

## **Maja Hudoletnjak Grgić**

Institut za filozofiju, Ulica grada Vukovara 54, HR-10000 Zagreb  
maja\_grgic@yahoo.com

### **Ljudsko dobro u Nikomahovoj etici I**

#### **Sažetak**

*Teorija o ljudskoj sreći u Nikomahovoj etici iznesena je u dvama odvojenim objašnjenjima, u I. i u X. knjizi. U X. knjizi Aristotel razlikuje dvije vrste sreće, dok iz rasprave u I. knjizi proizlazi da treba prihvatiti samo jednu odredbu sreće. Ipak, čini se kako u X. knjizi Aristotel poistovjećuje sreću s jednom aktivnošću, dok u I. knjizi pretpostavlja da ona uključuje više različitih aktivnosti. U članku se pokušava utvrditi kakvu koncepciju sreće nudi rasprava u I. knjizi, analizom argumenata kojima Aristotel dolazi do odredbe ljudskog dobra. Pokazuje se da argument iz ergona (ἔργον), koji dovodi do takve odredbe, nije zamišljen kao samostalan argument, nego ovisi o prethodnim argumentima kojima se utvrđuju formalni uvjeti za odredbu ljudskog dobra. Argument iz ergona može dovesti do odredbe ljudskog dobra utoliko što ljudsko dobro može svesti na jedan tip dobra, no njegov zaključak u sebi uključuje i uvjet potpunosti koji ovisi o prethodnom argumentu. Taj zaključak ne može specificirati vrstu aktivnosti u kojoj se sreća sastoji, no on formalno određuje uvjete za koje će se u konačnoj analizi pokazati da ih samo jedna aktivnost može zadovoljiti.*

#### **Ključne riječi**

Aristotel, sreća, dobro, svrha, vrlina, ergon

#### **I.**

U *Nikomahovoj etici* Aristotel na dvama mjestima raspravlja o tome što je ljudska sreća (εὐδαιμονία): na početku, u I. knjizi, u kontekstu rasprave o tome što je najviše ljudsko dobro, te ponovno na samome kraju, u X. knjizi. To može navesti na pomisao da Aristotel ima jednu konsistentnu teoriju o ljudskoj sreći koju iznosi u *Nikomahovoj etici*: tvrdnje koje se na početku mogu samo skicirati i iznijeti u uglavnom formalnom i nepotpunom obliku – nakon što se raspravilo o karakternim i intelektualnim vrlinama, o deliberaciji, slabosti volje, užitku i drugim temama kojima je Aristotel zaokupljen u većem dijelu *Nikomahove etike* – mogu na kraju rasprave dobiti svoj puni sadržaj. Doista, ništa presudno ne stoji na putu takvu razumijevanju rasprave iz X. knjige, kao nastavka prethodne rasprave na naprednijoj i informiranijoj razini: ono bitno novo što tu raspravu razlikuje od one u I. knjizi, naime uvođenje pojma θεωρία u definiciju sreće, ne dovodi nužno u pitanje prethodnu definiciju, nego se, prema određenoj interpretaciji, može tumačiti kao pojam implicitno sadržan već u njezinoj prvoj formulaciji. Ipak, problemi s interpretacijom Aristotelove teorije sreće samo u posljednjih nekoliko desetljeća izazvali su čitav niz rasprava koje pokušavaju odgovoriti na pitanje što na temelju teksta *Nikomahove etike* možemo prihvatiti kao Aristotelovu koncepciju sreće. Ti odgovori dijelom nude dvije različite koncepcije koje se međusobno isključuju, a dijelom pokušavaju ponuditi takvu interpretaciju koja ne isključuje, nego na zadovoljavajući način može pomiriti, obje koncepcije koje Aristotelov tekst na neki način pretpostavlja. Čini se, ipak, da koju god

interpretaciju Aristotelove koncepcije sreće prihvatimo, za nju se može pokazati da je u protuslovlju barem s nekim dijelovima teksta ili stavovima koje Aristotel prihvaća u *Nikomahovoj etici*. Onaj tko želi argumentirano tvrditi kako Aristotel doista ima konsistentnu teoriju o ljudskoj sreći mora objasniti (prividna) protuslovlja i povezati naizgled nepomirljive tvrdnje.

U ovome članku ne pokušavam pokazati da Aristotel ima takvu teoriju, niti nudim interpretaciju Aristotelove koncepcije sreće. Ograničavam se na raspravu u I. knjizi *Nikomahove etike*, u čijem se središtu nalazi pojam 'ljudskog dobra'. U toj raspravi Aristotel iznosi niz argumenata u kojima najprije nastoji pokazati da je sreća najviše ljudsko dobro, a zatim doći do odredbe ljudskog dobra, koja će pokazati u čemu se sreća sastoji. U članku pokušavam utvrditi kakvu koncepciju sreće nudi I. knjiga te pokazujem da odredba sreće koja proizlazi iz analize formalnih kriterija koje sreća kao ljudsko dobro mora zadovoljiti i sama može biti tek preliminarna odredba koja utvrđuje formalne uvjete i tip dobra na koji se sretan život može svesti.

Ključno pitanje na koje treba odgovoriti svaka interpretacija Aristotelove koncepcije sreće jest sljedeće: sastoji li se ljudska sreća samo u jednom dobru ili uključuje više tipova dobra (odnosno sva intrinzična dobra)? Prva knjiga, kao i rasprava u većem dijelu *Nikomahove etike*, upućuje na to da Aristotel prihvaća širu verziju, koja pretpostavlja da se sreća sastoji u djelatnosti u skladu s vrlinom u širem smislu, te uključuje cjelinu praktičnog djelovanja pojedinca u zajednici. U X. knjizi, međutim, Aristotel sasvim nedvosmisleno tvrdi da se sreća sastoji u djelatnosti u skladu s jednom vrlinom, mudrošću, djelatnosti koju naziva  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ , »kontemplacija«. Aristotel je tako poistovjećivanjem sreće s djelatnošću u skladu s jednom intelektualnom vrlinom isključio vrline karaktera iz definicije sreće.<sup>1</sup> Štoviše, kontemplacija je takva vrsta djelatnosti čije izvršavanje čini djelovanje u skladu s vrlinama karaktera, ukoliko ono uključuje vanjska dobra, interakciju s drugim ljudima i aktivan politički život u zajednici, gotovo nemogućim. Iz toga možemo zaključiti da se dvije koncepcije sreće s kojima se susrećemo u *Nikomahovoj etici* međusobno isključuju.<sup>2</sup> Stoga se čini da Aristotelu moramo pripisati samo jednu od njih ili moramo tvrditi da on prihvaća dvije koncepcije sreće za različite djelatnike, jednu (sreću u najboljem smislu ili savršenu sreću) za one koji su sposobni za život koji se sastoji u kontemplaciji i drugu (sreću drugoga reda ili nesavršenu sreću) za ostale, one koji mogu postići život u skladu s vrlinama karaktera.<sup>3</sup>

Na temelju onoga što je rečeno moglo bi se pomisliti da se problem s razumijevanjem Aristotelove koncepcije sreće pojavljuje tek u X. knjizi, i sastoji se u tome što tamo Aristotel nudi drukčiji odgovor na pitanje o tome što je ljudska sreća od onoga što ga je ponudio u I. knjizi. To bi, međutim, pretpostavljalo da je Aristotel u I. knjizi ponudio jednako određen i jasan odgovor na pitanje što je sreća, iako sadržajno drukčiji od onoga iz X. knjige. No to nije slučaj. Određenje sreće u I. knjizi općenitije je od onoga u X. knjizi i ne isključuje tu drugu odredbu. Štoviše, čini se da je u pojedinim tvrdnjama iz I. knjige već prisutna ključna neodlučnost oko toga sastoji li se ljudska sreća u jednom dobru ili u više njih. Stoga se u interpretaciji Aristotelove teorije problem s dvjema koncepcijama sreće pojavljuje već u I. knjizi, u tom smislu što ta rasprava dopušta obje koncepcije i posve je neodređena u pogledu toga koju od njih Aristotel prihvaća.

## II.

Središnje mjesto u Aristotelovoj raspravi o najvišem ljudskom dobru, pa tako i u interpretacijama koje nastoje utvrditi što je, prema Aristotelu, najbolji ži-

vot za čovjeka pripada sljedećoj tvrdnji koja je zaključak argumenta iz čovjekova *ergona* (ἔργον), tj. funkcije ili karakteristične djelatnosti:

»Ako je, dakle, tako, proizlazi da je ljudsko dobro aktivnost duše u skladu s vrlinom, a ako je vrlina više, onda u skladu s onom najboljom i najpotpunijom.« (I. 7, 1098a16-18)<sup>4</sup>

Na ovom je mjestu Aristotel već napredovao u svojoj raspravi o ljudskom dobru. Točnije, to je konačan odgovor koji će on u I. knjizi ponuditi kao odgovor na pitanje: što je ljudsko dobro? Taj je odgovor zaključak argumenta iz *ergona* i ovisi o pretpostavkama toga argumenta. Čini se, dakle, da argument iz *ergona* sam može odgovoriti na pitanje što je ljudsko dobro. No, iako on to može, Aristotel u *Nikomahovoj etici* ne postupa tako kao da je u razmatranju ljudskog dobra moguće odmah prijeći na taj ključni argumentacijski korak. Prije nego što će tim argumentom pokazati u čemu se sreća, odnosno ljudsko dobro sastoji, razmotrit će formalne zahtjeve koje nešto mora zadovoljiti da bismo ga nazvali ljudskim dobrom.

U prethodnim je razmatranjima Aristotel pokazao da je sreća odgovor na pitanje što je ljudsko dobro. Poistovjetiti ljudsko dobro sa srećom još uvijek, međutim, ne znači reći niti za dobro niti za sreću što je. U smislu u kojem je oko takva poistovjećivanja moguće postići slaganje, riječ je o identifikaciji u kojoj, na jednoj strani, od različitih tipova dobara odabiremo jedno i stavljamo ga na mjesto najvišeg ljudskog dobra a, na drugoj, za tu stvar kažemo da je treba nazvati srećom. Takva identifikacija još ne pretpostavlja da znamo koje od dobara treba staviti na mjesto najvišeg ljudskog dobra, nego samo kaže da što god bilo najviše ljudsko dobro, posjedovanje takva dobra jest ono što čini sretan život. Stoga će se pokušaj da se odredi što u sadržajnom smislu čini ljudsku sreću svoditi na to da se odredi koje je dobro najviše ljudsko dobro. Može se činiti da se u I. knjizi *Nikomahove etike* Aristotel vrti u krug. On najprije pokušava utvrditi da postoji nešto takvo kao što je ljudsko dobro te, nakon što je to utvrdio, ispituje koji su formalni kriteriji koje nešto mora zadovoljiti da bi bilo ljudsko dobro. Na temelju toga ispitivanja pokazuje da je sreća ljudsko dobro, jer jedina zadovoljava spomenute kriterije. Nakon što je pokazao da je sreća ljudsko dobro, nastoji odrediti što je, u sadržajnom smislu, sreća. A to sadržajno određenje sreće nije ništa drugo nego definiranje ljudskog dobra. To sad očito nije moguće učiniti niti (ponovnim) ispitivanjem formalnih zahtjeva koje ljudsko dobro treba zadovoljiti, niti to proizlazi iz same identifikacije ljudskog dobra i sreće. Stoga u sljedećem koraku, u kojemu nastoji odrediti u čemu se sreća, odnosno ljudsko dobro sastoji, Aristotel iznosi argument iz *ergona*, argument koji se temelji na pretpostavci da se čovjekovo dobro podudara s karakterističnom djelatnošću dobra čovjeka.

Cirkularnost je prividna i taj je dojam rezultat strukture Aristotelova argumenta u I. knjizi u čijem je središtu identifikacija najvišeg dobra i sreće. Budući da identifikacija ljudskog dobra i sreće ne kaže ništa ni o dobru ni o sreći, postupak pretpostavlja više koraka. Najprije treba odrediti što je ljudsko dobro u skladu s formalnim zahtjevima. Nakon toga moguće je pokazati da je sreća ljudsko dobro utoliko što jedina zadovoljava te zahtjeve. Na koncu treba po-

1  
Za poistovjećivanje sreće s kontemplacijom  
usp. prije svega X.7 1177a12-18.

2  
Usp. prije svega X.7 1177a28-b15; 1177b26-28;  
X.8 1178b3-7.

3  
Za tu pretpostavku usp. X.8 1178a9-22. Šire o  
tome u Kraut (1989), str. 42–43 i 54–55.

4  
Usp. I.7 1097b24-1098a18. Vidi dolje, pogl.  
V.

kazati što čini sreću. Stoga, polazište u *Nikomahovoj etici* nije pitanje u čemu se sastoji ljudska sreća. To će se pokazati kao središnje pitanje na koje *Etika* treba odgovoriti, no to nije pitanje od kojega Aristotel polazi. On započinje pitanjem o ljudskome dobru, i to ne pitanjem u čemu se ono sastoji (ili što je ljudsko dobro), nego najprije nastoji utvrditi postoji li najviše ljudsko dobro (odnosno pokazati da ono uistinu postoji). U tako koncipiranom argumentu stoga nijedna tvrdnja koja se odnosi na ljudsko dobro (npr. »Ljudsko dobro je x« ili »Postoji nešto takvo kao što je ljudsko dobro«) ne može biti početna premisa, budući da se to tek nastoji utvrditi. Aristotel u *Nikomahovoj etici* započinje od teleološki definiranog pojma dobra, dobra shvaćenog kao svrhe djelovanja i težnje.

Polazeći, dakle, od tako shvaćenog pojma dobra, Aristotel nastoji doći do pojma najvišeg dobra, ili: od činjenice da je ljudsko djelovanje u svakom pojedinom slučaju upravljano takvim dobrima kao svrhama do tvrdnje da postoji najviše ljudsko dobro kao krajnja svrha. I čini se kako on zaključuje neposredno od jednog na drugo, zaključkom koji se temelji na očitog logičkoj pogrešci.<sup>5</sup> Naime, čini se da Aristotel zaključuje od »Sve teži nekom dobru« na »Postoji neko dobro kojemu sve teži«. Ipak, nije vjerojatno da Aristotel čini tako bjelodanu pogrešku. Ako pak dopustimo da je on spreman izvesti takav zaključak, onda, čini se, moramo dopustiti da je on to učinio odmah u prvim dvjema rečenicama *Nikomahove etike*, dakle, bez ikakvih dodatnih pretpostavki, te da na tako izvedenom zaključku temelji raspravu u nastavku.

»(1) Svako umijeće i svako istraživanje a, slično tome, svaka djelatnost i odluka čini se da teže nekom dobru. (2) Stoga je valjano rečeno da je dobro (τὸ ἀγαθόν) ono čemu sve teži.« (1094a1-3)

Kako god razumjeli te dvije tvrdnje, odnos je među njima problematičan. Povezanost rečenica riječju »stoga« (διό) upućuje na to da (2) slijedi iz (1). No »dobro« u drugoj tvrdnji nije ono isto o kojemu je riječ u prvoj. U (1) je pretpostavljeno postojanje mnogih pojedinačnih dobara, koja se kao dobra mogu definirati samo s obzirom na djelatnost koja im kao pojedinačnoj svrsi teži i koja su, prema tome, međusobno različita (npr. zdravlje je dobro kojemu medicina teži, dok je dobro brodogradnje nešto drugo). U (2) je riječ o jednom dobru, ali ne o nekom jednom od mnogih pojedinačnih dobara iz (1), nego o *određenom* jednom dobru, koje nije nijedno od tih prethodnih, nego se od svih njih razlikuje time što je isto za svaku različitu djelatnost koja takvom dobru teži. Stoga je nemoguće zaključiti direktno iz (1) na (2).

No i kada odbacimo pretpostavku da je ovdje izveden zaključak koji uključuje gore spomenutu logičku pogrešku, povezanost među tim tvrdnjama čini se neprirodnom. Stoga je uputno zanemariti logičku povezanost koju formulacija rečenica sugerira i razmatrati svaku od tih tvrdnji zasebno, te na taj način pokušati utvrditi što one zajedno formuliraju kao problem ili temu o kojoj će se u nastavku raspravljati. Jer, prirodno je na ovom mjestu u tekstu očekivati neku vrstu formulacije problema, a nije prirodno očekivati zaključak u kojemu se u jednom koraku dolazi do tvrdnje koju Aristotel želi dokazati.

Obje tvrdnje su o dobru. U tom pogledu (2) je izravnija i jasnija, jer daje definiciju jedne vrste dobra, najvišeg dobra, na način na koji je na ovome mjestu, sasvim općenito, taj pojam moguće definirati: najviše dobro je ono čemu sve teži. Ono što se u (1) kaže o dobru nije jednako očito. Svaka racionalna ljudska djelatnost ima karakteristiku da teži nekoj svrsi koja je njezino dobro. A jasno je da ovdje Aristotela ne zanima narav ljudskih djelatnosti poput umijeća ili istraživanja, nego ga zanima dobro koje je svrha takvih djelatnosti.

Što on takvom tvrdnjom kaže o dobru? U osnovnom, kaže da je dobro uvijek svrha neke djelatnosti kojoj ta djelatnost teži. No mislim da želi reći i više, naime odrediti takva dobra na taj način da se istakne ono što ih bitno razlikuje od najvišeg dobra o kojemu je riječ u (2). Stoga ta tvrdnja upućuje i na to da su takva dobra uvijek neposredna dobra pojedinih djelatnosti, ograničena dobra, kao i na to da postoji mnogo takvih pojedinačnih dobara. Potvrdu da će Aristotela u nastavku zanimati upravo taj aspekt pojedinačnih dobara nalazimo nekoliko redaka dalje u tekstu:

»Budući da postoje mnoge djelatnosti, umijeća i znanosti, proizlazi da postoje i mnoge svrhe; jer zdravlje je svrha medicine, brod brodogradnje, pobjeda vojskovođstva, bogatstvo gospodarstva.« (1094a6-9)

U prvim dvjema rečenicama *Nikomahove etike* tako nalazimo prvu i još uvijek sasvim općenitu formulaciju odnosa između najvišeg dobra i pojedinih ograničenih dobara. Taj je odnos tu sasvim formalno određen s obzirom na ono što proizlazi iz pojma dobra, odnosno najvišeg dobra. Takvo formalno pojmovno određenje može već naznačiti razliku između najvišeg dobra i ograničenih dobara. No i najviše dobro jest *dobro* i do znanja o njemu možemo doći samo razmatranjem i analizom odnosa koji postoje među pojedinačnim dobrima. Takav će postupak Aristotel u nastavku i primijeniti. Stoga je za definiranje najvišeg dobra nužno uzeti u obzir njegov karakter dobra kao svrhe, ono što dijeli sa svim ostalim dobrima, kao i ono što ga izdvaja od svih ograničenih dobara.

Riječ »stoga«, koja povezuje dvije tvrdnje u 1094a1-3, ne implicira proizlaženje (2) iz (1), nego upućuje na taj karakter najvišeg dobra kao svrhe. Kao što je svako dobro određeno time što je svrha neke racionalne djelatnosti čijem postignuću ona teži, tako je i najviše dobro svrha kojoj čovjek teži u svom racionalnom djelovanju. No kao najviše dobro, odnosno krajnja svrha, ono je takvo dobro kojem čovjek teži u cjelini svojeg racionalnog djelovanja, a nije ograničeno dobro, poput zdravlja ili bogatstva. Dakle, (1) i (2) kažu sljedeće: svaka djelatnost teži nekom dobru kao svrsi, stoga ćemo i najviše dobro ispravno opisati ako ga opišemo s obzirom na njegov karakter dobra kao svrhe, te ako kažemo da je najviše dobro ono čemu sve teži.

### III.

Nastavak teksta potvrđuje osnovne zaključke takve interpretacije prvih dviju rečenica *Nikomahove etike*. U njima nije iznesena neka vrsta zaključka kojim se utvrđuje postojanje najvišeg dobra. Kad bi Aristotel to smatrao dokazanim na ovom mjestu, njegovi argumenti u nastavku, koji ne pretpostavljaju postojanje takva dobra nego to tek nastoje utvrditi, bili bi promašeni.

U nastavku teksta nalazimo potvrdu i za drugu pretpostavku: želimo li utvrditi postoji li najviše ljudsko dobro i kakav je karakter toga dobra, moramo krenuti od analize ograničenih dobara i odnosa koji među njima postoje. Kao što pokazuje Aristotelova rasprava o tome odmah u nastavku, najvažniji rezultat takve analize jest uočavanje određene vrste uređenog odnosa među pojedinačnim dobrima, odnosno svrhama. Ljudskih je djelatnosti, umijeća i znanosti mnogo i svako od njih teži nekom dobru kao svojoj svrsi. Stoga po-

stoji mnogo ograničenih dobara koja su svrhe pojedinačnih djelatnosti i koja se međusobno razlikuju. To sugerira sliku mnoštva izoliranih, međusobno neovisnih svrha kojima čovjek u raznim pojedinačnim djelatnostima teži. Jasno je da takva slika ne može biti potpuna, jer ljudsko se djelovanje ne svodi na niz nepovezanih aktivnosti koje se svaka zasebno ispunjavaju postizanjem svoje ograničene svrhe. Pojedinačne svrhe mogu se ostvarivati radi daljnjih svrha, a kada se to čini, tada nije riječ samo o pluralizmu svrha nego postoji određeni uređeni odnos među takvim svrhama. On je najočitiiji u području umijeća, koja često stoje u jasnom hijerarhijskom odnosu. Tamo gdje umijeća stoje u takvom odnosu, jedno je umijeće podređeno drugome, primjerice izrada konjske opreme podređena je konjaništvu, a konjaništvo je podređeno vojskovođstvu. Svako niže umijeće podređeno je time što se izvršava i radi toga drugog umijeća. Točnije, izvršava se radi ostvarenja svrhe nadređenog umijeća. Hijerarhijski odnos koji postoji među umijećima ponajprije je odnos među njihovim svrhama, jer te se djelatnosti poduzimaju radi ostvarenja svrha.

U hijerarhijski uređenom odnosu među djelatnostima vrijedi sljedeće: (a) podređene djelatnosti čine se i radi svojih neposrednih svrha i radi svrha nadređene djelatnosti; (b) svrhe nadređenih djelatnosti vrednije su (odnosno vrednije su izbora) od podređenih. Te tvrdnje koje proizlaze iz razmatranja odnosa među pojedinim svrhama dovoljne su, kako se čini, Aristotelu za prvi argument koji se eksplicitno odnosi na najviše ljudsko dobro.<sup>6</sup> On slijedi u nastavku:

»(1) Ako, dakle, postoji neka svrha u onome što činimo, koju želimo zbog nje same, i zbog koje želimo druge stvari, i (2) ako ne izabiremo sve zbog nečeg drugog, jer (a) u tom slučaju [izabiranjem] bi se nastavljalo neograničeno, tako da (b) bi želja bila prazna i uzaludna, (3) očito je da će to biti dobro, to jest najviše dobro.« (I. 2, 1094a18-22)

U obliku u kojem je ovdje ponuđen, ovaj argument je potpun, budući da u nastavku Aristotel prelazi na raspravu o tome koja znanost proučava najviše dobro, a ta rasprava ne razrađuje dalje ovaj argument niti se na njega neposredno oslanja. Aristotel će se pokušaju određenja najvišeg dobra vratiti tek u 7. poglavlju. Argument, dakle, treba prihvatiti i analizirati kao formalno potpun. No s obzirom na ono što se njime namjerava i uspijeva dokazati, on je, čini se, samo preliminaran i ne nudi konačni zaključak, nego pretpostavlja daljnje razmatranje (koje je i poduzeto u 7. poglavlju).

Argument ima sljedeću formu:

Ako

(1) postoji neka svrha S takva da je želimo zbog nje same i da zbog nje želimo druge stvari, i

(2) nije tako da sve izabiremo zbog nečeg drugog,

onda

(3) S je najviše dobro.

Što je cilj ovog argumenta? I argument sam, kao i kontekst u kojemu se pojavljuje upućuju na to da se njime želi dokazati da postoji najviše dobro. No hipotetička forma argumenta govori protiv toga. (1) i (2) formuliraju uvjete. Ti uvjeti utvrđuju sljedeće: (1) određuje što je najviše dobro, (2) tvrdi da je niz svrha koje izabiremo konačan. Za (2) Aristotel navodi dodatne tvrdnje (a) i (b). Funkcija i snaga tih tvrdnji može biti predmet rasprave.<sup>7</sup> Ipak, mislim da je barem njihova funkcija unutar argumenta prilično jasna i da su one potvrda

za (2): (a) i (b) čine (2) nužnim. Kad niz svrha ne bi bio konačan, nastavlja bi se neograničeno i želja bi bila prazna i uzaludna. Uvjerljivost toga izvoda u osnovi ovisi o tome prihvaćamo li kao bjelodano da naša želja nije prazna i uzaludna. No, ako to prihvaćamo, kao što Aristotel prihvaća, onda moramo prihvatiti i to da izabiranje ne ide u beskonačnost i da, prema tome, ne izabiremo sve zbog nečega drugoga.

Za (1) nema dodatnih tvrdnji koje je potkrepljuju, no to i ne očekujemo, budući da ona samo određuje što je najviše dobro. No budući da je (1) navedena kao uvjet za (3), a zadovoljenost takva uvjeta nije unutar argumenta potvrđena, argument ne uspijeva dokazati postojanje najvišeg dobra. On stoga ili nije ni zamišljen da to dokaže ili ga, možda, treba formalno drukčije analizirati. U ovom drugom slučaju možemo pokušati odustati od pretpostavke da su (1) i (2) međusobno neovisni uvjeti. Čini se kako je moguća takva rekonstrukcija prema kojoj (3) slijedi iz (1), dok (2) treba poduprijeti (1), odnosno osigurati premisu iz koje (1) nužno slijedi. Dakle, ako postoji svrha S koja odgovara opisu iz (1), onda je S najviše dobro. A da takva svrha postoji slijedi iz (2). No može li (2) to osigurati? Ta tvrdnja formulira konačnost niza svrha kao uvjet za postojanje najvišeg dobra. Drugim riječima, (2) određuje S kao svrhu koja se ne izabire ni zbog koje daljnje svrhe. S druge strane, (1) određuje S kao svrhu koju izabiremo zbog nje same i zbog koje izabiremo sve druge stvari. Strogo uzevši, ne čini se kako (1) može slijediti iz (2), jer iz određenja svrhe u (2) ne slijedi da zbog nje izabiremo sve druge stvari. Ona samo tvrdi da postoje barem neke svrhe koje ne izabiremo zbog daljnjih svrha. Zapravo, lakše je prihvatiti takav slijed izvođenja prema kojemu (2) slijedi iz (1). Ako postoji neka svrha S koju izabiremo zbog nje same i zbog koje izabiremo sve druge stvari, onda se čini da takvu svrhu ne možemo izabirati zbog neke daljnje svrhe. Jer ako to dopustimo, onda moramo dopustiti ili da takva daljnja svrha nije uključena u »sve druge stvari« ili da je odnos između svrhe S i »svih drugih stvari koje izabiremo« barem dijelom recipročan, to znači da sve druge stvari želimo zbog S, ali i da S želimo zbog nekih, ili barem jedne, druge stvari. A (1), čini se, ne dopušta niti jednu od tih pretpostavki.

Nije stoga nemoguće da Aristotel razumije (1) i (2) kao međusobno ovisne, u tom smislu da, ako prihvatimo određenje svrhe S u (1), onda moramo prihvatiti i konačnost niza svrha u (2) kao nužnu posljedicu. Time, međutim, nismo dobili dokaz o postojanju najvišeg dobra, a argument koji smo dobili ima neobičnu strukturu, utoliko što sada (2) slijedi iz (1), ali slijedi i iz (a) i (b). U tom slučaju (2) postaje središnja tvrdnja argumenta, a zaključak (3) mora iz nje neposredno proizići. No u tom slučaju nije jasno zašto je Aristotel odabrao takvu formu argumenta koja ne odgovara pravome slijedu izvođenja.

Formalno, argument zahtijeva da (3) slijedi iz (1) i (2) koji čine dva – ne nužno neovisna, ali svakako odvojiva – uvjeta. Čini se kako cilj takvog argumenta nije prvenstveno dokazati da postoji najviše dobro, nego je cilj pokazati kakva vrsta svrhe jest najviše dobro, odnosno kakvo određenje najvišeg dobra proizlazi iz njegova karaktera kao svrhe. Argument pokazuje da najviše dobro mora biti takva svrha (a) koja se izabire radi sebe same, (b) zbog koje se izabiru sve druge stvari i (c) koja se ne izabire ni zbog kakve daljnje svrhe.

Najviše ljudsko dobro je, prema tome, intrinzično dobro i ono je krajnja svrha.

6

Za raspravu o tom argumentu usp. Williams (2006 [1962]); Ackrill (1997 [1974]), str. 190–192; Wedin (1981), str. 243–250; Brodie (1991), str. 11–15.

7

Usp. Wedin (1981), str. 244–245.

#### IV.

Aristotel se pokušaju određenja ljudskog dobra vraća u 7. poglavlju. Ta rasprava, koja će nas dovesti do definicije ljudskog dobra, započinje ponovnim razmatranjem karaktera ljudskog dobra kao svrhe, čime se neposredno nastavlja na one zaključke s početka *Nikomahove etike* o kojima je dosad bilo riječi. Uvodne rečenice 7. poglavlja jasno referiraju na taj kontekst:

»Vratimo se opet dobru koje tražimo i razmotrimo što bi ono moglo biti. Jer čini se da je ono jedna stvar u jednoj djelatnosti i umijeću, a druga u drugoj; naime, ono je jedna stvar u medicini, druga u vojskovođstvu i slično u ostalima.« (1097a15-18)

U poglavljima što se nalaze između tih dviju rasprava, koje čine povezani argument, Aristotel je napravio jedan važan korak prema potpunijem određenju ljudskog dobra, time što je u 4. poglavlju utvrdio da je, prema općem slaganju, sreća ljudsko dobro. Aristotel je spreman prihvatiti takvu identifikaciju, ali upozorava da je riječ samo o nominalnom poistovjećivanju, na temelju kojeg ne možemo doći do zadovoljavajućeg znanja o naravi ljudskog dobra. Ono nudi različite koncepcije dobrog života, a za svaku od njih moguće je pokazati da je nedostatna.

Zbog toga se u 7. poglavlju Aristotel vraća formalnoj analizi te razmatra kriterije koje nešto mora zadovoljiti da bi bilo ljudsko dobro. Ta će analiza pokazati da upravo sreća zadovoljava te kriterije i da je, prema tome, identifikacija ljudskog dobra i sreće opravdana. Na ovome mjestu valja se podsjetiti se da je središnji problem u interpretaciji Aristotelove teorije o ljudskom dobru nejasnoća oko toga nudi li *Nikomahova etika* jedan ili dva (međusobno nespojiva) odgovora na pitanje u čemu se sastoji sreća ili dobar život. U interpretacijama se stoga u središtu diskusije nalazi pitanje, je li Aristotel sreću poistovjetio s kontemplacijom ili je shvaća kao neku vrstu složenoga dobra koje uključuje sva intrinzična dobra odnosno, prema drukčijem shvaćanju, složenoga u tom smislu da uz kontemplaciju uključuje i djelatnost u skladu s vrlinama karaktera. U tim su se raspravama uvriježili nazivi »dominantno«, odnosno »inkluzivno« dobro za prvi, odnosno drugi slučaj, a s obzirom na stav koji zauzimaju o tom pitanju interpretacije nazivamo intelektualističkim, odnosno inkluzivističkim.<sup>8</sup>

U interpretaciji početnih razmatranja o ljudskom dobru, o kojima je dosad bilo riječi, ne iskrsava pitanje o tome ima li Aristotel na umu dobro kao dominantno ili kao inkluzivno. No rasprava u 7. poglavlju donosi konkretnije odredbe ljudskog dobra u pogledu kojih se, barem iz perspektive onoga što znamo da sadrži X. knjiga, takvo pitanje može postaviti. U X. knjizi Aristotel spominje dvije vrste sretnog života, odnosno dvije vrste dobra u kojima se sretan život sastoji, kontemplaciju i djelatnost u skladu s vrlinama karaktera. Te dvije koncepcije sretnog života nisu ravnopravne, te je problem određenja njihova odnosa ključno pitanje u interpretaciji X. knjige. U I. knjizi nema naznaka da Aristotel pretpostavlja postojanje dviju vrsta ljudskog dobra. Štoviše, njegovi argumenti jasno impliciraju da postoji samo jedno takvo dobro. Iz toga proizlazi da na dva mjesta (u I. i X. knjizi) Aristotel iznosi dvije koncepcije sreće, odnosno ljudskog dobra, koje se razlikuju u pogledu tako elementarne stvari kao što je pitanje postoji li jedno ljudsko dobro (to jest, jedna vrsta sretnog života) ili dva. Nije stoga nerazumno pokušati zaključke iz I. knjige reinterpretirati tako da odgovaraju onima iz X. knjige. Ipak, Aristotelova česta upućivanja u I. knjizi na karakter te rasprave kao skice navode na oprez: I. knjigu možda ne bismo trebali interpretirati u svjetlu zaključaka iz X. knjige, nego je trebamo razumjeti kao preliminarnu raspravu koja još ne može dovesti do zaključaka iz X. knjige, pa ih, prema tome, još i ne pretpostavlja.



U 7. poglavlju Aristotel u novom pokušaju određenja ljudskog dobra ima isto polazište kao i na početku I. knjige: ljudsko je dobro svrha djelovanja. Prvi kriterij koji će razmatrati, kriterij potpunosti, zahtjev je koji proizlazi iz karaktera dobra kao svrhe. Taj se zahtjev pojavljuje kada uočimo da među mnogim svrhama koje postoje nekima možemo pripisati samo instrumentalni karakter. Budući da neke stvari, poput bogatstva, odabiremo samo radi nečeg drugog, te stoga one nisu potpune svrhe, a druge opet nisu takve, svrhe se međusobno razlikuju prema stupnju potpunosti. Da je ljudsko dobro potpuna ili krajnja (τέλειον) svrha, Aristotel je pokazao već u 2. poglavlju (1094a18-22), argumentom koji smo analizirali. No budući da je potpunost određena kao neinstrumentalnost, ima više potpunih svrha. Stoga je i među potpunim svrhama moguće stupnjevanje. A ono što tražimo u slučaju ljudskog dobra nije samo potpunost, nego bezuvjetna potpunost.

»Stoga, ako postoji samo jedna potpuna (τέλειον) svrha, to će biti ono što tražimo, a ako ih je više, bit će ona najpotpunija (τελειότατον) među njima. Kažemo da je ono za čim stremimo po njemu samom potpunije (τελειότερον) od onoga za čim stremimo zbog nečega drugog. A ono što nikada ne izabiremo zbog nečega drugog potpunije je od onih stvari koje izabiremo i po njima samima i zbog toga. Stoga je ono što uvijek izabiremo po njemu samom i nikad zbog nečega drugog potpuno naprosto.« (1097a28-34)

S obzirom na zahtjev potpunosti, među svrhama možemo razlikovati: (a) one koje se uvijek izabiru zbog nečega drugog, (b) one koje se izabiru i zbog njih samih (i u tom su smislu potpune, utoliko što nisu naprosto instrumentalne) i zbog neke daljnje svrhe, te (c) one koje uvijek izabiremo zbog njih samih i nikad zbog nečega drugog.

Jasno je da je ljudsko dobro svrha (c). No Aristotel ovdje želi pokazati i više od toga. On želi pokazati da je ljudsko dobro *jedina* takva svrha. Nadalje, želi pokazati da je *sreća* ljudsko dobro zbog toga što je ona jedina takva svrha.

Iz samoga razlikovanja među svrhama to ne mora biti očito. Te daljnje konsekvence proizlaze iz pravog uvida u odnos između (b) i (c) i postaju očite tek iz Aristotelove analize svrha koje odgovaraju opisu u (b). Primjeri svrha koje odgovaraju opisu u (b) koje Aristotel spominje jesu čast, užitak, um i vrlina (I. 7 1097b2). To su potpune svrhe i izabiremo ih zbog njih samih u tom smislu da ne očekujemo da iz njih proizide neki daljnji rezultat. Razlog zbog kojeg te svrhe jesu potpune, ali još uvijek nisu naprosto potpune jest u tome što ih izabiremo i zbog sreće, jer ćemo uz pomoć njih biti sretni. Sreću, s druge strane, ne izabiremo radi tih svrha, a ne izabiremo je niti radi bilo koje druge stvari (I. 7 1097b1-6). Stoga je sreća jedina svrha koja odgovara opisu u (c).

Identifikacija sreće i ljudskog dobra sada je dobila formalnu potvrdu, time što je pokazano da je sreća jedina bezuvjetno potpuna svrha. Upućuje li ovo određenje ljudskog dobra na bilo koji način na njegov dominantni ili inkluzivni karakter?<sup>9</sup> Najtočnije je reći da nijedno od toga nije pretpostavljeno, niti jasno iz samog argumenta proizlazi o kakvom je dobru riječ. No s druge

8

Izraze »dominantno« i »inkluzivno dobro« uveo je Hardie (1965). Sam Hardie zastupao je intelektualističku poziciju, u čemu su ga, između ostalih, slijedili Cooper (1975), str. 110 (ali usp. njegovu revidiranu poziciju u (1999 [1987]); Kenny (1978), str. 204–205; Heinaman (1988), str. 36–39; Kraut (1989), str. 241–244. Hardiejeve stavove odbacivao je Ackrill (1997 [1974]), koji je zagovarao in-

kluzivističko tumačenje, a u tome su ga, između ostalih, slijedili Keyt (1983), str. 365–367; Whiting (1986), str. 77–78; Irwin (1991).

9

O nekim intelektualističkim i inkluzivističkim argumentima u tumačenju zahtjeva potpunosti i samodostatnosti usp. Curzer (1990), str. 422–425.

strane, argument sadrži nejasnoće koje opravdavaju postavljanje tog pitanja. Iz argumenta jasno proizlazi da je ljudsko dobro samo jedno. Postavljeno je na početku da će u slučaju postojanja više potpunih svrha ljudsko dobro biti najpotpunija među njima, i pokazano je da postoji jedna takva bezuvjetno potpuna svrha. Intelektualisti će stoga zahtjev potpunosti tumačiti u svoju korist, i tvrdit će da u slučaju da Aristotel dopušta samo jedno određenje sretnog života, onda iz *X.* knjige jasno proizlazi da to može biti samo život kontemplacije.

Problem koji u tom slučaju imamo, a to je i ključan problem čitave kontroverze oko dominantnog i inkluzivnog dobra, jest status ostalih potpunih svrha. Njihova potpunost kao svrha postaje na neki način trivijalna. Vrijednost takvih dobara može se definirati samo u odnosu na čisto instrumentalne svrhe, utoliko što se za njih može reći da se izabiru radi sebe samih. No s obzirom na dominantni karakter sreće kao bezuvjetno potpune svrhe, intrinzičnost takvih dobara postaje sekundarna u odnosu na njihov instrumentalni karakter u odnosu na krajnju svrhu. Tako, ako zahtjev potpunosti interpretiramo intelektualistički, onda proizlazi da vrline karaktera izabiremo zato što one na neki način pridonose ostvarenju kontemplativnog života, iako bi one, kao intrinzična dobra, i same po sebi bile vrijedne izbora.

S druge strane, instrumentalni karakter odnosa potpunih svrha prema krajnjoj svrsi ne predstavlja manji problem ni za inkluzivističku interpretaciju. Jer, prema inkluzivističkom tumačenju, ljudsko dobro je složeno, a intrinzična dobra njegove su komponente. Budući da je u stupnjevanju s obzirom na potpunost intrinzičnim dobrima pripisan niži stupanj potpunosti od onoga koje ima bezuvjetno potpuno dobro, ljudsko dobro kao bezuvjetno potpuna cjelina sastojalo bi se od svojih manje potpunih komponenata. Ljudsko dobro inkluzivistički je moguće tumačiti kao potpuno samo u tom smislu da sadrži sva intrinzična dobra. No potpunost je definirana sasvim drukčije, kao nepostojanje daljnje svrhe, a ne u smislu obuhvatnosti. Ljudsko dobro je bezuvjetno potpuno zato što se ne izabire ni zbog čega drugog. No to nije stoga što u sebi već sadrži sva intrinzična dobra, pa izvan njega nema nijednoga zbog kojeg bi se dalje moglo izabirati. Superiornost ljudskog dobra nad pojedinačnim intrinzičnim dobrima nije ona cjeline nad dijelovima.

Zahtjev potpunosti, dakle, ne upućuje jasno ni na dominantni ni na inkluzivni karakter ljudskog dobra, iako ga je zbog toga što utvrđuje jedinstvenost ljudskog dobra, i zbog strogog razgraničenja između bezuvjetno potpunog dobra i ostalih dobara, lakše tumačiti intelektualistički.

Drugi kriterij koji Aristotel razmatra jest samodostatnost ljudskog dobra.

»Kao samodostatno određujemo ono što izdvojeno čini život poželjnim i takvim da mu ništa ne nedostaje i mislimo da je sreća takva. K tome, smatramo da je sreća najpoželjnija od svih stvari, a ne nešto što se pribraja kao jedno dobro među drugima. Jer kad bi se tako pribrajalo, jasno je da bi postalo poželjnije s dodatkom makar i najmanjeg od dobara. Jer ono što je dodano postaje višak dobara, a veća količina dobara uvijek je poželjnija.« (1097b14-20)

Samodostatnost je određena trima međusobno povezanim karakteristikama. Prvo, sreća je takvo dobro koje je vrijedno izbora samo po sebi (to je ono što ovdje znači »izdvojeno«). Drugo, sreća je takvo dobro koje je dostatno, a to znači takvo da mu ništa ne nedostaje. Treće, sreća je takvo dobro koje se ne može poboljšati, odnosno učiniti poželjnijim pribrajanjem drugih dobara.

Ni zahtjev samodostatnosti nije nedvosmislen u pogledu dominantnog, odnosno inkluzivnog karaktera ljudskog dobra. Moguće ga je interpretirati na oba načina, a čini se da je inkluzivističko tumačenje očitije. Da je sreća dobar

život kojemu ništa ne nedostaje, najlakše je razumjeti u tom smislu da ona već uključuje sva intrinzična dobra. K tome, kad bismo sreći mogli dodati neko dobro, takav bi zbroj bio poželjniji od sreće same. No sreću ne možemo na taj način učiniti poželjnijom. Razlog je, prema inkluzivistima, u tome što su sva intrinzična dobra već u njoj uključena i nemoguće ju je povećavati dodavanjem njezinih vlastitih dijelova.

Ipak, čini se da Aristotel ne misli na to kada govori o nemogućnosti pribiranja. Inkluzivističko tumačenje pretpostavlja da se poželjnost dobara uvijek može povećati dodavanjem nekog novog dobra i da takvo napredovanje može stati tek onda kada smo uključili sva dobra i više nijedno nije preostalo. Određenje samodostatnosti kao svojstva koje neko dobro čini takvim da je *samo po sebi* poželjno tada dobiva čudan smisao, jer niti jedno dobro nije poželjno samo po sebi, nego samo zbroj svih dobara. Zahtjev da sama po sebi čini život poželjnim izdvaja sreću iz skupa svih drugih dobara. Ni jedno od pojedinačnih intrinzičnih dobara samo po sebi ne čini život poželjnim, pa u slučaju takvih dobara povećavanjem njihova broja poželjnost raste. Sreća pak, budući da kao samodostatna sama po sebi čini život poželjnim i ništa joj ne nedostaje, ne može postati poželjnija što god joj dodali. Prema tome, zahtjev samodostatnosti treba tumačiti u tom smislu da je dobro kojemu to svojstvo pripada takvo da samo po sebi, bez drugih dobara, najpoželjnije. Jedno je takvo dobro i sastoji se u jednoj aktivnosti, a ta je aktivnost, kako bi tvrdili intelektualisti i kako pokazuje X. knjiga, kontemplacija.

## V.

Aristotel je u prvome dijelu 7. poglavlja dovršio jedan dio rasprave o ljudskom dobru, u kojemu je pokazao da se ono formalno može odrediti kao bezuvjetno potpuna svrha, to znači takva koja se ne izabire ni zbog čega drugoga, te da mu pripada svojstvo samodostatnosti, prema kojemu se ljudsko dobro ne može poboljšati dodavanjem. Također je tvrdio da je takva sreća, te da je, prema tome, sreća ljudsko dobro. Naime, za identificiranje sreće kao ljudskog dobra ovdje je dovoljno pokazati da sreća (jedina) zadovoljava utvrđene formalne kriterije. Takva je identifikacija, međutim, sadržajno posve neodređena i ne kaže u čemu se sreća sastoji. Stoga u nastavku Aristotel nastoji doći do takva određenja sreće, ili, kako kaže, do jasnije slike o tome što je ona. Tome služi argument iz čovjekova *ergona*.

Argument polazi od pretpostavke da se ljudsko dobro može odrediti razmatranjem čovjekova *ergona*, to jest funkcije ili karakteristične djelatnosti i može se podijeliti u dvije veće cjeline. U prvome dijelu Aristotel nastoji postići nekoliko stvari: (1) opravdati sam postupak pokušaja određenja dobra na temelju *ergona*, (2) pokazati da čovjek ima takvu karakterističnu djelatnost ili funkciju, te (3) odrediti što je čovjekova karakteristična djelatnost ili funkcija.<sup>10</sup> Drugi dio čini sam argument koji pokazuje da je pod pretpostavkom takvog čovjekova *ergona* ljudsko dobro djelatnost duše u skladu s vrlinom.

Aristotelovo opravdanje za postupak, a time i argument u cjelini, ovisi o određenom razumijevanju toga na što se misli pod srećom. Ono se ovdje ne spo-

<sup>10</sup>

(1) i (2) ovisi o nekim širim značajkama Aristotelove filozofije. Primjerice, (1) ovisi o poistovjećivanju *ergona* i svrhe na koje možemo povremeno naići (usp. npr. *Eudemova etika* II.1 1219a8; *Metafizika* Θ.8 1050a21),

dok (2) ovisi o valjanosti argumenta da čovjek ima *ergon* te o dodatnim pretpostavkama na kojima taj argument počiva (npr. na odnosu cjeline i dijela; usp. *O dijelovima životinja* I.5 645b14-20).

minje, no Aristotel ga je uveo u 4. poglavlju kao shvaćanje sreće oko kojega se slaže većina i oni obrazovani, a prema kojemu »biti sretan« znači »dobro živjeti« (εὖ ζῆν), odnosno »dobro djelovati« (εὖ πράττειν) (1095a18-20). Takvo se određenje sreće nigdje ne dovodi u pitanje i očekuje se da ga prihvaćamo kao ono na što mislimo kada govorimo o sreći. Važno je prepoznati da je takvo shvaćanje pretpostavka izvoda u argumentu iz *ergona*, jer ono na neki način upravlja argumentom i opravdanje je za sam postupak određenja sreće na temelju *ergona*. Jedan od ključnih pojmova u argumentu jest τὸ εὖ, i važno je uočiti da se on ne pojavljuje, kao supstantivirani prilog, u značenju »dobro«, dakle kao ekvivalent za τὸ ἀγαθόν, nego kao skraćunica za τὸ εὖ πράττειν.

Ako pod »biti sretan« razumijemo »dobro živjeti« i »dobro djelovati«, onda, da bismo odredili u čemu se sreća sastoji, moramo pokazati koja vrsta života i kakva djelatnost mogu, pod pretpostavkom da se dobro izvršavaju, činiti sretan život. Jer, svaka se djelatnost može izvršavati, a može se i dobro izvršavati. No nije svaka djelatnost takva da bismo za nju mogli reći, ako se dobro izvršava, da čini sreću kao ljudsko dobro. Sreća se ne sastoji u dobrom izvršavanju svega što čovjek čini. Djelatnost koju tražimo jest karakteristična djelatnost ili funkcija, takva djelatnost koja je specifična za djelatnika. Ako postoji takva karakteristična djelatnost, koju određena vrsta djelatnika jedina izvršava, te se on na temelju takve svoje djelatnosti može razlikovati od drugih, onda je to djelatnost u čijem se izvršavanju može sastojati njegovo dobro. U svakom onom slučaju u kojem se za djelatnika može identificirati takva karakteristična djelatnost, kao u slučaju stručnjaka u nekom umijeću, poput frulača ili kipara, njegovo će se dobro (τὸ ἀγαθόν) i njegovo dobro djelovanje (τὸ εὖ) sastojati u toj djelatnosti (1097b25-28). I time što se u toj djelatnosti sastoje, njegovo se dobro i njegovo dobro djelovanje mogu u njoj poklapati.

Treba stoga najprije utvrditi što je čovjekov *ergon*, a to se može učiniti tako da se izdvoji onaj način života, odnosno ona djelatnost koja je specifična za čovjeka u tom smislu da mu nije zajednička s drugim živim bićima. Takav postupak svojevrsne eliminacije Aristotel ovdje primjenjuje, odbacujući prvo život hranjenja i rasta, koji čovjek dijeli s biljkama, a potom zamjećivanje koje je svojstveno i životinjama. Ono što preostaje kao čovjekov *ergon* jest vrsta djelatnog života (πρακτική) onoga dijela duše koji ima razum (1097b33-1098a4). Iako postupak koji je ovdje primijenjen uzima kao kriterij specifičnosti svojstvo »ne biti zajedničko drugima«, to se ne čini kao dovoljan kriterij, budući da postoje mnoge djelatnosti koje jedino čovjek može izvršavati. Stoga i ovaj postupak pretpostavlja da tražimo onu djelatnost koja je čovjeku svojstvena u tom smislu da očituje njegove bitne sposobnosti (i u tom ga smislu razlikuje od drugih),<sup>11</sup> ali i takvu koja mu je svojstvena u etički relevantnom smislu.<sup>12</sup> Ako iz čovjekova *ergona* može proizići odredba ljudskog dobra, onda je riječ o djelatnosti koja čovjeku nije svojstvena samo u razlici spram drugih bića (tj. takva koju samo čovjek može činiti) nego mu je svojstvena i u tom smislu što je ona funkcija ili karakteristična djelatnost *čovjeka*, a ne npr. frulača. Jer, *ergon* frulača je frulanje, a i to je djelatnost koja je svojstvena samo čovjeku, jer je samo on može izvršavati, no dobro koje iz nje može proizići jest dobro frulača, a ne čovjeka. Na to upućuje onaj dio odredbe čovjekova *ergona* koji ga opisuje kao πρακτική (sc. ζωή), kao djelatan život, život koji se očituje u ljudskim činima, odnosno, kao što će argument pokazati, u izvršavanju vrлина. Čovjekov je *ergon* određen, dakle, kao racionalna i praktična djelatnost. A Aristotel će još dodati da on mora biti shvaćen kao aktivnost, a ne samo kao posjedovanje sposobnosti za takvu djelatnost.

Kada je odredio da je čovjekov *ergon* aktivnost duše u skladu s razumom, Aristotel prelazi na argument koji pokazuje kako iz takvog čovjekova *ergona* proizlazi odredba sreće ili ljudskog dobra.

»Dakle, ako je čovjekov *ergon* aktivnost duše u skladu s razumom ili ne bez razuma, i ako tvrdimo da je *ergon* od A po rodu isto što i *ergon* od vrsnog A, primjerice *ergon* citarača po rodu je isto što i *ergon* vrsnog citarača, i tako je, uopće, u svim slučajevima, ako *ergonu* pridodamo istaknutost koja izražava vrlinu: jer citaračev je *ergon* da citara, a vrsnoga citarača da to dobro čini. Ako je dakle tako, i ako tvrdimo da je čovjekov *ergon* neka vrsta života, i to aktivnost i djelatnosti duše u skladu s razumom, a *ergon* vrsnog čovjeka da to čini dobro i valjano, i svaka je djelatnost dobro izvršena ako je izvršena u skladu sa sebi svojstvenom vrlinom; ako je, dakle, tako, ljudsko je dobro aktivnost duše u skladu s vrlinom, a ako je vrlina više, onda u skladu s najboljom i napotpunijom.« (1098a7-18)

Radi preglednosti, argument možemo prikazati izdvajanjem tvrdnji koje on sadrži na sljedeći način:

- (1) Čovjekov *ergon* je aktivnost duše u skladu s razumom ili ne bez razuma.
- (2) *Ergon* od A i od vrsnog A je po rodu isti, pri čemu se istaknutost koja izražava vrlinu pridodaje *ergonu*.
- (3) *Ergon* čovjeka je aktivnost  $\Phi$  (= djelatnost duše u skladu s razumom), a *ergon* dobrog čovjeka je dobro izvršavanje  $\Phi$ .
- (4) Dobro izvršavanje djelatnosti jest izvršavanje djelatnosti u skladu sa svojstvenom vrlinom.
- (5) Ljudsko dobro je aktivnost duše u skladu s vrlinom, a ako je vrlina više, onda u skladu s najboljom i najpotpunijom.

Argument iz *ergona* kako je iznesen u gornjem odlomku predmet je brojnih interpretacija, koje su često posvećene analizi njegove logičke strukture i otkrivanju moguće pogreške koju on sadrži.<sup>13</sup> Za našu temu to nije odlučno, pa o tim interpretacijama kao i o mogućim pogreškama neću posebno raspravljati. No i bez stroge logičke analize, čini se kako nam u argumentu nešto nedostaje. Ako prihvatimo Aristotelove premise, njegov izvod do (4) nam je jasan. Iz (3) i (4) proizlazi da je *ergon* dobrog čovjeka djelatnost duše u skladu s vrlinom. Ono što nam nedostaje da bismo iz toga mogli izvesti zaključak (5) jest dodatna premisa (4a):

*Ergon* dobrog čovjeka jest ljudsko dobro.

Prema interpretaciji D. S. Hutchinsona, premisu koja nam nedostaje trebamo izvesti i u argument uvesti na temelju materijala koji nalazimo u odgovarajućem argumentu u *Eudemovoj etici*, argumentu u kojemu se također iz čovjekova *ergona* izvodi odredba ljudskog dobra.<sup>14</sup> Opravdanje za takav postupak proizlazi iz šire Hutchinsonove interpretacije dvaju argumenata, koji nisu u svim elementima identični. Prema toj interpretaciji, argument u *Eudemovoj etici* jasniji je i potpuniji, no dva su argumenta, unatoč razlikama, u osnovi ista, pa nejasnoće i praznine u *Nikomahovoj etici* možemo otklanjati i nadopunjavati oslanjajući se na jasniju sliku koju pruža taj osnovni argument.

<sup>11</sup> Usp. o tome Curzer (1990), str. 426–427.

<sup>12</sup> Usp. raspravu u Broadie (1991), str. 33–37.

<sup>13</sup> Jedan od najčešćih prigovora, koji je prvi formulirao Glassen (1957), glasi da argument počiva na brkanju pojmova *dobar čovjek* i *dobro za čovjeka*. Usp. i Wilkes (1980 [1978]).

<sup>14</sup> Hutchinson (1986), str. 56–57.

U obliku u kojem je iznesen, argument u *Nikomahovoj etici* ne dovodi jasno do svoga zaključka. Čini se kako mu nedostaje jedan korak, odnosno da Aristotel pretpostavlja barem jednu misao koju moramo uvesti, a koju on ovdje eksplicitno ne iznosi. No, ako Aristotel očekuje da sami uvedemo pretpostavku koja nedostaje, nije vjerojatno da očekuje da to učinimo tako što ćemo uvesti u argument nekoliko premisa iz argumenta u *Eudemovoj etici*.<sup>15</sup>

Ako u mislima moramo nešto dodati, a što argument čini smislenim, onda to može biti samo nešto što je svima zajednička, prihvaćena pretpostavka. A to je ono za što smo na početku rekli da je pretpostavka čitavog argumenta, naime zajedničko shvaćanje onoga što mislimo pod srećom: biti sretan = dobro djelovati.

U obliku u kojemu se pojavljuje u *Nikomahovoj etici*, argumentu nije potrebna premissa (4a) koja mu navodno nedostaje (*Ergon* dobrog čovjeka jest ljudsko dobro). Ako argumentu dodamo samo ono što je prethodno, prije iznošenja argumenta iz *ergona*, već prihvaćeno kao dokazano (da je sreća ljudsko dobro) i kao neprijeporno mišljenje većine i onih obrazovanih (da je sreća dobro djelovanje), onda iz (4) može jasno proizići zaključak (5). Čitav argument tada ima sljedeću strukturu.

(i) Ljudsko dobro je sreća. (1097a34-1097b21)

(ii) Sreća je dobro djelovanje. (1095a18-20)

[(1)–(3): zaključuje se od čovjekova *ergona* na *ergon* dobrog čovjeka, a to je osnova za definiranje dobrog djelovanja u (4)]

(4) Dobro djelovanje je djelovanje (aktivnost duše) u skladu s vrlinom.

Dakle [iz (i) + (ii) i (4)],

(5) Ljudsko dobro je djelovanje (aktivnost duše) u skladu s vrlinom.

Zaključak je argumenta iz *ergona* definicija ljudskog dobra, prema kojoj je ono aktivnost duše u skladu s vrlinom. No Aristotel dodaje, kao dio definicije, »a ako je vrlina više, onda u skladu s najboljom i najpotpunijom«.

Taj je dodatak, s jedne strane, sam po sebi problematičan na mjestu na kojem se pojavljuje. On ne slijedi iz premisa argumenta te očito mora proizići iz nekog drugog konteksta. Uz to, strogost definicije tim je dodatkom narušena. Čak i ako zanemarimo činjenicu da je iznesen u hipotetičkom obliku, čime je uveden uvjet o čijem statusu ne možemo niti iz definicije niti iz argumenta u cjelini zaključivati (naime, o tome ima li više vrlina), taj dodatak definiciju pretvara u neku vrstu disjunkcije: ljudsko dobro je aktivnost duše u skladu s vrlinom ili s najboljom i najpotpunijom vrlinom.

S druge strane, upravo je dvosmislenost odnosno neodređenost izraza »najbolja i najpotpunija vrlina« u središtu rasprava koje se vode oko karaktera ljudskog dobra. Nije jasno na što izraz upućuje (odnosno misli li Aristotel već ovdje na jednu konkretnu vrlinu), a njegova formulacija otvara nekoliko pitanja: pitanje odnosa najpotpunije vrline i ostalih vrlina, statusa ostalih vrlina, kao i pitanje o karakteru najpotpunije vrline odnosno značenja izraza »najpotpunija«. Drugim riječima, treba li ljudsko dobro, na temelju ove definicije, razumjeti kao inkluzivno ili kao dominantno dobro?

Interpretacija sreće kao dominantnog dobra, pozicija koju je prvi čvrsto zastupao W. F. R. Hardie,<sup>16</sup> pretpostavlja da »najbolja i najpotpunija vrlina« već ovdje upućuje na intelektualnu vrlinu mudrosti i da je sreća definirana kao aktivnost u skladu s tom vrlinom, a to je kontemplacija. To odgovara određenju sretnog života u X. knjizi, raspravi koja je mnogo određenija u pogledu

karaktera sretnog života nego I. knjiga, što potvrđuje ovakvu interpretaciju i čini Aristotelovu teoriju o sreći konzistentnom.

Interpretacije sreće kao inkluzivnog dobra, među kojima se ističe ona J. L. Ackrilla,<sup>17</sup> odbacuju pretpostavku da »najbolja i najpotpunija vrlina« upućuje na mudrost. Tim se izrazom uopće ne misli na jednu vrlinu, nego na vrlinu kao cjelinu, a ta cjelina uključuje kao svoje dijelove karakterne i intelektualne vrline.

Osnovni argument koji inkluzivisti imaju na svojoj strani jest činjenica da u argumentu iz *ergona* nema ničega što bi upućivalo na to da je najpotpunija vrlina mudrost, i pod pretpostavkom da izraz »najbolja i najpotpunija vrlina« možemo zamijeniti s »mudrost«, zaključak arugumenta nikako ne slijedi iz premisa.<sup>18</sup>

Ono što, s druge strane, govori protiv inkluzivista jest formulacija odredbe ljudskog dobra u 1098a17-18, u kojoj se jasno tvrdi da u slučaju postojanja više vrline, ljudsko dobro treba poistovjetiti s aktivnošću u skladu s jednom, onom najboljom i najpotpunijom. To, čini se, isključuje sve ostale vrline, koliko god neuvjerljivim nam se činilo da je Aristotel spreman iz odredbe ljudskog dobra isključiti djelovanje u skladu s vrlinama karaktera.

Bez obzira na uvjerljivost jedne ili druge interpretacije, u slučaju argumenta iz *ergona* i njegova zaključka obje su promašene utoliko što definiciju ljudskog dobra tumače na temelju onoga što slijedi u narednim knjigama: inkluzivisti, oslanjajući se na središnje knjige *Nikomahove etike* i raspravu o vrlinama karaktera; intelektualisti, uzimajući kao kriterij konačni Aristotelov stav iz X. knjige. Takav je pristup u suprotnosti s karakterom rasprave o dobru u I. knjizi, na koji Aristotel višekratno upućuje, a ne propušta to učiniti i nakon što je iznio argument iz *ergona*, kvalificirajući ga kao *skicu* dobra (1098a20-21). To upućivanje na preliminarni karakter rasprave, s jedne strane, naznačuje da ona ne može i ne treba dovesti do konačnih odgovora. Do konačnog sadržajnog određenja sreće možemo doći tek na kraju *Nikomahove etike*, i u tom smislu jedino određenje sretnog života iz X. knjige predstavlja takav konačan odgovor. S druge strane, skica je nešto što treba nadopunjavati sadržajem, koji na ovome stupnju još nije dostupan i samim time nije pretpostavljen.

Što, dakle, nudi skica ljudskog dobra u I. knjizi? Kakav je zaključak argumenta iz *ergona*? Nakon ispitivanja formalnih uvjeta koje nešto mora zadovoljiti da bi bilo ljudsko dobro na temelju kojeg je utvrđeno da je sreća ljudsko dobro, Aristotel se okreće argumentu iz *ergona* koji nam treba dati jasniju sliku. Jasnija slika nije konačan odgovor, nego je sama tek skica. Argument iz *ergona* pokazuje da ljudsko dobro proizlazi iz čovjekove karakteristične djelatnosti, utvrđuje što je ta karakteristična djelatnost i zaključuje na temelju te djelatnosti da se ljudsko dobro sastoji u aktivnosti u skladu s vrlinama.

15

Prema Hutchinsonovu mišljenju, premisu koja nedostaje možemo pronaći u *Eudemovoj etici* II.1 1219a27-28, gdje, prema njegovoj rekonstrukciji, Aristotel tvrdi:

Krajnje dobro jest dobar život

i

*Ergon* vrline duše jest dobar život.

Odatle slijedi

Krajnje dobro jest *ergon* vrline duše.

Premisu koja nedostaje dobivamo iz ove posljednje tvrdnje, uz pretpostavku da je dobar čovjek onaj koji posjeduje vrlinu duše; dakle

Krajnje dobro jest *ergon* dobrog čovjeka.

Usp. Hutchinson (1986), str. 56–57.

16

Usp. gore, bilj. 8.

17

Usp. isto.

18

Vidi Ackrill (1997 [1974]), str. 194.

Time smo dobili jasniju sliku o tome što je ljudsko dobro ili sreća, utoliko što je ljudsko dobro svedeno na jedan tip dobra, na aktivnost u skladu s vrlinama. No s obzirom na formalni karakter čitavog argumenta, njegov zaključak ne donosi ništa konkretnije od toga svođenja na jedan tip dobra. Argument ističe, kako tumači Gavin Lawrence, logičku ulogu vrline, time što pokazuje »da vrline imaju središnju ulogu u objašnjenju ljudskog dobra i kakva je ta uloga«. <sup>19</sup>

Mnogo više ne treba učitavati niti u dodatak »ako je vrлина više, onda s onom najboljom i najpotpunijom«, jer smisao te odredbe nije u tome da konkretizira sadržaj ljudskog dobra upućujući na konkretnu vrlinu (odnosno aktivnost u skladu s njom) na koju se sreća može konačno svesti.

Ta odredba ne slijedi iz premisa argumenta iz *ergona*, no to ne znači da je proizvoljna i nedokazana. Ona slijedi iz šireg argumenta. Argument iz *ergona* u *Nikomahovoj etici* nije zamišljen kao posve samostalan argument, neovisan o prethodnim argumentima. On je dio niza argumenata kojima se u 7. poglavlju utvrđuju formalni uvjeti za odredbu ljudskog dobra. Ispitivanje tih formalnih uvjeta, koje ne polazi ni od kakvih pretpostavki o tome što je ljudsko dobro, uopće je moguće zahvaljujući tome što smo – na temelju karaktera dobra kao svrhe i analize odnosa pojedinačnih svrha – na početku ispitivanja mogli odrediti što je ono što tražimo:

»Ako postoji jedna potpuna svrha, to će biti ono što tražimo, a ako ih je više, bit će ona najpotpunija među njima« (1097a28-30).

Ispitivanje kriterija potpunosti pokazalo je da postoji jedna najpotpunija svrha i da takva svrha mora biti ljudsko dobro. Time je utvrđen najvažniji formalni uvjet koji nešto mora zadovoljiti da bi bilo ljudsko dobro: ono je najpotpunija svrha. Taj uvjet mora zadovoljati konačna odredba ljudskog dobra. <sup>20</sup>

Odredba ljudskog dobra do koje dovodi rasprava u I.7 proizlazi iz ispitivanja formalnih uvjeta i ne može ponuditi više od formalnog određenja ljudskog dobra. Ona svodi ljudsko dobro na jedan tip dobra, aktivnost u skladu s vrlinama i uključuje u sebi uvjet potpunosti. To je samo skica koju treba nadopuniti daljnjim ispitivanjem pojedinih vrlina, te ako se pokaže da je jedna vrлина najpotpunija, onda sreću treba poistovjetiti s aktivnošću u skladu s tom vrlinom, jer to zahtijeva kriterij potpunosti.

## Literatura

Ackrill, J. L. (1997 [1974]). »Aristotle on *Eudaimonia*«. U: J. L. Ackrill, *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford, 179–200. Izvorno objavljeno u *Proceedings of the British Academy* 60, (1974), 339–359.

Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. New York.

Cooper, J. M. (1975). *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mass.

Cooper, J. M. (1999 [1987]). »Contemplation and Happiness: A Reconsideration«. U: J. M. Cooper, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, 212–236. Izvorno objavljeno u *Synthese* 72 (1987), 187–216.

Curzer, H. J. (1990). »Criteria for Happiness in *Nicomachean Ethics* I 7 and X 6–8«. *Classical Quarterly* 40, 421–432.

Glassen, P. (1957). »A Fallacy in Aristotle's Argument about the Good«. *Philosophical Quarterly* 29, 319–322.

Hardie, W. F. R. (1965). »The Final Good in Aristotle's Ethics«. *Philosophy* 40, 277–295.



- Heinaman, R. (1988). »Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics«. *Phronesis* 33, 31–53.
- Hutchinson, D. S. (1986). *The Virtues of Aristotle*. London.
- Irwin, T. H. (1991). »The Structure of Aristotelian Happiness«. *Ethics* 101, 382–391.
- Kenny, A. (1978). *The Aristotelian Ethics*. Oxford.
- Keyt, D. (1983). »Intellectualism in Aristotle«. U: J. P. Anton i A. Preus (ur.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany, 364–387.
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton.
- Lawrence, G. (2006). »Human Good and Human Function«. U: R. Kraut (ur.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford, 37–75.
- Wedin, M. V. (1981). »Aristotle on the Good for Man«. *Mind* 90, 243–262.
- Whiting, J. (1986). »Human Nature and Intellectualism in Aristotle«. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68, 70–95.
- Wilkes, K. V. (1980 [1978]). »The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics«. U: A. O. Rorty (ur.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, 341–358. Izvorno objavljeno u *Mind* 87 (1978), 553–571.
- Williams, B. (2006 [1962]). »Aristotle on the Good: A Formal Sketch«. U B. Williams, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, ur. M. Burnyeat. Princeton and Oxford, 198–206. Izvorno objavljeno u *Philosophical Quarterly* 12 (1962), 289–296.

**Maja Hudoletnjak Grgić**

### **Human Good in the Nicomachean Ethics I**

#### **Abstract**

*In the Nicomachean Ethics, the theory of human happiness is set forth in two separate accounts, in Book I and in Book X. In Book X, Aristotle distinguishes two kinds of happiness, while the discussion in Book I strongly suggests that only one definition of happiness should be accepted. Yet, it appears that in Book X Aristotle identifies happiness with one activity, while in Book I it is assumed that it includes more than one activity. I try to show what is the conception of happiness offered in Book I, by analysing the arguments by which Aristotle advances to the definition of human good. I argue that the ergon argument, which leads to this definition, is not intended in the Nicomachean Ethics to stand as independent argument, for its conclusion is wider and dependent on the previous arguments by which the formal criteria for human good are established. The ergon argument can lead to the definition of human good in as much as it can reduce human good to one type of good, but its conclusion includes the completeness criterion introduced from previous argument. This conclusion cannot specify the kind of activity in which happiness consists, but formally it determines the conditions for which the final analysis will show that only one activity can satisfy them.*

#### **Key words**

Aristotle, happiness, good, end, virtue, ergon