti protiv nje. Za pojašnjavanje Platonovog poimanja dobra, predstavljeni su njegovi stavovi o dobru, umnosti i ugodi iz dijaloga *Fileb*, kao i njegove teze o prirodi vrline postavljene u *Menonu*. Nakon toga izloženi su osnovni pojmovi Aristotelove etičke misli njegove *Nikomahove etike*. Pojašnjeno je njegovo shvaćanje vrline kao sredine između dviju poročnih krajnosti, vrline kao izabranog stanja te je prikazana njegova podjela vrlina na etičke i dianoetičke. Na kraju se povezuju sličnosti i utjecaji Platonovog shvaćanja dobra i vrline na Aristotelovu etičku filozofiju.

Ključne riječi: Vrlina, blaženstvo, dobro, ugoda, mjera, sredina, porok.

SADRŽAJ

1.	Uvod	1
2.	Počeci etike u Grčkoj	2
	2.1 Homersko doba	2
	2.2 Sedam mudraca	5
3.	Predsokratiki	7
	3.1. Tales i Anaksimandar	7
	3.2. Heraklit	8
	3.3. Empedoklo	10
	3.4. Demokrit	10
4.	Sofisti	12
	4.1. Protagora	12
	4.2. Gorgija	13
5.	Platon	15
	5.1. Mogućnost poučavanja vrline	15
6.	Ugoda, umnost i dobro	18
	6.1. Platonovo shvaćanje dobra	20
7.	Četiri glavne vrline	21
8.	Aristotelova etika	23
	8.1. Općenito o dobru	24
9.	Vrlina je sredina	27
10.	Vrlina je stanje s izborom	29
11.	Dianoetičke vrline	31
12.	Odnos mišljenja i djelovanja	33
13.	Zaključak	35
14.	Literatura	37

1. Uvod

U radu su prikazana različita shvaćanja vrline u antičkoj Grčkoj, polazeći od homerskog doba u kojemu je vrlina bila shvaćana u izvanmoralnom smislu. U drugom poglavlju prikazuje se ideal homerskih vrlina hrabrosti, snage i borbene sposobnosti na osnovi spjeva *Ilijade*. Pritom se objašnjava kako je homerski čovjek tumačio svijet kao volju bogova. Zatim se ukratko iznose etičke misli sedmorice grčkih mudraca koje se još nadovezuju na tradiciju. U trećem poglavlju se objašnjava revolucionarnost predsokratika koji su za razliku od homerskog čovjeka pošli od pretpostavke da cijelim svijetom vlada razuman, čovjeku shvatljiv red. Pritom se ističu značajne razlike u poimanju ljudskog blaženstva Heraklita, Empedokla i Demokrita. Četvrto poglavlje predstavlja sofiste kao prosvjetitelje građana Atene koji su podvrgli ispitivanju i sumnji dotadašnje tradicionalne, religijske i moralne propise. Pritom je naglasak stavljen na Protagoru i Gorgiju kao predstavnike sofizma. U Petom poglavlju se objašnjava Platonov stav o vrlini i mogućnosti njezinog poučavanja te je izložena argumentacija zašto je vrlinu moguće poučiti. Nakon toga se u šestom poglavlju daje prikaz Platonovih argumenata zašto je razboritost bliska dobru i njegovo shvaćanje dobra. Sedmo poglavlje iznosi Platonov popis četiriju vrlina i njihovu važnost u pojedinačnom i državnom životu. Uz to, u sedmom poglavlju dano je objašnjenje za mogući izvor Platonovih vrlina iz Eshilovog opusa. Osmo poglavlje daje općeniti prikaz Aristotelove etike i njegovo poimanje dobra kao krajnjeg cilja. Pritom se objašnjava Aristotelova podjela vrlina na etičke i dianoetičke, koju je učinio na osnovu podjele duše. Deveto poglavlje prikazuje Aristotelove razloge zašto vrlinu shvaćati kao sredinu između dviju loših krajnosti. U desetom poglavlju se daje objašnjenje zašto su pojedinci prema Aristotelovoj etici sami odgovorni za stjecanje i narušavanje vrline. Jedanaesto poglavlje daje kratak pregled dianoetičkih vrlina i objašnjava potrebe njihovog razlikovanja. Dvanaesto poglavlje problematizira odnos racionalnog mišljenja i ljudske žudnje i dana je argumentacija zašto razboritost ima utjecaj na određenje krajnje svrhe u čovjekovom djelovanju. Napokon, u zaključku se prikazuje razvoj shvaćanja vrline od predfilozofskog dijela antičke Grčke do Aristotela te se objašnjava utjecaj Platona na Aristotela u etičkoj filozofiji.

2. Početci etike u Grčkoj

Radi jasnijeg shvaćanja progresivnog razvoja grčke etike, nju se može podijeliti na predfilozofski i filozofski dio.¹ Predfilozofsku etiku karakterizira njena konkretnost kako djelovati u različitim životnim situacijama, ona nije općenita i sistematična. U nju se ubrajaju početci etike u religiji, književnosti, kao i početci etike u filozofiji i sofistici.² Ona zavisi od tradicije i vezana je za specifično društveno okruženje te ne polazi od nekih osnovnih racionalnih načela.³ Nasuprot tome, filozofska etika uključuje razvijene etičke sisteme filozofa kao što su Platon i Aristotel, koji su blisko vezani s njihovim teorijskim postavkama o svijetu. Takva etika predstavlja skup pravila i propisa koji se tiču svakog čovjeka, neovisno od njegove društvene pozadine i predaje.⁴ Đurić naglašava kako je grčka filozofska etika zapravo obrada i razrada ideja već postavljenih u predfilozofskoj etici.⁵

2.1. Homersko doba

Jedan od najznačajnijih izvora za proučavanje predfilozofske etike i njezinih vrijednosti je Homerov spjev *Ilijada*. On opisuje događaje tijekom Trojanskog rata, kada u sukob dolaze Ahejci s Trojancima zbog Parisove otmice Helene. U *Ilijadi* se očituje homerovsko shvaćanje svijeta u kojemu se cijenile vrline snage i spretnosti ratnika, a ponajviše junačka hrabrost koja se ne da odvojiti od snage nego dolazi zajedno s njom.⁶ Shvaćanje vrline u društvu antičke Grčke nije oduvijek imao pretežito moralan sadržaj. Riječ za vrlinu (*αρετή*), primjenjivala se za opisivanje odličnosti u nekoj vještini. Tako se moglo govoriti o vrlini trkačevih nogu koju on pokazuje, a riječju *αρετή* označavala se i sposobnost konja te neživih stvari. Dakle, u predfilozofskoj etici vrlina je bila shvaćena u izvanmoralnom smislu. Ideale homerskih vrlina u *Ilijadi* predstavljaju junaci Ahilej, Diomed i Hektor. Težnja koju homerski junak gaji je biti bolji od svih, čega je primjer Ahilej kojega Agamemnon opisuje sljedećim riječima:

Nego čovjeku ovom nad svima hoće se biti / Svima vladati hoće i silniji biti od svijetu...⁷

Hipolohov sin Glauk tijekom susreta s Diomedom izražava isto stremljenje, tvrdi kako ga je otac poslao u Troju i naučavao da bude najbolji i odličan među drugima.⁸ U homerovskom

¹ Miloš Đurić, *Istorija Helenske etike* (Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976.), str. 1.

² Isto.

³ Isto.

⁴ Isto.

⁵ Isto.

⁶ Isto, str. 49.

⁷ Homer, *Ilijada*, preveo Tomo Maretić, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb 1948, pjevanje I, 287-288.

svijetu velika važnost pripisuje se rodbinskim vezama i podrijetlu junaka. Tako se pri suočavanju borci u *Ilijadi* međusobno predstavljaju i govore o vlastitom podrijetlu, izražavajući svoj ponos zbog njega. Nadalje, u *Ilijadi* se očigledno velika važnost pridaje zakletvama i održanju riječi, za što Ahilej daje jasne primjere. Nakon smrti svog njegovog prijatelja Patrokla, on se zaklinje kako će žrtvovati dvanaest Trojanskih ratnika za njega, što naposljetku i učini.⁹ Pri kraju *Ilijade*, nakon otkupa Hektorovog tijela Ahilej obećaje shrvanom Prijamu da će odgoditi ratovanje kako bi se Hektor dostojno sahranio te kako bi se Trojanci s njim oprostili.¹⁰

Tijekom velikog dijela Ilijade, sam Ahilej nije prisutan u borbi zbog bijesa što mu je Agamemnon oteo Briseidu, no nakon Patroklove smrti, Ahilej upušta u borbu. On svoju hrabrost pokazuje braneći Patroklovo tijelo od Trojanaca potpuno nenaoružan. Kada napokon od Hefesta dobije novi oklop i oružje, on nema nimalo milosrđa prema nijednom od svojih protivnika, nikoga od njih nije poštediti smrti ni za kakvu nadoknadu. Nakon što ubije Hektora, njegovo tijelo podvrgava sramoti i vuče ga kolima po zemlji. Unatoč tome, Ahilej pokazuje velikodušnost i dobru volju prema svojim suborcima. Nakon što osveti svog prijatelja Patrokla, on priređuje borbe u njegovu čast i pobjednicima dodjeljuje oružja i oklope koje je zadobio od svojih poginulih protivnika. Po tome se vidi njegova socijalna vrlina i postaje jasno kako veoma cijeni sposobne drugove, a ne mari previše za vrijednost predmeta koje stekne. Homerovski junak hrabro se suočava s ratom i voljno prihvaća svoju sudbinu. Ahilej nagoviješta svoju nadolazeću smrt pod zidovima Troje i bez ustezanja na nju pristaje. Pobjedu i gubitak u borbi junaci *Ilijade* vide kao rezultat božje odluke i nju svatko prihvaća kakva god bila. Hektor prije dvoboja s Ahilejem izriče sljedeće:

Bolje je s njim se što brže sukobiti sada u boju; / Vidimo, kome će slavu učiniti olimpski Zeus-bog.¹¹

Iako bogovi očigledno djeluju protiv junaka u više navrata, nitko od boraca ne izražava otvoren prezir prema njima zbog toga. Tijekom dvoboja s Ahilejem, Hektor bez očajnog jadikovanja i ljutnje na bogove dostojanstveno prihvaća smrt koju su mu dosudili:

Ao, doista mene već zovnuše bogovi u smrt! / Ta ja mišljah, da Dejfab uz mene se nalazi junak, / Ali je on u gradu, Atena prevari mene. / Huda već mi je smrt u blizini,

⁸ Homer, *Ilijada*, pjevanje VI, 206-208.

⁹ Isto, pjevanje XXIII, 180-182

¹⁰ Isto, pjevanje XXIV, 669-670.

¹¹ Isto, pjevanje XXII, 129-130.

nije daleko; / Bježanja nema više; već odavno milije to je / Zeusu i njegovu sinu
daljnometnom, koji su prije / Mene branili rado, al' sada me snalazi sudnja.¹²

Očigledno je kako su neustrašivost i želja za slavom bitne vrline za homerskog junaka. Njega karakterizira uvježbanost duše da bude što bolji i da stječe slavu za sebe i za svoj rod. Hektor u istom govoru izriče svoju sklonost ka vrlini i svoje očekivanje buduće propasti Troje:

Al' ja se Trojaca bojim i Trojanki kojim se vuku / Haljine, budem li bježo od borbe ko
strašljivac kakav; / Ni srce to mi ne da, jer navikoh vazda valjanim / Biti i boriti s med
prvijem Trojcima hrabro / Stječući veliku slavu i ocu i samome sebi. / Jer znam dobro
u svojoj duši i u srcu znadem: / Doći će dan, u koji i Ilij će propasti sveti...¹³

Njegov brat Paris plašljivije je čudi i to pokazuje u više navrata, zbog čega ga Hektor odmah kori i potiče na borbu. Kada Paris, vidjevši Menalaja, od straha uzmakne, Hektor ga istog trenutka kritizira zbog slabosti.¹⁴ Jednako tako grdi Parisa kada ga zateče s Helenom u Troji, daleko od borbe te ga nagovara da se vrati u bitku.¹⁵ Hektorove kritike Paris nikako ne odbija, nego ih uvijek potvrđuje s tvrdnjom kako ga Hektor s pravom kori. Za homerskog čovjeka, uz vrlinu je blisko vezan pojam časti (τιμή) koja je neodvojiva od odlike i zasluge junaka. Razlog tome je što je slava za njega način na koji čovjek nadilazi svoj kratki životni vijek i postiže besmrtnost poput bogova.¹⁶ Odavanje počasti drugim borcima bitan je dio kulture te Agamemnon, uvrijedivši Ahileja, ugrožava živote Ahejskih ratnika. Ratnici *Ilijade* svi teže dokazati svoju vrlinu u borbi i postići slavu za sebe i svoj rod te uvijek imaju na umu sramotu koju kukavičluk donosi.

Bogovi imaju velik utjecaj na događaje u *Ilijadi*, oni spašavaju svoje miljenike od sigurne smrti, savjetuju ih, daruju im snagu i brzinu te ih hrabre za borbu. Iako se u djelu prikazuje odvažnost ratnika da udare čak i bogove, kao što se veliki ratnik Diomed na nagovor Atene odvažuje na to da ozlijedi Afroditu i Aresa, junaci *Ilijade* riječi i savjete bogova uzimaju vrlo ozbiljno, katkad i na svoju propast. Diomed prihvaća Atenine savjete da napadne, no i da se povuče. Hektor posluša Atenin savjet da se suoči s Ahilejem, a Ahilej pristaje na vraćanje Hektorovog tijela Prijamu kada čuje kako se bogovi srde na njega.¹⁷ Očito je kako *Ilijada* oslikava veoma pobožno grčko društvo koje u nevoljama pritiječe žrtvama kako bi se od

¹² Homer, *Ilijada*, pjevanje XXII, 297-303.

¹³ Isto, pjevanje VI, 442-448.

¹⁴ Isto, pjevanje III, 45-46.

¹⁵ Isto, pjevanje VI, 325-331.

¹⁶ Miloš Đurić, *Istorija Helenske etike*, str. 49.

¹⁷ Homer, *Ilijada*, pjevanje XXIV, 139-140.

bogova isprosila pomoć i zaštita. Primjer toga je savjet Trojanskog vrača Helena da se Trojanke upute u Atenin hram, daruju Ateni plašt i obećaju joj žrtvu da bi odvratila Diomeda od Troje.¹⁸ Također, na samom početku *Ilijade* Ahejci trpe kaznu Apolona zbog Agamemnonove uvrede svećenika Hrisa. Kazna traje sve dok Ahejci ne vrate Hrisovu kćer i dok se uz žrtvu ne pomire s Apolonom. To sve znači kako je homerski čovjek tumačio zbivanja u svijetu i prirodne pojave kao djelovanje bogova. Ovo važi ne samo za vanjske fenomene kao što su kiša, sunčev sjaj te bolesti, nego se i nekontrolirani psihološki impulsi također mitološki objašnjavaju. Za bezumno djelovanje kaže se da su bogovi oduzeli čovjeku pamet, a za veliku hrabrost se kaže kako ju je udahnuo bog.¹⁹ Za homerskog čovjeka svijetom ne vlada red, kao što će predsokratiki pretpostaviti kasnije, nego hir. Mitološko tumačenje pojava je način na koji si homerski čovjek objašnjava kaotičan svijet u kojemu se nalazi. S dolaskom filozofskog mišljenja ovakvo se shvaćanje svijeta odbacuje te se traži racionalno objašnjenje prirode.

2.2. Sedam mudraca

Pred kraj predfilozofske etike nalaze se jedni od najstarijih poznatih grčkih mislioca su sedmorica mudraca među koje se ubrajaju Tales, Pitak, Bijant, Solon, Hilon, Kleobul i Perijandar.²⁰ Većina izreka sedam grčkih mudraca sastoji se od konkretnih praktičnih savjeta kako se ispravno odnositi prema sebi i drugima u privatnom i društvenom životu. U njihovim fragmentima protežu se zajedničke misli tadašnjeg grčkog etosa, na primjer, oni zastupaju pronalaženje prave mjere, tako Tales tvrdi: „Neumjerenost je štetna.“²¹ i „Pokaži mjeru.“²² Solon slično izriče riječima „Ništa previše.“²³, a Kleobul kaže „Mjera je najbolja.“²⁴ Vidljivo je kako je traženje prave mjere u etičkom životu prožimalo grčko društvo još prije Platona i Aristotela.

U fragmentima sedam mudraca može se vidjeti naglasak na poštovanju prema drugim članovima društva. O ispravnom odnosu prema starijima Kleobul tvrdi: „Oca treba poštivati.“²⁵, a Solon: „Ne smatraj se pametnijim od roditelja.“²⁶ Tales u jednom fragmentu

¹⁸ Homer, *Ilijada*, pjevanje VI, 86-97.

¹⁹ W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije*, knjiga 1. Raniji predsokratovci i pitagorovci, Naklada Jurčić, Zagreb 2005., str. 21.

²⁰ Miloš Đurić, *Istorija Helenske etike*, str. 102.

²¹ Herman Diels, *Predsokratovci. Fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983., str. 59, DK10 3d)12.

²² Herman Diels, *Predsokratovci. Fragmenti I*, str. 59, DK 10.3 d)18.

²³ Isto, str. 58, DK 10.3 b)1.

²⁴ Isto, str. 57, DK 10.3 a)1.

²⁵ Isto, DK 10.3 a)2.

²⁶ Isto, str. 58, DK 10.3 b)8.

kaže: „Kakvo dobro pružiš roditeljima, takvo ćeš u starosti primiti od svoje djece.“²⁷ Pored njih, Hilon tvrdi: „Poštuj starijega.“²⁸ Za socijalnu vrlinu, značajno je kultiviranje iskrenog i dobrohotnog govora. Zato mudraci savjetuju vježbanje šutnje i opreza u govoru, Solon kaže „Što ne znaš, ne govori.“²⁹ i „Kad znaš, šuti.“³⁰ Bijant savjetuje izbjegavanje naglog brbljanja koje čovjeka ubrzo vodi do kajanja te savjetuje govor u prikladnom trenutku. Osim neupućenog i nepravovremenog govora, bitno je i izbjegavanje lošeg govora o drugima, to jest, ogovaranja i podrugivanja, tako u Hilonovim fragmentima piše: „Ne ogovaraj bližnje, jer ćeš inače čuti stvari koje će te rastužiti.“³¹ te „Ne podruguj se nesretniku.“³² Može se reći kako tvrdnje sedam mudraca predstavljaju jedan predfilozofski etički diskurs u kojemu započinje promišljanje o nalaženju prave mjere. Njihove misli sačuvane su u kratkim i jasnim fragmentima koji daju savjete i upute za socijalni život.

²⁷ Herman Diels, *Predsokratovci. Fragmenti I*, str. 59, DK 10.3 d)8.

²⁸ Isto, str. 58, DK 10.3 c)8.

²⁹ Isto, DK 10.3 b)17.

³⁰ Isto, DK 10.3 b)18.

³¹ Isto, DK 10.3 c)4.

³² Isto, DK 10.3 c)11.

3. Predsokratiki

Nastanak filozofije u antičkoj Grčkoj sastoji se u napuštanju mitološkog shvaćanja postanka svijeta te svakodnevnih pojava.³³ Filozofsko mišljenje znači prihvaćanje stava da iza svih svjetskih zbivanja ne stoji hir bogova, nego racionalan red koji je čovjeku shvatljiv.³⁴ Ovaj veliki prijelaz u načinu mišljenja potrebno je imati na umu kako bi se shvatio značaj prvih predsokratika. Predsokratiki su smatrali da poredak iza svega mora biti jednostavan, zbog čega su i smatrali da se postanak svih bića može objasniti jednim *počelom* (*αρχη*). Najraniji predsokratiki su Tales, Anaksimenes i Anaksimandar, koji su rodom iz istog grada, Mileta.

3.1. Tales i Anaksimandar

Tales se navodi kao prvi filozof antičke Grčke i zapadnog svijeta. Njegov je značaj u tome što je prvi otklonio mitsko tumačenje svijeta i pokušao objasniti njegovu prirodu tražeći ono nepromjenjivo i zajedničko svemu, a to je za njega voda. Tales je, dakle, prvi filozof koji je proglasio jedno počelo iz kojega proizlaze sva bića. Vodu je vidio kao prvo počelo jer je ona životni princip u prirodi, time se istaknuo kao prvi hillozoist jer je materiji pripisivao život. Osim metafizikom, Tales se također bavio i praktičkim mišljenjem. Njegovo osnovno etičko načelo kako najbolje i najpravednije živjeti je da se ne čini ono što se spočitava drugima.³⁵ Time je on izrazio zlatno pravilo koje se također pojavljuje u Konfucijevom učenju i u Novom Zavjetu.³⁶ Ono što se nalazi u samoj sredini Talesove kako kozmološke, tako i političke misli je težnja za jedinstvenim poretkom, koji se protivi partikularizmu.³⁷

Anaksimandar je drugi predstavnik Miletskih predsokratika i on za razliku od Talesa, nije kao počelo odredio nijednu pozitivnu materiju, nego je za njega počelo beskonačno (*Ἀπείρων*). To beskonačno je nepromjenjivo, ono nije kvalitativno određivo te iz njega sva bića nastaju po nužnosti i propadaju po nužnosti. Ovim stavom Anaksimandar je prvi u povijesti izrazio da se u prirodi nalazi zakonita nužnost koja vlada svim bićima svijeta.³⁸ Ovakvu vrstu mišljenja će nakon Anaksimandra dodatno razviti jedan od najvećih predsokratovaca, Heraklit iz Efeza.

³³ W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije*, str. 23.

³⁴ Isto.

³⁵ Herman Diels, *Predsokratovci. Fragmenti I*, str. 66, DK A36.

³⁶ Miloš Đurić, *Istorija Helenske etike*, str. 104.

³⁷ Isto, str. 105.

³⁸ Isto, str. 106.

3.2. Heraklit

Osnovni princip Heraklitove filozofije je da ništa nije postojano nego se sve neprekidno mijenja, tako je jedino promjena ono postojano. Budući da se sve mijenja, svijet je pun suprotnosti jer mijenjajući se, stvari postaju nešto drugo, suprotno. Te suprotnosti se sukobljavaju jedna s drugom i međusobno se potiskuju, a iz tog stalnog sukoba nastaje sklad (Ἀρμονία): „Suprotno se sjedinjuje i iz različitoga najljepša harmonija (nastaje) i sve nastaje borbom.“³⁹ Primjer sklada iz suprotnosti i različitosti može se vidjeti u glazbi, melodija se ne sastoji od jednoličnih zvukova nego iz miješanja visokih i niskih tonova, kratkih i dugih.⁴⁰ U glazbi se kao umjetnosti pritom oponaša priroda. Svaka stvar postaje jasnija kada se uoči njeno razlikovanje od njene suprotnosti, zato Heraklit kaže kako čovjek bez nepravde ne bi uopće znao što je pravda.⁴¹ Heraklit je, kao i Anaksimandar, smatrao kako cijeli svijet slijedi jedan prirodni zakon. Za Heraklita sve se zbiva po *logosu* (λόγος), koji je zajednički svim stvarima, no isto tako, on je zajednički u mišljenju jer ono što je zajedničko jest razum, samo neuki žive kao svaki u svom svijetu: „No iako je logos zajednički, ipak većina živi kao da ima vlastitu moć rasuđivanja.“⁴² Heraklit veže nepoznavanje logosa sa spavanjem jer svatko sniva svoj san, no budni ljudi svi vide isti svijet. Iz rečenoga je jasno kako Heraklit smatra kako se razboriti ljudi koji oslušuju logos slažu, a neznanje upućuje na subjektivizam. Ovakav stav ima značajne implikacije za etičku misao jer time nestaje subjektivizam, a otvara se put općenitom shvaćanju čovjeka.

Heraklit jasno odbacuje tjelesno zadovoljstvo kao izvor ljudske sreće, on tvrdi kako bi inače trebalo smatrati volove sretnima kad prionu jelu. To je zato što je uživanje čovjeka i životinje drugačije, magarci bi radije izabrali slamu nego zlato, no isto ne vrijedi za čovjeka. Heraklit se protivi svođenju ljudskog života na životinjsku razinu pukog zadovoljstva. U skladu s tim, Heraklit je cijenio predanost odličnih ljudi koji su kadri potpuno se posvetiti djelima koja im donose vječnu slavu. Njih on stavlja u kontrast s većinom ljudi: „Plemeniti ljudi izabiru sebi jedno umjesto svega drugoga – vječnu slavu umjesto prolaznih stvari, a svjetina je zasićena baš kao stoka.“⁴³ Iz Heraklitovih fragmenata može se iščitati njegovo loše mišljenje o ljudima, kao i o pjesnicima koje uzimaju kao autoritet: „Učitelj velikog mnoštva je Heziod.

³⁹ Herman Diels, *Predsokratovci. Fragmenti I*, str. 149, DK B8.

⁴⁰ Isto, str. 150, DK B10.

⁴¹ Isto, str. 151, DK B23.

⁴² Isto, str. 149, DK B2.

⁴³ Isto, str. 152, DK B29.

Misle da najviše zna on, koji nije poznavao dan i noć. To je naime jedno.⁴⁴ On nije cijenio ljude upravo zato što vjeruju pjesnicima: „Kakav je njihov um ili razum? Narodnim pjevačima vjeruju, a učitelj im je svjetina jer ne znaju da »mnogi su loši, a malo njih dobri«.⁴⁵ Prema Heraklitu, dakle, potrebno je udaljiti se od mišljenja većine i ne uzimati pjesnike tradicije kao autoritete, nije ispravno puko preuzimanje onoga što su starije generacije prenijele: „Ne treba postupati kao djeca roditelja, tj. naprosto: kako smo to preuzeli.“⁴⁶ Doista, Heraklit se pokazuje kao kritičar grčke kulture i prakse mehaničkog obavljanja obreda, on zahtjeva potpuno unutrašnje pročišćenje i usvajanje općenitog zakona.⁴⁷ Takav stav može se sasvim jasno vidjeti u sljedećim riječima: „I takvim se božjim kipovima mole kao kad bi netko razgovarao sa zgradama ne imajući pojma što su bogovi i heroji.“⁴⁸ Kako bi naglasio čovjekovu ništavnost i neznanje, Heraklit ga uspoređuje s božanstvom: „Ljudsko biće nema moć spoznaje, a božansko ima.“⁴⁹ Čovjek je za njega djetinjasto stvorenje pred božanstvom kao i dijete pred čovjekom. Znanje najpouzdanijeg čovjeka je po njemu tek mnijenje.⁵⁰ Može se reći kako je Heraklit nije imao dobro mišljenje o ljudima, no on ipak izbjegava svođenje čovjeka na životinjsku razinu. On cijeni one koji se odvaže na žrtvu poradi velikih djela i na unutarnje prihvaćanje vječnog logosa.

Za Heraklita je najveća vrlina razborito misliti, a mudrost je govoriti istinu i raditi prema prirodi, slušajući je.⁵¹ Razborito misle pak oni koji su učeni u onome što je zajedničko. Postizanje vrline razboritog mišljenja je teško, za nju se čovjek mora sukobiti sa svojom požudom, no svoju objest mora se gasiti više nego požar. Na svakome je da spozna samog sebe te da sam postigne razboritost.⁵² U skladu sa slijeđenjem općenitog zakona prirode koji vlada svijetom, Heraklit smatra kako svi ljudski zakoni također imaju jedan izvorni univerzalni božanski zakon: „...jer sve ljudske zakone hrani jedan božanski. Ovaj je naime toliko moćan koliko hoće i dovoljan je svima i nadmašuje (sve).“⁵³ Najveći i osnovni etički principi njegove etike su predanost općem zakonu i samonadilaženje.⁵⁴

⁴⁴ Herman Diels, *Predsokratovci, Fragmenti I*, str. 154, DK B57.

⁴⁵ Isto, str. 158, DK B104.

⁴⁶ Isto, str. 156, DK B74.

⁴⁷ Miloš Đurić, *Istorija Helenske etike*, str. 134.

⁴⁸ Herman Diels, *Predsokratovci, Fragmenti I*, str. 149, DK B5.

⁴⁹ Isto, str. 156, DK B78.

⁵⁰ Isto, str. 152, DK B28.

⁵¹ Isto, str. 159, DK B112.

⁵² Isto, DK B116.

⁵³ Isto, DK B114.

⁵⁴ Miloš Đurić, *Istorija Helenske etike*, str. 133.

3.3 Empedoklo

Za razliku od svojih prethodnika, Empedoklo nije zastupao monističko shvaćanje svijeta, nego je smatrao kako se svijet sastoji od četiri počela, zemlje, vode, vatre i zraka. Problem koji ga je mučio kao pluralista je kako pomiriti jedinstvenost izvorne prirode s idejom promjene koja je prisutna u svijetu.⁵⁵ On polazi od Parmenidove postavke kako iz ničega ništa ne može nastati i da nešto ne može prijeći u ništa te smatra kako je uzrok nastajanja vidljivih stvari miješanje, a uzrok njihovog nestajanja razdvajanjem osnovnih četiriju pratvari.⁵⁶ Sila koja pokreće miješanje i razdvajanje ne može za njega biti u samim elementima, nego ih na to potiču dvije sile, Ljubav (Φιλότης) koja spaja te Mržnja (Νεῖκος) koja razdvaja:

I ta neprekidna smjena ne prestaje ama baš nigda: / čas se po Ljubavi sva u jednu spoje cjelinu, / neprijateljstvom pak Mržnje čas svako na svoj put kreće.⁵⁷

Empedoklo smatra kako se ljudsko blaženstvo stječe pravilnom predstavom o bogovima, naravno pritom on ne misli na antropomorfna božanstva.⁵⁸ Za njega se samo ljubav smije poštovati kao duh koji sve prožima i sve spaja u jedinstvo. On je, kao i Pitagora, vjerovao u seobu ljudske duše te je smatrao da je ljudska tragedija neznanje o tome jer ubijaju svoju rodbinu čija se duša preselila u životinju.⁵⁹ Zbog toga je pravilo Empedoklove etike izbjegavanje zla koje se sastoji u povredi i ubijanju živih bića.⁶⁰ Prema njemu za sva živa bića vrijedi samo to jedno pravilo, a za njegovo kršenje slijedi kazna koja se ne može iskupiti. U Empedoklovim se etičkim nazorima očituje promišljanje zajedništva svih živih bića, što je značajno za napuštanje uskih etičkih okvira i za uvođenje univerzalne ljubavi u etički diskurs.

3.4. Demokrit

Demokrit iz Abdere kao počelo i izvor sve materije postavio beskonačno mnoštvo nepromjenjivih i nedjeljivih čestica koje je nazvao atomima (ἄτομος), koji se razlikuju jedni od drugih po svojoj veličini, položaju i poretku. Od svojstava atoma zavise primarne kvalitete složenih stvari, dok im sekundarne kvalitete kao boja, okus i miris prisutne pripadaju samo

⁵⁵ Miloš Đurić, *Istorija Helenske etike*, str. 146.

⁵⁶ Isto, str. 149.

⁵⁷ Herman Diels, *Predsokratovci. Fragmenti I*, str. 286, DK B17.6–8.

⁵⁸ Isto, str. 317, DK B133.

⁵⁹ Isto, str. 318.-319, DK B137.

⁶⁰ Isto, str. 318, DK B 136.

kada utječu na ljudska osjetila.⁶¹ Ovi atomi su materija koja ispunjava prazan prostor, unutar nje se atomi kreću sami od sebe, a od njihovih kretanja, sudaranja, spajanja i razdvajanja nastaju sva složena bića. Prema Demokritu, sve što se u prirodi događa, događa se po mehaničkoj nužnosti. Iako je najviše poznat po svojem atomizmu, Demokrit je dao znatan doprinos grčkoj etici te je svojim eudaimonizmom utjecao na njen razvoj. Demokrit je smatrao kako postoje dvije vrste zadovoljstava, varljiva osjetilna zadovoljstva i duhovna.⁶² Sličnu će podjelu nakon njega učiniti i Platon, koji je podijelio zadovoljstva na čista i nečista.

Blaženstvo čovjeka prema Demokritu sastoji se u *vedrini duha* (εὐθυμία) i *duševnoj nepomućenosti* (ἀταραξία). Vedrinu čovjek dostiže kada ne traži svoju sreću u vanjskom svijetu i prolaznim stvarima.⁶³ Demokrit tvrdi kako i nedostaci i pretjerivanje ometaju duhovnu vedrinu i naglo se mijenjaju, a ljudi koji se nalaze u tim krajnostima, nestalnog su raspoloženja.⁶⁴ Zbog toga čovjek ne treba žudjeti za stvarima i užiticima izvan vlastitog dosega, nego biti zadovoljan s dostupnim. Demokrit je svjestan koliko velike žudnje za nedostupnim stvarima u čovjeku mogu proizvesti patnju i navesti ga da djeluje protiv zakona. Zato prema Demokritu sreća ne nalazi u vanjskim dobrima te je za postizanje vedrine duha potrebno održavanje prave mjere.⁶⁵ Nadalje, za postizanje blaženstva potrebno je vršenje pravednih djela koje stvara vedrinu, a njihovo zanemarivanje stvara nemir kojim čovjek muči samog sebe⁶⁶. Pritom se čovjek ne bi trebao uzdržavati od pogrešnog djelovanja zbog straha, nego osjećaj dužnosti da ne griješi.⁶⁷ Iz Demokritovih se riječi mogu iščitati stavovi koje je kasnije zastupao Sokrat, primjer toga je njegova tvrdnja kako čovjek griješi zbog neznanja: „Uzrok je zablude nepoznavanje onoga što je bolje.“⁶⁸ Osim toga, on je jedan od prvih od grčkih mislioca koji govori o moralnoj savjesti.⁶⁹ On naglašava kako dobro nije samo ne činiti nepravedna djela, nego ih uopće ne htjeti.⁷⁰ Demokritova etička misao zastupa težnju prema pravoj mjeri te izbjegavanju krajnosti, kako oskudice, tako i pretjerivanja. Njegova etika je eudaimonistička budući da joj je cilj postizanje blaženstva čega je održavanje prave mjere nezaobilazan sastojak.

⁶¹ Miloš Đurić, *Istorija Helenske etike*, str. 165.

⁶² Isto, str. 167.

⁶³ Herman Diels, *Predsokratovci. Fragmenti II*, Naprijed, Zagreb 1983., str. 175, DK B189.

⁶⁴ Herman Diels, *Predsokratovci. Fragmenti II*, str. 175, DK B191.

⁶⁵ Miloš Đurić, *Istorija Helenske etike*, str. 167.

⁶⁶ Herman Diels, *Predsokratovci. Fragmenti II*, str. 173, DK B174.

⁶⁷ Isto, str. 158, DK B141.

⁶⁸ Isto, str. 161, DK B83.

⁶⁹ Miloš Đurić, *Istorija Helenske etike*, str. 169.

⁷⁰ Herman Diels, *Predsokratovci. Fragmenti II*, str. 160, DK B62.

4. Sofisti

U predfilozofskoj etici vrlina nije imala vezu s moralnim karakterom čovjeka nego je bila shvaćena u izvanmoralnom smislu. Za uvođenje moralnog značenja u riječ vrlina veliku je ulogu imao Sokrat, koji je tražio općenitu definiciju vrline kako bi se označilo ono zajedničko u svim pojedinačnim vrsnoćama.⁷¹ Za njega i njegove suvremenike sofiste, jedna od ključnih tema bila je može li se vrlina naučiti ili ona dolazi po prirodi. Sofisti su bili ti koji su shvaćali vrlinu kao nešto što se može naučiti te ona kod njih ima značenje veoma blisko znanju i vještini u posebnim zanatima.⁷² Sofisti dolaze do značaja u vrijeme kada se u Ateni pojavila težnja za obrazovanjem među mladićima. Mladi ljudi osjećali su kako su tradicija i ustaljene konvencije Atene vrlo uski i željeli steći znanje kako bi bili što uspješniji u državnim poslovima.⁷³ Kao učitelji za novac, sofisti su ih obećavali podučiti kako da steknu vrlinu. Tako je filozofija izašla na trg i postala dijelom svakodnevice, a sofisti su postali prosvjetitelji Atenskog društva.⁷⁴ Ono što su oni podučavali mlade Atenjane bili su vještina u govorništvu, pozitivna znanja i sposobnost da brzo odgovore svojim protivnicima kako bi zadobili uspjeh u politici.⁷⁵ Cilj sofistike, dakle, bio je praktično-politički te se čovjek i društvo nalaze u središtu njezinog bavljenja.

4.1. Protagora

Kao najznačajniji predstavnik sofizma svog doba isticao se Protagora, koji je smatrao kako čovjek mjerilo svih stvari.⁷⁶ Čovjek nema znanje o tome kakav je svijet po sebi, nego svako iskustvo i spoznaja pretpostavljaju onoga koji opaža, subjekt, i ono što se opaža, objekt.⁷⁷ Zato je Protagora došao do zaključka kako nijedna spoznaja nije apsolutna i objektivna, nego je svaka spoznaja relativna. U skladu s time, on misli kako nema ni apsolutne etičke istine, nego je svaka etička procjena zapravo odnos između onoga koji vrši radnju i onoga na kome se radnja vrši.⁷⁸ Prema tome, za Protagoru etička pravila nisu vječna i nepromjenjiva. Za njega je čovjek mjerilo etičkih kvaliteta jednako kao što je mjerilo svake spoznaje. Svrha njegove etike je da se mlade ljude odgoji i obrazuje kao korisne članove društva, dakle da ih

⁷¹ W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije*, knjiga 3. Sofisti-Sokrat, Naklada Jurčić, Zagreb 2006., str 242.

⁷² W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije*, str 242.

⁷³ Miloš Đurić, *Istorija Helenske etike*, str. 176.

⁷⁴ Isto.

⁷⁵ Isto, str. 177.

⁷⁶ Herman Diels, *Predsokratovci. Fragmenti II*, str. 244, DK B1.

⁷⁷ Miloš Đurić, *Istorija Helenske etike*, str.182.

⁷⁸ Isto, str. 183.

se nauči političkoj mudrosti.⁷⁹ Pojmom *eubulije* (εὐβουλία) označavaju se osobine na temelju kojih se izgrađuju političke i privatne vrline, a pod njime se misli na razboritost u upravljanju kućanstvom i djelovanju u svrhu države.⁸⁰ Protagorina se etička misao oslanja na tradicionalnu grčku etiku te on iz nje izdvaja pet ključnih vrlina: pravednost, razboritost, hrabrost, pobožnost i mudrost.⁸¹ Njih je moguće naučiti i steći, a uspjeh u tome određen je odgajaničkom prirodnom nadarenost. Sofist mu teorijskom nastavom prenosi znanje koje se utvrđuje kroz praksu.

Ako se Protagorin etički relativizam primjeni na društvo, onda se dolazi do toga da je svakoj državi pravedno ono što joj se tako čini, dokle god joj se tako čini. Uloga državnika je da osigura da se građanima pravedno čini kao dobro, a ne kao loše. Oni su, dakle, ljudi koji mogu sposobnije procijeniti što je bolje za državu od drugih i time su oni bolja mjera nego drugi. Etičkom djelovanju za Protagoru nije izvor nešto natprirodno i vječno, nego sam čovjek i njegove potrebe, zato je Protagorina etika antropocentrična.⁸² Postavljanjem čovjeka u središte, Protagora je potresao tradicionalno grčko shvaćanje svijeta koje je pridavalo veliku važnost bogovima koji su bili shvaćani izvor etičkih pravila.

4.2. Gorgija

Pored Protagore, jedan od najvećih sofista antičke Grčke bio je Gorgija. On je kao i drugi sofisti imao ulogu da obrazuje i poučava ljude. On je najveću pažnju posvetio govorništvo jer je smatrao kako njome čovjek najbolje utječe na druge i najefektivnije može postići svoje ciljeve, zbog čega se smatrao retorom, a ne sofistom.⁸³ U svojem nadgrobnom govoru, Gorgija sasvim jasno izražava panhelenizam, tvrdeći kako treba slaviti svaku pobjedu nad barbarima, a žaliti svaki gubitak Grka.⁸⁴ Što se tiče njegovog epistemološkog stava, najznačajnije su njegove tri nihilističke tvrdnje, prva je da ne postoji ništa, druga je da ako išta postoji, čovjek to ne može znati, a treća da čak iako čovjek može išta spoznati, ne može to priopćiti i objasniti drugome.⁸⁵

⁷⁹ Miloš Đurić, *Istorija Helenske etike*, str. 184.

⁸⁰ Isto.

⁸¹ Isto.

⁸² Isto, str. 185.

⁸³ Isto, str. 196.

⁸⁴ Isto, str. 197.

⁸⁵ Isto.

Zbog svog *spoznajnog nihilizma* Gorgija napušta bavljenje znanošću, no na njemu također zasniva svoj *etički nihilizam*.⁸⁶ Njega objašnjava na temelju toga što čovjek ne može ništa spoznati, onda ne može spoznati što želi, a ako slučajno naiđe na to što želi, ne može znati da ga je našao. Zato čovjek ne može tražiti dobro niti vrlinu, zbog čega je vrlina božji dar, a ne nešto što se stječe. Gorgija svoji nihilizmom ide dalje od Protogore te se ne zaustavlja na relativizmu, nego negira svako znanje o vrlini. Za razliku od Protagore i drugih sofista, Gorgija nije tvrdio da poučava vrlinu, nego se ograničio na to da samo poučava govorništvo. Kako bilo, za Gorgiju je vrlina nešto kao uspjeh kojim netko postiže slavu, položaj i moć u državi. Upravo zbog shvaćanja vrline kao uspjeha u utjecaju na druge Gorgija smatra kako se treba koristiti obmanom jer se njome navodi ljude na ono što oni ne žele.⁸⁷ Budući da Gorgijini stavovi otvaraju vrata *filozofskom indiferentizmu* i *etičkom oportunističkom* oni su zabrinuli najbolje filozofe, Sokrata i Platona, koji su se suprotstavili njegovim tvrdnjama o nemogućnosti spoznaje.⁸⁸ Zato se Platon u dijalogu *Menon* obazire na upravo Gorgijine tvrdnje o nemogućnosti traženja vrline, ako se ne može znati što je vrlina.

Porast utjecaja sofista kao plaćenih učitelja u Ateni predstavlja razvoj kritičkog, ispitivačkog duha koji ne preuzima religiozna vjerovanja niti tradiciju kao autoritete.⁸⁹ Naravno, kritika tradicije bila je prisutna i kod mislioca kao što su Heraklit, no značaj sofista je da su ju prenijeli u javnu sferu. Društveno-politički propisi nisu prema sofistima objektivno važeći, nego relativni i proizvoljni. Ako je svrha propisa njihovo poboljšanje ljudskog života u zajednici, onda ih je potrebno podvrgnuti ispitivanju, zbog čega tradicionalni, religijski, moralni i zakonski propisi vrijede samo ako ih ljudski razum može opravdati.⁹⁰ Stavljanjem čovjeka u centar svega Protagora je dao mjesta da se razvije upravo takva misao, naime ne samo da je čovjek mjera svih stvari svojom percepcijom, nego čovjek postaje mjera svih stvari svojim razumom.

⁸⁶ Miloš Đurić, *Istorija Helenske etike*, str. 198.

⁸⁷ Isto, str. 199.

⁸⁸ Isto.

⁸⁹ Isto, str. 226.

⁹⁰ Isto.

5. Platon

U svakodnevnom životu u antičkoj Grčkoj pojmom vrline se označavala sposobnost i vrsnoća bilo koje vrste. Do promjene u shvaćanju vrline dolazi sa Sokratom. On je odbacivao definicije pojedinačnih vrlina i tražio je općenitu definiciju vrline koja sadrži ono zajedničko svima njima. Pritom je Sokrat postavio znanje i umnost tako blizu pojmu vrline da ih je izjednačavao, smatrajući kako je znanje vrline te da ljudi čine loše stvari jedino iz neznanja. Ovaj naglasak na znanju i umu ostavio je dubok trag u filozofiji njegovog učenika Platona. U dijalogu *Menon*, istoimeni Sokratov sugovornik odgovara na pitanje što je vrlina navodeći različite vrste vrlina. Tako spominje vrlinu čovjeka, žene i djece te tvrdi kako za svaku vrstu radnje postoji vrlina.⁹¹ U ovome se očituje grčko poimanje vrline kao vrsnoće u bilo kojoj vještini, dok Sokrat od svog sugovornika traži općenitu definiciju vrline. Tijekom razgovora, Sokrat izlaže svoj *etički intelektualizam*, tvrdeći kako ljudi žele loše stvari jedino zbog neznanja da su loše, misleći pritom da su dobre.⁹² Ako je vrlina nešto što se može naučiti, smatrao je Sokrat, onda je ona znanje.⁹³ Kada bi oni stvarno znali da su te stvari loše ne bi ih ni željeli, a prema tome nitko ne može željeti zlo. Problem s time je da netko može znati kako će ostvariti dobar život u zdravlju i on to može željeti na neki način, no budući da osjeća snažne porive da živi neumjereno i ne odupire im se, njegova snaga htijenja za neumjeren život postaje prevelika. Tako čovjek ne želi samo jedno ili drugo, nego želi oboje različitim snagama htijenja. Njegovo htijenje i stremljenje prema dobru je slabo jer ga nije postepeno uspostavljao kao naviku i bez te ustaljenosti ne može se protiviti snazi htijenja za ugodom koju u njemu bude njegovi porivi. Sokratovo shvaćanje znanja postaje jasnije kada se pogleda u čemu se znanje razlikuje od istinitog vjerovanja. Čovjek s ispravnim mnijenjem i onaj koji zna su slični, no znanje u sebi sadrži poznavanje uzroka i posljedica, što ga čini dugotrajnim.⁹⁴ Čovjek koji ima samo ispravno mnijenje ne može objasniti zašto su stvari kakve jesu. Kako bilo, i istinito mnijenje i znanje omogućuju čovjeku da djeluje valjano i pravilno.

5.1. Mogućnost poučavanja vrline

Glavno pitanje dijaloga *Menon* je može li se vrlina poučiti, pa je stoga potrebno objasniti Sokratovu argumentaciju i njezine probleme. Pri kraju *Menona*, Sokrat zaključuje kako ne

⁹¹ Platon, *Menon*, 72a.

⁹² Isto, 77e.

⁹³ Isto, 87c.

⁹⁴ Isto, 98a.

postoje učitelji vrlina te stoga ni učenici vrlina, izvodeći iz toga zaključak kako se vrlina ne može naučiti. Pritom nabraja primjere vrsnih i mudrih ljudi kao što su Periklo i Tukidid, koji su svoje sinove poučili u svakakvim umijećima, no nisu ih mogli poučiti u vrlini. U dijalogu se navode sofisti kao mogući učitelji vrline, no ta ideja je vrlo brzo odbačena, na riječ sugovornika Anita. Naposljetku Sokrat dolazi do toga da vrlina nije nešto što se može poučiti. Problem u ovom argumentu nalazi se u tome da ignorira kako je za poučavanje i učenje potrebna zajednička suradnja poučavatelja i poučenoga. Ako mladići s predanošću i voljom uzdržavaju dobre upute svojih roditelja i odgajatelja kako da određuju pravu mjeru u djelovanju, moguće je za njih reći da su bili poučeni vrlini. Koliko god vrsni bili očevi i učitelji, odgoj i pouka ne zavise samo od njih, nego i od učenika. U suprotnom bi dobar čovjek mogao učiniti svakoga dobrim. Osim toga, problem postavljenog argumenta je u tome što iz nepostojanja učitelja vrline u to određeno vrijeme u antičkoj Grčkoj izvlači zaključak da je vrlina nešto što se uopće ne može poučiti.⁹⁵ Vrlina se može poučiti i naučiti jer je ljudska djelatnost normativna, što znači da postoje pravila koja ljudi zadaju u pojedinim djelatnostima, a norme su načini kako se nešto radi i postiže.⁹⁶ Ove načine djelovanja poučava se pokazivanjem, a stječe ih se uvježbavanjem u praksi, pa stoga vrlina nije puko pamćenje pravila, iako pamćenje pravila igra ulogu u usvajanju vrline.⁹⁷

Samo navikavanje čovjeka od mladosti da osjeća ugodu čineći dobro nije dovoljno kako bi on postigao vrlinu praktičke mudrosti. Time mu se daje vrlo dobra podloga, no on još nema vrlinu razboritosti (φρόνησις) i ako uz to ne razvije sposobnost vlastitog etičkog promišljanja. Za moralni odgoj potreban je prijelaz s navikavanja na vlastito razumijevanje vrlina: „Moralni odgoj zahtjeva teški prijelaz sa uživanja u činjenju dobrih djela bez refleksije na mudračevo razumijevanje vrlina i njihove uloge u sreći.“⁹⁸ Zbog potrebe prijelaza u moralnom odgoju potrebno je sagledati dvije mogućnosti. Ako se poučavanje vrline shvati kao direktno prenošenje vrline s učitelja na učenika bez potrebe suradnje učenika samog, onda poučavanje vrline očigledno nije moguće jer poučavatelj nema apsolutnu kontrolu i utjecaj na um poučavanoga. Štoviše, onda nijedna vrsta poučavanja nije moguća, zbog čega se čini besmisleno govoriti o takvoj definiciji poučavanja i moralnog odgoja. Nadalje, kolikogod dobar rani moralni odgoj bio, ukoliko odgajani ne ostvari sposobnost vlastitog

⁹⁵ Thomas D. Eisele, »Must Virtue be Taught?«, *Journal of Legal Education* 37 (1987), str. 495-508, na str. 501. Preuzeto s JSTOR: <https://www.jstor.org/stable/42898055>.

⁹⁶ Thomas D. Eisele, *Must Virtue be Taught?*, str. 499.

⁹⁷ Isto, str. 500.

⁹⁸ „Moral education requires a difficult transition from unreflective enjoyment of virtuous action to the wise man's understanding of the virtues and their role in happiness...“ T. H. Irwin, »Aristotle on Reason, Desire, and Virtue«, *The Journal of Philosophy* 72 (1975), str. 567-578, na str. 577-578. Moj prijevod.

praktičkog promišljanja u pojedinim situacijama, on neće naučiti vrlinu. Ključni moment nalazi se u pojmu poučavanja, njime se označava da poučeni sam shvaća što je dobro za čovjeka, umjesto da slijepo primi tvrdnje učitelja. Sokratov problem u *Menonu* je što nije definirao pojam poučljivosti.⁹⁹ U suprotnom, to bi bila puka imitacija. Ako se poučavanje vrline shvati kao uvođenje u dobre navike te postavljanje dobre podloge na kojoj pojedinac sam eventualno mora razviti vlastito etičko promišljanje, onda je poučavanje vrline moguće. Prihvati li se druga opcija, izgleda kako je s vrlinom slično kao sa istinom, nitko vrlinu ne može predati drugome, nego mu pomoći da ju sam razvije, a istinu otkrije.

U je *Menonu* cijeli argument o nemogućnosti poučavanja vrline bio postavljen da bi se osporila teza da je vrlina znanje, no s obrazovanjem je kao i s odgojem, oboje treba suradnju poučavatelja i poučenoga. Vrlina u sebi uključuje znanje, no nije ju moguće svesti na njega. Sa mogućnošću poučavanja vrline stoji drugačije u Platonovoj *Državi*, ondje je odgoj postavljen kao način kako čovjeka učiniti dobrim. Platonova idealna država podijeljena je na tri staleža, radnički, vojnički i vladajući. Vojnike ili stražare potrebno je odgojiti tjelesno kako bi najbolje obavljali svoje dužnosti, no najvažniji je za njih odgoj duše putem glazbe. Platon tvrdi kako ritam i harmonija snažno dopiru do ljudske duše i čini čovjeka dobrim.¹⁰⁰ Kako bi se postigao najbolji odgoj stražara države, potrebno je isključiti tužaljke i pjesme za pijanke, a ostaviti pjevanje o hrabrosti za smjeli sukob sa smrću te pjevanje mirnog čovjeka koje pobuđuje dobru volju. Nadalje, i sam sadržaj pjevanja potrebno je prema Platonu promijeniti te isključiti sve priče o groznim djelima junaka kao što su Tezej i Ahil jer se time u mlade ljude usađuje nagnuće za zlo.¹⁰¹ Dakle, mladi ljudi se mogu najviše potaknuti na vrlinu ako im se od malena pruži valjan odgoj. Kako god se vrlina stjecala, iz *Menona* se može iščitati nekoliko ključnih elemenata koji su važni za vrlinu. Platon drži kako je vrlina nešto korisno, a ako nije korisno, onda to nije vrlina. Zato tvrdi kako hrabrost nije vrlina ako je tolika da prelazi u smjelost te postaje štetna. Nijedna karakteristika duše nije korisna ni štetna sama po sebi te stoga nijedna od njih nije vrlina, nego to postaje jedino kada je vođena razboritošću, pa zato vrlina mora biti razboritost.¹⁰²

⁹⁹ Thomas D. Eisele, *Must Virtue be Taught?*, str. 501.

¹⁰⁰ Platon, *Država*, 401d.

¹⁰¹ Isto, 392a.

¹⁰² Platon, *Menon*, 88c.

6. Ugoda, umnost i dobro

Kako bi se bolje razumjela vrlina u Platonovoj filozofiji, potrebno je pogledati njegov stav o dobru i njegovom odnosu sa umnošću. U dijalogu *Fileb* Platon se bavi pitanjem je li ugoda jednaka dobru ili je umnost bliža dobrome. Točno značenje riječi ugoda nije definirano u dijalogu te se polazi od toga da ona znači tjelesno zadovoljstvo, iako je sama riječ ima više značenja u grčkom jeziku.¹⁰³ Iako počinje s ugodom kao tjelesnom, Platon kroz dijalog raščlanjuje njeno značenje te postavlja kako postoje istinska i lažna ugoda, kao što razlikuje istinsko i lažno mišljenje. Ako je užitak jednak dobru, onda on mora biti savršeno i samo sebi dovoljno, a isto vrijedi i za um. U svrhu presude koje od njih je dobro, Platon pretpostavlja dvije suprotne vrste života, jedna je puna užitaka, ali je bez uma, dok je druga potpuno umna, no nema nikakvih užitaka. Platonov argument protiv bezumnog života uživanja sastoji se u tome da čovjek koji samo osjeća ugodu, ne može bez uma znati živi li on dobro, niti se može sjećati prošle ugode, niti ima mogućnost ispravno znati kakva je budućnost, to jest, može li se nadati ugodi. Bez valjane spoznaje sebe i svog života putem uma, čovjek ne može biti siguran da živi dobro: „No kad ti ne bi imao ni razuma, ni pamćenja, ni znanja, ni istinskog shvaćanja, zar ne bi iz toga nužno slijedilo da ne znaš u prvom redu baš to da li uživaš ili ne uživaš, jer si bez svake razboritosti?“¹⁰⁴ Umni život znanja, razboritosti i pamćenja, neosjetljiv te lišen svake ugode i neugode Platon u dijalogu ne prihvaća kao samodostatan te pretpostavlja mogućnost treće vrste života, koji se sastoji od ugode i uma.

Razlažući kako uopće nastaje ugoda, Platon pokazuje kako prvo biva neugoda, koja nastaje kada se živo biće uništava i biva prazno. Kad čovjek osjeća glad, njegov život i zdravlje se narušavaju te zato osjeća neugodu. Kad se potom zasiti jelom, puni prazninu koja narušava život i vraća se u normalno ravnotežno stanje, osjećajući pritom ugodu. Prazninu čovjek osjeća kao neugodu, a punjenje kao ugodu. Ugoda je prema Platonu vrsta punjenja praznine nastale od narušavanja života. Očigledno je da ugoda nastaje tek zbog toga što je neka praznina popunjena, a kada netko želi ugodu, on najprije mora tražiti tu prazninu, dakle neugodu. Ugoda je veća ako je jači čovjekov prohtjev, to jest, želja da se zadovolji. Ovu činjenicu Platon koristi kako bi pokazao da veću ugodu osjeća onaj koji je u lošijem stanju. On daje primjer bolesnika koji ima vrućicu te zato osjeća snažnu žeđ i hladnoću, a kad se

¹⁰³ W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije*, knjiga 5. Kasni Platon i akademija, Naklada Jurčić, Zagreb 2007., str. 197.

¹⁰⁴ Platon, *Fileb*, 21b.

zadovolji zbog toga osjeća veće zadovoljstvo nego zdrav čovjek kad utaži žeđ.¹⁰⁵ Iz rečenoga je jasno kako ugoda nastaje kao doživljaj koji prati vraćanje u prvotno skladno stanje, ona postoji poradi postizanja njega. Kada bi tko želio osjećati veliku ugodu, morao bi prvo osjećati snažne prohtjeve koji mu uzrokuju bol. U dijalogu se dokazuje postojanje lažne ugone koja se razlikuje od istinske. Čovjek može sebi pomoću mašte predstavljati buduće događaje za koje smatra da će se dogoditi. Ako strahuje od loših događaja, osjeća strah i neugodu, no ako očekuje dobru i ugodnu budućnost, on im se nada te osjeća ugodu i radost. Ako je tako, onda se čovjek može zbog krivog mišljenja nadati ugodnoj budućnosti, iako se ona neće dogoditi. Tako je moguće da čovjek osjeća ugodu, anticipirajući ju u jačem stupnju nego što stvarno jest, zbog lažne nade, što se zove lažna ugoda, a isto vrijedi i za neugodu.¹⁰⁶

Zbog ovog dokaza moguće je ugodu podijeliti na istinsku i lažnu. Budući da lažna ugoda zavisi od lažnog mišljenja, očito je kako se i mišljenja daju jednako podijeliti, na istinska i lažna. Pokazalo se kako ugoda nastaje kao smirivanje neugode i vraćanje bića u skladno stanje. Ovo vrijedi za neugode koje se zovu nečistima, no s čistom vrstom ugone je drugačije. Čiste su ugone nepomiješane te uz njih ne dolazi nikakva neugoda, među ove Platon ubraja uživanje u raznim lijepim bojama, ugodnim mirisima i glasovima te naposljetku ovdje se ubraja i uživanje u znanju. U tim ugodama nema osjećaja neugode koja im prethodi i o kojima ovisi. Za ovu vrstu ugone nije uobičajeno za nekoga da u njima pretjeruje kao što može u nečistima, pa se stoga i onoga koji uživa u čistim ugodama ne može zvati razuzdanim. Platon dijeli različite znanosti i umijeća, gdje kao najčišću i vječnu imenuje aritmetiku, nakon koje slijede različita umijeća u kojima se ona primjenjuje, na primjer, građevina. Zatim slijede ostala, manje precizna umijeća koja sadrže više nagađanja, kao što je glazba. Djelatnosti kao brodogradnja i građevina koriste se preciznim instrumentima i izračunima te se u njima primjenjuje aritmetika, no razlikuju se od čiste matematike.¹⁰⁷ Dakle, postoje znanja koja su čista i vječna, a ona se tiču čiste matematike, pa se pokazuje sličnost između podjele ugone i spoznaje, oboje se mogu podijeliti na čiste i nečiste.

¹⁰⁵ Platon, *Fileb*, 45b.

¹⁰⁶ Isto, 42c.

¹⁰⁷ Isto, 57a.

6.1. Platonovo shvaćanje dobra

Nakon provođenja ispitivanja o različitim vrstama spoznaja i ugone, Platon prelazi na to koje od njih treba prihvatiti kao bliske dobru. Iako je aritmetika najčišća, najpreciznija i vječna, čovjek se ne može u svom životu orijentirati imajući tek najčišće spoznaje, nego treba i spoznaje koje se tiču njezine primjene, dakle i manje čiste spoznaje. Primjer ovoga može biti graditeljstvo gdje je osnova svega račun i geometrija, no u gradnji kuća također je potrebno znanje o materijalu kojim se arhitekt koristi. Budući da je potrebno poznavanje konkretnih stvari i situacija u životu, nečiste spoznaje i umijeća ne mogu naškoditi ako ih se uključi u dobro, zato se u dijalogu prihvaća miješanje čistog znanja s manje čistim. Platon pored spoznaja i umijeća ispituje treba li prihvatiti sve užitke. Kao i kod mišljenja, postoje dvije vrste užitaka, čisti i nečisti. Pritom zaključuje kako treba prihvatiti užitke koji su istinski i čisti, pored njih i one koji prate zdravlje i razboritost, i na kraju užitke vezane za vrline. S druge strane treba odbaciti užitke koji prate nerazboritost i poroke koji remete umni razvoj.¹⁰⁸

Pri kraju djela, Platon iznosi definiciju dobra tvrdeći kako su za njega potrebne tri stvari, ljepota, razmjer i istina. Istina se odnosi na istinsko znanje i umijeća te istinske užitke. Razmjer je potreban jer se njime ispravno miješaju istinite spoznaje s istinskim i čistim ugodama. Kad njega ne bi bilo, onda bi čovjek slijedio užitke bez ikakvog poretka i sklada te bi nastao nered. Kada se čisti užitci pomiješaju valjano i usklade s razmjerom, nastaje ravnomjernost koja je lijepa.¹⁰⁹ Ovi elementi dobra imaju značajan utjecaj Aristotelovu etičku misao i odredbu vrline. Platon uspoređuje jesu li ova tri elementa dobra srodnija ugodi ili umu i razboritosti. Um je bliži istini nego ugoda jer se po njemu dolazi do istine, a ugoda nema u sebi nimalo uma. Što se tiče razmjera, ugoda je najneumjerenija od svega, dok je um umjeren. Konačno, sve što je u skladu s umom nikada nije ružno, nego je uvijek lijepo. Ugoda u svojoj neumjerenosti udaljava od ljepote i čini čovjeka ružnim. Na kraju se zaključuje kako ugoda sama nije nikako bliža dobru nego um, ipak, dobro u ljudskom životu ne može biti nijedno od njih samo po sebi jer nemaju u sebi dovoljnu snagu, niti su sami dostatni i savršeni.¹¹⁰ U sporu kojim se započelo, o blizini dobrote s ugodom ili umom, rješenje je da je um mnogo bliži dobru. Ono što je zapravo najbliže dobru jest miješanje istinskog znanja te istinskih i čistih užitaka, dakle, spoj uma i ispravnih užitaka.

¹⁰⁸ Platon, *Fileb*, 63e.

¹⁰⁹ Isto, 64e.

¹¹⁰ Isto, 67a.

7. Četiri glavne vrline

U *Državi* Platon se bavi problemom pravednosti te razlozima zašto je ona bolja od nepravednosti. Tijekom razmatranja te vrline on upućuje pogled na pravednost u državi, koju potom postavlja kao analognu pojedincu. Pojedincu i državi zajedničke su četiri kardinalne vrline: mudrost (σοφία), hrabrost (ἀνδρεία), trijeznost (σωφροσύνη) i pravednost (δικαιοσύνη). Mudrost države ostvaruje se po znanju o promišljenom upravljanju najmanjeg vladajućeg staleža. Država biva hrabra po hrabrosti vojničkog staleža, a hrabrost je čuvanje ispravnog zakonitog mnijenja o onome što je strašno i onome što nije strašno. To čuvanje pravog mnijenja postiže se gimnastičkim i glazbenim odgojem te zbog njega sile naslade, straha i žalosti ne mogu omesti volju čuvara. Ovakvo građenje snage čuvanja putem odgoja ustvari je uspostavljanje dobrih navika i njihovo trajno učvršćivanje u čovjekovom karakteru. Prilikom definiranja trijeznosti, Platon prikazuje dušu kao podijeljenu na dva dijela, od kojih je jedan bolji a drugi gori.¹¹¹ Onaj čovjek u kojemu gori dio nadvladava bolji zove se razuzdanim, a čovjek u kojemu bolji dio vlada zove se trijeznim. Za vrlinu trijeznosti značajno je to da treba prožimati cijelu državu da bi ju se zvalo trijeznom, za razliku od mudrosti koja se nalazi u vladajućem staležu i hrabrosti u vojničkom staležu. Pravi poredak u kojemu bolji dio vlada gorim u državi stvara sklad te je stoga vrlina trijeznosti skladnost. Konačno, pravednost države postiže se kada svaki sloj obavlja svoj posao ne miješajući se u poslove drugih i zadržava svoje mjesto u hijerarhiji. U skladu s time, čovjek postiže pravednost kada u njemu razum vlada, volja (srčanost) potaknuta pravilnim tjelesnim i glazbenim odgojem ga sluša te zajedno s razumom nadgleda požudni dio duše. Kada se promotre vrline trijeznosti i pravednosti, izgleda da je njihova priroda veoma slična, naime za obje Platon tvrdi kako znače ispravan sklad između različitih dijelova duše. Trijezan čovjek je onaj u kojemu su tri dijela duše, razum, volja i požudni dio, u prijateljstvu i skladu te se druga dva podređuju prvome.¹¹² Pravednost čovjeka također je određena usklađenošću triju dijela duše i kada on tako pristupa životnim poslovima.¹¹³

Izgleda da je razlog zašto je Platon postavio četiri glavne njihova nužnost za postojanje i održavanje svake valjane države, međutim postoji mogućnost da je na Platonovu koncepciju vrline kao zajedništvo četiriju glavnih vrlina utjecaj imao Eshil. U drami *Sedmorica protiv Tebe* on navodi pravednost, umjerenost, dobrotu i pobožnost kao četiri karakteristike

¹¹¹ Platon, *Država*, 431a.

¹¹² Isto, 442c-d.

¹¹³ Isto, 443d.

vrline.¹¹⁴ Eshilova koncepcija vrline, prema Sparshottu, može biti ili direktan izvor Platonove vrline ili zapis općenite grčke tradicije tog doba. Jasno je kako se Platonov popis četiriju vrlina razlikuje od Eshilovog te se na njemu umjesto pobožnosti nalazi mudrost, a umjesto dobrote hrabrost. Razlog za promjenu vrline pobožnosti u vrlinu mudrosti Sparshott nalazi u tome što su Grci čvrsto povezivali vječno s božanskim. Pobožnost uključuje pravilan odnos spram vječnoga, a u Platonovoj filozofiji, ona je pravilno odnošenje prema vječnim idejama.¹¹⁵ U *Državi*, Platon izostavlja uredbe koje se tiču pobožnosti i religije iz okvira zakonodavstva, što znači da se pobožnost kao vrlina originalnom vjerskom smislu zato i ne uklapa među ostale četiri vrline od kojih svaka ima ključno mjesto u državi.¹¹⁶ Eshilova dobrota, koja inače znači građanska vrsnoća, u Platonovim dijalozima *Laht* i *Gorgija* preuzima značenje hrabrosti i postojano čuvanje svrhe.¹¹⁷

¹¹⁴ F. E. Sparshott, »Five Virtues in Plato and Aristotle«, *The Monist* 54 (2014), str. 40-65., na str. 41.

¹¹⁵ F. E. Sparshott, *Five Virtues in Plato and Aristotle*, str. 48.

¹¹⁶ Platon, *Država*, 427c.

¹¹⁷ F. E. Sparshott, *Five Virtues in Plato and Aristotle*, str. 47.

8. Aristotelova etika

U svojim dijalozima o vrlinama, Platon se bavi pitanjima mogućnosti poučavanja vrline te kako odrediti dobrog čovjeka, no znanje o vrlini nije potpuno bez shvaćanja načina kako ju ostvariti unutar sebe samog. Platon doduše u *Državi* govori o odgoju kao načinu da se drugog čovjeka učini dobrim, no kakvu ulogu čovjek ima sam u stvaranju vlastitog karaktera nakon vanjskog odgoja razmotrio je njegov najveći učenik Aristotel. Upravo to je polazišna točka njegove etike, jer prema Aristotelu, glavna svrha etičkog razmatranja jest postati dobar. Ono nije znastvene prirode te znanje o vrlinama nije korisno ukoliko se ne zna kako te vrline steći: „...ne proučavamo kako bismo spoznali što je krepost, nego da postanemo dobri, inače nam ona ne bi ništa koristila...“¹¹⁸ Dakle, u svojoj etici Aristotel pomiče fokus sa odgoja drugih na samo-odgoj.

Kao i u etici njegovog učitelja Platona, u Aristotelovoj etici veliku ulogu ima podjela duše na logosni i alogosni dio te njihov međusobni odnos.¹¹⁹ U Platonovoj filozofiji, čovjek može dobro i učinkovito djelovati tek po vodstvu razboritosti kroz postizanje prave mjere. Svaka karakteristika koja se inače smatra vrlinom, na primjer darežljivost, bez razboritosti postaje štetnom i ne djeluje ispravno. Darežljiv čovjek bez promišljanja postaje rasipan ili daje onima kojima ne treba. Tom linijom mišljenja nastavlja Aristotel i shodno tome određuje vrlinu kao sredinu između dviju krajnosti. Pritom čovjek od prirodnih vrlina kao što su hrabrost i umjerenost, koje mogu prijeći u porok, uz razboritost postiže poglavitu vrlinu te postaje dobar čovjek u cijelosti.¹²⁰

Aristotelova etika poznata je kao etika vrlina jer za postizanje blaženstva (εὐδαιμονία) tvrdi kako treba djelovati u skladu s vrlinama. Vrline se u Aristotelovoj filozofiji mogu podijeliti na etičke i dianoetičke, to jest, ćudoredne i umne. Za prve je ključno djelovanje, da bi se kultivirale ćudoredne vrline nije dovoljno tek spoznati što je dobro, nego je potrebno stalno vježbati svoj karakter kako bi se postigle dobre navike. Svaka pojedinačna ćudoredna vrlina postiže se uzastopnim djelovanjem u skladu s njom, tako, na primjer, čovjek postaje darežljiv samo djelujući darežljivo i davajući potrebitima u pojedinačnim slučajevima. Stalna vježba vrline u čovjeku razvija dispoziciju da djeluje dobro u budućim situacijama te mu takvo djelovanje postaje i lakše. Jednako tako, ne čineći djela u skladu s vrlinom u mnogo navrata narušava postojeću vrlinu te čovjek prelazi u porok. Poroci su ekstremne krajnosti suviška i

¹¹⁸ Aristotel, *Nikomahova etika* II, 2, 1103b 26-30.

¹¹⁹ Željko Senković, *Aristotelova etika*, str. 6.

¹²⁰ Aristotel, *Nikomahova etika* VI, 13 1145a 1-2.

manjka te čovjek griješi kada djeluje u krajnostima. Darežljiv čovjek može prijeći u škrtog, koji daje premalo, ili u rasipnog, koji daje previše. Kako bi se izbjegle dvije loše krajnosti, potrebno je pronaći pravu mjeru, sredinu između njih. Ovaj moment bitno određuje Aristotelovu etiku i ključan je za odredbu vrline same, ona je sredina između dvije loše krajnosti. Budući da čovjek ima vlast nad svojim djelovanjem u pojedinačnim situacijama, vrlina je prema Aristotelu stanje s izborom u koje čovjek dovodi svoju dušu. To znači da je čovjek u mogućnosti utjecati na sebe i svoje dispozicije, te je odgovoran za svoje vrline i poroke.

Prema Aristotelu, dobar čovjek nije netko tko tek počini dobra djela, nego je bitno da ima i dispoziciju da ih postojano čini. Djelovanje u skladu s vrlinom također uključuje svjestan izbor. Dobar čovjek čini dobro sa znanjem o tome što čini i svjestan je što treba činiti kako bi postigao dobar cilj, jer ne može se zvati dobrim nekoga tko zbog neznanja slučajno proizvede dobre posljedice. Nadalje, da bi bio dobar, čovjek mora voljno djelovati poradi samog dobra jer isto tako ne može se dobrim nazvati netko tko vrši pohvalne i dobre čine samo zato što se boji kazne ili očekuje neku korist. Očito je onda kako za Aristotelov pojam dobrog nije dovoljna samo korisna i ugodna posljedica, a nije ni dovoljno imati samo dobru namjeru jer je potrebno djelovati sa znanjem da bi se činilo dobro.

8.1. Općenito o dobru

Aristotel definira dobro kao ono čemu se teži i zbog čega se sve ostalo čini, a ono se ne čini ni zbog čega drugog. Svaka znanost i djelovanje teže nekom dobru. Dobre stvari dijele se na one koje su dobre po sebi i one koje su dobre zbog toga što dovode do prvih.¹²¹ Ono što se traži radi tog samog zove se krajnje, te se ono ne traži poradi ičega drugog. Blaženstvo je pritom krajnje dobro radi čega se teži prema svim vrlinama s ciljem da ga se može njima ostvariti. Dobro i blaženstvo koje se pritom traže su dobro i blaženstvo za čovjeka kao biće. Aristotel zato ne prihvaća puko življenje kao čovjekovu zadaću jer to je zajedničko s biljkama, te zato odbacuje puko hranjenje i rast kao zadaću čovjeka. Zatim ni osjetilni život nije zadaća čovjeku jer je on zajednički s životinjama. Čovjeku pored ovih karakteristika preostaje jedinstvenost djelatnosti razumnog dijela te Aristotel zaključuje kako je čovjekovo dobro djelatnost duše prema vrlinama i to u cijelom životu, jer život nije dobar ako je dobar tek jedan dan.¹²² Karakteristika dobrog i blaženog čovjeka je da on ne čini dobro s mukom i negodovanjem, nego uz određeno uživanje u dobrom djelovanju. Netko se na putu do vrline

¹²¹ Aristotel, *Nikomahova etika* I, 6, 1096b 10-15.

¹²² Isto, I, 7, 1098a 16-20.

mora naprezati kako bi činio stvari koje zna da su dobre, no nema dispoziciju da ih čini. Iako možda on i postupa ispravno, on prema Aristotelu još nije dobar:

„Uz to što je rečeno, nije ni dobar nitko tko ne uživa u lijepim djelima, jer nitko ne bi nazvao pravednim onoga tko ne uživa činiti pravedna djela, niti slobodoumnim onoga tko ne uživa u slobodoumnim činima, te isto tako i u drugim slučajevima. Ako je tomu tako, onda su djela u skladu s krepošću doista ugodna sama po sebi.“¹²³

U *Nikomahovoj etici*, Aristotel dijeli dušu na dva dijela, na razumni i nerazumni. Razumni se dio pak dijeli na znanstveni, onaj koji se bavi nepromjenjivim vječnim stvarima, te na rasudbeni, to jest onaj koji promatra promjenjive stvari. Nerazumni dio duše također se sastoji od dva dijela. Prvi od njih je raslinski dio i on je uzrok rastu i hranjenju te je zajednički svim živim bićima. Drugi dio je požudni, on vuče čovjeka prema postizanju užitka i izbjegavanju boli. Taj je dio na jedan način povezan s razumskim dijelom duše jer se prema njemu odnosi, kod razuzdanog čovjeka on ne sluša razum, dok se kod dobrog podređuje razumu: „Stoga se čini da je i to nerazumno dvostruko. Raslinski dio čini se da nema ništa zajedničko s razumom, dok onaj požudni i uopće nagonski ipak nekako sudjeluje u njemu...“¹²⁴

U skladu s podjelom razumnog dijela duše, Aristotel razlikuje dvije vrste vrlina, čudoredne (etičke) i umne (dianoetičke). Etičke vrline tiču se čovjekovog karaktera i uključuju vrline kao što su hrabrost, darežljivost i umjerenost. Dianoičke vrline tiču se čovjekove sposobnosti u razmišljanju: „A i krepost se dijeli prema toj razlici; te jedne kreposti nazivamo umnima a druge čudorednima; mudrost, rasudnost i razboritost umne su kreposti, a plemenitost i umjerenost čudoredne.“¹²⁵ Nijedan čovjek nema etičkih vrlina po prirodi, nego ih zadobiva putem odgoja, navike i vlastitog odlučivanja. Etičke vrline ne mogu se razvijati u čovjeku tek tako što on zna što je dobro, nego njihovom stalnom primjenom: „...dočim čudoredna krepost nastaje po navičaju, od čega joj potječe i samo ime, nastalo malom izmjenom riječi običaj.“¹²⁶ Aristotel objašnjava korijen riječi za etičke vrline i upire na izvornu grčku riječ za običaj, *ἥθος*. Etičke vrline se, dakle, stječu putem navike, pa zato čovjek postaje hrabar čineći hrabra djela te postaje umjeren djelujući umjerenost, isto kao što

¹²³ Aristotel, *Nikomahova etika* I, 8, 1099a 16-20.

¹²⁴ Isto, I, 13 1102b 29-32.

¹²⁵ Isto, I, 3 1103a 6-8.

¹²⁶ Isto, II, 1 1103a 16-18.

se postaje graditelj gradeći.¹²⁷ Postizanje vrsnoće u umijećima i u etici slično je, no postoji značajna razlika. Dobro djelovanje je potrebno da čovjek djeluje svjesno znajući što čini, ako sam izabire postupke radi njih samih te da ih čini u postojanom i nepromjenjivom raspoloženju. Umijeću je svrha djelovanja djelo, znači nešto izvan njega samog, dok je u moralnom djelovanju vrlina u njemu samom.

Aristotel kritizira stav da čovjek postaje dobar čim spozna što je dobro. On se ne slaže sa Sokratovim intelektualizmom da samo znanje dobrog već određuje čovjeka ga čini, nego naglašava upotrebu volje da bi se primijenilo ono što se zna. Naime, bez stalne vježbe i primjene vrline, ljudi koji samo razmišljaju o dobru su kao bolesnici koji samo slušaju svoje liječnike, bez da čine što im je propisano.¹²⁸ Budući da u duši postoje različite snage htijenja, čovjek može spoznati dobro, bez da ga želi dovoljno snažno kako bi ga ostvario. Upravo pojam navike na koji Aristotel stavlja naglasak ključan je za ostvarenje htijenja dobra, čak i kada se ono spoznalo. To je zato što čovjek navikom zadobiva postojanu dispoziciju za ovu ili onu djelatnost, pa tako i za djelovanje u skladu s vrlinom. Stalnom vježbom čovjek sebe dovodi u takvo stanje da ga njegove požude ne mogu olako nagnati na loše činove. Čovjek je biće navike i zato ako ima uspostavljenu dobru naviku, imat će i htijenje da djeluje u skladu s njom, a svako protivno htijenje moralo bi biti jače da bi ju promijenilo.

¹²⁷ Aristotel, *Nikomahova etika* II, 2 1103b 14-17.

¹²⁸ Isto, II, 4 1105b 13-19.

9. Vrlina je sredina

Pri ispitivanju kako odrediti vrlinu, Aristotel razmatra tri stvari koje se nalaze u duši, čuvstvo, sposobnost, ili stanje. Čuvstva su osjećaji koje čovjek doživljava i ona su ugodna ili neugodna, u njih se ubrajaju strah, srdžba, radost, zavist, čežnja, milost i ostali osjećaji. Sposobnost je mogućnost čovjeka da osjeća čuvstva. Stanje je ono po čemu se čovjek dobro ili loše odnosi spram čuvstava. Vrlina ne može biti čuvstvo jer čovjek nema kontrolu nad onime što osjeća te stoga nema smisla smatrati ga odgovornim za njih, a čovjek je odgovoran za svoje vrline i poroke.¹²⁹ Vrlina nije sposobnost jer mogućnost osjećati čovjek ima po naravi, a nitko nije dobar niti loš po naravi. Budući da vrline nisu ni čuvstva ni sposobnost, Aristotel zaključuje da su onda stanja. Nadalje, ako su ta stanja vrline, onda po njima nešto dobro djeluje. Tako po vrlini oka ono dobro vidi, a vrlini konja čini ga dobrim u trčanju i dočekivanju neprijatelja. Treba napomenuti da je vrsnoća oka više stvar njegove naravi dok moralna vrlina čovjeka stanje koje on sam izabire, no ovdje je riječ o tome da vrlina čini nešto učinkovitim i vrsnim. Budući da je tako, čovjekova vrlina je onda stanje po kojemu on ima dobar učinak i po kojem je dobar. „Ako je stoga tako u svemu, onda će i čovjekova krepost biti stanje po kojem čovjek biva dobar i po kojem će pružiti dobar učinak.“¹³⁰

Budući da vrlina uključuje vrsnoću i učinkovitost, svaka djelatnost i znanost će se dobro izvršavati ako se pronađe prava sredina koja postiže učinkovitost. Zato, da bi moralna vrlina činila čovjeka vrsnim i učinkovitim, ona mora biti sredina između dvije loše krajnosti.¹³¹ Netko može biti hrabar ili se srditi previše ili premalo, a nijedno od toga nije dobro jer ukoliko čovjek osjeća previše ili premalo, neće biti učinkovit i pogriješit će. Čin u skladu s vrlinom i u sredini između dviju krajnosti znači djelovati na pravi način, u pravo vrijeme, prema pravim ljudima, zbog pravih razloga i u pravoj mjeri. Sredina je, dakle, jedna, a loših krajnosti mnogo jer uvijek je samo jednom pravom mjerom moguće postići najbolji učinak. Iako vrlina nije čuvstvo, ona ih se dotiče jer njih katkad treba smirivati, a katkad pojačavati. Sredina pritom znači čuvstvovati kad treba, prema čemu i kome treba, zbog čega treba, u pravoj mjeri i na pravi način. Sredina je bitna jer uvijek postoji jedna najbolja mjera koja postiže najveću učinkovitost, dok se pogriješiti može na mnoge načine.¹³² Ipak, bitno je napomenuti kako se u nekim djelima i čuvstvima ne postoji sredina i u njima se ne može biti umjeren. U te se od djela ubrajaju preljub, krađa i umorstvo, a od čuvstava nevaljalost,

¹²⁹ Aristotel, *Nikomahova etika* II, 5 1105b 30-1106a 2.

¹³⁰ Isto, II, 6 1106a 21-23.

¹³¹ Isto, II, 6 1106b, 9-16.

¹³² Isto, VI, 6 1106b 30-34.

zluradost, bestidnost i zavist. Ona nisu loši jer su počinjeni u krivo vrijeme, s krivom osobom i u krivoj mjeri, nego su loši sami po sebi.¹³³

Budući da je vrlina sredina između dviju krajnosti, Aristotel daje popis vrline uz koje idu poroci kao pretjerivanja i zaostajanja. Prvo, vrlina hrabrosti nalazi se između drskosti i straha. Što se tiče uživanja i bolova, sredina je umjerenost, pri čemu je suvišak razuzdanost, a manjak je inače bezimen, no Aristotel ga zove beščutnost. Nadalje, pri davanju i uzimanju novca sredina je darežljivost. Darežljiv čovjek uzima novac tamo gdje treba i daje ga onima koji ga trebaju, dok porok rasipnosti znači da daje previše i svakome, a ne uzima ga i ne stječe. Škrt čovjek uzima novac svugdje i od svakoga, a premalo ga daje. U srdžbi, vrlina se zove blagoćudnost, suvišak je rasrdljivost, a manjak nerasrdljivost. Osim ovih, postoje tri vrline koje se tiču čovjekovog odnošenja spram drugih. Prva od njih je istinitost (o samome sebi), čije je pretjerivanje hvastavost, a zaostajanje podrugljivost. Hvastav čovjek u govoru stalno uzvisuje samog sebe, dok se podrugljiv umanjuje. Druga vrlina se tiče čovjekove zabavne ugodnosti u društvu, pa je sredina dosjetljivost, suvišak je lakrdijaštvo, a manjak prostota. Treća vrlina također je u vezi s ugodnošću, a njena sredina je prijateljstvo, kada čovjek u tome pretjeruje prelazi u puzavost, a kada zaostaje čini to samo zbog vlastite koristi, onda prelazi u zlovolju.

Aristotel napominje kako je prava sredina vrline u nekim slučajevima sličnija s jednom krajnošću, nego s drugom. Ovdje navodi kao primjer hrabrost koja više sliči drskosti, nego plašljivosti, a darežljivost više sliči rasipnosti nego škrtosti. Njegovo objašnjenje je da postoje dva uzroka, jedan potječe od same stvari te je jedna krajnost bliža sredini, nego druga. Drugi uzrok potječe od samih ljudi te oni po prirodi više teže jednoj stvari nego drugoj. Razuzdanost je udaljenija od sredine više nego što je beščutnost jer ljudi po prirodi imaju veću težnju prema užiticima. Zbog toga, bitno je više odstupati od veće krajnosti i većeg zla kako bi se bolje prišlo samoj sredini.¹³⁴ Aristotel napominje kako nije nimalo lako odrediti sredinu jer to uvijek ovisi o samom pojedinom slučaju. U svakodnevnom životu čovjek može djelovati samo u pojedinačnim životnim situacijama, a mora moći procijeniti što činiti u svakoj od njih zasebno.¹³⁵

¹³³ Aristotel, *Nikomahova etika* VI, 6 1107a 10-13.

¹³⁴ Isto, II, 9 1109a 33-36.

¹³⁵ Isto, II, 9 1109b 25-30.

10. Vrlina je stanje s izborom

Činovi se mogu podijeliti u voljne, protuvoljne i mimovoljne. Voljni su oni činovi koje čovjek izvršava svjesno i slobodno, znajući sve pojedinosti svoje djelatnosti. Nasilno je ono u čemu je počelo izvana, dok sam čovjek koji biva prisiljen ne pridonosi ništa. Takvi činovi su protuvoljni. Moguće je da čovjek čini nešto protiv svoje volje pod prijetnjom, no takvi činovi nisu potpuno protuvoljni jer čovjek ipak sam odabire što će učiniti. Zato su takvi činovi miješani, ujedno voljni i protuvoljni. Mimovoljni činovi su oni koji su počinjeni u neznanju, a protuvoljni samo oni koji izazivaju bol i kajanje. Onaj koji nešto učini u neznanju, nije voljno djelovao jer nije znao što čini, no ako pritom ne osjeti nikakvu bol niti kajanje, djelovao je mimovoljno, a protuvoljno je djelovao onaj koji je nešto počini iz neznanja te se potom kaje.¹³⁶ Djelovati voljno ne znači nužno izabirati. Neumjeren čovjek djeluje prema svojoj žudnji i voljno, ali ne prema izboru, dok umjeren djeluje prema izboru, a ne prema žudnji.¹³⁷ Žudnja (*ὄρεξις*) se tiče ugone i boli, a izbor ne. Čovjek može voljom htjeti neke stvari koje su potpuno izvan njegove vlasti, kao na primjer besmrtnost, no to ne može izabrati. Također može htjeti da neki atletičar pobjedi u natjecanju, no ni to ne izabire. Izbor se ne tiče nemogućnosti, nego stvari koje su u našoj moći. Promišljati se ne može o vječnim i nužnim stvarima jer su one jasne i u njima nema ljudske odluke. Promišljanje se tiče stvari koje su u našoj moći i koje su ostvarive, one se inače događaju prema nekom pravilu, no mogu biti i drugačije, stoga su manje jasne i zato su stvar umijeća.¹³⁸ Čovjek ne promišlja o svrhama kojima teži, nego o sredstvima i načinima kako će postići poradi neke svrhe. Dakle, prema Aristotelu, čovjek promišlja o pronalaženju načina da postigne ono za čime žudi, a izbor je pritom promišljena žudnja za stvarima u njegovoj moći.¹³⁹

Čovjek teži postići neku svrhu, čija sredstva promišlja, a kako je vrlina ona sredina između krajnosti, ona je zato bliska izboru najučinkovitijeg postupka kako bi postigao svrhu, dakle kako će djelovati, u koje vrijeme, prema kome i zbog čega. Vrlina je u čovjekovoj moći, kao što je i porok jer on može birati hoće li ili neće djelovati u pojedinačnim situacijama. Kada odabire činiti dobre činove, čovjek postaje dobar, a čineći loše postaje loš. Zato je u njegovoj je moći birati hoće li zadobiti vrlinu ili porok: „Dakle, ako od nas ovisi činiti lijepe i ružne stvari, a isto tako i ne činiti ih —i rekosmo da to znači biti dobar ili loš — onda je u našoj

¹³⁶ Aristotel, *Nikomahova etika* III, 1 1110b 19-24.

¹³⁷ Isto, III, 1 1111b 14-16.

¹³⁸ Isto, III, 3 1112b 3-8.

¹³⁹ Isto, III, 3 1113a 10-13.

moći da budemo čestiti ili nevaljali.“¹⁴⁰ Čak iako je netko bio dobro odgajan i slijedio zdrave navike, on mora voljno i svjesno održati svoje vrline kad odraste kako ne bi narušio svoj karakter. Zato se ne može biti blažen slučajno. Kada se dovede u stanje vrline, čovjek mora svjesno izabirati kako će postupiti, pa je vrlina stanje s izborom. Ako je tako, to znači da je čovjek odgovoran i za svoje znanje ili neznanje. Zato se ne može prihvaćati izlika ljudi da su bili neupućeni, ako im je to bila dužnost.¹⁴¹

Iz ovoga se jasno može izvesti Aristotelov stav o krivici ili nevinosti ljudi koji žele činiti dobro, no budući da su neupućeni, naposljetku proizvedu štetu. Očito je kako bi svatko tko se upušta u neku vrstu djelatnosti morao prvo proučiti što sve mora učiniti kako bi postigao cilj koji si je zadao, prije nego počne s djelovanjem. Loše posljedice koje su prouzrokovali takvi ljudi nastale su njihovom krivicom, jer su oni sami odgovorni za svoju neupućenost. Tako, na primjer, kada netko odluči susjedu graditi kuću iz dobre volje, no pritom nije upućen u što sve treba činiti kako bi valjano odradio posao, on djeluje loše. Rezultat njegovog rada neće biti u skladu s vrlinom te će on neuspjelo ili loše izgraditi kuću. Dakle, prema Aristotelovoj etici potrebno je znanje i vještina u aktivnostima kojima čovjek pristupa pored htijenja da se čini dobro, dobra volja sama nije dovoljna. Ovdje Aristotel iznalazi istinu i znanje kao ključan element vrline i dobra, slično kako je Platon odredio dobro u *Filebu*, gdje tvrdi kako je pored mjere i ljepote za dobro potrebna istina.

Aristotel shvaća vrline i poroke u dugotrajnom smislu, uzimajući u obzir karakter čovjeka koji je on sam podupirao svojim uzastopnim djelovanjem. Čovjek u pojedinačnim činovima ima sposobnost učiniti dobro ili loše, no jednom kad stalnim ponavljanjem loših djela čovjek na sebe navuče loše navike, onda se ne više može izvući iz svog karakter, kao što se ni bolesnik ne može odmah izvući iz bolesti kad je već jednom narušio svoje zdravlje.¹⁴² Dakle, ljudi nas kore zbog nedostataka i loših stanja za koja smo sami odgovorni. Zbog toga Aristotel smatra da je pravo koriti one koji su sami sebe učinili lošima, iako se više ne mogu mijenjati, jer su ga sami navukli na sebe. Aristotel primjenjuje korisnu analogiju s bolešću tijela, naime čovjek može oštetiti svoje tijelo nezdravom hranom i pićem te tako navući loše stanje iz kojeg se ne može vratiti. Iz svega rečenog, vrlina se prema Aristotelu može odrediti kao sredina između krajnosti i stanje s izborom nad kojim čovjek ima moć.

¹⁴⁰ Aristotel, *Nikomahova etika* III, 5 1113b 11-14.

¹⁴¹ Isto, III, 5 1113b 30-1114a 4.

¹⁴² Isto, III, 5 1114a 18-23.

11. Dianoetičke vrline

Razumni se dio duše, kao i nerazumni, sastoji se od dva dijela. Prvi je onaj koji se bavi proučavanjem stvari čija je narav nepromjenjiva i zove se znanstveni, a drugi se dio bavi stvarima koje se mogu mijenjati i zove se rasudbeni. Aristotelov popis dianoetičkih vrlina sastoji se od njih pet, one su: umijeće, znanje, razboritost, mudrost i umnost.¹⁴³ Svaka od njih pripada jednom dijelu razumne duše, znanstvenom pripada znanost, a rasudbenom sve ostale.¹⁴⁴ Znanost, čija je vrlina znanje, bavi se spoznajom stvari koje su nužne, a stoga i vječne. Ona je dokazna moć koja se tiče vjerovanja s poznavanjem počela. Od dva dijela razumne duše, znanje kao vrlina pripada znanstvenom. Umijeće je tvorbena sposobnost prema razumu i bavi se pronalaženjem načina kako da nešto nastane od stvari koje mogu biti ili ne biti. Razlikuje se od znanosti po tome što se bavi promjenjivim stvarima i njeno počelo je u samom tvorcu, dok se znanost bavi stvarima koje nastaju po nužnosti i kojima je počelo u njima samima. Umnost je vrlina po kojoj čovjek spoznaje najopćenitijih načela iz pojedinačnih stvari. Umni ljudi mogu prepoznati ono što je zajedničko mnoštvu srodnih stvari. Mudrost je sposobnost poznavanja počela i stvari koje od njih proizlaze i ona se sastoji od znanja i umnosti zajedno.¹⁴⁵

Razboritost je sposobnost promišljanja o dobrim i korisnim stvarima za čovjeka u cijelosti, a ne tek u jednoj domeni. Ona je činidba ljudskih dobara prema razumu, što znači da se bavi isključivo time što čovjek treba činiti, ne odnoseći se ni na koje drugo biće. Razborit čovjek može dobro procijeniti što je najbolje činiti od stvari koje može. Budući da je razboritost promišljanje, ona se ne bavi nepromjenjivim stvarima kao znanost jer se tiče stvari koje mogu biti drukčije nego što jesu.¹⁴⁶ To znači da ona pripada rasudbenom dijelu, a ne znanstvenom. Razboritost se razlikuje od umijeća jer je umijeće tvorba čija je svrha različita od nje same, dok je svrha razboritosti činidba koja je svrha samoj sebi. Ona se bavi pojedinostima jer se u životnim djelatnostima čovjek ne nalazi u općenitim shemama, nego u konkretnim situacijama. Budući da je tako, razborit može biti tek onaj koji ima mnogo iskustva ostvarenog kroz mnoštvo pojedinih situacija, pa zato nijedan mlad čovjek ne može biti

¹⁴³ Aristotel, *Nikomahova etika* VI, 3, 1139b 15-18.

¹⁴⁴ Željko Senković, *Aristotelova etika* (Filozofski Fakultet u Osijek, Osijek 2011.), str. 115.

¹⁴⁵ Aristotel, *Nikomahova etika* VI, 7, 1141 18-19.

¹⁴⁶ Isto, VI, 7, 1141b 11-14.

razborit jer nema iskustva. Aristotel tako pokazuje zašto se mora razlikovati razboritost od znanosti, u kojoj mladi ljudi mogu biti veoma sposobni.¹⁴⁷

U razboritost je uključeno nekoliko stvari: dobro promišljanje, rasudnost, dovidnost i domišljatost. Rasudnost je moć po kojoj čovjek prosuđuje o stvarima koje mogu biti drugačije, dakle o tome što je čovjeku činiti u pojedinom slučaju. Od same razboritosti ona se razlikuje po tome što je razboritost zapovjedna, a rasudnost je tek prosudbena. Dobro promišljanje je sposobnost shvaćanja koje su stvari korisne kako bi se postigla svrha. Domišljatost pak, je sposobnost nalaženja i ispravne primjene stvari koje su korisne za postizanje svrhe. Po njoj čovjek uspijeva postići zadani cilj i bez nje čovjek ne može biti razborit.¹⁴⁸ Dovidnost je ispravna prosudba o tome što je čestito i dobro. Po njoj čovjek također biva blagonaklon u prosudbi.

Ljudi su po prirodi skloniji nekim svojstvima, na primjer, hrabrosti, umjerenosti ili darežljivosti, no bez vodstva uma, one vode u porok.¹⁴⁹ Takve vrline zovu se naravnima jer ih čovjek ima od rođenja, one postaju poglavite kada su pod vodstvom razuma. Budući da je tako, nitko ne može biti poglavito dobar bez razboritosti. Ovom podjelom Aristotel rješava problem jedinstva vrlina, naime moguće je da netko ima jednu vrlinu bez drugih, na primjer, da bude hrabar ali pohlepan, no nije moguće reći isto za poglavito dobrog čovjeka, jer on ima razboritost te će stoga nužno imati i ostale vrline.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Aristotel, *Nikomahova etika* VI, 9 1142a 11-15.

¹⁴⁸ Isto, VI, 12 1144a 20-25.

¹⁴⁹ Isto, VI, 13 1144b 5-10.

¹⁵⁰ Isto, VI, 13 1145a 1-2.

12. Odnos mišljenja i djelovanja

Etičke i dianoetičke vrline tiču se dijelova duše kojima pripadaju, prve nerazumnom, a druge razumnom dijelu duše. Kako bi odnos između dvije vrste vrlina postao jasniji, potrebno razložiti kakvu ulogu imaju znanje i mišljenje u Aristotelovoj etici. Razlog zašto je Aristotelu neprihvatljiv stav da samo znanje dobra čini čovjeka dobrim je taj što je vrlina vrsta stanja u koje čovjek dovodi svoju psihu jednako kao što dovodi tijelo u zdravo ili nezdravo stanje:

„Razboritost se bavi stvarima koje su čovjeku pravedne, lijepe i dobre, ali to su one stvari koje je činiti i značajka dobra čovjeka, i time što znamo o njima ne postajemo ništa sposobniji da ih i činimo, ako su kreposti stanja značaja, kao ni u slučaju stvari koje se tiču zdravlja ili snage, govoreći o njima ne kao o onome što ih čini, nego što proistječe iz njih; naime, ne postajemo ništa sposobniji da ih činimo time što posjedujemo umijeće liječništva ili tjelovježbe.“¹⁵¹

Iz ovoga postaje jasno kako sama misao nije dovoljna da bi čovjek postigao vrlinu. Problematičan je Aristotelov stav da se razboritost ne tiče ciljeva, nego tek sredstava. On tvrdi kako etičkom vrlinom čovjek postiže svrhe, a razboritost nagoni na stvari koje treba učiniti kako bi se omogućilo postizanje svrhe.¹⁵² Ako razboritost treba čovjeka dovesti do ispravnog izbora, nema razloga zašto se moralno promišljanje ne bi trebalo baviti pitanjem što dobri ciljevi uopće jesu.¹⁵³ Zadatak je razboritosti da otkrije koje činidbe doprinose dobrom životu, no ako je tako, onda razborit čovjek otkriva koje su i kakve su komponente samog konačnog cilja, blagostanja, a ne tek sredstva da ga se postigne.¹⁵⁴ Razborit čovjek želi prave dijelove sreće, koje mora otkriti promišljanjem, a promišljanjem o vrlinama kao komponentama blagostanja čovjek se bavi pitanjem što dobro uopće jest, a time oblikuje konačni cilj. Ovo se može razjasniti ako se komponente shvate kao različite od sredstava. Primjer za to može biti građenje kuće, pri čemu je alat sredstvo, a zidovi, krov i temelj su ključne komponente kuće. Naime, kuća postoji kada su svi ključni dijelovi prisutni zajedno, a tako se može shvatiti i dijelove sreće koje čovjek mora otkriti i shvatiti kako bi se sreća ostvarila. Irwin tvrdi kako zbog toga nije moguće potpuno odijeliti etičku vrlinu i razboritost, gdje se prva treba baviti svrhama, a druga sredstvima.

¹⁵¹ Aristotel, *Nikomahova etika* VI, 12 1139b 21-26.

¹⁵² Isto, VI, 12 1145a 1-6.

¹⁵³ Željko Senković, *Aristotelova etika*, str. 120.

¹⁵⁴ T. H Irwin, *Aristotle on Reason, Desire, and Virtue*, na str. 570.

Jednostavne ideje o stvarima kao što su bol i uroda dolaze čovjeku bez njegovog utjecaja, no složenije ideje kao što je ideja dobra ili vrline, u kojima čovjek povezuje više različitih ideja nastaju nekakvom vrstom čovjekove umne aktivnosti. Prilikom kontemplacije čovjek može aktivno sintetizirati nove ideje od osnovnih jednostavnih ideja. Tako je moguće za čovjeka da kroz mišljenje stvara nove ideje o tome što je dobro, možda uz pomoć mašte, prema kojima će njegove žudnje težiti. Ovo ne znači da je mišljenje samo sposobno potaknuti čovjeka na djelovanje, nego da može aktivno unaprijed stvoriti ideju cilja za kojim će žudnja težiti. Zbog toga izgleda kako čovjek može kroz mišljenje stvoriti krajnje ciljeve kojima će stremiti kroz djelatnost.

Upitno je ako prema Aristotelu promišljanje nema zadaću baviti se konačnim ciljevima, koliku onda ulogu u odabiru konačnih ciljeva ima žudnja. U svome radu, Irwin razmatra koliko je Aristotelova pozicija slična Humeovoj, naime Hume misli kako je samo nepromišljena žudnja ima ulogu u odabiru konačnih ciljeva, a sam razum ne može pokrenuti čovjeka da djeluje. Irwin tvrdi kako je razlika između stavova dvaju mislioca značajna. Žudnja za krajnjim dobrom nije nepromišljena jer prema Aristotelu to nije žudnja za bilo kojim specifičnim ciljem, dok se ne pronađu komponente dobrog kroz promišljanje, no prema Humeu, nepromišljena žudnja prva potiče čovjeka prema krajnjem cilju.¹⁵⁵ Ovime želi reći kako se ne može nepromišljeno žudjeti za preopćenitim krajnjim ciljem prije negoli se pronađu koje su to pojedinačne komponente konačnog cilja. Zbog rečenoga zaključuje kako je Aristotelova pozicija u skladu sa slabijom verzijom Humeovske teze prema kojoj je žudnja nužna za motivaciju, a nekompatibilna s jačom, koja tvrdi da su žudnje same imaju moć motivacije, bez promišljanja. Osim toga, ako su prema Humeu samo žudnje bez promišljanja sposobne ta potaknu čovjeka na postizanje konačnog cilja, onda je razlika između njega i Aristotela u tome što prema Aristotelu, nema ljudskog djelovanja bez izbora, a izbor uključuje i žudnju i razum zato što je on promišljena žudnja.¹⁵⁶ Dakle, Aristotel se slaže s Humeom kako samo mišljenje nema sposobnost poticanja na djelovanje, no ljudsko djelovanje nije moguće ni sa žudnjom samom, bez mišljenja. Djelatnost nastaje zbog žudnje i djelatnog mišljenja poradi nečega.

¹⁵⁵ T. H Irwin, *Aristotle on Reason, Desire, and Virtue*, na str. 570.

¹⁵⁶ Aristotel, *Nikomahova etika* VI, 3 1139a 31 - 1139b 3

13. Zaključak

Pojam vrline doživio je značajnu transformaciju značenja od svojih početaka u književnosti i homerskom dobu do razvijenog sistema Aristotelove etike. Vrlina je prvotno bila shvaćena bez moralne dimenzije te se njome označavalo junaštvo u borbi te snaga koji idu zajedno, čega je primjer Ahilej u *Ilijadi*. U to vrijeme Grci su bili vođeni tradicijom, religijom i pjesnicima kao tumačiteljima božanskih hirova koji vladaju svijetom. S pojavom prvih filozofa dolazi do velike razlike u mišljenju jer su oni polazili od pretpostavke da iza svih zbivanja postoji racionalan i čovjeku shvatljiv zakon. Zato su predsokratci bili zaokupljeni promišljanjem kojim početom se može objasniti raznolikost svih bića. Nakon prvih monističkih mislioca kao što su Tales, Anaksimandar i Anaksimenes, problem postaje uzrok promjene te nastajanja i propadanja vidljivih bića. Heraklit je vidio logos kao jedan zakon koji vlada svim fenomenima prirode, no i kao izvor svih ljudskih zakona. Time u etički diskurs ulazi univerzalno shvaćanje etičkih propisa. Za njega je vrlina razborito misliti i djelovati u skladu s tim zakonom prirode. Empedoklo je naglašavao ljubav kao osnovu etike te je smatrao kako se zlo sastoji u nanošenju povreda drugim živim bićima. Demokrit je dao značajan obol grčkoj etici jer je uspostavio eudaimonističko traženje blaženstva, pri čemu je vrlina ključan čimbenik u čovjekovoj sreći. Održavanje prave mjere prema Demokritu nezaobilazno je za postizanje vedrine duha, no traženje prave mjere nije njegova novina jer ona je prožimala etiku grčkih mislioca još od sedam mudraca. Upravo taj moment ostavio je dubok trag u etici Platona koji je naročito naglašavao razboritost kao vrlinu jer se tek njome može pronaći prava mjera. U *Menonu*, vrlina je shvaćena kao nešto korisno te stoga ona mora biti učinkovita i njen učinak poznat dobrom čovjeku. Učinkovitost i korist činovi postižu kada su učinjeni u dovoljnoj mjeri, kako ne bi proizveli štetu. Tako hrabar čovjek koji pretjeruje u svojoj hrabrosti neće biti u skladu s vrlinom.

Argumentaciji protiv mogućnosti poučavanja vrline u *Menonu* nedostaje ispitivanje pojma poučavanja. Njegovo određenje pomaže razriješiti glavni problem dijaloga, jer poučavanje vrline je, kao i svako poučavanje, suradnja između poučavatelja i poučenoga, pri čemu poučavatelj ne može direktno prenijeti vrlinu na svog učenika, nego ga uvježbati da prihvati dobre navike i potom sam razvije sposobnost etičkog promišljanja. Ako se poučavanje vrline shvati kao njeno direktno prenošenje na učenika bez potrebe njegove suradnje, onda poučavanje vrline nije moguće jer učitelj ne može osigurati vrlinu učenika, kao što primjeri velikih ljudi u dijalogu oslikavaju. Problem s takvom definicijom poučavanja je taj da se

onda ništa pored vrline ne može poučiti. Zbog toga, poučavanje se mora shvaćati kao suradnja između poučavatelja i poučenoga.

Aristotelova etika zasniva se na pojmu prave mjere koja se nalazi u sredini između dviju poročnih krajnosti. Osim toga, Aristotel etičke vrline promišlja kao izabrana stanja nad kojima čovjek ima moć, jednako kao i nad porocima. U njih se čovjek dovodi upornom i postojanom vježbom, pa se stoga vrlina ne može postići bez djelovanja. Svrha etike nije, kaže Aristotel, spoznati što je dobro, nego postati dobar. Upravo pojmom vrline kao izabranog stanja Aristotel se protivi Sokratovom stavu kako nitko ne želi zlo, nego ga čini smatrajući da je dobro. Aristotel smatra kako je sasvim moguće za ljude znati što je dobro, ali da a ipak ne ostvaruju. On tvrdi kako razboritost nema ulogu u određivanju krajnjih ciljeva djelovanja, nego samo sredstava kako bi se oni postigli. Ovaj stav ne može se održati ako razboritost treba čovjeka dovesti do ispravnog izbora, jer to može tek razmatrajući pojam dobra kojemu stremi. Ako je razboritost sposobnost kojom čovjek razmatra koje su stvari dobre i korisne same, onda njome traži i otkriva sastavne dijelove blagostanja, ne kao sredstva radi njegovog postizanja, nego kao komponente bez čije prisutnosti blagostanje nestaje.

S prijelazom iz predfilozofskog etičkog mišljenja na filozofsko, dolazi do traženja općenitih shvaćanja o čovjeku i njegovom blaženstvu neovisno od njegove društvene pozadine. Traženje prave mjere utkano je u cjelokupno etičko mišljenje antičke Grčke, tu tradiciju moguće je vidjeti još u izrekama sedam mudraca. Demokrit je nastavio tu tradiciju naglašavajući potrebu izbjegavanja oskudice i pretjerivanja u užiticima. Platon je dodatno razvio shvaćanje prave mjere i došao do zaključka kako se ona jedino postiže razboritošću. Aristotel je nastavio tu liniju misli te u njegovoj etici razboritost ima ključnu ulogu kao posrednik između mišljenja i etičkih vrline. Prema njegovoj etici etičku vrlinu ipak nije moguće postići s ispravnim mišljenjem bez uspostave dobre navike. Vrlina je stanje u koje čovjek dovodi sebe sama i koje održava stalnom vježbom. Jedino kroz vježbu moguće je održati vrlinu i mjeru.

14. Popis literature

Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb 1988.

Herman Diels, *Predsokratovci, Fragmenti I*, Naprijed, Zagreb 1983.

Đurić, Miloš, *Istorija Helenske etike*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976.

Eisele, Thomas D., »Must Virtue be Taught?«, *Journal of Legal Education* 37 (1987), str. 495-508. Dostupno na: <https://www.jstor.org/stable/42898055> (pristupljeno 23. 7. 2021.).

Guthrie, W. K. C., *Povijest grčke filozofije*, knjiga 1. Raniji predsokratovci i pitagorovci, Naklada Jurčić, Zagreb 2005.,

Guthrie, W. K. C., *Povijest grčke filozofije*, knjiga 3. Sofisti-Sokrat, Naklada Jurčić, Zagreb 2006.

Guthrie, W. K. C., *Povijest grčke filozofije*, knjiga 5. Kasni Platon i akademija, Naklada Jurčić, Zagreb 2007.

Irwin, T. H., »Aristotle on Reason, Desire, and Virtue«, *The Journal of Philosophy* 72 (1975), str. 567-578. Dostupno na: <https://www.jstor.org/stable/42898055> (pristupljeno 23.7. 2021.).

Platon, *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb 2009.

Platon, *Fileb i Teetet*, Naprijed, Zagreb 1979.

Platon, *Menon*, Kruzak, Zagreb 1997.

Senković, Željko. *Aristotelova etika*, Filozofski Fakultet u Osijek, Osijek 2011.

Sparshott, F. E., »Five Virtues in Plato and Aristotle«, *The Monist* 54 (2014), str. 40-65. Dostupno na: www.jstor.org/stable/2025069 (pristupljeno 23. 7. 2021.).