ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 4, številka 1, 2000 · ISSN 1408-2969

IZ ZGODOVINE ETIKE

Boris Vezjak

Nekaj pripomb k psevdoaristotelskemu spisu “Peri aretes” in sodobni etiki vrline

Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Boris Vezjak, »Nekaj pripomb k psevdoaristotelskemu spisu “Peri aretes” in sodobni etiki vrline«, *Analiza: časopis za kritično misel* 4, št. 1 (2000): 35–44.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Boris Vezjak
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

Nekaj pripomb k psevdoaristotelskemu spisu "Peri aretes" in sodobni etiki vrline

I

Pričujoči spis je bil v antiki deležen zgolj enega poimenovanja: *Aristotélous perì aretês* (ἀριστοτέλους περὶ ἀρετῆς). Standardna berlinska edicija, ki jo je uredil Bekker, ga v svojem drugem zvezku navaja pod naslovom "Perì aretôn kaì kakiôn", kar je sicer prevod dela, ki se je prijel v renesančnem obdobju (*De virtutibus et vitiis*) in pod katerim je spis danes morebiti najbolj znan.

Prva omemba besedila sega do tretjega stoletja našega štetja (gre za fragment, ki je bil najden v Memfisu, katalogiziran pod PRossGeorg I 22), besedilo pa je v petem stoletju najprej citiral oziroma ga v celoti navedel Stobaj v svojem *Florilegium* III.i.194, nekaj kasneje pa tudi Andronik, pri katerem je naslov drugačen – *Peri pathon* (*O duševnih stanjih*).

Srednji vek je prinesel manuskriptu karseda veliko slave, tako da se je do leta 1529, ko beležimo prvo tiskano izdajo v Parizu, nabralo nepričakovano veliko različic prepisov, pa tudi prevodov, recimo v arabščino, sirščino in armenščino. Verjetno je bilo malokatero antično besedilo, ki jih običajno imenujemo za sporna (*dubii*), deležno tako zelo razvejane recepcije. Prva vključitev v tiskano izdajo Aristotelovih del je sledila l. 1539 v Baslu, v drugi izdaji *Opera omnia* iz leta 1531, bolj znani pod imenom "Erasmova izdaja".

Pruska akademija z Bekkerjevo izdajo Aristotela jo je v svoj korpus vključila l. 1831 pod paginacijo od 1249a26-1251b38, vendar je treba omeniti, da gre za apokrifno verzijo prejšnjih objav. Temu tekstu je šele leta 1884 sledila Susemihlova izdaja s kritičnimi opombami, nato pa je ponovno preteklo veliko časa do Rackhamovega angleškega prevoda l. 1936 v "Loeb classical library", kjer ga najdemo v zvezkih posvečenih Aristotelu, skupaj z Atensko ustavo in Evdemovo etiko. Sodobni in skorajda edini komentar spisa prinaša Schmidtov prevod v nemščino (Aristoteles: *Über die Tugend*, Berlin 1965), kar je vsekakor manj, kot bi smeli pričakovati.

II

Antičnega spisa "O vrlini" zanesljivo ni napisal Aristotel, prav tako očitno pa je

tudi, da njegov avtor ni imel intence velikega filozofa imitirati. Vendar ni skoraj nobenega dvoma, da je moral spis napisati nekdo, ki prej pripada peripatetični šoli in manj *Akademiji*. K temu ne napotuje zgolj vsebina spisa, saj njegova komentatorska narava nedvomno aludira na *Nikomahovo etiko* in ostale Aristotelove etične spise, temveč že sama zgradba tega eseja, ki nakazuje sistematičen, strogo strukturiran in "analitičen" slog, oddaljen od sokratske hevristične metode in platonskega "eksoteričnega" pristopa.[1]

Kakšna je torej vsebina tega dela? "Peri aretes", nekakšen minikatalog vrlin in slabosti, smemo razumeti kot kratek sinopsis Platonovega in hkrati Aristotelovega nauka o vrlini, narejen s strani neznanega interpreta peripatetske šole. Čeravno bomo v njej zastonj iskali klasično filozofsko problematiko in preštevali argumente, pa je zanimiv že kot pričevanje, ki želi sistematizirati teorijo o vrlini obeh največjih mislecev klasičnega obdobja antike. To naredi na dokaj nenavaden način, kot da bi ga bolj zanimala sistematika vrlin. Tako je mogoče, da so bile ambicije pisca pedagoške, ker se spis v svoji tekstovni okleščenosti, manku literarnih fines ter zgolj suhoparnem naštevanju vrlin in njihovih učinkov bere kot nekakšen priročnik za šolsko rabo. Po drugi strani pa je treba formo besedila pripisati tudi peripatetični zahtevi po jasni klasifikaciji. Spomnimo se samo na Aristotelovega učenca Teofrasta (371-287) in njegov "klasifikatorični" pristop, kar zadeva bodisi biološko raziskovanje rastlin ali opis tipov človeških značajev.[2]

Z moderne psihološke in etiške perspektive je esej "Peri aretes" zanimiv še zlasti kot poskus psihološke tipologizacije značajskih potez. Vrline so nekaj, kar se osredinja v človekovi naravi, njegovem značaju. Ob tem ostaja fascinantno, če razmišljamo z moderne, sinhrone perspektive, predvsem troje: najprej to, kako lahko nekaj, kar ima status psiholoških karakteristik, ostaja kot stalno, univerzalno in "eterno" v sistemu pestrega in kompleksnega psihičnega dogajanja ne glede na socialne in ekonomske okoliščine, s tem pa "števno" in fenomenalno natančno določljivo; drugič: kako lahko ti značajski vzorci vselej proizvedejo tudi podobne tipe obnašanja oziroma učinke (erga), ki sem nam, iz zgodovinske distance, še zmerom kažejo kot aktualni in uporabni za današnjo rabo; in tretjič ter ne navsezadnje: kako je lahko psihologija tako dobro utemeljena v metafizični spekulaciji, začenši s Platonom, torej v filozofiji sami? Z moderne filozofske perspektive je spis zanimiv, ker nam ponuja v ponovni razmislek, kakšen je status vrline znotraj etičnih koncepcij. Spis vsebuje segmente tako platonske kot aristotelske etike, iz obeh pa naredi nek kompromis. Ne upošteva torej aristotelske nadgradnje, temveč oba segmenta jemlje za enakopravna. Zato naštejmo nekaj njegovih značilnosti.

(1) Avtor bo pripisal Platonu razsodnost (*phronesis*) in ne modrosti (*sophia*) kot tisto, ki vlada razumnemu delu duše.

[1] 1249a26: *epaineta esti ta kala, psekta de ta aischra*: kontrast med "lepimi" in "sramotnimi" stvarmi (če prevedemo dobesedno) najdeva različne prevode. Ernst A. Schmidt prevaja začetni stavek takole: "Lobenswert ist das Sittlichschöne, tadelnswert das Schimpfliche." (*prim*. Aristoteles Werke, Band 18, *Über die Tugend*, Akademie-Verlag, Berlin 1965)

[2] 1249a30: *ergon*, dobesedno "delo", torej rezultat in proizvod neke dejavnosti, prevajam poenostavljeno kot učinek, pri čemer je treba imeti v mislih, da običajno ergon nikoli ni prisoten na vzročnostni način, temveč je subjektu dejavnosti imanenten. Zgornji stavek z omembo vzroka (*aitia*) vrline pa morebiti nakazuje upravičenost takega smisla.

(2) Analiza vrlin ne sledi običajnemu nauku o sredini (*mesotes*) pri Aristotelu, kjer se vrlina nahaja med dvema skrajnostima, ki sta slabi, vsaka po svoje, temveč preferira dualno formo: vsaki vrlini priredi in poišče njeno negativno nasprotje.

(3) Vrline so katalogizirane v tri skupine, toda glede na Platonovo tripartitno delitev duše. Prvi, razumni del, ima svojo edino vrlino v razsodnosti in svojo edino slabost v nerazumnosti. Drugi, čustveni del, ima svoji vrlini v umirjenosti in pogumu, slabosti pa v razdražljivosti in strahopetnosti. Tretji, želelni del, je vrl po zmernosti in obvladanosti, njeni slabosti sta v razuzdanosti in šibki volji. Duša v celoti ima svoje vrline v pravičnosti, radodarnosti in velikodušnosti, med slabostmi pa so naštete nepravičnost, neradodarnost in malodušnost.[3]

(4) Analiza vrlin je sistematično podkrepljena z naštevanjem učinkov, praktičnih proizvodov in konsekvenc posameznih tipov vrlin.

(5) Vrlina v spisu prej nastopa kot "pozitivna psihološka karakteristika" in predvsem opisuje značaj, veliko manjši poudarek pa je dan klasičnemu pojmu in vlogi *arete* kot odličnosti v kontekstu doseganja Dobrega.

III

Vrlino (*arete*) bi lahko z eno besedo opisali kot neko zmožnost ali lastnost. Lastnost ali moč nikotina je njegova opojnost, torej ta, da ljudi napravi (bolj ali manj) opite; zavoljo tega lahko rečemo, da ima nikotin torej neko opojno "vrlino". Takšen pomen najdemo seveda predvsem že v antičnih rabah: pri vrlini gre tradicionalno za moč in pogum ozdraveti, bolj na splošno za zmožnost in naravnanost narediti nekaj, povzročiti nek *ergon*, rezultat ali učinek. Zato so Grki govorili o vrlini neke rastline ali nekega zdravila, torej o njihovem učinku. Vrlina je torej učinek in tako pravi učinki, *erga*, kažejo na vrlega človeka. Na kratko bi lahko rekli, da je torej predvsem učinkujoča lastnost.

Toda vsaka zmožnost še ni vrla. Dodatni specifirani pomen vrline je namreč njena odličnost, za stare Grke tako še bodisi fizična, moralna ali intelektualna. Vsaka učinkujoča lastnost še ni dobra, nekatere pa to vendarle so. Če je vrlina kot takšna lahko katerakoli lastnost z učinkovanjem, pa se bo znotraj moralno-etičnih koncepcij vendarle med *aretai* vedno bolj začelo prištevati prav dobre, odlične kvalitete, in sicer kvalitete človeka in njegovih *erga*. Človek povzroča dobre in slabe učinke s svojimi dejanji. Pomemben bo smoter teh dejanj. Če je pri Platonu vrlina vselej izraz dispozicije, ki napotuje k dobremu življenju (tega pa dobimo s pomočjo védenja Dobrega, *tj*. sledenjem ideji Dobrega), pa bo pri Aristotelu *arete* prej rezervirana za tisto, kar pomaga k realizaciji prave narave nečesa ali nekoga. Vrlina konja je, da hitro in dobro teče, medtem pa se bo človekova vrlina vselej vzpostavljala s pomočjo razuma in presoje, po pravilu srednje mere. Aristotelova

[3] 1250a2 Klasično tripartitno delitev duše na *logistikon-epithumetikon-thumoeides* (*prim*. R.440e) prevajam z razumni-želelni-čustveni. Medtem ko sta prvi dve poimenovanji nesporni, obstaja nekaj težav z izrazom *thumoeides* – *thumos* pomeni nasplošno princip duše, duha, srca (kot izvora čustev), življenja, ki zajema naša občutenja ter misli, še zlasti takrat, ko so ta afektivno močno prisotna. V *thumos* so torej združeni principi volje, razuma, čustev in sentimenta (*prim*. geslo v Bailly). Platon ga v Kratilu pravilno izpeljuje iz glagola *thuo* (419e). Rackham prevaja kot "passionate part", Hutchinson kot "emotional part". Alternativni prevod: voljni del. V tem odstavku sicer ohranjam v oklepaju grške besede, da pokažem na svojo prevajalsko rešitev, ker se bodo v besedilu še večkrat pojavljale.

klasična definicija se namreč glasi takole: "Vrlina je torej izbirno stanje (ἕξις προαιρετική), sredina glede na nas, ki jo določa razmislek, namreč tisti, s katerim bi jo določil razsodnež. Tako je sredina med dvema slabostima, med tisto, ki je čezmernost, in tisto, ki je pomanjkanje."[4]

Poglavitni iniciator platonskega in aristotelskega pojma vrline je seveda Sokrat. Njegov nauk je imel neprimerno večje implikacije na področju praktične filozofije, z nujnimi političnimi in socialnimi konotacijami, ki jih ima ta segment. Osnovni etično-moralni princip ravnanja je za Sokrata delovanje v skladu z vrlino, razumljeno kot neko dobro delovanje (*eupraxia*), ki pa je pogojeno z vednostjo. Indukcija in definicija vodita do pojmovnega védenja: kdor ve, kaj je neka stvar, njeno bistvo, tudi pojmovno obvladuje neko področje dejavnosti oziroma ima neko védenje (*episteme*). Toda vpogled v pravilno delovanje je nujno le tisti, kjer ravnamo dobro in imamo neko vednost o dobrem. Ta nam nalaga, da ustrezno ravnamo, *tj*., da je naše ravnanje vedno zavezano etičnim kriterijem. Se pravi, da ne obstaja noben razkorak med etično zahtevo in delovanjem, ampak eno pogojuje drugo, in vrlina bo v opisana kot nekaj, kar je učljivo, ker ravno temelji na védenju, znanju. To stališče ponavadi opisujemo kot etični intelektualizem, saj je moralnost po Sokratu dosegljiva z umom.

Toda v ožjem smislu bo tudi vrlina kot taka definirana kot védenje, *episteme*, *tj*. kot vednost o tem, kar je prav in kaj ne.[5] Pravilno in moralno lahko deluje le človek, ki na pravilen način pozna stvari oziroma kdor pozna samega sebe. Samo spoznanje po Sokratu zadostuje, da dobro tudi počnemo, s tem pa nam znanost oziroma védenje jamčita dostop do sreče. Pravilno poznavanje stvari, se pravi dela, posla, ki ga nekdo opravlja, je prav tako védenje (*episteme* je znanost čevljarstva, bojevanja, vsaka spretnost). Po drugi strani pa se Sokrat, eksplicitno, ravna tudi po delfskem imperativu "Spoznaj samega sebe" (*gnothi seauton*), ki si ga je Sokrat vzel za sebi lastnega.

Vrlina je, kolikor je védenje, vedno povezana z védenjem dobrega, tako da vrlo dejanje implicira poznavanje, védenje dobrega (*agathon*). Dobro pa je pri Sokratu vedno mišljeno kot neko praktično realizabilno dobro, kajti dobro je za Sokrata tisto, kar je koristno (*ophelimon*). Šele pri poznem Platonu in Aristotelu bo pojem dobrega zadobil neko občost, pri Platonu z idejo dobrega. Védenje dobrega se vedno dogaja z neko izbiro, saj človek izbira med dobrim in slabim, med različnimi moralnimi pozicijami, in kolikor se odloči za dobro, se je odločil za vrlo dejanje, za dejanje v skladu z vrlino. Ta izbira se vrši s pomočjo tako imenovane razsodnosti (*phronesis*), ki človeku omogoči, da med različnim opcijami dobrega, manj dobrega, slabega izbere svojo, ta je pa tista, ki vsebuje nek smoter ali cilj (*telos*), toda seznanitev z dobrim in slabim bo človeka vedno pripravila do tega, da ne bi storil česar drugega kot to, "kar mu narekuje vednost, tako da bo prav razsodnost krepka opora človeku" (*Protagora*: 352d).

[4] 1250a7: *dianemetike tou kat aksian*. Za uporabo glagola *dianemo* (razdelim, distribuiram) *prim*. Platonove *Zakone* 758e, 830e. Rackhamov prevod stavka se glasi: "Righteousness is goodness of the spirit shown in distributing what is according to desert."

[5] 1250a13: *eudapanos eis ta kala*, uporaba denarja za dobre stvari (*prim*. LSJ, geslo "*eudapanos*"). Po Hutchinsonu gre za konjenkturni dodatek, ki se je v transmisiji besedila izgubil. Zanimivo, da se radodarnost in neradodarnost vedno nanašata na "denarno ekonomijo" in naš odnos do denarja.

Vednost ali védenje tako za Sokrata ni zgolj sredstvo moralnega delovanja, ampak je ravno moralnost kot taka, in kdor enkrat pozna ("ve") dobro, zlahka v skladu z njim deluje. To pomeni, da nihče ne dela slabega hoteno (oziroma obratno: hočemo lahko zgolj tisto dobro). Če pri nekomu prevladajo strasti, ki so kontrapunkt vrlini, potem je to za Sokrata dokaz za to, da njegovo spoznanje ni bilo pravilno. Napaka, zlo ali slabo zato prihajajo iz nejasnih predstav, in njihov krivec je nevednost. Zlo je po Sokratu, z enim stavkom, v nevednosti (*amathia*, *ignorantia*).

Smotrno dejanje pa je po sokratski etiki vedno dobro dejanje, kajti dobro predstavlja smoter človekove dejavnosti. Končni rezultat teženja k dobremu, človekove vrline pa je osebna sreča ali blaženost (*eudaimonia*). Vrlo dejanje torej po Sokratu ni samo smotrno in dobro, človek ne samo da hoče in izbira dobro, ampak mu takšno ravnanje prinaša individualno srečo (se pravi srečo, ki jo lahko doseže samo vsak sam), vendar to srečo prinaša ne naključno posamezno dobro dejanje, ampak kontinuirano delovanje/delanje dobrega. To pa je po Sokratu mogoče samo s filozofijo, se pravi z raziskovanjem samega sebe oziroma z znanostjo, ki nudi vpogled v vrlino.[6]

IV

Sokratski pojem vrline bo kasneje kritiziral Aristotel, saj po njegovem vednost ali védenje še ne prinašata vrlosti. Védenje človeka zgolj oskrbi z razlogi, z logosom, ta pa se nahaja v mišljenju. Povedano še drugače: védenje še ne nudi zadostnega razloga, da bi človek res tudi bil vrl. Aristotelovo etično misel bi lahko na kratko predstavili takole: Dobro je tisto, k čemur vse stvari po naravi težijo. Vsa živa bitja težijo k sreči. Torej je dobro za človeka sreča, dobro življenje pa bo srečno življenje. Toda sreča je za človeka dejavnost duše v skladu z vrlino. Aristotelova etična pozicija je torej etika vrline. Vrlina bo zanj neka drža, lastnost (*heksis*) v delovanju v skladu z umom (*logos*). Kot taka bo bodisi etična ali dianoetična. Za etične je značilno, da stojijo na sredini med dvema ekstremnima hotenjema, človeku pa se ponujajo s pomočjo razsodnosti. Takšne so v bistvu platonsko-sokratske vrline poguma, zmernosti, pravičnosti. Drugače rečeno: vrlina bo tista zdrava, srednja moralnopsihološka karakterna poteza, ki zavzema sredino (*mesotes*) med dvema skrajnostima te iste poteze, med njenim "pomanjkanjem" (*elleipsis*) in njeno "pretiranostjo" (*huperbole*). Kot manifestacija srednje značajske kvalitete bo tako vrlina na nek način definirala celotno karakterološko območje, *tj*., obstajala bo kot žarišče, glede na katerega lahko določimo vsako značajsko potezo v posamezniku, ne glede na njihovo pluraliteto in mnogovrstnost.[7] Dianoetične vrline pa izhajajo iz pravilne drže razuma (*dianoia*) v spoznavanju in delovanju. To so npr. um, znanost, modrost, umetnost, najvažnejša pa je teorija.

Vrlina je tako za Aristotela neka dovršenost, popolnost (*teleion*), *tj*., ko je nekaj po svoji vrlini in dobrem nedosegljivo znotraj rodovne določitve. Na primer,

[6] 1250a15: *eutuchian kai atuchian kai timen kai atimian*: vsi izrazi se velikokrat nanašajo na "vojaški slovar" – eutuchia in atuchia sta uspeh in neuspeh v bitki (*prim*. Tukididovo *Zgodovino peloponeških vojn*, 1,120, 2,44). Zdi se, da je pri velikodušnosti v tem spisu vseskozi mišljen natanko ta kontekst.

[7] 1250a16: *aitia tou zen kakos*, alternativni prevod: "... povod življenju v slabosti".

zdravnik in igralec na kitaro sta popolna v svojem početju, ko jima nič ne manjka v doseganju ideje njune popolnosti. Da pa je nekaj popolno, lahko presodimo po samih dejanjih.

Kot bomo videli, v spisu "Peri aretes" nastopa kar nekaj vrlin, ki jih Aristotel v svoji *Nikomahovi etiki* opiše kot etične. Poglejmo si spisek teh vrlin, v oklepaju bom navedel še njeno čezmernost (ὑπερβολή) in pomanjkanje (ἔλλειψις):

1. Pogum (ἀνδρεία) stoji med drznostjo (θρασύτης) in strahopetnostjo (δειλία).[8]
2. Zmernost (σωφροσύνη) stoji med razuzdanostjo (ἀκολασία) in otopelostjo (ἀναισθησία).[9]
3. Radodarnost (ἐλευθεριότης) stoji med razsipnostjo (ἀσωτία) in neradodarnostjo (ἀνελευθερία).[10]
4. Imenitnost (μεγαλοπρέπεια) stoji med prevzetnostjo (ἀπειροκαλία) in nizkotnostjo (μικροπρέπεια).[11]
5. Velikodušnost (μεγαλοψυχία) stoji med nadutostjo (χαυνότης) in malodušnostjo (μικροψυχία).[12]
6. Brezimen glede časti (ἀνώνυμον) stoji med častiljubnostjo (φιλοτιμία) in odsotnostjo časti (ἀφιλοτιμία).[13]
7. Umirjenost (πραότης) stoji med razdražljivostjo (ὀργιλότης) in popustljivostjo (ἀοργησία).[14]
8. Resnicoljubnost (ἀλήθεια) stoji med bahavostjo (ἀλαζονεία) in ironijo (εἰρωνεία).[15]
9. Duhovitost (εὐτραπελία) stoji med burkavostjo (βωμολοχία) in pustostjo (ἀγροικία).[16]
10. Prijaznost (ἔοικε μάλιστα φιλίᾳ) stoji med vsiljivostjo (ἀρέσκεια, κολακεία) in

[8] 1250a21: *hedonon phaulon*. "*Phaulos*", težko prevedljivi pridevnik, prevajam kot neprimeren. Bailly razdeli geslo z isto besedo v dve skupini: rabe "avec idée de blâme" in rabe "sans idée de blâme". V moralnem kontekstu pride v poštev vselej prva različica – neprimeren pomeni toliko kot vreden graje. Alternativni prevod: slab, prezirljiv.

[9] 1250a30: *erga de tes phroneseos esti* ... Začetni *ta erga*, ki na tem mestu začenja klasifikacijo vrlin in slabosti (napovedana že v vrstici1 1249a30), se potem več ne ponavlja. Prevod vsake od njih, sledeč Hutchinsonu, uvajam z isto frazo, da bi tako dobil želeno rigorozno strukturo besedila.

[10] 1250a33: v manuskriptu manjka besedilo med začetkom in koncem stavka. *Prim*. Doug Hutchinson (1998).

[11] 1250B2: *to nikes aition einai*. Alternativen prevod: biti zaslužen za zmago. Nenavadno in pogosto rabo samostalnikov *aition* in *aitia* je mogoče razumeti kot kontrast k *erga*, toda v zgornjem stavku je zdaj sam *ergon* opisan vzročno. K rabi *prim*. še Platonov *Fajdros*, 110e.

[12] 1250b7: dobesedno "ne občudovati", *to me thaumazein*. Ista sintagma se nahaja še na mestu 1250b36.

[13] 1250b12-13: *to dunasthai katashein*, infinitiv aorista *katecho* nakazuje kontinuirano stanje stvari.

[14] 1250b27: *to diaphoron*, dobesedno "razlika", je idiom za vsoto denarja. Podobna raba se nahaja pri Teofrastu, *Značaji* 10.1: *he mikrologia esti pheidolia tou diphorou* ... *Prim*. slovenski prevod v Teofrast (1971).

[15] Serija izrazov s predpono *philo-*: *philophilon*, *philoxenon* in *philokalon*. *Philokalos*, torej "prijateljstvo do lepega", je zelo težko prevesti. V *Nikomahovi etiki* se pojavi kot sinonim za nekaj, kar ima visoko moralno vrednost (EN 1099a11-15, 1179b7-10), torej gre za "prijateljstvo do pravih vrednot".

[16] 1250b37: LDS prevaja "*tas enagoinous*" z "in games". Sam sprejemam različico prevoda Douga Hutchinsona, saj je verjetno poanta velikodušnosti v ohranjanju veličine v "resnih" situacijah (npr. v bitki), ko smo v skušnjavi, da bi se začeli obnašati vzvišeno.

neprijaznostjo (δυσκολία).[17]

11. Sram (αἰδώς) stoji med sramežljivostjo (ἀναισχυντία) in brezsramnostjo (κατάπληξις).[18]

12. Ogorčenost (νέμεσις) stoji med zavistjo (φθόνος) in zlobnostjo (ἐπιχαιρεκακία).[19]

13. Pravičnost (δικαιοσύνη) stoji med trpljenjem nepravičnosti (ἀδικεῖσθαι) in ustvarjanjem nepravičnosti (ἀδικεῖν).[20]

14. Prijateljskost (φιλία) stoji med pretiranim prijateljevanjem (πολυφιλία) in odsotnostjo prijateljev (ἀφιλία).[21]

Vsaka izmed teh etičnih vrlin bo nekoliko bolj podrobno razčlenjena v tretji in četrti knjigi *Nikomahove etike*. Dianoetične ali intelektualne vrline pa Aristotel deli na tiste s spoznavno funkcijo (τὸ ἐπιστημονικόν), kamor spadata znanje (ἐπιστήμη) in um (νοῦς), in tiste z razumno funkcijo (τὸ λογιστικόν), kjer sta najpomembnejši spretnost (τέχνη) in razsodnost (φρόνησις). V spisu "Peri aretes" bo nastopala prav slednja, ki jo najdemo večkrat omenjamo tudi na mestu modrosti, *sophia*, ko Platon govori o svojih (kardinalnih) vrlinah. Obe bosta pripisani razumnemu delu duše.

V

V kakšnem smislu bi moral ali mogel spis "Peri aretes" zanimati tudi sodobno etiško razpravo in ne le filozofe, ki se ukvarjajo z antično tradicijo? Verjetno že zaradi tega, ker gre za eno najodmevnejših del, nekakšno kvintesenco antičnega razumevanja platonske in aristotelske koncepcije vrline. Ne gre pozaabiti, da se je ta katalog poučeval, prenašal in študiral skozi celotno antiko in helenistično obdobje vse do srednjega veka. Natanko antične koncepcije vrline pa so znotraj moralnih razprav prejšnjega, komaj končanega stoletja prišle ponovno do izraza. Etika vrline je v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja pridobila na popularnosti, pridobila številne privržence in postala tako rekoč tretja različica pristopa k moralnim problemom. Poglavitna pristopa, ki sta se ohranila in prevladala ob njem, sta utilitaristični in deontični, kantovski. Skoraj vsi avtorji, ki se ukvarjajo z etiko vrline, priznavajo zavezanost antični moralni teoriji in še zlasti Aristotelovemu delu na tem področju.

Kakšne so razlike med tremi pristopi in v čem je drugačnost prostopa v etiki vrline? Kako vsaka od njih odgovarja na osnovno etično vprašanje: "Kako naj ravnam moralno?" Etika nam mora predstaviti tista moralna načela ali univerzalna pravila, po katerih se moramo ravnati. Deontična moralna teorija s Kantom na če-

[17] 1251a2: *akrisia*, zelo težko prevedljiv pojem. Hutchinson prevaja z "indecisiveness", torej neodločnost, LSJ pa podobnega smisla ne navaja. Alternativni prevod: slaba presoja.

[18] 1251a3: k pojmu *orgilotes prim*. še Aristotelov opis v *Nikomahovi etiki*, 1108a.

[19] 1251a3: *baruthumia* prevajam kot nejevolja, lahko bi še kot nezadovoljnost: podobno sugerira Bailly v svojem Grško-francoskem slovarju (irritation, mecontentement).

[20] *Aponia.* sledim Hutchinsonu in ne Rackhamu, ki ohranja *aponoia*, kar prevaja s "faint-heartedness", Dokler pa isti izraz z "obup(anost)" in "blaznost" (sic!).

[21] *Ameleia*. Dokler prevaja še kot "brezbrižnost" in "nemarnost".

lu postavlja naše moralno ravnanje kot nekaj, kar se dogaja iz dolžnosti (ali se *per negationem* dogaja po prepovedi: "Ne ubijaj", "Ne kradi" ipd.). Utilitaristična moralna teorija vidi moralno držo v zagotavljanju čimvečjega dobrega za čimvečje število ljudi. Etika vrline v nekem pogledu naredi odmik od osnovnega obrazca spraševanja po moralnih načelih, ki naj jim sledimo. Če mi vrlina zagotavlja nekakšno varnost moralnega ravnanja, potem se pač ne sprašujem po zunanjih pravilih in normah ravnanja, temveč po tem, kakšen naj bom, da bom ravnal moralno. "Kako naj ravnam?" zamenjuje dilema "Kakšna oseba naj bom?".

Nasprotnost pristopov uspemo zaostriti, če stvari prikažemo v naslednjih izhodiščih – Aristotelovo osnovno moralno vprašanje bi lahko skrčili v tole obliko: "Kaj dela človeško življenje za dobro?" Kantovo ali Millovo osnovno moralno vprašanje pa je: "Kakšne so naše dolžnosti do soljudi?"

Če se deontična etika osredotoča na človekove dolžnosti v moralni situaciji, pa utilitaristična pozicija, še bolj pa ravno etika vrline, poudarjata človeško odličnost in načine, kako organizirati dobro življenje. Dobro življenje in skrb zanj ponavadi vsebuje takšne teme, kot so ugodja, naša naravnanost do drugih ljudi, intelektualni razvoj in fizično zdravje. Etika vrline je torej po svoje zavezana antičnemu izročilu evdajmonističnega ideala doseganja sreče in se vrača k opisu konkretnega moralnega izkustva posameznika. V nekem smislu reaktualizira aristotelsko moralno pozicijo, ki se sprašuje po tem, kaj konstituira dobro življenje, in ki se sprašuje po tem, kateri obrazci našega ravnanja so tisti, po katerih moramo živeti. Določeni avtorji vidijo etiko vrline orientirano na samega akterja in manj na njegovo ravnanje. Takšno razumevanje nas pripelje do skrčitve etike vrline na etiko značaja. Toda etika značaja je le en aspekt evdajmonistične perspektive, ker razume značaj kot neko notranje mentalno stanje, ki je neodvisno od zunanjih manifestacij.

Etika vrline v nasprotju z "etiko dolžnosti" očitno izhaja iz predpostavk, ki se nahajajo že v platonsko-aristotelski utemeljitvi morale. Vzemimo le en primer: o vrlinah lahko včasih sodimo ne glede na to, kakšna so bila naša dejanja, *tj*. ne glede na moralno ovrednotenje našega obnašanja. Platonov primer iz *Države* je za to dovolj nazoren primer: pravičen je tisti človek, čigar duša je harmonično urejena.[22] Sam ustroj duše nam torej jamči za moralno kvaliteto posameznika. Moralnost se ne dokazuje s tem, da bi pokazali na sposobnost duše, da ravna moralno, temveč z notranjimi preddispozicijami oziroma celo njihovo notranjo strukturiranostjo. Druga značilnost ravno tako istega primera, zanimiva iz perspektive antične utemeljitve etike, je aprioren pripis moralnosti tem vrlinam, ki naše ravnanje vselej naredijo za pravilno. Pravična dejanja so tista, pravi Platon, ki ustvarjajo harmonično stanje duše. Pravilnost našega moralnega ravnanja je torej odvisna od tega, kar je apriorno postavljeno kot vrlina. Na ta način postane morala utemeljena v značaju in neodvisna od pravilnosti naših dejanj, v nekem smislu jih celo pogojuje. Naša moralna naloga zdaj ni več, da bi primarno pazili na moralne situacije in v njih poskušali ravnati moralno, temveč je preprosto, kot pravi Sokrat, ne-

[22] *Eklusis*. Dokler prevaja še kot "onemoglost", "slabost".

kakšna skrb za dušo (ψυχῆς θεραπεία).[23]

Na koncu pa še skromno priznanje glede motivacije kratkega prevoda spisa "Peri aretes": upoštevajoč razmere v slovenskem prostoru *hic et nunc* je prva, glede na razmere razumljena že skorajda kot dolžnost, kakopak spomniti na ta spis in v nekem smislu obuditi razpravo o antični etiki. Prepričati kakšnega bralca še v to, da se na to etiko naslanja dobršen del aktualnih razprav, pa presega začrtani okvir te predstavitve.

Literatura

Aristotel (1994). *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica (prevedel K. Gantar).

Aristotle (1989). *On virtues and vices*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press (prevedel A. Rackham).

Bailly, A. (1950). *Dictionnaire grec-francais*. Pariz: Hachette (več izdaj).

Dokler A. (1915). *Grško-slovenski slovar*. Ljubljana: Knezoškofijski zavod sv. Stanislava.

Hutchinson, D. S. (izd.) (1998). *A Peripatetic Handbook of Virtues and Vices*. Rokopis delovne verzije, marec.

Liddell, Scott & Jones (1996). *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Schmidt, E. A. (1965). *Aristotel: Über die Tugend*. Berlin: Akademie-Verlag GmbH.

Sherman, N. (1989). *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Oxford University Press.

Teofrast (1971). *Značaji, Mimijambi*. Ljubljana: Mladinska knjiga (prevedla A. Sovre in K. Gantar).

Izbrana bibliografija o etiki vrline

Odlično bibliografijo na temo je mogoče najti v *The Virtues*, izdajatelja Robert B. Kruschwitz in Robert C. Roberts, Wadsworth, Belmont, California 1987. Sicer pa je vpogled v problematiko na voljo v naslednjih knjigah in člankih:

Baron, M. (1985). "Varieties of Ethics of Virtue". American Philosophical Quarterly, 22 (januar), str. 47-53.

Deigh, J. (1992). *Ethics and Personality: Essays in Moral Psychology*. Chicago:

[23] 1251a25: *me metaschein*, ne udeležiti se. Ponovno gre za infinitiv aorista, ki poudari trajanje in stalnost stanja. Oseba torej na splošno ve, da se je treba ugodjem odreči, vendar na njih vseeno občasno participira – *metechein*, infinitiv prezenta.

University of Chicago Press.

Fleming, A. (1980). “Reviewing the Virtues”. *Ethics*, 90, str. 587-595.

Foot, Ph. (1978). *Virtues and Vices and Other Essays In Moral Philosophy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, str. 1-18.

Kilcullen, J. (1983). “Utilitarianism and Virtue”. *Ethics*, 93 (april), str. 451-466.

Kupperman, J. (1991). *Character*. Oxford: Oxford University Press.

MacIntyre, A. (1984). *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Montague, Ph. (1992). “Virtue Ethics: A Qualified Success Story”. *American Philosophical Quarterly*, 29 (januar), str. 53-61.

Pence, G. (1984). “Recent Work on the Virtues”. *American Philosophical Quarterly*, 21 (oktober), str. 281-297.

Trianosky, G. (1990). “What Is Virtue Ethics All About?”. *American Philosophical Quarterly*, 27 (oktober), str. 335-344.

White, R. (1991). “Historical Perspectives on the Morality of Virtue”. *The Journal of Value Inquiry*, 25, str. 217-231.