

## ARISTOTELOVA POLITIKA U HORIZONTU MJERE I ODGOJA

Željko Senković

Filozofski fakultet, Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku,  
Lorenza Jägera 9, 31000 Osijek, Hrvatska  
zsenkovic@ffos.hr

Primljen: 30. 6. 2021.  
Prihvaćen: 28. 3. 2022.

*U članku se razmatra grčki ideal mjere, najčešće izražen pojmom sredine. To nije samo svegrčki ideal nego drevna i svezremina baština, koja je konvergirala odgoju u ujednosti 'dobrote i ljepote'. On je življen u polisu, kao što je bio i personalna, unutarduševna težnja. U Aristotelovoj politici počelo mjere prvenstveno je vezano (Pol. IV–VI) za balansiranje političkih poredaka (politička sredina), ali postoji i druga perspektiva (Pol. VI–VII) u kojoj je više riječ o vrlini i moralnim kvalitetama aristokracije, gdje se identificira dobrog čovjeka i građanina. Taj pristup srodniji je istraživanjama u Aristotelovim etičkim tekstovima (etička sredina). Pažljiva analiza ovih distinkcija iz knjige Politika zaključuje se s uvidima o odgoju (paideia) i vrlini kao komplementarnim aspektima praktičke filozofije.*

**Ključne riječi:** Aristotel, politika, etika, sredina, odgoj

### 1. Polis i ideal mjere

Za Grke je polis bio mjera života i ljudskosti, ono što je svakom građaninu trebalo omogućiti izvrsnost (*arete*). No danas je teško misliti romantiziranu verziju grčkog zajedništvovanja. Od Hezioda do punog razvoja grčke etike vrline uviđamo raskorak zbilje i mišljenja, jer su filozofske škole imale vrlo malo utjecaja na život Grka. Grčka etika svoje izvorište imala je u drevnom narodnom idealu: u razboritoj umjerenosti (*sophrosyne*). On odjekuje kroz njihovu cijelu etiku upućivanjem na

mjeru i sredinu kao ono najbolje, vjerojatno kao sublimat razmatranja božanskosti, svijeta i sudbine. Zapravo, ideal prave mjere je drevna i svezremana baština, starija od grčke tradicije. Pripadala je i azijskoj a ne samo europskoj antici, štoviše njeni korijeni su vjerojatno još dublji, kao zajednička potka nepoznatih nam drevnih filozofija, prije povijesnog razdvoja na Okcident i Orijent. Počelo mjere (*metrion*) predočivo je kao negativni pol i kočnica, dok je *kalokagathia* (odgoj sukladan idealu ujednosti dobrote i ljepote) pozitivan pol i motivacijski pokretač. Ovo pratimo u grčkoj umjetnosti i poeziji, te u vrhuncima filozofije, kada se nastoji na suglasju logosa, ethosa i individualnog temperamenta. *Sophrosyne* (razboritost) pokazivala je što treba činiti, jer je Grk načelno više imao smisla za dobro nego snagu moralnog djelovanja, što je doduše općeljudska karakteristika.

U polisima je, prema liberalnim standardima moderne epohe, bilo puno tiranskog i neslobodnog. Unatoč tome, još uvijek je česta kulturološka teza da je Periklovo doba vrhunac cjelokupnog Starog vijeka, s obzirom na politiku, umjetnost i poeziju. No pritom treba istaknuti da je to bilo izrazito nesigurno doba, u kojem je politička mijena silovita i česta, mnogi su bili potlačeni, a nelagoda zbog toga zasigurno je do-dirivala mnoge. Prenaglašavao se značaj polisa, koji je imao stanoviti sakralni karakter, te je nesloboda (doduše, prema našim standardima) prožimala mnoge aspekte javnog područja. U grčkim polisima je u području privatnog života postojalo mnoštvo zabrana (od područja braka i rada do privatnog vlasništva i odgoja), građani su morali biti na stalnom oprezu od mogućih ucjenjivanja i optužbi demagoga i sikofanata te pod pritiskom dužnosti prema vlastima, selektivnim zakonima i običajima.

Međutim, za tadašnjeg Grka život nije samo stisak cjeline nad pojedincem nego i izniman doživljaj punine, vedrine i mogućnosti životnosti života, kojem je trebalo dati pečat vlastitosti. Grk je živio dvostruko: plovio je na valovima slobode (onog božanskog, mašte i stvaralaštva), ali je bio i usidren u ethosu zajednice kako bi se zrcalila ljepota života kao putovanja. U tom smislu, princip mjere jest dinamičko istraživanje dobrog i lijepog (*kalokagathia*). Dionizijsko u Grka hoće opijenost, apolonsko hoće spoznaju i jasnoću. Pritom, kao što je grčki bog sila prisutna u cijelom svijetu, kroz koju se pokazuju stupnjevi bitka i božanskost što se obznanjuje kao mnoštvo bogova, tako je i sa životom čovjeka: on je trajna napetost i bivanje, slobodovanje i porobljavanje,

iskušavanje kako zaista biti. Zahtjevno je pogoditi pravu mjeru, u svakom aspektu ljudskosti. No teškoća nije nemogućnost, jer su se dionizijsko i apolonsko povezali u samom srcu grčkog života, a što nam se i danas pokazuje kroz sve aspekte grčkog mita: u poeziji, plesu, kultu i samoj riječi, što je i izvorno značenje grčkog pojma *mythos*.

Grcima je mjera bila visoka etička vrijednost, što se može uvidjeti iz mišljenja Ksenofana, Parmenida, pitagorejaca, Platona. Pitagorejci su uspostavili opreku između ograničenog i bezgraničnog, a budući se bezgranično protivi željenoj mjeri, ono je i zlo. Dobro je pak ono što pripada sferi ograničenog, mjerljivog. Kod Platona je postizanje prave mjere, tj. odnos spram suviška i manjka, temeljito i dijalektički precizno analizirano u nekoliko djela. Npr. u dijalogu *Fileb*, u kojem se pita o najboljem životu za čovjeka, uviđa da je takav život kompleksno uvjetovan te da vrsnoća nije određena pojedinim sastojcima nego odgovarajućom proporcijom kojom su pomiješani. Sigurno je i u ovoj teoriji Platonov utjecaj na Aristotela ogroman.

Grčka težnja mjeri je kozmička, koliko i etička. Riječ *kosmos* još je u mitsko doba značila red koji su uspostavljali bogovi, zatim je imenovala političku uređenost, raspored vojnih postrojbi, ukras i ljepotu. Uz red i uređenost često se javljala i riječ *harmonia*, u kojoj se čulo povezivanje raznovrsnog i usukladivog. Harmoniziranje je usklađivanje svijeta, ali primjerice i lire, Apolonovog glazbala. Uz ovo, za odredbu mjere su se u grčkom mišljenju koristili i sljedeći pojmovi: analogija (prvotno: međusobni odnos brojeva), simetrija (razmjer), granica (određenost). Sav navedeni kozmo-genetički horizont Grci su mislili u odnosu spram sebe samih, budući je smrtno u vezi s besmrtnim. Takvo proto-antropološko gledište uvijek je u temeljima i misao o božanskom. Bez njega je ideja prave mjere besmislena, tj. puko ljudska. U mjeri (*metrion*) čovjek živi i misli odnos kao sklop cjeline svih bića, božanskih i prirodnih. Stoga, natpis na Apolonovu hramu *Gnothi seauton* (*spoznaj samoga sebe*) treba shvatiti mitopoetski, kao zapovijed boga da čovjek u životu nastoji oko pravog uvida u božansko i prirodno, jer tako neće narušavati red i kozmos u svemu. Svijet i svjetska bića slika su kozmosa jer se ne pojavljuju samo kao ono što jesu, nego se kroz zajedništvo i sveze međusobno slažu, uspostavljajući temeljni poredak i kozmičku pravdu (heraklitovsko JednoSve).

No što je s počelom mjere kod Aristotela, u smislu politike kao težnje valjanosti sredini (balansiranju političkih moći) i etike kao uvida o vrlini kao sredini? Promotrimo nijanse odnosa Aristotelove politike i etike te njihovo disponiranje spram odgoja.

## 2. Analiza dva temeljna pristupa u Aristotelovoj *Politici*

Premda kod Aristotela postoji unutrašnja povezanost politike i etike, jer čine »filozofiju o ljudskim stvarima« (EN X 10, 1181 b 15), on je tim područjima prvi pristupio distingvirajući ih. Platon nije utemeljio etiku kao filozofsku disciplinu, tj. nije je razdvojio od politike, pa gdje Aristotel u bitnom zadržava platonički idealizirajući pristup – napose u razmatranju najboljeg poretka: *ariste politeia* – mogu se uočiti platoničke tendencije u nasljedovanju identificiranja individualnoga i društvenoga. Stoga određenje Aristotelova pojma *ta politika* zahtijeva dvovrsno tumačenje: s jedne strane upotrebljava ga u širem smislu kao *praxis* uopće, ali češće je to mišljeno u užem smislu, kroz referiranje na istraživanje političkih poredaka i značajki polisa. U *Nikomahovoj etici* I,2 pojam ‘političko’ upotrebljava u navedenom širem smislu, kao i u *Retorici*, gdje je pitanje: je li retorika dio politike? Etika se bavi pitanjem koji život izabрати i kako djelovati te istražuje odnos ljudskoga djelovanja prema čuvstvima, uopće moralnu kakvoću. Zato se rasprave u njegovim etičkim spisima mogu smatrati političkom teorijom samo u širem značenju pojma ‘političko’.

Na drugi način kazano: kod Aristotela je u praktičkoj filozofiji (kao jedinstvu političko-etičko-ekonomijskog razmatranja) jednom riječ o ‘političkoj sredini’, tj. o primjeni počela mjere i sredine na socijalne grupe, pri čemu se teži balansiranju i ukidanju napetosti među suprotstavljenim grupacijama, a drugi put se to počelo odnosi na unutarđuševne dispozicije: ‘etička sredina’.

Knjige VII/VIII od svih su knjiga *Politike* najuže povezane s etikom, ali Pol. VII,1 nije izravni nastavak *Nikomahove etike*, kao da bi skupa činili jedinstvenu sustavnu cjelinu. Početno određenje najvršnjeg života iz Pol. VII nije preuzeto iz etičkih tekstova, nego je tamo dobilo podrobno objašnjenje. Odnosno, od čitatelja te knjige ne traži se znanje etike nego se relativno široko eksplicira ono što je također etička

tematika: narav i pretpostavke dobrog života (kako dobro živjeti?). Postoje jasne diferencije između etičkoga promišljanja životnoga cilja pojedinca (Pol. VII 2, 1324 a 20) i cilja polisa, koji se tiče političke teorije u užem smislu. Iako se na prvi pogled ne čini tako, u Pol. VII 1–3 život u polisima uzet je kao nešto samostalno što treba sumjeriti spram života pojedinaca. Neporecivo je da pojam ‘polis’ svoje određenje dobiva od pojedinaca, kako bi se uopće moglo govoriti o životu polisa i političkom životu. No polis je pritom mišljen kao jedinstveni i kolektivni subjekt, sa specifičnom relacijom prema građanima. Međutim, polis ima vlastitu svrhu.

U tom smislu, ne treba prebrzo zaključivati o stavu koji Aristotel navodi (Pol. VII 4, 1326 a 13) kao uobičajeno shvaćanje: sreća pojedinca i polisa su identične, tj. može se govoriti o njihovom jedinstvenom i nediferenciranom cilju. Naime, i u ovim knjigama *Politike* (VII/VIII) pokazuje se svojevrsna samostalnost političkoga istraživanja, jer etičko određenje najboljega života čovjeka kao pojedinca (društvom uvjetovanog pojedinca, ali ipak nepoopćivog na puku društvenost) prenosi se u drugo područje i propituje u samostojnosti polisa. Samostojnost političke teorije u odnosu na etičke rasprave pokazuje se kroz njezin predmet znanstvenoga proučavanja: rasprave o političkim poretcima, određenje pojma građanina, njegovih prava i sl., ne nalaze se u *Nikomahovoj etici* (ili njegovim drugim etičkim tekstovima), tj. nije točno da su principi organizacije političkih zajednica već zadani u njegovoj etici vrlina. Doduše, etika mu je politikom komplementarna disciplina, pa tek skupa omogućuju uvid u ljudsko dobro i uvjete njegovog ostvarenja i održanja. Za ostvarenje dobrog života potrebni su preduvjeti iz socijalno-političkoga područja (*praxis*), kao sklop tvorbe tadašnje zajednice Grka, ali pri tome ne smijemo olako govoriti o podudaranju cilja pojedinca i polisa, tj. identificirati individualnu i socijalnu etiku.

Stoga, kada Aristotel u Pol. VII, 1–2 dolazi do rezultata da ciljeve pojedinca i polisa treba izjednačiti to ne znači da se načela koja vrijede za pojedinca mogu kao nepromijenjena prenijeti na političku zajednicu. Temeljni stavovi koje razvija u etici ne mogu se naprosto poopćiti i propisati zajednici građana; takva primjena bi sadržajno značila i implicirala nešto drugo nego u svojoj prvotnoj varijanti. Zato se razvijajući identitet cilja pojedinca i polisa trebaju razumjeti u analogiji. Naime, prenošenjem odnosa iz moralne sfere privatnoga područja u sferu aktivnosti javnog područja

polisa, dobiva se nešto novo. Također, Aristotel u razmatranju teoretskog života nema zaključak da svi građani trebaju živjeti filozofskim životom. Političko područje je manje zahtjevno, pragmatično i daje okvir ostvarenju pojedinca. A budući se od većine (*hoi polloi*) ne može očekivati život posvećen teoriji, strogost njegova zahtjeva se snižava i teži se življenju u slobodi (*bios politikos*).

Premda veliki broj interpretatora zastupa stajalište o identitetu etičke i političke teorije kod Aristotela, to ne mogu tako nediferencirano prihvatiti. Jedan od zastupnika toga tumačenja, Joachim Ritter (Ritter, 1987, 138) smatra da je etika kao nauka o životu u polis, ustrojenom u običaju i navadi, temelj politike; po njemu se politička teorija kod Aristotela može svesti na teoriju etičkih institucija polisa. *A propos* navedenog, Ritter lamentira zbog novovjekovnog odvajanja politike od etike te tvrdi da kod Aristotela 'politika kao moć' kroz etičke institucije odjelovljuje sadržaj i zbiljnost ljudskoga bitka i slobode. Smatram da takav idealizirajući i poopćeni pristup shematizira i iskrivljuje stanje stvari. Što bi uopće mogle značiti 'etičke institucije' polisa kao takvoga? Također, političke poretke i političku stvarnost ne treba uzimati *in toto* prilikom tumačenja Aristotelovih političkih stavova, jer je to nevjerodostojno. Samo je u aristokraciji javni i moralni odgoj jedno, tu vrlina ima neupitan prioritet, a dobar čovjek ujedno je i dobar građanin.

Aristotelova pak temeljna usmjerenost na srednji stalež u središnjim knjigama *Politike* devoluirala visoko postavljene ciljeve iz Pol. VII/VIII te implicira kompromise, a očigledno je da niti do njih nije lako doći. No ako je upravljenost spram političkog balansiranja nužna, onda njegovom poretku srednjeg staleža nije niti primjerena niti moguća potpuna orijentacija na moralne kvalitete aristokracije, gdje identificira dobroga čovjeka i građanina. Tj., principi etike nisu bezuvjetno obvezatni za cijelu *Politiku*, jer većina političkih poredaka nema za cilj tendenciju savršenom aretaihkom životu. Ovo se može uzeti s dozom razočarenja, ali treba imati na umu da većina pragmatičkog analiziranja mogućnosti uspostave i održanja poredaka (u knjigama *Politike* IV–VI) ne postavlja kao svoj politički cilj težnju k moralnom savršenstvu građana te je potrebno uočiti kompleksnost *Politike*: u jednom dijelu ona ima idealističku tendenciju srodnu *Nikomahovoj etici*, no postoji i drugi pristup te međustupnjevi i pokušaji prilagođavanja, miješanja poredaka. Aristotel s jedne strane postavlja zahtjev odgoja građana za vrlinu, ali se i otvara političkom

realitetu, istražuje socijalno-političke okolnosti te daje određene mogućnosti razrješenja sukladno situaciji u polisu.

Kada u prvoj knjizi *Nikomahove etike* kaže da je ta etička rasprava ‘nekakva politička teorija’ (*politike tis*) tada neodređenu zamjenicu u toj sintagmi treba shvatiti na način da se o pojmu ‘političko’ govori višeznačno, jer bi inače slijedilo pitanje: zašto uopće dvije discipline u Aristotelovoj praktičkoj filozofiji, politika i etika? Ako bi među njima postojao identitet, kao i identitet cilja pojedinca i polisa u doslovnom a ne analognom smislu, to bi bilo simplificiranje. Naravno da između *Nikomahove etike* i *Politike* postoji komplementarnost, ali kompleksnost pristupa u *Politici* upućuje nas na suzdržanost spram apsolutiziranja bilo kojeg univerzalizirajućeg principa. Kada razmatra *ariste politeia* (najbolji poredak), kvaliteta građana koju traži u tom poretku odgovara zahtjevnosti koju ima vrlina (*arete*) u *Nikomahovoj etici*. No zar bi to mogao biti slučaj s demokracijom, pa i onda kada pronade mogućnosti da demokracija ima valjane podvrste (kao u Pol. IV,6)? Blaženi život je prvenstveno cilj u *ariste politeia*, a puk (*demos*) je isključen iz te idealizirajuće konstrukcije. Ono što se u *Nikomahovoj etici* postulira kao ‘nekakva politička teorija’ (*politike tis*), artikulirano je u VII. i VIII. knjizi *Politike*. Tamo pak gdje razmatra mogućnosti i ozbiljenja poredaka u političkom realitetu, vrlina nije primarna. Naravno, to ne znači da je isključena, ali se njegov interes pragmatički pomiče u smjeru nearistokratskih ustava, u stvarnost pretežitosti demokratskih i oligarhijskih ustava čiju zbiljnost treba uvažiti, a ne odbacivati ih s proglasom da su jednostavno nevaljani poretki, što je mišljeno u Pol. III,7. Pragmatički pristup u Pol. IV–VI polemizira s tim shvaćanjem, baštinjenim iz aristokratske tradicije. U Aristotelovim osnovnim stavovima u politici i etici uvijek ostaje prisutna srčika aristokratskog shvaćanja, ali određene varijacije i prilagođavanja karakteristika su njegove političke metode.

Međutim, ono što čini u navedenom pragmatičkom/empirijskom pristupu, jest prevrednovanje pretpostavljene nevaljanosti poredaka, napose demokracije i oligarhije. Traži njihove valjane podvrste, a opravdavajući moment te metode jest slijeđenje zakonitosti i izbjegavanje unutrašnjopolitičkih nemira. Osjećaj za realnost je u tim knjigama takav da bismo te stranice i takav pristup s pravom mogli smatrati anticipacijom začetka političke teorije u modernom smislu. Tamo promatra okolnosti, prihvaća nužno, traži stabilnost, daje preporuke u svezi moći,

tj. kako zadobiti vlast i kako je održati. Pri tome je karakterističan i znakovit komentar u Pol. V,10 o tomu zašto propadaju i kako se mogu održati tiranije. Preporuka je jednostavna: što vrijedi za različite tipove demokracije i oligarhije, mora vrijediti i za tiraniju. O etičkoj opravdanosti takvih savjeta nema spomena. Ovo je potpuno u skladu s prethodno rečenim: u pragmatičkom dijelu *Politike* riječ je o realističkom teorijskom razmatranju zadanih poredaka zbog stabilnosti polisa.

Realni izgledi za potpuno ozbiljenje etičkih idela bili su prilično mali, i on to svojim realističkim pristupom politici prihvaća. Ozbiljenje suglasja vrline i sreće (*eudaimonia*), kao vrhunskoga dobra, u *Nikomahovoj etici* rezultat je unutarđuševnog postava um–strasti (uz određene socijalne preduvjete), a nije životni princip polisa. Također, *eudaimonia* ne ovisi od nekoga političkog poretka. Ako čovjek i jest društveno biće, Aristotel je pisao etičke rasprave za pojedince (društvene pojedince, ali ipak pojedince), a ne kao mehanizam reproduciranja institucija i normi društva. Prenategnuto je i neopravdano čovjeka uvijek gledati u nekoj nejasnoj perspektivi *sub specie societatis*; ako je društvenost ishodište praktičke filozofije, ona nužno implicira i svoju drugu stranu koja je omogućuje, izvanpolitičko područje osobne privatnosti, obitelji i malih prijateljskih krugova. Zato u Pol. IV–VI želi praktično pomoći postojećim političkim poretcima zbog unutrašnjopolitičke stabilnosti. Različito od toga, u *ariste politeia* (najboljem poretku, ustrojenom prema vrlini), politički je život sličan individualnoj etičkoj usmjerenosti, ali to ne treba apsolutizirati i poopćiti na cijelu *Politiku*.

Dakle, najkarakterističnije pitanje za pragmatičke knjige Pol. IV–VI glasi: kako nevaljani poretcu mogu biti politički sačuvani?! Prema naravi tih tekstova, na prvu nam se čini da to istražuje empirijski znanstvenik koji je delegirao vrijednosti i ideale da bi istražio kako funkcionira zbilja, te da tu nema ništa normativno. Međutim, neopravdano je radikalno odbacivanje etičkih intencija iz tog dijela *Politike*, odnosno iako je u Pol. IV–VI primarna politička stabilnost, nije u cijelosti suspendiran interes za poboljšanjem političkoga sustava. Perspektiva je drugačija, radi se o odnosu političkih moći u polisu, ali znanstveni interes oko balansiranja socijalnih odnosa ima etičku implikaciju koja se miješa s uže političkom, tehničko-instrumentaliziranom metodom uravnoteženja moći. Moglo bi se reći da se i tu ide za pripremom oživotvorenja vrline u polisu, ali to nije potpuna vrlina čovjeka kao čovjeka iz etičkih spisa, nego vrlina prilago-



đena čovjeku kao građaninu nekoga političkog poretka. Zahtjevnost je smanjena, a rasprave o demokraciji i oligarhiji u Pol. IV–VI obrađene su prvenstveno iz fokusa stabilnosti, ne pravednosti. Takvo naglašavanje političke stabilnosti nije kompromitirajuće za Aristotelov političko-pragmatički pristup jer realistički otvara perspektivu preduvjeta koji se dalje mogu perfektuirati s pojačanim etičkim tendencijama. Važno je uvidjeti da sve dok je politički poredak stabilan, izvanjska dobra i mir mogu biti zajamčeni, što je nužan ali ne i dovoljan uvjet za razvoj vrline (*arete*). Ako nas politika i ne može transformirati u potpuno ostvarena moralna bića, može težiti stvaranju povoljnih uvjeta za razvoj izvrsnosti ljudske umnosti, čuvstvenosti i društvenosti.

Pored navedenog, preostaje pokazati da je odnos politike i etike kod Aristotela suodređen višeznačnošću i analogičnošću uporabe pojma *to meson* (ono srednje/sredina/srednost). Teorija sredine kod Aristotela postala je izrazito adaptibilna i fleksibilna, ekstenzivno implicitna, sadržana ne samo u etičkim i političkim spisima nego i u fizikalnim te psihologijskim istraživanjima. Griješimo ako pri spomenu sredine u aristotelovskoj perspektivi odmah pretpostavljamo uvođenje etičke argumentacije. Naime, različite rasprave o ovoj temi mogu se npr. pronaći u njegovim tekstovima *De Caelo* II,13 ili u *De Generatione et Corruptione* II,7. Zbog oprimjerenja ekstenzivnosti teorije sredine navest ću i komentirati sljedeći odlomak iz *Fizike*:

»Stoga, ako tkogod prihvaća kao istinit i onaj prvi dokaz i ovaj, nužno je – ukoliko želi zadržati oba dokaza – postaviti štogod treće kao podmet protimbama, kako govore oni koji kažu da je Sve neka jedna narav, npr. voda ili oganj ili ono što je između njih. I čini se kako je bolje prihvatiti ‘između’ (ono u sredini), jer su oganj, zemlja, zrak i voda već isprepleteni sa suprotnostima. Stoga i ne čine nerazborito oni koji podmet postavljaju različitim od tih, a još najbolje oni koji postavljaju zrak, jer zrak još najmanje od svih posjeduje sjetilne razlike, a nakon njega takva je voda. Nu svi to jedno uobličuju protimbama, kao gustoćom i rijetkoćom, onim više i manje, koji su jasno, općenito uzeto, suvišak i manjak, kako se prije reklo. Ali i samo to mnijenje čini se drevnim, da su jedno, suvišak i manjak počela bića, samo što ne istim načinom, nego stariji da ono dvoje tvore dok jedno trpi, dočim neki od novijih mislilaca radije postavljaju obrnuto, da jedno tvori, dok ono dvoje trpi.« (Phys. I 6, 189a 35 – 189b 16).

Uočimo da ovdje također postoje termini za sredinu, suvišak i manjak, potrebni za propitivanje o tomu jesu li načela bića, pri kauzalnom objašnjenju naravnih fenomena, mnoga ili jedinstvena. Navedeni tekst

implicira da postoji tradicija uporabe teorije sredine glede načela promjene i kretanja. U starijim verzijama te teorije, napose pitagorejskoj, ide se na generalizaciju kvantitativnih odredbi – više ili manje – kao suviška ili manjka, pri čemu su nedostatak ili prekomjernost mišljeni kao naravne, primarne sile (primjerice: vruće – hladno; suho – mokro) čija je suprotnost izvor promjene: suvišak ili manjak uzrokuje promjenu i preobliku. U nekim oblicima te teorije, prilagođene ispoljavanjima naravnih sila, pretpostavljeno je da interakcija između ekstrema suviška i manjka može biti korektibilna i kompenzatorska. Kada su suvišak i manjak nadvladani ili korigirani, tj. kada je dostignuta ravnoteža i etablirana sredina, kretanje i promjena prestaju. Tako, prema toj fizikalnoj varijanti teorije sredine, *to meson* (ono srednje) jest područje mirovanja i utihnuća.

Nadalje, a u svezi s uporabom pojma sredine u etičkoj sferi, treba reći da se etička vrlina kao sredina bavi ljudskim karakterom (*ethos*) u smislu potrage za uravnoteženjem i primjerenim čuvstvenim reagiranjem. Postuliranje sredine u etičkom smislu ne predstavlja nešto slično Horacijevoj *aurea mediocritas*, nego je prava mjera onoga što *telos* (svrha) zahtijeva. Također, važno je naglasiti da kod etičke vrline mislimo (EN II 6, 1106 b, 18–23) vrsnoću individualnog *habitus*a, unutarđuševne dispozicionalnosti, djelovanja i čuvstva: etička sredina je sintetička struktura i sinteza vrijednosti suprotstavljenih elemenata (prijestupa), a ostvaruje se između gornje i donje granice intenziteta čuvstava nekog pojedinca. Unutar toga raspona različita su međustanja te valjanim odabirom (*prohairesis*) ugrađujemo određeni stupanj čuvstava u djelovanje i postizemo vrlinu kao etičku sredinu. Ona neće biti jednaka u svim prilikama niti ista za sve subjekte djelovanja, nego će ovisiti o bitnim okolnostima i određivat će se razlogom (*logos*) koji bi za tu priliku uvidio razborit čovjek (*phronimos*).

Drugačije od toga, u *Politici* se teorija sredine ne tiče unutarđuševne dispozicionalnosti nego se primarno odnosi na skupine, ne na pojedince. Riječ je o različitoj intenciji i argumentaciji: ‘politička sredina’ je kompromis i put dokidanja napetosti između suprotstavljenih socijalnih grupa. Važno je sumjeravanje političke moći, traženje onoga što je korisno (*to chresimon*) i moguće (*to dynaton*), budući je stabilnost poredaka više politički nego etički problem. Aristotel razrješenje napetosti u politisu vidi u umjerenom posjedu kao političkom kvalifikatoru, tj. srednji

stalež postaje svojevrstan ideal koji treba osigurati politički mir. Kako je poznato, u etičkim spisima ne raspravlja o srednjem staležu, pa i zbog toga ne treba ostaviti nediferenciranim uže političko područje (gdje razmatra političke odnose i moć grupacija) od šire političke perspektive, koje je u bitnom smislu prožeta etičkim te značenjski pokriva praxis kao takav. Slijedom toga, traženje sredine između ‘nevaljanih poredaka’ u Pol. IV–VI nije provedeno prema etičkim kriterijima nego socijalno-imovinskim, a analize u tim knjigama upravo pokazuju napetost između etičkih idela i političke pragmatike.

Prosječno najbolji politički poredak koji se najprikladnije može ostvariti u političkome realitetu za Aristotela je mješavina demokracije i oligarhije – *politeia* (kako je jednostavno naziva). U tadašnjim okolnostima porast pučanstva prvenstveno je tendirao demokraciji pa je zadovoljenje puka predstavljalo primarni politički zadatak. Stoga Aristotel želi teorijski utemeljiti ustav u kojemu će puk sudjelovati, ali da to nije čista demokracija kao ‘nevaljano uređenje’ sa svojim devijacijama (kako je pojednostavljeno predstavljeno u shemi iz Pol. III,7). Srednji stalež (*hoi mesoi*) bi trebao imati dominantan položaj pa takav mješoviti poredak želi sačuvati pozitivne elemente demokracije i oligarhije (ili aristokracije) te oslabiti one loše – za unutrašnju stabilnost opasne čimbenike. U skladu s nestalnosti i varijacijama u njegovoj terminologiji, određenje *politeia* u užem značenju, kao posebnog političkog oblika, dano je na nekoliko mjesta. To su različite definicije koje se, doduše, mogu čitati kao međusobno nadopunjujuće, ali u njegovom tekstu nema jasnih indikacija za odabir jedne odredbe kao najbolje. *Politeia* je u: 1) u III. knjizi Pol. predstavljena kao valjana forma vladavine mnogih (III,7), 2) u istom poglavlju to je poredak gdje mnoštvo ima ratničku vrlinu (*andreia*), a 3) u III,17 to je vladavina mnoštva pod zakonima, pri čemu se imućnima daje vlast prema zasluži, 4) najčešće i osnovno određenje jest da je *politeia* (IV,9) naprosto mješoviti poredak demokracije i oligarhije, ali bliži demokraciji.

Ono što jamči kvalitetu poretka u Pol. III,7 jest vrlina građana, nasuprot čega stoji vladavina siromašnih ili bogatih u demokraciji ili oligarhiji, a koje nisu upravljene spram dobra zajednice nego samo k interesu vlastite klase. Nisu utemeljene u vrlini (Pol. III,7) pa su nevaljana uređenja. No treba uočiti da autor niti u političkom poretku *politeia* ne očekuje ostvarenje vrline u potpunosti, nego je ograničava na ratničku valjanost i pripadajuće kvalifikacije pa je to u prvom planu poredak ratnika. U tome odzvanja

platonovski stav stupnjevanja poredaka prema ostvarenju vrline u njima, tj. Aristotelova *politeia* prilično odgovara Platonovoj timokraciji. Ratnička vrlina – hrabrost (*andreia*) – je sredina između straha (*phobos*) i smjelosti (*tharros*). Od Platona se pri preciznijoj odredbi te vrline razlikuje njezinim ograničavanjem na ratne situacije: u vremenu autorova života još uvijek je odzvanjao takav *pathos*, potekao iz epskih panegirika ratnicima.

Važnost političkog poretka *politeia* u Aristotelovoj političkoj teoriji vidi se i u pokušaju da se suprotnost bogati–siromašni prevlada kooptiranjem puka i oligarha. To nam pokazuje da je utjecaj atenske demokracije na njega bio prilično velik, budući je ozbiljno pristupio teorijskom uvažavanju prava nižeg staleža. Uvažavanje realnosti rastućega puka u IV. knjizi *Politike* sužava time što se *politeia* više ne opisuje karakterom građana kao u Pol. III,7, nego materijalnim statusom kao političkim kvalifikativom. Tako *politeia* biva određena posjedom pa se kao mješavina demokracije i oligarhije vrednuje kao valjani poredak. Ovo je bilo moguće tek s prevladavanjem stavova iz Pol. III,7. Naime, budući da su ondje demokracija i oligarhija poretci koji ne razvijaju vrlinu i smjeraju lošim ciljevima, kako se onda njihovim miješanjem može dobiti valjan poredak? Suprotno optimističkoj varijanti, kada se demokracija i oligarhija izmiješaju u svojim lošijim formama, tj. nevaljanim krajnostima, proizlazi tiranija sa svim prožimajućim zastranama. Mogući odgovor na ovu aporiju je u tome da demokracija i oligarhija i nisu toliko defektni ‘po naravi’ (većina je njihovih podvrsta u Pol. IV,4 zakonito fundirana i prihvatljiva), ali njihovo vodstvo može usmjeriti polis u pogrešnome smjeru. Zsigurno je njihova nevaljanost u Pol. III,7 pojednostavljeno prenaplašena pa smatram da je na ovo bolje potražiti odgovor u pozadinski prisutnoj ‘teoriji sredine’, što u političkom horizontu znači: u kompromisnom uravnoteženju socijalnih suprotnosti. Riječ je o tome da *politeia* u IV. knjizi *Politike* više nije percipirana iz postavljenih ciljeva i iz kvalifikacije građana, nego iz socijalnih napetosti koje treba ublažiti i što je moguće više uravnotežiti. Funkcionalna raspodjela grupa u polisu tu nije primjerena (kao npr. u Pol. VII) pa u interesu stabilnosti polisa ovdje više na siromašne ne gleda u izolirajućem smislu, nego teorijski teži njihovomu jednakom političkom uvažavanju.

### 3. O politici, odgoju i vrlini

Upitajmo se: kakva je relacija etičke doktrine o odgoju pojedinaca s obzirom na potrebu konformiranja moralnoga odgoja različitim političkim poretcima? U Aristotelovoj političkoj teoriji nedostaje rješenje o tome kako napraviti relaciju između valjanoga odgojnog programa i različitih poredaka, odnosno njihovih odgojnih programa. Odustao je od razmatranja te tematike pa se u vezi toga moramo orijentirati prema općim elementima onoga što su odgoj i vrlina. Javna *paideia* dobro je prikazana i argumentirana samo u Pol. VII/VIII, a drugdje je zanemarena. Pretpostavljam da je tomu tako jer Aristotel nije smatrao da bi bilo primjereno njegovu etičku teoriju naprosto primijeniti u konkretne političke sustave pa da se stvari razrješavaju takvim normativnim pristupom. Znao je da samo manjina može kroz skrb oko vrline dosegnuti najviše moralne ciljeve, dok će veći dio građana za tim uvijek zaostajati. Također, nedvosmisleno tvrdi da građanin može biti valjan, a da nije dostigao vrlinu valjana čovjeka (Pol. III 4, 1276 b 34–35). Riječ je o tome da su za Aristotela kvalitete valjanog čovjeka etički poopćive i habitualno postojane, te zahtjevnije od građanskih. Drugačije od toga, kvalitete dobrog građanina i *paideia* svakog posebnog političkog poretka moraju se uzeti u njihovoj specifičnosti. U skladu s tim, kaže se:

»Najvažnije od svih spomenutih čimbenika za trajnost poredaka – ali što sada svi zanemaruju – svakako je odgoj (*paideia*) primjeren postojećem političkom poretku. Jer nema koristi ni od najkorisnijih zakona i uz koje pristaju svi građani, ne budu li građani privikavani i odgajani u duhu poretka; ako su zakoni demokratski, onda odgoj na demokratski način, ako su oligarhijski, onda na oligarhijski način [...] a odgajati za politički poredak nije činiti ono što je milo onima koji hoće vladavinu demokracije ili oligarhije, nego ono što će jednima omogućiti demokraciju, drugima oligarhiju.« (Pol. V 9, 1310 a 12–22).

Znači, tu naglašava odgoj sukladan postojećim socijalno-političkim prilikama; o odgoju dobrog čovjeka ovdje nema ni riječi. Iz te razdvojenosti ljudske i građanske vrline proizlazi i veći dio intencije *Politike*: briga oko građanske zajednice i vrline čovjeka kao građanina (pri čemu naravno ne treba zaboraviti da je polis u konačnici etička ideja, dok je u *Nikomahovoj etici* primarna vrlina čovjeka kao čovjeka). To nije nedostatak niti jedne od tih knjiga, a ni politike i etike kao discipli-

na, nego se ovo može uzeti kao nadopunjavajuće pristupe koji dozvoljavaju različite perspektive i ishodišta, napose o puku i demokraciji.

»Naime, ako je lijepo u *Etikama* rečeno da je sretan život onaj koji je prema vrlini i nezapriječen, i da je sredina vrlina, onda je nužno i srednji život najbolji, onaj u srednosti koju svatko može postići [...]. U svim polisima postoje tri dijela: vrlo imućni, vrlo siromašni i oni koji su sredina između tih. A umjereno i srednje je ono najbolje, pa je i posjed poželjnih dobara koji je srednji ujedno i najbolji od svih; jer tada je najlakše podvrgavati se razumu.« (Pol. IV 11, 1295 a 35)

Ključni element pri određenju sreće u *Nikomahovoj etici* je djelatnost (*energeia*), ali ovdje to nije spomenuto. Ne tematizira se ostvarenje života kakav je tamo opisan, nego se samo preporučuje slijeđenje sredine; još je bolje reći kako je ovdje vrlina upotrijebljena prvenstveno sa svoje formalne strane radi uvođenja razloga sredine, ali se sredina više ne promišlja u etičkome horizontu nego se relativizira i primjenjuje na odnose u imetku. Zato je ovakva primjena srednosti bila negativno vrednovana (Irwin, 1988, 460), a isticanje srednje klase poretka *politeia* smatrano je preferiranjem mediokritetstva zbog političke stabilnosti. Dakle, premda postoji direktna referenca na etičke spise, situacija u IV. knjizi *Politike* posve je drugačija od one u VII. knjizi *Politike*, gdje *ariste politeia* promišlja kroz građanstvo koje ima drugačije uvjete; u etičkim spisima svi su načelno jednaki u sposobnosti ozbiljenja *eudaimonia*, a ovdje tek u imovinskome stanju. U VII. knjizi *Politike* Aristotel predodžbu sreće uzima iz *Etike* kao nepromijenjenu: ona je ozbiljenje vrline; u Pol. IV,11 vrlina je uvedena da se napravi prijelaz ka teorijskom utemeljenju važnosti srednjega staleža.

Navedena uporaba pojma sredine (izvedena iz odredbe sreće i vrline) čini mi se vrlo upitnom: naime, u Pol. IV,11 sredina (*to meson*) udaljava se od etičkoga područja i poopćuje do fraze ‘srednji život je najbolji’, što se isključivo odnosi na imovinsku kvalifikaciju. Dok je prema etičkoj odredbi sredine riječ o biranju onoga najboljeg (*to ariston*) između nevaljanosti suviška ili manjka u našoj karakterno-habitualnoj dispozicioniranosti, ovdje se više ne radi o aretajičkoj sredini; takvo je izvođenje logički nezadovoljavajuće jer ‘sredinu’ (prilično neuvjerljivo) prenosi u posve drugačiji argumentativni okvir, s etičkoga na socijalno područje. Korištenje odredbe sreće u Pol. VII,8 identično je njezinom razumijevanju u *Etikama*, a u pragmatičkoj Pol. IV,11 vrlina i

sredina služe kao prijelaz k opravdanju srednjega imovinskog stanja. Važno je uočiti da se u *Etikama* ne raspravlja o srednjem staležu, nego o vrlini kao sredini i unutarduševnim dispozicijama pojedinca.

Tražene srednosti u svemu (*ništa previše – meden agan*) ne ostvaruju se u *politeia* baš točno u sredini nekog mislenog disponiranja između krajnosti (ovdje: demokracije i oligarhije), nego je ta pozicija bliža demokraciji, a *mutatis mutandis* to vrijedi i za moralne vrline. Pono- vimo: težnja sredini bila je opća značajka grčke duhovnosti u mnogim područjima, više kao ‘Allerweltsmoral’, pa to nije Aristotelova poseb- nost, a zasigurno nije ni ovakvo teorijsko osiguranje stabilnosti urede- nja sa srednjim staležom. Da suprotnost puka (siromašnih) i bogataša vodi pobuni i brutalnom neprijateljstvu, smatrao je već Platon (*Zakoni*, III 679 b 3), a isključenje socijalnih krajnosti dovelo bi do nestanka zavisti, nepravde, objesti. Obje krajnosti potenciranjem neravnoteže načelno vode političkim nemirima, dok su opterećujuće i na osobnoj moralnoj razini.

Upravo je izostanak individualističkoga pristupa i tek kratko ocr- tavanje karakternoga ponašanja građana važan nedostatak koncepcije u Pol. IV,11. Karakter građana predočen je pojednostavljeno i prema popularnim, pomalo trivijalno svakodnevnim predodžbama koje odgo- varaju navodima iz Aristotelove *Retorike* II,16: bogataši prave velike prijestupe, siromašni su skloni sitnim prijevarama, dok je srednji stalež razborit. Doduše, i u VII. knjizi *Politike* postoji opasnost od zloupotre- be materijalnih dobara, ali tamo za to postulira pravednost, umjerenost i filozofiju koji će kroz odgoj oblikovati karakter. Različito od toga, u IV. knjizi ne tematizira odgojnu dimenziju, nego izvanjske okolnosti koje moraju biti tako postavljene da ograničavanjem spriječe objest. One nisu pretpostavka za pravilno djelovanje nego brana od pogrešnog postupanja, što je naravno bitno različito. Stoga smatram da je sreća (i vrlina) kao cilj etičko-idealističkoga pristupa u Pol. VII izvan dosega ovdje diskutiranoga poretka.

Pritom, u svezi karaktera građana čini još jedan neopravdan prijelaz: iz imanja imetka prikladne srednje veličine slijedi i poželjno ponašanje građana. To je potpuno drugačija perspektiva njegove odredbe moralne vr- line kao ishodišne točke definicije sreće (EN II,6). I time se pokazuje da je u središnjim knjigama *Politike* primarno razmatranje imovinskih odnosa, a s određenjem karaktera građana operira se samo posredno, ukoliko stoji u

odnosu spram onoga odlučujućeg: imovinsko socijalne sfere. Karakterne kvalitete građana postaju tek derivat socijalnih odnosa.

Aristotel u Pol. IV,11 preuzima još jedan element iz idealističke *ariste politeia* i promatra je s obzirom na imovinske odnose: teza da je polis zajednica jednakih u VII. knjizi *Politike* služi isključenju nejednakih iz političkih prava. Ondje ‘jednak’ ima značenje ‘karakterno jednak’, tako da se od svih građana može očekivati odjelotvorenje *eudaimonia*. Taj stav implicira razlikovanje dobrih od loših, pri čemu naravno samo jedni od njih mogu u djelovanju prema vrlini dosegnuti sreću. U Pol. IV,11 napetosti su na temelju nejednakosti neizbježne, ali nejednakost nije između dobrih i loših (tj. moralne naravi), nego između siromašnih i bogatih. Zato se promišlja teza da se polis treba sastojati od jednakih, što je više moguće, jer velike imovinske razlike politički radikaliziraju zajednicu. Srednji stalež najviše ozbiljuje egalitarni cilj polisa, ali je referenca reducirana na socijalno-imovinsku perspektivu. Znači, u Pol. IV,11 ‘jednaki’ su oni koji ‘imaju jednak imetak’.

Kao dobru odliku ovako imovinski uređenog polisa, Aristotel postavlja da ondje »građani niti što smjeraju protiv koga, niti drugi protiv njih« (Pol. IV 11, 1295 b 32). Međutim, u razlici spram Pol. III,9 to nije označeno kao *conditio sine qua non* poretka, gdje istinski život (a ne tek poslovnost i komercijalnost) označuje pravu svrhu polisa. U Pol. IV,11 nedostaje etičko postavljanje cilja polisa (pa ni prethodno izneseni ideal nema etičke implikacije), tj. zadovoljava se s analizom izvanjskih uvjeta koji su za perspektivu III. knjige nedostadni, ali ovdje zadovoljavaju sigurnost građana. Osiguranje od nepravde i unutrašnjopolitičke nesigurnosti s mišlju »niti činim niti trpim nepravdu« bilo je sadržajno određenje pravednosti u IV. stoljeću pr.n.e. Primjerice, to se već nalazi kod Platona (*Politeia*, 258 e 3 sqq), gdje nema izvođenja pozitivnih moralnih stavova, nego se pravednost razumije negativistički, formuliranjem onoga što ne treba činiti. Uz sve navedeno, još je jedna važna značajka Aristotelova ‘najboljeg poretka za većinu ljudi’: nema brige za političke institucije – kvaliteta poretka svodi se na imovinsku raspodjelu. Pitanja o pristupu k službama, o izboru pojedinih grupa (ždrijebom ili glasovanjem) – pitanja koja Aristotel inače često postavlja – ovdje se ne razmatraju.

Aristotel u razmatranju mješovitog poretka demokracije i oligarhije, u Pol. IV,9 ne tematizira poglavito političke elemente nego zajedništvo



u odgoju, ishrani i odjeći, ono što jača jednakost i demokratski karakter društva. Socijalnu realnost svakodnevnoga zajedničkog blagovanja i ostale izjednačavajuće propise spominje nekoliko puta jer su mu oni poretki u najmanjoj mjeri demokratski gdje puk ne može uzeti učešća u tome. Uz to, tamo puk ima pravo sudjelovanja u nadzorništvu te u biranju upravitelja (geronta). Miješanje demokracije i oligarhije u Pol. IV,9 može se povezati s Aristotelovom preporukom u Pol. V,1 da se treba poslužiti djelomično brojnomo jednakošću, djelomično onom prema dostojanstvu. Ovakve mješavine koje su u potrazi za nekom sredinom, također je i Platon u *Zakonnima* shvatio na sličan način. No, dok je tamo riječ o *politeia* kao sintezi vrijednosti dvaju poredaka: demokracije i monarhije (u napetosti između principa slobode i autoritarne vladavine, a uz očuvanje mjere i sredine), Aristotel ovdje prvenstveno traži srednji put između socijalnih klasa i institucionalnih pravila.

Premda su mnogi u povijesti bili iznimno motivirani preko modela Aristotelove *politeia* tražiti ključ socijalnih rješenja, spram toga pokušaja kao načina prevladavanja manjkavosti demokracije (i oligarhije) može se biti skeptičan s povijesnom perspektivom tadašnjih realnih odnosa političke moći. Vjerojatno je platonovski i aristotelovski koncept miješanja političkih poredaka već u vrijeme nastanka *Politike* bio anakronistički koncept pa nije ni imao izgleda za ostvarenje u IV. stoljeću pr.n.e. Suprotnosti između socijalnih klasa s obzirom na posjed bile su presnažan realitet pa nije bilo objektivnih izgleda za značajnim poboljšanjem života građanstva bez oštećivanja socijalno suprotstavljene klase. No veličina ovoga poduhvata bila je u razmatranju mogućnosti što bolje stabilnosti polisa.

Aristotel je u analizama mogućnosti ustroja političkih zajednica manje radikaln od Platona, premda mu nedostaje potpunost i dosljednost Platonovih modela, izvedenih u preciznoj dijalektičkoj formi. No Aristotel nasljeđuje Platona kada odgoj (*paideia*) smatra najvažnijom pretpostavkom za život polisa. U odgoju se ostvaruje smisao polisa: on omogućuje razvoj zajednice razvijajući prirodne sposobnosti ljudi. Ocrtn najboljeg političkog poretka (*ariste politeia*) u zadnjim dvjema knjigama Aristotelove *Politike* ostao je nedovršen, ali vjerojatno nije ni planirano detaljno planiranje, kao ni teoretski prelazak granica grčkog polisa. Pritom se može pretpostaviti i Aristotelov aristokratizam, jer premda je mislilac najbolje mjere, osiguranje usklađenosti u pitanjima odnosa spram staleža i nizu izvedenih pitanja (od teškog ekonomskog

disbalansa među građanima do časti) prepušta onima koji vlastitim obrazovanjem i naravnim sposobnostima nadmašuju ostale.

Mnogi ljudi ostaju nesposobni dosegnuti istinsku razinu ostvarenja vrline. Stoga bi svi trebali proći kroz stupnjeve odgoja kako bi je mogli u potpunosti ostvariti. Etičke vrline su dobra stanja karaktera (*ethos*) jer čovjek prolazi put od nezrelosti do mogućnosti postizanja onog najboljeg. Ove teze nalaze se u trećem poglavlju prve knjige *Nikomahove etike*. Iz njih uvidamo stanovitu samorazumljivost koju je Aristotel imao prema nužnosti različitih odgojnih stupnjeva. No u tome se nikako ne smije pronaći, primjerice, trivijalno konstatiranje psiho-socijalnih konstanti. Na djelu je temeljno usmjerenje k primarnim istinama ili prvim počelima (*archai* etičko-političkog područja). Praktički put (*hodos*) ide od prvih počela, tj. od uvida u narav primjerenog djelovanja. Mladi ljudi trebaju prvo biti vođeni k usvajanju onoga što im je dobro znano, u smislu uobičajenog navadnog usvajanja razlikovanja dobrih od zlih postupaka, ispravnih uvjerenja i mnijenja. Izgradnjom sklonosti slijedenja moralno ispravnih pravila, bez da (u potpunosti ili uopće) razumiju razloge, mladenački *habitus* pripravlja se za samostalnost. Modernom (kantovskom) terminologijom rečeno, pri moralnom razvoju nužno napredujemo od heteronomije k autonomiji.

Prema Aristotelu, teško je uvijek pogoditi pravu mjeru/sredinu pa se većina nas zadovoljava onim što je najbliže najboljem. Težnja srednjem putu u vrlini kao izabiralačkom stanju nije tek samozadovoljno postizanje sredine zbog nje same. Bila bi to preporuka puke osrednjosti što se iz smisla Aristotelova etičkog stava nikako ne može ustvrditi. No govoreći i pragmatično, autor kaže da je poželjnije naginjati onoj krajnosti koja je: 1) manje udaljena od sredine jer jedna je krajnost uvijek manje pogrešna od druge (drskost je, primjerice, bliža hrabrosti nego strašljivost) i 2) manje srodna našoj vlastitoj naravi, procjenjujući je prema užitku ili boli što izaziva u nama. Kao što se krivi štapovi izravnavaju na način da se savijaju u suprotnom smjeru, tako se strašljivi ljudi trebaju suočiti s opasnošću i nadići vlastiti strah. Pritom, sve natkriljuje odredba vrline, o kojoj kaže: »... prema najboljem i pravednom, ona je najviše (*akrotes*)« (EN II,6 1107a 8).

## Literatura

- Aristotel (1989), *Retorika*, Zagreb: Naprijed.
- Aristotel (1992), *Nikomahova etika*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Aristotel (1992), *Politika*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Hughes, Gerard J. (2001), *Aristotle on Ethics*, London and New York: Routledge.
- Irwin, Terence (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford: Oxford University Press.
- Kraut, Richard (2002), *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, Alistair (2002), *A short history of ethics*, London and New York: Routledge.
- Petersen, Peter (1921), *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig: Leipzig Meiner.
- Platon (1910), *Platonis Opera I–IV*, Oxford: Bibl. Oxon.
- Ritter, Joachim (1987), *Metafizika i politika, Studije o Aristotelu i Hegelu*, Zagreb: Informator.
- Ross, W.D. (1959), *Aristotle, A complete exposition of his works and thought*, New York: Meridian Books.

### ARISTOTLE'S POLITICAL THEORY IN THE HORIZON OF MEASURE AND EDUCATION

Željko Senković

*The article considers the Greek ideal of moderation, most often expressed through the notion of the Mean. It is not merely a pangreek ideal, but an ancient and everlasting inheritance, which converged to the education in the unity of 'goodness and beauty'. It is lived in the polis, as it was also a personal aspiration of the inner soul. In Aristotle's politics, the source of moderation is primarily connected (Pol. IV–VI) to the balance of political orders (political Mean), however there is another perspective (Pol. VI–VII) in which it is more about the virtue and moral qualities of aristocracy, which identifies the good man and citizen. That approach is more akin to research conducted in Aristotle's texts on ethics (ethical Mean). Careful analysis of these distinctions from the book Politics is concluded with insights on education (paideia) and virtue as complementary aspects of practical philosophy.*

**Keywords:** Aristotle, politics, ethics, mean, education