

ΦΡΟΝΗΣΙΣ

Mjesto i značenje
 razboritosti
 u Aristotelovom djelu

Zvonko Posavec

Fakultet političkih nauka u
 Zagrebu

UDK 058 – 19
 Primljeno:
 12. srpnja 1983.

Premda je riječ *φρόνησις* duboko ukorijenjena u tradiciji grčkog života, ipak njezino mjesto i značenje u Aristotelovom djelu nije jednoznačno određeno, a niti se može jednoznačno odrediti. Tek latinska tradicija izolirala je i oblikovala imenom *prudencia* jednoznačnost onoga što su Grci nazivali *φρόνησις* i oštro odvojila njezino značenje od riječi *sapientia* (*σοφία*). Riječ *φρόνησις* nalazimo skoro u svim Aristotelovim djelima i u potpuno suprotnim značenjima. Tako Aristotel u *Metafizici* M,4,1078 b 15 piše: »sve osjetilno je u stalnom toku; ako bi trebalo da postoji neka znanost i spoznaja o nečemu (*ἐπιστήμη τινός καὶ φρόνησις*), to bi moralo izvan osjetilnoga od njega različito postojati nešto stalno«. Očito je da ovdje *φρόνησις* znači spoznaju koja se odnosi na nepromjenljivi bitak. U *De Coelo* III, 1, 298 b 23 on slavi Eleačane i smatra »kako bez opstanka nepromjenljivih bića ne bi moglo biti spoznaje ili znanja (*γνώσις ἢ φρόνησις*). Slično nalazimo u *Fizici* VI,3,247 b 11,18 kad govori o nekompatibilnosti znanja i kretanja, a jedino razum (*διάνοια*) »spoznaje i zna« (*ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν*). U *Topici* VIII,14,163 b 9 smatra da dijalektičke vježbe nisu bez koristi »za filozofsku spoznaju i znanje« (*πρὸς τε γνῶσιν καὶ τὴν κατὰ φιλοσοφίαν φρόνησις*).

Vidimo da u ovim djelima Aristotel stalno povezuje upotrebu riječi *φρόνησις* i *φρονεῖν* uz riječi *ἐπιστήμη* ili *γνώσις*. On njima označuje jedno više znanje — filozofsko znanje nepromjenljivog, nadosjetilnog, jednom riječju istinskog bića.

To više začuduje što ista riječ *φρόνησις* u *Nikomahovoj etici* označava nešto potpuno drugo, *φρόνησις* pripada području bića koje može biti drukčije, ona je organ istine kojim se istražuju »ljudska dobra (*ἀνθρώπινα ἀγαθά*) odnosno ono što je njima korisno (*τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς*). U tom dijelu znanje *φρόνησις* pripada joj s obzirom na područje njenog važenja — prema uvjerenju Grka manji dignitet nego drugim načinima postizanja istine: znanosti (*ἐπιστήμη*), mudrosti (*σοφία*) i umnosti (*νοῦς*). *φρόνησις* je forma znanja koja ima ljudski karakter i s obzirom na njen suviše ljudski karakter ne može joj pripasti prvi rang, jer čovjek nije najodličnije biće u svemiru.

Kako objasniti ovu tako različitu upotrebu iste riječi? Kako sačuvati u prijevodu začudujuće bogatstvo sveza u kojima ona opstoji?

Stare i srednjovjekovne komentatore malo je brinula neusuglašenost pojedinih tekstova i drukčiji smisao pojedinih riječi u različitim tekstovima. Tek moderna filologija i filozofija dala je odlučne uvide u različitost upotrebe i značenja riječi u pojedinim tekstovima.

Najveće značenje u novijem istraživanju Aristotela pripada knjizi W. Jägera: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, objavljenoj 1923. Jäger je postavio zapravo genetsku hipotezu koja kaže da si Aristotel nije mogao u isto vrijeme proturiječiti, nego da su navodna proturječja momenti jedne evolucije. U toj perspektivi varijacije smisla riječi nisu više znak nekonzekvence nego znak razvitka.

Ovaj opći metodički princip želimo u okviru Jägerovog djela pokazati samo na primjeru *φρόνησις* (*razboritosti*).

Aristotel je u shvaćanju *razboritosti* (*φρόνησις*), prema njegovom mišljenju, pošao od pojma *razboritosti* Platonova *Fileba* u kojem ona znači kontemplaciju koja sadrži u sebi kako znanje o dobrom životu, tako i temelj za ispravno djelovanje. Aristotel u prvoj fazi tzv. 'teološkoj' stoji upravo pod Platonovim utjecajem u shvaćanju *razboritosti* (*φρόνησις*). To je razdoblje »teoničkog« morala prema kojem je bog objekt kontemplacije, ali u isto vrijeme apsolutna moralna norma. Ovaj utjecaj očituje se u njegovu djelu *Protreptik*.

Kad Aristotel polako napušta Platonovu teoriju ideja dolazi do značajnih promjena u mjestu i ulozi *razboritosti* (*φρόνησις*). Prije su »u gledanju ideja bili zajedno bitak i vrijednost, znanje i djelovanje. Međutim s napuštanjem nauke o idejama... bitak i vrijednost se razdvajaju. Metafizika i etika dijele se mnogo oštrije nego do sada... Razdvaja se teoretski od praktičkog uma koji

su prije u *φρόνησις* bili nerazdvojeni« (Ibid., str. 85).

Ovu prvu krizu jedinstva uma stavlja Jäger između *Protreptika* i *Eudemove etike*. Ipak još i u *Eudemovoj etici* moral ostaje 'teonomično' određen, bog i dalje ostaje princip regulacije ljudskog djelovanja. Međutim, u VI knjizi *Nikomahove etike* Aristotel potpuno napušta ovu poziciju: bog je skriven i nijem, čovjek može računati samo sa svojom vlastitom snagom da bi mogao uspješno organizirati svoj zemeljaski život; djelovanje ne može više ništa očekivati od teorije, odnosno od kontemplacije. Jäger piše: »Aristotel svodi *φρόνησις* natrag na svakidašnju upotrebu riječi, tj. na pretplatonsko značenje. On joj oduzima svako teoretsko značenje i ograničuje njezino područje važenja oštro nasuprot *σοφία* i *νοῦς*« (Ibid., str. 83-84). *Φρόνησις* (razboritost) omogućuje orijentaciju spram onoga što je neposredno korisno i dobro za čovjeka, ali nema nikakvog odnosa prema transcendentnoj normi.

Dakle, Jäger smatra da etička *φρόνησις* ima svoje porijeklo u postupnom udaljavanju od teoretskih preokupacija, odnosno u razdvajanju metafizičke spoznaje i neposrednih normi djelovanja.

U članku *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals* (1928.) Jäger je pokazao da grčku filozofiju u potpunosti karakterizira kolebanje između ideala teoretskog života i ideala praktičnog života. Ovi se ideali mijenjaju ciklički. Teoretski život reprezentiraju Parmenid, Anaksagora i Protagora, a praktički život sofisti. Sokrat je pokušao pomiriti ove ideale tako da je praktičke ideale utemeljio na refleksiji. Platon predstavlja istinsku sintezu ovih ideala: spoznaja ideje, te posebno ideje Dobra, predstavlja temelj političkog života. Aristotel razdvaja teoriju i praksu, teoretski život upravljen je prema dalekom idealu, a etički život predstavlja progresivno udaljavanje od Platonove sinteze. Ovaj razdvoj nastavlja se u peripatetičkoj školi, gdje se vodi odlučna polemika između Teofrasta, pristaše teoretskog života i Dikarha, pristaše aktivnog života. U ovaj opći tok Jäger stavlja evoluciju značenja razboritosti (*φρόνησεως*). Prije Platona riječ je imala bitno etički i praktički smisao uopće. Sokrat ju je obojio teorijom, ona je neka vrst — *sittliche Einsicht* — jedinstvo teorije i prakse. Platon u potpunosti podređuje praksu teoriji, ispravno djelovanje podređuje zrenju ideja, tako da od nje čini sinonim mudrosti (*σοφία*), umnosti (*νοῦς*) i znanosti (*ἐπιστήμη*). Aristotel je sačuvao ovo 'teoretsko' značenje razboritosti (*φρόνησις*) u *Protreptiku* i *Eudemovoj etici*. Kao tipični predstavnici razboritosti važili su mu tada Anaksagora i Pitagora koji su tradicionalni simboli teoretskog života. Naprotiv *Nikomahova etika* dekompo-

nira Platonov pojam razboritosti, (*φρόνησις*) ona znači još samo praktično moralnu intuiciju. Baš zato potrebno je pronaći novu riječ koja bi trebala izraziti misaoni život, a to je *σοφία* (mudrost). Oznaka *φρόνιμος* (razborit) oduzeta je Anaksagori i Talesu, oni su *σοφοί* (mudraci), a Perikle je *φρόνιμος* (razborit), on je politički čovjek djelovanja a ne teorije.

Jäger mora odatle negirati autentičnost *Velike etike*, jer ona sadrži neke motive iz *Protreptika* i *Eudemove etike*, pa je pripisuje Aristotelovom krugu, posebno Teofrastu. U njoj su podjele potpuno jasno izvedene, a čini se da su uvedeni i neki argumenti Teofrasta protiv Dikarha. Oko ovih Jägerovih teza razvio se boj koji traje sve do naših dana. Najznačajnije teze i protuteze oko ovih Jägerovih interpretacija sabrao je Fritz-Peter Hager pod naslovom *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972. Ne mislim pratiti ove interpretacije, koje imaju širi karakter nego moj ovdje postavljeni zadatak, već želim ispitati Jägerovu tezu analizom razboritosti (*φρόνησεως*) kako je ona izložena u VI knjizi *Nikomahove etike*. Smatram da Jägerova teza, kako je Aristotelova teorija razboritosti iz toga njegovog djela dovela do prevlasti ideala političkog života, nije potpuno točna. Mislim da se kod Aristotela ne može govoriti ni u jednoj njegovoj fazi o primatu političkog života ili o idealu *φρόνησεως*. Praktično traženje normi stalno je opterećeno prednošću teoretske znanosti nad svim oblicima znanja. Sagledajmo malo preciznije kako određuje Aristotel razboritost.

Aristotel određuje razboritost (*φρόνησις*) kao »sposobnost činidbe ljudskih dobara, istinski i prema razumu« (*τὴν φρόνησιν ἔξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περι τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικῆν* – VI 5, 1140 b 20). Ili malo ranije kaže razboritost je »istinski činidbena sposobnost prema razumu, a što se tiče stvari koje su čovjeku dobre ili loše« (*ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν περι τὰ ἀνθρώπων ἀηθρῆς ἀγαθὰ καὶ κακά* – 1140 b 5).

Ovu definiciju razboritosti Aristotel je dobio analizom kreposti duše (*τὰς τῆς ψυχῆς ἀρετὰς*). Postoje dvije vrste kreposti duše: jedne su čudoredne (*τοῦ ἡθους*) a druge su razumne (*τῆς διανοίας*).

Razboritost spada u razumne kreposti duše. Raspravi o razumnim krepostima *διανοητικαὶ ἀρεταί* prethodi izlaganje o čudorednim krepostima (*τῶν ἡθικῶν*). Podjelu na čudoredne i razumske kreposti Aristotel je dobio podjelom duše na razuman (*τὸ λόγον*) i nerazuman (*τὸ ἄλογον*) dio. Sad na isti način dijeli razuman dio na »jedan kojim promatramo ona bića kojima počela ne mogu biti drukčija (*μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν*) i drugi za ona koja se mogu mijenjati (*τὰ ἐνδεχόμενα*)« (1139 a 7 – 9). Prvi

dio naziva se znanstveni (*τὸ ἐπιστημονικόν*), a drugi rasudbeni (*τὸ λογιστικόν*).

Praksa ima uvijek posla s bićima koja mogu biti drukčija (*ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν*), odnosno s bićima koja mogu biti i ne biti (*ἐνδεχόμενα εἶναι καὶ μὴ εἶναι*). Sva ta bića imaju svoj bitak u kretanju (*κίνησις*), nastajanju (*γένεσις*). Kretanjem Aristotel objašnjava kako prirodna bića, tako i nastanak poietičkih tvorevina, odnosno u kretanju svoj opstanak obznanjuju sve činidbe. Karakteristika prakse je da je kod nje namjera (*προαίρεσις*) počelo (*ἀρχή*) kretanja (*κίνησις*). Praksa je bitno promjenljiva, nešto što još nije, nego tek treba biti, njezino bitno područje je mogućnost a ne zbiljnost. Samo rasudbeni razum može osvijetliti praksu. Praksu pokreće promišljanje i razmatranje (*βουλευεσθαι καὶ λογίζεσθαι*) koji u jedinstvu sa žudnjom (*ὄρεξις*) smjeraju prema određenoj svrsi (*οὐ ἔνεκα*).

Iz rasudbenog dijela duše potječe kako *ἔξις μετὰ λόγου πρακτική* tako i *ἔξις μετὰ λόγου ποιητικής*, odnosno *τέχνη*. Postavlja se pitanje koja je vrlina rasudbe, odnosno u kojem od ova dva držanja se potpunije zbiva istina promišljanja (*ἀληθεύειν διάνοια*).

Umijeće (*τέχνη*) je ugrađeno u ljudski život kao cjelinu, u praksu u širem smislu riječi. Dakle, umijeće (*τέχνη*), odnosno tvorba (*ποίησις*), dobiva svrhu od djelovanja (*πρᾶξις*) koje je bitno svojstveno čovjeku. U postavljanju praktičkih ciljeva on odlučuje što je dobro za njegov život, on se brine o svojem opstanku, on želi ostvariti dobar život. Zato jedino praksa može postaviti tvorbi svrhu koja je tada polazište njene djelatnosti, kao što tvorba ponovno gotovo djelo predaje praksi na prosudbu. Dakle, mogućnosti su *tvorbe* u osvjetljenju prakse ograničene, ona ne može obuhvatiti niti svoje počelo *ἀρχή*, ne može ni obuhvatiti svrhu (*τέλος*). Izvan tvorbe padaju razlozi pokretanja određene tvorevine kao i gotovo djelo. S obzirom da je mogućnost razotkrivanja tvorbe ograničena, ona ne može predstavljati potpuni način istine onoga što može biti drukčije (*ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν*). Tvorba dakle nije prema svojoj biti potpuni gospodar nad svojim vlastitim proizvodom, nego unaprijed stoji u odnosu služenja.

Način razotkrivanja djelovanja (*πρᾶξις*) potpuno je drukčiji; u njezinom izvršenju na djelu je svrha (*τέλος*) kao počelo (*ἀρχή*). Oba počela sabrana su u prisutnosti djelovanja (*ἐνέργεια*). Svrha ljudskog života stoga nalazi svoje potpuno oličenje u samom djelovanju. U strukturi prakse, jer ona je u potpunosti svojega bitka, razotkriva se istina rasudbenog dijela duše. Prosudba (*λόγος*) kojim je takvo djelovanje vođeno naziva Aristotel razboritost (*φρόνησις*). Razboritost održava određenje (*λόγος*) djelovanja (*πρᾶξις*) u njegovoj biti.

Kako Aristotel određuje razboritost (*φρόνησις*)?

U određenju razboritosti on ne polazi od definicije biti razboritosti da bi onda pokazao tko je razborit (*φρόνιμος*), nego polazi od određenog tipa čovjeka kojeg bi mi svi prepoznali i razlikovali od sličnih osoba, a ipak bismo ga vrlo teško mogli definirati. Istina je da nam je legenda i literatura pribavila modele takvih osoba, ali njihova jedinstvena bit izmiče svakom pokušaju određenja... Stoga svi poznajemo razboritoga, a nitko ne može definirati razboritost. Aristotel odvaja razboritost od znanosti, umnosti, mudrosti, umijeća i etičkih vrlina. Dakle, on umjetno odvaja od realiteta danog fenomena određena svojstva koja su u samom fenomenu nerazdvojno prisutna. Stoga je jasno zašto on počinje istraživanje razboritosti rečenicom: »Što je razboritost spoznat ćemo razmotrimo li tko su oni koje nazivamo razboritima (*φρονίμους*)« (1140 a 24). Dakle, egzistencija razboritog, kako je potvrđena u govoru, prethodi određenju razboritosti. Ovu metodu tipova Aristotel mnogo upotrebljava, pogotovo u opisu etičkih kreposti u III i IV knjizi *Nikomahove etike*, odnosno u principu tamo gdje se bit ne može doseći metodom logičke podjele roda prema razlikama. Međutim, on se ne služi samo induktivnom metodom u određenju fenomena razboritosti, nego ne isključuje ni apriornu metodu. Bitno je da definicija biti razboritosti pretpostavlja ne samo stvarnu nego i ispravnu egzistenciju razboritog čovjeka kao i opis njegove egzistencije. Razboritost se ne može odrediti kao specifikacija opće kreposti zato što je egzistencija razboritog čovjeka već implicirana općom definicijom kreposti.

U drugoj knjizi *Nikomahove etike* Aristotel daje generalnu definiciju kreposti: »Krepost je stanje s izborom, zapravo sredenost u odnosu prema nama, a određena načelom, naime onim kojim bi odredio razborit čovjek« (1106 b 36).

Krepost se sastoji u pogađanju ispravne sredine prema načelu (*λόγος*). Ali što je ispravno načelo (*ὀρθὸς λόγος*)? Aristotel nam ne daje nikakvo sredstvo da ga prepoznamo. Razborit čovjek ne dobiva autoritet od mudrosti (*σοφία*) ili od znanosti (*ἐπιστήμη*), u tom slučaju, on bi bio samo njihov instrument, tada bi se kroz njega objavljivala općenitost. Razborit nije ni mudrac, ni znanstvenik, on nije obdaren nikakvom posebnom transcendentnom pripadnošću, on se kreće u posebnome i svaki za sebe utvrđuje ispravnu sredinu koja odgovara njegovoj posebnosti. Razborit zna što je korisno za nas (*πρὸς ἡμᾶς*). Dakle, znanost o dobru o sebi ili o srednosti o sebi ne bi razboritome ništa koristila.

No, ako dostojanstvo razboritosti ne počiva na znanju općenitosti na participaciji općem poretku, nije li tada ona prepuštena

potpunoj samovolji? To nas naime dovodi do zaključka da čovjek nije interpret ispravno načela, nego da je on sam ispravno načelo, da je on živi nosilac norme.

Istina je da je Platon u *Državniku* dao prednost takvom čovjeku, živom nosiocu načela, pred zakonom kao apstraktnoj općenitosti. On kaže: »Najbolje je da snaga ne leži u zakonima, nego u kraljevskom čovjeku obdarenu razboritošću.« (294 a). Takav čovjek, živa općenitost, inkarnacija je znanja i predstavlja suprotnost apstraktnoj općenitosti i strogosti zakona. Državnika... moramo uzeti kao jednog koji ima znanje« (Ibid., 258). Budući da državnici posjeduju znanje o prvim stvarima, oni su prvi u državi. Međutim, kod Aristotela razborit nema nikakve sporazume s principima. Odakle razboritome uopće dolazi tada neko dostojanstvo i prvenstvo nasuprot umnicima u pogledu onoga što je dobro za čovjeka.

Istina, razborit je nasljednik filozofa kralja, ali on je u međuvremenu izgubio znanost ideja koje je bila temelj njegova kraljevstva. Dok je još u *Protreptiku* bio samo zemaljski predstavnik ideje, dotle je u *Nikomahovoj etici* prepušten svojim vlastitim snagama i svojem vlastitom iskustvu. Znanje primjereno razboritosti ne uspoređuje se više sa znanjem geometra, nego sa znanjem tesara — *Nikomahova etika* 1098 a 26. Platon smatra da bi znanje koje bi bilo dovoljno transcendentno moglo dospjeti do cjeline totaliteta posebnosti, dok Aristotel ne vjeruje da se u tom području posebno može izvesti iz općenitog: »Uzrok je u tome što je svaki zakon općenit, a o nekim se stvarima ne može ispravno izreći ništa općenito« (1137 b 15, te nastavlja malo dalje »pogreška nije u zakonu ni u zakonodavcu, nego u naravi samoga predmeta« (1137 b 19) (*ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματος*). Iz toga Aristotel izvodi zaključak: ako je neodređenost bitne naravi, tada se ona može razumjeti samo neodređeno. »Stvar koja je neodređena ima i neodređeno mjerilo« (1137 b 29).

Platonov kralj oslobađa se zakona, jer on u sebi samome nosi znanost višeg reda, nego što je bilo koji zakon. On dijeli oko sebe »u svakoj prilici svojim sugrađanima potpunu pravednost koja se temelji na razumu i umijeću« (*τὸ μετὰ νοῦ καὶ τέχνης δικαιοτάτων*) (*Državnik* 297 b 1), ona sama je izraz matematičkog poretka — kako kaže Platon u *Gorgiji* (508 a).

Kod Aristotela je apstraktna i znanstvena pravednost vezana uz zakon, a korekcija ove apstraktne zakonitosti ostvaruje se krepošću pravednosti. Kod Platona zakon je supstrat nepogrešivosti znanosti, a kod Aristotela pravednost je korektiv pogrešivosti zakona. Kod Platona »kormilar uvijek pazi na ono što koristi brodu i mornarima« (*Državnik* 286 a 297 a), on ima uvijek oči

upravljene prema ideji dobra, dok je kod Aristotela teško odrediti spram čega bi čovjek pravednosti trebao usmjeriti oči u nedostatku transcendentne norme.

Paralelizam ove problematike s razboritošću je očit. Ako je razboritost razumska vrlina koja uvijek iznova omogućuje određenje norme, tada bi je morao posjedovati i pravednik, da bi pravednost uopće mogao prakticirati na svojem području, a to je područje distribucije dobara, odnosno, općenitije, područje relacije među ljudima. Stoga Aristotel utvrđuje: »Što je ispravno u ćudoređu postavlja razboritost« (1178 a 18), međutim ostaje otvoreno: o čemu ovisi ispravnost suda razboritog. Vidimo da je razborit posljednji kriterij, pa je on prema tome sam sebi vlastit kriterij. Dok je kod Platona razboritost odsjaj u duši razboritog jednog transcendentnog poretka koji omogućuje svako odmjeravanje, dotle se razboritost kod Aristotela, s obzirom da nema biti u odnosu na koju bi odmjeravala, može vratiti samo na egzistenciju razboritog kao temelja svake vrijednosti. Nije više riječ o čovjeku dobra koji ima upravljene oči na ideje, nego to smo mi koji imamo oči upravljene na dobra čovjeka.

Aristotel se u odvrćanju od intelektualizma Sokrata i Platona vraća arhaičkom idealu heroja. Nije nimalo slučajno da on osobu koja služi kao kriterij označava riječju izvrstnik *σπουδαῖος*. Izvrstnik je čovjek koji pobuđuje povjerenje svojim djelima, onaj pored kojeg se osjećamo sigurni, onaj kojeg uzimamo ozbiljno. Kad Aristotel upotrebljava ovu riječ ona znači više kvalitetu suda nego li snagu izvršnika (*σπουδαῖος*) (o tome piše W. Jäger: *Paideia, II 106*, onda Wilamowitz — Möllendorf: *Euripides Herakles* — posebno u bilješci 41-43).

Vrijednost izvršnika — ne odmjerava se na nekoj transcendentnoj vrijednosti, nego je on sâm mjera vrijednosti. Ovakva osoba javlja se u ulozu kriterija i temelja razboritosti u *Nikomahovoj etici*. Odmah na početku *Nikomahove etike* Aristotel kaže: »... kreposna djela su ugodna sama po sebi. A uz to su i dobra i lijepa, i to oboje u najvišoj mjeri, jer izvrstnik (*ὁ σπουδαῖος*) lijepo prosuđuje o njima...« (1099 a 22). (Zanimljivo je kako se prevodi *spudaios*. Ladan prevodi kao valjan, izvrstnik, Tricot kao *l'homme vertueux*, Voilquin kao *l'homme de bien*, Gauthier kao *le vertueux*, Ross kao *the good man*, Dirlmeier naglašava u prijevodu njegovo herojsko porijeklo — prevodi s *der vollendete Repräsentant edlen Lebens*, Gigon kao *der Edle*. U njemačkom prijevodu pod utjecajem Wilamowitza kao i Nietzschea naglašavaju aristokratsko porijeklo grčkog morala.)

U III knjizi Aristotel kaže da je pravo dobro ono koje se pojavljuje kao takvo volji valjanog čovjeka. Dakle, podudaraju se *φαι-*

νόμενον ἀγαθόν i *ἀγαθόν ἀπλῶς*. Odluka izvrstnika dopušta da razlikujemo istinu od privida: »Valjan čovjek prosuđuje ispravno sve stvari, i istina mu se pokazuje u svakoj pojedinoj... valjan se čovjek i najviše razlikuje po tome što vidi istinu u svakoj od pojedinih stvari, budući da je njihovo pravilo i mjerilo (*ὡσπερ κανὼν καὶ μέτρον ὄν*) (1113 a 29).

Kako nema transcendentne mjere koja bi dopustila ispravan sud, to preostaje samo valjan čovjek koji je sudac same vrijednosti.

Što zapravo razumije Aristotel izrazom *σπουδαῖος* (izvrstnik)? Odnosno, kako je nemoguća apstraktna definicija, pitanje glasi: koji se ideal života prikriva pod ovom neodređenom vrijednošću?

Dirlmeier shvaća izvrstnika kao »savršenog predstavnika svega što je plemenito«, s njime se utemeljuje »posljednja norma«, on je predstavnik »najplemenitije tradicije svojeg naroda«. On je autentična realizacija grčkog čovjeka, ukratko čovjeka. (Dirlmeier, *Nikomachische Ethik* — str. 284) Dirlmeier nastavlja: »Što se tiče pitanja kako je helenistička tradicija sadržavala nešto općevrijedno, Aristotel nije imao nikakvu distancu i u temlju ostaje to tako sve do kraja antike, uključujući tu i bizantsku tradiciju« (S. 284).

Čovjek kriterij dobiva sve više i češće ime *φρόνιμος*, a ne *σπουδαῖος*. Teško je odrediti mjesnu granicu upotrebe jedne riječi s drugom jer se upotrebljavaju i paralelno. Osnovno je da se radi o istoj problematici: kako naći ispravno načelo (*ὀρθὸς λόγος*) ili bolje rečeno kako pronaći živi kriterij jednog takvog pravila.

Ipak, promjena imena upućuje nas na jednu važnu razliku: *φρόνησις* nije više etička vrlina, ona ne pripada toliko etosu koliko razumu. Ona je dianoetička krepost. Čovjek mjere nije čovjek izvrstnik porijekla, nego izvrstnik ispravnog suda. *Σπουδαῖος* se odnosi izvorno na fizičku kvalitetu, a *φρόνιμος* označava intelektualnu kvalitetu. Razborit je kriterij zato što je obdaren kritičkom inteligencijom. On nije onaj prema kojem se sudi, nego onaj koji sudi. »Svatko prikladno prosuđuje ono što zna, i u tome je dobar sudac« (*ἀγαθὸς κριτής*) (1094 b 27).

Istina je da je Aristotel odbacio Platonovu subordinaciju vrline pod znanost, shvaćenu kao znanost ideje ili brojeva, ipak on nije prekinuo s izvjesnim sokratovskim intelektualizmom. »Ispravno načelo« (*ὀρθὸς λόγος*) individualizirano je u osobi razboritog čovjeka, na taj način »ispravno načelo« dobilo je određeni egzistencijalni temelj. To znači da je razborit čovjek nosilac ispravnog razuma, jer ne postoji razboritost bez razboritog

čovjeka. Ali razborit je pozvan kao sudac, jer posjeduje sud, iskustvo, ukratko »znanje«, premda se, dakako, ne radi o znanju transcendencije. Ako Aristotel napušta transcendenciju inteligibilnog u prosuđivanju onoga što je dobro za čovjeka, to ipak ne znači da je prosudbu prepustio iluzornoj transcendenciji nego ju je smjestio u kritičku imanenciju razuma. Iako Aristotel partikularizira, individualizira, relativizira razum, ipak je jedan razumski temelj sadržan u razboritosti.

Zato nije nimalo čudno da se razboritost ne može tako jednostavno odvojiti od ostalih moći duše: mudrosti, umnosti, znanosti. U načinu odnošenja ona nije njima slična, a ipak je ono vodeće u njoj jedan specifičan razumski dio duše.

Ako stvar stoji tako s egzemplificiranim organom suđenja etičko-političkog života, onda bi se teško moglo govoriti o smjeni ideala teoretskog života i ideala političkog života — kao što to ističe Jäger — nego o modelima profiliranja organa etičko-političkog suđenja na predominaciji ideala teoretskog života.

Summary

Zvonko Posavec/ ΦΡΟΝΗΣΙΣ

The Place and Meaning of Moderacy in Aristotle's Work

The author shows how *φρόνησις* in the development of Aristotle's thought becomes in the *Nicomachaen Ethics* a special kind of cognition in the ethical/political realm instead of its immediate connection with *ἐπιστήμη* and *γνώσις*. The author accepts W. Jäger's thesis that the diverse meanings of the word *φρόνησις* can be understood only as a process of the internal development of Aristotle's thought, but he maintains, nonetheless, that in spite of the antique vacillation between the ideal of the theoretical and the practical life, the relations of the ideal of the theoretical life outweigh the others. This, then has decisive influence on the constitution and range of the cognitive power of *φρόνησις*, i.e. it always remains on a lower level. This, then, had unforeseeable consequences for the constitution of the entire ethical/political realm.