



УДК: 17.023Аристотел

Поимот φρόνησις во контекст на Аристотеловата етика

Јасмина Поповска

Институт за филозофија
Филозофски факултет
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје

jasmina.naumoska@zfz.ukim.edu.mk

АПСТРАКТ

Концептот φρόνησις не е својствено Аристотелов концепт, но за прв пат кај него зазема толку значајно место во една етичка теорија. Како што се тврди во овој текст, неговото разбирање е од клучно значење за дофаќањето на клучните места на Аристотеловата етика: системот на доблестите, учењето за средната мера и учењето за εὐδαιμονία.

Целта на овој текст е да се анализираат најзначајните прашања што ги отвора овој концепт: неговото место во системот на доблестите, неговата функција во етичкото одлучување и поставување на етичките цели, како и неговиот однос со моралните доблести и волјата. Исто така, низ прашањето за стекнувањето на φρόνησις ќе се направи обид да се конструира т.н. практичен силогизам и ќе се елаборира односот на φρόνησις со политиката.

Низ концептот φρόνησις може да се види карактерот на Аристотеловата етика како етика насочена кон дејствителот, а не кон дејството, грижата насочена кон развивање на етичкиот карактер, а не кон консеквенциите од дејствата, етика во која се потенцираат далекосежните, а не партикуларните животни цели.

Клучни зборови: Аристотел, φρόνησις, етика, практичен силогизам.

Реактуализацијата на античките теории за целите на современата филозофска мисла се покажала мошне успешна во современата контекстуализација на некои антички етички концепти. Еден аспект што особено многу ја менува перспективата, а на кој можат да се концептуализираат современите етички проблеми, е античката етичка позиција што се фокусира на животот на етичкиот дејствител во целина, а не конкретно на должноста, обврската, следењето на правилата или консеквенциите од етичкото дејствување. Клучна проблематика за античката етика е карактерот на етичкиот дејствител, неговиот избор, практичното расудување и улогата на чувствата во етичкото одлучување. Етиката во антиката нема исклучиво корективна или казнена улога, туку ја има улогата да го развива човековиот карактер и поведение со цел да се постигне добар и убав живот. Инспирацијата најдена во етичките дела на Аристотел е основа на денешната водечка етичка теорија наречена „етика на доблеста“ (Anscombe 1958; MacIntyre 2007; Foot 1978; Hursthouse 1999; Annas 1993, 2011). Покрај доминантните теории на деонтолошката или етиката на должноста и консеквенцијалистичката етика (на пр. утилитаризмот), етиката на доблеста широко е прифатена како една од трите главни современи етички тенденции.

Значаен концепт што во најголема мера ја носи карактеристичноста на Аристотеловата етика е концептот *φρόνησις*. Овој концепт, не само во контекст на современите етички рефлексии, е предмет на дискусија во еден многу поширок контекст. Во 20 век, *φρόνησις* станува симбол за постмодерната критика на просветителскиот апстрактен ум (MacIntyre 2007). Според Хајдегер, тоа е „другиот вид на знаење“, концепт што го користи во полза на неговата критика на западното интересирање за битието и неговото инсистирање на идејата за позиционирање на човекот во светот. Воопштено, *φρόνησις* се зема како симбол за пресвртот од трансценденталниот научен ум кон практичната, емпириски заснована мисла.

Без да навлеземе во дискусија за развојот на поимот *φρόνησις* во историјата на филозофијата, тема што излегува од рамките на предметот на овој текст, во продолжение ќе го реконструираме неговото значење во Аристотеловата етичка мисла.

Општи места во Аристотеловата етика

Како Сократ и Платон, и Аристотел ја следи идејата дека доблеста е клучна за добар живот. Етичките доблести ги смета како комплексни рационални, емоционални и општествени вештини, но не смета, како Платон, дека филозофската метафизичка и теориско-познавателна подготовка е услов за разбирање на доброто. Познанието за доброто е блиско поврзано, речиси идентично, со доблесното дејствување. Крајната цел на нашиот живот не е знаењето за доброто, туку доброто дејствување. Неприменетата доблест не е среќа, затоа што тоа би било исто со живот поминат во спиење, кој никој не би го нарекол среќен. Во оваа насока, Аристотел го отфрла Сократовиот етички интелектуализам и уште од почетокот ја поставува етиката во редот на практичните дисциплини.

Поради предметот на проучување на етиката, таа не може да биде егзактна дисциплина, која може да даде недвосмислени правила и рецепти за добар живот. Човековото дејствување не може да се одреди со научна точност, и затоа Аристотел не гради априористичка етика.

Аристотеловата потрага по доброто е потрагата по највисокото добро, а тоа е добро што се посакува заради самото себе, она добро поради кое се посакуваат сите други добра. Според него, најголемото добро се состои во постигнување на εὐδαιμονία (блаженство, среќа), и сите други помали добра (на пр. здравјето, богатството) се посакуваат затоа што придонесуваат во постигнување на блаженството. Блаженството се состои во дејствувањето на рационалниот дел на душата според доблестите.

За да се дејствува доблесно, мора да се има капацитет за такво дејствување, но клучно е тоа да се развива со праксата. Моралното дејствување се вежба со правење на доблесни дела, и навидум Аристотел овде прави логичка грешка. Како може да се стане доблестен правејќи доблесни дела? Дали треба прво да си доблестен, а потоа да правиш доблесни дела? Според Аристотел, моралниот дејствител во раните години прво прави објективно доблесни дела како избор што се прави од навика; тие дела имаат неиманентен извор, токму поради тоа што дејствителот нема доволно искуство самостојно да расудува. Преку вежба, пракса и

искуство, дејствителот самостојно гради критериуми и свест за доблесните избори во секој поединечен контекст. Во таа смисла, Аристотел акцент става на градењето на моралниот карактер на дејствителот, а не гради систем на правила и должности што тој треба да ги следи, без притоа да се земат предвид чувствата, мотивите и намерите на дејствителот. Ова е етика што примарен фокус му дава на оној што дејствува, а потоа на моралното дејство и начините според кои тој дејствува.

Доблеста, според Аристотел, претставува средина меѓу два екстрема – прекумерноста и недостатокот. Тоа е состојба за избирање на средна мера *во однос на / според нас* (NE 1106b7), определена од начело што би го избрал практично мудриот (φρόνιμος). Она што претставува соодветна, средна мера може да се разликува од една до друга личност, исто како што, во примерот што го дава Аристотел, мерата за храна што е соодветна за еден врвен гимнастичар можеби нема да одговара за некој почетник во вежбите (NE 1106b3–4). Вистинската мера се учи низ искуството, со разумно коригирање на прекумерноста и недостатокот во нашето однесување. Во одредена ситуација може да се има потреба од прекумерност или недостаток, но тоа е поради разумната проценка на дејствителот, кој одлучува дека тоа е најдобар избор за тој конкретен случај. Сепак, теоријата за средната мера не треба да се сфати како препорака за медиокритетско однесување. Во однос на извонредноста на извршувањето на доблесните дела, на средната мера може да се гледа како на екстрем, додека само во однос на нејзината дефиниција таа може да се смета за „средна“. Постојат одредени дејствија кај кои не постои мера. Какво било нивно извршување е прекумерност. Така, на пример, за убиството, кражбата или прељубата не постои вистинско време или вистински начин да се извршат. Но, тој не го нагласува минимумот што е нужен за морална пристојност, туку условите за да се постигне морално совршенство. Како што оценува Кени, Аристотел пишува текст за највисока оценка по моралност, а не само за двојка (Кени 2016, 270).

Аристотел ги дели доблестите во две групи: морални и интелектуални (етички и дијаноетички) доблести. Моралните доблести се стекнуваат со вежбање и се разликуваат од

когнитивните способности. Можат да се изгубат доколку не се практикуваат, но не се толку непостојани како моменталните афекти. Интелектуалните, пак, Аристотел ги дели на две подгрупи: спознавачки, кои се занимаваат со вечните вистини, и расудувачки, кои се поврзани со практичниот живот. Во првите ги вбројува: знаењето (ἐπιστήμη), мислењето (νοῦς) и мудроста (σοφία), а во вторите: вештината (τέχνη) и практичната мудрост (φρόνησις). Еден од проблемите на оваа поделба е тоа што Аристотел ги одделува расудувачките доблести од моралните доблести, иако тие се предуслов и дополнување на моралните доблести. Всушност, неговата теорија за единството на доблестите укажува дека една личност не може да биде доблесна без притоа да биде практично мудра, но исто така и дека не може да биде мудра без моралните доблести.

Φρόνησις

Старогрчкиот термин φρόνησις како свој латински еквивалент го добива *prudentia*, што подоцна станува основа за поимот *jurisprudentia* – дејност што има цел да носи судови и да го спроведува правото во секој поединечен случај. Во македонскиот јазик се преведува со „разумност (и умереност)“, „разборитост“ и „практична мудрост“. Φρόνησις не е својствено Аристотелов концепт, се јавува и кај Платон, но за прв пат кај него зазема толку значајно место во етичката теорија.

Аристотел го вбројува φρόνησις во интелектуалните доблести. Тоа е доблест што ја означува извонредноста на одлучувачкиот расудувачки дел на рационалната душа. Според него, расудувачката моќ не се употребува за вечните метафизички или физички вистини, за акциденциите, ниту, пак, за практичните нешта што не нè засегаат, нешта што не можат да бидат поинакви и кои немаат никаква определена цел како практично добро. Расудувањето се разликува од испитувањето, кое како краен резултат ги има аксиомите и конклузиите. Исто така, се разликува и од вештината (τέχνη) затоа што φρόνησις како цел го има среќниот и убавиот живот, додека техничкото расудување произлегува од поединечната цел и нема предвид никаква друга подалекосежна цел.

Φρόνησις е способност во секој поединечен случај да се најде оптималниот избор за дејствување, која во заднината ја има генералната слика за евдајмоничен живот. Способноста оптимално да се расудува во секоја поединечна сфера на уметностите (вештините), φρόνησις во поединечните уметности (вештини), на пример лекарската, кормиларската, гимнастичката, е потребна за нивно успешно функционирање, но способноста за расудување што ја има врвната животна цел е врвната φρόνησις.

Всушност, се чини дека својството на разумен човек е да може убаво да просуди за работите кои се добри и полезни за него, но не делумно, на пример, за здравје или за телесна сила, туку за работи кои воопшто се однесуваат на доброто живеење (NE 1140a25–28).

Но, улогата на φρόνησις не е лукавата способност да се изнаоѓаат исклучоците или недостатоците што се неопходни за поголема ефективност, туку да се изнајдат етичките приспособувања што произлегуваат од проникливото просудување за секој поединечен случај, кои, понекогаш помалку, а понекогаш повеќе, се плод на длабоко размислување. На пример, во случајот со великодушност, со помош на φρόνησις треба да се процени кога, како и кон кого треба да се спроведе оваа доблест, колку да се даде без самите да бидеме оштетени, колку често треба да бидеме великодушни итн. Употребувајќи ја на многу места аналогичната на видот и φρόνησις, Аристотел нè наведува кон тоа дека φρόνησις е „окото“ на моралното искуство, проникливоста во секој поединечен контекст правилно „да се согледа“. Во таа смисла, низ анализа на функционирањето на овој концепт, воопшто, може да се увиди механизмот за начините на употреба на моралните правила.

Φρόνησις е стекнување на генерални етички правила, но само како рамки, некој вид синтетички судови од нашите минати искуства. Φρόνησις е дел од нашата сложена мрежа на заднински знаења што се корисни за разбирањето на поединечните контексти. Актуализирањето на нејзините потенцијали е релевантно само во сферата на поединечните случаи, и затоа, во суштина, φρόνησις е знаење на поединечностите. Оттаму, φρόνησις е првенствено индуктивна. Сепак, Аристотеловото потенцирање на меѓусебната поврзаност на моралните и интелектуалните доблести преку

φρόνησις укажува дека моралното расудување истовремено го зема предвид дедуктивното одредување на општите цели, како и индуктивната перспектива на поединечните случаи.

Задачата на φρόνησις е да поттикне движење, а движењето што таа го поттикнува е расудувањето. Исто така, карактеристична функција на теориската размисла е да настојува на вистинитото и лажното, а во случајот со φρόνησις, да настојува на практичната вистина. Најпосле, вели Аристотел, задачата на φρόνησις е „вистината која аналогно се однесува со правилниот стремеж“ (NE 1139a26–31). Тоа значи дека практично мудриот (φρόνιμος) мора да носи вистинити практични судови и мора да биде мотивиран да дејствува согласно со тие ставови. Φρόνησις започнува со одредена цел што се посакува, а завршува со избор што дејствителот треба да го изврши, со претходна проценка на соодветното време во кое треба да се изврши. Καίριος – соодветниот, вистинскиот миг – е важен концепт, кој се поврзува со φρόνησις. Според Аристотел, доброто расудување (εὐβουλία) секогаш треба да ги има предвид трите аспекти на дејствувањето: *што е нужно, како треба и кога треба* (NE 1142b27). Стекнатата φρόνησις-вештина Аристотел ја споредува со вештината на стрелецот, кој треба најдобро да процени *што е нужно, како треба и кога треба*, односно тоа е способноста што треба да ги препознае одговорите на овие прашања во секоја дадена ситуација.

Воопшто, душата на φρόνιμος мора да биде предиспонирана за правење добро. Исто така, тој треба постојано да биде отворен и сензитивен за шареноликоста и непредвидливоста на реалноста, како и подготвен да искуси нови ситуации. Недостатокот на φρόνησις може да се види кај луѓе што се нерешителни, непромислени, крути кон променливата стварност или „сезнајковци“ што ѝ пркосат на реалноста. Наспроти механичката моралност, φρόνησις вклучува елемент на креативност за да може секогаш да се изнајде оптималното доблесно решение во комплицираната животна реалност.

Постојат неколку места во „Никомахова етика“ што ја отвораат дилемата за тоа дали φρόνησις е одговорна за поставувањето на етичките цели. Аристотел вели: „ако е посакуваното насочено кон целта, а ако обмислените и избрани нешта се од оние кои водат кон

целта, дејностите околу ова би биле доброволни...“ (NE 1113b3–5). Во редовите на овој пасус многу интерпретатори го читаат Хјумовиот став дека желбите се тие што ги поставуваат целите, а не разумот. Според Хјум, расудувањето не може да биде автономно затоа што почетната точка не ја наоѓа во самиот разум. Рестрикцијата на расудувањето кај Хјум генерално се однесува на разумот, во неговиот познат исказ дека разумот е, и треба да биде, роб на страстите (Hume 2007, II, iii, 3. 4). Целите се наложени од страстите, а разумот е ограничен на изнаоѓање на најдобрите начини за тоа што можеби би го посакале.

Хјумовата интерпретација на прашањето за целите на φρόνησις, почнувајќи од Волтер (Walter 1874), станува особено влијателна струја во сфаќањето на φρόνησις (Burnet 1900; Fortenbaugh 1964; Moss 2011). Во оваа насока, φρόνησις станува вештина за расудување чија цел е остварување на целите одредени од апетитивниот нерационален дел на карактерот. Наспроти овој став, т.н. интелектуалисти (Cooper 1986; Sorabji 1973–1974; Irwin 1975; Allan 1977; Wiggins 1980) сметаат дека ние можеме да расудуваме за целите затоа што, кога се расудува за она што се однесува на целите, тука е вклучена и содржината на целта. Според Алан, таквото расудување мора да го земе предвид точното сфаќање за целта, затоа што инаку не би можело соодветно да се расудува (Allan 1977). Во прилог на теориските разлози, стојат и библиографските разлози, имено скудната Аристотелова аргументација, која би ја потврдила хјумовската интерпретација.

Стекнувањето на φρόνησις е едно од најпредизвикувачките прашања на кои Аристотел мора да одговори. Штом неговиот извор е во искуството, потребен е поголем „животен стаж“ што моралниот дејствител треба да го помине. Чекорот од неавтентичен морален избор, кој се носи од навика, до целосно автентичен доблестен избор се поминува постепено и е долготраен. Но, откако ќе се стекне, станува рутина.

Практичниот силогизам во контекст на сфаќањето на φρόνησις

Сепак, Аристотел не дава детални и систематски огледи за практичното расудување како што дава за теориското расудување.

Тоа се должи на природата на предметот на кој се однесува практичното расудување, кое не може да се подведе под јасни и недвосмислени формални структури. Практичното расудување може да добие форма на силогистичко заклучување, т.н. „практичен силогизам“, иако ова веројатно ретко би се случило во практиката експлицитно. Според Торнтон, целта на практичниот силогизам е да го претстави заемното дејство на вистината и доброто во рационалното дејство. Тоа е основа за сфаќање на практичното расудување и разлозите за дејствување (Thornton 1982, 76).

Во „За движењето на животните“, „За душата“ и „Никомахова етика“ можат да се анализираат неколку места каде што Аристотел прави паралела меѓу теориското и практичното расудување, како и неколку помалку систематски обиди за развивање на практичен силогизам. Во „За движењето на животните“ Аристотел се прашува: „зошто некогаш мислата предизвикува дејство, а некогаш не, некогаш движење, а некогаш не...“ Во истата реченица веќе одговара:

се чини дека се случува исто како кога некој мисли и заклучува за неподвижни нешта. Тогаш целта е спекулацијата (кога некој согледува две премиси, тогаш тој ја согледува и конклузијата), но тука конклузијата која се изведува од двете премиси станува дејство (MA VII, 701a6–13).

Низ споредбата на теорискиот со практичниот силогизам, Аристотел заклучува дека, за разлика од теорискиот силогизам каде што конклузијата е исказ, кај практичниот таа е императив и резултира со дејствување. Ваквиот заклучок го потврдува и во „Никомахова етика“:

има мнение кое е изопштено, и друго кое се однесува на поединечни нешта...; сега, ако од овие две едно стане мнение, нужно е душата да го потврди во тој миг тоа што е заклучено, па веднаш во практични работи да го изврши (NE 1147a26–28).

Јасен пример за природата на премисите во практичниот силогизам, Аристотел дава во „За душата“:

Бидејќи претпоставката и расудувањето делумно имаат општо значење, а делумно го означуваат поединечното (бидејќи првото зборува дека таков човек треба да изврши таква работа, а второто – дека тој човек мора да го изврши тоа, а дека јас сум таков), така што ова второво го придвижува мислењето, а не она што важи општо земено. Или ги придвижува и едното и другото, со тоа што првото поскоро мирува, а второто не (*De An.* 434a19–23).

Според Аристотел, практичното расудување се состои од голема и мала премиса, од кои како конклузија логички следува одлука за извршување на едно дејство. Големата премиса ја идентификува целта, некое добро што е вредно да се следи; а малата премиса ја интерпретира ситуацијата на дејствителот во однос на целта, имено го вклучува процесот на идентификување на една поединечност и неопходните средства за да се дојде до посакуваната општа етичка цел, како и информацијата дека оној што заклучува е тој човек што треба да го изврши тоа што го искажува големата премиса. Конклузијата е одлука да се дејствува, која го вклучува поединечното под општото морално правило. Аристотел го дава следниов пример:

„На секој човек сувите нешта му се полезни“
(голема премиса)

„Ова е човек / Токму ова е суво“
(мала премиса) (*NE* 1147a6–8)

по кои би следувала конклузијата: „овој човек треба да го изведе ова“.

Имајќи ги предвид пасусот од „За душата“ и примерите во „Никомахова етика“, може да се формулира една општа форма на практичниот силогизам:

Голема премиса: Таков и таков човек треба да изврши таква работа.

Мала премиса: Јас сум таков и таков човек. Ова е таква работа.

Конклузија: Јас треба да го направам тоа (сега).

Најјасните примери што Аристотел ги дава за практичното расудување и анализата на овие примери се во глава 7 од „Никомахова етика“ каде што се разгледува случајот со невоздржливоста или лакомоста. Тој покажува како со практичното расудување може да се избере лошо однесување. Како што сумира Кени, тоа може да се случи поради: а) погрешна општа премиса, б) недостиг што се однесува на партикуларната премиса или премиси, и в) неуспех да се извлече заклучок или да се дејствува според него (Кени 2016, 273).

Како што може да се забележи, во премисите на практичниот силогизам експлицитно не е вклучена желбата/волјата да се направи тоа дејство. Во големата премиса не се содржи ставот дека дејствителот сака да го направи тоа дејство, туку дека тоа дејство треба да се следи. Конклузијата всушност треба да претставува желба затоа што, воопшто, изборот треба да претставува расудена желба. Разумот и желбата мора да работат заедно за да резултира дејството. И покрај имплицитните насоки за хјумовската интерпретација за предимството на страстите, кај Аристотел може да се прочитаат и експлицитни наводи за ставот дека желбата природно тежнее кон целта што разумот ја препознал како добра.

Предметот на желбата е привидно добро, додека вистинскиот предмет на разумната волја е вистинското добро. Ние сакаме извесно нешто затоа што нам ни изгледа добро, повеќе отколку што ни изгледа добро затоа што го сакаме: праначелото е мислата (*Met.* 1072a28–30).

Но, за да може разумот да биде практичен, а практиката рационална, желбите мора да бидат изедначени со разумот. Ова е Аристотеловиот придонес кон проблемот на ἀκρασία – слабост на волјата – состојба што се јавува кога се дејствува спротивно на разумот и под влијание на страстите. За да можат желбите да бидат постојано во координација со разумот, нужни се моралните доблести чија цел ќе биде да ги „вежбаат“ желбите. Откако ќе биде постигнато вакво изедначување, доброто практично расудување ќе следува природно.

Политиката и φρόνησις

Аристотел често ги изедначува политиката и практичната мудрост. Ова изедначување, како што вели тој, се однесува на нивниот статус како способности, но не и во однос на нивната суштина. Политиката се однесува на практичното расудување за државните ствари, додека практичната мудрост се однесува на расудувањето во индивидуалната сфера. Сепак, и во практиката на поединецот и во практиката на политичарот начинот на расудување е идентичен. Аристотел експлицитно ја застапува тезата дека целите на поединецот и на државата се исти, но дека политичките се повозвишени затоа што се однесуваат на доброто на секој поединец (*NE* 1094b7–12). Во насока на ваквото расудување, φρόνησις на политичарот би била повисоко од онаа на обичниот човек. Перикле и луѓето како него знаат што е добро за нив и за луѓето општо, вели Аристотел (*NE* 1140b7–8). Сепак, во „Политика“ Аристотел оди уште подалеку кога вели дека φρόνησις е единствената доблест што е својствена само за оние што управуваат, додека за управуваните тоа е вистинското мислење (*Pol.* 1277b25–28). Од ова произлегува дека индивидуата што поседува φρόνησις, а којашто директно не се занимава со политиката, поседува φρόνησις од втор ред, и вистинската φρόνησις може да се актуализира само доколку стане владетел/законодавец. Дотогаш неговите судови ќе бидат само вистински мислења. Сепак, оваа теза може да се толкува и инаку, земајќи го предвид уредувањето во кое значителен дел од населението учествува во управувачките процеси, каде што „секој има дел од доблеста и од разумноста (φρόνησις)“ (*Pol.* 1281b4). Понатаму вели, „кога ќе се состанат, мнозинството станува како еден човек со многу нозе и раце и којшто има многу сетила, исто како и за моралните одлики и за мислењето“ (*Pol.* 1281b5–7). Во светлината на Аристотеловата хомоспецијација за ζῶον πολιτικόν, ова место може да се прочита во насока на нужноста од занимавање со политиката за секоја φρόνησις. Неучествувањето во политичките нешта значи напуштање на критичката рефлексивност врз својот живот во полза на друга рефлексивност со што директно се напушта задачата на φρόνησις – свесно и рационално одлучување за нашиот живот во насока на постигнување врвно добро. Во таа смисла, перспективата

за добар индивидуален живот мора да ја досега, до каде што е тоа возможно, перспективата за добар живот во полисот.

* * *

Φρόνησις е дел од разумската етичка сфера што е услов за неразумската, но сепак за неа може да се зборува како за нетеориски концепт на две нивоа: едно содржинско, друго методолошко. На првото ниво, како што експлицитно објаснува Аристотел, φρόνησις се разликува од ἐπιστήμη затоа што како свој предмет ги има крајните поединечни нешта до кои не се доаѓа со научното знаење, туку со сетилноста. Теориското знаење не се однесува на πρᾶξις затоа што е насочено кон вечните вистини, содржини што πρᾶξις не е способна да ги прими. „Доблеста не се остварува само според правилниот и исправен логос, туку поведението со правилниот логос е доблест, а правилен логос за таквите работи е разумност (φρόνησις)“ (NE 1144b24–26). Во овој аспект Аристотел отстапува од Сократ според кој доблестите се знаење и водат потекло од разумот. Аристотел смета дека тие имаат разумска основа само дотаму доколку реферираат на расудната разумска моќ. На второто ниво, концептот φρόνησις е нетеориски во смисла дека неговата содржина и механизам не можат теориски егзактно и априори да бидат одредени. Φρόνησις не е збир од готови етички императиви што се активираат во одреден контекст, тоа не е теорија што се аплицира во праксата. Не постојат етички феномени или проблеми што можат да се апстрахираат од некој конкретен етички контекст. Сепак, содржината на една конкретна φρόνησις не е апсолутно неподложна на систематска определба, но не од објективен надворешен набљудувач, туку од самиот носител на таа содржина. Кохерентноста на внатрешниот систем на доблести мора да биде воспоставена од дејствителот за правилно функционирање на моралниот карактер. За φρόνησις може да се зборува само во однос на нејзината функција и целите што треба да ги исполни, но не и принципите според кои ова треба да го постигне. Низ φρόνησις, воопшто, може да се види карактерот на Аристотеловата етика како етика насочена кон дејствителот, а не кон дејството, и тоа етика на партикуларниот дејствител. Тоа е и во духот на неговата метафизика каде што првата супстанција е примарната онтолошка единица. Во

овој случај, етичкото предимство му е дадено на етичкиот дејствител како прва и врвна етичка супстанција.

Со идентификувањето на човековата етичка совршеност со животот на *φρόνιμος*, и покрај поделените интелектуалистички или емотивистички интерпретации, всушност се укажува дека вистинскиот *εὐδαιμόνων* може единствено да води мешпан живот, живот во кој чувствените и интелектуалните аспекти на дејствувањето ќе бидат во рамнотежа.

Користена литература

- Аристотел, (2006), *За душата*, прев. Маргарита Бузалковска-Алексова, Магор, Скопје.
- Аристотел (2003), *Никомахова етика*, прев. Елена Колева, Три, Скопје.
- Аристотел (2006), *Политика*, прев. Маргарита Бузалковска-Алексова, Елена Цукеска, Слово, Скопје.
- Кени, Е. (2016), *Нова историја на западната филозофија. Т. 1. Античка филозофија*, Арс студио, Скопје.
- Allan, D. J. (1977), 'Aristotle on the Origin of Moral Principles', *Actes du XIe Congrès Internationale de Philosophie*, vol. xii, 120–127, repr. in J. Barnes, M. Schofield, and R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*, London.
- Annas, J. (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York.
- Annas, J. (2011), *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, New York.
- Anscombe, G. E. M. (1958), 'Modern Moral Philosophy', *Philosophy* 33, 1–19.
- Aristotel (1971), *Metafizika*, прев. Branko B. Gavela, Kultura, Beograd.
- Aristotle (1961), *Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*, trans. E. S. Forster, Harvard University Press, Cambridge.
- Burnet, J. (1900), *The Ethics of Aristotle*, Methuen, London.
- Cooper, J. M. (1986), *Reason and Human Good in Aristotle*, Hackett Publishing, Indianapolis.
- Foot, Ph. (1978), *Virtues and Vices*, Blackwell, Oxford.
- Fortenbaugh, W. (1964), 'Aristotle's Conception of Moral Virtue and Its Perceptive Role', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95, 77–87.
- Hume, D. (2007), *A Treatise of Human Nature*, Vol. 1, David Fate Norton, Mary J. Norton (eds.), Clarendon Press, Oxford.

- Hursthouse, R. (1999), *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- Irwin, T. (1975), 'Aristotle on Reason, Desire and Virtue', *Journal of Philosophy* 73, 567–578.
- MacIntyre, A. (2007), *After Virtue*, University of Notre Dame, Notre Dame.
- Moss, J. (2011), 'Virtue Makes the Goal Right': Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics', *Phronesis* 56, 204–261.
- Sorabji, R. (1973–1974), 'Aristotle on the Role of Intellect in Virtue', *Proceedings of the Aristotelian Society* 74, 107–129.
- Thornton, M. T. (1982), 'Aristotelian Practical Reason', *Mind* 91.361, 57–76.
- Walter, J. (1874), *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Mauke's Verlag, Jena.
- Wiggins, D. (1980), 'Deliberation and Practical Reason', in: Rorty, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 221–240.

The notion φρόνησις in context of Aristotle's ethics

SUMMARY

Jasmina Popovska

Institute of Philosophy,
Faculty of Philosophy
Ss. Cyril and Methodius University, Skopje

jasmina.naumoska@zf.ukim.edu.mk

The concept φρόνησις is not exclusively Aristotle's concept, but for the first time it occupies such an important place in one ethical theory. As argued in this article, its understanding is crucial for apprehending the key issues in Aristotle's ethics: the system of virtues, the doctrine of the mean, and the theory of εὐδαιμονία.

The purpose of this text is to analyze the most important issues that this concept opens: its place in the system of virtues; its function in moral deliberation and setting of moral goals; its relationship with moral virtues and will; the possibility of constructing the “practical syllogism” through the question of obtaining the φρόνησις; and its relation with politics.

Through the concept of φρόνησις the character of Aristotle's ethics can be shaped as an agent-oriented, not action-oriented ethics, ethics where the concern for developing the moral character, and not the consequence of actions is emphasized, and where the far-reaching, and not the specific life goals are preferred.

Key words: Aristotle, φρόνησις, ethics, practical syllogism