# Uloga etike karaktera u odgoju

**Bolanča, Marija**

**Master's thesis / Diplomski rad**

**2020**

*Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj:* **University of Split, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split / Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet**

*Permanent link / Trajna poveznica:* https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:172:076552

*Rights / Prava:* In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

*Download date / Datum preuzimanja:* **2024-03-28**

*Repository / Repozitorij:*

Repository of Faculty of humanities and social sciences

zir.nsk.hr

UNIVERSITY OF SPLIT

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

**SVEUČILIŠTE U SPLITU**
**FILOZOFSKI FAKULTET**

# DIPLOMSKI RAD

# ULOGA ETIKE KARAKTERA U ODGOJU

**MARIJA BOLANČA**

Split, 2020

Sveučilište u Splitu
Filozofski fakultet
Odsjek za Filozofiju

# DIPLOMSKI RAD

# ULOGA ETIKE KARAKTERA U ODGOJU

Mentorica: izv. prof. dr. sc. Marita Brčić Kuljiš

Studentica: Marija Bolanča

Split, 2020.

**SADRŽAJ**


1. UVOD ..... 4
2. PRAKTIČNA FILOZOFIJA ..... 5
3. ETIKA KARAKTERA ..... 8
4. LJUDSKI NAPREDAK I SREĆA ..... 10
   4.1. Vrline i mane ..... 10
   4.2. Politička i kontemplativna verzija sreće ..... 10
   4.3. Unutarnji i vanjski faktori kočenja razvoja ..... 12
5. KREPOSNI ŽIVOT ..... 14
   5.1. Blaženstvo ..... 14
   5.2. Mijene kobi ..... 15
   5.3. Svojstva kreposti ..... 16
   5.4. Struktura kreposti ..... 24
6. PRAKTIČNA MUDROST ..... 27
   6.1. *Eudaimonia* ..... 27
   6.2. Taksonomija karaktera ..... 27
   6.3. Karakter vs. vrlina ..... 28
   6.4. *Phronesis* ..... 28
   6.5. Sastavnice praktične mudrosti ..... 29
   6.6. Mudrost i pamet ..... 30
   6.7. Recipročnost vrlina ..... 30
   6.8. Nedostižnost praktične mudrosti ..... 30
   6.9. Suosjećanje ..... 31
7. MORALNI ODGOJ ..... 36
   7.1. Naviknuta racionalnost ..... 36
   7.2. Praksa življenja ..... 39

7.3. Aristotelova habituacija kao indoktrinacija ..... 41
7.4. Navike vs. vrline ..... 42
7.5. Emocionalna komponenta moralnog odgoja ..... 44
7.6. Karakterne crte vs crte osobnosti ..... 45
7.7. Ciljevi moralnog odgoja ..... 46
7.8. Moralna informacija, moralna prosudba i moralna motivacija ..... 47
7.9. Determinante moralnog ponašanja ..... 49
7.10. Poboljšanje moralnog odgoja ..... 51
8. IZGRADNJA KARAKTERA ..... 53
8.1. Univerzalne sfere života ..... 53
8.2. Vrline i životni izazovi ..... 53
9. KANTOVA ETIKA KARAKTERA ..... 58
9.1. Kantizam vs. Nietzscheizam ..... 58
9.2. Etika dužnosti i čisti praktični um ..... 60
9.3. Inklinacije i moralni karakter ..... 61
9.4. Zlo i moralna dužnost ..... 62
10. SUVREMENA GLEDIŠTA NA (MORALNI) KARAKTER ..... 64
10.1. Počeci suvremene etike karaktera ..... 64
10.2. Neoaristotelizam ..... 64
10.3. Eudaimonizam ..... 65
10.4. Vrlina kao karakterna crta ..... 66
10.5. Konzekvencionalizam ..... 67
10.6. Poročnost ..... 67
10.7. Globalizam vrlina ..... 68
11. SKEPTICIZAM ..... 71
11.1. Nepostojanje fiksnih karakternih crta ..... 71
11.2. Fundamentalna greška atribucije ..... 72

11.3. Faktor povijesti ..... 72
11.4. Stabilne karakterne crte ..... 73
11.5. Autentično osrednji ..... 74
12. ZAKLJUČAK ..... 75
13. SAŽETAK ..... 77
14. ABSTRACT ..... 79
15. LITERATURA ..... 81

# 1. UVOD

Još od razdoblja Antičke Grčke pa sve do danas moralne vrijednosti i načini prenošenja, usvajanja i razumijevanja istih bili su predmetom brojnih rasprava. Brojni filozofi, psiholozi, sociolozi i znanstvenici mozgali su o moralnosti i svemu što ona podrazumijeva. Najveće dileme obuhvaćale su propitkivanje različitih načina na koji bi se moralnost ispravno podučavala i na taj način kontribuirala ispravnom razvoju kompletirane individue koja bi u konačnici doprinijela sveopćem boljitku.

Već sa sofističkim podučavanjima i njihovom idejom djelatne svijesti, naziru se prvi počeci pokušaja moralnog odgoja, a sa Sokratom i sokratovcima se ta ideja dodatno produbljuje. Njihovim postuliranjem tzv. predodžbenog mišljenja, započinje razvoj onoga što Aristotel kasnije naziva praktičnom filozofijom, koja pruža temelje za formiranje veoma istančane etičke discipline, etike karaktera.[1]

Etika karaktera, poznatija još i pod nazivima areteička etika ili etika vrlina, je struja u suvremenoj etici koja se primarno bazira na vrednovanju karakternih crta (osobina) ljudi. Zasluge za pojavu ove discipline, kao i one za najznačajniji doprinos razvoju iste, pripisuju se Aristotelu. Njegovom *Nikomahovom etikom* započinje razvoj etike u revolucionarnom smjeru.[2]

Na neki način sve je to imalo utjecaja i na razvoj drugih disciplina koje proučavaju odgoj, a ponajprije na oblikovanje filozofije odgoja. Filozofija odgoja je najmlađa filozofska disciplina. Ona je ustvari sjecište spoznaja u kojima se dodiruju ne samo različita filozofska područja poput filozofske antropologije, spoznajne teorije, etike, filozofije znanosti, filozofije jezika, već se ona miješa i sa spoznajama drugih posebnih znanosti o odgoju poput socijologije i psihologije. Ona kao takva je ustvari, najkraće rečeno, disciplina koja propitkuje bit odgoja.[3]

Budući da ona u sebi, kako je prethodno navedeno, sadrži spoznaje brojnih drugih disciplina, sa pozicije filozofije odgoja moguće je promatrati brojne aspekte pripadne raznim diciplinama. Smisao ovog rada sastoji se u promatranju uloge etike karaktera u odgoju, ali s pozicije filozofije odgoja.

---

[1] Usp. Milenko A. Perović, »Sofistička proto-etika«, *Filozofska istraživanja* God.36 (2016) Sv.1, str.. doi: https://doi.org/10.21464/fi36103

[2] Usp. Boran Brečić, »Etika vrlina«, *Filozofska istraživanja* God.28 (2008) Sv.1, str.193. doi: https://hrcak.srce.hr/23154

[3] Usp. Aleksandra Golubović, »Filozofija odgoja«, *Riječki teološki časopis* God.318 (2010) Sv.2, str.614.. doi: https://hrcak.srce.hr/121849.

## 2. PRAKTIČNA FILOZOFIJA

Kako bismo uopće mogli započeti s filozofskim raspravama o odgoju, potrebno je krenuti od samih početaka razvoja ideje o proučavanju odgoja. Problematika odgoja, danas prisutna u brojnim područjima, ima svoj izvor u filozofiji. Počeci odgoja vidljivi su već u Antičkoj Grčkoj. Mnogi filozofi tadašnjeg doba bavili su se podukama i razmatranjima fenomena odgoja i nedvojbeno je kako je svaka od njihovih teorija i metoda na svoj način zanimljiva za promatranje, pa ipak, budući da se ovo razmatranje temelji na pročavanju moralnog odgoja, usredotočiti ćemo se na skupinu koja je izrazito pridonijela razvoju istog.

Prema Peroviću, prva skupina filozofa s kojom se postavljaju osnove za moralni odgoj su sofisti. Svima je dobro poznato kako su sofisti bili prvi učitelji koji su putovali iz grada u grad kako bi podučavali lekcije za koje im se plaćalo. No, malo je poznato na koji način su oni utjecali na razvoj onoga što danas podrazumijevamo pod moralnim odgojem. Naizgled kontradiktorno, ali upravo su mane u njihovom odgoju bile zaslužne za daljnji razvoj moralnog odgoja. Njihove lekcije u principu su bile misaono ispitivanje predodžbenog načina mišljenja ljudske djelatne svijesti. Na taj način pokušavali su povezati teoriju i praksu, odnosno ono što je kasnije Aristotel u svojoj *Nikomahovoj etici* definirao kao praktičnu filozofiju.

Međutim, njihova filozofija pokazala se neadekvatnom s obzirom na činjenicu da su, kako tvrdi Perović, svojim načinom podučavanja dovodili do još veće dezorijentacije u djelovanju zato što je njihova teorija implicirala da se gubitak ljudskog pouzdanja u vanjska mjerila može nadomjestiti okretanjem razložnoj svijesti kao unutrašnjem mjerilu i pokretaču djelovanja.

Problematika ovog gledišta, kako nam to Perović elaborira, leži u tome što oni pritom zanemaruju unutarnje elemente čovjekove svijesti, odnosno, osjećaje, predodžbe, nagone, strasti, htijenja, nagnuća itd., svaka od njih je potencijalni tvorac djelatnih svrha i pokretač djelovanja.[4]

Pokušaji razvoja praktične filozofije vidljivi su i kod Sokrata. Prema Golubović, on ne samo da se bavio odgojem, nego ga je i promišljao otvarajući pitanja o svrsi, sadržaju i načinu odgoja. Njegova ideja odgoja proširena je kasnije u Platonovoj misli koji je odgoj povezao sa formiranjem idealnog građanina koji bi pridonosio ostvarivanju boljitka države.[5]

---

[4] Usp. M. A. Perović, »Sofistička proto-etika«, str.29.
[5] Usp. A. Golubović, »Filozofija odgoja«, str.615-616.

Milan Polić zaključuje kako je Sokratova greška bila to što je isticao nužnu vezu između znanja i djelovanja smatrajući kako je znanje garancija ispravnog djelovanja, dok je Aristotel pokazao da to nije ispravno.[6]

Aristotel je kročio putove „filozofije o ljudskim drvarima" i tu je filozofiju nazvao praktična filozofija budući da se, za razliku od teoretskog ili poietičkog područja nije bazirala na promatranju, kao ni na tvorenju, već na čovječjem djelovanju ili činjenju, činima ili činidbama.

Praktično znanje, koje je Aristotel propagirao, razlikovalo se od onoga što danas podrazumijevamo pod znanstveno ili tehničko znanje. Naime, takvo znanje resi nekoliko istančanih karakteristika:

a) prolaznost i promjenjivost
b) tematizacija bitka što bitkuje na način mogućnosti
c) usredotočenost na ono što bitak još nije, ali može biti (buduće)
d) prosperitivnost i anticipativnost.

Pejović tvrdi kako za razliku od znanstvenog ili tehničkog, ovakvo znanje nema svojevrsnu apriornost te se subjekt i objekt u praktičnoj filozofiji ne daju odvojiti kao dva zasebna momenta. Naprotiv, u praktičnoj filozofiji ovi momenti se prožimaju i vrlo često je teško i/ili nemoguće odrediti granicu među njima budući da su spoznaja i spoznato identični.

Prema Aristotelu, ovakva vrsta spoznaje, *phronesis*, odnosno „samo–spoznaja", je partikularna i njezino se znanje („samo-znanje") ne može odvojiti od djelovanja što ga ono vodi.

Na temelju toga Pejović zaključuje kako je kako je kod Aristotela temelj praktične filozofije zapravo samospoznaja čovjeka te njegov odnos prema sebi samom, ali jednako tako i prema drugima.

Praktična filozofija je za Pejovića utemeljena na procesu spoznaje koji polazi od nepotpuna razumijevanja stvari, tj. od njezinog ocrta kojim se anticipira daljnji tijek izlaganja, i opet se uz pomoć iskustva, vraća na prethodno tumačenje stvari.

---

[6] Usp. Milan Polić, *K filozofiji odgoja*, Nacionalna i sveučilišna biblioteka, Zagreb 1993, str. 14.

Drugim riječima, praktična filozofija je po svojoj metodi hermeneutička. Ona polazi od *sensus communisa*, tj. „zdravog razuma“ kojem se na koncu opet vraća, ali tek nakon odgovarajućeg razmatranja.

Disciplinski, Aristotel je praktičnu filozofiju podijelio na tri dijela: etiku, politiku te ekonomiku. Sve tri discipline, mada različite i naoko oprečne, međusobno se prožimaju i nadopunjavaju te su razumljive samo ukoliko se promatraju u cjelokupnosti Aristotelova mišljenja. [7]

[7] Usp. Danilo Pejović, »Aristotelova praktična filozofija i etika«, u: Aristotel, *Nikomahova etika*, Biblioteka Episteme, Zagreb 1988., str. 5–12.

# 3. ETIKA KARAKTERA

Referirajući se na prethodno spomenuti temelj praktične filozofije, odnosno samospoznaju čovjeka te njegov odnos prema sebi i drugima, lako je zaključiti kako praktična filozofija, pa tako i etika kao njoj pripadna disciplina, počiva na ontološkim temeljima.

Budući da je sama priroda svrsihodna, lako je pretpostaviti kako i čovjek kao njen dio ima *causa sui*, tj. kako svaki čovjek, kao i njegova vlastita djelatnost, imaju svoje zašto i svoju svrhu, što napokon ima svoju *causa finalis* u samoj izgradnji bitka.

Pejović zaključuje kako stoga bitak treba biti shvaćen dvodimenzionalno, odnosno kao kombinacija *actusa i potentie* tj. zbiljnosti i mogućnosti. Sama priroda prema tome nije ništa drugo nego neprekidan proces, neprestano, mnogostruko i raznovrsno obraćanje mogućnosti u zbiljnost koja je svrha, a to se obraćanje javlja kao kretanje.[8]

Dakle, valjano je reći kako je prema tome priroda bitak u pokretu tj. kretanju. Ona se rađa, raste i razvija, te kao i svako živo biće kao mogućnost teži svojoj svrsi, naime svršetku ili savršenstvu što potpunije zbiljnosti ili prisutnosti.

Isto tako možemo reći i za čovjeka budući da je i on živo biće. Njegova priroda nosi u sebi opće značajke bitka, mogućnosti kao životne težnje što se tokom života kao svrhe uozbiljuju. Prema tome, sav živi svijet teži tome da postigne svršetak, što ne podrazumijeva kraj života, već kraj vlastitog usavršavanja, odnosno postizanje vlastitog savršenstva.

Hinman nam pokazuje kako Aristotelov odskok od standardnog stavljanja morala u centar funkcionira. Za razliku od primjerice utilitarista, koji su etiku određivali konzekvencionalistički, gledajući na nju kao odgovor na pitanje „*što trebam činiti?*“, Aristotel je etiku određivao kao nekakva osobna pravila za razvoj, kao pravila za razvoj vlastite ličnosti do savršenstva. Stoga kod njega ne polazimo od pitanja „*kako djelovati?*“, već „*kakva osoba bih trebao biti?*“.[9]

Brečić prema tome postulira kako nam etika vrlina kaže kakve osobe trebamo biti, a ne što trebamo činiti, te je stoga ona usredotočena na čovjeka, tj. na djelatnika. On objašnjava kako deontološko nabrajanje dužnosti te konzekvencijalističko izračunavanje posljedica ne

[8] Usp. D. Pejović, »Aristotelova praktična filozofija i etika« str. 17-18.
[9] Usp. Lawrence M. Hinman, »The etics of character«, u: Lawrence M. Hinman, *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory,* 1994., str.260.

ostavljaju mjesta za posvećivanje proučavanju čovjekovih osobina, a samim time ni razvoju istih. Upravo zato potrebno ih je odbaciti te posvetiti pažnju proučavanju vrlina.[10]

Hinman objašnjava kako se upravo djelujući i živeći kreposno, tj. njegujući razvoj vlastitih vrlina, a uzmičući od mana ostvaruje savršen život čovjeka, budući da upravo mane i vrline čine okosnicu ljudskog razvoja, a samim time su i preduvjet ostvarivanja idealnog načina života.[11]

Golubović pojašnjava kako Aristotel moralne vrline tretira kao vrline karaktera i u tom smislu moguće je tvrditi kako kada on govori o moralnom usavršavanju podrazumijeva izgradnju karakternih crta koje se odgojem mogu i trebaju oblikovati.[12]

Hinman smatra kako provlačenjem vrlina i mana u etiku, te centriranjem pitanja „*kakva bih osoba trebao/la biti?"*, Aristotel postavlja kao predmet etike čovjekov karakter (narav) te time udara temelje za razvoj etike u smjeru proučavanja karaktera kao okosnice ljudskog razvitka.

Na temelju toga Brečić definira etiku karaktera kao teoriju, odnosno struju u suvremenoj etici prema kojoj prioritet u vrednovanju imaju karakterne osobine ljudi, a ne njihovi postupci. Dakle, etika karaktera utemeljena je na ostvarivanju idealne ljudske ličnosti, a što se postiže ispravnim moralnim odgojem usmjerenim na karakterne crte.[13]

Polić pritom nadodaje kako je znanje samo po sebi nemoćno da nekoga pokrene na ispravno djelovanje, već ključnu ulogu ima ispravno usmjerena volja koju treba moralno odgojiti. Odnosno, naravno da odgoj treba biti utemeljen na usvajanju znanja i vještina, ali takva znanja trebaju uključivati i veliku količinu volje te je vrlo važno da se pri svakom odgoju osoba razvija primarno karakterno, a tek onda intelektualno.[14]

---

[10] Usp. B. Brečić, »Etika vrlina«, str.193.
[11] Usp. L. M. Hinman, »The etics of character«, str.263.
[12] Usp. A. Golubović, »Aktualnost Rousseauovih promišljanja filozofije odgoja s posebnim osvrtom na moralni odgoj«, *Acta Iadertina* God.10 (2013) Sv.1, str.34. doi: https://hrcak.srce.hr/190111
[13] Usp. B. Brečić, »Etika vrlina«,, str.193
[14] Usp. M. Polić, *K filozofiji odgoja,* str. 14-15.

# 4. LJUDSKI NAPREDAK I SREĆA

Jedan od glavnih Aristotelovih razloga za zastupanje etike karaktera bila je upravo paralela koja povezuje karakter i ljudski razvoj. Slijedeći Aristotelovu misao, Hinman poručuje kako etika treba biti eudaimonistička, odnosno progresivna u smislu ostvarivanja ljudske dobrobiti, napretka i općenito ljudskog razvoja kao takvog.[15]

## 4.1.Vrline i mane

Aristotel razmatra kako tijek ljudskog razvoja ide ubrzano ili usporeno ovisno o čovjekovim odabirima. Svi ljudi svojim činima postaju takvima kakvi jesu tj., ako iz jednakih djelatnosti nastaju jednaka stanja, onda kroz određena čovjekova ponašanja dolazi do formiranja karaktera na tome sukladan način. Ta stanja, odnosno njihovu narav uništavaju višak i manjak.

Hinman to oprimjeruje koristeći se idejama iz *Nikomahove etike*, tvrdeći kako višak koji je primjerice prisutan kod osoba koje definiramo kao drske (ničega se ne boje i srljaju u sve) te manjak kojeg pronalazimo kod osoba poput plašljivaca (od svega bježe i boje se i ničemu se ne opiru), tako čine tzv. slabosti karaktera koje sprječavaju razvoj karaktera. Te slabosti nazivamo manama. Na isti način, postoje odličnosti koje djeluju stimulativno na čovjekov razvitak, poput recimo pravednog djelovanja kojim čovjek „raste kao osoba“. One čine vrline.[16]

Brečić dodatno pojašnjava Aristotelovu misao tvrdeći kako su vrline dobre karakterne osobine, a mane loše. Prema njegovom shvaćanju one su relativno stabilne i nepromjenjive karakteristike nas samih, ali i osoba oko nas. Upravo iz tog razloga predstavljaju osnovu za svako vrednovanje, ali također daju okvir i za predviđanje ponašanja.[17]

## 4.2. Politička i kontemplativna verzija sreće

Iako je Aristotelova koncepcija utemeljena na vrlinama i manama, dubljim razmatranjem je utvrđeno kako ona u sebi, ovisno o kontekstima u kojima se nalazi propagira dvije različite vrste ljudskog razvoja.

Hinman zaključuje kako u Aristotela s jedne strane, razvoj  možemo gledati kroz prizmu funkcionalnog konteksta. U tom smislu podrazumijeva se dobro obavljanje funkcije s obzirom na način na koji je nešto „dizajnirano“ budući da „način dizajniranja“ pokazuje predispozicije

[15] Usp. L. M. Hinman, »The etics of character«, str.263.
[16] Ibid.
[17] Usp. B. Brečić, »Etika vrlina«,, str.194.

za moguće obavljanje nekih djelatnosti (funkcija). Tako se dobrom gitarom definira ona koja dobro svira, budući da je za nju moguće tvrditi kako „ispravno obavlja svoju funkciju“.

Kada koristeći funkcionalni kontekst sagledamo ljudski razvoj, tada dolazimo do zaključka kako je sreća povezana sa dobrom, a dobro pak sa praktičnom mudrošću. Osobe koje se odlikuju praktičnom mudrošću su osobe koje istančano razlikuju „trenutno dobro“ od „dalekosežnog“, „cjeloživotnog dobra“. Takva vrsta dobra vrlo često se nadovezivala na život u zajednici. Naime, smatralo se kako se čovjekov ćudoredni bitak može potvrditi samo u odnosu prema drugima, živoj komunikaciji i interakciji unutrar društva. Drugim rječima, prema ovoj tzv. *političkoj koncepciji sreće,* čovjek ne može biti sretan niti se daljnje razvijati bez društva, jer je on po svojoj naravi socijalno biće.

Nadalje Hinamn iznosi i drugo lice Aristotelove ideje ljudskog napretka i sreće postulirajući kako ponekad Aristotelova vizija podrazumijeva prakticiranje jedinstvenih svojstava. Razmotrimo primjer vinove loze. Njezina jedinstvena karakteristika jest davanje plodova (grožđa). Isto tako, promotrimo li čovjeka, razvidno je kako pokazuje neke karakteristike kojima se očituje drugačijim naspram drugih živih bića poput recimo sposobnosti mišljenja ili razuma. Posljedično, dolazimo do zaključka kako je dobar čovjek onaj koji dobro razmišlja i/ili prosuđuje.

Iz Hinmanovih razmatranja, možemo zaključiti kako slijedeći tragove ove teorije, čovjekov napredak, razvoj općenito, postižemo kontemplacijom dobra. Dokolica je pritom *conditio sine qua non*, budući da je nužno pronaći slobodno vrijeme za prakticiranje misaonog života kojim se postiže napredak i sreća. Takvo viđenje stoga predviđa povlačenje iz političkog života i propagira napredak i/ili sreću do koje dolazi isključivo povlačenjem iz svakodnevice. Nedvojbeno, ovakva *kontemplativna koncepcija sreće* u direktnoj je opoziciji sa prvom.[18]

Kako se može i primijetiti, promatrajući obje koncepcije dolazi do dileme po pitanju ispravnog odabira u domeni sreće. Pluralizam u smislu političkog i aktivnog života suprostavlja se individualizmu u smislu kontemplativnog i osamljeničkog života.

Evidentno je kako odgovor na pluralistički pristup sreći i čovjekov napredak proizlazi iz pluraliteta i široke palete ljudskih karaktera. S obzirom na različite interese i na različito postavljene ciljeve, a pogotovo s obzirom na različite vizije sreće, zaključujemo kako svatko

[18] Usp. L. M. Hinman, »The etics of character«, str.263 – 265.

mora odabrati sebi prikladan način života kojim će postići napredak i svoje savršenstvo, bilo to dokonim ili političkim životom.

### 4.3. Unutarnji i vanjski faktori kočenja razvoja

Aristotelovsko razumijevanje ljudskog razvoja s vremenom se nadograđivalo suvremenim mislima raznih psihologa, ekonomista, raznih socijalnih mislioca uključujući i razne filozofe. Razmatrajući sve te teorije, Hinman je došao do zaključka kao prema određivanju primarnih „kočnica razvoja“ ljudskog razvoja, možemo kategorizirati iste u dvije skupine, one koje podrazumijevaju vanjske pristupe, te one koje podrazumijevaju unutarnje.

**a) vanjski pristupi**

Skup vanjskih pristupa prema Hinmanu obuhvaćaju glavne barijere razvoja kroz komponente koje su izvanjske bilo kojoj individui te obično podrazumijevaju vanjske, društvene faktore. Ovakvi pristupi sastoje se od širokog raspona različitih faktora koji utječu na čovjekovo dobro. Među takve pristupe možemo ubrojiti ekonomske faktore koji podrazumijevaju životni standard. Naime, različito raspoređena ekonomska sredstva i postignuća znače različite prilike, mogućnosti za ostvarivanje boljeg ili lošijeg života, a time uvelike ograničavaju sreću i ljudski napredak. Takve kompleksne barijare teško je nadići i ne postoji jedinstveno rješenje.

**b) unutarnji pristupi**

Međutim, Hinman poručuje kako se ne smiju zanemariti ni unutarnji faktori kočenja razvoja čovjeka. Prema Hinmanovim zaključcima, unutarnji pristupi koji su dosad predstavljeni, obuhvaćaju sve teorije koje glavne opreke ljudskom razvoju vide iznutra, tj. u samom pojedincu i obično se povezuju sa psihološkim uvjetima. Naime, mnogi teoretičari ljudski su razvoj usko povezivali s nekim unutarnjim stanjem pojedinca. Svi ovi pristupi smatraju kako vanjski faktori imaju malo ili nimalo utjecaja na čovjekov razvitak te da je u principu čovjekovo stanje duše odraz njegovog razvoja. Svi ovi pristupi imaju neka svoja zasebna stajališta o tome kako i koji unutarnji faktori utječu na čovjekov razvoj, ali ono što je zajedničko svima jest činjenica da smatraju kako čovjekova psiha, odnosno on sam, svjesno ili nesvjesno koči samog sebe u daljnjem napretku te da su ljudi nekad sami sebi najveći neprijatelji tako da treba raditi na nadilaženju tih prepreka[19].

[19] Ibid.,str. 266 – 268.

Na Hinmanova razmatranja nadovezala bih Perovićeve zaključke o sofističkim gledištima, prema kojima ljudi djeluju prema namjerama, ali međutim te se namjere razlikuju od čovjeka do čovjeka.[20]

Svaki čovjek ima svoje razloge za djelovanje, ali ti razlozi iako nekome na korist, mogu nekome drugome biti na štetu. Isto tako, iako pojedinac djelujući prema svojoj svijesti nešto želi, ne mora značiti da je to za njega dobro, odnosno referirajući se na aristotelovsku ideju, za zaključiti je kako takva djelatna svijest ne mora na koncu voditi ka razvoju individue, a nekad ni ka razvoju ljudi općenito.

[20] Usp. M. A. Perović, »Sofistička proto-etika«, str.33.

# 5. KREPOSNI ŽIVOT

Ljudski napredak usko je povezan sa dobrim životom. Kako bi napredovao, čovjek najprije mora slobodnom voljom odlučiti biti boljim, te potom ustrajati u tome da djelatno takvim i postane. Time je jasno kako etičko znanje ili teorija pretpostavlja i etičku praksu. Iako je bitno krenuti od činjenica o dobrom, nije dostatno samo baziranje na znanje o dobrom, već „dobro treba i živjeti“,budući da onaj tko sam nije dobra osoba i ne ponaša se prikladno nikada neće moći ništa razumijeti, a kamoli naučiti iz etike.[21]

## 5.1. Blaženstvo

Za početak je možda najprikladnije pojasniti pojam dobra budući da *„Svako umijeće i istraživanje teže nekom dobru(...)“*. Razvidno je stoga kako je prema tome dobro upravo *„ono čemu se teži“*.[22]

Pa ipak, svako dobro nije isto i ono što jedno „dobro“ razlikuje od drugog, jest svrha. Naime, razlikujemo djelatnosti kojima je svrha imanentna i djelatnosti bez svrhe, te se prema tome određene aktivnosti definiraju činidbama, a druge tvoridbama. Pa ipak, *„mora postojati svrha naših djela koju želimo zbog nje same i ni zbog čeg drugog“*[23]. Takva svrha predstavlja najviše dobro.

Na temelju ovoga Pejović zaključuje kako se u Aristotela dobro i svrha u tom smislu gotovo izjednačavaju i daju jasnu ideju etike definirajući je kao nauku o dobru kao svsi ljudskih čina ili djela. Pa ipak, etika nije puko propitkivanje bilo kakvog dobra, niti samo uspoređivanje različitih dobara. Srž etike sastoji se u propitkivanju najvišeg dobra u ovom svijetu koje predstavlja univerzalnu težnju i radi kojeg sve jest, u propitkivanju onoga za čim čovjek najviše teži zbog samog dobra.

Najviše od svih dobara jest blaženstvo. Njega nitko ne bira radi bilo čega drugoga osim radi njega sama. Ono je praktično dobro i krajnja svrha naših čina. Ono je samodostatno (i izdvojeno čini život poželjnim i bez ikakve oskudice).[24]

Pejović dalje razmatra blaženstvo te zaključuje kako ono ima još dva aspekta koja proizlaze iz čovjekove diferenciranosti od ostatka živog svijeta s obzirom na činjenicu da posjeduje

[21] Usp. D. Pejović, »Aristotelova praktična filozofija i etika« str. 24.
[22] Aristotel, Nikomahova etika, preveo Tomislav Ladan, Biblioteka Episteme, Zagreb 1988., str.1.
[23] Ibid.,str.2.
[24] Usp. Ibid., str.10.

razum i dušu. Njegov razum i duša odnose se kao *physis* i *nomos*, bivstvujući u kontinuiranim međusobnim sukobima. Oba elementa, kako razum, pa tako i duša, nužno su potrebna i upravo se u tome očituje čovjekova zadaća, odnosno svrha. [25]

Pejović tvrdi kako nas sve to vodi do zaključka kako je čovjekova zadaća djelatnost duše prema razumu ili ne bez razuma te je stoga blaženstvo zadaća čovjeka kao čovjeka. Ljudsko dobro je djelatnost duše prema kreposti, a ako je više kreposti, u skladu s najboljom i najsavršenijom od njih. Kako je već određeno da je najveće savršenstvo ili najveće dobro blaženstvo, prema tome blaženstvo je djelatnost čovjekove duše prema kreposti.[26]

Blaženstvo je ovisno i o ostalim dobrima koja ne predstavljaju najveće dobro. U tom smislu moguće je razlikovati 3 vrste dobara s kojima interferira blaženstvo:

a) izvanjska,
b) duševna
c) i tjelesna.

Najizvrsnija i najpotpunija od tih dobara su duševna. Pa ipak, sve vrste dobara pokazuju se neophodnim u životu čovjeka, pa tako primjerice: *„(...)blaženstvu trebaju i izvanjska dobra(...)“,* s obzirom da:*„Mnogo se toga čini s pomoću prijatelja, bogatstva i državne moći, a postoje i stvari kojih lišeno pomućuje blaženstvo, kao dobro podrijetlo, dobro potomstvo, ljepota.“*[27]

Prema tome, blaženstvo jest najsavršenije dobro i ono koje je najneophodnije, ali ono ne može opstajati bez ostalih dobara koja ga potpomažu i učvršćuju.

### 5.2. Mijene kobi

*„Ako blaženstvo i nije od Boga poslano, nego se stječe i krepošću, (...) ipak je bjelodano od najbožanskijih stvari.“*[28] Unatoč njegovoj uzvišenosti i prirodnoj čovjekovoj težnji da ustraje u blaženstvu i slijedi njegov put*, „Očito je,* ako *bismo slijedili čovjekovu kob, da bismo često istoga nazvali blaženim i opet bijednim(...)“*.

Kao što je već rečeno, blaženstvo zahtjeva potpunu krepost za potpun život. Međutim, čovjek se u svom životu često susreće sa različitim događanjima gdje *„(...)se i onaj iz najvećeg*

[25] Usp. D. Pejović, »Aristotelova praktična filozofija i etika« str. 22.
[26] Usp. Ibid., str.25.
[27] Aristotel, *Nikomahova etika*, str.14.
[28] Ibid., str.15.

*blagostanja može u starosti dopasti najvećih nevolja"*[29]. Takvi događaji čovjeka znaju odvratiti od pravog puta te time utječu na njegovo djelovanje, a time i na njega kao osobu.

*„(...) male stvari dobre kobi, kao i njezine opreke, očito je da nemaju prevage nad životom, nu krupni i mnogi događaji što su na dobro učinit će život blaženijim(...), dočim ako su na zlo, takvi će događaji pritijesniti i upropastiti blaženost".*[30]

Drugim rječima, neke neznačajne životne „epizode" okategorizirane kao lijepe ili ružne, neće imati veliki utjecaj na čovjekov život, pa time ni na promjenu njega kao osobe, dok će se veliki događaji poput dobrog ili lošeg postupanja uvelike odraziti kako na život pa tako i na sam karaker čovjeka.

U takvim promjenama kobi koje uvelike utječu kako na čovjeka tako i na njegov život (a time i na sam njegov karakter), bitno je ne izgubiti ustrajnost u ispravnom djelovanju. Upravo *„djelatnosti su ono što upravlja životom"*[31]. Onaj tko je istinski dobar i razborit neće podbaciti u svojoj zadaći života u blaženstvu, *„on podnosi pristalo sve životne kobi i čini uvijek ono što je najljepše u danim okolnostima".*[32]

Najprostije rečeno, neovisno o „životnim kobima", odnosno promjenama i događanjima u životu čovjek treba ustrajati na „pravom putu" tj. ispravnom djelovanju jer se na taj način održava dobrota u samom čovjeku i živi najispravniji mogući život.

### 5.3. Svojstva kreposti

Kako bi se uopće mogao razumijeti (ali u konačnici i realizirati u praksi – u čemu i leži smisao praktične filozofije) koncept blaženog života, odnosno kreposnog života, potrebno je razjasniti širokogrudnost značenja pojma kreposti (vrlina). Da bi proces razumijevanja samih vrlina bio olakšan, prvo će se pojasniti svojstva pripadna krepostima.

#### *a) physis vs. nomos*

Kao što je već prethodno spomenuto, u čovjeka se odvija konstantna borba, ali istovremeno i prožimanje dvaju elemenata, *physisa* i *nomosa*, koji ujedino predstavljaju i sukob duše i razuma, odnosno razumskoga i nerazumskoga. Iako je koncepcija suprostavljanja duše i razuma općepoznata i prisutna i u idejama drugih filozofa, Aristotelova vizija je ponešto partikularnija

[29] Ibid., str.15.
[30] Ibid., str. 17.
[31] Ibid., str. 18.
[32] Ibid.

od ostalih budući da pretpostavlja da čak i u duši (kao onome nerazumskom u čovjeku) postoje previranja, borbe nerazumskog i razumskog.[33]

*„Čini se da postoji i jedno drugo nerazumno naravsko svojstvo duše, koje ipak sudjeluje u razumu. Mi i u uzdržanih, i u neuzdržanih ljudi hvalimo razumno načelo, dio njihove duše koji ga posjeduje, jer ih potiče ispravno i na najbolja djela. Ali u njima se pokazuje i drugo naravsko svojstvo uz ono razumno, koje se bori i opire protiv razuma. I upravo kao što uzeti dijelovi tijela – kad ih kanimo pokrenuti udesno – kreću se usuprot nalijevo, isto je tako i sa dušom; porivi neuzdržanika nagone ove u suprotnom smjeru. Ali dok u tijelima vidimo ono što odvlači usuprot, u duše toga ne vidimo. Pa ipak, moramo vjerovati da i u duši postoji nešto uza sam razum, što mu se suprostavlja i opire. Kakvo je to drugo, nimalo nas se ne tiče. I kao što već rekosmo, čini se da i to sudjeluje u razumu; dakako, u uzdržana čovjeka ono je poslušno i razumu, a vjerojatno je još poslušnije u razborita i hrabra čovjeka; tu je, naime, sve u skladu s razumom.“*[34]

Ovime je pojašnjeno kako i samo čovjekovo biće osjeća postojanje dviju suprostavljenih „struja“ u duši koje ga potiču na oprečna djelovanja. Jedna od njih poticati će čovjeka na razumsko djelovanje, dok će druga naginjati ka djelovanju protivnom razumu ili ne u skladu s razumom.

*„Stoga se čini da je i to nerazumno dvostruko. Razumski dio čini se da nema ništa zajedničko s razumom, dok onaj požudni i uopće nagonski ipak nekako sudjeluje u njemu, tako što mu je podređen i poslušan, kao što kažemo 'imati razuma' kad je riječ o nečijem ocu ili prijateljima, ali ne onako kao u matematici. Da to nerazumsko nekako sluša razum, otkriva i opomena i svaki prijekor i pobuda. Ako se pak mora reći da i to ima razum, onda će biti dvostruko i ono što ima razum: jedan dio u pravom smislu i po sebi, a drugi onako kao što je netko poslušan svojem ocu.“*[35]

Na ovaj način je pokazano kako duševno razumsko te samo razumsko djelovanje upravljeno razumom nisu jednaki. Kao takva „oba razuma“ upiru na ispravno djelovanje, ali u različitom smislu budući da su *per se* različiti. Jednostavnije predočeno, čovjek je upravljen dvama razumskim dijelovima, razumom u pravom smislu i po sebi, te razumnim dijelom duše koji nije pravi razum, ali je razuman naspram drugog dijela duše. Razumski dio duše sluša razum što se očituje pojavom pobuna, opomena te prijekora u čovjeku pri određenim djelovanjima, odnosno očitovanjem onoga što bismo u današnje doba mogli nazvati savješću. Požudni i uopće nagonski dio sudjeluje dakle u razumu, tako što mu je podređen i poslušan.

### b) umne i ćudoredne kreposti

[33] Usp. Ibid., str.22.
[34] Ibid., str. 21 – 22.
[35] Ibid.

Prema Golubović, Aristotel je smatrao da se osoba izgrađuje pomoću vrlina, a s obzirom na koegzistenciju i i interferiranja prethodno spomenutih elemenata u čovjeku koji govore o dvojakosti njegove naravi, za pretpostaviti je da i kreposti, koje *de facto* čine dio čovjeka imaju dvojaku prirodu ovisno o njihovoj atribuiranosti razumskom odnosno nerazumskom dijelu duše. Upravo stoga Aristotel je kreposti podijelio u dvije skupine: umne (npr.mudrost, razboritost, rasudnost, itd.) i ćudoredne (poput plemenitosti, umjerenosti, isl.). [36]

*„Krepost je, dakle, dvostruka: umna i ćudoredna. Umna krepost ima uglavnom i začetak i porast po pouci pa joj stoga treba i iskustva i vremena; dočim ćudoredna krepost nastaje po navičaju, od čega joj potječe i samo ime, nastalo malom izmjenom riječi običaj.“* [37]

Ovime je jasno kako umne kreposti imaju svoje začetke u poučavanju, te se vremenom i iskustvom usavršavaju, dok se ćudoredne pak stječu navikom što je vidljivo već i u samoj etimologiji riječi „ćudoređe“ koja se razvila iz grčkog *ἔθος* – „običaj, navada“.

### c) kreposti kao navike

Kreposti kao odličnosti moraju biti sustavnim dijelom života. Na čovjeku je da kreposti napravi sastavnim dijelom svoje svakodnevice, esencijom svog života. Kako bi to uopće bilo moguće, potrebno je opetovano živjeti kreposti. Postepeno se navikavati na njih kao što se čovjek navikava na bilo što drugo što na koncu postaje dio njegove rutine.

„*Naime, nije mala razlika da li je tkogod od mladosti naviknuo na ovakve ili onakve običaje, nego je ona velika, pa i cjelokupna razlika.“*[38]

Razvidno je prema tome kako kreposti treba razvijati od malena, u vidu pozitivnih navika koje će uvelike utjecati na cjelokupni razvitak pojedinca i po kojima će se on uvelike razlikovati od osobe koja je istog bila lišena. Već tu je vidljivo koliku je važnu ulogu Aristotel pridavao edukaciji tj. učenju ispravnih navika u smislu razvijanja kreposti, a što su kasnije kao bitan čimbenik preuzeli i mnogi drugi filozofi, ali i pripadnici drugih doktrina.

### *d) actus i potentia*

*„Od svih stvari koje imamo po naravi prvo stječemo njihove mogućnosti, a poslije pokazujemo djelatnosti. (...)Dočim kreposti stječemo prvo ih odjelovljavajući, upravo kao i u ostalim umijećima. Jer što god treba učeći*

[36] Usp. A. Golubović, »Aktualnost Rousseauovih promišljanja filozofije odgoja s posebnim osvrtom na moralni odgoj«, str. 34.
[37] Ibid., str.23.
[38] Ibid., str.24.

*činiti to čineći učimo, kao što gradeći postajevo graditelji i citarajući citarači; isto tako, čineći pravedna djela postajemo pravedni, čineći - umjerena umjereni i čineći hrabra djela hrabri.“*[39]

Kreposti moraju biti sagledane u vidu umijeća. One ne nastaju u nama, nego ih mi po našoj naravi primamo i ozbiljavanjem usavršavamo. One se ne stječu rođenjem niti se uče poput teoretskog znanja, već predstavljaju jedan vid odnosa *actusa* i *potentie* budući je njihovo stjecanje uvjetovano njihovim ozbiljavanjem. Ovime je na još jedan način dana natruha smisla proučavanja etike po kojoj nije samo bitno teoretski razumijeti značenje pojma „kreposti“, već se za normativ postavlja „življenje kreposti“, odnosno razvijanje poželjnih osobina i najsavršenije verzije sebe kako bi se na taj način ostvarila koncepcija dobrog života.

### e) kreposti kao stanja

Kako se u duši nalaze 3 segmenta: čuvstva, sposobnosti i stanja, logično je pretpostaviti kako je jedno od toga troje zapravo krepost. Uzevši u obzir da čuvstvima pripadaju žudnja, srdžba, strah, drskost, zavist, radost, naklonost, mržnja, čežnja, ljubomora itd., odnosno uopće osjećaji popraćeni užitkom ili boli, te da sposobnosti obuhvaćaju one stvari po kojima bivamo čuvstveni, kao kad uzmažemo srditi se, ćutjeti bol ili se smilovati, dok stanjima nazivamo ono po čemu smo dobro ili loše u odnosu na čuvstva čini se logičnim zaključiti kako su kreposti ovo treće.[40]

*„(...)svaka krepost i čini dobrom stvar koje je krepost i još omogućuje da ona dobro djeluje, kao što krepost oka čini vrsnim i oko i njegov učinak, pa po kreposti oka dobro vidimo. Slično tako i krepost konja čini konja vrsnim i dobrim u trčanju, nošenju jahača i dočekivanju neprijatelja.“*[41]

Kreposti su dakle, stanja, i to takva stanja po kojima čovjek biva dobar i po kojima će se dobro ponašati. Ta stanja, odnosno njihovu narav, uništavaju višak i manjak. Vrlo je lako to objasniti ukoliko se za primjere uzmu recimo zdravlje i snaga. Oba dva pojma mogu se u praktičnom povezati sa vježbom. Pretjerana i manjkava vježba će imati negativan utjecaj na snagu, a slično tome će i pretjerana i manjkava prehrana imati poguban utjecaj na čovjekovo zdravlje. Isto je tako moguće tvrditi i za kreposti: *„Dakle, umjerenost i hrabrost uništavaju i višak i manjak, dok ih srednost održava.“*[42]

### f) krepost i srednost

---

[39] Ibid., str.24 – 25.
[40] Usp. Ibid., str.29.
[41] Ibid., str.30.
[42] Ibid., str.25.

*„(...)ako je krepost točnija i bolja od svakog umijeća, kao i sama narav, onda je i svojstvo kreposti težiti sredini. (...) i sredina je i ono najbolje, kao što i pripada kreposti. Isto tako, što se tiče djelatnosti postoji suvišak, manjak i sredina. A krepost se bavi čuvstvima i djelatnostima, u kojima je suvišak pogrješka, kao i manjak, dok se sredina hvali i smatra uspjehom, što je oboje značajka kreposti. Stoga je i krepost nekakva srednost, budući da teži onome što je po sredini.“*[43]

Srednost je prema tome najveća i najhvalevrednija odličnost imanentna svakoj kreposti. Ona je srednost između dvaju poroka, viška i manjka. Upravo je ona to što čovjeka odvlači od pogrješki. Njezina je karakteristika simetričnost, skladnost koja treba vladati u svakoj umjetnosti i prirodi (pa tako i čovjeku kao njima pripadnoj stavki) kako bi se one kao takve mogle smatrati savršenima.

**g) čovjekova centralna uloga**

I zaista Aristotel u cijelom svojem izlaganju ističe čovjekovu važnost: *„(...) čini se da je čovjek počelo djelatnosti.“* [44]

Iako je istina kako su i sofisti stavljali čovjeka u središte, odnosno i po njima je čovjek mjera svih stvari, Perović nam pokazuje kako zbog zanemarivanja unutrašnjih elemenata čovjeka i djelatnih svrha, njihove su teorije tekle u krivom smjeru.[45]

Osim toga, sofistima je evidentno promaknula i činjenica faktora situacije, čiju važnost Aristotel naglašava kada govori o mijenama kobi. Naime, za Aristotela, čovjek je počelo djelatnosti i na njemu je da teži ispravnome, odnosno središnjem koje je najispravnije, rijetki su znalci koji znaju slijediti takav put budući da:

*„učiniti (...) pravoj osobi, u pravoj mjeri, u pravo vrijeme, s pravim razlogom i načinom, niti može svatko niti je lako; (...)A treba razvidjeti i prema čemu smo sami skloniji; jer po naravi jedni težimo jednima, a drugi drugim stvarima(...)“*[46]

*„(...) koliko čovjek mora skrenuti da bude pokuđen nije lako u pravilu odrediti; kao ni bilo što drugo koje pripada sjetilima; te stvari ovise o pojedinim slučajevima, a sama je prosudba u zamjedbi.“* [47]

Za zaključiti je kako inzistiranje na skladnosti koja uvijek u centar stavlja pojedinca, koja srednost oblikuje prema nama ili za nas, pretpostavlja relativnost istine. Isitna je onda uvijek uvjetovana posebnošću situacije i gledištem na istu te je na taj način uvijek za svakoga

[43] Ibid., str.31 – 32.
[44] Ibid., str.46.
[45] Usp. M. A. Perović, »Sofistička proto-etika«, str.29.
[46] Ibid., str.37.
[47] Ibid., str.38.

drugačija. Drugim riječima, budući da je čovjek mjerilo sredine, time i kreposti, on je i mjerilo istine koja je ovisno o čovjekovoj osobnosti i konkretnim situacijama u kojima se on nalazi, uvijek drugačija. Istina kao takva pretpostavlja prethodnu prosudbu individue.

### h) krepost kao izbor

*„Ljudi su dobri jednim načinom, zli svakovrsno. Dakle, krepost je stanje s izborom, zapravo srednost u odnosu prema nama, a određena načelom, naime onim kojim bi je odredio razborit čovjek. Ona je srednost između obaju poroka, onoga prema suvišku i onoga prema manjku; a određena je načelom, naime onim kojim bi je odredio razborit čovjek.“*[48]

Svaka krepost odlikuje se izborom. Ljudi sami odabiru između viška, manjka ili sredine, odnosno između vrlina i poroka. Ono što ljude tjera da zastrane jest mnogostrukost poročnih odabira, tj. nekreposnih. Njih je uvijek znatno više od ispravnih odabira i na čovjeku je da pravovaljano iskoristi svoju mogućnost izbora. Na taj način krepost je mogućnost odabira nečega da jest i nečega da nije, mogućnost odabira jednog, ali i drugog. Bez mogućnosti odabira čovjek ne bi mogao biti slobodan.

*„Budući da se krepost bavi čuvstvima i djelatnostima, od kojih se oni voljni hvale i kude, dok se protuvoljni opraštaju, pa i žale, nužno je razlučiti voljno i protuvoljno(...)“*[49]

Posjedujući izbor, čovjek neminovno posjeduje i volju, budući da je upravo volja istanca koja potječe na donošenje neke odluke, na odabr između nečega ili drugoga. Prema njoj se distingviraju kreposni od onih koji to nisu.

*„Stvari se nazivaju protuvoljnima ako nastaju nasilu ili u neznanju.(...) Koje, dakle, čine treba nazvati prisilnim? Uopće rečeno, onda kad je uzrok u izvanjskim okolnostima, i kad sam počinitelj tomu ništa ne pridonosi; nu stvari koje su po sebi protuvoljne, ali ih valja izabrati u danom času i radi nečega, i kojima je počelo u počinitelju, po sebi su protuvoljne, a voljne u danom času i radi nečega.(...)“*[50]

Protuvoljno prema tome pretpostavlja sve ono što je na silu ili što je počinjeno u neznanju. Prislno je ono što ima izvanjske čimbenike, ili točnije, čimbenike koji nemaju svoje počelo unutar pojedinca. Pa ipak, kao mogućnost pretpostavlja se da su neka djelovanja, trenutno svrstana kao prislina ili nevoljna, u nekom trenutku bila voljna.

*„Te su više nalik na voljne čine; jer djelatnosti pripadaju pojedinostima, a ovdje su pojedinosti voljne. Koje stvari radi kojih valja izabrati nije lako utvrditi; jer postoje mnoge razlike u pojedinostima. Ako bi tkogod rekao*

---

[48] Ibid., str.32.
[49] Ibid., str.39.
[50] Ibid., str.40.

*da su ugodne i lijepe stvari prisilne (budući da primoravaju izvana), njemu bi sve bile prisilne, jer radi tih stvari svi čine sve. Onima koji djeluju pod prisilom i protuvoljno njima je bolno, oni pak koji radi ugode i ljepote tima je ugodno; i besmisleno je okrivljavati izvanjske čimbenike, a ne samog sebe što im lako postane plijenom, pa lijepe čine pripisivati sebi, a one sramotne ugodama. Dakle, prisilno je ono čemu je počelo izvana, dok sam prisiljenik ne pridonosi ništa.“* [51]

Teško je odabrati ispravno djelovanje i katkada je granica između ispravnog i neispravnog vrlo tanka. Kako bi se uopće moglo sporiti o takvim pitanjima, potrebno je prvo u obzir uzeti pojedinosti koje obilježavaju pojedine postupke, odnosno djelovanje pojedinca. Osim toga, teško je uskladiti i svoje želje i porive sa ispravnim djelovanjem, pa ljudi često i kad shvaćaju da pogrešno postupaju vole okrivljavati izvanjske čimbenike ili druge ljude te se time pravdaju da je njihovo djelovanje zapravo bilo prisilno. Međutim, većina djelovanja upravljena je upravo individuom koja djeluje. Prisiljen je jedino onaj koji djeluje pod prisilnim utjecajem ili više njih izvana, a da pritom prisiljeniku takvo činjenje ne ide u prilog.

*„Ono što je počinjeno u neznanju to je mimovoljno, dok je protuvoljno samo ono što izaziva bol i pokajanje; onaj tko počini štogod u neznanju i počinjeno mu ništa ne zasmeta, voljno nije počinio, jer nije znao što čini, ali nije ni protuvoljno, jer nije oćutio bola. Stoga, onaj tko počini nešto u neznjanju a pokaje se, čini se protuvoljnim; onaj pak tko se ne kaje, kako je drukčiji, nek je mimovoljan; budući da se, naime, razlikuje, bolje da ima vlastito ime.“*[52]

Različito značenje se pridaje činima u neznanju ovisno o osjećaju popraćenom djelovanjem. Razlikujemo s toga djelovanja u neznanju popraćena boli i kajanjem od onih koje u čovjeku ne izazivaju te emocije. Na osnovu toga za razlikovati je nešto što je „mimo“ volje i nešto što je kompletno kontrarno volji. Iz toga proizlazi još jedna važna distinkcija, odnosno ona između dvije vrste djelovanja koje su u korelaciji sa neznanjem.

*„Jedno je čini se djelovati s neznanja, a drugo počiniti štogod u neznanju; onaj tko je pijan ili rasrđen ne čini se da djeluje s neznanja, nego zbog jedne od spomenutih stvari, i to ne znalice. Već u neznanju. Naime, nijedan nevaljao čovjek ne zna što treba činiti a čega se treba uzdržavati, i zbog te pogrješke ljudi i postaju nepravedni i uopće loši; nu 'protuvoljno' je savjetuje se reći ako tkogod ne poznaje stvari koje su korisne; jer nije neznanje u izboru uzrok protuvoljna čina, nego uzrok nevaljalosti; niti pak neznanje općenitoga načela (jer zbog toga se ljudi pokuđuju), nego neznanje pojedinačnosti, okolnosti i predmeta djelatnosti; u tima su, naime , i smilovanje, i oprost, jer onaj tko ne poznaje koje od toga djeluje protuvoljno.“*[53]

---

[51] Ibid., str.40 – 41.
[52] Ibid., str. 41.
[53] Ibid., str.41.

Iz ovoga možemo zaključiti kako je potrebno znati sve relevantne činjenice koje se tiču dane situacije kako bi se uopće moglo rasuđivati o protuvoljnom. Kako bi se nešto smatralo protuvoljnim potrebno je neznanje pojedinosti, okolnosti i predmeta djelatnosti. Sve to nakon čina trebalo bi biti popraćeno kajanjem i boli zbog počinjenog inače se ne može smatrati protuvoljnim.

*„Budući da je protuvoljno ono što se zbiva pod prisilom i zbog neznanja, voljnim bi se činilo ono čemu je počelo u samome počinitelju, koji zna sve pojedinosti svoje djelatnosti. (...)kakva je, što se tiče protuvoljnosti, razlika između sračunatih pogrješaka i onih počinjenih u srdžbi? Izbjegavati treba i jedne i druge, ali se čini da nerazumna čuvstva nisu ništa manje ljudska, pa isto tako ni čovjekovi postupci nastali u srdžbi i žudnji. Stoga bi bilo besmisleno prikazivati ih kao protuvoljne.“*[54]

Iako postoji razlika u pogrešnom djelovanju u ljutnji i djelovanju s predumišljajem, i jedna i druga vrsta djelovanja su nepoželjne i treba ih izbjegavati. Budući da oba takva djelovanja nisu u neznanju i nisu prisilna, ona se smatraju voljnima jer bi bilo suludo reći s obzirom na izostanak karakteristika koje bi ih činile protuvoljnima, da to jesu.

Definiranjem ovih dviju komponenti, moguće je nadopuniti i dati kompletniju sliku izbora. Izbor je kao što je i za zaključiti po svemu navedenom, nešto što je voljno. Međutim, nisu sve stvari koje su voljne odabrane. Stvari odabiremo prema razumu i prema našoj prosudbi o tome što je najbolje. Prema tome, izbor bi najtočnije bilo definirati kao odabiranje onog što se zna da bi trebalo odabrati prije nečeg drugog, što je promišljeno unaprijed i razumom prosuđeno, a sukladno volji.[55]

### i) užitak i bol

Govoreći o izboru i stvarima koje su voljne ili protuvoljne, često je spominjana međuovisnost i upravljenost tih elemenata užitkom i boli.

*„Užitak ili bol koji prati djela treba uzeti kao pokazatelj njihovih stanja. Onaj tko se usteže od tjelesnih naslada i uživa u samome tome taj je umjeren; onaj kojemu je takvo što tegotno taj je neobuzdan; onaj koji opet uzdržava strahote i uživa, ili mu barem nije mučno, taj je hrabar; kojega to boli taj je strašljivac.“*[56]

Užitak i bol tako predstavljaju korespondentne pokazatelje stanja određenih djela, budući da su sva djela popraćena određenim stanjima.

---

[54] Ibid, str. 42 – 43.
[55] Ibid., str.44.
[56] Ibid., str. 26.

Nadalje, *„(...) zbog užitka činimo ružne stvari, a zbog bola se uzdržavamo od lijepih.“*[57], pa je time jasno: *„ako se kreposti bave djelatnostima i čuvstvima, a svako čuvstvo i svaku djelatnost prate užitak i bol, onda će se zbog toga i krepost baviti užicima i bolovima.*[58]*“*

*„Svako stanje duše ima narav koja je suodnosna i zabavljena onim stvarima po kojima naravno postaje boljom ili gorom; ali ljudi postaju loši zbog užitka i bolova, naime: težeći za njima i izbjegavajući ih, bilo one koje ne treba ili kad ne treba ili kako ne treba, bilo kojim drugim načinom kojim se te stvari načelno razlučuju. (...) Stoga se pretpostavlja da je krepost ona djelatnost koja teži najboljemu što se tiče užitaka i bolova, dok je porok suprotno tome.“*[59]

Prema tome, užitak i bol igraju važnu ulogu u krepostima. Sve djelatnosti su upravljene njima, a pomoću njih moguće je i potpunije definirati same kreposti. Kreposti su prema njima djelatnosti koje teže najboljem u zavisnosti od užitaka i bolova. Dakle, kreposti su djelovanja mjerena užitkom i boli.

**j) krepost kao krajnost**

Već je razjašnjeno dakle, kako je krepost srednost, odnosno srednji izbor između dvije suprotnosti, između dvije krajnosti. Pa ipak, budući da *„(...)prema bivstvu te odredbi koja govori što je ona u biti, krepost je srednost, ali prema najboljem i pravednom, ona je krajnost*.“[60]

Ovime je pokazano, kako je po svojoj biti krepost također i krajnost. Ona je temelj, krajnji cilj kojeg treba doseći, odnosno krajnja svrha kojoj se teži.

### 5.4.Struktura kreposti

Nakon promatranja svih komponenti koje čine kreposti i koje su dio njih na ovaj ili onaj način, moguće je napokon definirati vrlinu u aristotelovskom smislu. U principu kreposti se definiraju pomoću četiri teze.

**a) Kreposti su dispozicije ili navike duše.**

Hinman nam pojašnjava kako je vrlina za Aristotela *hexis*, dispozicija ili navika. Ljudi se ne rađaju s vrlinama. Na temelju toga Hinman zaključuje - vrline nisu urođene, već se stječu

[57] Ibid.
[58] Ibid.
[59] Ibid., str.26 – 27.
[60] Ibid., str.32.

praksom. Na taj način, Aristotelova moralna edukacija fokusira se na razvoj fundamentalnog karaktera individue, odnosno onoga što on naziva „dušom“.

**b) Kreposti su kombinacija emocija i djelovanja.**

Hinman pojašnjava kako nije dostatna samo ispravnost u djelovanju. Ono što je pritom također bitno su emocije (osjećaji) koji prate to djelovanje ili se javljaju kao reakcija na određeno djelovanje. Vrline stoga uključuju oba elementa, kako djelovanje tako i emocije. Tako primjerice suosjećajna osoba ne samo da pomaže drugima već ima i određene emocije za tuđu patnju. Ovakva definicija je vrlo važna budući da ona pri određivanju karaktera naglašava važnost i razuma (odnosno razumnog djelovanja) i emocija. Upravo je izostavljanje jedne od tih dvaju komponenti u koncepcijama brojnih filozofa, bilo kod definiranja karaktera ili pri reprezentiranju svojih moralnih teorija općenito, bilo osnovom za kritiziranje i osporavanje njihovih teza.[61]

**c) Kreposti su srednosti u odnosu na ljude.**

Već je prethodno napomenuto kako je najbitnije svojstvo vrlina odabir sredine, odnosno odabir između dva ekstrema, suviška i manjka. Pa tako primjerice, ukoliko se uzme u obzir hrabrost, ona je srednji odabir između kukavičluka (manjak) i drskosti (suvišak). Kod vrlina koje sadrže nekoliko elemenata, moguć je širok spektar poroka koji se mogu povezati s njom što pak ovisi o tome koji su elementi ekscesivni, a koji su nedostatni. Brečić iz ovoga zaključuje kako je Aristotelova vrlina sredina između nedovoljne prisutnosti i pretjerane izražajnosti neke karakterne osobine.[62]

**d) Sredina se definira razumom.**

Hinman dalje nadopunjuje Brečićevu teoriju, ustvrđujući kako Aristotel nudi dva načina definiranja sredine – razumom i proučavanjem razborite osobe. Prema Hinmanu, dva su elementa pritom potrebna za vođenje moralnog života – osobe i principi. One su međusobno komplementerne. Etika je po tom pitanju slična zakonu. Njoj su, kao i zakonodavtvu, obje komponente neophodne, ali primjenjivanje ovisi o ispravnoj prosudbi pojedinca te o njegovom karakteru, što je upravo ono što etika karaktera pokušava doseći i pružiti. U tom smislu, etika karaktera zaokružuje i deontološka i konzekvencijalistička stajališta, ali to ne znači da ona ujedinjuje ove pristupe u jedinstvenu teoriju, već da ona nudi način razumijevanja kako moralna

[61] Usp. L. M. Hinman, »The etics of character«, str.268.
[62] Usp. B. Brečić, »Etika vrlina«,, str.194.

osoba može imati kreativnu tenziju koja proizlazi iz konflikta između tih dviju tradicija. Ono što se time želi poručiti jest da određene karakterne crte uvjetuju određena djelovanja (ponašanja). Hrabra osoba tako manifestira svoju hrabrost pomoću hrabrih čina. I zaista, po djelima najbolje prosuđujemo, gradimo teze o nečijem karakteru. [63]

[63] Usp. L. M. Hinman, »The etics of character«, str. 261 – 262.

# 6. PRAKTIČNA MUDROST

Za Aristotela možemo reći da je on „pionir“ na području odgoja u okviru etike karaktera. Naravno, današnja su podučavanja kompletno drugačije koncipirana od Aristotelovih. No, njegov doprinos bio je ključan za oblikovanje odgojno-obrazovnog sustava. Oblikovanju ideje moralnog odgoja prethodilo je oblikovanje teorije o praktičnoj mudrosti koja je bila smisao i temelj njegovih podučavanja. Aristotel je, kako nam pojašnjava Hinman, smatrao kako jedino pomoću usvajanja i isprvnog korištenja praktične mudrosti možemo ostvariti dostatne preduvjete za življenje dobrog života.

## 6.1. *Eudaimonia*

Takv dobar život, odnosno finalni cilj naših djelovanja i propitkivanja, Aristotel naziva našom vlastitom *eudaimoniom*. Za Aristotela *eudaimonia* je najfinalnije, najvrednije i najdovoljnije dobro. Badhwar elaborira kako je za Aristotela kreposna djelatnost u isto vrijeme sredstvo za postizanje *eudaimonie* i njezin konstitutivni dio. Pritom nam pokazuje kako za dokazivanje nužnosti vrline u svrhu postizanja *eudaimonie*, Aristotel koristi takozvani „model reflektivne ravnoteže“. Aristotelovo stajalište podrazumijeva mnogo *endoxe* (intuicije i mišljenja razmotrenih od većine) i poduprto je razmatranjima o onome što je potrebno za dobro funkcioniranje ljudskog bića.[64]

## 6.2. Taksonomija karaktera

Neminovno, kako bi se uopće mogao razumijeti koncept dobrog života, pa tako i *eudaimonie* kao krajnjeg cilja, potrebno je razumijeti i samu narav vrline. Badhwar pokazuje kako je za shvaćanje naravi vrline u Aristotelovoj praktičnoj filozofiji nužno razjasniti razliku nje i karaktera. Slijedeći tu misao Badhwar izlaže Aristotelovu taksonomiju karaktera (*ethos*), nabrajajući šest kategorija u koje možemo svrstati ljude prema njihovom karakteru: božanski kreposni, enkratični (jake volje i suzdržljivosti), akratični (slabe volje, nesuzdržljivi), poročni i zvjerski.

Prva kategorija predstavlja iznimno rijetku skupinu koji su nalik bogu (mada bogovi sami po sebi ne mogu biti okarakterizirani ni kao kreposni ni kao poročni), dok zadnja skupina opisuje također rijetku skupinu ljudi, no kompletno oprečnu prvoj koja po svojim atribucijama pretpostavlja ljude koji zbog bolesti, neadekvatnog, nerijetko i/ili nasilnog odgoja, ili defektnog

[64] Usp. Neera K. Badhwar, »Moral Character«, u: Neera K. Badhwar, *The International Encyclopedia of Ethics*, John Wiley & Sons Ltd. 2017., str. 2. doi: 10.1002/9781444367072.wbiee354.pub2

ili manjkavog razuma uobličuju osobe koje su poput divljih životinja. Shodno tome, poput životinja, ni oni nemaju razuma, stoga je logično zaključiti da ne mogu dobro prosuđivati o moralnosti ili nemoralnosti nekog čina. U tom smislu, najadekvatnije ih je opisati kao amoralne osobe.

Badhwar zaključuje kako je evidentno kako većina ljudi pripada jednoj od četiri skupine koje se nalaze između ove dvije krajnosti, bivajući tako kreposni, poročni, enkratični ili akratični sukladno našim djelovanjima. Naši izbori i djelovanja uvelike su upravljeni našim ranim moralnim odgojem, a također mogu biti uvelike određena i nasljednim faktorima, ali svakako smo, budući da se radi o nečem „našem“, djelomično i sami odgovorni za njega, odnosno imamo udjela u njegovom formiranju.[65]

### 6.3.Karakter vs. vrlina

*Suma sumarum*, iz svega prethodno izloženog, možemo zaključiti kako se karakter sastoji od usvojenih dispozicija za razmišljanje, osjećanje i odabiranje na određeni način, dok vrlina pak podrazumijeva učenje ustezanja od odabira suviška i manjka u vidu emocija, želja i djelovanja. Posjedujući vrline, reagiramo na određeni način u smislu emocija, odlučivanja i ponašanja „u pravo vrijeme i u pravim prilikama i prema pravim osobama i ispravnim svrhama i na ispravan način“.[66]

Mađarević pokazuje kako su ove dvije komponente usko povezane, te slijedeći Noddingsa definira karakter kao posjedovanje i aktivnu manifestaciju karakternih crta koje se nazivaju vrlinama.[67]

### 6.4.*Phronesis*

Ponekad se iz Aristotelovih izlaganja može krivo deducirati kako su potrebne samo emotivne i djelatne dispozicije – kreposti karaktera – bez ispomoći praktičnog razuma. Pa ipak, potpuno etablirana moralna vrlina zahtjeva sposobnost prepoznavanja adekvatnog djelovanja, odnosno adekvatne reakcije u novim, nepredviđenim situacijama, što pak zahtjeva razumijevanje pozadine, odnosno razloga koji su doveli do naših određenih djelovanja.

Prema Aristotelovom razumijevanju moralnog života, ono što treba biti okosnica svakog života koji zaslužuje biti okarakteriziran kao takav, jest *phronesis*. Ova grčka riječ veoma je

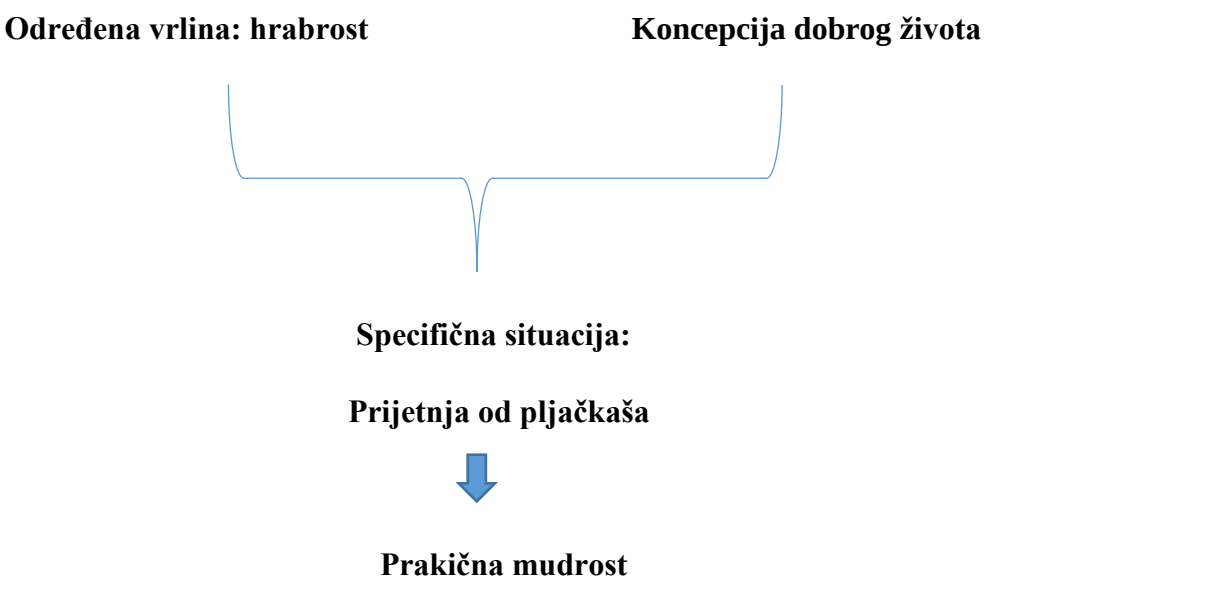
[65] Usp. N. K. Badhwar, »Moral Character«, str.2.
[66] Usp.Ibid., str.3.
[67] Usp. Lovorka Mađarević, "Moralni odgoj kao kultivacija emocija." *Napredak*, vol. 157, br. 4, 2016, str. 465. https://hrcak.srce.hr/177214

kompleksna i teško ju je jednoznačno predočiti. Njoj pripisujemo značenja mudrost, praktična mudrost, prudentnost, inteligencija. Pa ipak, većina filozofa smatra kako je najadekvatniji prijevod praktična mudrost.

Mada naizgled antitetična (budući da se mudrost obično pridjeva nečem intelektualnom, a praksa nečem djelatnom), ova sintagma najbolje predočava ono što bi *phronesis* zapravo trebao biti.

### 6.5.Sastavnice praktične mudrosti

Ona se sastoji od nekoliko elemenata. Sadrži refleksivnu i afektivnu primijenu općih dispozicija za ispravan odabir ovisno o partikularnostima određene situacije u smislu ostvarivanja cilja ljudskog napretka. Kako bismo lakše to predočili, iskoristiti ćemo Hinmanovu skicu.[68]




Iz skice je lako zaključiti kako se praktična mudrost sastoji od tri glavna elementa: određene vrline, pojedine situacije i koncepcije dobrog života i/ili ljudskog napretka. Na taj način, praktična mudrost sastoji se primijene specifične odličnosti karaktera na određenu situaciju na temelju koncepcije dobrog života. Takva primijena posjeduje kako intelektualnu, tako i afektivnu dimenziju. U procesu razmišljanja, odnosno u činu refleksije oblikujemo generalne koncepcije koje potom primijenjujemo na specifične slučajeve. Kako je čovjek kako

[68] Usp. L. M. Hinman, »The etics of character«, str.268.

intelektualno, tako i afektivno biće, lako je zaključiti kako se uz misaoni koncept paralelno odvija i afektivni budući da svaki čovjek posjeduje određene aspiracije, želje, isl.

### 6.6. Mudrost i pamet

Hinman upozorava kako je za razumijevanje Aristotelove praktične mudrosti, a samim time i za adekvatnu primjenu, bitno razlučiti pojam „mudrost“ od pojma „pamet“. Dio mudrosti sastoji se u poznavanju najboljeg načina za postizanje određenog cilja. Međutim, za to ne postoje striktno propisana pravila koja detaljno opisuju kako odrediti u pojedinom slučaju najbolja sredstva za postizanje tog cilja. Hinman zaključuje kako je taj dio mudrosti ono što Aristotel naziva pameću. Pametna osoba zna najbolja sredstva za postizanje određenog cilja, ali ne kojim ciljevima treba težiti, koji su od njih u stvari vrijedni i ispravni. Mudra osoba ne samo da zna na koji način najbolje postići određeni cilj, već također razumije kojim ciljevima treba težiti, odnosno ostvarenju kojih treba ustrajati.[69]

### 6.7. Recipročnost vrlina

Slijedeći put praktične mudrosti, postaje nam jasno da u određenim situacijama koristimo više vrlina ili mana ili pak uočavamo njihovu povezanost ili nadovezivanje jedne na drugu. Stoga ima smisla vjerovati Aristotelu kada kaže da vrline ne opstoje u izolaciji, već da su povezane specifičnim situacijama te općenitim koncepcijama ljudskog napretka.

Vodeći se time dolazimo do pretpostavke kako je, da bismo uopće zapravo posjedovali neku određenu vrlinu, prvo potrebno sagledati kako se ona uklapa u opću shemu koncepcije dobrog života, a da bi to uopće bilo moguće pojedinac mora imati i druge vrline koje su mu potrebne kako bi slijedio ispravan životni put.

Povezanost vrlina iznimno je važna kod nekih dijaboličnih slučajeva poput onih vezanih uz hrabrost. Primjerice, za osobe koje opisujemo kao kukavice ili kao nesmotrene tako možemo reći kako nisu uspjele integrirati svoju sposobnost za suočavanje sa strahom u širu koncepciju ljudskog napretka te tako posljedično ne mogu ni posjedovati hrabrost.[70]

### 6.8. Nedostižnost praktične mudrosti

Koliko god sarvršena i poželjna se činila, praktičnu mudrost katkada je vrlo teško koristiti te ispravno primijeniti kod nekih težih slučajeva moralnih dilema. Ukoliko bismo sagledali

[69] Ibid., str. 286.
[70] Ibid., str. 286 – 287.

recimo problem smanjivanja siromaštva, teško da bismo došli do nekog unitarnog rješenja koje bi bilo u potpunosti bez mana i koje bi pridonijelo nekom generalnom boljitku. Nedvojbeno, postoje različite ideje koje se provode u praksi u svrhu toga, čemu svjedoče brojne organizacije i programi, no kao što je opće poznato, nažalost većina njih je vrlo daleko od ostvarivanja cilja te rijetko vode ka realizaciji ideje ljudskog razvitka. Dosta takvih projekata potiču izopćenje i izoliranje zajednica koje tako postaju poprište nasilja te odjekuju besmislom. Pritom veliku ulogu igra pravilna doza suosjećanja. Vrlo je važno maučiti biti adekvatno suosjećajan jer upravo u tome leži smisao vrline. Pa ipak, biti suosjećajan u pravoj mjeri i na pravi način nije lako kao što nije lako ni biti vješti fizičar ili dobar roditelj.

### 6.9. Suosjećanje

Čak i etimologija riječi *suosjećanje* ističe elemente suosjećanja. Njezino porijeklo dolazi od latinskih riječi koji su u hrvatskom jeziku sinonimi za riječi „sa“, „osjećati“, „patiti“, „izdržati“. Suosjećati s nekim prema tome, barem u svojem najužem ili metaforičkom značenju, podrazumijeva dijeliti patnju s njima. Međutim, etimologija riječi otkriva samo djelomični smisao njena značenja.

Hinman nam pokazuje kako je suosjećanje puno više od jednostavnog osjećanja sa nekim. Ona također podrazumijeva dispozicije iz kojih se razvijaju odgovori na tuđu patnju. Ti odgovori pokazuju brigu za druge te se njima pokušava ublažiti tuđu patnju ili ih jednostavno utješiti. Prema tome, dva su elementa suosjećanja – osjećaji i djela.

Golubović se nadovezuje na Hinmanove tvrdnje pokazujući kako je upravo suosjećanje bitna stavka za dobar razvoj osobe, budući da se osoba izgrađuje kada suosjeća s drugima. U svojim osvrtima na teorije kasnijih filozofa koji su se nakon Aristotela bavili odgojem, primjerice u osvrtima na Rousseauovu misao, ona zaključuje kako empatija ima izrazitu važnost u prepoznavanju vlastite moralne vrijednosti. Istovremeno, empatija potiče također i na zdravu ljubav prema sebi, a što je vrlo važno, jer kako tvrdi Golubović, na taj način čovjek stječe pravu koncepciju o sebi te o svojoj vlastitoj vrijednosti.[71]

#### a) suosjećanje i emocije

Prema Hinmanu, suosjećanje počinje sa emocijama, *id est* s našom afektivnom vezom sa svijetom. Suosjećajna osoba na neki način pati sa subjektom patnje. Kada bi primjerice netko

[71] Usp. A. Golubović, »Aktualnost Rousseauovih promišljanja filozofije odgoja s posebnim osvrtom na moralni odgoj«, str. 34.

od naših bližnjih bio podložen riskantnoj i bolnoj operaciji, unatoč tome što se ta operacija ne vrši direktno nad nama, zbog povezanosti sa tom osobom, na neki način i mi patimo s njom.

Nadalje, on obrazložava kako ponekad suosjećanje (u emotivnom smislu) možemo iskusiti manje intenzivno. Pa ipak, osnovni afektivni odgovor na tuđu patnju je uvijek isti. Afektivna dimenzija je važna iz dva razloga. Kao prvo, bez suosjećanja ne prepoznajemo tuđu patnju, a kao drugo onima koji pate važno je osjetiti da je nekome stalo.

Razlog zbog kojeg bez suosjećanja nismo u stanju prepoznati tuđu patnju proizlazi prvenstveno iz činjenice što osobe koje ne posjeduju suosjećanje ne posjeduju ni emocionalni radar za detektiranje tuđe patnje, a kojeg pak pronalazimo u suosećajnih osoba. Upravo na taj način, bez emocionalnog radara, djelovali su i nacisti. Oni su na Židove odbijali gledati kao na patnike, te su ih uvijek ocrtavali kao osobe koje dobijaju ono što su zaslužile.

Mnoštvo je primjera takvih postupanja i u svakodnevnom životu. Ljudi su često skloni isključivanju emocija. Tako recimo ljudi postaju indiferentni na patnje beskućnika, starijih, bolesnih i slično, a sve u svrhu rasterećivanja vlastitog života, odnosno jer žele izbjeći uznemiravanje vlastitog života tuđim patnjama.[72]

**b) suosjećanje, moralna mašta i djelovanje**

Kao što je već prethodno naglašeno, suosjećanje posjeduje dva elementa, emocije i djelovanje. Veza tih dvaju elemenata veoma je kompleksna. Hinman smatra kako suosjećanje koje nikad ne rezultira ekvivalentnim djelovanjem teško bi se moglo uopće nazvati suosjećanjem. S druge strane, postoji mnoštvo situacija u kojima vidimo iskreno suosjećanje, ali splet okolnosti priječi djelovanje.

Hinman stoga dolazi do zaključka kako je ključna odrednica svakog suosjećanja želja da se nešto poduzme u određenoj situaciji, ali to samo ne garantira ocrtane mogućnosti (prilike) za to. On objašnjava kako čak i uz prikladne mogućnosti za djelovanje, emocije kod suosjećanja ne govore nam uvijek koje djelovanje bi bilo ispravno. Na taj način, Hinman razmatra kako je ispravno prevođenje suosjećajne emocije u djelovanja potrebna dobra prosudba, a vrlo često i moralna mašta.[73]

[72] Usp. L. M. Hinman, »The etics of character«, str. 276 – 277.

[73] Ibid.,str. 277.

Upravo je taj element vrlo često, pogotovo u tradicionalnim teorijama poput kantovskih ili benthamskih, često bio zanemarivan. Recimo za Kanta je karakter, kako nam objašnjava Frierson, moralan, ali samo ukoliko slijedi ispravne principe.[74] Međutim, takav koncept pravila pokazuje nedostatke budući da je vidiljivo iz svakodnevnog života kako je vrlo često potrebno ići iznad pravila, a što je moguće samo uz pomoć mašte i kreativnosti.

Hinman pojašnjava koncept moralne mašte na primjeru slika koje smo slikali i bojali kao djeca. S jedne strane postoje već ocrtane slike na kojima je brojevima naznačena boja kojom treba obojati određene djelove slike. Takva slika predstavlja moralan život po pravilima. Drugim riječima, ta slika predstavlja nekakva savršena moralna načela koja će točno naznačiti što pojedinac treba raditi, odnosno kako treba djelovati kako bi uspješno živio moralni život.

Pa ipak, s obzirom na nepredvidivost života, plauzibilnije zvuči činjenica kako svatko treba sam skicirati vlastitu sliku i prema svom znanju i uvježbanosti sam odabrati vlastite boje. Drugim rječima, život je pun izazova te neočekivanih prepreka i situacija. Nemoguće je stoga unaprijed imati odgovore na sve. Time se pravilnijim čini uvježbavati se kroz životne situacije i stvarati vlastita pravila u skladu sa proživljenim budući da za nikoga životni put nije isti.

**c) suosjećanje i sažaljenje**

Kako bismo u potpunosti razumijeli koncept suosjećanja, potrebno je razjasniti još jednu bitnu stvar, a to je razlikovanje suosjećanja i sažaljenja koje ljudi često miješaju te poistovjećuju. Hinman objašnjava kako je bit sažaljenja u umanjivanju vrijednosti druge osobe. Neminovno osoba koja gaji osjećaj sažaljenja prema drugome želi pomoći, ali ipak to radi na moralno neispravan način. Međutim, Hinman upozorava kako kada sažaljevamo, gledamo sažaljenika s visoka te promoviramo nadmoć nad tom osobom. Drugim riječima, na taj način promičemo nejednakost.

Hinman tako dolazi do zaključka o paradoksu unutar sažaljenja, odnosno do tzv. moralnog ambigviteta sažaljenja – istovremeno podizanje osobe (budući da se sažaljeniku želi pomoći), ali i spuštanje (tretiranjem osobe kao da je manja nego što je).

S druge strane, suosjećanje promiče moralnu jednakost budući da ona kreće od činjenice da je svatko od nas mogao biti u situaciji u kojoj se nalazi osoba koja pati. Na taj način suosjećajna

[74] Usp. Patrick Frierson, »Character and Evil in Kant's Moral Antropology«, *Journal of the History of Philosophy* Vol.44 (2006) Sv.4., str. 626. doi: http://people.whitman.edu/~frierspr/44.4frierson.pdf

osoba se poistovjećuje s onom u patnji. Suosjećajne osobe stoga pomažu istinski osjećajući s drugom osobom bez ikakve osude i umanjivanja vrijednosti osobe koja pati.[75]

**d) Moralna bezosjećajnost te preosjećajnost**

Iako prevladava uvjerenje da je suosjećajnost više-manje naravna svima, iskustvo svjedoči kako ipak u nekih ljudi možemo naići na manjkavo suosjećanje ili pak na kompletno odsutstvo istog. Izostanak suosjećanja podrazumijeva tip moralne indiferentnosti ili bezosjećajnosti, stanje u kojem osoba ne pokazuje nikakve ni emotivne ni djelatne reakcije na tuđu patnju.

Prema Hinmanu, najradikalniji slučaj je sociopatizam. Sociopati ne posjeduju osjećaje za tuđu patnju, čak ni ukoliko su je oni sami prouzrokovali. Ostali slučajevi su manje ekstremni u intenzitetu ili domeni. Kod nekih ljudi može se primijetiti nisko suosjećanje prema svima. Kod drugih možemo primijetiti takozvano selektivno suosjećanje. Takvu vrstu suosjećanja karakterizira isključenje suosjećanja za određene individue ili grupe, odnosno suosjećanje samo unutar određene domene koju su takve osobe same odredile. Pa ipak, sve od navedenog može biti smatrano kao neka vrsta moralnog neuspjeha.

S druge strane, kao i svaka vrlina, i suosjećanje uz ovaj hladni ekstrem, ima i svoj topli ekstrem. Hinman daje primjer tzv. *bleeding heart*-a (krvarećeg srca). *Bleeding heart* se očituje na nekoliko načina te stoga ima nekoliko različitih interpretacija.

Prva varijanta je kako tvrdi Hinman, neadekvatno reagiranje u svojem suosjećanju za ostale. Takvo ponašanje može rezultirati smanjenjem odgovornosti drugih za njihov vlastiti život. Primjerice ukoliko bismo starcu koji ulijeva mlijeko u čašu asistirali, to bi se moglo dosta negativno odraziti na njega budući da mu na takav način oduzimamo autonomiju i dostojanstvo. Time dolazimo do zaključka kako *bleeding heart* može biti dovoljna količina suosjećanja, ali neadekvatno reagiranje u danoj situaciji, što nam pak jasno pokazuje kako nije dostatno samo posjedovati suosjećanje, već i dobru prosudbu o najboljem postupku u danim okolnostma.

Druga interpretacija fenomena *bleeding heart* implicira disproporciju suosjećajnosti na dva načina. Kod prve disproporcije naše suosjećanje za tuđu patnju može dovesti do lošije percepcije osobe budući da u prvi plan stavljamo nečiju patnju, a zanemarujemo pojedinčeve karakteristike. Tako recimo ako suosjećamo za osuđenikom na smrtnu kaznu, zanemarujemo činjenicu što je sve napravio da dobije takvu kaznu.

---

[75] Usp. L. M. Hinman, »The etics of character«, str. 278.

Hinman navodi i drugi slučaj kod kojeg recimo naše suosjećaje nadilazi druge poželjne vrline, poput bijesa ili pravde. Ovime on pokušava pokazati kako se ne trebamo brinuti oko imanja previše suosjećanja dokle god smo sigurni da je ono usklađeno sa ostalim vrlinama koje posjedujemo. Odgovor stoga leži, ne u povećavanju suosjećanja, već u povećavanju snage drugih vrlina koje uravnotežavaju suosjećanje.[76]

[76] Ibid., str. 278.

# 7. MORALNI ODGOJ

Moralne vrijednosti i prosudba su povezane i utječu na razvoj moralnog karaktera. Upravo stoga je važno poticati razvoj poželjnih dispozicija te adekvatnih karakternih crta, a što je pak jedino moguće uz usađivanje ispravnih vrijednosti i razvijanje zdravorazumskog načina razmišljanja. Na koje načine bi se ovaj proces točno trebao odvijati i pomoću kojih metoda je enigma koja nije nikad bila u potpunosti riješena. Mnogi filozofi ovom su problemu pristupali na razne načine te nudili različite solucije.

Unatoč tome, bili su suglasni barem u vezi njegove važnosti i oko toga da je proces za ispravan razvoj indivue potrebno započeti u jako ranoj fazi djetinjstva, budući da se tada u svakom djetetu oblikuju „postavke“ prema kojima će se on dalje tijekom života razvijati u određenu osobu. Shodno tome javila se ideja o odgoju koji bi ciljao na razvoj moralne osobe, odnosno osobe moralnog karaktera. Željelo se na taj način usaditi u samom startu istinske životne vrijednosti i poticati što kvalitetniji razvoj kako osobe, tako i čovječanstva. Upravo se na tim temeljima kasnije razvila filozofija odgoja.

Drugim riječima, kako to stručnije definira Golubović, govoreći o moralnom odgoju obično mislimo na oblikovanje ili formiranje čovjekove naravi ili ćudi.[77] U ovom ćemo se poglavlju stoga pozabaviti razmatranjima tipova moralnog odgoja koje su predlagali razni filozofi.

## 7.1. Naviknuta racionalnost

Kao što je već prethodno napomenuto, moralni odgoj počeo se razvijati još u Staroj Grčkoj s Aristotelovom etikom vrlina čiji je krajnji cilj bilo postizanje praktične mudrosti. Praktična mudrost treba biti postignuta moralnim odgojem, a moralni odgoj treba biti utemeljen na usvajanju navika. Budući da navike mogu biti i dobre i loše, vrlo je važno ranim odgojem poticati usvajanje dobrih navika. Kako su navike ključne u razvoju karaktera, dobre navike vode ka oplemenjenju karaktera, dok loše vode ka ropstvu.

Kao i cijela Aristotelova filozofija, i njegova filozofija odgoja počiva na *actusu* i *potentii*. Odgajanjem razvijamo dipozicije te ih provodimo u djelo, budući da jedino tako oblikujemo svoj karakter i na koncu postajemo ono što jesmo.

[77] Usp. A. Golubović, »Aktualnost Rousseauovih promišljanja filozofije odgoja s posebnim osvrtom na moralni odgoj«, str. 33.

Po Dooleyu, postajanje čovjekom prema tome je uvelike uvjetovano odgojem. Upravo njime postiže se razlika u svijetu. Dobro djelovanje vodi ka dobrom životu, odnosno napretku, istinskom unutarnjem „blagostanju“, te sreći. Sreća prema tome nije nešto bogomdano ili proizvod naših instinkta. Ona je krajnje čovjekovo postignuće koje se stječe pomoću stroge discipline.

Odgojem oblikujemo svoje kompetencije u djelo te ih praksom dovodimo do savršenstva. Na temelju takvog odgoja, ukoliko je on bio adekvatan naravno, osoba bi trebala biti opremljena setom ispravnih navika, te posjedovati ispravne i nepromjenjive dispozicije. Na taj način osoba bi imala mogućnost slobodno odabrati ono što je racionalno ispravno te na taj način ostvariti koncept življenja racionalnog života.[78]

Dooley pokazuje kako je Aristotelova ideja moralnog odgoja uvelike utjecala na formiranje ideja Tome Akvinskog u njegovoj filozofiji odgoja. Naime, Dooley tvrdi kako je i Akvinski, poput Aristotela, vjerovao u veliku moć navika pri odgoju. Svaki odgoj prema Tomi Akvinskome, baš kao i u Aristotela, trebao je rezultirati formiranjem seta ispravnih navika. Te navike razvija razum, te one služe kao determinante sposobnosti. Takav način odgoja nazivamo naviknuta racionalnost.

Dooley stoga zaključuje kako je naviknuta racionalnost odlika istinski odgojene moralne osobe. Po njemu, takva osoba je informirana o ispravnim navikama, te se sukladno ispravnim navikama i ponaša. Zahvaljujući namjernom, svjesnom i opetovanom trudu, ispravne navike s vremenom postaju toliko ukorijenjene u čovjeku da na koncu tvore njegovu drugu prirodu. Upravo u tome se očituje njihova važnost.[79]

Akvinski naglašava kako ovaj proces nije jednostavan kako se možda naizgled čini. Štoviše, ponekad se takvo moralno uvježbavanje čini sporim i cirkularnim. Prema njemu, ono što nam uvijek treba biti vodilja i znak da ne smijemo odustati jest činjenica da vrlina nije čudo koje se samo od sebe događa, već proces osvajanja koji ukoliko ide dobro završava našom osobnom pobjedom. Samim time, karakter nije slučajnost već efikasni rast organskih moći.

---

[78] Usp. Patrick K. Dooley, »Correct Habits and Moral Character: John Dewey and traditional education«, *Journal of Thought* (1911) Vol. 26, str. 33 - 34. doi: https://www.jstor.org/stable/42590202

[79] Ibid., str. 33 – 35.

Perović objašnjava kako se ovakav sistem učenja razvijao kao posljedica života u polisu kojim se čovjek trebao „uljuditi“ u život i zajednicu polisa. Naime, karakter sagledavan u smislu *ethosa,* odnosno kultiviran navikom i ustaljen u svojim djelatnim stavovima, na temelju usvajanja važećih običaja, dovoljan je element prenošenja i održavanja duha zajednica utemeljenih na običajnosnome sustavu djelovanja. Na temelju toga Perović dolazi do zaključka kako je ovakav način odgoja, odnosno aristotelovski odgoj, na neki način zapravo „individuiranje“ običajnosnog duha u pojedinačnom karateru čovjeka.[80]

Njihove vizije odgoja, kako ustvrđuje Dooley, kasnije će poslužiti kao osnova za razvoj teorija odgoja koje su uslijedile nakon. Tako primjerice Dewey i James zadržavaju ideju o usvajanju navika, ali malo proširuju i revidiraju.

Prema Jamesu, navike su, kao i u teorijama Aristotela i Akvinskog, također nužne značajke naše organske fizičke prirode, ali ovu definiciju nadopunjuje činjenicom kako je njihovo formiranje uzrokovano plastičnošću živih bića. Plastičnost podrazumijeva posjedovanje strukture dovoljno slabe da čovjek potpade pod utjecaj (te tako usvoji navike), ali opet i dovoljno čvrste da ne potpada pod utjecaj svega odjednom.

Dooley iz toga rezimira kako je svaka relativno stabilna faza ravnoteže u takvoj strukturi označena novim setom navika. Konstantno oblikovanje novog seta navika je važno budući da se zahvaljujući tome čovjek snalazi u novonastalim, iznenadnim situacijama te im se prilagođava. Odgoj prema tome predstavlja organizaciju navika i tedndencija ponašanja u skladu sa specifičnošću određene situacije. Dakle, po Jamesu, ono što bi odgoj trebao biti jest učenje prilagodbe novim uvjetima, odnosno učenje ispravnog načina suočavanja sa predstojećim situacijama ma koliko one zahtjevne bile.

Jamesova ideja odgojene osobe stoga podrazumijeva osobu koja se pokazuje dovoljno sposobnom da se pomoću prethodno odgojem pohranjenih primjera i korelativnih apstraktnih koncepcija u pamćenju može izvući iz svake, pa čak i najnepogodnije situacije. Suprotno, neodgojena osoba ne uspijeva se prilagoditi niti normalnim situacijama. Oni komplentno neodgojeni čine skupinu bespomoćnih bića „bez karaktera“ koja se kompletno predaju i priznaju odmah poraz. Oni manje kritični od njih, iako nisu toliko očajni, ipak se lome pod pritiskom novonastalih situacija jer nemaju dovoljnu osnovu za prilagodbu.

[80] Usp. M. A. Perović, »Sofistička proto-etika«, str.25 – 26.

U procesu odgoja čovjek razvija jednostavne reflekse koji mu služe za normalno funkcioniranje u rutinskim situacijama, te kompletirane (suptilne) procese koji mu pomažu u prilagodbi novim situacijama.

Princip usvajanja navika obuhvaća formiranje impresije u umu s obzirom na događaj, pri čemu se pomoću čovjekovog intelekta određuju adekvatne reakcije koje će u konačnici postati navikama. Svrha odgoja je razviti mnoštvo navika i usavršiti svaku od njih.

Jamesovu ideju o utjecaju okoline, dodatno je razradio Dewey. Naime, Dewey povezuje inteligentne navike i utjecaj okoline te na taj način svrstava inteligenciju u biološku kategoriju. Ono što Dewey podrazumijeva iza tog stavljanja inteligencije u biološku skupinu jest činjenica da se život može nastaviti samo ako organizam omogući taj život ispravnom manipulacijom okoliša te prilagodbom istog vlastitim životnim potrebama.

Dewey priznaje i kako se i sam život katkada treba prilagoditi okolišu, ali naglašava kako to ne znači kako je potrebno pasivno prihvaćanje nadolazećeg, već se takva situacija treba iskoristiti na način da takve promjene rezultiraju nekim pomakom, rastom. Odgoj prema tome nije priprema za život, on je poticanje rasta, napretka, dok prilagodba pritom nije neki finalni proces ili neko bezvremensko stanje, već kontinuirani proces.

Na temelju toga, Dooley zaključuje kako svaki naš čin modificira stanje stvari u prirodi te stoga sadrži obećanje za određenu vrstu budućnosti. Prema tome, zaključuje se kako je iskustvo samo budućnost implicirana u sadašnjosti. Dewey smatra da upravo taj pritisak, strah od utjecaja naših djela na budućnost, koči dobar tijek odgoja. Prema njemu, na taj se način gubi moralna moć zbog prevladavanja stajališta kako ništa nije vrijedno po sebi, već samo služi kao sredstvo pripreme za budućnost, odnosno pripreme za nešto ozbiljnije i iznad trenutnog. Za njega kvalitetni odgoj može biti sažet u dvije maksime:

1) Rast je uvijek podređen drugom rastu
2) Odgoj uvijek očekuje daljnji odgoj[81]

### 7.2. Praksa življenja

Dewey je smatrao kako tradicionalne koncepcije odgoja nisu bile nimalo adekvatne. Po Deweyevom mišljenju tradicionalna izlaganja obuhvaćala su trivijalizirano suhoparno izlaganje

[81] Usp. P. K. Dooley, »Correct Habits and Moral Character: John Dewey and traditional education«,, str. 36 – 38.

na principu „sjedi i slušaj“ profesora, dok je učenikova pariticipacija bila minimalna do nikakva.

Dooley iznosi kako bi kvalitetniji model odgoja, barem po Deweyu, bio bi kreativni nered, odnosno organiziranje odgojne atmosfere u kojoj svi učenici nisu statični, već pričaju, sudjeluju te imaju mnoštvo zadataka. Ovakav model po njemu je idealan jer je utemeljen na praksi, a upravo su u praksi kako tvrdi Dewey, utemeljeni pravo znanje i ključne informacije. Odgojna kultura predstavlja životno ujedinjenje informacija i discipline. Ona je ono što utemeljuje socijalizaciju pojedinca u vidu njegovog pogleda na život.

Drugi veliki prigovor tradicionalnom odgoju temeljio se na besmislenom nizanju ciljeva koji bi s vremenom postajali samo sredstva za postizanje novog cilja i tako u nedogled. Dewey je ovakvu koncepciju odlučio smijeniti kontinuiranom rekonstrukcijom iskustva. Naime, kako je odgoj proces življenja, onda se rekonstrukcijom života rekonstruiraju i iskustva, te je stoga validno zaključiti kako je odgoj rekonstrukcija iskustva. Opstojanjem u životu, čovjek se konstantno susreće sa poteškoćama za koje pronalazi stalno nekakva drugačija rješenja.

Dooley tako dolazi do konačnih Deweyevih postulacija prema kojima, budući da nema fiksnih ni apsolutnih ciljeva vezanih uz situacije u kojima se nađemo, je potrebno pomoću refleksije pretvoriti sve situacije poput pomraćenja, konflikta, poremećaja, smetnji isl. u situacije harmonije, smirenosti i koherentnosti.

Ovakve ideje podupirao i James, te su zajedno propagoirali jednu novu, drugačiju istinu koja bi imala pluralističke, praktične i provizorne kvalitete. Naime, oni su smatrali kako nema fiksiranosti, konačnih ciljeva, ni apsolutnih odgovora pa je stoga nemoguće odgajati dijete za neki fiksni stadij u životu. Po njima, odgojeni pojedinac ne treba biti sposoban samo za prilagodbu promjenama koje se događaju, već treba steći moć oblikovanja i usmjeravanja istih.

Njihova ideja postala je poznati model liberalne edukacije koji se danas primjenjuje u nekim školama i koji se vodi parolom: „*učimo studente praksu življenja!*“.

Golubović smatra kako je Deweyeva ideja podrazumijevala odgoj kao cilj iznad kojeg nema višeg cilja. Njime se po Deweyu, kada je kompletiran taj odgoj, čovjek ostvaruje u potpunosti. Kako bi takav odgoj na koncu i rezultirao pojedincem koji je ostvario sve svoje potencijale i

postao potpuno odgojena osoba, potrebno je na prvom mjestu da ga se odgaja u smislu razvijanja njega kao osobe, a tek onda kao člana društva u koje se treba uklopiti.[82]

### 7.3. Aristotelova habituacija kao indoktrinacija

Za razliku od Aristotela, koji je vrline smatrao okosnicom moralnog odgoja, neki filozofi smatrali su kako učenje vrlina zapravo radi kontraefekt. Jednan od najpoznatinijh predstavnika takve teorije jest Kohlberg. Naime, Kohlberg je smatrao da što se više trudimo usaditi neke vrline, to smo dalje od moralnog odgoja budući da tada odgoj odmiče u krivom smjeru te je teško onda i nazvati ga moralnim.

Kohlbergova teza na prvi pogled čini se antitetičnom – poučavanje morala, ali bez moralnih vrlina. Smisao ovakve izjave leži u činjenici kako su vrline zapravo lišene opisnog sadržaja. Tako primjerice, Kohlberg tvrdi, da riječi kao što su recimo iskrenost, radišnost isl., gube na svojem značenju kao vrline budući da se većinom koriste kako bi se hvalilo ili kudilo nekoga, a ne kako bi se vršilo kognitivno opisivanje u znanstvenom smislu.[83]

Mađarević iznosi kako Kohlberg smatra kako se tim načinom možda stvarno i mogu usaditi vrijednosti, ali da time moralni odgoj prerasta u indoktrinaciju.[84]

O'Leary smatra kako takav deficit može dovesti do problema u interpretaciji i učiniti sam moralni odgoj nejasnim i neadekvatnim. Ukoliko su one stvarno lišene sadržaja, tada neslaganja oko toga da li određena radnja manifestira neku posebnu karakternu crtu, a ne neku drugu, ovisi samo o različitim procjenama radnje. Tako recimo ono što je nekome primjer kreposnog ponašanja odlikovanog integritetom, za drugog će biti mana (tvrdoglavost).[85]

Kohlberg nadalje zaključuje kako je odgoj karaktera sagledan samo kroz prizmu učenja vrlina dosta proizvoljan budući da nalaže djeci da usvoje određene norme ponašanja, ali ne povećavanjem njihovih mogućnosti za racionalan izbor, već propagirajući usvajanje krivnje i pohvale. Ono što je veliki manjak pritom jest što odgoj za karakter ne pokazuje zašto je takav koncept ponašanja koji se postavlja kao odgojni ideal poželjan i racionalan izbor. Drugim riječima, karakterni odgoj ne pokazuje zašto je odabir ponašanja koje se propagira ispravan.[86]

---

[82] Usp. A. Golubović, »Filozofija odgoja«, str.621.

[83] Usp. Lawrence Kohlberg, »Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education«, u: C.M. Beck, *Moral Education: Interdisciplinary Approaches,* University of Toronto Press, Toronto, 1971.., str. 75 – 76.

[84] Usp. Lovorka Mađarević, "Moralni odgoj kao kultivacija emocija.", str. 467.

[85] Usp. P.T. O'Leary, »Moral Education, Moral Character, and the Virtues«, str. 41.

[86] Usp. L.Kohlberg i R. Mayer, »Development as the Aim of Moral Education«, *Harward Educational Review,* 1972.., str. 479.

Ono što stoji iza takve tvrdnje kako su vrline lišene deskriptivnog sadržaja jest činjenica da je nečije ponašanje većinom određeno faktorom situacije. U principu to znači da ponašanje individue ne odražava njegove karakterne crte, već je uvjetovano kontekstom situacije. Dakle, osobe se u određenoj situaciji njoj prilagođavaju te je stoga neplauzibilno tvrditi kako pojedinčevo ponašanje ocrtava njegove karakterne crte ili vrline, već je logično da se takva osoba ponaša slijedeći narav situacije u kojoj se nalazi.[87]

Moralni karakter je pritom definiran kao set generalno dobrih navika. Kako vrlinama pripadne riječi opisuju karakter referirajući se na navike individue, u pripisivanju određene vrline nekoj osobi može se pretpostaviti nekakvo buduće ponašanje te individue u različitim nadolazećim situacijama, odnosno tip ponašanja te osobe.

O'Leary prema tome zaključuje kako niska predvidivost ponašanja nalaže kako determinante ponašanja nemaju ništa s moralnim karakterom. Nadalje, moralne navike nemaju ništa sa određivanjem moralnog ponašanja, te su samim time riječi kojima se opisuju takve navike lišene deskriptivnog ponašanja.[88]

Prema Kohlbergu, iako je evidentno da faktor situacije uvelike uvjetuje djelovanje, on smatra da je to djelovanje također poduprto i individualnim stajalištima. Jedna od komponenti koja je u izravnoj vezi s određenim ponašanjem jest i snaga ega i njegovih sastavnica. Tako primjerice komponente poput samokontrole, samopoštovanja i mogućnost predviđanja budućih događaja koreliraju sa opiranjem nepoželjnim navikama. Recimo samokontrola opisuje sposobnost osobe za donošenje odluke. Pa ipak samokontrola *per se* ne može biti smatrana fiksnom karakternom crtom. Naime, Kohlberg tvrdi kako moralni karakter čine one intelektualne crte koje su važne za donošenje odluka, ali isto tako ne i one koje se svrstavaju pod tradicionalne moralne vrline.[89]

### 7.4. Navike vs. vrline

Kohlbergova teorija o isključivanju moralnih vrlina iz moralnog odgoja naišla je, kao i svaka filozofska teorija na kritike. U ovom slučaju, najizraženiju kritiku postavio je O'Leary. Po njemu je naime suludo kompletno isključiti moralne vrline iz moralne edukacije budući da one

[87] Usp. Lawrence Kohlberg, »Development of Moral Character and Moral Ideology «, u M.L. Hoffman, *Review of Child Development Research,* vol 1. RussellSage Foundation, New York, 1964.., str. 386.
[88]Usp. P.T. O'Leary, »Moral Education, Moral Character, and the Virtues«, str. 41.
[89] Usp. Lawrence Kohlberg, »Development of Moral Character and Moral Ideology «, str. 391.

ipak imaju veliku važnost u cijelom procesu. Prema O'Learyiju, vrline imaju veliku ulogu u opisivanju moralnog karaktera.

Glavna Kohlbergova greška je, kako tvrdi O'Leary, u tome što on u svojoj definiciji moralnog karaktera poistovjećuje vrline i navike, što nipošto nisu ekvivalentni pojmovi. Ono što razlikuje naviku od neke druge radnje jest činjenica da navike naspram drugih radnji pokazuju određenu konzistentnost u djelovanju. Druge pak radnje pokazuju široki spektar varijabilnosti. Slijedeći tu logiku, O'Lery je došao do zaključka kako moralne vrline nisu navike budući da one pokazuju varijabilnost u svojim radnjama.[90]

O'Leary dalje elaborira svoj prigovor tvrdeći kako osim faktora konzistentnoti odnosno varijabilnosti, postoje i druge značajke po kojima određujemo je li nešto navika ili vrlina. Jedna od njih je i učestalost manifestacije. Naime, O'Leary nam objašnjava kako neku karakteristiku možemo nazvati također i navikom ako i samo ako je takav tip radnje često manifestiran, ili, što se češće neka radnja manifestira, to je čvršće ustanovljena navika.

Situacija je kod moralnih vrlina nešto kompliciranija. Bez obzira na opisni sadržaj vrlina, one ga ne dobivaju na temelju dopuštenja direktnih informativnih zaključaka za samo jednu radnju budući da vrline kao takve uvijek podrazumijevaju više radnji. [91]

Kako su vrline varijabilne u radnjama te kako je određena radnja koju činitelj obavlja specifična za određenu situaciju, teško je oblikovati kompletiranu sliku o budućem djelovanju osobe u odnosu na njezin moralni karakter, a da se pritom za oblikovanje te slike koriste samo deskriptivne mogućnosti vrline. Jednostavnije rečeno, s obzirom na varijabilnost radnji u korelaciji s vrlinom, teško je uz takve slabe deskriptivne moguićnosti vrlina predvidjeti buduća ponašanja, a isto tako i odrediti kao ovakav ili onakav karakter osobe.

Kao što je i za zaključiti iz svega prethodno rečenoga, vrline je s obzirom na široki spektar radnji koje obuhvaćaju, na različite varijabilnosti te razlike u učestalosti radnji jako teško definirati. Međutim, O'Leary je smatrao kako postoji način. Po njegovom mišljenju, vrline je najbolje shvatiti kao forme samokontrole. U korelaciji sa tim, O'Leary je izdvojio nekoliko komponenti vrline:

a) situacijske okolnosti
b) prosudba o pravilnom postupku

---

[90] Usp. Usp. P.T. O'Leary, »Moral Education, Moral Character, and the Virtues«, str. 42 – 43.
[91] Usp. Ibid., str. 43. – 44.

c) sposobnost nadilaženja strasti (npr.želja, emocija, inklinacija itd.).

O'Leary naglašava da je pritom jako važno obratiti pozornost na strasti. Naime, strasti su ono što pomućuje ispravnu prosudbu. Svaka strast za sobom vuče ono što se treba nadići za oblikovanje ispravne prosudbe te je upravo stoga za svaku osobu ovisno o njenim emocijama, inklinacijama, željama, drugačija prepreka koja stoji na putu razumnosti.[92]

Razmatrajući teoriju o samokontroli koju je ovdje O'Leary izložio, vidljivo je da se po tom pitanju donekle i slaže sa Kohlbergom, ali je isto tako u njoj naglasio i deficit Kohlbergove teorije. Po O'Learyiju, ako je Kohlberg u pravu kada govori da moralni karakter može biti opisan u terminima pojedinčeve sposobnosti samokontrole, onda su barem dvije od tradicionalnih vrlina također sposobne opisati moralni karakter te su stoga daleko od toga da nemaju deskriptivno značenje.

Time je O'Leary dokazo kako su barem neke vrline pripadne moralnom karakteru i da imaju blisku povezanost sa razvojem prosudbe te su stoga itekako nužne u moralnom odgoju.

### 7.5. Emocionalna komponenta moralnog odgoja

Osim O'Learyija, Kohlbergove teorije razmatrali su i drugi filozofi. Naime, iako je Kohlberg kritizirao Aristotelovu habituaciju, ipak je na neki način smatrao kako je habituacija zapravo jedini iole adekvatni model usvajanja vrijednosti kod djece. Kohlberg je naime smatrao kako djeca nisu sposobna za kritičko moralno rasuđivanje.

Kristjansson u svom djelu pokazuje kako je istina da djeca nemaju dovoljno razvijeno kritičko mišljenje za rješavanje apstraktnih i kompliciranih moralnih dilema, budući da su u tome potrebni visokorazvijeni kognitivni kapaciteti, ali isto tako napominje da to ne znači da djeca uopće ne posjeduju sposobnost kritičkog mišljenja. Djeci je u tom smislu potrebno približiti taj odgoj za vrijednosti na najadekvatniji mogući način, te stoga on daje primjer korištenja recimo slikovnica ili prepričavanja stvarnih situacija u njihovim svakodnevicama.[93]

Kristjansson je smatrao kako se Kohlberg uvelike usredotočavao na kognitivnu inteligenciju djece, a da je pritom zanemarivao drugu, jednako važnu, ako ne i važniju komponentu u moralnom odgoju, odnosno komponentu moralne zrelosti.

---

[92] Ibid., str.44 -45.
[93] Usp. K. Kristjansson, *Justifying Emotions: Pride and Jealousy*, 2002, str.186.

Kristjanssonove teze o važnosti usmjerenosti moralonog odgoja djece u smjeru razvijanja kako kognitivih znanja, tako i adekvatnih emocija, podupirali su i brojni drugi poput recimo Martina Hoffmana. Hoffman smatra kako postoji pet mehanizama za usvajanje empatije, a samo usvajanje empatije je od neosporive važnosti za moralni odgoj.[94]

Prema Kristjanssonu, moralni, odnosno kako ga on specificira, karakterni odgoj, definira se kao regulacija iskustva ili izražavanja emocija. Na taj način on tvrdi kako je nemoguće posjedovati neku vrlinu, odnosno poželjnu karakternu crtu, a da se posljedično ne posjeduju i njoj sukladne emocije koje tu konkretnu vrlinu detaljnije i određuju. U tom smislu je po Kristjanssonu usađivanje vrlina ujedino odgajanje u smislu ciljanja na prenošenja emocionalnih dispozicija potrebnih svijetu.[95]

S time se evidentno slaže i Hinman, budući da se pomoću emotivne komponente moralnog odgoja potiče razumijevanje za tuđa mišljenja (razvija se takozvano mišljenje izvan okvira), omogućuje se vizija svijeta drugim očima te razumijevanje bogatstva drugačije (tuđe) percepcije.[96]

### 7.6. Karakterne crte vs crte osobnosti

Za dobro organizirani moralni odgoj, vrlo je važno definirati moralni karakter, kao njegovu ključnu stavku. Kako je i za zaključiti, postoje brojne definicije moralnog karaktera, ali po meni se možda najprikladnijom čini ova koju predlaže Neera K. Badhwar.

Prema Badhwar, moralni karakter je set značajki, dobrih ili loših, koji čine nekoga osobom kakva jest. Ta riječ ima svoje korijene u grčkom jeziku, odnosno u riječi „*kharaktēr"* koja je označavala „graviranje ili tiskarski aparat". S vremenom je iz grčkog ta riječ prešla u latinski te se tamo „udomaćila" u formi riječi „*character"* koja je označavala „distinktivno graviranje ili znak".

Upravo na temelju ovakve etimologije riječi, brojni psiholozi i filozofi suvremenog doba pokušavali su definirati moralni karakter pomoću distinktivnosti. Međutim, iako je evidentno kako se karakter razlikuje od osobe do osobe, različitost nije bila sadržana u esenciji ideje moralnog karaktera.

---

[94] Usp. M. L. Hoffman, *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge University Press 2000., str.48.
[95] Usp. K. Kristjansson, *Justifying Emotions: Pride and Jealousy*, 2002, str.196.
[96] Usp. L. M. Hinman, »The etics of character«, str.279.

Badhwar smatra kako je glavni problem u definiranju karaktera taj što većina pri samom odabiru nije dobro definirala sastavnice moralnog karaktera, tzv. karakterne crte, već ih je pomiješala sa crtama osobnosti. Tako primjerice Badhwar tvrdi kako u crte osobnosti možemo svrstati stupanj društvenosti, glazbeni ukus, preferencije u hrani, višu ili nižu inteligenciju itd. Međutim, takvo miješanje nije ništa neobično ako se uzme u obzir da neke značajke, ovisno o naglasku i kontekstu mogu biti okarakterizirane i kao karakterne crte i kao crte osobnosti.[97]

S obzirom na tu dilemu, suočavamo se sa pitanjem je li onda „osobni ja“, odnosno crte koje čine osobu takvom kakva jest, identičan sa moralnim karakterom. Odgovor na to leži u činjenici da je „ja“ u širem smislu skup svih pojedinačnih moralnih crta i crta osobnosti, te da ono što se podrazumijeva pod „ja“ obuhvaća mnoštvo mogućnosti definiranja koje ovise o kontekstu.

Za nas je najvažnije ono definiranje koje je unutar domene filozofske etike. U filozofskoj etici „ja“ koje se propitkuje većinom podrazumijeva moralni karakter čije karakteristike određujemo mi sami ovisno o našoj koncepciji moralnosti.

Općenito, karakterne crte, kako bi ih se moglo definirati, trebale bi biti prema Badhwar dispozicije ili tendencije emocija i aspiracija, ili intelekta, ili svega troje, a koje bi pak vremenski bile stabilne te koje bi bile konzistentne kroz različite situacije.[98]

Međutim, Badhvar naglašava kako se čovjek tijekom života mijenja te su time konzistentnost i stabilnost nemoguće.

### 7.7. Ciljevi moralnog odgoja

Kako bi uopće moralni odgoj imao smisla, potrebno je također razlučiti i što se od takvog odgoja očekuje. Suvremeno stajalište o moralnom odgoju polazi od toga kako su moralno – odgojna znanja važna budući da pomoću njih možemo postaviti ponašajne norme, odnosno možemo postaviti nekakve odgojne ideale po kojima bi se definiralo kakvo se ponašanje treba očekivati od ljudi.

Pa ipak, takvi ciljevi nužno pretpostavljaju unitarnost moralnog karaktera, i to ne samo kod misli i ponašanja vođenih etičkim razmatranjima, već je tu inkluzivna i konzistentnost u primjeni tih razmatranja u djelovanju koje obuhvaća mnoštvo situacija. Odnosno, ono što se očekuje od ljudi jest da se ponašaju u skladu s onim što tvrde.

---

[97] Usp. N. K. Badhwar, »Moral Character«, str.1.
[98] Ibid.

Veliku opreku ostvarivanju ovih tendencija predstavlja nedostatak generaliziranog moralnog karaktera. Naime, upravo taj nedostatak čini nas ranjivima ne samo kao činitelje, već i kao sudce nekog čina, upravo stoga što moralnost u jednoj domeni ne garantira moralnost u drugim domenama. [99]

### 7.8. Moralna informacija, moralna prosudba i moralna motivacija

Kako bismo moralni odgoj, pa i moralni karakter kao njegovu glavnu sastavnicu što bolje shvatili, vrlo je važno distingvirati ga od pojmova poput moralne informacije i moralne prosudbe.

Prema Rosenhanu, moralna informacija obuhvaća široki spektar pravila. Tim smo pravilima svugdje i na različite na čine tokom cijelog života izloženi. Ovaj kompleksni pojam ovisi o mnoštvu sastavnica, te tako kad bi se moralna informacija išla testirati, sam test bio bi ovisan o mnoštvu sastavnica:

a) inteligenciji
b) socioekonomskom stajalištu
c) želji za ostavljanjem dobrog dojma

Budući da moralni odgoj nerijetko dolazi bez pripisanih prioriteta, moralna informacija ima samo slabe implikacije za moralno ponašanje. Ili, oprimjereno, učenje o poštenju i odanosti ne kaže nam što činiti kada to dvoje dođe u sukob. Većina kritičnih situacija u životu dopušta primjenu dva ili više moralnih pravila, te je stoga vrlo često razrješenje sukoba puno nejasnoća.

Upravo tu veliku važnost dobija moralna prosudba. Prema Rosenhanu, ona se odnosi na zaključke do kojih ljudi dolaze kada su moralna pravila u konfliktu ili su puna nejasnoća. Osim toga, kaže Rosenhan, ona također podrazumijeva u sebi i razloge zbog kojih ljudi podupiru svoja stajališta odnosno zbog kojih donose prosudbe određene naravi, a ne druge. Moralna prosudba ovisi o tome kakve su osobe i kako vide svijet. Samim time pokazuje se ne samo kako razvijaju moralne inforamacije, već i kako ih koriste.

---

[99] Usp. D. L. Rosenhan, »Moral Character«, Standford Law Review, (1975) Vol. 27, str. 925. doi: https://www.jstor.org/stable/1228345

Prosudbe s obzirom motive i na način na koji se formiraju, po svojoj naravi mogu biti različite:

a) egocentrične
b) apstraktne
c) principijelne
d) konvecionalne
e) socijalne itd.

Bez obzira na samu narav moralne prosudbe, ona općenito ima vrlo malu povezanost sa moralnim ponašanjem. Razlog tome leži u činjenici da gdje konzistentnost nije zahtjev, vrlo vjerojatno će veliki utisak imati situacijske kušnje. Naime, iako moralni karakter ima svoje prednosti, imaju ga itekako i moralni *lapsusi*.

Ponekada nije lako odmah vidjeti namjere iza određenih radnji i ponašanja. Moralne radnje mogu biti potaknute kako moralnim, tako i amoralnim motivima i/ili razlozima. Ono što nam pritom može poslužiti jest nedostatak veze između odvojenih ponašanja koja čine dio karaktera, budući da se upravo na taj način očituju razlike u njihovim namjerama.

Iako je istina da ljudi žive u svojim mislima i umovima koliko žive i u svojim djelovanjima, ipak ne možemo tvrditi da su moralne prosudbe u potpunosti prikladne za opisivanje u odnosu na moralno ponašanje. Samim time pokazano je kako je međusobna veza između moralnog ponašanja i moralne prosudbe slaba.

Rosenhan objašnjava kako je razlog slabe povezanosti taj što moralna prosudba obuhvaća ponašanje u situacijama s moralnim problemima i kušnjama, dok moralna prosudba predstavlja viđenje vlastitog i tuđeg ponašanja u tim situacijama.[100]

Uz ova dva pojma, smatram da je za shvaćanje moralnog odgoja, pa tako i moralnog karaktera kao njegove bitne komponente, važno razjasniti i moralnu motivaciju, koja kao i svaka motivacija, potiče na nešto, u ovom slučaju na usvajanje moralnih vrijednosti.

Brečić na taj način pojašnjava važnost moralnih vrlina. One su prema njemu motiv za moralno djelovanje, odnosno usvajajući vrline, usvajamo i motivaciju za ispravno djelovanje, budući da one predstavljaju moralne uzore po kojima netko treba djelovati. I zaista, mnogi

[100] Usp. . D. L. Rosenhan, »Moral Character«, str. 927.

etičari slažu se s ovom vrlinom budući da se čini veoma plauzibilnim motivirati odgajanike na moralno djelovanje te time usađivati ispravne moralne vrijednosti.[101]

### 7.9. Determinante moralnog ponašanja

Kao što je prethodno objašnjeno, konzistentnost u moralnom ponašanju je zaista rijetka. Pa ipak, kako bismo razvili neke valjane zaključke koji na koncu utječu, pa makar i u maloj mjeri na razvoj karaktera, ali isto tako i na moralni odgoj, važno je razmotriti faktore koji u najvećoj mjeri utječu na na moralno ponašanje.

#### a) Opravdanje

Prvi faktor koji neosporivo utječe na oblike ponašanja koje vidimo kod ljudi je svakako opravdanje. Naime, mnogi smatraju kako postoji skup ponašanja u koje se većina civiliziranih i/ili zdravih ljudi ne upustila. Međutim, kako nam Rosenhan objašnjava, takve pretpostavke su lažne. Po njemu, opravdanje ima toliko veliku ulogu u ponašanju te upravo zbog toga stvara ogromne probleme u moralnom odgoju.

Svi mi očekujemo kako od drugih, u konačnici tako i od sebe moralno ponašanje, budući da svatko od nas voli sebe i druge percipirati kao moralne osobe. No, stvarnost je veoma drugačija od toga.

Mnogi znanstvenici i filozofi pozabavili su se propitkivanjem postupaka u ekstremnim situacijama te opravdanošću istih. Dosta njih zapravo smatra kako djelovanja poduzeta u takvim tipovima situacija (npr.rat) su zapravo samo instance tadašnjih većih, generalnijih pravila, odnosno pravila koja su određenim situacijama, povijesnim vremenima isl. zapravo označavala postupanje u skladu sa zakonom, što pak samim tim djelovanjima daje dostatno opravdanje te se takva djelovanja stoga smatraju prikladnom konstrukcijom stvarnosti. Ovime je zapravo pokazano kako prikladni kognitivni set može proizvesti nemoralan čin, a čija je proizvodnja bila u svrhu moralnosti.

No, opravdanost se može primjenjivati i na različite druge načine, a ne samo na ekstremne situacije. Mozak svoje razloge crpi iz beskonačnih izvora. Većina njih su nepredvidivi i činitelju i prosuđivaču.[102]

---

[101] Usp. B. Brečić, »Moral Character«,, str. 198.
[102] Usp. D. L. Rosenhan, »Moral Character«, str. 931.

Primjer apsurdnosti opravdanja pokazao je Stanley Miligram. Njegov eksperiment tesitirao je efekte kažnjavanja pri podučavanju. Svaki put kada bi učenik – ispitanik pogrešno odgovorio na pitanje, bio je podvrgnut ekstremno velikim voltažama elektrošokova. Mada naizgled apsurdno, gotovo nitko se nije odupirao tome, već su svi slijepo slijedili naredbe i trpili kazne.

Ovaj eksperiment dokaz je da uz dostatno opravdanje kao što je djelovanje u ime znanosti, u ime vjere, države ili slično ljudi koji u principu okrutno postupaju opravdavaju svoje čine višim ciljem. Isto tako, ovaj eksperiment je dokaz kako velika većina djeluje slijepo slijedeći naredbe bez obzira na njihovu narav dokle god te naredbe dolaze od legitimnog autoriteta.[103]

**b) Situacijski faktori**

Drugi faktor koji utječe na moralno ponašanje, i koji kako se čini, ima najveći utjecaj jest faktor situacije. Većina situacijskih faktora, iako imaju najveći utjecaj na formiranje nečijeg ponašanja, ne mogu biti predviđeni. Kako bi nam ovo pobliže pojasnio, Rosenhan koristi primjer istraživanja koje su proveli Darley i Batson.

Svakome od sudionika teološkog seminara dan je zadatak pripremanja govora o dobrom Samaritancu te su taj isti govor morali odnijeti u obližnju zgradu. Međutim, ono što studenti nisu znali jest da je cijela srž zadatka bila u pitanju hoće li ili neće pomoći paloj žrtvi koja se nalazila na putu u zgradu gdje su trebali držati govor. Nadalje, jednoj skupini studenata rečeno je da kasne, drugoj da dolaze na vrijeme, a trećoj da su uranili. Eksperiment je pokazao kako je ta informacija kasnije uvjetovala njihovo ponašanje. 63% onih kojima je rečeno da su uranili se zaustavilo i pomoglo, dok je samo 10 % onih koji su kasnili ponudilo pomoć paloj žrtvi.

Iz ovoga Rosenhan povlači tezu kako unatoč posjedovanju neupitno velike količine moralnih informacija i pozamašnom iskustvu u dolaženju do moralnih prosudbi, moralno ponašanje nije nužno zagarantirano već uvelike ovisi o okolnostima i situacijskim faktorima. Ovo je najjednostavniji primjer, ali u principu postoji mnoštvo različitih situacijskih faktora poput:

a) stanje osobe koja traži pomoć
b) odnos među osobama
c) prilika za razmišljanje o problemu
d) očekivanja u vezi ishoda

[103] Usp. Stanley Miligram, *Obedience to Authority: An Experimental View,* Harper & Row, New York, 1947. str. 171.

e) stupanj zaokupiranosti drugim stvarima itd.[104]

Pa ipak, unatoč tome, prevladava mišljenje kako je svaki pojedinac odgovoran za svoje ponašanje, ali ga se isto tako ne smije olako osuđivati dok se ne zna u kojoj situaciji se nalazi.

### c) Ovisnost

Poznato je da ovisnosti općenito uvelike utječu na osobu, a samim time i na ponašanje. Osobe se iz različitih razloga upuštaju u ovisnosti, a nastavljaju s njima jer im pružaju zadovoljstvo, te na taj način vrlo često postaju „robovi zadovoljstva".

Mnogi pod ovim pojmom podrazumijevaju samo droge, alkohol, narkotike općenito, ali većina zaboravlja kako je preveliki utjecaj bilo kojeg zadovoljstva štetan. Gledajući s te strane u ovisnosti možemo ubrojiti i ljubav, znanost, vjeru, sex, sigurnost, status, pravdu, moć, osobne dobitke, uspjeh...

Iako je jasno kako ponašanja kod ljudi koji imaju problema s ovisnostima nisu, najblaže rečeno primjerena, ipak moramo uzeti u obzir da smo svi mi potencijalni ovisnici. Nikada ne znamo u kojim okolnostima bismo se mogli naći i kako bi te okolnosti djelovale na nas te kakvo bi naše ponašanje tada izgledalo.

Rosenhan smatra kako je zapravo osim ovog prethodno navedeog, problem u razumijevanju ponašanja ovisnika koji kasnije rezultira osudom, a nekad i gađenjem, taj što mnogi od nas nisu osjetili dovoljnu količinu moći koja bi utjecala na naše snove i ponašanja.[105]

## 7.10. Poboljšanje moralnog odgoja

S obzirom da ljudski karakter ne pokazuje stabilnost ni konstantnost, njegovo proučavanje, a samim time i moralni odgoj koji je usko povezan s njim, su otežani. Mnogi znanstvenici i filozofi posvetili su se ideji poboljšanja moralnog odgoja, međutim postignuto je vrlo malo rezultata na tom području.

Naime, u ispitivanju moralnog karaktera provodi se daleko više vremena na kažnjavanje pogrešaka, nego na proučavanje komponenti moralnog karaktera ili konstruktivnih moralnih uloga i pravila. Djelomičan razlog tome jest i činjenica da je moralni karakter toliko fragmentiran da je njegova podložnost ispitivanju time jako otežana. Čak i kada bi se provodila takva ispitivanja, ona bi bila utemeljena većinom na moralnoj informaciji i moralnom

[104] Usp. D. L. Rosenhan, »Moral Character«, str.923.
[105] Ibid., 933. – 934.

prosuđivanju, te bi ona kao takva bila nedostatna za predviđanje ponašanja u kritičnim situacijama.

Neki filozofi smatraju kako je za moralnu edukaciju potrebno vježbanje ustezanja od kušnji, te da se na taj način postiže dobar odgoj. Pa ipak, Rosenhan smatra da je lako odoliti kušnji kada joj se nismo ni približili te da jedini način na koji zapravo možemo prakticirati svoju moralnost, odnosno raditi na moralnosti svog karaktera jest upravo dovođenje u kušnju. Njegova ideja moralnog odgoja utemeljena je na dovođenju studenata u kušnju, odnosno „tjeranje“ na kršenje etičkih pravila. U isto vrijeme tim učenicima bi bili prezentirani primjeri (na temelju osobnih iskustava) kako odoliti iskušenju.[106]

Neki su pak filozofi, poput recimo Hare, smatrali kako bi moralni odgoj uvelike uznapredovao ukoliko bi bio utemeljen utemeljen na usvajanju načela. Takvo oslanjanje ima prvenstveno praktičnu ulogu, budući da se pomoću načela koji su usvojeni u nekom tipu situacija oblikuju generalizacije prema kojima se lako dolazi do ispravnog odlučivanja u budućim situacijama.[107]

Pa ipak, Mađarević pokazuje kako je takvo učenje ne samo neadekvatno s obzirom na široku paletu mogućih situacija, već je i pogrešno iz razloga što se na taj način u principu manipulira osobama te se na neki način radi strojeve od njih.[108]

[106] Ibid. 934.
[107] Usp. R. M. Hare, , *Jezik morala*, preveo F. Grčić, Hrvatski studiji, Zagreb 1998.
[108] Usp. L.Mađarević, "Moralni odgoj kao kultivacija emocija.", str. 464. – 465.

# 8. IZGRADNJA KARAKTERA

## 8.1.Univerzalne sfere života

Mada tijek života ovisi uvelike o individui, socijalnim i brojnim drugim izvanjskim faktorima te je stoga za svakoga različiti „životni put“, Aristotel je smatrao kako je moguće u životu općenito izdvojiti neke faktore zajedničke svim ljudima. Preciznije rečeno, Aristotel je smatrao kako je moguće izdvojiti neke univerzalne sfere života koje obilježavaju svačiju egzistenciju.

Svi razvijamo stavove i stajališta naspram svojih i tuđih postignuća i uspjeha. Isto tako, svi razvijamo neke stavove i stajališta na temelju tuđeg ponašanja prema nama, primjerice uvreda i povreda, bilo emotivnih, bilo fizičkih. Neki će tako biti osvetoljubivi, neki će opraštati isl. Sukladno tome, razvijati ćemo stavove i o vlastitim postupcima. Mogućnosti su i kod razvoja naših stavova o sebi također višestruke. Pa tako kod reflektiranja o uvredama koje smo mi uputili drugima, naši stavovi o našim postupcima mogu varirati od indiferentnosti do osjećanja krivnje. Negdje u sredini nalazit će se ispravni stavovi koji se tiču pravih vrijednosti, a koji podrazumijevaju grižnju i želju za ispravljanjem ili makar relativnim popravljanjem počinjene štete.

Tu možemo uočiti kako naglasak nije na izoliranim postupcima, već na karakteru, koji se manifestira navikama percepcije i ponašanja. Uzmimo za primjer hrabrost. Aristotel se ne pita je li neko djelo hrabro ili nije, nego se pita kako bi izgledao život bez hrabrosti u nekim određenim sferama života koje su bez nje nezamislive. Fokus nije na određenim radnjama. U središtu su uzorci koji otkrivaju karakter pojedinca.

## 8.2. Vrline i životni izazovi

Postoje brojni načini na koje možemo napraviti sistematizaciju različitih životnih izazova. Ovim putem, kako bismo lakše pojasnili povezanost vrlina i životnih izazova, poslužiti ćemo se Hinmanovom shemom.[109]

[109]Usp. L. M. Hinman, »The etics of character«, str. 270.

| Životni izazovi | Manjak | Sredina | Višak |
|---|---|---|---|
| Stav o sebi | Servilnost<br>Samoomalovažavanje | Prikladno samoljublje<br>Prikladan ponos<br>Samopoštovanje | Arogancija<br>Uobraženost<br>Egoizam<br>Narcizam<br>Taština |
| Stav o tuđim uvredama | Ignoriranje<br>Biti otirač | Bijes<br>Oprost<br>Razumijevanje | Osveta<br>Zamjeranje<br>Srdžba |
| Stav o tuđim dobrim djelima | Sumnja<br>Zavist<br>Ignoriranje | Zahvalnost<br>Divljenje | Pretjerano dugovanje |
| Stav o našem vrijeđanju drugih | Indiferentnost<br>Bezdušnost (nemilosrdnost)<br>Umanjivanje | Pokajanje<br>Grižnja<br>Iskupljivanje<br>Učenje od drugih<br>Samoopraštanje | Toksična krivnja<br>Obazrivost<br>Sram |
| Stav o našim dobrim djelima | Omalovažavanje<br>Razočarenje | Osjećaj postignuća<br>Poniznost (skromnost) | Samopravednost |
| Stav o tuđoj patnji | Bezdušnost (bezosjećajnost) | Suosjećajnost (empatija) | Sažaljevanje („krvarenje srca“) |
| Stav o tuđim postignućima | Samozadovoljstvo<br>Samodopadnost<br>Konkurentnost (natjecateljstvo) | Divljenje<br>Emulacija | Zavidnost (zavist) |
| Stav o smrti i opasnosti | Kukavičluk | Hrabrost | Nepromišljenost („luda hrabrost“) |
| Stav prema našim vlastitim željama | Anhedonija | Umjerenost<br>Suzdržanost | Požuda |
| Stav prema našim prijateljima | Indiferentnost | Odanost | Pokornost |
| Stav prema drugim ljudima | Iskorištavanje | Poštovanje | Pokornost |

Promatrajući Hinmanovu tablicu postaje jasno kako je formiranje karaktera zapravo međuodnos *actusa* i *potenie*. Naše dispozicije (u ovom slučaju različite mogućnosti razvoja karakternih crta) ozbiljuju se prema našim željama, stavovima te odnosima s drugim ljudima te ovisno o životnim situacijama u kojima se nalazimo.

Ono što je potrebno za ispravan tijek formacije karaktera jest vrlina. Vrlina je *eo ipso* dispozicija duše koja koristi razum kako bi našla ono najbolje, odnosno sredinu, koja je odličnost između dvaju poroka – deficita (premali kvantitet nečega) i suficita (preveliki kvantitet). Sredina je uvijek relativna, odnosno drugačija ovisno o sferi života u kojoj je se traži.

Tako primjerice kada odlučujemo koji stav usvojiti kod stvaranja slike o sebi, težimo izbjegavanju umanjivanja vlastite vrijednosti, odnosno izbjegavanju stava kojim rezultiramo servilni (činimo praktički sami sebe robom) ili pak kojim se samoomalovažavamo. Isto tako, nužno je izbjegavati pretjerano uzdizanje sebe budući da takav stav rezultira arogancijom, uobraženošću, egoizmom, narcizmom te taštinom koji predstavljaju ekscese u karakteru. Optimalni stav, poželjna sredina, u ovom slučaju jest prikladno samoljublje, prikladan (umjereni) ponos te samopoštovanje.

Isto tako kada zauzimamo stav o tuđim uvredama postoje različite mogućnosti. Primjerice, neke osobe će u takvoj situaciji reagirati ignoriranjem ili će pak „biti otirač“ što pokazuje aljkavosti karaktera, odnosno neželjene deficite. S druge strane, neke će osobe osvetoljubivošću, zamjeranjem ili srdžbom „pokazati malo previše stava“ te time pokazati drugu stranu mane, pretjerani suficit karaktera. U ovakvim situacijama primjereno rješenje jest privremeni bijes nakon kojeg slijedi oprost i razumijevanje.

Nadalje, kada razmatramo tuđe dobročinstvo, možemo reagirati na način da propitkujemo ispravnost motiva zbog kojih se čine dobra djela te na taj način pokazujemo sumnju. U nekim pak slučajevima pokazujemo nezainteresiranost i ignoriramo takva ponašanja, a u nekima pak pokazujemo zavist. Sve od navedenog pokazuje poročnost, odnosno deficit karaktera. Komplementarni suvišak u ovom slučaju predstavlja osjećaj prevelikog dugovanja, odnosno toliko pretjerana zahvalnost koja zna povlačiti za sobom i osjećaj grižnje budući da su ljudi katkada skloni mišljenju da što god naprave za drugu osobu nije dovoljno budući da se ne mogu prikladno odužiti. Naravno, ni jedno ni drugo nije poželjno, već sredina koja se očituje zahvalnošću i divljenjem.

Na isti način može se izvršiti također i evaluacija našeg vrijeđanja drugih. Ovisno o određenoj usvojenoj percepciji i našim uobičajenim obrascima ponašanja, razmatrajući uvrede

upućene drugima, možemo biti indiferentni naspram vlastitih pogrešaka, nemilosrdni prema drugima ili pak umanjivati težinu naših uvreda, odnosno ublažavati posljedice vlastitog ponašanja. Druga negativna varijanta pretpostavlja nošenje sa činjenicom vlastite greške pojavom toksične krivnje, pretjeranom obazrivošću ili pak sramom. Sredina kojoj u ovom slučaju treba naginjati podrazumijeva pokajanje, grižnju, iskupljivanje, učenje od drugih te samoopraštanje.

Razlike postoje i kod percepcije dobrih djela koja činimo. Neki će na vlastito dobročinstvo gledati kao da su premalo napravili što će rezultirati omalovažavanjem i razočarenjem, dok će se kod nekih stvoriti osjećaj samoodređivanja pravednosti. Ispravna solucija u ovom slučaju jest osjećaj postignuća (budući da ipak treba validirati nekako sam čin) popraćen skromnošću.

Ljudi pokazuju oscilacije i kod reagiranja na tuđu patnju. Neki će pokazati premalo osjećaja, katkad će biti i kompletno bezosjećajni naspram tuđih jada. Drugi će opet previše sažaljevati. Preporučljivo je u tim situacijama izbjegavati i jedno i drugo te težiti razumijevanju drugih te zdravoj dozi suosjećanja.

Ukoliko pak razmotrimo stav prema tuđim postignućima, primijetiti ćemo kako će neki ta postignuća pokušati pripisati sebi što rezultira samozadovoljstvom i/ili samodopadnošću. Neki će to shvaćati kao prijetnju vlastitom postignuću te ustrajati na konkurentnosti. Kod nekih će se pak primijetiti zavist. Nijedna opcija od navedenih nije kreposna niti vodi ka ispravnom životnom putu. Ljudi bi zapravo trebali težiti divljenju takvim osobama i emulaciji (ugledanju na tuđu odličnost i težnji za vlastitim napretkom).

Relevantno je sagledati i razlike u karakteru prouzrokovane stavovima naspram opasnosti te smrti. Vrlo često mnogi pretjerano srahuju i od jednog i od drugog što dovodi do formiranja kukavica. Međutim, neki zbog prevelike samodopadnosti srljaju u opasnosti te stoga djeluju nepromišljeno i naglo. Između tih dvaju ekstrema stoji hrabrost koja predstavlja, barem prema Aristotelu, jednu od najhvalevijednijih vrlina.

Isto tako, svatko od nas posjeduje neke osobne želje u skladu s kojima djeluje. Katkada ljudi izgube želju za bilo čim što može rezultirati anhedonijom, odnosno potpunim izostankom zadovoljstva, a ponekad nas naše želje toliko zaslijepe da postanemo prepohotni. Lijepo je i ispravno imati aspiracije i želje, ali je pritom vrlo važno biti sudržan od poroka i biti umjeren.

Razmatrajući prijateljstvo, razvidno je kako ljudi imaju različite percepcije o ispravnom prijateljstvu. Neki uopće ne daju veliki značaj prijateljima, štoviše u takvim odnosima se

pokazuju hladnima i indiferentnima, dok drugi toliko uzdižu prijatelje do te mjere da im se pokoravaju u svemu. Evidentno je kako ni jedna ni druga opcija ne predstavlja zdravu varijantu odnosa. Prema Aristotelu, *conditio sine qua non* svakog prijateljstva bi ponajprije trebala biti odanost koja prema tome predstavlja željenu sredinu kojoj se teži.

Naravno, budući da je čovjek, kao što je to Aristotel davnih dana definirao, *zoon politikon*, on tokom svog života biva dijelom i brojnih drugih društvenih zajednica, ne samo prijateljskih. Lako je zaključiti da i u takvim odnosima čovjek oblikuje svoje stavove, razmišljanja, a samim time i karakter. Postoje ljudi koji na svoju okolinu gledaju samo kao na sredstva za postizanje cilja, te ih iskorištavaju. Dok s druge strane, postoje i oni koji se pokoravaju svima. Ništa od toga ne vodi ka osobnom napretku, *eo ipso* ni dobrom životu. U odnosu s drugima ne treba se ni uzdizati ni potčinjavati, već ustrajati na međusobnom poštovanju.

# 9. KANTOVA ETIKA KARAKTERA

Velik utjecaj na razvoj etike karaktera u postaristotelovskom dobu, imala je misao Immanuela Kanta. Upravo iz tog razloga u ovom će se poglavlju razložiti elementi njegove etike i njegova gledišta referentna za istu.

## 9.1. Kantizam vs. Nietzscheizam

Zahvaljujući svim Aristotelovim pridonosima, etika karaktera se i dan danas gotovo poistovjećuje s njegovom osobom. Neosporivo je kako je Aristotel imao ključnu ulogu u razvoju ove discipline. No, kako bi ovaj rad bio potpun, nužno je uključiti još dva filozofa koji su u postaristotelovskom dobu krojili niti za daljna pročavanja karaktera i morala unutar filozofije i etike. Upravo stoga, kako bih pružila kompletiraniju sliku etike karaktera, odlučila sam usporediti filozofije ovih dvaju velikana.

Primjerice, kada govorimo o definiranjima karaktera, evidentno je kako je Kantova ideja u ovom smislu puno preciznija i puno bolje razrađena. Kako nam objašnjava Friesrson, za Kanta je karakter distingvirajući otisak ljudskog bića kao racionalnog. Karakter je za Kanta ono što pokazuje što čovjek želi napraviti od sebe, odnosno kakvom osobom želi biti.

Prema Friesrsonu, Kantov karakter podrazumijeva tri vrste karaktera – prirodnu sposobnost, temperament te karakter *per se*, a svaka od tih formi karaktera predstavlja različite verzije individualnog karaktera. Međutim, samo posljednja verzija od nabrojenih može se identificirati sa moralnim karakterom, te pretpostavlja ono što je čovjek spreman napraviti od sebe sama.[110]

Nietzsche s druge strane, iako ne daje konkretne definicije o karakteru, iznosi teze o moralnosti te o *Übermenschu*,"nadčovjeku", kojima nam indirektno pokazuje stajališa o čovjekovom karakteru. Za Nietzschea živimo u svijetu koji je zapravo pun fragmentiranih i izmiješanih vizija o moralnosti te je stoga teško uopće iti raspravljati o nekakvom fiksnom karakteru.

Današnje vrijeme obilježeno je padom moralnosti koju je propagirao Aristotel te stoga Nietzsche smatra kako takve vizije ne mogu biti okosnica za razvoj morala, a samim time niti

[110] Usp. Patrick Frierson, »Character and Evil in Kant's Moral Antropology«, *Journal of the History of Philosophy* Vol.44 (2006) Sv.4., str. 623. – 624. doi: http://people.whitman.edu/~frierspr/44.4frierson.pdf

karaktera jer se vremenski ne pokazuju više adekvatnima. Stoga je potrebno otići u potragu za novim moralima i izgraditi novi vrijednosni sustav.

Macintyre objašnjava Nietzscheovu ideju izgradnje svojeg novog sustava utemeljene na *Übermenschu*, čovjeku koji transcendira i na taj način se ponovo izgrađuje. Naime, prema Nietzscheu, nemoguće je izgraditi novi sustav vrijednosti unutar društva. Za dobar vrijednosni sustav treba se izolirati i ići na put upoznavanja sebe sama i na koncu iz tih saznanja o sebi tvoriti vlastiti novi zakon i vlastitu tablicu vrlina. Samim time Nietzsche definira i način na koji se treba kultivirati karakter osobe.[111]

Frierson nam dalje pokazuje kako Kant također u svojim razmatranjima govori o karakteru kroz prizmu principa koje čovjek treba slijediti. U konačnici, zaključuje Frierson, po Kantu i jest osnovna značajka karaktera pripadnost čvrstini principa, ili drugačije rečeno, prema Kantu, karakter je djelovanje iz čvrstih principa. Međutim, pritom se ne smije pomiješati Kantove maksime sa praktičnim zakonima, kao ni ignorirati činjenicu da karakterna osoba djeluje u skladu sa maksimama, odnosno najvišim principima s kojima se u konačnici karakter i identificira, a ne u skladu sa praktičnim zakonima.[112]

Nadalje, za Kanta je od iznimne važnosti, baš kao i za Nietzschea, bila dobra kultivacija karaktera. Za razliku od Nietzschea, Kant nabraja listu pravila pomoću kojih se radi na razvijanju karaktera. Smisao tih pravila, zaključuje Frierson, leži u tome da se pomoću njih ustanovljuje kako subjektivni uvjeti mogu pomoći ili odmoći u razvoju morala bez da budu poistovjećeni sa tim razvojem, ali za razliku od Nietzschea, on ne smatra kako takva kultivacija može rezultirati ispunjavanjem moralnog zakona.[113]

Na temelju toga Frierson shvaća kako je za Kanta važno prvo oblikovati karakter općenito, pa će se onda iz toga razvijati ostale nabrojene forme karaktera, a dobar način oblikovanja karaktera obuhvaća stjecanje navike ponašanja prema principima.[114]

S druge strane, Macintyre izlaže kako Nietzsche u svojim razmatranjima morala zaključuje kako ono što se na prvi pogled čini moralnim, zapravo je izraz subjektivne volje. Na to se nadovezuju njegova razmatranja u *The Gay Science*, u kojima razmatra mogućnost utemeljenja

---

[111] Usp. Alasdair Macintyre, *After Virtue A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007., str. 109-111; 257.
[112] Usp. Patrick Frierson, »Character and Evil in Kant's Moral Antropology«, str. 626. – 627.
[113] Ibid., str. 630 – 631.
[114] Ibid. Str. 627.

morala na unutarnjem moralnom osjećaju (savijesti) ili na Kantovom kategoričkom imperativu. Iako on ovdje uzima u obzir Kantovu ideju, ipak je na koncu ne prihvaća s obzirom da zaključuje da nema ništa od moralnosti, već je ona samo skup izražaja volje.

Na temelju toga Macintyre poručuje kako se na taj način automatski poništava i opstojnost prirodnog prava, korisnosti, najveće sreće za najveći broj ljudi i slično.

Ništa nije fiksno, već se stalno mora nadograđivati novim saznanjima koje čovjek dobija iz sebe. Racionalno i racionalnost su samo iluzija, pa Nietzsche predlaže da volja zamijeni razum, te da na taj način postanemo autonomni moralni subjekti pomoću akta volje.[115]

Frierson naglašava kako je pojam volje vrlo važan i za Kanta, budući da je volja vrlo bitna determinanta u određivanju karaktera. Prema Kantu, karakter ima unutarnju vrijednost, koja se definira kao dobra volja. On dobru volju definira kao preduvjet dobrog karaktera. Dobra volja je volja koja djeluje konzistentno iz poštovanja prema moralnom zakonu. Međutim, pritom se ne smije krivo shvaćati ovu izjavu budući da Kant ne identificira karakter sa dobrom voljom.

Po Kantu, karakter je stabilni set maksima na temelju kojih se netko ponaša, koje bi ukoliko su sukladne sa kategoričkim imperativom, trebale formirati osobu dobrog karaktera, a samim time i dobre volje.[116]

### 9.2. Etika dužnosti i čisti praktični um

Za kompletirano i potpuno shvaćanje Kantove etike, potrebno je razmotriti i ostale aspekte iste. Stoga ćemo se osvrnuti na Badhwarine komentare Kantove etike karaktera.

Prema Badhwar, Kant tvrdi kako su naše psihologije koje oblikujemo te naša koncepcija sreće povezani sa našim inklinacijama (navikama i težnjama), a koje su pak podvrgnute zakonima prirode, gdje moralnost pripada „carstvu slobode“. Moralnost kao stavka „carstva slobode“ ima svoj izvor u čistom praktičnom umu. Upravo taj um je zaslužan za osvještavanje o moralnom zakonu te nas potiče na djelovanje u skladu s njim.

Na temelju toga Badhwar zaključuje kako se vrlina se u kantovskom rječniku positovjećuje sa snagom volje u izvršavanju naših dužnosti unatoč našim inklinacijama. Prema tome, čak i ako nam naše inklinacije nalažu drugačije djelovanje od naše dužnosti, mi ćemo uvijek

[115] Usp. Alasdair Macintyre, *After Virtue A Study in Moral Theory*, str. 113 – 114.
[116] Usp. Patrick Frierson, »Character and Evil in Kant's Moral Antropology«, str. 624.

postupati u skladu s njom. Kantovski ideal djelovanja prema tome potiče suzdržanost bez želje za srećom.

Inklinacije su prema Kantu inherentno pasivne i nemoralne, a suzdržanost je najviši stupanj kojem ljudska vrsta treba težiti. Uzmemo li za primjer dvoje ljudi koji motivirani dužnošću djeluju dobronamjerno i pravedno, oni će prema Kantu oboje biti smatrani dobrima, i to jednako dobrima, pa čak i ako je slučaj kod jednog od dvojice da je njegov emotivni život ispunjen zavišću i zlonamjernošću.[117]

### 9.3. Inklinacije i moralni karakter

Unatoč stajalištu kako su inklinacije inherentno pasivne i nemoralne, Kant smatra kako one imaju velik utjecaj na razvoj moralnog karaktera. Po njemu, razne nesreće mogu ljude potaknuti na zanemarivanje ili čak kršenje dužnosti. U nekim slučajevma nas inklinacije mogu toliko zaslijepiti da dolazi do opravdavanja tzv. indirektnih dužnosti, odnosno da inklinacije same stvaraju sliku prividnih dužnosti te takva kriva postupanja opravdavaju, a sve u svrhu ostvarivanja sreće, odnosno onoga u što nas uvjere da je po njima sreća.[118]

Vrlo je važno stoga poticati razvijanje ispravnih inklinacija, odnosno onih koje zaista potiču izvršavanje pravih dužnosti i ne odvrću nas od pravog puta. Upravo zato Kant je naglašavao iznimnu važnost primjerice suosjećanja budući da se upravo pomoću suosjećanja postiže ono što se pukom dužnošću ne može postići.[119]

Na temelju toga Badhwar zaključuje kako inklinacije po Kantu imaju nemoralnu, tj. motivacijsku ulogu u djelovanju prema dužnosti. *Per se* nisu potpuno kauzalno neovisne o našem razumu, ali isto tako ni sam razum nije u potpunosti neovisan u svom djelovanju od utjecaja inklinacija.

Ovom teorijom stekao je mnogo kritika jer njome direktno kontrira svojoj dualističkoj metafizici koja propagira odvojnost fenomenalnog svijeta u kojem vladaju kauzalni zakoni od noumentalnog svijeta (umnog, svijeta čistog razuma i moralnosti) u kojem vladaju zakoni razuma.

---

[117] Usp. N. K. Badhwar, »Moral Character«, str.5.

[118] Usp. Immanuel Kant, *The Moral Law: Groundwork of the Metaphyysics of Morals*, Hutchinson University Library, London, 1785., str. 399.

[119] Usp. Immanuel Kant, *The Doctrine of the Virtue*, u: *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1966., str. 457.

Neki filozofi također smatraju kako je Kant priznavao i epistemičku vrijednost emocija referirajući se upravo na prethodno spomenuti primjer važnosti suosjećanja budući da nam suosjećanje pomaže uvidjeti kada imamo neku dužnost. Usto, emocije imaju po Kantu još jednu epistemčku vrijednost. One daju moralnu važnost našim maksimama. Uzmimo za primjer ljubav kao najsnažniju emociju. Čvrsta odluka za boljim djelovanjem u budućnosti potaknuta dobrim napretkom mora biti uzrokom sretnog okvira uma, bez kojeg čovjek nikada ne može biti siguran da je zaista obuhvatio ljubav prema dobrom, odnosno da je tu ljubav prema dobrom uklopio u svoju maksimu.

Pa ipak, i ovdje je Kant naišao na brojne kritike s obzirom da se ovo kosilo s njegovom tvrdnjom kako konflikt hladnokrvnog (nesuosjećajnog) s dužnošću obvezanim djelovanjima je najsigurniji dokaz kako treba djelovati prema dužnosti.

U svojim najradikalnijim tezama Kant tvrdi kako inklinacije posjeduju intrinzičnu moralnu vrijednost, što pak označava kako je dobronamjernost (i sve što se pod tim osjećajem podrazumijeva) dio moralnog dobra koje je neophodno.[120]

### 9.4. Zlo i moralna dužnost

Poput brojnih filozofa i Kant se u svojoj etici osvrnuo na problem zla koje je naravno iznimno važna komponenta kod rasprava o karakteru. Za razliku od Sokrata koji je tvrdio da ljudi nisu namjerno zli i da čine zlo iz neznanja, Kant je smatrao kako ljudi čine zlo svjesno. Po Kantu, čak i nakon što je zlo ukorijenjeno u nečiju narav, ta osoba i dalje ima moć djelovati dobro te stoga svaki krivični čin može biti viđen kao izvorni grijeh, odnosno slobodno odabrani pad iz nevinosti.

Prema Badhwar, zlo se može sastojati od *akrasie* (koju Kant definira kao krhost ljudske prirode), nečistoće srca (koje se očituju diskutabilnošću motiva za djelovanje iz nužnosti) ili pak od opakosti (preferiranjem nemoralnih motiva iznad moralnih, čak i onda kada su naši čini suglasni sa moralnim zakonom). Kant pritom radikalnim zlom naziva ono koje korumpira (iskrivljuje) temelje svih maksima. Drugim rječima, radikalno zlo prepoznajemo po tome što svoj cilj postiže zavaravanjem oko motiva vodeći se samoljubljem i sukladnim inklinacijama pri izvršavanju moralnih dužnosti.

[120] Usp. N. K. Badhwar, »Moral Character«, str.5 -6.

Badhwar tako zaključuje kako je ključni element zla po Kantu samozavaravanje oko motiva budući da nas ono potiče na djelovanje kojim kršimo temeljne zapovijedi svih dužnosti u svrhu upoznavanja sebe samih bez da pritom osjećamo ikakvu grižnju savjesti ili narušenost duševnog mira. Ovime je smisleno objašnjeno kako opakost postoji u svijetu bez da ljudi koji je čine osjećaju grižnju. Kantov pesimizam o spoznavanju sebe sama zbog naše tendencije za samozavaravanjem kasnije je uvelike imao odjeka u nekim granama moderne psihologije.[121]

Pa ipak, Kant smatra kako je i takav karakter, korumpiran zlom, bolja opcija nego nepostojanje karaktera. Naime, kako nam to pojašnjava Frierson, osoba zlog karaktera ima mogućnost promijene. Osoba zlog karaktera je osoba koja slijedi krive principe, ali takva osoba može se kasnije ispraviti i slijediti ispravne principe, dok osobe koje nemaju karakter, nemaju ni definirana pravila pa su stoga sklonija neispravnom djelovanju i teže ih je upraviti ka dobrom djelovanju.

Frierson nam ovakvu situaciju pojašnjava navodeći pojmovnu razliku u Kantovoj filozofiji. Naime, kako bismo ovo mogli dobro shvatiti, potrebno je, kako tvrdi Frierson, razlikovati pozitivnu slobodu, od negativne slobode. Pozitivna sloboda definira se kao ona prema kojoj se pojedinac ponaša (djeluje) u skladu s moralnim zakonom. S druge strane, negativna sloboda, je ona prema kojoj pojedinac djeluje neovisno o takvim pravilima.

Frierson stoga slijedeći Kantovske postavke ispravno zaključuje kako sva ljudska bića posjeduju negativnu slobodu, ali je njihova moralna dužnost djelovanje u skladu sa pozitivnom slobodom. Odnosno, sva živa bića slobodna su od determiniranosti prema osjetilnim utjecajima. Isto tako sva ljudska bića trebaju se i moraju određivati u skladu sa čistim praktičnim principima.

Uzimajući sve ovo u obzir, razlog iza kojeg Kant ne gleda tako pesimistično na zli karakter, jest, kako nam pojašnjava Frierson, u činjenici da jedino je u pozitivnoj slobodi moguće prakticirati negativnu slobodu. To zapravo znači kako negativna sloboda nije ništa više nego potencijal za pozitivnu slobodu iz čega se naslućuje kako je jedina istinski prava sloboda zapravo pozitivna sloboda koja proizlazi iz poslušnosti moralnog zakona.[122]

---

[121] Usp. N. K. Badhwar, »Moral Character«, str.6.
[122] Usp. Patrick Frierson, »Character and Evil in Kant's Moral Antropology«, str. 632.

# 10. SUVREMENA GLEDIŠTA NA (MORALNI) KARAKTER

Unatoč tome što je Aristotel još davno postavio temelje za razvoj etike karaktera, karakter je u povijesti vrlo rijetko imao glavnu ulogu u etici. Naravno, vidljivo je da primjerice u Kanta karakter zaista ima značajnu ulogu, ali ona se pokazuje sekundarnom naspram drugih elemenata u Kantovoj etici koji su imali daleko veću pozornost. Dugo poslije Kanta, njegovih sljedbenika te utilitarista koji su uslijedili nakon, karakter je i dalje imao minornu ulogu u etici. Tek negdje oko 200 godina kasnije, karakteru se daje zasluženo mjesto u etici.

## 10.1. Počeci suvremene etike karaktera

Etika karaktera se u suvremenom dobu počinje razvijati kroz izlaganje teorija o vrlini. Jedan od prvih primjera koji je zastupao takve teorije i koji predstavlja jednu od najistančanijih figura u suvremenoj etici, s obzirom na njegov veliki doprinos procesu razvoja etike karaktera, jest John Stuart Mill. Ovaj utilitarsit definira vrlinu kao svojstvo koje po svojim karakteristikama promiče opću sreću, odnosno kao svojstvo koje može postati dio moralne individualne sreće pojedinca.

Prema Badhwar, veliki uzlet etike karaktera potpomognut je na indirektan način teorijama Stockera i Williamsa pomoću njihove kritike moderne etičke teorije, prvenstveno deontološke i konzekvencionalističke. Po njima, takve vrste teorija ne uvažavaju moralnu vrijednost emocija i/ili osobnih projekata koji daju značenje životu. Pospješenju procesa porasta uloge karaktera, uz prethodno navedene razloge, neminovno je pomogao i porast broja literature o ljubavi, prijateljstvu, brizi.

Nadalje, Badhwar ističe kako veliki iskorak radi i Kupperman koji se odmiče od vrline s obzirom da smatra kako fokus na vrlinu vodi ka rascjepkanom, odnosno nepotpunom i nepovezanom pristupu karakteru. Po njemu, najispravniji način za proučavanje karaktera jest holistički pristup (cjelokupna slika karaktera) budući da se na taj način ustvrđuje povezanost dobrih i loših strana karaktera. [123]

## 10.2. Neoaristotelizam

Velik broj filozofa i etičara suvremenog doba, ugleda se na Aristotelovu ideju o vrlinama. Tako primjerice nastaje i Ascombeova teorija o vrlini koji ju slijedeći aristotelovsku tradiciju

[123] Usp. N. K. Badhwar, »Moral Character«, str.6-7.

definira kao intrinzičnu i instrumentalnu vrijednost za pojedinca koja je upravo tim temeljima opravdana.

Većina Aristotelovih slijedbenika u suvremenom dobu prema Badhwar pripada tzv. neo-aristotelovcima. Oni su svoje teorije o karakteru bazirali na proširenju Aristotelovih teorija o vrlinama. Njihova definicija kraktera stoga je izrečena posredno preko izlaganja o kreposnom životu i pojedincu. Po njima, kreposni pojedinac je netko tko svojstveno sebi samom čini pravu stvar zbog pravih razloga i sa prikladnim emocijama. Vrlina je dovoljno dobro svojstvo koje je moguće stupnjevati, odnosno skalirati po vrijednosti.[124]

### 10.3. Eudaimonizam

Neosporiv utjecaj imali su i eudaimonisti. Budući da je s vremenom došlo do mimoilaženja u mišljenju, unutar ove skupine pojavila se podskupna, eudaimonistički naturalisti koji su sa eudaimonistima dijelili neka stajališta, ali su njihove teze uz eudaimonističke, sadržavale i naturalističke elemente. Eudaimonisti za razliku od neo-aristotelovaca povezuju vrlinu i kakakter budući da oni zajedno tvore u najmanju ruku predispoziciju za dobar život.

Ujedinjeni, oni čine kreposni karakter kojeg treba njegovati i formiranju kojeg općenito treba težiti. Takav karakter je opravdan kao djelomična ili cjelokupna stavka u sačinjavanju nečije vlastite sreće ili osobnog dobra ili razvoja općenito. U ovakvom razmatranju sreća je pritom shvaćena kao uživanje u životu vrijednom življenja. Oni su smatrali kako kreposne osobe imaju posebnu koncepciju eudaimonie, odnosno kako je život zaista eudaimonistički samo ako je kreposan.

S druge strane, Badhwar objašnjava kako naturalisti smatraju kako su naše ideje dobrog života povezane sa općim dobrom drugih živih bića. Tako primjerice Hursthouse, Foot i Russel tvrde kako je razumski život karakterističan za našu vrstu. Nadalje, razumski život nužan je ili u najmanju ruku pouzdan preduvjet za eudaimoniu. Pa ipak, neki eudaimonisti, poput Becker i Annasa, slijedeći stoički nauk tvrde kako je vrlina nužna i dovoljna za eudaimoniu. [125]

Iako su oba pristupa poduprta validnim argumentima, bila su suočena sa brojnim izazovima te pokušajima opovrgavanja. Kod eudaimonista je stoga ključno bilo dokazati kako je

[124] Ibid., str. 6-7.
[125] Ibid., str. 7.

eudaimonia adekvatna za svakodnevnu koncepciju (sveopćeg) dobra ili sreće, a upravo je takva tvrdnja često bila predmetom brojnih diskusija.

Na temelju toga Badhwar zaključuje kako se smisao eudaimonističkog naturalizma temeljio na borbi za dokazivanje kako je moralnost nešto toliko svakodnevno i ukorijenjeno te da nije ništa neuobičajnije od recimo potrebe za dobrom prehranom. Ona dalje elaborira kako su naturalisti težili dokazivanju kako apeliranje na ljudsku prirodu pomaže odrediti kako bi trebao izgledati dobar život.

Međutim, znanstvena koncepcija ljudske prirode otkriva iznimnu raznolikost u određenim načinima življenja. Teško je stoga napredovati ukoliko se vodimo našom koncepcijom ljudske prirode koja je unutarnja našem etičkom pogledu kao što je to recimo bio slučaj sa koncepcijama Hursthousea, Foota te Russela.[126]

### 10.4. Vrlina kao karakterna crta

Ljudske koncepcije o vlastitoj prirodi toliko su različite. One uvelike ovise o etičkom stajalištu pojedinca. Neka od tih stajališta u tuđim očima će se upravo zbog vlastitog različitog pogleda na svijet činiti apsurdnima, čak i odbojnima. Po nekima tako, eudaimonia ne može biti temeljem dobrog karaktera, dok za druge ona ne može biti niti dijelom temelja za određivanje.

Tako primjerice Slote tvrdi kako su vrline fundamentalna hvalevrijedna svojstva karaktera koja objašnjavaju ili opravdavaju druge etičke koncepcije i pomažu u prosuđivanju, ali *per se* ne mogu biti opravdane tim drugim koncepcijama ili prosudbama. Problem ovakvog stajališta počiva u činjenici da je neplauzibilno smatrati kako je uloga karakteristika poput iskrenosti i dobronamjernosti u ljudskom dobru općenito, taj što se time ne može objasniti ili opravdati niti djelomično, a kamoli u potpunosti, njihov status kao hvalevrijednih.

O hvalevrijednima izlaže svoje teze i Zagrebski. Njegovo stajalište po ovom pitanju je poprilično slično Slotovom. Smatra kako su hvalevrijedne osobe temelj etike i predstavljaju standard za poželjne i preporučljive načine života i osobine budući da na temelju njih možemo definirati i poželjno i vrlinu. Njegova teorija, unatoč velikim sličnostima Slotovoj, pokazuje se plauzibilnijom od Slotove ukoliko se u obzir uzme činjenica kako on svoju teoriju ne nudi kao zamjenu eudaimonističkim teorijama, već kao alternativnu kartu moralnim dilemama.

[126] Ibid., str. 7 - 8.

Niz teorija o hvalevrijednom nastavlja Adams, po kojem je dobar karakter onaj koji je intrinzično odličan i hvalevrijedan iz razloga što sudjeluje u transcendentalnom dobru ili ga imitira. Njegova ideja podupire eudaimoniste u stajalištu kako je dobar karakter generalno koristan za nas i za druge, ali on smatra kako je to zbog toga što se ljudsko dobro sastoji ponajprije od uživanja u odličnosti, dok se vrlina temelji na inzistiranju na odličnosti u opstojanju za dobro. Ovdje problem nastaje ukoliko se ova teorija primjeni u biblijskom kontekstu. Naime, ako sagledamo činjenicu da se Biblija sastoji od dva dijela, Starog i Novog zavjeta, u kojima se spominju dvije različite verzije istog Boga, dolazimo do problema određenja pravovaljanosti verzija te posljedično i do problematike ispravnog odabira Boga, odnosno suočeni smo s pitanjem koji Bog je istinsko dobro.[127]

### 10.5. Konzekvencionalizam

Nakon ovih teorija dolazi do promjene smjera u proučavanju karaktera u konzekvencionalističkom smjeru sa Driverovim teorijama. Njezin objektivni konzekvencionalizam propagira vrlinu kao karakterno svojstvo koje općenito govoreći rezultira dobrim (poželjnim) posljedicama za ostale. Dakle, ovdje je naglasak na tendenciji dobrog djelovanja koje u normalnim situacijama vodi ka dobrim posljedicama općenito.[128]

Prema Driver pritom su subjektovo unutarnje znanje, poput poznavanja relativnih činjanica (npr.ropstvo je zlo), dobri motivi ili namjere nevažni. Ona naglašava kako je vrlina dosta relativan pojam te da ona koliko god u određenim situacijama može biti dobra, u drugim (abnormalnim) može biti i loša, pa čak i u službi mane. Defekt ovakvog pristupa proizlazi iz činjenice kako i mane u određenim situacijama mogu biti smatrane vlinama. Ako razmotrimo zavidnost kao dispoziciju, ona u principu nekad ima bolji utjecaj na druge od lošeg motiviranja, budući da se zavidni više trudi u svrhu postizanja društveno korisnih ciljeva te je na taj način i ona neka vrsta vrline jer ipak pridonosi boljitku.[129]

### 10.6. Poročnost

Neki od suvremenih autora pozabavili su se i pitanjem mana. Iako se ovoj tematici pridavalo mnogo manje pažnje nego što je to bio slučaj sa primjerice vrlinama ili karakterom, autori poput Miloa i Taylora, potrudili su se pobliže razmotriti i ovaj fenomen. Tako recimo Taylor tvrdi kako kardinalni poroci poput zavisti, škrtosti, bijesa, požude, proždrljivosti, lijenosti i ponosa

[127] Ibid., str. 8.
[128] Usp. Julia Driver, *Uneasy Virtue, Cambridge University Press*, Cambridge, 2001., str.60.
[129] Usp. Ibid., str.82.

predstavljaju autodestruktivne karakteristike koje odražavaju iskrivljene vizije dobra. Prema tome, poročnost kao takva nije rezultat nevinosti već slabosti karaktera ili samozavaravanja. Takva teorija ide pod ruku s teorijom o vrlinama budući da se tako na još jedan način pokazuje kako je glavna predispozicija za dobar i/ili sretan život vrlina.[130]

### 10.7. Globalizam vrlina

Slijedeći puteve tradicionalne filozofije, definirano je kako su sve vrline povezane te kako je nemiovno, ukoliko se posjeduje jedna vrlina, posjedovanje i mnoštva drugih, njoj sukladnih. Pa ipak, mnogi moderni filozofi osporavaju takve tvrdnje.

Primjerice prema Badhwar, mnoge vrline nisu uopće međusobno kompatibilne, te je stoga suludo tvrditi njihovo zajedničko posjedovanje. Badhwar tvrdi kako gledajući širu sliku, globalizam vrlina traži previše od ljudi. Razmatrajući njihova ograničenja, odnosno konačnost njihove prirode i njihovih moći, čini se neplauzibilnim smatrati ih bićima nadarenim mnoštvom vrlina koje su u mogućnosti ispravno prakticirati, odnosno adekvatno primjenjivati. Ona smatra kako su vrline kao teorijske odličnosti prisutne samo unutar određenih domena. Mada domene obuhvaćaju visok raspon, ipak je neopravdano tvrditi kako su vrline sveopće prisutne.

Drugi prigovor globalizmu pojavio se kao odgovor na društvene eksperimenete. Jedan od njih bio je i eksperiment koji je provodio Miligram u zatvoru. Zatvorenici su iskazali poslušnost i pokornost unatoč tome što nisu bili nagrađivani nekim privilegijama ili imali neku korist, te se proklamiralo kako čak i oni imaju neke moralne vrijednosti i kreposti. Međutim, mnogim filozofima takvi su zaključci bili apsurdni.[131]

Badhwar navodi neke od najrelevantnijih kritika tih zaključaka. Na prvom mjestu ona izleže kritiku koju je proveo Doris. Iako on vjeruje kako većina ljudi intrinzično posjeduje neke vrijednosti, a možda i vrline, ljudi ne djeluju uvijek u skladu s vrlinom. Njegovo mišljenje poduprli su i brojni drugi filozofi poput Merritt, Alfano i Miller. Iako je svatko od njih imao svoje neke teorije i razvijao zasebne filozofije, ono što ih je povezivalo jest zajedničko gledište o razlozima iza ljudskih postupanja.

Badhwar zaključuje kako je po njima, suludo tvrditi kako ljudi nemaju određene vrijednosti, te je zacijelo plauzibilno tvrditi kako je moguće u svim ljudima uočiti vrline, međutim prisutsvo

---

[130] Usp. N. K. Badhwar, »Moral Character«, str.9.

[131] Usp. Stanley Miligram, *Obedience to Authority: An Experimental View,* Harper & Row, New York, 1947. str. 171.

vrlina je relativno te uvelike uvjetovano faktorima situacije. Tako će primjerice neki zbog određenih okolnosti i postupaka koje su poduzeli u datoj situaciji biti viđeni poput heroja bez obzira što njihov način življenja može pokazivati ogromno odstupanje od takve trenutne vizije ili bez obzira što su to možda učinili iz sebičnoh razloga ili vlastitih ciljeva koji su samo na privid dobronamjerni za druge. Dok će se drugi primjerice činiti kukavicama bez obzira što nisu djelovali iz nesebičnih motiva, odnosno kako bi se reklo „iz opravdanih razloga".

Iako je nemoguće uvijek znati razloge i motive koji stoje iza nečijih djelovanja, prethodno navedeni filozofski kvartet je smatrao kako većina ljudi djeluje, a da razloga iza tih djelovanja nije ni svjesna te da katkada razloga koji uvjetuju takvo djelovanje možda uopće ni nema. Mnoge stvari kojima se u svakodnevnom životu možda ni ne posvećuje dovoljno pažnje imaju velik utjecaj na recimo pomaganje ili odbijanje pružanja pomoći. Vrlo često smo skloni prelakom atribuiranju vrlina na temelju izoliranih postupaka.

Doris takve postupke objašnjava kao takozvane „lokalne vrline". „Lokalne vrline" su situacijske vrline koje neko posjeduje zbog toga što se našao u određenoj situaciji, što pak ne znači da je te vrline imao oduvijek ili da će ih imati u nekim drugim okolnostima, već da su faktori situacije i sve partikularnosti iste doveli do njihovog oblikovanja u individui. Time je dovedena u pitanje i cijela etika vrlina budući da se na taj način propagirao ideal koji očito nitko nije u mogućnosti ispuniti, a s druge strane i njene komponente, poput vrline i karaktera, izgledaju fragmentirane i slabe.

Međutim, takva teorija pokazala se ipak neadekvatnom. Badhwar pokazuje kako ona nema dobre temelje i implicira nešto što je konceptualno nemoguće. Lokalno teoretsko ili lingvističko razumijevanje zaključuje Badhwar, pokazuje se nemogućim upravo zbog njegove međuovisnosti o općenitosti. Naime, kako bi razumijevanje bilo adekvatno, ono zahtjeva određen stupanj općenitosti, a odlično razumijevanje zahtjeva još i više. Kako su vrline odličnosti, jasno je kako one onda zahtjevaju veoma opsežno razumijevanje te korispondentne emocionalne dispozicije.

Upravo zbog takve kompleksnosti, takvu teoriju su filozofi većinom odbacivali. Jedna od alternativa ovoj teoriji koja se smatrala adekvatnijom, bila je Millerova teorija o miješanim crtama. Miller je smatrao kako većina ljudi nisu ni zli ni dobri, već da posjeduju i vrline i mane.

S druge strane, neki su, poput Alfana, držali kako većina ljudi posjeduje takozvane iskrivljene vrline. *Eo ipso*, iako većina ljudi zaista posjeduje dispozicije za ponašanje u skladu

s vrlinom, a te dispozicije su uvjetovane njihovom težnjom da se prikažu boljima u tuđim očima.

Badhwar je ovime htjela pokazati kako je teško zaključiti koja je od tih verzija ona koja nije samo dio subjektivne percepcije ljudske naravi, već realna slika. Ona smatra kako je vidljivo da većina filozofa drži da većina ljudi ipak posjeduju neke vrijednosti, a time i vrline, samo što je nejasno jesu li te vrline samostalne „jedinice“ ili za sobom povlače i druge vrline, te da li su one formirane u okolnostima ili su uvijek prisutne. Na koncu, Badhwar zaključuje, kako se najlogičnijom čini solucija da su neke vrline (i/ili karakterne crte) urođene, dok se neke stječu tokom raznih životnih situacija.[132]

[132] Usp. N. K. Badhwar, »Moral Character«, str.9 – 10.

# 11. SKEPTICIZAM

## 11.1. Nepostojanje fiksnih karakternih crta

Moralni odgoj (kako smo mogli primjetiti po svemu izloženome) je nešto što je svakako vrijedno pažnje i proučavanja, te nešto što ima veliku važnost u formiranju osobe te usvajanju ispravnih i poželjnih vrijednosti. Pa ipak, neki filozofi su unatoč svim izloženim koncepcijama smatrali kako su se psihologija, sociologija i filozofija u svojim teorijama o osobnosti i karakteru bazirali na ljudske koncepcije istih, ali su pritom zanemarili faktor preciznosti tih teorija.

Jedan od najpoznatijih primjera je Sartreovo stajalište prema kojem ne postoje fiksne karakterne crte već samo odabir načina prezentiranja sebe drugima. Prema Sartreu, ljudski karakter je samo niz različitih ljudskih prezentacija sebe drugima, puko igranje uloga pred drugima. Uz zavravanje drugih prezentiranjem fiktivnog karaktera, ljudi najviše zavaravaju sami sebe. Ljudi gube pojam o sebi jer se toliko trude isprezentirati određenu sliku sebe, da im samima postaje na koncu nejasno tko su oni zapravo.

Prema Harmanu, Sartre smatra kako je razlog zavaravanja nepostojanje slobodne volje. Kako čovjek nema slobodne volje, tvrdi Sartre, on i da želi ne može postupiti drugačije. Kako je sama ljudska priroda toliko promjenjiva, znači da netko u određenom trenutku može biti jedna osoba, a u drugom neka kompletno druga ličnost.[133]

Pa ipak, unatoč ovakvoj pesimističnoj viziji, budući da se karakter osobe stalno mijenja, on ima mogućnost drugačije postupiti u budućnosti, a samim time i biti boljom osobom.

Na Sartreov skepticizam o iskrivljenim prezentiranjima sebe, nastavlja se Goffmanovo stajalište kako je uopće upitno postojanje pravog ili istinskog sebe pored tolikih različitih prezentacija sebe.

Sartreovu ideju podupirao je i Thompson, koji je istu malo revidirao i formirao svoje gledište prema kojem možemo iskoristiti izraze za vrlinu, za ocjenjivanje nekog čina npr.poštenim, ali nipošto se takav opis ne može iskoristiti za definiranje karakternih crta.[134]

---

[133] Usp. Gilbert Harman, »Skepticism about Character Traits«, *The Journal of Ethics,* (2009 ) Vol. 13 Virtue Ethics and Moral Psycology: The Situationism Debate, str. 235 – 236.. doi: https://www.jstor.org/stable/40345402

[134] Ibid., str. 236.

### 11.2. Fundamentalna greška atribucije

Pokazano da velik utjecaj na ljudsko ponašanje imaju situacijski faktori. Neki psiholozi, poput Kunde, vođeni tim zaključcima, tvrdili kako postoje i velika odstupanja u nečijem karakteru ovisno o situacijama u kojima se nalaze. Upravo zato što ljudi pokazuju varijabilnost u karakteru s obzirom na situacije u kojima se zatiču, nemoguće je osobu procijeniti na temelju samo nekoliko izoliranih situacija. Kunda kaže da upravo zbog olake i nagle prosudbe na temelju samo nekoliko izoliranih situacija, ljudi često krivo procjenjuju osobe te grade krive koncepcije o nečijem karakteru.[135]

Psiholozi osobnosti također su naglašavali kako postoji ogroman jaz između onoga što ljudi misle o osobnosti i karakternim crtama i onoga što je stvarna istina o osobnosti i karakternim crtama. Upravo su to pokušali i dokazati u praksi Sabini i Silver. Njihovim eksperimentom dokazana je terorija fundamentalne pogreške atribucije. U principu, dokazano je kako promatrači često neadekvatno pridjevaju karakterne crte osobama koje promatraju u djelovanju. Ljudi promatrajući druge, zaključuju o njima, formirajući svoje percepcije o karakteru drugih. Međutim, kako nam to objašnjavaju Sabini i Silver, samo to djelovanje je neadekvatan, zapravo nedostatan bihevioristički dokaz za formiranje kompletirane slike o nečijem karakteru.[136]

Drugim riječima, posjedovanje neke karakterne crte ovisi ne samo o nekom trenutnom postupku, već ovisi uvelike i o tome kako bi se ta ista osoba ponašala u drugim okolnostima, odnosno u ostalim mogućim situacijama.

### 11.3. Faktor povijesti

Kao što Perović objašnjava, moral kao oblik ljudskog djelovanja nije vječni, već povijesni fenomen. Lako je stoga zaključiti kako su velik utjecaj na koncepcije o karakteru imale razlike u određenim vremenskim razdobljima. [137]

Mislim da se Merrittovo stajalište o važnosti povijesne pozadine i njenom utjecaju na formiranje gledišta o karakteru nalaže samo od sebe budući da je evidentno da su se tokom različitih perioda u povijesti smjenjivala različita mišljenja, sustav vrijednosti je konstantno mijenjan drugim, različita očekivanja i ciljevi su se postavljali pred ljude ovisno o vremenskom razdoblju u kojem se živilo, mijenjale su se tradicije i običaji s obzirom na smjenu povijesnih

---

[135] Usp. Ziva Kunda, *Social cognition: Making sense of people*, The MIT Press, Cambridge 1999., str. 395.
[136] Usp. John Sabini i Maury Silver, »Lack of Character? Situationism Critiqued«, *Ethics* 115 (2005) 3, str. 536. doi: https://www.jstor.org/stable/10.1086/428459
[137] Usp. Milenko A. Perović, »Sofistička proto-etika«, str. 26.

epoha itd. Samim time, evidentno je kako je gotovo pa nemoguće izgraditi neku konstantnu i preciznu koncepciju o karakteru, s obzirom da psiholozi i filozofi pri oblikovanju svojih teorija slijede korak vremena u kojem žive.[138]

### 11.4. Stabilne karakterne crte

S druge strane, Hurthouse je smatrala kako je unatoč svemu navedenom, moguće ustanoviti da postoje stabilne karakterne crte. Njena ideja stabilnih karakternih crta temeljila se na tri točke:

- moguće je iskoristiti ideju kreposnih karakternih crta kao okosnicu za objašnjavanje drugih moralnih fenomena
- moralnu motivaciju najbolje je razumijeti kao ono što motivira osobu u njenom djelovanju
- ili postoji ili može postojati objektivni temelj za jedinstveni set ljudskih vrlina koje pripadaju karakteru.

Razmatrajući njene postavke Gilbert joj nalazi mane već u prvoj točci. Ovakvo gledište dovodi do miješanja etike karaktera i djelatnih vrlina, pogotovo ako sagledamo činjenicu da ispravni postupak ne mora nužno uvijek biti onaj kojeg bi poduzela savršeno kreposna osoba u prezentiranim okolnostima te činjenicu da bi kompletno kreposna osoba vjerojatno djelovala na način da se uopće ne nađe u takvim okolnostima.[139]

Pa ipak, Hurthouse je tvrdila kako je kreposna etika unatoč tome i dalje održiva iz razloga što nam pruža set pravila koje možemo primjeniti na određene slučajeve. No, čak i da je to istina, kako tvrde kritičari, i dalje ostaje nejasno na koji način bi se ta pravila uopće trebala primjenjivati na neku situaciju.

Unatoč takvoj vrsti prigovora Hurthouse je i dalje tvrdila kako su ta pravila vrlo važna zato što se njima određuje neki vrijednosni sustav, odnosno pomoću njih se definira dobro i loše ponašanje, vrline i mane, te se samim time promiče ne samo poželjno ponašanje, već i usvajanje poželjnih vrlina.

[138] Usp. G. Harman, »Skepticism about Character Traits«, str. 240.
[139] Ibid., str. 240.

Ona priznaje kako u određenim situacijama postoji mogućnost suprostavljanja jednostavnih pravila te da to može uvelike otežavati odluku, ali tada predlaže reflektiranje o tom što bi tada kreposna osoba napravila.[140]

Međutim, Harman smatra kako ovdje Hurthouse zanemaruje činjenicu da čak i ako neko dobro poznaje koncepte vrlina i mana, te razumije kreposnost na ispravan način, to i dalje ne pokazuje način na koji bi se mogla objasniti ispravni postupak u terminima kreposnih karakternih crta.

Smisao njezine treće teze (o mogućnosti posjedovanja jedinstvenog seta karakternih crta koje su naravne ljudskim bićima), ležao je u tome što je takva teza trebala jamčiti kako rađenje na takvim crtama, odnosno na proučavanju i poticanju izgradnje istih, pomaže očuvanju ljudske vrste. Međutim, Harman pokazuje kako takve tvrdnje skepticima nisu plauzibilne, budući da po njima, distribucija ispravnog ponašanja nema toliku moć da može utjecati na generalni napredak ljudskih bića.[141]

### 11.5. Autentično osrednji

Sva razmišljanja skeptičnih gledišta mogu se vrlo jednostavno sažeti. Prema skepticima ništa nije crno ili bijelo, odnosno ne možemo tvrditi ni za koga da je on kreposan ili da je poročan jer je prava istina da nemamo dovoljno dokaza kako bismo ikoga proglasili kreposnim ili poročnim.

Ljudsko ponašanje je toliko varijabilno da ono ne može biti temeljem za procijenu nečijeg karaktera. Usto, kako je pokazano, ljudi svoje ponašanje prilagođavaju situacijama, povijesnim kontekstima, okolini, očekivanjima, itd. te je stoga gotovo nemoguće s obzirom na toliki disrazmjer donijeti nekakvu fiksnu odluku o nečijem karakteru.

S obzirom da ljudi, ukoliko bismo slijedlili Sartrea u njegovim refleksijama, prezentiraju svijetu različite verzije sebe, ne možemo nikada zaista tvrditi neke konačne istine niti o pojedinačnom, izoliranom karakteru, a kamoli stvarati generalizirane postavke.

Prema tome, dolazi se do zaključka da obzirom da ljudi nekad pokazuju dobre karakteristike, a nekad loše, onda nitko nije ni savršeno krepostan, ali niti beskonačno zao, te da je prema tome većina ljudi nešto u sredini.

---

[140] Usp. Mary R. Hursthouse, *On virtue ethics*, Oxford University Press., Oxford 1999., str. 51.
[141] Usp. G. Harman, »Skepticism about Character Traits«, str. 240.

# 12.ZAKLJUČAK

Analizirajući aspekte moralnog odgoja s pozicije filozofije odgoja kroz etiku karaktera, možemo zaključiti kako je moralni odgoj nešto što je nužno potrebno svakom društvu. Većinom se kod odgoja stavlja naglasak na usvajanje intelektualnog znanja i vještina, ali se pritom komponenta usađivanja moralnih vrijednosti zanemaruje. Pa ipak, moralni odgoj kao sredstvo usađivanja ispravnih vrijednosti nužan je preduvjet za kompletan i adekvatan razvoj osobe. Poanta moralnog odgoja uvijek mora biti razvoj kompletirane individue koja će na taj način napredovati te „naći svoje mjesto u svijetu“.

Međutim, organizacija moralnog odgoja je vrlo komplicirana budući da ona podrazumijeva uzimanje u obzir mnoštvo faktora. Naime, jasno je kako primjerice ukoliko idemo od države do države možemo uočiti kako je odgoj drukčije koncipiran. Današnje društvo je veoma raznoliko te se u različitim skupinama njeguju različite vrijednosti zbog čega se čini gotovo nemogućom misijom organizirati nekakva univerzalna pravila za moralni odgoj.

Osim toga, ne smije se zanemariti ni vremenska varijabla, budući da nam je sama povijest svjedok nestabilnosti moralnih vrijednosti. Drugim rječima, moral, pa tako i moralni odgoj kao njegova direktna poveznica je nešto što se razlikuje od društva do društva te nešto što je konstantno podložno promjenama tijekom vremena. Upravo stoga važno je moralni odgoj organizirati u skladu sa potrebama društva te u korak s vremenskim novitetima.

Nadalje, važno je i naglasiti kako veliku problematiku u odgoju predstavlja i šarolika paleta karaktera koji su sudionici moralnog odgoja. To u principu znači kako je vrlo teško osmisliti kvalitetan odgoj za sve osobe s obzirom da se one karakterno razlikuju. Osim toga, vrlo je teško zapravo i odlučiti koje karakterne crte razvijati te koje metode pritom koristiti.

Ovakav odgoj vrlo često je podložan kritikama i zbog različitih interpretacija morala koje kod nekih filozofa (ali i pripadnika drugih znanosti) nerijetko završavaju i osporavanjem važnosti morala, pa čak i negiranjem istog. Čak i oni koji ga priznaju negiraju katkada karakter ili njegove sastavnice, čime se filozofija odgoja, a posljedično i etika karaktera uvelike oslabljuju.

Pa ipak, smatram kako filozofska razmatranja u vezi karaktera imaju itekako veliki značaj budući da nam pomažu, kako je Aristotel tvrdio, napretku, odnosno razvitku društva. U konačnici, čak i ako naletimo na prepreke u našim razmatranjima, to nam može samo pomoći da uočimo nedostatke i da radimo na njima.

Isto tako, ne smijemo odustajati od prilike da individue usavršavamo ne samo intelektualno, već i moralno, te činimo na taj način i sebe i drugima boljim osobama i boljim pripadnicima društva, te na taj način i općenito pridonosimo boljitku.

Mislim da svaka kritika na koncu treba težiti popravljanju nedostataka, te isto vrijedi i za oblikovanje i razvoj ljudskog karaktera, za koncepciju morala, te u konačnici i za moralni odgoj. Na kraju krajeva, kako tvrdi Nietzsche, nije nam još dan dovoljno dobar razlog da odustanemo od ljudske vrste.

# 13.SAŽETAK

Smisao ovog rada je proučavanje uloge etike karaktera u odgoju sa pozicije filozofije odgoja. U radu se povodom toga prvo iznosi oblikovanje ideje podučavanja moralnog odgoja u Staroj Grčkoj. Ocrti ideje moralnog odgoja vidljivi su već u sofista, Sokrata, te njihovih sljedbenika. Iz njihovog misaonog ispitivanja predodžbenog načina mišljenja ljudske djelatne svijesti, razvijaju se temelji za oblikovanje filozofije koja kombinira teoriju i praksu, a koju Aristotel kasnije definira u svojoj *Nikomahovoj Etici* kao praktičnu filozofiju.

Praktična filozofija temelji se na procesu spoznaje koji polazi od nepotpuna razumijevanja stvari, tj. od njezinog ocrta kojim se anticipira daljnji tijek izlaganja, i opet se uz pomoć iskustva, vraća na prethodno tumačenje stvari.

Iz Aristotelove praktične filozofije se na njenim temeljima kasnije razvija etička disciplina koja u središte svog razmatranja stavlja karakter, odnosno etika karaktera. Etika karaktera utemeljena je na ostvarivanju idealne ljudske ličnosti, a što se postiže ispravnim moralnim odgojem usmjerenim na karakterne crte.

Počeci moralnog odgoja temeljili su se na Aristotelovoj praktičnoj mudrosti koja u principu podrazumijeva refleksivnu i afektivnu primijenu općih dispozicija za ispravan odabir ovisno o partikularnostima određene situacije u smislu ostvarivanja cilja ljudskog napretka.

Aristotel je pod moralnim odgojem podrazumijevao habituaciju, odnosno usvajanje navika, a takva je ideja odgoja ostala pristuna i danas. Uz Aristotelovu ideju odgoja najveći je odjek imala Deweyeva ideja odgoja koji odgoj gleda kao praksu življenja. Dewey je smatrao kako je, budući da čovjek živi u svijetu stalno podložnom promijenama, bitno odgajati pojedince na način da se takvim promjenama mogu prilagoditi, te ih pripremiti na svaku moguću situaciju. Iz tih promjena proizlazi konstantna potreba za nadograđivanjem odgoja.

Moralni odgoj unutar etike karaktera podrazumijeva proučavanje nekad karakternih osobina, nekad kreposti (vrlina), a nekad oboje, ovisno o tome sa koje ga se pozicije želi proučavati i/ili učiti. Bez obzira na to na koji od ova dva elementa se odlučuje usredotočiti nemionovno je kako će se na kraju razmatrati i jedan i drugi budući da su *de facto* usko povezani.

Tu tvrdnju dokazuje i Badhwar svojom definicijom kako se moralni karakter sastoji od usvojenih dispozicija za razmišljanje, osjećanje i odabiranje na određeni način, dok vrlina pak podrazumijeva učenje ustezanja od odabira suviška i manjka u vidu emocija, želja i djelovanja.

Na taj način, posjedujući vrline, reagiramo na određeni način u smislu emocija, odlučivanja i ponašanja.

Veliki utjecaj u postaristotelovskom dobu na etiku karaktera imali su Nietzsche i Kant. Nietzscheove teorije obuhvaćale su kritiku društva zbog raspadanja sustava vrijednosti te samim time rušenja morala. On smatra kako se taj moral može obnoviti samo izolirianjem iz društva i poniranjem u sebe sama. Na temelju toga treba stvoriti vlastiti novi zakon i vlastitu tablicu vrlina. Prema tome, Nietzsche propagira izgradnju novih vrijednosti, morala i karaktera samo preko samoizolacije i saznanja o sebi samima.

Kant s druge strane, definira karakter kao distingvirajući otisak ljudskog bića kao racionalnog. Karakter je za Kanta ono što pokazuje što čovjek želi napraviti od sebe, odnosno kakvom osobom želi biti. Pravilni karakter je pritom onaj koji slijedi ispravne principe, odnosno onaj koji je utemeljen na kategoričkom imperativu.

Suvremene koncepcije većinom se oblikuju kao preslika starih koncepcija, pa tako recimo u suvremenim razmatranjima u moralnom odgoju imamo struje poput eudaimonista, konzekvencionalista, neoaristotelista, itd.

Neki filozofi su unatoč svim izloženim koncepcijama smatrali kako su se psihologija, sociologija i filozofija u svojim teorijama o osobnosti i karakteru bazirali na ljudske koncepcije istih, ali su pritom zanemarili faktor preciznosti tih teorija.

Filozofska razmatranja u vezi karaktera, morala i odgoja pokazuju nam kako su ove komponente izrazito teške za razmatranje, te za sobom povlače mnogo problema, no isto tako su nužne za dobro funkcioniranje kako osobe, tako i društva općenito.

# 14.ABSTRACT

The main goal of this thesis is the studying of the role of the etics of character from a position of philosophy of education. Following that concept the thesis first brings up the formation of the idea of moral education in Ancient Greek. Delineations of the idea of moral education are already to be seen in the teachings of sophists, in Socrates' teachings, as well as in the teachings of their followers. From their mental examining of the image thinking of human acting thought, the basics have been developed for the tenets of the philosophy that combines theory and practise, which later is to be defined by Aristotle in his *Nicomachean ethics* as the practical philosophy.

Practical philosophy is based on the cognition process which goes from the incomplete understanding of the matter, a.k.a. from her delineation from which the later examinations are anticipated, followed by the returning to the principal interpretations of the matter using experience.

From the basics of Aristoteles' practical philosophy, later is to be developed ethical discipline which in the center of its examination puts character, so called ethics of character. Ethics of character is based on realization of ideal human personality, which is accomplished with the correct moral education focused on character traits.

The beginings of the moral education were based on the Aristotelis' practical wisdom which includes reflective and affective application of general dispositions for the right choice regarding particularities of a certain situation in a way of accomplishing the goal of human development.

In the terms of Aristotles' moral education was actually intended a habituation, in other words an adoption of habits, the idea which remained present even nowadays. Aside from Aristoteles' idea of education, the greatest impact had Deweys idea of education which viewed education as the practise of living. Dewey thougt, since the man is living in the world of constant changes, that it is important to educate the individuals in order to adapt to these changes and also in order to prepare them for every possible situation. According to him, those constant changes are the reason why the education is something that needs constant upgrade.

Moral education in the terms of ethics of character alludes the examining whether character traits, whether virtues, and sometimes even both, depending on the position from which is to be

explored and/or thought. Regardless of the fact which of the elements one centers, it is beyond doubt that in the end both of them will be examined, since they are in fact closely connected.

This statement has been in fact proved by the Badhwars' definition that states that moral character consists of the habituated dispositions for thinking, feeling and choosing in a certain way, whereas virtue connotes learning of restraining of choosing deficiency and excess regarding emotions, decisions and behaviours.

The great influence on the ethics of character in the postaristotelic era had Nietzsche and Kant. Nietzsches' theories are based on the critics of the society on the grounds of collapse of the sistem of valules and therefore also of the collapse of moral. He sustains that moral can be rebuit only by ones' isolation and emerging in oneself. On that grounds one ought to built its own new law and its own table of virtues. Accordingly, Nietzsche propagates a construction of new values, morals and character only by self-isolation and cognitions on oneself.

Kant, on the other hand, defines character as a distinguishing mark of the human being as the rational being. Character is for Kant that which indicates what the human being is prepared to make from himself. The right character in this case is the one that goes by the right principles, or better yet the one that endowes the categorical imperative.

Contemporary conceptions are mostly formulated as the replication of the old conceptions, so that for exaple in the contemporary conceptions of moral education are to be seen currents such as eudaimonists, consequentialists, neoaristotelians, etc.

Some philosophers, in spite of all conceptions presented, thought that psycology, sociology as well as philosophy in their theories on personality and character were so focused on the human perceptions of the latter, that have failed to pay attention on the accuracy of them.

Philosophical studies on character, moral and education have proven to be quite difficult to examine, due to the fact that they bring out a lot of problems. Nonetheless, they are necessary for good functioning of the person, as well as the good functioning of the society in general.

# 15. LITERATURA


Aristotel, *Nikomahova etika*, preveo Tomislav Ladan, Biblioteka Episteme, Zagreb 1988.

Danilo Pejović, »Aristotelova praktična filozofija i etika«, u: Aristotel, *Nikomahova etika*, preveo Danilo Pejović, Biblioteka Episteme, Zagreb 1988., str. 5–37.

Lawrence M. Hinman, »The etics of character«, u: Lawrence M. Hinman, *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory*, 1994., str. 259 – 289.

Patrick K. Dooley, »Correct Habits and Moral Character: John Dewey and traditional education«, *Journal of Thought* (1911) Vol. 26, str. 31-45. doi: https://www.jstor.org/stable/42590202

P.T. O'Leary, »Moral Education, Moral Character, and the Virtues«, *The Journal of Educational Thought (JET)/Revue de la Pensée Éducative,* (1981) Vol.15 Moral education special issue, str. 41–46. doi: https://www.jstor.org/stable/23768238

Neera K. Badhwar, »Moral Character«, u: Neera K. Badhwar, *The International Encyclopedia of Ethics*, John Wiley & Sons Ltd. 2017., str. 1–10. doi: 10.1002/9781444367072.wbiee354.pub2

Gilbert Harman, »Skepticism about Character Traits«, *The Journal of Ethics,* (2009 ) Vol. 13 Virtue Ethics and Moral Psycology: The Situationism Debate, str. 235–242. doi: https://www.jstor.org/stable/40345402

D. L. Rosenhan, »Moral Character«, Standford Law Review, (1975) Vol. 27, str. 925-935. doi: https://www.jstor.org/stable/1228345

Alasdair Macintyre, *After Virtue A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007.

Aleksandra Golubović, »Filozofija odgoja«, *Riječki teološki časopis* God.318 (2010) Sv.2, str.609 - 624. doi: https://hrcak.srce.hr/121849.

Milenko A. Perović, »Sofistička proto-etika«, *Filozofska istraživanja* God.36 (2016) Sv.1, str.25 - 33. doi: https://doi.org/10.21464/fi36103

Milan Polić, *K filozofiji odgoja*, Nacionalna i sveučilišna biblioteka, Zagreb 1993.

Boran Brečić, »Etika vrlina«, *Filozofska istraživanja* God.28 (2008) Sv.1, str.193 - 207. doi: https://hrcak.srce.hr/23154

Aleksandra Golubović, »Aktualnost Rousseauovih promišljanja filozofije odgoja s posebnim osvrtom na moralni odgoj«, *Acta Iadertina* God.10 (2013) Sv.1, str.25 - 36. doi: https://hrcak.srce.hr/190111

Lovorka Mađarević, "Moralni odgoj kao kultivacija emocija." *Napredak*, vol. 157, br. 4, 2016, str. 459-473. https://hrcak.srce.hr/177214

Patrick Frierson, »Character and Evil in Kant's Moral Antropology«, *Journal of the History of Philosophy* Vol.44 (2006) Sv.4., str. 623 -634. doi: http://people.whitman.edu/~frierspr/44.4frierson.pdf

Lawrence Kohlberg, »Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education«, u: C.M. Beck, *Moral Education: Interdisciplinary Approaches*, University of Toronto Press, Toronto, 1971.., str. 75 – 76.

Lawrence Kohlberg, »Development of Moral Character and Moral Ideology «, u M.L. Hoffman, *Review of Child Development Research*, vol 1. RussellSage Foundation, New York, 1964.., str. 388 – 391.

L.Kohlberg i R. Mayer, »Development as the Aim of Moral Education«, *Harward Educational Review*, 1972.

K. Kristjansson, *Justifying Emotions: Pride and Jealousy*, Routlege, London, 2002.

M. L. Hoffman, *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge University Press, 2000.

Stanley Miligram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, Harper & Row, New York, 1947.

R. M. Hare, , *Jezik morala*, preveo F. Grčić, Hrvatski studiji, Zagreb 1998.

Immanuel Kant, *The Moral Law: Groundwork of the Metaphyysics of Morals*, Hutchinson University Library, London, 1785

Immanuel Kant, *The Doctrine of the Virtue*, u: *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

Julia Driver, *Uneasy Virtue*, *Cambridge University Press*, Cambridge, 2001.

Ziva Kunda, *Social cognition: Making sense of people*, The MIT Press, Cambridge 1999.

John Sabini i Maury Silver, »Lack of Character? Situationism Critiqued«, *Ethics* 115 (2005) 3, str. 535-562. doi: https://www.jstor.org/stable/10.1086/428459

Mary R. Hursthouse, *On virtue ethics*, Oxford University Press., Oxford 1999.

Obrazac A.Č.

SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET

**IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI**

kojom ja MARIJA BOLANČA, kao pristupnik/pristupnica za stjecanje zvanja magistra/magistrice TALIJANSKOG I FILOZOFIJE, izjavljujem da je ovaj diplomski rad rezultat isključivo mojega vlastitoga rada, da se temelji na mojim istraživanjima i oslanja na objavljenu literaturu kao što to pokazuju korištene bilješke i bibliografija. Izjavljujem da niti jedan dio diplomskoga rada nije napisan na nedopušten način, odnosno da nije prepisan iz necitiranoga rada, pa tako ne krši ničija autorska prava. Također izjavljujem da nijedan dio ovoga diplomskoga rada nije iskorišten za koji drugi rad pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili radnoj ustanovi.

Split, 25.09.2020.

Potpis Bolanča

Obrazac I.P.

**Izjava o pohrani završnog/diplomskog rada (podcrtajte odgovarajuće) u Digitalni repozitorij Filozofskog fakulteta u Splitu**

Student/ica: MARIJA BOLANČA

Naslov rada: ULOGA ETIKE KARAKTERA U ODGOJU

Znanstveno područje: FILOZOFIJA

Znanstveno polje: ETIKA

Vrsta rada: DIPLOMSKI RAD

Mentor/ica rada:

izv. prof. dr. sc. Marita Brčić Kuljiš

(ime i prezime, akad. stupanj i zvanje)

Komentor/ica rada:

izv. prof. dr. sc. Toni Kokić

(ime i prezime, akad. stupanj i zvanje)

Članovi povjerenstva:

doc. dr. sc. Bruno Ćurko

(ime i prezime, akad. stupanj i zvanje)

Ovom izjavom potvrđujem da sam autor/autorica predanog završnog/diplomskog rada (zaokružite odgovarajuće) i da sadržaj njegove elektroničke inačice u potpunosti odgovara sadržaju obranjenog i nakon obrane uređenog rada. Slažem se da taj rad, koji će biti trajno pohranjen u Digitalnom repozitoriju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Splitu i javno dostupnom repozitoriju Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu (u skladu s odredbama *Zakona o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju,* NN br. 123/03, 198/03, 105/04, 174/04, 02/07, 46/07, 45/09, 63/11, 94/13, 139/13, 101/14, 60/15, 131/17), bude:

(a) rad u otvorenom pristupu
b) rad dostupan studentima i djelatnicima FFST
c) široj javnosti, ali nakon proteka 6 / 12 / 24 mjeseci (zaokružite odgovarajući broj mjeseci).
(zaokružite odgovarajuće)
U slučaju potrebe (dodatnog) ograničavanja pristupa Vašem ocjenskom radu, podnosi se obrazloženi zahtjev nadležnom tijelu u ustanovi.

Mjesto, nadnevak: 25.09.2020, Split

Potpis studenta/studentice: Bolanča