

# Aristotel. O odnosu sreće i vrline

---

**Rogić, Lucija**

**Undergraduate thesis / Završni rad**

**2021**

*Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj:* **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:931660>

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

*Download date / Datum preuzimanja:* **2024-12-01**



*Repository / Repozitorij:*

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)



SVEUČILIŠTE U RIJECI  
FILOZOFSKI FAKULTET U RIJECI  
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

**ARISTOTEL: O ODNOSU SREĆE I VRLINE**  
ZAVRŠNI RAD

**Ime i prezime studentice:** Lucija Rogić

**Naziv i vrsta studija:** dvopredmetni preddiplomski studij filozofije i pedagogije

**JMBAG:** 0009084499

**Mentorica:** Doc. dr. sc. Ana Gavran Miloš

**Akadska godina:** 2020./2021.

Rijeka, rujan 2021.

## **Sadržaj**

|  |           |
|--|-----------|
| <b>1. Uvod .....</b>                                   | <b>1</b>  |
| <b>2. Sreća .....</b>                                  | <b>2</b>  |
| <b>2.1. Formalni kriteriji sreće .....</b>             | <b>4</b>  |
| <b>2.2. Sadržajno određenje sreće .....</b>            | <b>5</b>  |
| <b>3. Vrlina .....</b>                                 | <b>8</b>  |
| <b>3.1. Usvajanje karakternih vrlina.....</b>          | <b>9</b>  |
| <b>3.2. Vrlina kao stanje.....</b>                     | <b>10</b> |
| <b>3.3. Vrlina kao sredina.....</b>                    | <b>10</b> |
| <b>3.5. Vrlina kao načelo razborita čovjeka .....</b>  | <b>12</b> |
| <b>3.6. Vrlina kao stanje u kojem odlučujemo .....</b> | <b>13</b> |
| <b>4. Odnos sreće i vrline.....</b>                    | <b>15</b> |
| <b>5. Zaključak.....</b>                               | <b>18</b> |
| <b>6. Popis literature .....</b>                       | <b>19</b> |

## **Sažetak**

Osnovni cilj ovog rada bio je ispitati određenje i međusobni odnos temeljnih etičkih pojmova sreće i vrline u Aristotelovom djelu *Nikomahova etika*. Kako bi odredio sreću, Aristotel pretpostavlja formalne kriterije koje ista mora zadovoljiti nakon čega ispituje njeno sadržajno određenje putem tzv. funkcijskog argumenta. Sreća tako predstavlja „djelatnost duše prema kreposti“. U nastavku Aristotel istražuje vrlinu koju određuje kao stanje, o kojem se odlučuje, a koja se nalazi u sredini relativnoj s obzirom na nas te je određena razumom osobe od praktične mudrosti. Konačno, vrlina predstavlja stabilnu karakteristiku ljudskog karaktera koja omogućava ne samo postizanje sreće i dobar život već i njegovu stabilnost i trajnost bez obzira na moguće životne nedaće.

**KLJUČNE RIJEČI:** Aristotel, funkcija, sreća, vrlina

## 1. Uvod

Centralno pitanje antičke etike odnosi se na prirodu ljudskog dobra odnosno sreće koja se uzima kao krajnji cilj života. U tu svrhu antički filozofi ispituju u čemu se sastoji sreća, kako ju ostvariti, odnosno kako dobro živjeti. Dobar život obuhvaća dobro djelovanje koje obuhvaća vrline ili karakteristike vrijedne pohvale zbog čega najvažnije pitanje postaje pitanje odnosa sreće i vrline. Sokrat na ovo pitanje nudi jedan od potencijalnih odgovora u kojem sreću usko veže isključivo uz vrlinu koja predstavlja znanje. Platon nastavlja misao i pita se što je dobro i što čini dobro društvo, odnosno dobru državu. U svom djelu *Država* istu dijeli na tri staleža kojima dodjeljuje određene vrline. Kada svaki pojedinac prakticira svoju vrlinu, država postaje vrlo odnosno pravedna i funkcionira u harmoniji. Aristotel nastavlja promišljanje iako je njegov fokus znatno drugačiji. On ne želi samo definirati sreću i vrlinu već želi dobro djelovati, živjeti dobrim životom, odnosno ostvariti praktično dobro. ili ostvariti praktično dobro. Odgovore na pitanja nudi u jednom od svojih najpoznatijih etičkih djela: *Nikomahova etika*.

Važno je istaknuti kako postoji tenzija u interpretaciji Aristotelove teorije između dominantnog stajališta koje prednost daje jednom obliku aktivnosti koja naš život čini sretnim i inkluzivnog stajališta koje obuhvaća cijeli niz različitih aktivnosti koje nas vode sretnom životu. Možemo reći da dominantno stajalište prednost daje teorijskom životu dok inkluzivno preferira aktivan život (Shields 2007, str 341). Međutim, fokus je ovog rada usmjeren na analizu koja polazi od funkcijskog argumenta te koja uključuje povezanost oba stajališta, odnosno vjerovanja da je teorijski život u određenom stupnju povezan s praktičnim djelovanjem.

Cilj je ovog rada ispitati Aristotelovo određenje temeljnih pojmova u području etike, pojma sreće i vrline te utvrditi njihov međusoban odnos u okvirima Aristotelove *Nikomahove etike*. Rad je podijeljen u tri centralna dijela. U prvom se dijelu sagledava Aristotelovo određenje pojma sreća na razini formalnog određenja te sadržajnog određenje samog pojma s naglaskom na funkcijski argument i njegovo tumačenje. Drugi dio obuhvaća određenje pojma vrline i njegovo tumačenje na razini sastavnih dijelova vrline kao stanja, sredine i načela, nakon čega u fokus dolazi veza emocija i vrlina te način njihovog usvajanja. U treći je dio rada posvećen odnosu sreće i vrline.

## 2. Sreća

Ljudska bića participiraju u namjernom djelovanju ili ponašanju to znači da iza svakog ljudskog djelovanja postoji razlog dok se ispred njega nalazi cilj. Aristotel uviđa značaj u ovakvom obrascu ljudskog ponašanja u kojem činimo stvari iz određenih razloga koji su mnoštveni, jedni drugima podređeni i nadređeni, sve dok ne postignemo neki konačan cilj ili svrhu skrivenu u osnovi svih naših svjesnih i namjernih radnji (Shields 2007, str 306-307). Svoje najpoznatije etičko djelo *Nikomahova etika* Aristotel otvara upravo time „Svako umijeće i svako istraživanje, te slično djelovanje i pothvat, teže, čini se nekom dobru. Stoga je lijepo rečeno da je dobro ono čemu sve teži“ (*NE*, I.1,1094a1-4). Citat nam pokazuje Aristotelovo vjerovanje u svrhovito ili teleološko određenje svijeta. Drugim riječima, Aristotel smatra kako sve ima nekakvu svrhu pa tako svrhu ima i ljudsko djelovanje (Barnes 2000, str 117-118; Guthrie 2006, str 324). Uz to, pojam dobra nema moralnu konotaciju već se uzima isključivo kao svrha, odnosno konačan cilj.

Aristotel također razlikuje dvije vrste svrha od kojih jednu naziva djelatnostima koje koristimo kako bi postigli ciljeve, dok druge naziva djelima različitim od djelatnosti, odnosno ciljevi. Ciljeve vrednuje kao bolje od samih djelatnosti te ističe kako postoji mnogo različitih oblika djelovanja, umijeća i znanosti što znači da mora postojati mnogo svrha. Aristotel navodi djelatnosti poput liječništva koje za svrhu ima zdravlje, brodogradnje koje za svrhu ima izradu broda, vojskovođstva sa svrhom pobjede i gospodarstva sa svrhom bogatstva čime zapravo iznosi vjerovanje u pluralitet svrha. Nadalje iznosi primjer konjaništva i vojskovođstva kako bi prikazao ne samo pluralitet svrha već i njihovu hijerarhiju. Naime, mnoge slične djelatnosti vezane uz izradu konjske opreme služe djelatnosti konjaništva dok konjaništvo služe vojskovođstvu. Dakle, konjaništvo predstavlja oblik podređene djelatnosti koju biramo na temelju toga što nam služi vojskovođstvu ili nadređenoj djelatnosti (*NE*, I.1,1094a4-20).

S obzirom na uočene mnoge i različite svrhe te njihov hijerarhijski odnos, Aristotel se pita postoji li svrha koja se nalazi na vrhu i koje su joj odrednice. Aristotel pretpostavlja da bi takva svrha imala dvije važne karakteristike. Prvo, ona bi bila takva da sve ono što činimo, činimo isključivo radi nje. Drugo, iako većina svrha vodi nekoj drugoj svrsi, Aristotel smatra kako ne može biti tako s apsolutno svim svrhama jer bi to vodilo u beskonačnost što bi značilo da bi sve naše žudnje bile isprazne. Drugim riječima, hijerarhija svrha ne odlazi u beskonačnost jer bi to značilo da sve one ranije svrhe zapravo nemaju smisla. Dobro s ovakvim karakteristikama predstavlja ono najviše, a znanje o njemu bolje nas vodi kroz život, odnosno omogućava nam da lakše dođemo do njega (*NE*, I.2,1094a21-27).

U sljedećem se koraku istraživanja Aristotel kritizira Platonovu uniformnu teoriju ideja ili konkretnije ideju dobra. Naime Platon je smatrao da sve dobre stvari jesu dobre na jednak način s obzirom na to da instanciraju jednu jedinstvenu ideju dobra (Shields 2007, str 137-138). Naime, Aristotel primjećuje kako postoji mnogo toga što može biti dobro na različite načine na temelju čega zaključuje kako ne postoji samo jedno dobro. Uz to, kada bi postojalo jedinstveno dobro postojala bi samo jedna znanost koja bi se istim bavila, međutim tome nije slučaj. Aristotel se također pita što znači termin „samo po sebi“ s obzirom na to da je određenje čovjeka „po sebi“ jednaka odredbi pojedinačnog čovjeka i u tom se smislu nimalo ne razlikuju. Ako je tome tako na primjeru čovjeka, Aristotel zaključuje da se „dobro po sebi“ i pojedinačna dobra po ničemu ne razlikuju. Uz to smatra da određenje dobra kao vječnog nema pretjerani značaj. Dobro neće biti ništa bolje ako je vječno na isti način na koji vječna bijela boja nije bjelija od one trenutne (*NE*, I.6, 1096a1-1096b6). Drugim riječima, Aristotel smatra kako Platonova ideja dobra ne zadovoljava sve moguće različite oblike dobra pri čemu referirati na „dobro po sebi“ ne nadodaje ništa niti objašnjava formu dobra. Čak ni vječno trajanje dobra neće značiti da isto postaje nešto bolje (MacIntyre 1996, str 40; Nussbaum 2009, str 376)

Srž Aristotelove kritike Platona sastoji se u ideji da nam etika treba pružiti praktično znanje o tome kako dobro živjeti. Aristotel naime smatra kako u okvirima znanosti poput fizike možemo tražiti i pronaći jedinstven i sveobuhvatan opis fenomena koji nas zanima. Fizika nam u tom kontekstu može dati univerzalan opis kretanja koji može vrijediti općenito i jednako za čovjeka ili bilo koju drugu životinju. Uz univerzalni opis, fizika nam može dati i pojedinačni specifični opis kretanja svake životinje. Međutim, kada pričamo o Aristotelovom dobru, nije moguće dati jednoznačan, univerzalan opis dobrog za svaku vrstu bića Aristotel je dakle smatrao kako dobro ima značenje onoliko koliko bića i stvari postoji te s obzirom na to ne može odrediti dobro kao nešto što je zajedničko svima. Cilj ljudskog života ne može biti određen na temelju karakteristika biljaka ili životinja. Cilj ljudskog života mora biti nešto što je svojstveno čovjeku kao čovjeku. Uz to, odrediti dobro u nedostižnim okvirima kompletno je kontraproduktivno uzmemo li u obzir da Aristotela ne zanima samo što je dobro nego i kako dobro živjeti. Znati da je nešto dobro, a to dobro nikada ne doseći, čini se uzaludnim. Jednako tako, kada bi odredili ljudsko dobro kao nešto nedostižno, onda to nikada ne bi mogao biti krajnji cilj čovjekova djelovanja (Nussbaum 2009, str 375).

Za Aristotela je osnovna znanost koja se bavi krajnjim dobrom politika upravo zato što je praktično primjenjiva dok druge znanosti poput metafizike to nisu već se njihova važnost isključivo očituje u teorijskom smislu. Politika dobiva na važnosti s obzirom na to da je čovjek

društveno biće koje svoju svrhu ostvaruje unutar društva. Ona također obuhvaća svrhe svih ostalih znanosti poput gospodarstva i govorništva te istražuje dobra pojedinaca i države. Politika se bavi ljudima što znači da je određenje njenog predmeta vezano za običaje, a to ga čini fleksibilnim zbog čega razina preciznosti unutar politike nije visoka. S obzirom na nestalnost predmeta, Aristotel daje uputu za djelovanje u ocrtu (*NE*, I.3,1094b20-31). Drugim riječima, poanta Aristotelove etike nije dati čvrsto znanje ili pređeni popis pravila koja moramo slijediti već na temelju ocrta samostalno moramo procijeniti što i kada činiti.

## 2.1. Formalni kriteriji sreće

Nakon što je Aristotel ustanovio da krajnje dobro postoji, pita se u čemu se ono sastoji, odnosno koji je to krajnji cilj svih ljudskih djelatnosti. Odgovor koji nudi je *eudaimonia* ili sreća ili blaženstvo s obzirom na to da ona predstavlja točku u kojoj se svi ljudi slažu. Međutim, kada Aristotel kaže *eudaimonia* misli na postizanje punog potencijala čovjeka, misli na ispunjen život, vođenje dobrog ljudskog života ili dobro življenje (Hughes 2001, str 22; (Nussbaum, 2009, str 51). Tako određeno krajnje dobro zadovoljava sljedeće formalne kriterije:

1. Bira se radi njega samog
2. Intrinzično je vrijedno
3. Krajnje dobro je samodostatno
4. Krajnje dobro je najpoželjnije
5. Krajnje dobro je nesumjerljivo s drugim dobrima (Shields 2007, str 309).

Kada Aristotel kaže da je krajnje dobro samodostatno, pri tome zapravo želi reći da mu ne treba ništa drugo i da samo po sebi čini život poželjnim bez oskudice. Ono je također najpoželjnije, odnosno najbolje od svih stvari te nesumjerljivo s drugim dobrima, odnosno ako mu dodamo neko drugo dobro, ono neće postati bolje niti se može usporediti s ostalim dobrima jer u vrijednosnom kontekstu najviše vrijedi (*NE*, I.7, 1097b34-17).

S obzirom na to da se *eudaimonia* gotovo uvijek prevodi kao sreća te istu često shvaćamo kao psihološki osjećaj užitka, zadovoljstva ili blaženstva, ovakvo određenje pojma često nas može odvesti na krivi trag s obzirom na to da *eudaimonia* za Aristotela označava dobar život kao dugotrajno i stabilno stanje (Hughes 2001, str 22).



Međutim, iako se svi slažu da je sreća krajnja svrha, razlikuju se u njenom određenju. Aristotel razlikuje tri načina života<sup>1</sup>, život većine ili život svjetine koji sreću smatraju užitkom, državni ili politički život koji sreću vide kroz čast dok poslovni život sreću vidi u bogatstvu (*NE*, I.5, 1095b29-33, 1096b24). Oni koji smatraju da je krajnje dobro užitak biraju život robova i svoje živote degradiraju na život stoke. Drugi koji smatraju da je čast krajnje dobro griješe jer čast predstavlja relaciju u odnosu na druge ljude. Ljudi čini se teže časti kako bi bili pohvaljeni kao dobri, međutim za to bi trebali imati vrlinu. Čak ni vrlina ne može biti najviše dobro za kojim Aristotel traga. Razlog tome leži u činjenici da nikoga ne možemo nazvati sretnim čovjekom ako cijeli svoj život prespava ili trpi najveće moguće patnje iako to čini vrlo.<sup>2</sup> Aristotel također ističe da ni bogatstvo ne može biti krajnje dobro s obzirom na to da je instrumentalno ili korisno u onoj mjeri u kojoj nam omogućava da postignemo krajnje dobro (*NE*, I.V, 1095b1-1096b27; Shields 2007, str 314; Hughes 2001, str 24-25).

Dakle, ni jedan od uobičajenih kandidata za krajnju svrhu ne zadovoljava osnovne formalne uvjete. Uz to, možemo primijetiti kako se sreća i dobar život teško mogu unificirano definirati. Bez obzira na to, Aristotel nastavlja istraživanje.

## 2.2. Sadržajno određenje sreće

Iako je odredio formalne kriterije krajnjeg dobra i pronašao kandidata koji iste zadovoljava- *eudaimoniu*, njegovo istraživanje ne staje s obzirom na to da mu preostaje odrediti u čemu se *eudaimonia* sastoji. Aristotel o krajnjem ljudskom dobru zaključuje na temelju prirode ljudskih bića, točnije, nastoji pronaći i razumjeti specifičnu ljudsku karakteristiku, funkciju ili *ergon*, odnosno karakterističan posao neke stvari na temelju koje istu identificiramo. Po uzoru na ideju da je dobar nož onaj koji dobro reže, dobar će čovjek biti onaj koji dobro čini ljudsku funkciju (Shields 2007, str 316- 317). Drugim riječima, da bi saznali ljudsko krajnje dobro, moramo saznati ljudsku funkciju. Aristotel to prikazuje na sljedeći način:

Ali i reći da je blaženstvo najviše dobro čini se uobičajenom izjavom, pa se traži jasnije tumačenje što je ono. Možda se do toga može doći odredi li se što je čovjekova zadaća. Jer kao što frulaču, i kiparu i svakom umjetniku- a i svugdje gdje postoji neka zadaća i djelatnost- dobro i vrsnoća, čini se, u dotičnoj zadaći, tako bi bilo u čovjeku, ako postoji takva njegova zadaća. Zar tesar i kožar imaju

---

<sup>1</sup> Aristotel identificira i četvrti način života, teoretski, misaoni ili intelektualni kojeg detaljno objašnjava u 10. knjizi *Nikomahove etike*.

<sup>2</sup> Kritika Platona i Sokrata koji su smatrali da okolnosti sudbine ne mogu narušiti sreću vrle osobe.

nekakve zadaće i djelatnosti, a čovjek ih nema, nego je rođen bez zadaće? Ili pak, kao što oko, ruka, noga i uopće svaki od dijelova bjelodano ima svoju zadaću, i čovjek je ima pored svih tih? (*NE*, I.8,1097b18-30).

Kao što vidimo u citatu, Aristotel u svom razmišljanju kreće od činjenice da ljudi imaju različite funkcije u različitim zanatima i zanimanjima koja obavljaju. Tako je primjerice funkcija frulaša sviranje frule, kiparu stvaranje kipa ili tesaru obrada drva. Dakle, ako čovjek u svojim pojedinačnim djelatnostima ima i izvršava neku funkciju, onda posljedično čovjek kao cjelina mora imati funkciju. Drugi argument koji nudi u citiranom odlomku pokazuje da iz činjenice da i dijelovi čovjekova tijela imaju svoju funkciju, Aristotel smatra da moramo zaključiti da čovjek kao cjelina mora imati funkciju.

Nit vodilja Aristotelove daljnje argumentacije sadržana je u ideji da razumijevanje nekog bića ili stvari ostvarujemo tek onda kada razumijemo posebnu funkciju koju spoznajemo na temelju specifičnog djelovanja određenog bića ili stvari (Shields 2007, str 317-318). Drugim riječima, funkciju nečega možemo prepoznati kada u fokus istraživanja stavimo karakterističnu djelatnost koji čini baš ta stvar (Hughes 2001, str 36). S obzirom na to, Aristotel predlaže da daljnje istraživanje ljudskog dobra vodimo u smjeru prepoznavanja karakterističnih ljudskih djelatnosti. Do nje dolazi procesom eliminacije u kojem prvo odbacuje život biljke, odnosno sam život kao takav s obzirom na to da je zajednički svim živim bićima, te na taj način nismo specificirali ono što je karakteristično samo za ljude. Na istim osnovama odbacuje osjetilnost kao specifičnu ljudsku karakteristiku jer je to život koji je svojstven svim životinjama (Guthrie 2006, str 325, 271-272; Hughes 2001, str 36-37). Ono što preostaje kao specifična karakteristika ljudskog života je „djelatni život razumskog djela“ (*NE*, I.7,1098a31-1098a36). Takvo je djelovanje naime karakteristično isključivo za čovjeka, odnosno ljudsku vrstu.

U daljnjem ispitivanju ljudske funkcije, Aristotel se kratko osvrće na pojašnjenje duše. To mu je važno stoga što smatra kako je osnovna razlika između živih i neživih bića u tome što živa posjeduju dušu. No, duša za Aristotela nije samostalni entitet, odvojen od tijela, već pretpostavlja da je živo biće građeno od određene materije na način koji mu omogućava vršenje svoje specifične funkcije (*DA*, II.1,412b12-16).<sup>3</sup> U nastojanju da dodatno objasni odnos tijela i duše Aristotel ga uspoređuje s perceptivnom sposobnosti vida i organom koji istu omogućava, okom. Tako bi oko predstavljalo životinju ili materijalnu konstrukciju, a njegova bi duša, odnosno funkcija bila vid (*DA*, II.1, 412b26-27). Drugim riječima, materijalna osnova nečega

---

<sup>3</sup> Suprotno Platonovoj ideji besmrtnosti duše.

uvijek je oblikovana u formi koja joj omogućava funkciju. Dakle, ono što omogućava ljudsku funkciju za Aristotela je duša. Važno je istaknuti da Aristotel smatra da postoji toliko vrsta duša koliko postoji različitih živih organizama. Kada kažemo da biljke, životinje i ljudi imaju različite duše, zapravo govorimo da su njihove materijalne konstrukcije, odnosno tijela, organizirana na način koji im omogućava da vrše svoje karakterističnu djelatnost, odnosno, funkciju. Na temelju ovakvog niza misli Aristotel zaključuje kako je ljudsko djelovanje, funkcija ili *telos*, usko vezana uz ljudsku dušu (*DA*, II.1, 412a4-412b30; Hughes 2001, str 34, 35; MacIntyre 1996, str 42).

Na kraju, Aristotel zaključuje kako je ljudska funkcija „djelatnost duše prema razumu“ (*NE*, I.7, 1098a6). Ovaj se argument u literaturi često naziva funkcijski argument i shematski može biti prikazan na sljedeći način:

- 1: Funkcija bilo kojeg *x*-a determinirana je izolacijom *x*- ove specifične karakteristike djelatnosti.
- 2: Specifična karakteristika djelatnosti čovjeka je razum.
- 3 : Dakle, funkcija ljudskog bića je djelovanje u skladu s razumom.
- 4: Činjenje aktivnosti podrazumijeva aktivnost (koja je u živim bićima aktualizirana u određenom kapacitetu u njihovoj duši).
- 5: Dakle, činjenje ljudske funkcije podrazumijeva aktivnost duše u skladu s razumom (Shields, 2007, str 318).

Funkcijskim argumentom Aristotel pokazuje specifičnu funkciju čovjeka kao takvog na temelju koje dokazuje što je zapravo ljudsko dobro. Međutim, Aristotel neće stati na ovakvom određenju sreće s obzirom na to da smatra kako je „posao citarača citarati, a onog vrsnog da to vrsno čini“ (*NE*, I.7, 1098a11-12). Dakle, ranije spomenuti frulaš dobar je frulaš kada svoju funkciju sviranja frule obavlja dobro, odnosno kada frulu svira na dobar način. Jednako tako tesar postaje dobar tesar kada funkciju obrade drva čini dobro. Drugim riječima, kako bi živjeli dobro, svoju funkciju moramo vršiti na dobar način, to jest tako da nas se može pohvaliti. Zbog toga će Aristotel krajnje dobro ljudskog života ili sreću odrediti kao – „djelatnost duše prema kreposti“ (*NE*, I.7, 1098a18-19). S obzirom na ovakvo određenje sreće, Aristotel u sljedećem koraku mora ispitati i istražiti vrlinu.

### 3. Vrlina

Vrlina, krepost ili (grč.) *areta* termin je koji se u općenitom smislu koristi kako bi odredilo različite stvari kao izvrsne u svojoj funkciji (Hughes 2001, str 23). Ako je sreća djelatnost duše koje izražava vrlinu, kako bi detaljnije proučio sreću, ali i vrlinu Aristotel analizira dijelove ljudske duše s obzirom na to da ga zanima gdje se vrline nalaze, kako nastaju i kako se usvajaju.

Prethodno smo vidjeli zašto je Aristotelu važna rasprava o duši u kontekstu određenja ljudskog dobra, a za potrebe etike Aristotel u nastavku pojašnjava da se duša dijeli na racionalni i iracionalni dio. Racionalni dio duše skriva intelektualne ili umske vrline na temelju kojih hvalimo naš razum ili kažemo da isti dobro funkcionira. Intelektualne vrline Aristotel dijeli na umješnost, znanje, razboritost, um i mudrost, a usvajamo ih učenjem. S druge strane, iracionalni dio duše sastoji se opet od dva dijela. Prvog naziva vegetativni ili hranidbeni dio čija je funkcija rast i hranjenje odnosno odgovoran je za funkcije koje su zajedničke svim živim bićima, dok drugi dio iracionalnog dijela duše naziva dijelom duše koji sudjeluje s razumom. U njemu se nalazi ljudski karakter, emocije, želje i tom dijelu duše pripadaju etičke, moralne ili karakterne vrline kao što su umjerenost, hrabrost, darežljivost itd. Karakterne vrline ne usvajamo na jednak način kao intelektualne već one proizlaze iz procesa navikavanja karaktera ili habituacije, što će biti podrobnije objašnjeno kasnije (NE, I.13,1102a33-1103a35). Najjednostavnije objašnjene moralne vrline koja će u nastavku rada biti obrađena u svim segmentima, a koja u ovom kontekstu izričito zanima Aristotela je to da je moralna vrlina dispozicija koja se stječe navikom ili češće stanje, o kojem se odlučuje, a koja se nalazi u sredini relativnoj s obzirom na nas te je određena razumom osobe od praktične mudrosti (Hughes 2001, str 54).

### 3.1. Usvajanje karakternih vrлина

Kao što je ranije spomenuto, karakterne vrline nastaju navikavanjem karaktera. Naime, vrline ne nastaju u nama po prirodi jer se u tom slučaju nikada ne bi mogli promijeniti svoje ponašanje. Kako bi to objasnio Aristotel daje primjer s kamenom:

Kamen koji se po naravi giba na dolje ne može se naviknuti da se giba nagore, pa makar ga tkogod na to privikavao bacajući ga nagore i deset tisuća puta; niti se oganj može naviknuti da gori nadolje, niti se bilo koja od stvari što po naravi imaju jedan način mogu priučiti na neki drugi (*NE*, II.1,1103a10-16).

Dakle, kamen je po prirodi takav da pada prema dolje i nikakav pokušaj promjene njegovog ponašanja neće rezultirati drugačijim ponašanjem doli ponovnog padanja prema dolje. Drugim riječima, ništa što je po svojoj prirodi u određenom stanju ne može se navikom promijeniti u neko drugo stanje. Po svojoj smo prirodi ustrojani tako da vrline usvajamo, primamo, a navikom ih upotpunjujemo (*NE*, II.1,1103a16-19).

Aristotel čini distinkciju između djelatnosti koje imamo po prirodi i one koje nisu prirodene. Djelatnostima koje imamo po prirodi kao što je gledanje, nužno prethodi posjedovanje osjetila. Pojednostavljeno rečeno, djelatnostima po prirodi prvenstveno prethodi sposobnost vida nakon čega dolazi djelatnost gledanja. Ovakve djelatnosti ne učimo, uvježbavamo niti ih stječemo tijekom života. S druge strane djelatnosti koje nam nisu prirodene, odnosno umijeća funkcioniraju suprotno (*NE*, II.1, 1103a20-26). Aristotelovim riječima:

Dočim kreposti stječemo prvo ih otjelovljujući, upravo kao i u ostalim umijećima. Jer što god treba učeci činiti to čineći učimo, kao što gradeći postajemo graditelji i citarajući citaraći; isto tako, čineći pravedna djela postajemo pravedni, čineći umjerena umjereni i čineći hrabra djela hrabri (*NE*, II.1, 1103a26-1103b4).

Iz citata dakle vidimo kako činjenje u djelatnostima koje nam nisu prirodene rezultira stjecanjem sposobnosti, odnosno da ćemo, primjerice, tek nakon opetovanog hrabrog djelovanje razviti sposobnost za činjenje hrabrih djela, to jest, vrlinu hrabrosti.

Međutim, Aristotel uviđa veliki problem u svojoj argumentaciji. Naime, hrabra osoba postajemo čineći hrabra djela dok u isto vrijeme da bi smo činili hrabra djela moramo biti hrabri. Za primjer nam daje gramatiku ili slovničarstvo kako bi istaknuo da smo gramatički obrazovani kada slijedimo gramatička pravila koja međutim možemo slijediti pukim slučajem bez ikakvog znanja o njima. Problem nastoji riješiti time što postavlja jasne odrednice. Da bi

djelovanja koja izražavaju vrlinu bila izvršena u skladu s vrlinom nije dovoljno puko vršenje djela već osoba mora prepoznati situaciju i znati da vrši vrlo djelo, mora odlučiti o njima te njegov karakter mora biti stabilan, čvrst i postojan. Aristotel na ovaj način tvrdi kako prvi pokušaji činjenja hrabrih djela nisu zapravo djelovanje iz vrline jer u njima izostaju iskustvo, znanje i odluka (*NE*, II.4, 1105a6-1105b37; Barnes 1995, str 214). Vrlo osoba u pravom smislu riječi postajemo tek onda kad djelovanje iz vrline postane postojano, čvrsto, odnosno naša druga priroda. Upravo proces habituacije učvršćuje našu vrlinu i čini ju stabilnom s obzirom na to da vrlo radnju opetovano vršimo, a njenim ponavljanjem ona postaje dio našeg karaktera. Važno je istaknuti da proces habituacije nije automatizirani proces već uključuje aktivnost intelektualne vrline razboritosti ili sposobnost razmišljanja o najboljim načinima ponašanja i odlučivanja (Hughes 2004, str 54-55).

### **3.2. Vrlina kao stanje**

U sljedećem koraku istraživanja Aristotel se pita što to vrlina konkretno jest. S obzirom na to da se u ljudskoj duši nalaze emocije, sposobnosti i stanja pa sukladno tome, Aristotel zaključuje da vrlina mora biti nešto od toga. Nadalje, Aristotel primjećuje da vrlina ne može biti emocija s obzirom na to da ljude nitko ne hvali na temelju toga što osjećaju određenu emociju. Uz to, ne pristajemo osjećati emociju niti ju biramo, a vrlina predstavlja nekakav naš izbor. Još jedan od razloga zašto vrline nisu emocije sadržan je u ideji da nas emocije pokreću, dok smo po vrlinama disponirani. Točnije, jednom kada usvojimo vrlinu ona će nas potaknuti da u odgovarajućim okolnostima djelujemo na specifičan i našem karakteru dosljedan način, odnosno biti ćemo disponirani djelovati u skladu s vrlinom. Vrline nisu ni sposobnosti, jer sposobnosti imamo po naravi, a ne hvale nas niti kude na temelju naše naravi. Jedino što nam preostaje je reći da je vrlina stanje (*NE*, II.5, 1105b13-1106a11; Hughes 2004, str 56), a kao što ćemo vidjeti nešto kasnije, Aristotel zaključuje da je to stanje u kojem odlučujemo.

### **3.3. Vrlina kao sredina**

Nakon što Aristotel utvrđuje vrlinu kao stanje, zanima ga kakvo je ono stanje. Vrlina uzrokuje da ono čega je vrlina bude u dobrom stanju i da svoju funkciju vrši dobro. U svrhu dodatnog objašnjenja Aristotel se koristi primjerima oka i konja:

Kao što krepost oka čini vrsnim i oko i njegov učinak pa po kreposti oka dobro vidimo. Slično tako i krepost konja čini konja vrsnim i dobrim u trčanju, nošenju jahača i dočekivanju neprijatelja. Ako je stoga tako u svemu, onda će i čovjekova krepost biti stanje po kojem je čovjek dobar i dobro djeluje (*NE*, II.6, 1106a15-22).

Ovim primjerom Aristotel pokazuje da je vrlina oka, ono što da čini vrijednim pohvale dobro gledanje, vrlina konja dobro trčanje, nošenje jahača i suočavanje s neprijateljima. Na jednak način, vrlina čovjeka je stanje na osnovi kojeg čovjek dobro izvršava svoju funkciju odnosno postaje dobar.

Nadalje, vrlina je sredina i to ona sredina relativna s obzirom na nas. Primjeri koje Aristotel koristi su zdravlje i snaga. Tako snagu uništava pretjerano i nedovoljno vježbanje dok zdravlje uništava pretjerano i premalo konzumiranje hrane i pića (*NE*, II.2, 1104a17-24) Kako bi ovo dodatno ocrtao Aristotel daje primjer atletičara Milona koji s obzirom na vlastito tijelo i svoje potrebe procjenjuje sredinu između viška i manjka kada su u pitanju prehrana i tjelovježba. Tako primjerice sredina u prehrani koja Milonu odgovara, nekom tko nije atletičar predstavlja višak potrebne hrane (*NE*, II.6, 1106b3-13). Na ovom primjeru Aristotel postulira načelo zlatne sredine u kontekstu rasprave o vrlinama. Pogledajmo to na primjeru vrline hrabrosti.

Hrabrost je sredina između pretjeranog i premalog osjećanja emocije straha, odnosno hrabrost je sredina između plašljivosti i pretjerane samouvjerenosti. To znači da ako smo hrabri emociju straha ne osjećamo ni previše ni premalo već ju osjećamo „onda kada treba, prema čemu treba, prema kojima treba, zbog čega treba i kako treba“ (*NE*, II.6, 1106b29-30). Drugim riječima, hrabrost predstavlja sredinu između pretjeranog i premalog osjećanja emocije straha. Na isti način Aristotel pojašnjava i ostale vrline. Primjerice, umjerenost se tiče užitaka i boli, a predstavlja sredinu između suviška ili razuzdanosti i manjka ili bešćutnosti dok darežljivost opisuje kao sredinu između rasipnosti i škrtosti (Tadić 2003, str 351, 352; Crisp 2004, str 16). Od tih triju stanja, manjak i višak predstavljaju poroke dok je sredina jedina vrlina. Razlog zbog kojeg su suvišak i manjak poroci leži u činjenici da postoji neograničen broj načina na koje možemo pogriješiti, a dobri možemo biti samo na jedan jedini način. Ove su tri odrednice međusobno suprotstavljene. Međutim, s obzirom na to da su krajnosti suprotstavljene jedna drugoj, međusobno su protivnije jedna drugoj nego sredini, a uz to su najudaljenije jedne od drugih ali i od sredine. U nekim situacijama kaže Aristotel, sredini se suprotstavlja manjak, dok joj se u drugim situacijama suprotstavlja višak. Ovo se često događa zbog nas samih, odnosno naših sklonosti od kojih se moramo odmaknuti u suprotnu stranu. Naša sklonost predstavlja grešku koju ispravljamo odmicanjem prema suprotnoj krajnosti gdje naposljetku dolazimo u sredinu. Pronaći ovakvu sredinu vrlo je težak i naporan postao kojeg može obaviti samo pravi znalac, odnosno razborita osoba (*NE*, II.6, 1106b32-11; *NE*, II.8, 1109a31-1109b4).

Ono što je važno istaknuti u ovom kontekstu jest to da Aristotel vraća emocijama važnost i snagu. One za njega nisu nešto loše, nešto što ljude koči u misli i životu. Upravo suprotno, one su nužne za ljudsko djelovanje u skladu s vrlinom. Ako emocije pokušavamo potisnut i odbaciti depriviramo vlastitu dušu jedne od važnih komponenta nužnih za sretan život. Također, takva smo bića da bez emocija ne možemo, a kada ih razvijamo u pravom smjeru, one s nama i za nas čine mnoga druga dobra (Nussbaum 2009, str 391-392). Emocije su također relevantne u kontekstu vrline. One su esencijalna kognitivna stanja koja uključuju određena vjerovanja, iskustva ili pretpostavke o svijetu. Aristotel svaku emociju, posljedično i vrlinu, povezuje s užitkom ili boli kako bi referirao na bilo koji oblik iskustva koje želimo izbjeći ili ih imamo. Uz to, emocije predstavljaju najvažniju karakteristiku karakternih vrlina (Hughes 2001, str 58; Nussbaum 2009, str 391-392). Konkretnije, Aristotel primjećuje da kada vidimo uspješno napravljen proizvod nekog zanatlije, u njemu primjećujemo sklad ili ravnotežu. Kada bi tom predmetu nešto dodali ili oduzeli, isti bi narušili. Na temelju ove analogije, Aristotel zaključuje da su vrline realizirane i postignute kao sredina između viška i manjka osjećanja emocija (Shields 2007, str 327). Drugim riječima, u pozadini svake vrline ili mane uvijek se nalazi neka emocija. Ono što čini vrlinu ili manu određeno je sredinom, odnosno, ako emociju osjećamo primjereno, onoliko koliko je potrebno, između pretjerane i manjkave krajnosti te djelujemo sukladno istoj sredini djelujemo iz vrline, onako kako bi to činio racionalan čovjek (Koplstone 1999, str 372).

Međutim, za Aristotela postoje djelatnosti i emocije koje ne mogu biti sredina kao što su preljub, ubojstvo zloradost, zavist ili bestidnost koje su bezuvjetno loše, a činiti ih znači griješiti (*NE*, II.6, 1107a22-33). No, važno je istaknuti kako kada Aristotel govori o zlatnoj sredini, ne tvrdi da vrlo osoba predstavlja nekakav ideal u konstantnoj dispoziciji imanja umjerenih emocionalnih odgovora. Aristotel ne tvrdi niti da postoji isključivo jedan dobar emocionalni odgovor ili jedno primjereno djelovanje neovisno o okolnostima. Primjereni emocionalni odgovori i vrlo djelovanje ovise o situaciji i sredini s obzirom na nas te s obzirom na to, zlatno pravilo zapravo ne predstavlja strogi kriterij, naputak ili pravilo primjerenih emocionalnih odgovora (Crisp 2004, 16; Hughes 2001, str 62; MacIntyre 1996, str 44).

### **3.5. Vrlina kao načelo razborita čovjeka**

Ranije je rečeno kako Aristotel dijeli vrline na one karakterne i intelektualne, odnosno znanost, mudrost umnost koje se nalaze u znanstvenom djelu razumne duše i umijeće i razboritost koje se nalaze u rasudbenom dijelu duše. Zadatak znanstvenog dijela duše i vrlina koje pronalazimo u njemu je spoznaja nepromjenjivih, nužnih i vječnih stvari. S druge strane, rasudbeni se dio



duše bavi promjenjivim stvarima, odnosno onima koje su moguće ili koje mobu biti drugačije (*NE*, VI.11139a5-19). U kontekstu rasprave o dobrom životu i karakternim vrlinama, najvažnija intelektualna vrлина je razboritost. Ona je važna jer nam omogućava znanje o ispravnom i dobrom koje nam omogućava odabir najboljih sredstva kojima to dobro postizemo. Razboritost omogućava praktično znanje skriveno u pozadini dobrog djelovanja, odnosno omogućava nam da općenito djelujemo dobro i si živimo dobar život. Drugim riječima, razborita osoba kvalitetno razmišlja o sredstvima koje je najadekvatnije koristiti kako bi se ostvario dobar život (*NE*, VI.7, 1141b32-34).

### **3.6. Vrlina kao stanje u kojem odlučujemo**

Ranije smo dali naslutiti da je vrлина stanje u kojem odlučujemo. Kako bi ovaj segment vrline objasnio, Aristotel uvodi još jednu distinkciju. Naime, Aristotel djelatnosti dijeli na voljne na temelju kojih osobu hvalimo ili kudimo te protuvoljne one koje nastaju nasilno ili u neznanju. Dakle, vrline i mane mogu biti manifestirane isključivo kroz voljna djelovanja. Aristotel određuje karakteristike voljnog djelovanja kao djelovanja koje motivaciju ima u osobi koja djeluje te ta osoba zna što čini kada djeluje. Suprotno tome, protuvoljno djelovanje ono je koje posljedica prisilile ili neznanja (MacIntyre, 1996, str 45-46).

Definiranjem voljnog djelovanja na ovakav način Aristotel u raspravu uvodi izbor i promišljanje. Promišljanje se tako uvijek odnosi na promišljanje o sredstvima za ostvarenje ciljeva i vodi prema adekvatnom djelovanju. Također, promišljamo uvijek o nečemu što ima nekoliko alternativa, o stvarima koje nisu nužne i neizbježne što znači da je u našoj moći da ih promijenimo. Izbor je takav da biramo stvari o kojima znamo da si sigurno dobre. Izbor je ono što se događa na temelju razuma koji odlučuje koje stvari u datom trenu trebamo odabrati (MacIntyre, 1996, str 46). Dakle, s obzirom na to da je svrha ono što želimo postići sredstvima o kojima razmišljamo i koja izabiremo, naša djelovanja su voljna i određena našim izborom što znači da djelovanje iz vrline ovisi o nama samima. Drugim riječima, mi odlučujemo hoćemo li činiti vrlo djelo ili ćemo se odati poroku. Vrła je ona osoba koja promišlja i racionalno odabire ispravno djelovanje. Upravo je komponenta promišljanja ono što ovisi o nama i ono što potiče naše racionalne odluke (Crisp 2004, str 10; Hughes 2001, 68-69).

Dakle, Aristotelovim riječima: „krepost je stanje s izborom, zapravo srednost odnosu prema nama, a određena načelom, naime onim kojim bi je odredio razborit čovjek“ (*NE*, II.6,1107a11-14). Vrlina je stanje na osnovi kojeg čovjek postaje dobar i dobro izvršava svoju funkciju. Ona je stanje u kojem odlučujemo djelovati u skladu s vrlinom. Vrlina je također sredina između

dva poroka, suviška i manjka, odnosi se na nas i određena je načelom kojeg bi odredio razborit čovjek s obzirom na to da promišlja, posjeduje znanje i mogućnost procjene najboljih sredstva za postizanje dobrog života.

#### 4. Odnos sreće i vrline

S obzirom na to da je konačni cilj antičke etike objasniti u čemu se sastoji sreća, kako ju ostvariti te kako živjeti dobro, te s obzirom na to da se svi bave srećom kao krajnjim ciljem i vrlinom kao karakteristikom koja nam omogućavaju pravo djelovanje, potrebno je ispitati njihov međusobni odnos.

Ono što Aristotelovu etiku čini drugačijom jest to što u obzir uzima ono što su rekli njegovi prethodnici. Drugim riječima, primjećuje kako filozofi prije njega dijele dobra na dobra duše, dobra tijela te izvanjska dobra. Ono što ga razlikuje od ranijih filozofa je to što u računicu dobrog života uzima u obzir izvanjska dobra s obzirom na to da smatra kako nitko od njih zasigurno nije potpunosti u krivu.<sup>4</sup> Drugim riječima, Aristotelova teorija obuhvaća sve tri kategorije što ju čini uključivom (*NE*, I.9, 1100a16-2). Aristotel najpotpunijim dobrima uzima dobra duše, dobra tijela određuje kao zdravlje, snagu i ljepotu dok su izvanjska dobra bogatstvo, prijatelji ili državna moć. Izvanjska su nam dobra potrebna za dobar život s obzirom ne možemo djelovati iz vrlina bez njih. Drugim riječima, ne možemo biti velikodušni ako oko nas nema ljudi koji će istu velikodušnost primiti niti možemo biti darežljivi ako nemamo novac koji možemo dati jednako kao što ne možemo biti umjereni ako hrana i piće nisu prisutni (Nussbaum 2009, str 431).

Čini se dakle da su za sretan život potrebni mnogi izvanjski alati koji su izvan naše mogućnost, a čiji nam izostanak često onemogućava ili otežava postizanje sreće (*NE*, I.8, 199b4-19). Životne nepogode izvan naše moći mogu se sukobiti s našim moralnim djelovanjem na nekoliko načina. Dakle, one mogu biti takve da nam oduzmu instrumentalna sredstva u dva slučaja. Prvi slučaj obuhvaća potpuni izostanak resursa koji je neophodan za naše djelovanje što znači da isti sprječava. U drugom slučaju izostanak resursa limitira naše djelovanje. Nekontrolirane okolnosti također mogu spriječiti djelatnost na način da nas liše i predmeta ili primatelja djelatnosti. Ovo se također odvija u dvojakom smislu. Prvi smisao obuhvaća gubitak stalne i potpune prirode što rezultira potpunom nemogućnošću djelovanja poput situacije u kojoj ne možemo biti dobri prijatelji s obzirom na to da naš prijatelj više nije živ. Drugi smisao obuhvaća djelomični ili privremeni gubitak što rezultira spriječenim djelovanjem. U nekim situacijama dakako izostanak izvanjskih dobara kompletno blokira mogućnost našeg vrlog djelovanja poput ranije spomenuti smrti bližnjih, bolesti ili siromaštva. Neke druge situacije

---

<sup>4</sup> Sokrat smatra da su važna isključivo i jedino dobra duše odnosno vrlina koja omogućava sreću kako saznajemo iz *Obrane Sokratove*. S druge strane Platon na dobra duše nadodaje i dobra tijela, što saznajemo iz *Države*. Oba filozofa generalno ne priznaju ideju da vanjska dobra mogu narušiti dobar život vrlog pojedinca.

zasigurno umanjuju mogućnost vrlog djelovanja poput siromaštva koje može utjecat na naš položaj u društvu, mogućnost zaposlenja ili slično. Sve te situacije vrlo su česte u svakodnevnom ljudskom životu (Nussbaum 2009, str 413- 415).

Posljedica uvođenja izvanjskih dobara kao nužnih za ostvarenje sreće, ona postaje poprilično nestabilan cilj, kontingentna stvar, a mi kao djelatnici gubimo autonomiju u ostvarenju vlastite sreće. Na prvi se pogled čini da cijela teorije krajnjeg dobra i vrline pada u vodu zbog uvođenja ovakve izvanjske kontingencije, međutim, vrlo je romantično i optimistično vjerovati da jednom ostvaren sretan život ne podliježe promjeni. Aristotel je smatrao da je promjena prisutna, nezaustavljiva, ali isto tako, u određenoj mjeri, izvan naših ruku.

Aristotel se osvrće na teoretičare dobrog stanja koji smatraju da je sreća neranjiva zato što se sastoji od dobrog etičkog stanja što isti čini postojano i u trenucima velikih nedaća i strašnih okolnosti. Aristotel tako smatra da dobro stanje osobe nije dovoljno da osoba bude zaštićena i cijeli život živi dobro zato što dobar čovjek mora dobro djelovati. Moralno stanje kao takvo za njega nema čvrste i stabilne temelje dobrog života (Nussbaum 2009, str 422-423, 426-427).

Ono što sreću ipak čini stabilnom je vrlina i potpuni život. Istina je da je život takav da se u njemu događaju mnoge promjene zbog čega nam se čini kako nas bilokakva promjena može iz najsretnijeg čovjeka pretvoriti u patnika. Kada bi tome bio slučaj bili bi poput kameleona koji je čas sretan čas ne (*NE*, I.10, 1100b32-35). Sreća ipak nije kameleon, već u njoj treba pronaći onaj element koji je postojan, stabilan i nepromjenjiv. Naime, Aristotel se slaže s time da osobu ne nazivamo sretnom na temelju slučaja. Kako smo ranije istaknuli, Aristotel sreću određuje kao djelatnost u skladu s vrlinom što znači da osoba koja djeluje iz vrline nikada ne postaje nesretna ili bijedna zato što nikada ne čini loša djela. Ona osoba koja je uistinu vrlo uvijek čini dobre i lijepe stvari s obzirom na okolnosti u kojima se nalazi. Kako bi dodatno oslikao ovu ideju, Aristotel daje primjer vojskovođe i postolara:

Mi, naime, smatramo, kako onaj što je istinski dobar i razborit podnosi pristalo sve životne kobi i čini uvijek ono što je najljepše u danim okolnostima kao što dobar vojskovođa na vojno najbolji način ravna vojskom kojoj zapovijeda i kao što postolar od dane kože izrađuje najbolju obuću, te istim načinom i svi ostali obrtnici (*NE*,I.10, 1101a33-3).

Iz citata vidimo kako sretan čovjek neće biti šaren i promjenjiv poput kameleona. Njegova će sreća biti stabilno stanje prisutno u njegovim vrlim djelima za vrijeme cijelog njegovo života zato što je sreća za njega zahtjeva djelatni i potpun život ispunjen cjelovitom vrlinom. Jedino

će takav život odolijevat nesrećama i nedaćama s kojima se možemo susresti (NE, I. 9, 1100a23-23.) Aristotelovim riječima:

Dakle, blaženi će čovjek imati to traženo svojstvo (trajnost blaženstva), i bit će takav cijeloga života; naime, uvijek će- ili radije od svega- djelovati i umovati u skladu s krijepošću, i podnositi mijene kobi na najljepši način i u svem skladno, budući istinski dobar te izvrstan bez ikakva ukora (NE, I. 9, 1100b12-18).

Kao što vidimo u citatu, vrlina je upravo karakteristika koja Aristotelovoj etici omogućava trajnost i stabilnost sreće. Drugim riječima, ono što vrednujemo jesu djelovanja, a djelovanja proizlaze iz karaktera, odnosno vrline. To je jedino što nam nitko nikada ne može oduzeti. Naš jednom uvježban, stabilan i izvrstan karakter pomoći će nam da postanemo i ostanemo sretni bez obzira na moguće životne preokrete s kojima se možemo susresti. Čvrsti karakter i praktična mudrost koju smo usvojili jednostavno nam neće dati da djelujemo protivno vrlini bez obzira na nesreću, sudbinu ili slučaj i uvijek će nas voditi u smjeru dobrog djelovanja. (Nussbaum 2009, 415, 420, 427; Barnes 1995, 203-204). Kao što vidimo, ranije prikazan funkcijski argument ne samo što daje vrlo jasno određenje sreće već dobar život veže uz djelovanje te takav aktivan život nužno spaja s vrlinom s obzirom na to da krajnje dobro ne možemo postići ako svoju funkciju ne živimo dobro.

## 5. Zaključak

U ovom je radu ispitano određenje temeljnih etičkih pojmova sreće i vrline u okvirima Aristotelove *Nikomahove etike*. Kako bi pronašao odgovor na pitanje što je dobar život, Aristotel najprije postavlja formalne kriterije koje krajnje dobro mora zadovoljiti. Ono tako mora biti odabrano radi njega samog, intrinzično vrijedno, samodostatno, najpoželjnije i nesumjerljivo. Jedino što potpuno zadovoljava ove kriterije, za Aristotela je *eudaimonia*, sreća ili dobar život. Nakon određenja formalnih kriterija Aristotel prelazi na sadržajno određenje sreće u kojem se pita koja je funkcija ljudskog bića vjerujući kako će mu odgovor na to pitanje ponuditi odgovor na pitanje što je to apsolutno ljudsko dobro. U svrhu toga Aristotel se koristi funkcijskim argumentom kojim prikazuje kako je funkcija čovjeka, odnosno ljudsko dobro aktivnost duše u skladu s razumom. Međutim, Aristotel smatra kako čovjek svoju funkciju mora činiti dobro kako bi dobro živio zbog čega u svoje određenje sreće modificira tako da istu određuje kao djelatnost duše prema kreposti. Kreposti ili vrline Aristotel dijeli na intelektualne vrline i karakterne ili moralne vrline pri čemu u fokus istraživanja stavlja upravo karakterne vrline koje smatra usvajamo navikavanjem karaktera. Karakter navikavamo kroz proces habituacije pri čemu opetovano vršimo vrlo radnju dok ona ne postane stabilni dio našeg karaktera. Aristotel nadalje vrlinu određuje kao stanje i to stanje u kojem odlučujemo s obzirom na to da biramo djelovati iz vrline. Vrlina je određena sredinom, odnosno primjerenim osjećanjem emocije u danoj situaciji te je ista sredina relativna s obzirom na nas. Na kraju, sredina je načelo razborita čovjeka koji promišlja i odabire najbolja sredstva, odnosno najbolje vrlo djelovanje kojim postiže cilj odnosno dobar život.

Ono što Aristotelovu etiku čini drugačijom je to što u okvire dobrog života uključuje i izvanjska dobra poput bogatstva ili prijatelja s obzirom da vjeruje da su ista potrebna za djelovanje u skladu s određenim vrlinama. Ovo ne čini njegovu etiku manjkavom, a dobar život prevrtljivim ili neostvarivim. Razlog tome je upravo u aktivnom životu i vrlom djelovanju koji postaje stabilno stanje karaktera koji dobar ili sretan život čini stabilnim.

Aristotelova etika ne samo daje jasne kriterije, sadržaj i određenja dobrog života, sreće i vrline već svakom pojedinom čovjeku omogućava ostvarenje sretnog i dobrog života dajući mu kartu i putokaz koji će voditi kroz taj put.

## 6. Popis literature

Aristotel, 1988. *Nikomahova etika*. Zagreb: SNL.

Aristotel, 1996. *O duši*. Drugo izdanje ur. Zagreb: Naprijed.

Barnes, J., 1995. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.

Crisp, R., 2004. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gotlieb, P., 2009. *The Virtue of Aristotle's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guthrie, W., 2006. *Povijest grčke filozofije, knjiga VI: Aristotel: sučeljavanje*. Zagreb: Naklada Jurčić.

Hughes, G., 2001. *Aristotle on Ethics*. London: Routledge.

Koplston, F., 1999. *Istorija filozofije: Grčka i Rim*. Beograd: Beogradski izdavačko- grafički zavod.

MacIntyre, A., 1996. *A Short History of Ethics*. New York: Simon & Schuster.

Nussbaum, M., 2009. *Krhkost dobrote- sreća i etika u grčkoj tragediji i filozofiji*. Beograd: Službeni glasnik.

Shields, C., 2007. *Aristotle*. New York: Routledge.