

**УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ**  
**ПРАВНИ ФАКУЛТЕТ**

**Аристотелово филозофско-правно поимање етике**  
**(мастер рад)**

**Ментор**

**Проф. др Марко Трајковић**

**Студент**

**Ђорђе Милосављевић**

**Број индекса: M052/23-O**

**Ниш, 2024. године**

## САДРЖАЈ

УВОД .....	3
I О НЕКИМ ИДЕЈАМА ПРЕ И ПОСЛЕ АРИСТОТЕЛОВОГ ПОИМАЊА МОРАЛНИХ ВРЛИНА .....	5
II АРИСТОТЕЛ КАО РАЦИОНАЛНИ МЕТАФИЗИЧАР.....	15
III АРИСТОТЕЛОВА ЕТИКА.....	20
IV АРИСТОТЕЛ О НЕДЕЛУ, ПОЧИНИОЦУ И ОНОМЕ КО ТРПИ НЕДЕЛО.....	38
V КРИТИЧКО РАЗМАТРАЊЕ ЗЛАТНЕ СРЕДИНЕ.....	47
ЗАКЉУЧАК.....	51
ПОПИС КОРИШЋЕНЕ ЛИТЕРАТУРЕ.....	54
Сажетак и кључне речи.....	57
БИОГРАФИЈА СТУДЕНТА.....	59

## УВОД

Аристотелова рационална метафизика представља искорак из Платоновог дуалистички постављеног света, и то ка рационалности друштвене збиље, али онолико колико је Аристотелово време то допуштало.

Као и код његових претходника, схватање етике, друштва и државе чини једну нераскидиву целину, те тако он и сматра да закон има карактер средства којим се „практично постиже ефикасност рационалних правила етике“.<sup>1</sup> А о вези између друштва и појединца у моралној димензији сведочи и његов став да је човек само „друштвена животиња“ која може да обитава у држави, која са своје стране мора да му омогући „добар живот“.<sup>2</sup> Ово опет сведочи о повезаности етике и државе.

Ово сведочанство се потом потврђује и код његовог схватања добрих држава које су у „складу са истинском правдом“ и имају пред собом општи интерес као императив. А оне које нису у складу са основном вредношћу каква је правда једноставно су лоше.<sup>3</sup> Оно што њега представља као рационалног метафизичара је и схватање улоге „средње класе“<sup>4</sup> у друштву која је по њему носилац друштвеног развоја.

Његова рационалност се поцртава и у поставци релације суверених овлашћења и апстрактности закона, односно суверена овлашћења су ту само онда када закони не могу због своје апстрактности да обухвате све појединачне случајеве.<sup>5</sup> За оно време револуционарно али ипак истинито, Аристотел сматра, наводи Гвидо Фасо оно „што се у данашње време сматра темељем тзв. „правне државе“: а то је држава у којој они који су на власти имају обавезу да путем закона својим грађанима детаљно утврде границе слободе“ те јасно одатле следи и Аристотелов даљи суд да „онде где закони нису суверени, не постоји права и истинска држава“.<sup>6</sup>

Аристотелов став је јасан, закони имају техничко-политичку улогу, која нема додира са етиком јер су они ваљани само тамо где постоји ваљани облик владавине.<sup>7</sup> Другачије није

---

<sup>1</sup> Г. Фасо, *Историја филофије права*, ЦИД, Подгорица, 2007, 58.

<sup>2</sup> Ibid., 59.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid., 60.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

могуће да они буду моралног карактера. Одавде постаје јасно да је његово целокупно учење заправо интегралистичко прожимање свих оних елемената који красе један ваљан живот, па онда и једну ваљану државу.

Тако је и јасно зашто он захтева рационалне услове за оно што је потребно оном облику владавине који желимо да одредимо као најбољи облик владавине. Ти рационални услови се могу свести на следећу поставку да „оснивачу државе стоје на располагању најбољи делови земљишта, људски материјал и материјална помоћна средства у неограниченој мери“.<sup>8</sup> Античко време је повезивало етику са појмом добра, а одатле се нужно следило и одређивање најбољих облика владавине, а за Аристотела је то „онде где је број грађана који га усвајају и желе да он и даље траје већи него број оних који га не желе“.<sup>9</sup> Оно што данас одређењу добрих облика владавине недостаје је то што се он више везује за технику и процедуралну страну а уопште се неће повезати са моралним вредностима или са приликама одређеног друштва. За самог Аристотела најбољи је и онај „који обећава трајање“.<sup>10</sup> Иако је био метафизичар, он је био рационални филозоф коме није промакло да ипак постоји нешто што можемо означити као просечан најбољи облик владавине, а то је „онај који је најподеснији за све државе“.<sup>11</sup> Што у конкретном случају значи да је према њему најбоље уређење је република „која чини средину између олигархије и демократије, и у којој средњи сталеж има доминантан положај. Тако она постаје критеријум за процену свих других облика владавине.“<sup>12</sup>

На овај начин постаје јасно да Аристотелово филозофско-правно поимање етике није ништа друго до интегралистичко схватање света, јер код њега нема одвајања човекових моралних назора од стања у држави. Даље, нема ваљаног закона у неваљаној средини, јер ништа што није одређено као морално добро не може да произведе нешто што ће обезбедити добар живот грађана.

Дакле, етика није трансцедентална сфера живота која своју домашај нема у друштву и држави, те се из тог разлога Аристотелова етика мора схватити као камен темељац онога што желимо да назовемо ваљана држава.

---

<sup>8</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1987, 410.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid., 413.

## I O НЕКИМ ИДЕЈАМА ПРЕ И ПОСЛЕ АРИСТОТЕЛАОВОГ ПОИМАЊА МОРАЛНИХ ВРЛИНА

Можда нам боље од сваког увода у ове мисли пре Аристотела може послужити реченица Михајла Ђурића „На прелазу између ове старе, пресократовске епохе грчке филозофије и великих система Платона и Аристотела налази се једна занимљива и значајна, али химерична појава – античка софистика“.<sup>13</sup> Ђурић најпре анализира саму реч „софист“ и означава је као „ознаку за човека који не верује у могућност објективног сазнања и способност људског духа да дође до објективне истине, већ који вештим поигравањем речима покушава да код својих слушалаца изазове утисак да је нешто тачно или лажно без обзира на стварну ситуацију“.<sup>14</sup> Дакле, нешто попут адвоката, што би даље можда могло да вуче закључку да је он „неодговорни и безначелни опсенар“ односно „човек који спретном и произвољном игром речи доказује било шта, не базирајући се при том да ли је то у складу с логичким законима или емпиријским чињеницама“.<sup>15</sup> Ипак, по Ђурићу сама реч нема овакво значење и изведена је од придева мудар, и глагола умовати. Она је дакле онаквог карактера који јој је и сам Аристотел у „Никомаховој етици“ дао то је „извежбаност у некој вештини“.<sup>16</sup> Како се може одредити софистичко друштво, то је „једно необично шарено друштво с најразличитијим интересима и тежњама, тако да се на први поглед чини као да овде и није реч о некој групи, већ о случајној скупини људи који немају ничег заједничког осим имена“.<sup>17</sup> Први од њих који ће начинити разлику између природног и позитивног права биће Хипија и Елиде. Док ће с друге стране Тразимах их Халкедона истаћи став да „право није ништа друго него резултат интереса политике оних који владају“, те тако можемо рећи да је он овим ставом постао антички Карл Маркс.<sup>18</sup> Хипија све људе сматра својим „саплеманицима, сроднициума и суграђанима по природи, али не и по људском закону“ јер по њему „једнако је с једнаким по природи сродно“, а закон је „тиранин људи и често врши

---

<sup>13</sup> М. Ђурић, *Из историје античке филозофије*, Службени лист СРЈ, Београд, 1996, 205.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 207.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, 208.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 210.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 211.

насиља противна природи“.<sup>19</sup> Уз сва ограничења овде можемо говорити о космополитизму. Он дакле инсистира на божанском ауторитету неписаних закона, док ће на Сократово питање о законима државним рећи „То су писане одредбе установљене од стране грађана о ономе што треба чинити и од чега се треба уздржавати“.<sup>20</sup> Веома реална је његова констатација да их они који су их „донели прекорачују и мењају“.<sup>21</sup> У овоме се огледа несталност владавине, када се она жели да посматра из призме моралних вредности, при чему морамо да нагласимо да закони по њему штете држави ако су неваљани.

Каликле као софиста сматра да „По природи је увек горе оно што је ружније, јест трпети неправду, док је, међутим, по закону горе чинити неправду“ те даље у складу са овим наставља „Него ја мислим да законе прописују слаби људи и људи гомиле. Они доносе законе с обзиром на оно што је вредно хвале или куђења. Тиме они хоће да застраше јаке људе, оне који имају довољно снаге да себи прибаве више од других, да их задрже од тога, као да би било рђаво и неправедно имати више права од других“.<sup>22</sup> На овај начин Каликле је изашао из круга оних који подржавају принцип једнакости, правде, и свих вредности које красе устаљено схватање о ваљаним друштвеним односима, што потврђује и ставом „сама природа показује да се правичност састоји у томе да бољи има више од горега, а способнији више од неспособног“.<sup>23</sup> На овај начин Каликле се представио као неко ко је представник схватања по коме „неправда и егоизам владају светом и представљају једино оправдане принципе делања“.<sup>24</sup> Тако одатле и долази његово схватање да су природно право и позитивно право супротстављени, јер док природно право захтева препуштање страстима, позитивно га кочи.

Даље ће ово схватање бити развијено код Тразимаха, који сматра да се „право увек налази у служби оних који држе власт у рукама“ а поредак је увек „поредак неједнакости“ док су правичност и право увек „туђе добро“.<sup>25</sup>

---

<sup>19</sup> М. Ђурић, *Из историје античке филозофије*, 243.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 253.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, 266.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 267.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 269.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 275.

Дакле, код обојце се може приметити да они не говоре ништа о „хуманости, једнакости или братству људи“.<sup>26</sup>

Антифонт је другачијег става, те дакле „Правичност се састоји у томе да човек не прекорачује законске одредбе државе у којој је грађанин“.<sup>27</sup> Оно што је опет интересантно је да он „упозорава на сталешку и класну природу позитивног права“,<sup>28</sup> док истовремено инсистира на једнакости људи.

Природно крећемо у разматрању Аристотеловог поимања етике од његовог учитеља и његовог схватања етике, друштва и државе, крећемо од Платона, који је за Аристотела који се од њега одвојио рекао „Аристотел ме је одгурнуо као што ждребад одбијају мајку која их је родила“.<sup>29</sup> За највећег хеленисту код нас, за Милоша Ђурића јасно је да је он „страсан теоретичар и пророк нове државе неголи хладан систематичар сазнања...“ и у том смислу он наводи да Платонова стваралачка личност њега означава као „законодавца и државотворца“.<sup>30</sup> Платон са своје стране није био „миран“ филозоф који своју мисао развија искључиво филозофским методама, већ је био таквог карактера да је своју филозофију развио и из сопственог искуства, о чему говоре његови боравци на Сиракузи.

Из трансценденталног и емпиријског посматрања живота он је одредио етички задатак једне државе, односно она мора да „заједнички живот људи уреди тако да врлином сви постану срећни“.<sup>31</sup> Овде имамо „социјалне принципе“ увезано са моралним вредностима и опет везу између заједнице и појединца.

Док је код Аристотела рационална црта његове филозофије видљивија, она ипак постоји и код Платона те он говори о „природној неједнакости људи, јер апстрактно изједначавање људи у држави сасвим противречи природи, и од поделе рада према природној способности, јер појединац не може да произведе све што му је потребно за опстанак“.<sup>32</sup> Овако постављена рационална теорије државе изискује и поделу државних послова на привреду, одбрану и управу, односно он дели и сталеже. На тај начин је Платон и дошао до појма

---

<sup>26</sup> М. Ђурић, *Из историје античке филозофије*, 280.

<sup>27</sup> Ibid., 299.

<sup>28</sup> Ibid., 303.

<sup>29</sup> Д. Лаертије, *Живот и мишљење истакнутих филозофа*, Београдско издавачко-графички завод, Београд, 1985, 140.

<sup>30</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 347.

<sup>31</sup> Ibid., 348.

<sup>32</sup> Ibid., 349.

владари као „савршени чувари државе“, а даље и до појмова чувари или војници и сељаци, радници, занатлије и трговци који онда чине трећи сталеж.<sup>33</sup>

Античка наглашена веза између етике и државе огледа се и у Платоновој поставци да сви сталежи заправо служе држави која као целина служи и „остварењу правде“.<sup>34</sup> Ова веза је временом нестала, и држава се све више схвата као организационо-техничко начело постојања и удруживања људи.

Платон је био тај који је истакао појмове филозоф-краљ и краљ-филозоф, а политчка стварност ипак осим Марка Аурелија неће познавати овакве примере. Платон није био филозоф статике, већ динамички филозоф који сагледава друштвена кретања те тако код њега не можемо говорити о „правној затворености друштвених скупина“ већ се може говорити о заснивању државе на дужности и личној способности у преласку из једног у други сталеж.<sup>35</sup> Из тог разлога и Милош Ђурић сматра да он „обраћа пажњу на емпиријску стварност“ а што произлази из посматрања „политичких прилика на Сицилији“.<sup>36</sup>

Како је Платон два пута био издан на Сиракузи тако ће се то поновити и код потоњих мислилаца и политичких делатника, где можемо издвојити Лава Троцког и његово схватање револуције у делу „Издана револуција“. Пре Троцког сам Платон говори о одређеним владарима који „ометају стваралачку снагу државног обнављања“.<sup>37</sup>

Зато и можемо говорити о еволуцији Платоновог учења, онда када он у својој филозофији иде ка савршено састављеним законима, који сада морају да владају пошто људи за то нису створени. Ипак, иако ово савршено добро звучи није могућа, а разлог се налази у поставци да људи који нису савршени нису у могућности да створе нешто што се може назвати савршеним законима. Ово је навело Гвида Фаса да истакне свој став о Платоновом учењу као о учењу које је израз нечега што је у „нечијој машини“ те из тог разлога такве државе „и изгледају савршене“.<sup>38</sup>

Закон као општи правни акт, како је данас он схваћен већ и код Платона због своје општости „никада неће моћи да погоди то шта је заиста најбоље и најправедније за све и да утврди то што је најприкладније, јер неједнакост међу различитим људима и разним

---

<sup>33</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 349-350.

<sup>34</sup> Ibid., 350.

<sup>35</sup> Ibid., 352.

<sup>36</sup> Ibid., 353.

<sup>37</sup> Ibid., 354.

<sup>38</sup> Г. Фасо, *Историја филофије права*, ЦИД, Подгорица, 2007, 47.



понашањима, као и недостатак стабилности у људским стварима не дозвољавају законодавцу, било каква да је његова умешност, да утврди шта је то што је апсолутно ваљано за све случајеве и за сва времена“.<sup>39</sup> Тако и Платон заузео став да је право „средство које је емпиријски корисно, које служи да учини државе, бар у оним облицима за које су људи способни, мање неподношљивим, а од њих ниједна ипак није добра, чак и када у њој владају закони“.<sup>40</sup>

Било је каже Диоген Ларетије много ученика Аристотелових, али се према њему највише истицао Теофраст. Лаертије преноси да је Теофраст био „човек изванредне интелигенције и невероватно марљив“.<sup>41</sup> Као такав, наводи Милош Ђурић, Теофраст је стајао на челу школе након Аристотелове смрти, и школа је за његовог управљања стекла „изванредан глас“. У погледу његове етике, он се доста близу држао Аристотелових ставова, с разликом да је спољашњим добрима „као средствима за постизање пуног блаженства“ приписивао „већу важност“. И код њега је средина била нераскидиво везана за појам врлине. Даље је од врлина издвајао као и његов учитељ пријатељство, а одбијао да се распаљује гнев, што је по природи ствари касније прихваћено од стоика. Још једна веза између њега и стоика, посебно Епиктета налази се у реченици која је до потоњих времена дошла на латинском *Vitam regit fortuna, non sapientia*. Он није само следио Аристотелову етику, већ је и развијао, те сматра да је етика декриптивна наука о моралу.<sup>42</sup>

Аристотелово схватање етике се негде у потоњим временима више или мање подударало са схватањем других филозофа који наступају након њега. Тако је Сенека као представник стоицизма имао схватање да на нашем почетку стоји „златно доба“ где су „владали мудраци. Они су спречавали насиље, штитили слабије од јачих и бринули се за све потребе људског рода. Њихова моћ, иако апсолутна, није била опасна, јер су они били морално савршени“.<sup>43</sup> Ово је ближе Платону и Аристотелу, а даље од схватања Томаса Хобса и целе уговорно-правне теорије о настанку државе, што потврђује став да је тада више био наглашен став о улози закона који ограничава понашање оних на власти, но да усмерава понашање појединца у друштву.

---

<sup>39</sup> Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 49.

<sup>40</sup> Ibid. 50.

<sup>41</sup> Д. Лаертије, *Живот и мишљење истакнутих филозофа*, 151.

<sup>42</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 418-419.

<sup>43</sup> Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 80.

Изгледа да је Цицерон боље разумевао стварност од правних позитивиста када је заузео став „врло је глупо сматрати праведним све оно што је утврђено обичајима и законима народа“;<sup>44</sup> потоња дешавања у нацистичкој Немачкој, те корпуси расних закона, показали су сву немогућност и опасност прихватања правила „закон је закон“. Данас се посебно захтева стварање везе између стварности и закона, а такав став је имао и сам Цицерон када каже „Јер, постоји само једно право које повезује људску заједницу и једна га закон одређује. Тај закон је оличен у здравом разуму и примењује се при наређивању и забрањивању“.<sup>45</sup> Као и Аристотел пре њега и он је склон да прихвати поставке природно-правног схватања те каже да закон није ни „изум људи, ни одлука народа, него нешто вечно, намењено управљању целим светом мудрошћу свога наређења и своје забране“.<sup>46</sup> Природни закон има снагу тако да му се „не може одузети вредност нити је дозвољено да се у нечему одступи од њега, нити се он може укинути; нити је дозвољено да се у нечему одступи од њега, нити се он може укинути; ни сенат ни народ нас не могу ослободити тог закона...“.<sup>47</sup> Ипак, ни он није могао да иде толико изван свог времена те је усвојио типично римско схватање позитивног права *ius gentium*, које је скуп норми које су опет заједничке Римљанима и другим народима, али које су Римљани створили долазећи у контакт са другим народима, односно покоривајући их. Од тога ће он разликовати *ius civile* које је типично само за Римљане.<sup>48</sup> Правна сигурност и извесност код њега подразумевају да држава мора да обезбеди „грађанима да са сигурношћу предвиде понашање које ће други грађани и државни органи имати према њиховом деловању...“. Тако, према њему“ „Све постаје несигурно ако се удаљимо од права“.<sup>49</sup>

Потоње време рађа нови приступ друштву, држави и праву али се он такође наслања на идеје које су се развиле пре њега. Тако Аурелије Августин посматрајући своју стварност дошао до појма „држава божија“ и тиме указао да постојање овоземаљске државе „није лако решив“ проблем.<sup>50</sup> И сам се Августин, због околности живота, у својим ставовима „ломио“, те је тако једном држава овоземаљска оличење ђавола, док ће опет у другом

---

<sup>44</sup> Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 83.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid., 84.

<sup>48</sup> Ibid., 85.

<sup>49</sup> Ibid., 86.

<sup>50</sup> Ibid., 123.

тренутку она разрешавати проблеме у „Господњој држави“. И овде се код Авустина препознаје морална неопходност повезаности врлина и стварности, те тако он иде од схватања државе овоземаљске као нечега што се супротстављено „држави божијој“ али и опет иде ка схватању да је она „држава божија“ морални узор за овоземаљску државу. Код самог Авустина све се његове животне улоге преламају и виде у његовој мисли јер ја он „мистична контенлативна душа, али и бискуп, организатор хришћанске заједнице на овом свету, заједнице...“.<sup>51</sup> Ова наглашеност етичког момента у држави се можда најбоље види у његовом ставу да је без моралних врлина и држава само разбојничка банда, јер ако нема правичност којој је народ подчињен, а која се састоји у божијој вољи, нема ни ваљане државе.<sup>52</sup> Дефиницији је додата божија воља.

Прво појављивање Аристотела, додуше као филозофа са великим  $\Phi$  десило се код Томе Аквинског. Јасно се наводи „Св. је Тома увјек био спреман свом својом искреном понизношћу за сво своје умовање захвалити Албертусу Магнусу, као и Аристотелу или Аугустину, или било коме од бројних других и старијих учитеља“.<sup>53</sup> Аристотел је преко Томе Аквинског извршио праву револуцију, а оно што је била чињеница је „да је она заиста била религиозна“ и то је била „побуна најхришћанскијих елемената у кршћанском свијету“.<sup>54</sup> Тако је Аквински исправљао Платона помоћу Аристотела. Али стићи до Аристотела у то време није било лако јер је он представљао колосалну опасност односно била је то колосална појава „с Истока, некаквог грчког бога подржаваног од арапских штоватеља“.<sup>55</sup> Међутим, та колосална опасност била је само „сухи вјетар из пустиње“ јер је било теже повезати Аристотела са Мухамедом, него везати га уз Христа. Ипак, изгледи за поновно рађање Аристотела били су „тмурни“. Пријатељи Томе Аквинског марљиво раде на преводу Аристотелових дела, и тиме „велика грчка филозофија“ коначно улази у састав „кршћанског свијета“.<sup>56</sup> Ово практично значи да ја Аквински и његово окружење понело заслуге за поновно филозофско рађање Аристотела. За Тому Аквинског је закон „диктат практичног ума у владару који влада у савршеној заједници“ а тај закон „има за циљ опште

---

<sup>51</sup> Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 123.

<sup>52</sup> Ibid., 124.

<sup>53</sup> G. K. Chesterton, *Sveti Toma Akvinski*, LAUS, Split, 1999, 66.

<sup>54</sup> Ibid., 78.

<sup>55</sup> Ibid., 69.

<sup>56</sup> Ibid., 83.

добро, према којем је увек усмерен“.<sup>57</sup> Из тог разлога он ће направити разлику између *lex aeterna* – вечни закон, *lex naturalis* – природни закон и *lex humana* – људски закон. Изнад свих њих, према његовом учењу, стоји *lex divina* – закон који је открио Бог.<sup>58</sup> Дакле, код Томе Аквинског долази до нераскидивог споја између вере и разума, који стоји постојан и данас. Тако је тај вечни закон оно што познају Бог и блажени, али га познаје и „свако рационално биће“ и то у „његовом значењу“. Гвидо Фасо сматра да се из овога може извући закључак да природни закон није само несавршена копија вечног закона, него је део њега који се и налази у људском уму. Дакле, учешће „рационалног бића“ у вечном закону „назива се природни закон“. Зато са њиме иде и „позитивни божији закон“ који „исправља неизвесност и несавршенства људских законе“. Наравно да се право, односно позитивно право мора везати за нешто изнад њега што је опет везано за моралне вредности те тако позитивно право проистиче из природног права, те је онда јасно да је закон праведан само ако је „исправан према норми разума“.<sup>59</sup> Задатак позитивног права састоји се у томе да коригује понашање оних чланова заједнице који сами од себе не могу да начине разлику између доброг и злог.

Тома Аквински је најдиректнији настављача идеје снаге и значаја разумске делатности, те пише „Now the rule and measure of human act is the reason, which is the first principle of human acts, as is evident from what has been stated above, since it belongs to the reason to direct to the end, which is the first principle in all matters of action, according to the Philosopher“.<sup>60</sup>

Зато он и наводи „I see another law in my members“, јер се овде спајају вера и разум, а право је мера радњи, те дакле „Reason has its power of moving from the will, as stated above: for it is due to the fact that one wills the end, that the reason issues its commands as regards things ordained to the end, but in order that the volition of what is commanded may have the nature of law, it needs to be accord with some rule of reason“.<sup>61</sup>

Тако разум постаје извор људске делатности. А Тома Аквински даље наводи Аристотела, кога он у свом делу назива Филозоф када разматра питање значаја закона, те тако пише „Wherefore the Philosopher, in the above definition of legal matters mentions both happiness and

---

<sup>57</sup> Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 158.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ibid., 158-160.

<sup>60</sup> С. Johnson, *Philosophy of Law*, Macmillan Publishing Company, New York, 1993, 14.

<sup>61</sup> Ibid., 15.

the body politic: for he says (*Ethic.* V. 1) that we call those legal matters *just, which are adapted to produce and preserve happiness and its parts for the body politic*: since the state is a perfect community, as he says in *Polit.* i. 1<sup>62</sup>

Тома Аквински је јасно препознао значај разума за стварање права, што је било необично за време у коме је живео, те би могли рећи да је он извео револуцију разума. Разум је тај на основу кога се може створити закон, а одатле се човек може водити разумом и законом ка врлини, те он наводи Аристотела који пише „the intention of lawgiver is to lead men to virtue. But every man can lead another to virtue. Therefore the reason of any man is competent to make laws“.<sup>63</sup>

Опет ће Тома Аквински ослањајући се на Аристотела одредити и саму природу природног права које ће бити нераскидиво везано за разум, те тако стоји „Wherefore it has a share of the Eternal Reason, whereby it has a natural inclination to its proper act and end: and this participation of eternal law in the rational creature is called the natural law“.<sup>64</sup> На тај начин је он повезао разум са појмом *Divine light*, што пре њега није учињено. Док ће сва створења имати свој удео у *Eternal Reason*, чиме постаје јасно „a law is a dictate of the practical reason“.<sup>65</sup>

Дакле, човек недвосмислено својом разумом учествује у изградњи свг права, људског позитивног права, али налази своје место и у оном оноземаљском, што значи даље „natural law is something appointed by reason, just as a proposition is a work of reason“.<sup>66</sup>

Опет се и у разматрању добра и зла наслања на Аристотела јер сматра „good is that which all things seek after“ и наставља „good is to be done and ensued, and evil is to be avoided“.<sup>67</sup> Самим тим и он ће се сложити да је природно право када се везује за основне принципе једнако за све људе. Међутим, када говори о потичињености, сматра да је боље да будемо под законом него да о нама одлучује сам воља судије, јер је само неколицина толико моћна да својим разумом створи законе, те због тога јер имају довољно времена да створе законе, док судија то нема јер се случај одмах износи пре њега и наконцу јер судија у своју одлуку,

---

<sup>62</sup> C. Johnson, *Philosophy of Law*, 15.

<sup>63</sup> Ibid., 16.

<sup>64</sup> Ibid., 18.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Ibid., 19.

<sup>67</sup> Ibid., 21.

у конкретном случају, уноси своје личне преференције, док по њему то законодавац не чини.<sup>68</sup>

Аквински је одбацио заједно са Августином правни позитивизам, јер сматра, односно слаже се са Августином који пише „a law that is not just, seems to be no law at all“. Даље ће он разрадити ову мисао кроз сопствени доживљај основне позитивистичке заблуде, те пише „laws may be unjust through being opposed to the Divine good: such are the laws of tyrants inducing to idolatry, or to anything else contrary to the Divine law: and laws of this kind must nowise be observed, because as stated in Act. V. 29, *we ought to obey God rather than man*“.<sup>69</sup> На овај начин је извршио спој између разума и вере.

---

<sup>68</sup> C. Johnson, *Philosophy of Law*, 26.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 30.

## II АРИСТОТЕЛ КАО РАЦИОНАЛНИ МЕТАФИЗИЧАР

Према Диогену Лаертију, самом се Аристотелу приписују неко веома виспрене мисли. Тако је једном приликом одговорио на питање о „добробити“ лагања коју налази у поставци „То да им се не верује кад говоре истину“. Можемо и даље у следећој реченици налазимо блискост његових ставова и Исусових, па је на питање зашто је дао милостињу лошем човеку одговорио „Нисам се сажалио на његов карактер, него на човека“. Његова се виспреност огледа и у ставу ада Атињани јесу пронашли пшеницу и законе, али се законима не користе. Даље можемо у сликању његовог филозофског лика додати и то да је на питање шта је надам рекао „Сан будног човека“<sup>70</sup>

Све ове реченице сублимирао је Милош Ђурић када читав филозофски лик Аристотелов одређује кроз његов реализам, рационализам, иманетизам и енергизам.

Дакле, најпре Аристотелов свет није дуалистички постављен као код Платона, који према Ђурићу „не може да превазиђе дуализам идеје и стварности“.<sup>71</sup> Зато он сматра да су све ствари подобне да се нађу у стварности те „Свако у свом животу оваплоћује своју идеју: на тај начин отпада етички дуализам, који се појављује као нужна консеквенција Платонова учења о идејама, и више се не може говорити о апсолутним супротностима у животу, него само о релативним“.<sup>72</sup>

Даље, он ће са реализма прећи на рационализам и заузети став да се етичко учење има засновати на „биолошком искуству“ а етичко сазнање има свој извор и у „разуму и у искуству“ који се прожимају.<sup>73</sup> Тако нам искуство говори да зао човек „десет хиљада пута учини за више него животиња“.<sup>74</sup> А сама етичка теорија мора се, као и право, поклапати са стварношћу јер „Истина у области практичног мора се процењивати према делима и животу, јер су ови пресудни. И изјаве мислилаца као и оне раније наведене треба испитивати упоређујући их с њиховим делима и с њиховим животом, па ако се делима подударају, треба их узимати за истините, а стоје ли са њима у противречности, посматрати

---

<sup>70</sup> Д. Лаертије, *Живот и мишљење истакнутих филозофа*, 145-146.

<sup>71</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 381.

<sup>72</sup> Ibid., 382.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Ibid.

их само као празне речи“.<sup>75</sup> Са овим ставом се сложио касније и Фридрих Ниче, који филозофију одређује као скуп успутних скица и портрета из живота филозофа.

Према Ђурићу иманетизам Аристотелов наводи нас на закључак да од човека самог зависи хоће ли бити срећан, блажен или неће, јер од њега и само од њега зависи њего пут ка врлини. Што значи да човек сам одређује и изграђује свог животни пут. Зато се, сматра Ђурић, Аристотелова филозофија има одредити као „филозофија о човеку“. Што значи да се воља јединке, појединца сједињује са моралним принципима, те је човек „самом себи највиши судија, који у самом себи носи највиши закон“.<sup>76</sup>

Аристотелов енергизам испољава се у његовом наглашавању да за етику није битно сазнање, већ морално делање, јер је предмет изучавања етике људска радња, што по природи ствари и мора да буде.<sup>77</sup>

Јасно је одавде да је циљ човековог постојања и његовог делања заправо постизање неког добра до којег се и стиже тим радњама, чиме се опет враћамо томе да је његова филозофија „филозофија човека“ који онда постиже таквим радњама блаженство.

Ово блаженство се може различито схватити, али он не прихвата да се блаженство налази у задовољству, ни у богатству, или у појму част. Блаженство се према Аристотелу налази у поставци да је то блаженство „нешто крајње и самодостатно будући сврхом наших чула“.<sup>78</sup> Зато је блаженство крајњи циљ, а као крајњи циљ разумљиво је да блаженство има карактер апсолутне категорије. Пошто је његова филозофија заправо филозофија динамике, јасно је да је циљ коме ваља тежити делање, а не мировање, сматра Ђурић. Ово значи да је код Аристотела све „одређено делатношћу и снагом“.<sup>79</sup> Зато је и тачна Аристотелова поставка да је „људско добро дјелатност душе према крепости, а ако је више крепости, у складу с најбољом и најсавршенијом од њих. И ваља још додати: у потпуну животу“.<sup>80</sup>

Код Аристотела је и блаженство повезано са умом, те тако деца и животиње не могу бити блажени, јер животиње ум немају а код деце још није развијен. Самим тим се стиже до

---

<sup>75</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 382.

<sup>76</sup> Ibid., 383-384.

<sup>77</sup> Ibid., 384.

<sup>78</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1982, 10.

<sup>79</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 386.

<sup>80</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, 11.



закључка да је блаженство нешто што се поклапа са оним што је истовремено и најбоље и најлепше али и најпријатније.<sup>81</sup>

Одавде постаје јасно да разум игра велику улогу у његовој филозофији делатног човека. Те се и сама душа таквог човека код њега дели на две области разумску и ону која то није. Неразумска област својствена је свима и ова област није специфично везана за људе, још он додаје да вегетативна моћ нема учешће у човековој врлини. Ипак, ко „умерених и неумерених“ он истиче значај разума као дела душе, јер тај разум опомиње човека. Том се разуму сигурно покорави умерен човек.<sup>82</sup>

Према Аристотелу, извор етичких врлина је воља, те тако „Етичка врлина, према томе, није ни од природе, ни против природе, а ни дело случаја, него је трајна особина воље, слободним вежбањем стечена навика“ односно „Врлина је слобода која је постала природа“.<sup>83</sup> А зато он и сматра „Крепост је дакле, двострука: умна и ћудоредна. Умна крепост има углавном и зачетак и пораст по поуци, па јој стога треба искуство и времена; дочим ћудоредна крепост настаје по навичају, од чега јој потјече и само име, настало малом измјеном ријечи обичај“.<sup>84</sup>

Аристотел спаја врлину са моментом вежбе и навике, тако критички посматра хеленски свет и каже: „Али већина не чини тако, него траже уточишта у начелу и замишљају ‘мудрослове’ и да ће тако постати ћудоредни, понашају се слично болесницима који позорно слушају љечнике, али не чине ништа од онога што им се прописује, па као што овима тјело овако неће оздравити, неће ни оним првима душа од таква ‘мудрословља’“.<sup>85</sup>

Дакле, потребна је интегрална веза између вежбања, навике и знања као и веза са правилним држањем ума да би се човек водио и ишао правим смером. Ово је неопходно да би се постигло добро које постаје сврха не само себи, односно оно чему човек тежи, а ово значи да Аристотел није ништа друго до рационални метафизичар који тражи добро које је човеку достижно и оствариво.

---

<sup>81</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 387.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 387-388.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 388.

<sup>84</sup> Аристотел, *Никоманова етика*, 23.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 29.

Тако је он начинио разлику између добара која су таква по себи и оних која су за неку другу сврху. Та надређена добра су вишег ранга, и њих желимо због њих самих, а све ово, и тиме се враћамо њему, служи блаженству.

Сасвим у складу са његовом природом Аристотел је одбацио „могућност говора о метафизичком појму зла“.<sup>86</sup> Зло за њега неће постојати мимо ствари, и како добро не постоји само по себи тако нема ни зла самог по себи, већ је везано и извире из човековог делања, које се може означити као „стање с избором“.<sup>87</sup> Оно средње у понашању, данас би било означено као разумевање и понашање просечног човека, према Аристотелу свако може постићи када је у својој делатности подвргнут својем разуму. Интересантно је како Аристотел наводи непознатог аутора када пише „Људи су добри једним начином, зли сваковрсно“.<sup>88</sup>

На овај начин морамо прихватити да нешто мора имати и инструменталну вредност, односно ради се о средству за постизање неке друге вредности. Из те поставке Аристотел је извео следећу поделу која је динамичка и открива карактер његове филозофије. Дакле, учинио је следећу поделу на „циљеве који имају само инструменталну вредност, тојесте циљеве којима тежимо само ради остварења других циљева“ потом ту су циљеви који „имају и инструменталну вредност и вредност по себи“ као што је на пример „друштвено признање“ или „јак ум“ и на крају то су циљеви које бирамо због њих самих.<sup>89</sup>

Сада постаје јасна веза између Аристотела и стоика, јер делатност насупрот злу а у складу са врлином, односно у складу са оним што можемо назвати *треба* „значи или делатност насупрот чулним жељама и потребама или ограничавање, обуздавање тих жеља“.<sup>90</sup> Што опет наводи на закључак да је живот оваквих људи сам по „себи уживање“ јер „не тражи уживање као неки украсни привезак, него уживање садржи у себи“.<sup>91</sup>

Долази поново до онога што Милош Ђурић назива Аристотелов енергизам, јер се спаја делатност и врлина „Нико неће назвати праведним онога ко не ужива у томе да поступа праведно, ни слободним духом онога ко не воли да ради отворено и слободно, и тако даље кад је реч о другим врлинама. Ако је тако, онда и поступци у складу с врлином морају

---

<sup>86</sup> М. Перовић, *Етика*, Графомедиа, Нови Сад, 2001, 350.

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> М. Перовић, *Етика*, 351.

<sup>89</sup> В. Павићевић, *Основи етике*, Београдско издавачко-графички завод, Београд, 1974, 242.

<sup>90</sup> Ibid., 244.

<sup>91</sup> Ibid.

представљати уживање“.<sup>92</sup> Све је код њега прожето делањем, и само етичко добро и врлина не могу без делања. Заправо, овде се успоставља однос вредност – стварност. Даље он сматра да су врлине одређени ставови које ми стичемо а касније их током живота усавршавамо.<sup>93</sup> Што значи да је за њега врлина „одабирачка наклоност воље“,<sup>94</sup> чиме се јасно развија човекова активност у правцу врлине.

Тај правац је таквог карактера да је у складу са природом, јер „Природа све чини ради неке сврхе“.<sup>95</sup> А човек се мора у својој делатности држати средине и тиме одбацивати и прекомерност и оно што је премало, јер „лако је не погодити циљ, а тешко га је погодити“.<sup>96</sup> Ова се средина у делању одређује и оним што он назива „правиан ум“ који је одређен не субјективним преференцијама већ оним *треба*.

---

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> В. Павићевић, *Основи етике*, 246.

<sup>94</sup> Ibid., 247.

<sup>95</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 389.

<sup>96</sup> Ibid., 391.

### III АРИСТОТЕЛОВА ЕТИКА

Код Аристотела посебно место међу врлинама заузима правичност, сматра Милош Ђурић. Таква посебна врлина уједињује све друге, и то ће Ђурић одредити као шире Аристотелово схватање правичности.<sup>97</sup> До овога закључка је лако доћи ако се погледа његов уводни став о томе шта је праведност, те тако „Видимо како сви говорећи о праведности подрајумјевају оно стање које их приправља да чине праведна дјела, да се понашају праведно и желе ствари које су праведне; а на исти начин и о неправедности; како је оно стање у којем се чине неправедна дјела и желе ствари које су неправедне“.<sup>98</sup> Дакле, полазиште је веома јасно, а сада би ваљало објаснити шта су то праведна, а шта неправедна дела. Мада је и ту заузето Хераклитов став, да се праведност познаје по неправедности, односно да за њено име знамо преко неправедности, јер „Често се једно опречно стање познаје по својој опреци“.<sup>99</sup>

У нешто ужем значењу „правичност је врлина поред других, и то у двоструком смислу: као правичност која члановима заједнице дели добра и части према њиховој вредности или заслуги“ и то ће бити одређено као *iustitia distributiva* и „као правичност која делимично драговољним а делимично недраговољним изједначавањем добра и части одржава равнотежу социјалних добара“ и то ће бити одређено као *iustitia commutativa*.<sup>100</sup>

Дакле, може се издвојити његов став да је правичност „врлина душе која свакоме дели према заслуги и ту налазимо појам *iustitia distributiva*“.<sup>101</sup> Дакле од сматра „Од праведности која је у дјелу, те од онога што је исто тако правдено, једна је врста оно што је у раздиобама части или новца или осталих ствари што су раздељиве међу дионицима државног заједништва (јер у тима један према другоме може бити неједнак или једнак), а друга је врста оно што исправља у узајамним уговорима“.<sup>102</sup> Тако дакле „диобна праведност стоји насупрот „поравнавајућој“ праведности, односно имамо „раздељујућу и изједначујућу праведност.“

---

<sup>97</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 393.

<sup>98</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, 87.

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 393.

<sup>101</sup> Д. Лаертије, *Живот и мишљење истакнутих филозофа*, 146.

<sup>102</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, 92.

За Аристотела средина постаје нужна у односу на праведност, а „оно што је праведно нужно је барем четверо: двије су особе којима је оно праведно и двије су ствари у којима се очитује“,<sup>103</sup> јер „оно што је праведно некакв је размјер“,<sup>104</sup> а оно што је неправедно самим тим тај размер ремети, што је јасно у извршењу деликтне радње, а онда би праведно морало да исправља ствар, а судија као носилац праведности је субјекат који ту ствар исправља, те тако „кад се људи споре, прибегавају суцу; ићи суцу значи ићи оному што је правдено, јер својство је суца да буде жива праведност; те траже суца као средину, па се суци негдје и зову посредоватељи, увјерени да ако добију средину, добит ће оно што је праведно. Дакле, оно што је праведно нека је средина, ако је наине и судија такав. Судија изједначаје; као да је нека црста неједнако подјелена, па је он узео већи одсјечак што прелази половицу и додао га мањем одсјечку“.<sup>105</sup> Ово је додуше идилична представа судије, која ретко има везе са стварношћу.

Ипак, он признаје да код узврћања нема једнакости, јер „Удари ли кога онај што има власт, ударац му се не смије узвратити; а удари ли ткогод онога што има власт, не само што ће му се вратити ударац него ће бити и кажњен“.<sup>106</sup> Ово је основа односа подређености и надређености, не само у државним стварима, већ у свим животним, против чега устаје достојанство. Зато он и инсистира на више места да је праведност средина између трпљења и чињења неправедних дела која се врше по правилу сопственог избора. А таква праведност може бити свуда једнака и имати свуда исту моћ и увек је била важна.

А пошто „неправду почињава онај који подјелеује, а не увјек онај тко има превелик дио“<sup>107</sup> јасно је да починитељ неправде може бити и сам судија, и опет ће због овога Аристел поставити јасну разлику између законски праведног и првобитно праведног. А ово је пракса садашње државе, да законски праведно има превагу над првобитно праведним. Због тога је он много пре било каквог разговора о корупцији, о интегритету јавне службе, о сукобу интереса, говорио и довео у везу праведности неристрност. Данас, је ова веза незамислива, а за њега „чини нам се неприкладним да се оно што је непристрасно похваљује, ако је различито од онога што је праведно; наине, ако су различити, онда ил оно

---

<sup>103</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, 93.

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Ibid., 96.

<sup>106</sup> Ibid., 98.

<sup>107</sup> Ibid., 109.

што је праведно није ваљано или оно што је непристрасно није праведно; а ако је обоје ваљано, онда су исто“.<sup>108</sup> На овај начин је Аристотел кориговао и општост закона, који има своје мане баш због своје општости, и зато се уноси промена коју би и сам законодавац, како каже Аристотел, да је присутан променио. Из овога јасно стоји ко је непристрасан, то је онај „тко изабире и почињава таква дјела и који не настоји неоправдано око властитих права, него је склон узети мање неголи му припада, иако је закон на његовој страни . такав је непристрасан, а такво стање је непристрасност, које је нека врста праведности, а не неко посве другачије стање“.<sup>109</sup>

Ако појам права одредимо као „културни појам, тј. појам једне стварности повезане с вредношћу, једне стварности чији је смисао да служи некој вредности“<sup>110</sup> онда постаје јасно зашто је неопходно повезати Аристотелов енергизам и правни поредак. Право и мора да буде једна појава моралног добра, која извире из људског делања и одабира понашања. Правда унеколико може бити везана уз једнакост, односно „Она се, с једне стране, по своме предмету може везивати за добра или за људе: праведна је награда која одговара вредности рада, али и казна која погађа једнога исто као и другога.“<sup>111</sup> Из те поставке Густав Радбрух долази до Аристотеловог учења о правди, те сматра „Апсолутна једнакост између добара, нпр. Између рада и награде, између штете и накнаде, код њега се зове комутативна правда; сразмерна, пак, једнакост у поступању са различитим лицима, рецимо опорезивање сразмерно имућности, потпора сразмерно сиромаштву, награђивање и кажњавање према заслуги и кривици, то је напротив, суштина дистрибутивне правде“.<sup>112</sup>

Радбрух ваљано примећује да је за комутативну правду потребно најмање два лица, док је за дистрибутивну правду потребно најмање три. Код комутативне лица су равноправна, док је код дистрибутивне ситуација нешто другачија јер „једно које друге терети или их повлашћује, тим другима је надређено“.<sup>113</sup> Тиме Радбрух полако разрађује ове појмове и сматра да је комутативна правда заправо везана за приватно док је дистрибутивна правда везана за јавно право. Што Радбруха даље наводи на закључак да је комутативна првда она међу равноправнима, а који су до тога дошли актом дистрибутивне правде, која самим тим

---

<sup>108</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, 111.

<sup>109</sup> Ibid., 113.

<sup>110</sup> Г. Радбрух, *Филозофија права*, НОЛИТ, Београд, 1980, 44.

<sup>111</sup> Ibid., 46.

<sup>112</sup> Ibid.

<sup>113</sup> Ibid., 47.

постаје „првобитни облик правде“ на који се мора „оријентисати право“.<sup>114</sup> Ово наводи на закључак да дистрибутивна правда води рачуна о достојанству појединца и заслугама, и управља се „по геометријској пропорцији, тј. уколико је ко достојснији и заслужнији, утолико му више припада“.<sup>115</sup> Док се друга може означити као корективна, која се управља по аритметичкој пропорцији, односно онеме „који сувише има одузима се толико колико износи штета или губитак оног који је претрпео неправду“.<sup>116</sup>

Ипак, дистрибутивна правда никада не каже „кога треба третирати као једнаког, а ког као неједнаког, та правда, напротив, претпоставља да је једнакост или неједнакост већ утврђена са неког гледишта које се у њој самој не може пронаћи“.<sup>117</sup> Дакле, опет је неопходан наш енергизам, или делање, јер се у дистрибутивној правди може пронаћи само сразмера, али не и конкретно третирање појединца.

Код Аристотела правичност се бори за своје место, те постоји дилема да ли је она боља од правде. Међутим, дилеме нема она није правди супротстављена, већ је само један део правде, јер је она као правда још један пут за долажење до вредности. Занимљив је приказ ове релације „Правда на појединачни случај гледа са гледишта опште норме, правичност у појединачном случају тражи његов властити закон, који, међутим, исто тако мора бити могућно уздићи на степен општег закона – јер правичност као и правда на крају крајева има уопштавајући карактер“.<sup>118</sup> Ово је занимљиво за правну праксу из перспективе односа општих правних и појединачних правних аката, као и њиховог домета, јер „Правичност је правда појединачног случаја“.<sup>119</sup>

Правичност се истовремено може схватити и као законитост, која даје блаженство, те се зато за њу може следеће рећи „Дакле, таква је праведност савршена крепост, али не уопће, него у односу према неком другом. Због тога се праведност често и чини највећом крепости, "те, „ни Вечерница ни Даница није тако дивна“ и пословично кажемо „у праведности су скупљене све крепости“. И ова је у потпуности савршена крепост, јер је пораба савршене крепости. Савршена је јер онај тко је има може се том крепости послужити у односу према другоме; наиме, многи се могу послужити крепости у властитим стварима, али не могу у

---

<sup>114</sup> Г. Радбрух, *Филозофија права*, 47.

<sup>115</sup> М. Бурић, *Историја хеленске етике*, 393.

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> Г. Радбрух, *Филозофија права*, 47.

<sup>118</sup> Ibid., 48.

<sup>119</sup> Ibid.

односу према другому. Због тога се сматра ваљаном она Бајантова „владавина мужа ће показати“; јер онај тко влада већ је у одношају према другому и у заједништву. Због тога је праведност и једина од крепости чини да је добро дугога, јер се усмјерује према другому...“.<sup>120</sup> Још овоме ваља додати и то да је он био веома јасан у стварњу везе између праведности и законитости, односно између неправедности и незаконитости, те тако и стоји „Чини се да је неправедан и онај тко је протузаконит и тко је похлепан и тко је ‘неједнак’ те је очито да ће праведан бити онај тко је законит и ‘једнак’. Тако је праведно но што је законито и једнако, а неправедно оно што је протузаконито и неједнако“.<sup>121</sup> Увезујући праведност са законитошћу он чини помак у схватању законитости и неће је оставити пуком правном позитивизму, те ће законитост на тај начин задобити и вредносни карактер и карактер општег добра, јер „Закони прописују о свим стварима, тежећи заједничком пробитку“ а уз то „нам закон налаже чинити дјела одважна мужа – наиме: не напуштати бојни положај, не бјежати и не одбацивати оружије“ то нам наређује онај закон који је ваљано састављен али не и онај „састављен на брзу руку“.<sup>122</sup> Он ће бити јако одређен у везивању праведности и врлине, и сматра да је „праведност дио крепости“,<sup>123</sup> док се за закон може рећи да он „наређује живјети према свакој крепости, а забрањује живјети према било којој неваљалости“.<sup>124</sup>

Из тог разлога се може рећи да се и код ње примењује принцип средине. Зато се она и поставља као брана од прекомерног испољавања страсти, у правној пракси она је мера између подношења и чињења неправде. Ђурић ваљано примењује да Аристотел није могао да објасни комутативну правичност на „основу особина етичке добре воље“, већ је то учинио на „основу особина објекта“.<sup>125</sup>

У своју етику Аристотел природно уноси и појам пријатељства који ће у потоњим временима бити пажња сотичке филозофије. Милош Ђурић пише да оно што је о пријатељству Аристотел рекао у књигама VIII и IX „иде у најлепше и најславније ствари што их је Аристотел написао, јер ту „не говори само филозоф етичар, него веома често и човек, пријатељ својих пријатеља, муж своје жене, ту Аристотел говори човеку“ ту видимо

---

<sup>120</sup> Aristotel, *Nikomahova eitka*, 89-90.

<sup>121</sup> Ibid., 88.

<sup>122</sup> Ibid., 89.

<sup>123</sup> Ibid., 90.

<sup>124</sup> Ibid., 91.

<sup>125</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 393.



„дах присног осећања у свему што он о пријатељству каже, бар у првим партијама“.<sup>126</sup> А о домету пријатељства говори и то да он овај појам, по Ђурићу, проширује и на „спољашње везе политичке и правне природе, које у свакој заједници имају своје место и тичу се истих предмета и лица“.<sup>127</sup>

Тако јасно стоји код Аристотела колики је значај пријатељства, дакле „нитко не би изабрао живјети без пријатеља, па чак кад би имао сва остала добра. И они који су богати, и који су на високу положају и који владају, тима чини се још највише треба пријатеља; јер каква је корист од таква благостања лишена добротинства, које се највише примењује и најпохвалније је према пријатељима? Или како да се благостање заштити и ушчува без пријатеља? Јер што је оно више то је и непостојаније. Ау оскудици и осталим невољама мисли се како су пријатељеи једино уточиште. Пријатељство помаже младима, да не погријеше, и старима пружајући им дворбу и обављајући за њих посао који сами због слабоће не узмажу; дочим онима у највећем цвату помаже постићи лијепа дјела; „кад два заједно иду“ умножнији су и у замисли и на дјелу. Оно је, чини се, по нарави уцијепљено родитељу према потомству и потомству према родитељу, и не само међу људима него и међу птицама и међу главнином животиња; исто је тако и у истонародника према својима, а највише међу људима, те отуда и хвалимо оне који су човјекољубни. Човјек може видјети на путовањима како је сваки човјек човјеку и свој и мио. Чини се да пријатељство одржава државе, те се и законодавци више трсе око њега неголи око праведности; наиме, чини се како је сложеност нешто налик на пријатељство, а оно је оно чему највише теже, док изгоне несложеност, која је највећи непријатељ. Кад су људи пријатељи, не треба им праведности; дочим кад су праведни, треба им пријатељства. И од праведних ствари чини се да је највише тако оно што је пријатељство“.<sup>128</sup>

Овако постављено пријатељство има за циљ заједнички живот у врлини, или је оно услов потпуног живота у врлини јер је по њему потребно и праведности, што значи да оно према Ђурићу тежи „реализацији моралног добра“.<sup>129</sup> Тако слажући се са Аристотелом који сматра да право пријатељства може бити само међу онима који се могу означити као морално дбори, Ђурић наводи „право пријатељства може бити само код племенитих душа,

---

<sup>126</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 399.

<sup>127</sup> Ibid.

<sup>128</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, 165-166.

<sup>129</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 400.

јер је оно највиша и најплеменитија веза људска, узвишена изнад непосредног, моменталног, корисног“.<sup>130</sup> Аристотел је испитивао појам „друго ја“.<sup>131</sup> Дакле, гледати другог као себе, односно изаћи из конформитета егоизма.

Аристотел је пре Канта увео појам сам по себи тиме што је то повезао са појмом пријатељства те сматра „Савршено је, међутим, пријатељство добрих и сличних према крепости; јер ти слично желе добро једна другому као добри, а и јесу добри сами по себи. Они који желе пријатељима добро поради њих самих ти су највиши пријатељи“.<sup>132</sup> Овакво је пријатељство за њега постојано и трајно, ретка али могућа и треба ин „времена и наваде“.<sup>133</sup>

Он је од пријатељства разликовао добронамерност, која је почетак пријатељства јер не захтева посебну љубав. Појам пријатељства нужно је везао и за управљање државом и благостањем у њој, те се та једнодушност у општем добру може такође назвати пријатељством, што говори да Аристотел пријатељство схвата у ширим оквирима. Са овим повезује и добročиство као етичку категорију која свима доноси корист, и онеме ко даје и онеме коме је даровано.

Изгледа да се етика Аристотелова не може замислити без ширих оквира којима је стремилa, тако да нема разложног, разумног делања а да није повезано са највишим добрима, између којих налазимо и пријатељство без икакве користи, које онда постаје најтрајније, али и камен темељац ваљане државе. Без Аристотеловог појма пријатељства тешко је замисливо и образлагање појма солидарности која почива на пријатељству. Дакле, из овога поново произлази да је Аристотел заиста стварао и створио један широк филозофски систем, у којем је место нашла и етичка мисао.

Значај пријатељства очитовао се и код Сенеке и код Цицераона. Тако Цицерон пише „често си ме подстицао Атикусе, да ти пишем нешто о пријатељству. И верујем да је ово тема вредна свачијег разматрања, али и нарочито је прикладна за наш однос као пријатеља. Зато сам прилично вољан да се прихватим ове теме за опште добро, а на твој подстицај“.<sup>134</sup> Дакле, и Цицерон је увидео да значај пријатељства превазилази појединачне односе и има

---

<sup>130</sup> М. Бурић, *Историја хеленске етике*, 400.

<sup>131</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, 197-198.

<sup>132</sup> Ibid., 169.

<sup>133</sup> Ibid., 170.

<sup>134</sup> Цицерон, *Како бити пријатељ, Древни водич за право пријатељство*, МИБА, Београд, 2022, 23.

шири дијапазон деловања, тако да утиче и на државне послове који би морали да воде општем добру.

И он ће као и Аристотел пре њега инсистирати на већем или чак једино могућем пријатељству између добрих људи, ово из једноставног разлога, они зли не могу у својој основи тежити главном добру, те тако и стоји „Једна ствар које морате, верујем, изнад свега бити свесни јесте да пријатељство није могуће осим између добрих људи“.<sup>135</sup> Ти добри људи су ослобођени свега онога што наводи на крах пријатељства, односно „Свако ко се понаша и живи тако да његов живот шружа доказ оданости, интегритета, поштења и великодушности и ко је ослобођен било каквих ниских страсти, похлепе или насиља, те ко поседује велику снагу карактера, као људи које сам горе поменуо – верујемо да ове људе треба назнати добрим, каквим су за живота и сматрани јер су за живота колико је то људски могуће пратили природу као најбољи водич за добар живот“.<sup>136</sup> Описи доброг човека се неће много разликовати између Аристотела и Цицерона, јер су страсти стављене на крај приче.

Јачина моћи пријатељства која је кроз непогоде изграђена и која се ту нашла као спона и карика везивања препознаје се и код Цицерона јер он сматра да је пријатељство јаче од „сродства јер се благонаклоност из сродства може уклонити, а из пријатељства не“ и за ово даје одмах истинит практичан разлог јер када благонаклоност уклоните из пријатељства оно нестаје, а када благонаклоност уклоните из сродства „и даље сте у сродству“.<sup>137</sup>

А изгледа да „бесмртни богови“ осима мудрости ништа боље нису дали човеку од пријатељства, те се тако Цицерон и у овом ставу слаже са Аристотелом. Као и то да је врлина једино непролазно добро до које човек може доћи током свог живота, а сама врлина као велико добро „рађа пријатељство и негује га, тако да без врлине ни пријатељство не може да постоји“.<sup>138</sup> Изгледа да је и он схватио да је значај пријатељства за живот те га из тог разлога ставља у исту равн са ватром и водом, али је пријатељство у метафизичком смислу јаче јер „Толико су моћна и стварна сећања на праве пријатеље, толико је велика и нежна чежња за њима, да су чак и у смрти благослов и живе у нама“.<sup>139</sup>

---

<sup>135</sup> Цицерон, *Како бити пријатељ, Древни водич за право пријатељство*, 47.

<sup>136</sup> Ibid., 51.

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> Ibid., 53.

<sup>139</sup> Цицерон, *Како бити пријатељ, Древни водич за право пријатељство*, 59.

Одавде је јасно да одсуство благости и пријатељства доводе до раздора и неслога, те ако је такво нешто основ за прекид склада међу појединцима, оно је исто тако основ за прекид склада и на равни државног живота. Ово на крају води слому једне државе. Како су државни послови испуњени интересом и површним њиховим складом, јасно је колико је пријатељство ретко и нужно јер оно за разлику од интереса долази из саме природе, а не прорачуна, јер према правим пријатељима ми не негујемо интерес, односно „Нисмо благонаклони и великодушни према својим пријатељима зато што тражимо услуге од њих заузврат, нисмо толико ситничави да наплаћујемо своју љубазност. Доброг смо срца јер је то природна и исправна ствар, а не зато што се надамо нечему заузврат. Награда за пријатељство је само пријатељство“.<sup>140</sup> Дакле, као и код Аристотела, до врлине се такође може доћи неким другим великим добром, какво је пријатељство. Дакле, изгледа да је пријатељство она Аристотелова ствар, добро, које у Кантовом маниру тражимо због њега самог, а не због неке друге ствари. А ово значи да у Кантовом царству сврха, где све има своју цену, пријатељство међу ваљаним људима нема.

Опет постаје јасно зашто се пријатељства у смислу вредности може развити само између добрих, јер добри никада неће планирати опачину са својим пријатељем која ће бити усмерена на трећег, а тај трећи у Аристотеловом и Цицероновом свету може бити и виши ауторитет од појединца, дакле „Немогуће је веровати како би било ко од ових људи икада учинио за пријатеља нешто што је неправедно, што крши заклетву или што би нашкодило Републици“.<sup>141</sup>

Овим постаје јасно да ће државна заједница људи бити складна и ићи путем врлине онда када се прихвати као основ да добри људи траже добре људе за пријатељство, јер „Не постоји ништа жудније и похлепније од природе за стварима које су јој сличне. На основу овога је, моји млади пријатељи, јасно да добри обавезно имају наклоност према добрима, јер је природа ово установила као извор пријатељства“.<sup>142</sup> Али и ови добри имају интерес, и имање интереса није нелегитимно, већ супротно. Проблем лежи у томе како остварујемо свој интерес, зато „Просто речено, пријатељство не произлази из користи, али користи има од пријатељства“.<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> Ibid., 73.

<sup>141</sup> Ibid., 85.

<sup>142</sup> Ibid., 101.

<sup>143</sup> Цицерон, *Како бити пријатељ, Древни водич за право пријатељство*, 105.

Ипак, и то ваљано Цицерон примећује као и Аристотел пре њега однос релативне једнакости неопходан је за пријатељство, док је однос страха нешто што га онемогућава. Строго правнички речено, однос надређености и подређености онемогућава настанак и развој пријатељства, те тако „Како ико може волети особу које се плаши или да воли некога ко се њега плаши? Тирани делују вољено, али само неко време. Када падну са власти, а готово се увек то деси, онда открију како мало пријатеља имају. Кажу да је Тарквиније (последњи краљ Рима) признао да је тек кад је прогнан видео ко му је одан пријатељ, а ко није, јер није више био у стању никога да награди“.<sup>144</sup> Зато супротно свом благу јединио је пријатељ нешто најпостојаније и најчвршће што човек може за свог живота имати крај себе. Из тог разлога Цицерон и одређује границе пријатељства у ставу да „ако је карактер оба пријатеља суштински без мане, онда треба један са другим да деле сва дела, планове и жеље“ али не и оне које можемо окарактерисати као неприкладне.<sup>145</sup> Али и пријатељство може бити уклоњено запостављањем или ћутањем, ет тако стоји код Аристотела „Многа је пријатељства развргла дуга шутња“.<sup>146</sup>

Цицерон је уклопио у појам пријатељства и појам оданости, јер „Основа стабилности и доследности које тражимо у пријатељству јесте оданост, јер што није одано не може бити чврсто“.<sup>147</sup> Судбина је као код Хераклта пре свих њих одредила да се однос пријатељ – непријатељ ипак може променити током времена, те се они одани пријатељи исто тако могу претворити у одане непријатеље, те тако Цицерон предлаже да се у таквим промењеним околности пријатељства уздржимо од превише приче „Нека људи кажу да се ова друга особа лоше понаша, а не ви“.<sup>148</sup> До ове промене настаје и онда када се из пријатељства уклони узајамно поштовање, те тако „Ко год из пријатељства уклони поштовање одузео му је највреднији драгуљ“.<sup>149</sup> Оно пријатељство које се према Цицерону „увуче у свакодневни живот“<sup>150</sup> даје по нашем мишљењу основу за просперитет друштва и државе.

Узрочно последични однос између врлине и пријатељства пружа свој утицај на појмове правде и неправде, деликта и ваљане радње, опачине и моралног поступања, врлине и

---

<sup>144</sup> Ibid., 105 и 107.

<sup>145</sup> Ibid., 117.

<sup>146</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, 172.

<sup>147</sup> Цицерон, *Како бити пријатељ, Древни водич за право пријатељство*, 123.

<sup>148</sup> Ibid., 143.

<sup>149</sup> Ibid., 147.

<sup>150</sup> Цицерон, *Како бити пријатељ, Древни водич за право пријатељство*, 153.

порока. На овај начин врлина која стоји у основи правде, стоји и у основи пријатељства. Без врлине нема ни ваљане правде али ни ваљаног пријатељства, јер како је правда пред сталним искушењима и клацклицама, тако је и са пријатељством. Изазови који стоје пред пријатељством стоје и пред правдом, јер оба никада неће ићи праволинијски већ ће ићи и по стазама које заводе и краду.

Из тог разлога свака онтолошка одредба ствари истовремено је и аксиолошка, јер нема могућности да неку ствар одредимо а да претходно не одредимо и њену вредност, али не како Кант наводи тржишну, већ ону ванвременску, ону аксиолошку. Тако и сам Цицерон завршава своју расправу о пријатељству и пише „Што се вас млади пријатељи тиче, подстичем вас да тежите врлини, јер без ње пријатељство не може постојати. А пријатељство је, поред врлине, најбоља ствар коју можемо у животу наћи“.<sup>151</sup>

Већ у „Никомаховој етици“ Аристотел указује на то шта је то државничко умеће, те каже „Државничко умијеће и разборитост иста су способност, али бит им ипак није иста. Од разборитости што се тичу државе једна, која је управљачка, та је законодавна, док друга, која се према овој односи као појединости, има заједничко име државничког умијећа; та се бави и чинидбом и промишљањем, јер пучка одлука је оно што се има чинити као крајње у промишљању. Стога се каже да само ти судјелују у државничким пословима, јер само они и чине нека дјела управо као рукотворци“.<sup>152</sup>

У делу свог система који је везан уз државу Аристотел чини померање у односу на Платона. Као и Платон осуђује похлепу и сам сматра да „грађанин не припада самом себи него држави, која је организам у великом“.<sup>153</sup> Сам Ђурић наводи да у делу „Политика“ Аристотел одступа од Платона када сматра да у теорији државе трансцедентална теологија која важи код Платона, већ иманентна. Тако док код Платона има назнака једноумља, утолико што захтева јединственост мишљења, код Аристотела се истиче да то није могуће, јер су ствари у погледу људских потреба веома различите.

Сасвим у складу са оваквим ставом Платон сматра да је појединац потпуно и у свему подређен ђудима своје државе, што значи да његове самосталности и нема, код Аристотела

---

<sup>151</sup> Ibid., 181.

<sup>152</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, 125.

<sup>153</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 407.

је другачије, код њега се извештан степен самосталности ипак захтева, јер само тако појединац може да развијајући своје способности допринесе заједници.

Даље, Платон до овога може доћи само кроз „комунизам имовине, жена и деце“ док је Аристотел супротног става, те брани породицу и приватну својину. Те самим тим код Аристотела нема потпуног губитка појединца у држави, мада и сам каже „сви грађани“ морају „имати или све заједничко или ништа“ а ипак је немогуће да им „ништа не буде заједничко“ јер је и сама држава је неко заједништво.<sup>154</sup> Ипак, њему је јасно да се људи „највише брину о властитоме, а о стварима које су заједничке већ мање или тек онолико колико се тиче кога као појединца“.<sup>155</sup> Што значи да комунизам имовине сам по себи доноси неприлике. Код њега заједништво мора да има одређене границе, преко којих настају раздори. Тако се показује да је неки одређени склад између приватне и заједничке својине увезан са појмом општег добра једини могућ за опстанак државе. Тако је и наведено и опет везано са пријатељством „Пријатељима је све заједничко“.<sup>156</sup>

Аристотел је такође одбио утописко схватање Платона које омета динамизам привредне политике. Одбацује статичну поделу земљишта које се так оне може ни повећавати али ни умањивати. Ипак, и сам Аристотел сматра и признаје „држави право да подесним законским мерама спречи сувише велику и опасну неједнакост у распореду добара, јер прекомеран апетити за богатством и тешка сиротиња представљају највећу опасност не само за друштвени мир него и за телесно и морално здравље грађана“.<sup>157</sup>

Из оваквог схватања улоге човека у држави следи и сам положај тог човека у вршењу власти, те Аристотел сматра да човек има право учествовања или у „саветодавној или у судској власти, а државу као скуп свих таквих грађана, који је довољан за самосталан живот“.<sup>158</sup>

Према Аристотелу државни облик може бити следећи, тако власт и државну управу има један или неколицима али може и множина. Свака та врста има две подврсте, и то једну која је ваљана и самим тим која се може довести у везу са појмом општег добра и неку другу лошу, односно ону која за циљ нема опште добро већ добро оних који владају. Тако је код

---

<sup>154</sup> Aristotel, *Politika*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1988, 29.

<sup>155</sup> Ibid., 32.

<sup>156</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 408.

<sup>157</sup> Ibid., 408-409.

<sup>158</sup> Ibid., 409.

њего јасно мотив одређује шта је добра а шта лоша држава, а тај мотив се може наћи у томе да ли је одлучујуће за оне који владају шта њима користи или заједници.

Тако је Аристотел дао добре облике, краљевство, као владавину једног који је изврстан и који наравно влада по закону и за опште добро, потом је то аристократија, односно владавина оних који су нераскидиво везани уз интелектуалне и етичке врлине, и на крају то је република која се може означити као владавину народа, са што је могуће већом и реалном једнакошћу. Наравно, сасвим у складу са Аристотеловом опрезношћу, ови облици имају само релативну вредност, и наравно указује на потребу да се све прилагоди приликама.

С друге стране он наводи и оне који су лоши, те је то најпре тиранида, као самовољна власт једнога, која се очигледно не заснива на закону, потом олигархија као владавина оних богатих а не изврских и на крају демократија која подразумева да је народна власт у овом облику супротност републици.

Пошто је читав Аристотелов систем заправо систем врлина, сасвим очекивано слобода, имовина и способност дају право на учешће у државној управи. Мешавина ове три ставке даје и мешовите државне облике, што наводи на следеће ако се помешају демократија, олигархија и аристократија, или демократија и аристократија, онда настаје „аристократија (у обичном смислу речи)“, а ако се изврши компромис између слободе и имовине, те се дакле помешају демократија и олигархија, онда настаје политија.<sup>159</sup>

У делу „Реторика“ он даје четири облика уређења „демократија, олигархија, аристократија и монархија“ и у њима „највишу власт и судство врши или неколицина или сви грађани“.<sup>160</sup> Тако ће он даље у истом делу демократију одредити као оно уређење у којем се „државне службе деле коцком“ потом одређује да је олигархија „уређење у којем се дела према богатству грађана, а аристократија, у којем се деле према степену образовања“.<sup>161</sup>

А само образовање доводи у везу са законом. Тако у аристократији владају они који су везани обичајним начелима, и они „нужно изгледају најбољим.“<sup>162</sup> А када један влада по закону то је дакле монархија док ако он влада мимо закона то је тиранида.

---

<sup>159</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 410.

<sup>160</sup> Аристотел, *Реторика 1, 2, 3*, Независна издања, Београд, 1987, 51.

<sup>161</sup> Аристотел, *Реторика 1, 2, 3*, 51.

<sup>162</sup> Ibid.



Он опет говори о крајњим сврхама, које одређује као нешто што људи највише цене. Те тако је „Демократији је срхва слобода, олигархији богатство, аристократији образовање и одржавање обичајних норми“ док ће тираниди то бити „самозаштита“.<sup>163</sup>

За Аристотела апсолутно најбоља владавина је према стварним околностима могућа само тамо где је онеме ко оснива државу на располагању најбоље земљиште, најбољи људски материјал и помоћна материјална средства у неограниченој мери. Релативно најбољи облик владавине опет постоји тамо где је већи број оних који га желе од оних који га не желе.

Како прилике утичу на постојаност државе, јасно је да и овде свако претеривање води до краха, а сасвим сигурно просечни облик онда јесте онај који је подесан за много примера. Аристотел је из тог разлога и говорио о узроцима пропадања државе. Према Ђурићу, Аристотел најпре говори о „узроцима револуције“, односно о узроцима устанака оних потлачених. То и јесте један од главних мотива за устанак, као и нарушена правна сигурност, односно стање у којем нико није сигуран због чега и зашто може бити осуђен. Према Аристотелу, демократија, а то је и после толико година и данас случај, пропада „кривицом демагога“ који желе да се „допадне народу“ те из тог разлога „отимају имовину имућних и деле је широкој народној маси; тиме изазивају отпор имућних и њихову револуцију, и на тај начин демократије прелазе у олигархију или у тираниду“.<sup>164</sup> Због честољубља олигархије склизну у демократију или тираниду. Док ће према њему, политије и демократије ређе пропадати, а то ће се десити само када се огреше о своје основно начело, јер „најчешће се незамјетљиво владавине најбољих мијењају, кад се распадају помало, као што је речено у ранијим (расправама) опћенито о свим облицима државног поретка: како узроком промјена може бити и стиница. Јер кад једном занемаре коју од ствари у уставу, послјије лако и штогод веће промјене све док се не измјени цјелокупни државни устрој“.<sup>165</sup>

А сами се разлози за пропадање могу наћи и унутар државног уређења али и ван њега, односно „Уопште сваки државни облик, будући да овде и онде јача странка уме да прошири сферу своје моћи, прелази у други коме је склон, дакле политија у демократију и аристократија у олигархију. Или се окреће у супротност, дакле аристократија у демократију – јер сиромашни народ који стење под притиском неправде присваја државу себи – и

---

<sup>163</sup> Ibid., 52.

<sup>164</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 411.

<sup>165</sup> Aristotel, *Politika*, 175.

политије у олигархију. Јер траје само она држава у којој влада једнакост по заслуги и свако добива своје“.<sup>166</sup>

Сам Аристотел даје практичне савете да до пропасти не дође, те тако „у сваком другом државном облику, треба као опште правило да служи ово: ниједном грађанину не сме се допуштати да своју политичку моћ развије преко потребне мере, него треба покушавати да му се радије додељује мала и дуготрајна неголи велика и краткотрајна почасна места, јер то квари човека и не може свако да поднесе срећу“.<sup>167</sup>

Ипак, као најважније Аристотел истиче „Али оно што је најважније за одржање државног облика ... јесте васпитање у складу са уставом. Јер и најбољи закони, донесени једногласном одлуком свих грађана, ништа не користе докле год се појединци не навикну на устав и не буду васпитани у његову духу, и то демократски ако су закони демократски, и олигархијски ако су закони олигархијски“.<sup>168</sup>

Интересантно је да је Аристотел веома рационално одредио изворишта буна као и резултату тих буна, те каже да је могуће да неко само жели да преузме власт у своје руке.<sup>169</sup> Једнакост је исто једна „проблематична“ вредност јер може бити узрок разних буна, те тако „они што су подчињени буне се како би били једнаки, док су они су што су једнаки (буне се) како би били виши“.<sup>170</sup> То ће много касније описати у својим делима Џорџ Орвел.

Можемо издвојити као разлог за буну и премоћ, која пак „(бива узроком буне), када ткогод постане по моћи већи (било појединац било више њих) него у складу што је с државом и према моћи државне управе“.<sup>171</sup> Одавде произлази и следећа појава „Буни се, дакле, у мањинским владавинама већина као и они којима се наноси неправда, јер не судјелују у једнаким стварима“.<sup>172</sup>

А он је већ тада приметио снагу обмане као начина да дође до буне „А и обмана је двострука: јер једном обману (поданике) да прво добровољно промјене државни поредак, а

---

<sup>166</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 411.

<sup>167</sup> Ibid.

<sup>168</sup> Ibid.

<sup>169</sup> Aristotel, *Politika*, 156.

<sup>170</sup> Ibid., 159.

<sup>171</sup> Aristotel, *Politika*, 160.

<sup>172</sup> Ibid., 162.

затим га силом одржавају против њихове воље“ а „Каткад опет спочетка људе наговарају, а касније их наговоре толико и тако, те људи од своје воље пуне да се њима влада“. <sup>173</sup>

Зашто ипак пропадају владавине најбољих? И одмах одговара „У владавини најбољих настају буне и због тога што мањина судјелује у частима (које, како рекосмо, доводи до мијена и у мањинским владавинама), зато што је владавина најбољих на неки начин владавина мањине (јер у објема су неколицина владатељи, иако не неколицина због истог; стога се и чини како је владавина најбољих владавина мањине“. <sup>174</sup> Ипак, по њему највише пропадају „уставне владавине и владавине најбољих“ јер оне најчешће бивају изложене могућности застрањивања.

Да би владавину сачували ваља да у „добро усклађеним државама“ пазити „да се не чини ништа протузаконито“ и одмах указује на „бољку“ савремених поредака „и још највише не занемаривати ситнице, јер кришом се увлачи протузаконитост“. <sup>175</sup> Уз то се ваља пазити од смицилица, односно обмана, појединаца али и мноштва. Дакле, нико не сме да премашује своју моћ и иметак, јер све до одмах води у неспутану самовладу, те из тог разлога „и пораст добра стања било којег појединог дијела у држави ваља позирно мотрити с истих разлога“. <sup>176</sup>

Шта ваља да од вредности поседују они који владају „прво, љубав према установљеном поретку; затим, највишу способност за послове дотичног управног положаја; и треће, крепост и праведност примјерену сваком дотичном државном поретку“. <sup>177</sup> Зато је веома важно избећи оно што Аристотел назива „самосилништво“ које „има лоше значајке и пучке и мањинске владавине“. <sup>178</sup> А самосилништо је привлачно и оно највише привлачи побуњенике „Јер големо се богатство и част налазе у самовладара што прижељкују сви“. <sup>179</sup> Опет велику улогу у бунама имају мотиви мржње и презира према ономе ко је надређен.

Заједништво је опет могуће само ако сви, и они имућни, и они који то нису стреме општем добру, мада и то није гаранција против буна.

---

<sup>173</sup> Ibid., 165.

<sup>174</sup> Ibid., 172.

<sup>175</sup> Ibid., 175.

<sup>176</sup> Ibid., 177.

<sup>177</sup> Ibid., 179.

<sup>178</sup> Aristotel, *Politika*, 183.

<sup>179</sup> Ibid., 184.

Најбоља држава, шта би то било за Аристотела? По апсолутном мерилу, сматра Ђурић, то је за Аристотела краљевство, јер је оно најближе божанској владавини у свемиру, тиме је одредио апсолутно краљевство које је утопијска замисао, којом влада онај који је „бог међу људима”.<sup>180</sup> Једнако са њиме стоји и аристократија која стоји између Платоновог комунизма и индивидуализма, у којој у својој познијој доби грађани долазе на чело државе, пошто су ваљано васпитани и усвоји етичке принципе. Таква држава је средње величине, довољно велика за живот и довољно добро постављена за одбрану. А настањена је опет довољним бројем становника. Из начела једнакости изводи се и принцип важног и једнаког образовања и моралног васпитања грађана, а „Из многих разлога нужно је да сви грађани на смену у једнакој мери владају и да се покоравају“.<sup>181</sup>

Моралност самог васпитања огледа се у сузбијању ауторитативних и похлепних мотива у човеку. Тако да војничко организовање државе неће водити рату већ миру и одбрани, без жеље за освајањем, јер ће се та жеља окренути против освајача онда када он више неће моћи да осваја.

Аристотелова држава има и задатак да развија културу и то не само у на разини морала, већ и на равни естетике, јер „народи у хладним мјестима и у Еуроци пуни су срчаности, али су оскудни у разумјећу и умијећу, те стога задржавајући више слободу, али су неприкладни за државно заједништво и нису умножни владати својим сусједима. Дочим народи у Азији посједују разумјеће и душу сл+клону умијећима, али немају срчаности, те стога живе потчињени и у ропству. А род Грка како је на средини између тих мјеста, такосудјелује у обојим својствима, јер посједује и срчаност и разумјеће. Због тога уступа у слободи, те има најбољи државни поредак, и могао би завладати свима, да се окупи у једну државу“.<sup>182</sup>

Пошто је наглашено да је Аристотел рационални метафизичар, њему је било јасно да утопија „не живи“, већ да је то сан на јави. Тада он по практичном мерилу могућег и просечно најбољег, или још боље просечно најгорег облика владавине сматра републику.

Она је средина између олигархије и демократије, а значајну улогу у таквој држави има средња класа, код њега се ова држава назива политија, а ми је данас означавамо као република. Средњи сталеж који је довољно имућан и бројан може својим бројем и иметком

---

<sup>180</sup> М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 412.

<sup>181</sup> Ibid.

<sup>182</sup> Aristotel, *Politika*, 229-230.

да заштити такву државу, јер „ Бјелодано је дакле како је најбоље државно заједништво састављено од грађана средњег сталежа, и оним се државама може добро управљати у којима је средњи сталеж многобројан и снажнији од оба остала (сталежа) у највећој мјери, или барем више неголи сваки од тих појединце; јер придобан, он успоставља равнотежу и пријечи превласт било које опречне крајности“<sup>183</sup>

Његова средња мера ствари свуда је присутна, и у свакој врсти расправе коју он води, јер „Многе су ствари средњима најбоље; средњи бих хтио у држави бити“.<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> Ibid., 138.

<sup>184</sup> Ibid.

#### IV АРИСТОТЕЛ О НЕДЕЛУ, ПОЧИНИОЦУ И ОНОМЕ КО ТРПИ НЕДЕЛО

Код чињења неправде он је некако јаснији, те сматра да је то чињење противно закону, с тим што одмах чини и разлику између закона посебног, данас позитивног, који је написан и по којем се живи у једној држави и оног који се може назвати општим, односно то су сва начела која нису написана и важе за све, данас би рекли природно право.<sup>185</sup> из тог општег и неписаног закона, Аристотел ће извући праведност као виши степен од правичности. Та идеја би се могла везати и за школу слободног права, јер се овде очитује и потреба да се закон због своје општости коригује, утолико је ова Аристотелова мисао данас важна за примену права: „Правичан човек нема на уму дело него намеру, не део него целину и не гледа какав је ко у датом тренутку, већ какав је био током целог или већег дела живота. Радије се сећа добара што их је примио, него оних што их је другоме учинио. Правичан човек стрпљиво подноси нанету неправду и настоји да до правде дође радије споразумом него парницом. На концу, више жели да спор изглади пред изабраним судијом, него да на суду води парницу, јер онај гледа што је правично, а судија искључиво закон. Баш стога је и уведен изабрани судија како би правичност могла да превагне“.<sup>186</sup>

Дакле то је све оно што стоји изван правила „закон је закон“ где стоји Антигона, Томас Мор, Ханс и Софија Шол. Овим се враћамо идеји позитивног и природног права, где је Аристотел начинио разлику, јер „праведно и неправедно“ је у сагласности или не са законима. Тако позитивно право јесу посебни закони „које су поједини народи према себи и ради себе донели, а деле се на писане (позитвине) и неписане“.<sup>187</sup> Опште законе он изједначава са природним и сматра да „постоји неко опште поимање, праведног и неправедног у складу с природом што признају сви народи, па све да међу њима не постоји никакв додир, нити у погледу тога било какав споразум“.<sup>188</sup>

Аристотел иде даље и приближава се данашњим поставкама о врстама правних норми, па тако имамо оне које се односе на све и оне које се односе на групу или појединца, тако да „И према лицима постоји двострука подела закона, јер се оно што ваља и што не ваља чинити односи или на целу заједницу или на једнога од њених чланова. Доследно томе,

---

<sup>185</sup> М. Бурић, *Историја хеленске етике*, 394.

<sup>186</sup> Аристотел, *Реторика* 1,2,3, 85

<sup>187</sup> Ibid., 81.

<sup>188</sup> Ibid.

постоје две врсте праведних и неправедних поступака и дела која се могу односити на једну одређену особу или на целу заједницу. Тако, на пример, онај ко почини прељубу или некога претуче чини преступ према одређеној особи, а ко одбије да служи војску, тај чини преступ према заједници“.<sup>189</sup>

Интересантно је да је Аристотел већ тада предвидео постојање могућности да закон не предвиди све преступе, јер је закон сиромашнији од живота, те тако према њему „Има две врсте неписаних закона: једни од њих имају у виду највиши степен одређене врлине или мане с чиме у тесној вези стоје презир и похвала, обешчашћење и почести, те исказивање општег поштовања, као што је, рецимо, бити захвалан своме добротинитељу, узвратити добрим за добро, бити при руци пријатељима и томе слично, док други обухватају све што је пропуштено у посебном и писаном закону“.<sup>190</sup>

Споменута правичност која коригује закон осликава своје дејство на следећи начин „Пропусти у писаном закону, с обзиром на законодавца, каткада могу бити хотимични, каткада нехотимични: хотимични су кад им неки случај умакне пажњи; нехотимични кад одређени случај не могу да дефинишу, те су присиљени да дају општу формулацију која се не може примењивати на све, него на већину случајева. Ту спадају сви они случајеви које није лако дефинисати услед њихове безграничности. Тако, на пример, кад се забрањује наношење повреде железом, тешко полази за руком да се тачно одреди величина и облик железног предмета – овде ни цео људски век не би био довољан да се наброје све могућности“.<sup>191</sup> Ово Аристотела директно доводи до учења о почетним и накнадним правним празнинама, о логичким облицима тумачења попут аналогije, као и о потреби за отварањем права животним чињеницама.

С друге стране он као да је већ познавао учење о правним стандардима, те каже „Ако се, међутим, услед безграничног броја случајева, не може дати прецизна дефиниција, а законске се одредбе морају донети, у таквим случајевима треба прибећи општим формулацијама. На пример, ако неко, имајући у руци железни прстен, на неког подигне руку или га удари, он је у складу с писаним законом, начинио прекршај и неправедно

---

<sup>189</sup> Аристотел, *Реторика* 1,2,3, 82

<sup>190</sup> Ibid., 82-83.

<sup>191</sup> Ibid., 84.

поступио, док према стварном стању ствари није начинио неправду, па је овај случај за правичност“.<sup>192</sup>

Опет шири домен примене правичности и попут најсавременијег правника њу везује за појам нехата и више силе, те тако „својство је правичности да се не примењују истоветне санкције на погрешке, преступе и несрећне случајеве. У несрећне случајеве спада све што се догађа без умишљаја и зле намере; у погрешке иде све што се дешава не без намере, али му порочност није узрок, док неправедна дела спадају смишљени и порочношћу инспирисани потхвати, јер све што се ради под утицајем страсти проистиче из моралне изопачености“.<sup>193</sup>

Даље, он као да разуме тражење воље законодавца, односно творца норме, при тумачењу, те пише „Бити правичан значи показати се благ према људским слабостима и обазирати се не на закон, већ на законодавца, не на слово закона, већ на законодавчеву намеру“.<sup>194</sup> Овде препознајемо слободно тумачење, где Аристотел није везан текстом норме и уским језичким тумачењем већ иде даље у разумевању стварности.

На овај начин увидели смо сав значај Аристотелове револуције која се по природи ствари да онај ко може више може и мање, са равни филозофије проширила на раван филозофије права, теорија права и саме примене права. Тако је он зашао у све поре стварања и примене права, чиме је показао сву универзалност своје мисли.

Постоји још једна читава област којом Аристотел преко своје етике залази у домен кривичног права, што је много касније учинити и Тома Живановић својим искоракот кад трипартитној етици из трипартитног одређења права. То ће Аристотел учинити онда када анализира карактер онога ко чини и ко трпи неправду. Одмах на почетку он открива карактер самих људи уопште, сликају портрет Дорија Греја пре Оскара Вајлда, или говорећи пре Томе Аквинског да је право створено за зле и опаке који сами од себе не желе да учине разлику између добра и зла, или пре Лео Штрауса који одбацује само фактичко понашање које неће укључивати вредносне судове, те то поистовећивати са атмосфером у концентрационим логорима. Тако Аристотел недвосмислено каже „Људи неправедно поступају кад сматрају да се такво дело може извршити и да га они могу извршити, при том

---

<sup>192</sup> Аристотел, *Реторика* 1,2,3, 84.

<sup>193</sup> Ibid., 84-85.

<sup>194</sup> Ibid., 85.



верујући да се такво дело неће открити, или, ако се открије, да ће остати некажњено, или, на крају, ако и буду због таквог дела кажњени, да ће казна бити мања од добити што ће је из тог извући, за себе или за своје ближње“.<sup>195</sup>

Одмах након дефиниције неморалних склоности људи, он одређује из који обично класа такви долазе, те су према његовом схватању то „добри говорници, људи од акције, лица која имају велико искуство у судским процесима; потом, они који имају пуно пријатеља и ако су богати“.<sup>196</sup> Овакве способности и друштвени положај који им омогућава модерним речником, контакте они користе за некажњено „пролажење“ за своје неподобштине.

Аристотел је сада додирнуо и злоупотребу службеног положаја, или злоупотребу дискреционог овлашћења судије, те наводи да до тога долази „ако су починитељи неправде пријатељи онима којима наносе неправду, или судијама, јер човек од пријатеља не очекује неправду те би се с њим радије мирио но отварао судски процес. Што се тиче судија, они су наклоњени својим пријатељима, те им или потпуно опраштају или их незнатно кажњавају“.<sup>197</sup>

Интересантно како он види могућност да се „извуче“ починилац недела користећи све околности случаја, што данас без икаквог премишљања чине адвокати када помажу својим клијентима да прођу без одговорности за учињени деликт, те тако пише „да их неће открити највише изгледа имају особе чије су особине супротне делу које им се приписује, као, рецимо, кад се слабашан оптужује за физичко злостављање“ или даље када се „ружан“ отужује за прељубу. Још је детаљнији и на један додуше морбидан начин предвиђа све способности модерних извршилаца деликта „лако је прекрити и оно што се изврши јавно и наочиглед свих услед тога што људи према нечему таквом нису предострожни, сматрајући да је такво нешто неизводиво“.<sup>198</sup> Он иде и даље те говори о томе да се велики преступи можда најлакше прикривају, јер нико не верује да је неко способан да такву неподобштину учини.

Потом говори о људима који имају пуно непријатеља те неморално понашање долази из ток статуса, као и о онима који немају непријатеље те верују да их нико неће потказати.

---

<sup>195</sup> Аристотел, *Реторика* 1,2,3, 75.

<sup>196</sup> Ibid.

<sup>197</sup> Ibid

<sup>198</sup> Ibid

Опет је интересантно како Аристотел, заједно са Нушићем и Домановићем анализира друштвену збиљу, те као изврстан правник Аристотел препознаје моћ „застарелости“ те пише „На неправду се одлучују и особе које знају како ће, чиме ће и где ће вешто прекрити неправедно дело. И они који, у случају да се њихови преступи открију, могу да одлажу и одуговлаче суђење, или да поткупе судије, као и они који, у случају да им изрекну казну, могу да одуговлаче њезино извршење“.<sup>199</sup> Овим је Аристотел јасно указао и на проблем корупције.

Мотиви, који додуше јесу интересантни за морал, али не и за право јер оно никада неће питати за мотив зашто је нешто учињено или не откривају се такође у његовим списима где јасно стоји да „Људи, наиме, чине неправду из два разлога, добити и части, и њима одговарајућих душевних расположења“.<sup>200</sup> Са овим можемо повезати и став извршилаца недела да је казна мања од добити или тако далека да је уживање до којег долази из деликта сада присутно док ће казна бити далека.

Овде одмах говори и о делу које је извршено из стања нужде, чиме је великим кораком ушао у домен кривичног права. А додаје и психолошки моменат, тако ће се на недело одлучити они који су потпуно друштвено презрени тако да их ништа не може изненадити или поколебати, и они који имај сваку могућу друштвену част те их нико неће сумњичити.

Сада Аристотел прелази на анализи карактера и особина оног над којим ће се недело извршити или се већ извршило. Ко су људи над којима се врши недело „То су људи који поседују нешто што нама недостаје, било да је реч о нечему неопходном, прекомерном, или пак о нечему што се тиче уживања“, и даље та се неправда чини „особама које су нам близу и онима које су од нас далеко. У првом је случају добитак брз, док је у другоме освета спора“. Опет неправда се чини и онима који су „неопрезни и непажљиви“, као и над онима „којима су, многи нанели неправду, али нису водили спорна суду, тако да ти људи, као што оно пословица вели, лако постају *мисијски плен*“.<sup>201</sup>

Даље ову категорију проширује и следећим људима, дакле, то су они које су оклеветали или могу лако бити оклеветани „јер такви и не покушавају да поднесу тужбу, јер се плаше судија“, односно овде говоримо о злочину над људима са друштвених маргина. Опет то су

---

<sup>199</sup> Аристотел, *Реторика 1,2,3*, 76

<sup>200</sup> Ibid.

<sup>201</sup> Ibid., 77-78.

и они како Аристотел пише на које се може применити пословица „Злоћи само треба изговор“, односно они који имају претке који су вршили неморална дела, те се за њих лако „лепи“ категорија кривца. На жалост неправду врше људи и над својим пријатељима једнако као и над својим непријатељима, што значи да је категорија пријатељ само идилична представа стварности. Даље, неправда се врши и над онима за које се зна да неће тужити или да немају стрпљење за парницу, тако да је учинилац недела јако прорачунат када врши недело. Аристотел и освету карактерише као недело, чак и онда када се она врши над оним ко је претходно извршио недело. А недело се врши и у име својим пријатеља, када ми лично нисмо заинтересовани али то чинимо из пијетета према пријатељу. Највећа недела врше људи који верују да ће им све то бити опроштено, попут Доријана Греја. Ово је јасно повезано и са неправдом коју вршимо када смо сигурни да се ствар која је добијена из таквог чина може лако сакрити, потрошити, пренети на сигурно. Наравно, људи се одлучују и на, данашњим речником речено, лакша кривична дела за која ће бити или благо кажњени или неће уопште бити кажњени. Истовремено се извршиоци недела одлучују да то недело изврше над људима који ће се стидети да пред судом о томе говоре, попут кривичног дела силовања.<sup>202</sup>

Овај изванредан опис мотива оних који врше никада није превазиђен, јер је он на малом простору, од свега неколико страница разложно навео све душевне мотиве као и оне лукративне природе који красе свест онога који жели да учини недело. То значи да је он веома лако предвидео да људи најчешће недела врше са јасним мотивима и рачуницом.

Сада желимо да успоставимо везу између Аристотеловог искорака у филозофију кривичног права, са искорак из филозофије кривичног права Томе Живановића ка етици, што је и учињено преласком из трипартитног система кривичног права у трипартитни систем етике. На тај начин Тома Живановић је из нормативно одређене етике изашао преко појма етичке норме као основне моралне заповести, као и Аристотел пре њега изашао у сферу филозофије, односно етике људске делатности. Такве норме које код Аристотела служе за пут ка врлини, код Живановића служе за пут ка добром и пут ка избегавању зла. Моралне норме по систему избора, који налазимо код Аристотела, извор ус моралног и неморалног дела, у зависности од нашег избора, сматра Тома Живановић.

---

<sup>202</sup> Аристотел, *Реторика* 1,2,3, 78-79.

Што значи да када избор иде у правцу неморала, то рађа деликтни морал, који се својом аморалношћу супротставља нормалном моралу.<sup>203</sup> При чему су деликтне норме морала неписане норме. За Тома Живановића је етика заправо нешто што за свој предмет има ставове о моралном и неморалном, дакле опет се ради о практичном понашању човека.

Сам Тома Живановић је као и Аристотел пре њега на концу дао јасан приказ трипартитног система кривичног права у поставци кривично дело, кривац и казна. Све ово било је на одређени начин разматрано и од Аристотела, кроз призму етике, а онда је то учинио и Тома Живановић. На овај начин он излази из оквира који говори само о неморалном етичком бићу и санкцији моралној, те уводи и самог извршиоца неморалног дела. Ово као и код Аристотела доводи до могућности да говоримо о одговорности такве особе.<sup>204</sup>

Тома Живановић ће бити јасно одређен када каже да радња моралне има да вреди само у вези са умишљајем, без тога не.<sup>205</sup> С тим што моралу додаје и то да код њега постоји санкција и за морално-вредносно дело. Да би ова или она морална санкција „погодила“ кога ваља да „погоди“ нужно је поцртати улогу онога које је извршилац самог тог дела, односно без тог субјективног момента све губи свој значај.

Као и Аристотел пре њега он је увео појам и моралног судије кога Тома Живановић назива „општа савест“.<sup>206</sup> Тако ће он попут Мирослава Крлеже развити појам позитивног морала једног друштва, под који Тома Живановић подразумева „скуп моралних норми, које управљају људском делатношћу, индивидуалном или колективном, у једној одређеној средини као и у целом човечанству“, док ће аутономни морал појединца одредити као „трансценденталну идеју“.<sup>207</sup> Очекивано код позитивног морала се разматра форма и садржина, исто као и код позитивног права, што ће Крлежа најбоље показати.

Пошто је као и код Аристотела филозофија људског делања присутна Тома Живановић сматра да је неморално дело само ствар људског делања. А како је Аристотел дефинисао да се опачине врше из разних и разнородних мотива, тако и Тома Живановић сматра да ке објекат моралног деликта заправо неко људско добро.

---

<sup>203</sup> Т. Живановић, *Основни проблеми етике*, реферат поднет на 8 Међународном конгресу за Филозофију одржаном у Прагу од 2-7. септембра 1934. године, 136.

<sup>204</sup> Т. Живановић, *Основни проблеми етике*, 139-140.

<sup>205</sup> Ibid., 140.

<sup>206</sup> Ibid., 145.

<sup>207</sup> Ibid., 148-149.

Следеће наша Тома Живановић обраћа пажњу, као и Аристотел пре њега, је морални кривац и агент морални. Тај је његов морали кривац нешто што се састоји из извршиоца неморалног дела, следеће је виност или његов субјективни моменат и трећи је постојање објективних, а личних услова моралне одговорности. Тако је за Тому Живановића субјекат неморалног дела физичко и правно лице. Када овде говоримо о виности заправо се захтева „хотеће“ одређене неморалне радње, што даље значи да се захтева умишљај. Онај ко овако поступа и врши неморално дело, сасвим сигурно није „врлински“ агент, јер својом вољом иде у правцу који је супротан врлини. Још он говори и о личним условима моралне одговорности, што га је навело на закључак да онај који није у стању нужде и заповести претпостављеног јесте „Кривац с опасним стањем“ и као такав он је тежа врста моралног кривца, односно он нема у себи врлине, нити иде пут њих. Он ће за овакве још искористити и израз „морални кривац са неморалном врлином“. Оваквог кривца одликује и његова душа као и социјални и хумани услови у којима живи, а све ово може утицати на његову радњу.

Сада Тома Живановић говори о моралној санкцији, као нечему што следи иза свега овога, иза пута као или од врлине, речено Аристотеловим речником. Међутим, јасно је да је морал шири појам од права, те је тако и морална санкција шира од правне, односно она је скуп и награда и казни за морално односно неморално дело, које ће погодити онога ко је шта учинио.<sup>208</sup> Овде се враћамо општој савести која се појављује као судија, односно судија је друштво, као и код Крлеже, с тим што код њега након друштва улогу судије преузима држава, преко свог апарата који поседује монопол физичког насиља. Овде се изриче неписана пресуда за дела супротна вредностима, супротна путу ка врлини. Одавде произлази да се у суду о моралном делу говори о заслуги, док се супротно у суду о неморалном делу говори о његовој виности, и у зависности од тога изричу се санкције или уже ако је дело морално награда.

Која нас санкција, у случају морала, више „погађа“, она унутарња или она која долази од друштва? Она која потиче од друштва само угрожава нашу егзистенцију, па макар била и чиста осуда, без прогона. Међутим, она која долази изнутра има више шанси да нас промени, и при том не мислимо само на формалне облике гриже савести и кајања који су попут оних у политичкој сфери, само ту да би придобили симпатије аудиторијума. Заправо, права промена налази се у ономе ко је учинио нешто неваљано, ономе ко је отишао у правцу

---

<sup>208</sup> Т. Живановић, *Основни проблеми етике*, 169.

супротном од врлине. Само искрен искорак ка врлини представља неформални облик кајања са резултатом, а не кајања из формалних разлога.

## V КРИТИЧКО РАЗМАТРАЊЕ ЗЛАТНЕ СРЕДИНЕ

Ханс Келзен је у својој књизи „Шта је правда“ преузео са себе задатак да критички преиспита могућност да је правда само једна празна кутија у коју се може свашта сместити. Те је саму књигу започео са разговором између Пилата и Исуса, када Пилат пита „Шта је истина“ и на то питање није добио одговор.<sup>209</sup>

Одавде се већ види наговештај става који ће Келзен заузети у књизи, који га је одмах одвукао ка закључку „Правда је у првом реду једно могуће, али не и нужно својство друштвеног поретка“.<sup>210</sup> Дакле, нема основе да закључимо да ће врлина владати светом., а проблем вредности је по њему заправо „проблем сукоба вредности“.<sup>211</sup> Те је отуда и извукао следећи закључак „Ако нас историја људског сазнања ичему може научити, онда је то узалудност покушаја да се рационалним путем открије апсолутно важећа норма праведног понашања, а то значи таква која искључује могућност да се и супротно понашање сматра праведним“.<sup>212</sup>

Према самом Келзеновом схватању Аристотел је настојао да развије „своју моралну филозофију на потпуно рационалистичкој основи, упркос чињеници да његов филозофски систем обухвата истинску метафизику, која, у крајњој анализи, није без јаким моралних импликација“.<sup>213</sup>

Ово даље наводи на закључак да је Аристотел у својој етици желео да сазна за њен онтолошки основ и да испита терен онога *треба*. Његов рационални карактер испољава се у његовој крајњој жељи да укине дуализам страност – вредност, где он тежи ка првом узроку свега, ка Богу као апсолутном добру.<sup>214</sup> Дакле, његов први непокретни покретач биће Бог, а онда по природи ствари „добро је оно чему све тежи“, <sup>215</sup> с тим што се код њега за разлику од Платона различите ствари могу назвати добрим, сматра Келзен. Једино је срећа коју

---

<sup>209</sup> Х. Келзен, *Шта је правда*, Филип Вишњић, Београд, 1998, 9.

<sup>210</sup> Ibid., 10.

<sup>211</sup> Ibid., 13.

<sup>212</sup> Ibid., 33.

<sup>213</sup> Ibid., 131.

<sup>214</sup> Ibid., 132.

<sup>215</sup> Ibid., 135.

бирамо само због ње саме, крајњи циљ и самим тим постаје код Аристотела врлина. Као таква она се увек налази између „два порока као две крајности“.<sup>216</sup>

Добро је уочио Келзен, код доброг понашања према златној средини, то понашање „не може да се „превише“ или „премало“ саобрази; оно једино може да буде сагласно или противно норми“.<sup>217</sup> Самим тим врлина је морална категорија, а порок категорија зла и изопачености. Самим тим све што је супротно врлини је порок, истина је врлина, а лаж порок.

Сада је Келзен, прешао на анализу „средине“ код Аристотела. Најпре, морлана врлина „има посла са страстима и поступцима, а у овима може бити претераног, недовољног и средине“.<sup>218</sup> Даље идемо, ако теорију средине као врлине примењујемо на храброст, то овако изгледа „За плашљивост и луду смелост средина је храброст. Претераност односно прекорачење ове мере настаје или кад неко уопште не зна за страх“ па за таквог онда „не постоји специјални назив“ или опет „кад неко претерује у смелости и самоуверености, и тај се онда назива лудо смелим“. Даље Келзен овако води мисао „Онај, напротив, ко претерује у страшљивости, а нема довољно смелости, назива се кукавицом“.<sup>219</sup> И једна и друга крајност се могу означити као недовољност и претераност, а права врлина је врхунац и највеће добро.

Келзен је навео на закључак и то следећи, веома је тешко одредити крајње тачке, и истовремено сматрао да је лудо смео човек ипак храбар али крши норму и иде у претераност, док кукавица иде у крајност коју називамо премало. Али, лудо смео човек је ипак храбар, а ипак повређује одредбу о умерености. Из тог разлога морамо прихватити „Врлина је, према томе, одабирачка наклоност воље која се држи средине у односу на нас, разумом одређене и то одређене тако да би то урадио разуман човек“.<sup>220</sup> Ово су донекле донели Аристотелове *mesótes* теорије, где можемо констатовати и то да је сваки храбар човек ипак лудо смео за кукавицу, јер он храброст уопште не поседује.

Посебну пажњу Келзен посвећује Аристотеловом разматрању правде. То разматрање започиње питањем односа законитости и једнакости, и одмах констатује да је законитост

---

<sup>216</sup> Х. Келзен, *Шта је правда*, 142.

<sup>217</sup> Ibid., 143.

<sup>218</sup> Ibid., 144.

<sup>219</sup> Ibid.

<sup>220</sup> Ibid., 149.



шири појам, јер „све што је незаконито није неједнако, док све што је неједнако јесте незаконито. Једнакост се односи према законитости „као део према целини“.<sup>221</sup> И одмах закључује да је код Аристотела правда потпуна врлина, али додаје да је срећа ипак субјективна категорија, а не апсолутна јер се она ипак у државној заједници више срећа владајућих, мада постоји и срећа свих. Међутим, према Келзеновом закључку, код Аристотела нема глорификације позитивног права.<sup>222</sup> Ипак, и овде морамо навести Аристотелово мишљење изнето у делу „Политика“ да је праведност „потреба државе, јер правда чини поредак државне заједнице, а она се састоји у томе да се одлучи шта је право“.<sup>223</sup>

Посебно нам се чини вештим излагање Ханса Келзена о питању сукоба вредности, чиме се наглашава да је вредност веома често остављена у примени субјективним назорима. Навешћемо неколико примера којима Келзен вешто испитује овај сукоб. Најпре даје пример сукоба вредности и разини апсолутне неповредивости људског живота, и сматра да се ово негира код питања смртне казне и рата, где уводи и димензију обавезе према држави и констатује да тај сукоб разрешава једино наша воља у датим приликама. Даље, сукоб на релацији слобода или живот, и даје раван концентрационог логора из које је веома тешко побећи, онај ко више вреднује живот остаће по сваку цену, а онај ко више вреднује слободу или ће се убити или покушати бекство, опет остављено нашој вољи. Следећи пример је однос између вредности истине и човекољубља, рећи истину о неизлечивом стању пацијенту или не, опет је на разини наше вољне процене и одлуке. А можемо додати и пример Соломонове правде и спорења две жене око тога чије је дете, где Соломон каже да ако се не договоре он ће дете посећи на два дела и дати сваки део једној и другој, што наводи на закључак да она која дете воли више ће се одрећи њега али неће бити срећна. Следећи пример је празна формула „свакоме своје“ коју Келзен критикује с правом јер је овај принцип применљив само под условом да смо предходно одредили шта је то што некоме припада. Те тако он сматра да овај принцип може да оправда сваки друштвени и правни поредак. Он наводи интересантан пример за примену права, дге наводи правило „што не желиш да се теби учини, то не чини ни другоме“ али ове правило директно омета рад судова,

---

<sup>221</sup> Х. Келзен, *Шта је правда*, 151-152.

<sup>222</sup> Ibid., 152.

<sup>223</sup> Ibid., 160.

јер свака санкција је наношење неког бола, и како онда казнити учиниоца деликта а не повредити ово правило, јер ни судија не жели да он трпи икакав бол. Што на с наводи да често обе формуле уз то да су празне имају „таутолошки карактер“. Поново јако интересно за критичку оцену правних поредака је и Келзенова анализа Кентовог категоричког императива, где он налази да правило „делај по оној максими за коју уједно можеш желети да постане општи закон“ каже да „сваки пропис било којег друштвеног поретка. Из ова два примера можемо извући закључак да они не дозвољавају примену права, као и да онемогућавају критички однос према друштвеном и правном поретку. На овај начин се можемо вратити Келзеновом ставу да ауторитет одређеног друштвеног поретка одређује шта је превише, а шта премало, и самим тим га оправдава или кажњава, што значи да све ове формуле могу бити у служби апологетике тог одређеног поретка. Нешто блаже посматрано можемо се сложити са њиме да су вредносни системи, макар позитивног морала, производ не индивидуе већ друштвеног слагања.<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> Х. Келзен, *Шта је правда*, 10-37.

## ЗАКЉУЧАК

До Аристотела, тешко да можемо говорити о правом филозофском и етичком систему учења, а након њега све је постало лакше. Он је први предузео такав силовит захват у целокупно хуманистичко знање о моралу, пријатељству, друштву и држави. Па на крају иако право тада није било одвојено подручје промишљања, он је и у овом домену остао неприкосновен.

Данашња учења о пријатељству, моралу и држави нису се „помакла“ од његовог учења. Оно што се данас партикуларно изучава и условно речено продубљује, интегралистички је било спојено у његовом систему. Јер, систем да би био систем, мора да има интегралистички увезане делове. Тако је и са његовим системом, јер када год кренемо да одвајамо његове делова, схватимо да они нису самостални већ се преплићу, те тако кренемо да говоримо о држави, а наиђемо на његове ставове о пријатељству.

Изгледа да нема ваљане државе, без ваљано развијеног пријатељства. Говоримо о благодети у држави, а то је немогуће без његовог пута у врлину. Из тог разлога смо захвални Томи Аквинском који је пронео револуционарну Аристотелову мисо и то онда када је било тешко говорити рационалним језиком.

Аристотелов филозофски систем онтолошки захвата свеукупну друштвену проблематику, којој потом даје аксиолошки закључак, јер све некако изгледа као пут у врлину.

Посебно ваља истаћи његов домет у стварању појма правде као вредности али и налажење места правди у практичној људској делатности, што он чини развијајући појмове попут дистрибутивне и комутативне правде.<sup>225</sup>

Даље, он је развио посебно учење већ тада о тумачењу права, правним празнинама и значају логичког закључивања. Ово је унело касније промене у схватању херменутике. Данас се значај тумачења правне норме као императивне заповеди не може заобићи.

---

<sup>225</sup> A. Marmor, *Law in the Age of Pluralism*, Oxford University Press, New York, 2007, 15 и J. Finnis, *Philosophy of Law*, Volume IV, Oxford University Press, Oxford, 2011, 55.

Ваљало би поцртати његово инсистирање на месту разума у људским поступцима. Где он за оне свесне људске поступке сматра да су ствар избора, те тако и говори о својој филозофији практичне људске делатности. Код њега филозофски закључци нису остали на оностраној равни, већ су пренети на раван примењене етике, тако да га некако можемо и назвати оцем примењене етике. Код њега више него код иког пре долази до споја те примењене етике и људске делатности у домену права.

Како право није било одвојено од учења о држави, тако и он у својим делима прелази веома често, и за данашње појмове, неочекивано са теме пријатељства, на појам праведности па на појам облика државе, и онда на најбољу државу и ону која је стварно могућа. За данашње појмове ово није повезано, за ондашње, са којима се слажемо, то су повезане целине. Јер како замишљати говор о правди ако не говоримо о пријатељству. И како говорити о државним облицима ако не говоримо о правди и одговорности.

Како без законитости говорити о правди, а како без законитости говорити о мотивима за буну против самодршца. Како без аксиолошке критичке оштрице начинити разлику између ваљаних и неваљаних државних облика.

За разлику од модерних утописта, који мисле на формалну демократију, ону процедуралног типа, и који себе и друге тиме обмањују, Аристотел као рационални метафизичар говори о реалној држави у реалним оквирима. Избегавајући замке утопијских ставова, он је преузео на себе да одреди елементе који једну државу чини могућом у реалном свету. Као и данас он је већ тада одредио он три основна елемента на којима стоји држава, територија, становништво и власт. Ова три елемента чине типичну државу, односно без њих ње нема. Али, је он већ тада уочио да је мера свих ствари, средина код њега, оно што ствар одржава у реалним оквирима. Тако, је за најбољу могућу државу неопходно да она сва три елемента држи у оквирима средњег, не осредњег. Данас, ако ова три елемента не стоје у истој равни државе или нема, или је атипична, или је недовршена. Он као да је пре свих револуција увидео да је политија, данас једноставно кажемо република, оно што ми можемо да очекујемо да је најбоље што ће нама владати, да бољег нема.

Аристотел је за правнике неочекивано учинио својом анализом недела, учиноца и санкције праву правничку револуцију.<sup>226</sup> Оно што ће много касније својом трипартитином

---

<sup>226</sup> D. F. Thomson, *Political Ethics and Public Office*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London, England, 1987, 25.

теоријом учинити Тома Живановић, већ тада је то учинио Аристотел. Изгледа заиста неочекивано да он у том времену до те мере има моћ сагледавања важних елемента како за материјално, тако и за процесно кривично право. Дакле, и у овој области његова мисао је револуционарна.<sup>227</sup>

Моћ разума и моћ средине уз потребу за енергизмом, представљају носеће идеје онога што ће много касније Рдомир Лукић одредити као три дела не само човека, већ и целог света. То било оно што чини филозофију људских ствари. Аристотел је овде, а касније је то у својој „Реторици“ учинио поново, указао на значај човекове намере.

Дакле, Аристотелов филозофски систем, је заиста то филозофски систем и представља и поред критика које су упућене, један ваљан дохват у филозофски и правнички свет, заправо то је дохват етике у примењену науку на људски живот.

---

<sup>227</sup> A . J. Sebok, *Legal Positivism in American Jurisprudence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 16 и L. Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1992, 20.

## ПОПИС КОРИШЋЕНЕ ЛИТЕРАТУРЕ

Aristotel, *Nikomahova etika*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1982.

Аристотел, *Реторика 1, 2, 3*, Независна издања, Београд, 1987.

Aristotel, *Politika*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1988.

Аурелије, М, *Самом себи*, Дерата, Београд, 2019.

Ђурић, М, *Историја хеленске етике*, Завод уа уџбенике и наставна средства, Београд, 1987.

Ђурић, М, *Из историје античке филозофије*, Службени лист СРЈ, Београд, 1996.

Епиктет, *Разговори*, Карпос, Београд, 2017.

Епиктет, *Како бити слободан*, Миба, Београд, 2021.

Емпирик, С, *Како бити отовреног ума*, Миба, Београд, 2022.

Живановић, Т, *Основни проблеми етике*, Праг, 1934.

Johnsaon, С, *Philosophy of Law*, Macmillan Publishing Company, New York, 1993.

Кампс, В, *Јавне врлине*, Филип Вишњић, Београд, 2007.

Кант, И, *Заснивање метафизике морала*, Београдски издавачко –графички завод, Београд, 1981,

Kant, I, *Metafizika ćudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999.

Келзен, Х, *Шта је правда*, Филип Вишњић, Београд, 1998.

Келзен, Х, *Опита теорија државе и права*, Правни факултет Универзитета у Београду, 1998.

Келзен, Х, *Чиста теорија права*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, 1998.

Лаертије, Д, *Живот и мишљење истакнутих филозофа*, Београдско издавачко-графички завод, Београд, 1985.

Лукић, Р, *Систем филозофије права*, Савремена администрација, Београд, 1992.

Marmor, A, *Law in the Age of Pluralism*, Oxford University Press, New York, 2007.

Павићевић, В, *Основи етике*, Београдско издавачко-графички завод, Београд, 1974.

Перовић, М, *Етика*, Графомедиа, Нови Сад, 2001.

Радбрух, Г, *Филозофија права*, НОЛИТ, Београд, 1980.

Радбрух, Г, *Правни и други афоризми*, Досије, Београд, 2007.

Sebok, A. J, *Legal Positivism in American Jurisprudence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Сенека, Л. А, *О краткоћи живота, О провиђењу*, Укронија, београд, 2019.

Сенека, *Како опстати хладан и прибран, Древни водич за контролу беса*, Миба, Београд 2021.

Сенека, *Како давати*, Миба, Београд, 2021.

Сенека, *Како умрети*, Миба, Београд, 2021.

Сенека, *Писма пријатељу*, Космос, Београд, 2023.

Сенека, *Како живети*, Миба, Београд, 2024.

Strauss, L, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1992.

Thomson, D. F, *Political Ethics and Public Office*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London, England, 1987.

Фасо, Г, *Историја филофије права*, ЦИД, Подгорица, 2007.

Finnis, J, *Philosophy of Law*, Volume IV, Oxford University Press, Oxford, 2011.

Hadot, P, *Unutarnja tvrđava*, CNL, Zagreb, 2016.

Цицерон, *Како бити пријатељ, Древни водич за право пријатељство*, МИБА, Београд, 2022.

Цицерон, *Како остарити*, Миба, Београд, 2022.

Chesterton, G. K, *Sveti Toma Akvinski*, LAUS, Split, 1999.



## АРИССТОТЕЛОВО ФИЛОЗОФСКО-ПРАВНО ПОИМАЊЕ ЕТИКЕ

### Сажетак

Аристотел представља са својим филозофским системом зачетак једног новог доба у филозофији, доба које није ни сада прошло. Пре њега али ни после није било тако великих система. Интергралистичка мисао прожима овај систем, јер се у њему сасвим природно елементи попут правде, вредности, пријатељства, врлина, друштва, државе прожимају на један неодвојив начин. И без великог изненађења они творе један ваљан систем сваке етике која жели да се назове и теоријском али и примењеном.

Дакле, без велике помпе, он улази и у домен кривичног права и доноси термине које ће потоњи филозофи права, попут Томе Живановића користити. Та терминологија трипартитног система прожима Аристотелов систем.

Природно у трагању за правдом, он мора да образложи појам пријатељства, који ће потом закупљати пажњу Сенеке, Епиктета, Цицерона, Марка Аурелија. А за повратак на филозофску сцену, или Аристотелову револуцију разума можемо „окривити“ Тому Аквинског. Као такав Аквински је унео разум и спојио га са вером у теолошкој мисли.

Трагање за правом није у Аристотелово доба било одвојено од трагања за најбољом државом. Тако ни он није пропустио да говори о најбољој држави, али је као рационални метафизичар, ипак пристао на реалност, не заборављајући да каже коју утопистичку мисао о најбољој могућој држави.

Као и у сваком другом промишљању Аристотел и овде, као и код правде, настоји да изнађе средину као најваљанију опцију живљења. Код појединца је средина између врлине и порока, чињења и трпљења неправде, а код државе поред свега тога и средина у основним условима њеног постојања, односно средина у односу на територију, становништво и власт.

Кључне речи: врлина, правда, право, друштво, држава, разум, средина, вера, пријатељство.

## **ARISTOTEL'S PHILOSOPHICAL AND LEGAL UNDERSTANDING OF ETHICS**

### **Summary**

Aristotle represents with his philosophical system the beginning of a new era in philosophy, an era that has not passed even now. Before him, but not after, there were no such large systems. Integralist thought permeates this system, because in it quite naturally elements such as justice, values, friendship, virtues, society, the state permeate in an inseparable way. And without great surprise, they form a valid system of any ethics that wants to be called both theoretical and applied.

So, without much fanfare, he also entered the domain of criminal law and introduced terms that later philosophers of law, such as Toma Živanović, would use. That terminology of the tripartite system permeates Aristotle's system.

Naturally, in the search for justice, he must explain the concept of friendship, which will then occupy the attention of Seneca, Epictetus, Cicero, Marcus Aurelius. And for the return to the philosophical scene, or Aristotle's revolution of reason, we can "blame" Thomas Aquinas. As such, Aquinas introduced reason and combined it with faith in theological thought.

In Aristotle's time, the search for law was not separate from the search for the best state. So he did not fail to talk about the best state, but as a rational metaphysician, he still agreed to reality, not forgetting to say some utopian thought about the best possible state.

As in any other consideration, Aristotle here, as well as in justice, tries to find the middle as the most valid option for living. With the individual, there is a middle between virtue and vice, doing and suffering injustice, and with the state, in addition to all that, it is also the middle in the basic conditions of its existence, that is, the middle in relation to the territory, the population and the government.

**Key words:** virtue, justice, law, society, state, reason, environment, faith, friendship.

## **БИОГРАФИЈА СТУДЕНТА**

### **Лични подаци**

Име и презиме: Ђорђе Милосављевић

Датум и место рођења: 03.04.1994. године, Ниш, Србија

Адреса: Булевар Немањића 10/7, Ниш, Србија

Телефон: +38169/3464488

Електронска пошта: djoredjemilosa@gmail.com

### **➤ Образовање**

---

Рођен сам у Нишу, 03.04.1994. године, од оца Љубише и мајке Оливере. У Нишу сам завршио основну и средњу школу (Гимназију „Стеван Сремац“). Правни Факултет у Нишу уписао сам школске 2013/2014 године, и дипломирао 2020. године. У току студирања остварио сам просечну оцену 6,73.

Студент сам мастер академских студија права на Правном факултету у Нишу, општи смер, „Правнотеоријска област“. Положио сам све испите на мастер академским студијама са просечном оценом 9,83 (девет и 83/100) и завршио студијско-истраживачки рад.

### **➤ Радно искуство**

---

У периоду од марта 2021. до априла 2023. године, радио сам као адвокатски приправник у адвокатској канцеларији Горана Гавриловића, а тренутно сам у фази полагања правосудног испита.

### **➤ Рад на рачунару**

---

Напредна примена софтверских пакета и алата Microsoft Office, AutoCad, Corel Draw, Adobe Photoshop итд.

➤ **Знање језика**

---

Енглески језик

- Читање [Ниво: одличан]
- Писање [Ниво: одличан]
- Изговор [Ниво: одличан]

➤ **Остале вештине и способности**

---

Комуникативност, елоквенција, поузданост, истрајност, тачност при извршавању радних задатака, логичко и аналитичко резоновање, организационе способности, креативност, динамичност, као и способност за тимски рад.