

**Monika Jovanović**

*VRLINA I EUDAIMONIA U FILOZOFIJI MORALA  
ROZALIND HERSTHAUS*

*APSTRAKT: Kada je reč o normativnoj etici, u poslednjih pedeset godina svedoci smo neočekivanog, ali s obzirom na probleme kako tradicionalnih tako i savremenih etičkih stanovišta, razumljivog povratka Aristotelu. Od novijih radova koji su dali svoj doprinos pokušaju da se etika vrline ne samo oživi već i da joj se u aktuelnim etičkim debatama dodeli mesto ravnopravnog rivala utilitarističkim i deontološkim teorijama, posebno se ističe i knjiga Rozalind Hersthaus O etici vrline. Rozalind Hersthaus od Aristotela preuzima ne samo pojam vrline već i pojam istinske sreće, nastojeći da ostane verna duhu Aristotelove misli. Ona, međutim, odnos ovih pojmova razume na nešto drukčiji način od Aristotela što rezultira određenim strukturalnim razlikama među njihovim shvatanjima. Pa ipak, da bi se moglo odgovoriti na pitanje u kojoj meri Rozalind Hersthaus u svojoj filozofiji morala sledi Aristotela prvo je potrebno razumeti u kojoj su vezi vrlina i eudaimonia (istinska sreća) u njenoj teoriji. U skladu s tim, naš cilj u ovom radu će biti da delom ekspliciramo, a delom dopunimo shvatanje odnosa vrline i istinske sreće koje Rozalind Hersthaus u svojoj knjizi O etici vrline pre nagoveštava nego sistematski formuliše.*

*KLJUČNE REČI: vrlina, etika vrline, eudaimonia (istinska sreća), valjan ljudski život, dobro ljudsko biće.*

Ma koliko da se razilaze u pogledu toga kako najadekvatnije klasifikovati etičke teorije, to jest u pogledu toga šta su najvažnije sličnosti a šta najdublje razlike među njima, savremeni filozofi morala lako bi se mogli složiti da je situacija na etičkoj filozofskoj sceni pre četrdeset ili pedeset godina bila daleko jednostavnija nego danas. Tada su se pojavili prvi pokušaji da se, kao alternativa utilitarizmu i kantovskoj deontologiji, formuliše moderno stanovište koje bi bilo u duhu Aristotelove etike vrline.<sup>1</sup> Tako je, bar za one koji nisu bili ubeđeni pobornici utilitarizma ili deontologije, nastala situacija sa tri ključne filozofske opcije kada je

1 V. naročito G.E.M. Anscombe „Modern Moral Philosophy“, *Philosophy*, Vol. 33, No. 124. (January, 1958).

reč o osnovama normativne etičke teorije.<sup>2</sup> U poslednjih dvadesetak godina ova situacija postala je još složenija.

S jedne strane, kao rezultat neoaristotelovskog povratka etici vrline javile su se etičke teorije koje sa Aristotelovim moralnim stanovištem imaju manje strukturalnih sličnosti nego što bismo posmatrajući njihovu pojmovnu aparaturu mogli očekivati. S druge strane, istovremeno je došlo do međusobnog približavanja etičkih stanovišta uopšte, pa je pitanje šta svako od njih definiše kao određen tip teorije postalo još problematičnije. Imajući stoga na umu da svaku etičku teoriju treba posmatrati i procenjivati zasebno, Dejvid Kop i Dejvid Sobel u svom osvrtu na noviju etiku vrline na jednom mestu kažu:

Naš cilj nije da damo kriterij koji bi razdvojio teorije vrline od drugih vrsta moralnih teorija. To, čini nam se, nije ključno filozofsko pitanje. Takvo pitanje od centralne važnosti je plauzibilnost različitih teorija a ne to da li pripadaju etici vrline.<sup>3</sup>

Suprotno ovom mišljenju, u svojoj knjizi *O etici vrline*<sup>4</sup> Rozalind Hersthaus kao da ta dva pitanja smatra podjednako relevantnim. Ona, s jedne strane, želi da odgovori na pitanje šta je ono što etiku vrline čini etikom vrline verujući da je taj odgovor relativno jednostavno dati a, s druge strane, nastoji da ponudi neku vrstu racionalnog opravdanja takve etičke teorije.

Kada na ovaj način postavimo stvari, moglo bi se reći da prvi deo njene knjige predstavlja odgovor na pitanje kako definisati etiku vrline. Najgrublje rečeno, taj odgovor glasi: (1) etika vrline je tip normativne etičke teorije jer ništa manje od etičkih teorija druge vrste (utilitarističkih ili deontoloških) daje odgovor na pitanje šta u nekoj konkretnoj situaciji treba učiniti, to jest šta je pod tim određenim okolnostima moralno ispravan postupak; (2) etika vrline je tip etičke teorije koji na ovo pitanje odgovara pozivajući se na ideju vrline odnosno vrle osobe.<sup>5</sup> Prvi deo odgovora pokazuje nam šta je *genus proximum* etike vrline, a drugi deo šta je njena *differentia specifica*.

2 Od novijih teorija u okviru etike vrline vidi, na primer: Michael Slote, *Morals From Motives*, Oxford: Oxford University Press, 2001; Christine Swanton, *Virtue Ethics: A Pluralist View*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

3 David Copp and David Sobell, „Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics“, *Ethics*, Vol. 114, No. 3 (April, 2006), str. 515.

4 Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

5 Služeći se jednom korisnom distinkcijom Džulije Anas, Rozalind Hersthaus kaže da je etika vrline etičko stanovište koje je *agent-centered*, nasuprot utilitarističkim i deontološkim stanovištima koja su *act-centered*. V. Julia Annas: „The Plato and Common Morality“, *Classical Quarterly*, 72, 1978, 437-451. U osnovi ovog razlikovanja stoji ideja primarnog fokusa vrednovanja koja potiče od Šelija Kagana. V. Shelley Kagan: „The Structure of Normative Reasoning“, *Philosophical Perspectives* 6, 1992, str. 223-242.

Pa ipak, Rozalind Hersthaus se mogu uputiti različite primedbe i kada je reč o samoj mogućnosti definisanja etike vrline, bilo da je ono implicitno ili eksplicitno, i kada je reč o tezi na koju se odnose svaki od dva dela njenog određenja. Ostavljajući po strani prvu teškoću, recimo nešto o načinu na koji Rozalind Hersthaus otklanja prigovor da etika vrline, za razliku od drugih etičkih stanovišta, ne može da ponudi odgovor na pitanje „Šta treba da činim?“.

Njen odgovor je zapravo vrlo jednostavan: ako različite etičke teorije sagledamo u njihovom ogoljenom obliku, videćemo da sve one imaju identičnu ili gotovo identičnu strukturu. Ni utilitarizam ni deontologija ne daju odgovor na pitanje šta je ispravan postupak onako neposredno kako to *prima facie* izgleda. Utilitaristički odgovor da je moralno ispravan postupak onaj koji ima najbolje posledice treba, recimo, dodatno specifikovati tvrdnjom da su najbolje posledice one koje unapređuju najveću moguću sreću najvećeg mogućeg broja ljudi, a deontološku tezu da je moralno ispravan onaj postupak koji je u skladu sa nekim moralno ispravnim pravilom ili principom, dodatnom eksplikacijom ovakvog principa odnosno pravila. Slično ovome, ni etičari vrline ne mogu da odgovore na pitanje šta je moralno ispravan postupak *direktno*: pozivanjem na ono što bi u odgovarajućoj situaciji učinila vrlo osoba. Ali, i oni to mogu da učine određujući pojam vrle osobe preko pojma vrline, a pojam vrline preko pojma istinske sreće. Njihov odgovor je, smatra Rozalind Hersthaus, bar onoliko informativan koliko je to utilitaristički odgovor na dato pitanje. Štaviše, ako se odrekemo predubedenja da etičari treba da nam daju nekakav moralni algoritam koji bi bio lako primenljiv na svaku situaciju bez razlike i kojim bi mogao da se služi svako ko poseduje odgovarajuće intelektualne kvalitete, ni druga moralna stanovišta ne govore mnogo više ili to čine na račun sopstvene plauzibilnosti.<sup>6</sup>

## I Vrlina i eudaimonia

Pre nego što detaljnije razmotrimo etičko stanovište koje u knjizi *O etici vrline* razvija Rozalind Hersthaus, potrebno je napraviti jednu metodološku napomenu. Odgovor na pitanje koje Kop i Sobel pokreću u svom kritičkom osvrtu na novije radove iz etike vrline ne možemo, bar kako nama izgleda, dati nezavisno od prirode filozofskog istraživanja u okviru kojeg se to pitanje javlja. U kojoj su meri ovi filozofi u pravu kada tvrde da je održivost jedne etičke teorije važnija od toga kojoj etičkoj orijentaciji data teorija pripada, zavisi, po svemu sudeći, od tipa razmatranja kojim se bavimo. Ako nas prvenstveno ili isključivo zanima odnos različitih etičkih stanovišta u pogledu njihovih strukturalnih svojstava ili metodoloških karakteristika, jasno je da će pitanje na koji način ćemo ih najadekvatnije klasifikovati biti

6 Uporedi: Leon Kojen: „Vrline i pravila“, *Theoria*, Beograd: Srpsko filozofsko društvo, broj 1-2, XLIII, 2000.

od centralne važnosti. Ako nam je, naprotiv, pre svega stalo do toga da branimo neko određeno etičko stanovište, po pravilu ćemo više polagati na argumentaciju kojom se pokazuje njegova normativna plauzibilnost: kako se teorija čiji smo pobornici suočava sa standardnim kontraprimerima, da li ova teorija daje (dovoljno) informativan odgovor na pitanje šta je moralno ispravan postupak, i tome slično.

Pošto Rozalind Hersthaus ne pripada onom tipu teoretičara morala čije je osnovno interesovanje metaetičke prirode, već zastupa određenu etičku poziciju – etiku vrline, pitanje održivosti takvog moralnog stanovišta joj je bar isto toliko važno koliko pitanje kako ovo stanovište najadekvatnije odrediti. Problem racionalnog opravdanja etike vrline ona, zbog toga, uvodi već na početku knjige kada pokušava da pokaže da etika vrline, ništa manje od drugih etičkih teorija, može da ponudi određeno merilo ili kriterij moralne ispravnosti naših postupaka. Rozalind Hersthaus ispravan postupak ovde specifikuje na sledeći način:

P<sub>1</sub>: Jedan postupak je ispravan ako i samo ako je ono što bi pod datim okolnostima, postupajući u skladu sa svojim karakterom, učinila vrlo osoba.

P<sub>1a</sub>: Vrlo osoba je osoba koja poseduje određene karakterne crte, to jest vrline, i ispoljava ih u svom ponašanju.

P<sub>2</sub>: Vrlina je karakterna crta koja je:

- (1) ljudima potrebna za istinsku sreću, da bi se ostvarili ili valjano živeli (Aristotel), ili
- (2) korisna ili dopadljiva onome ko je poseduje odnosno drugima (Hjum), ili
- (3) nešto tome slično.<sup>7</sup>

Pošto se pozabavila pitanjem da li je u okviru etike vrline moguće konstruisati teoriju moralne motivacije, u trećem delu knjige Rozalind Hersthaus dodatno razmatra aristotelovsku verziju premise P<sub>2</sub>. Svoju tezu, koju u osnovi duguje Filipi Fut,<sup>8</sup> ona formuliše služeći se terminologijom pozajmljenom od antičkih etičara vrline. Odmah treba napomenuti da Rozalind Hersthaus nastoji da ostane verna načinu na koji ove izraze, prvenstveno grčku reč „eudaimonia“ Aristotel upotrebljava u *Nikomahovoj etici*.

Ovaj termin koji igra važnu ulogu ne samo u Aristotelovoj filozofiji morala, već i u Platonovoj etičkoj i političkoj teoriji, nije lako prevesti na moderne jezike. Na primer, nijedan od triju engleskih termina – „happiness“, „flourishing“, „well-

7 Svaka od ovih teza je ili direktan citat ili parafraza onoga što kaže Rozalind Hersthaus. V. *On Virtue Ethics*, str. 28-29.

8 Ova ideja Filipe Fut se, sticajem okolnosti, našla u pisanom obliku tek pošto je Rozalind Hersthaus objavila svoju knjigu *O etici vrline*. V. Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

being“ – kojima se u anaglosaksonskoj filozofiji morala obično prevodi *eudaimonia*, nije potpuno adekvatan prevod ove grčke reči. Svaki od njih ima određene mane: prvi predložen termin, „happiness“, ima suviše subjektivističke konotacije, drugi („flourishing“) implicira da se *eudaimonia* može odnositi na ostala živa bića koliko i na ljude (što je veliko odstupanje od značenja grčke reči), dok treći („well-being“), za razliku od grčke reči, ne pripada u punoj meri svakodnevnom jeziku i u engleskom (slično srpskoj reči „blagostanje“) nema odgovarajući pridev, i tome slično. Grčka reč *eudaimonia*, kako primećuje Rozalind Hersthaus, izražava pojam blizak ideji istinske (ili stvarne) sreće, dakle pojam koji nema subjektivističke konotacije kakve ima sama reč „sreća“ u modernim jezicima.<sup>9</sup>

Određujući na ovaj način šta znači *eudaimonia*, Rozalind Hersthaus dodatno eksplicira tezu da su vrline one karakterne crte koje su ljudima potrebne za istinsku sreću:

1. Vrline koriste osobi koja ih poseduje. (One joj omogućavaju da se ostvari,<sup>10</sup> da bude *eudaimon* i vodi život koji je *eudaimon*).
2. Vrline čine osobu koja ih poseduje dobrim ljudskim bićem. (Vrline su ljudima potrebne da bi živeli valjano, da bi se ostvarili *kao* ljudska bića, da bi živeli karakteristično valjanim, *eudaimon*, ljudskim životom.)
3. Ova dva svojstva vrlina međusobno su povezana.<sup>11</sup>

Vidimo da su, za Rozalind Hersthaus, vrlina i *eudaimonia* na određen način povezane. Ali, priroda njihovog odnosa vrlo je specifična. S jedne strane, iznoseći stav da su vrline one karakterne crte koje su ljudskim bićima potrebne da bi se ostvarila, da bi živela karakteristično valjanim ljudskim životom, Rozalind Hersthaus ne želi prosto da tvrdi da one osobine koje iz nezavisnih razloga smatramo vrlinama (pravednost, hrabrost, darežljivost...) *obično* doprinose istinskoj sreći.<sup>12</sup> S druge strane, ona ne smatra da je iskaz „Vrline su ljudima potrebne da bi živeli valjano“ (ili „Vrline su ljudima potrebne za istinsku sreću“) nužna istina, bilo analitičkog bilo nekog drugog tipa. Pa ipak, za nju su vrlina i *eudaimonia* u nekoj vrsti povlašćenog odnosa; kao što ćemo kasnije videti, ona veruje da posedovanje vrline i dosledno postupanje u skladu s njom daju ljudima najbolju šansu da žive valjanim životom, to jest da budu istinski srećni.

Odmah treba reći da se ovakvo viđenje odnosa vrline i istinske sreće (*eudaimonia*) razlikuje od Aristotelovog. Govoreći o životu vrle osobe, Aristotel ističe da su bogatsvo, moć, čast (odnosno ugled) i *philoí* („prijatelji“, to jest srodnici i druge

9 *On Virtue Ethics*, str. 10.

10 Doslovno „da cveta“ (*to flourish*).

11 *On Virtue Ethics*, str. 167.

12 Up. Copp and Sobel, „Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics“, str. 525.

osobe povezane sa pojedincem međusobnim obavezama i legitimnim očekivanjima), koje jednim imenom zove spoljašnjim dobrima, neka vrsta resursa za delanje u skladu s vrlinom.<sup>13</sup> Mi, tvrdi Aristotel, možemo posedovati vrlinu, ali ako ne raspolažemo izvesnom količinom spoljašnjih dobara (koja ne mora biti velika) nećemo biti u mogućnosti da postupamo u skladu s njom. Ako smo, na primer, toliko siromašni da nam ne pripadaju nikakva ili gotovo nikakva materijalna dobra bićemo onemogućeni – ma koliko to da želimo – da postupimo velikodušno i finansijski pomognemo prijatelju kome je potreban novac. Ako smo, s druge strane, tako nisko pali u očima svojih sugrađana (sopstvenom krivicom ili iz nekog drugog razloga), mnogo ko će zazirati da od nas primi ili pozajmi novac (čak i kada imamo najplemenitije namere), podozrevajući da ovakva usluga mora sa sobom nositi rđave posledice. U prvom primeru sprečeni smo da delamo kako vrlina nalaže zbog odsustva bogatstva, u drugom zbog odsustva ugleda.

Da bismo mogli da izvedemo zaključak o tome kako Aristotel vidi odnos vrline i istinske sreće, potrebno nam je još nešto – odgovor na pitanje u čemu se, za Aristotela, *eudaimonia* sastoji. I pre nego što je izneo svoju kompleksnu definiciju karakterne vrline,<sup>14</sup> Aristotel već u prvoj knjizi *Nikomahove etike* istinsku sreću određuje kao „*delatnost* duše u skladu s vrlinom“.<sup>15</sup> Kada na ovaj način specificujemo pojam istinske sreće, jasno je da će nedostatak spoljašnjih dobara, kao što Aristotel tvrdi, učiniti da nam *eudaimonia*, bar dok ih ne steknemo, ostane nedostupna.

Ako sada ono što Aristotel govori o odnosu vrline i istinske sreće pokušamo da izrazimo na savremen način, doći ćemo do sledećeg zaključka. Iz samog određenja istinske sreće koje Aristotel nudi, jasno je da je posedovanje vrline za njega nužan uslov da bismo bili istinski srećni: ako je istinska sreća delatnost (duše) u skladu s vrlinom, očigledno ne možemo biti istinski srećni ako ne posedujemo vrlinu. Ali to još uvek ne znači da je posedovanje vrline dovoljan uslov da bismo bili istinski srećni. Jer, kada Aristotelovom određenju istinske sreće dodamo ono što o ulozi spoljašnjih dobara on govori u *Nikomahovoj etici*, za istinsku sreću će nam, po svemu sudeći, biti neophodno i nešto što je stvar kontingentnih okolnosti: koliko posedujemo spoljašnjih dobara, pa i koliko smo uspeli da izbegnemo nekom nesrećnom sticaju okolnosti.<sup>16</sup>

13 Aristotle, *Eth. Nic.*, 1099a31-1099b7.

14 *Eth. Nic.*, 1106b36-1107a2.

15 *Eth. Nic.*, 1098a17-19. Kurziv moj.

16 Aristotel ističe da ne može biti srećan čovek koga je zadesila Prijamova sudbina, kao što to, kako on tvrdi, ne može biti ni neko ko je vrlo ružan, kome sudbina nije podarila (dobro) potomstvo, i tome slično. V. *Eth. Nic.*, 1100a6-1100a9 i 1099b2-6.

Jasno je da ovakvo viđenje odnosa vrline i istinske sreće različito od načina na koji taj odnos shvata Rozalind Hersthaus. Tim je potrebnije pažljivo ispitati argumentaciju kojom ona pokušava da obrazloži svoje stanovište.

## II Kakav život treba da vodim?

Rozalind Hersthaus ističe da je njen savet da živimo u skladu s vrlinom lako pogrešno razumeti. Ona, naime, ne misli da će život u skladu s vrlinom dovesti *svakoga* ko tako postupa do istinske sreće. Štaviše, ona ne zastupa ni *prima facie* plauzibilniji stav da život u skladu s vrlinom dovodi *najveći broj ljudi* koji tako postupaju do istinske sreće. Tvrdeći da nam vrlina daje najbolju šansu da budemo istinski srećni, da je ona u tom smislu „najbolja opklada“ (*the best bet*),<sup>17</sup> Rozalind Hersthaus ne smatra da postupanje u skladu s vrlinom daje bilo kakvo jemstvo da će naš život, ako postupamo kako vrlina nalaže, biti istinski srećan.

Da bi razjasnila smisao svoje teze, Rozalind Hersthaus se služi jednom medicinskom analogijom. Ona vladanje u skladu s vrlinom poredi sa uzdržavanjem od konzumiranja alkohola odnosno duvana i uopšte sa zdravim načinom života. Pretpostavimo, kaže ona, da nam lekar savetuje da ostavimo cigarete, da se umerimo u hrani i piću i da počnemo da se rekreativno bavimo sportom. I mi sami i lekar znamo dovoljno o životu da nemamo nikakvih iluzija da će nam čak i savršeno pridržavanje ovakvog režima garantovati da ćemo srećno dočekati starost. Nije isključeno da ćemo, uprkos iscrpljujućoj dijeti, mukotrpnom vežbanju i odricanju od svih potencijalno štetnih telesnih zadovoljstava, ipak rano umreti podlegavši nekoj od onih bolesti koje smo se sve vreme trudili da izbegnemo. Štaviše, možda će upravo ovakav životni stil (ili nagli prelazak na njega) pogodovati razvoju neke od njih: svi smo čuli za ljude kod kojih su frustracija i stres izazvani naporom da se zdravo živi bar donekle doprineli javljanju različitih bolesti i poremećaja. No, bez obzira na to, i dalje će, ako smo racionalni, biti prirodno da se složimo da su saveti ove vrste – „Prestanite da pušite“, „Izbegavajte masnu hranu“, „Redovno posećujte lekara“, itd – ne samo u načelu korisni, već ponekad i presudni za naše zdravlje i naš život. Ističući ovu poentu, Rozalind Hersthaus kaže:

I [lekar] i ja znamo da postupanje u skladu sa takvim savetima ne garantuje savršeno zdravlje; pa ipak, ako želim dobro zdravlje jedino što mi preostaje je da sledim savet [lekara] i da se nadam da me sreća neće izneveriti.<sup>18</sup>

Ako sada razmislimo šta nam govori analogija kojom se služi Rozalind Hersthaus, jasno ćemo videti da život u skladu s vrlinom nije dovoljan uslov da budemo

17 *On Virtue Ethics*, str. 161.

18 *On Virtue Ethics*, str. 172.

istinski srećni isto kao što sleđenje ovakvih medicinskih pravila nije dovoljan uslov da budemo zdravi. Međutim, ova analogija između zdravog načina života i života u skladu s vrlinom seže i dalje: kao što postoje ljudi koji su, zahvaljujući genetskim predispozicijama i povoljnom sticaju okolnosti, uprkos neumerenom načinu života dočekali duboku starost, tako postoje i ljudi koji su svoj vek proživeli srećno i zadovoljno, a da ih nikada nije stigla kazna za počinjene zločine. Kao primer za prvo Rozalind Hersthaus navodi slučaj starice koja je umrla tek u stodvestoj godini, iako je pušila gotovo do samog kraja života, a kao primer za drugo nacističke ratne zločince koji su posle Drugog svetskog rata pobjegli u Južnu Ameriku i tamo dočekali mirnu starost.<sup>19</sup>

Iz ovih kao i drugih sličnih primera mogao bi se izvesti još jedan zaključak. Za Rozalind Hersthaus život u skladu s vrlinom ne samo što nije dovoljan uslov da budemo istinski srećni; on kao da nije ni nužan uslov za to. Pa ipak, to još uvek ne znači da su saveti u prilog vrlini samo provizorne preporuke nalik maksimuma: „Vodite računa o ishrani“, „Bavite se sportom“, itd. Rozalind Hersthaus kao da implicitno sugerise da ovakve savete pre treba shvatiti kao lekarska upozorenja koja dobijamo kada rizikujemo da svoje zdravlje ozbiljno narušimo: „Ako ne prestaneš da pušiš, završićeš u bolnici“, „Ako nastaviš da piješ, otići će ti jetra“, i tome slično. Kako razumeti ovo neobičnu tezu prema kojoj vrlina nije ni nužan ni dovoljan uslov za istinsku sreću, a kojom se istovremeno tvrdi da nam je ona potrebna da bismo istinsku sreću postigli?

Jedan savremeni spor u analitičkoj estetici navodi nas na pomisao da bi se odnos vrline i istinske sreće mogao razumeti na još jedan način. Kao što se za izvesna estetička svojstva (tragičnu snagu, epsku obuhvatnost, komičnu vitalnost, itd) ponekad tvrdi da uvek doprinose vrednosti određenog književnog dela, a da je nikad umanjuju, tako bismo ovde možda mogli tvrditi da postupanje u skladu sa vrlinom uvek i doprinosi istinskoj sreći, iako nije ni nužan ni dovoljan uslov za nju. Ipak, kao što ovo stanovište nije lako braniti u estetici,<sup>20</sup> tako nije jasno može li se ono razložno zastupati u etici. Dovoljno je setiti se nekog od mnogobrojnih primera ljudi koji su u manjoj ili većoj meri uništili svoj život želeći s pravom da ostanu dosledni svojim moralnim uverenjima, da bi nam bilo jasno da vrlina ne doprinosi nužno istinskoj sreći (bar ako se ne slažemo sa Sokratom i Platonom da je postupati u punoj saglasnosti sa vrlinom samo po sebi već dovoljno za istinsku sreću). Međutim, Rozalind Hersthaus se ne može uputiti ovakva primedba jer, kako jedno

19 *On Virtue Ethics*, str. 162.

20 V. Leon Kojen, „Estetički kanoni i kritički razlozi“ u *Umetnost i vrednost*, Beograd: Filip Višnjić, 1989, str. 7-40.



njeno vrlo slično zapažanje dobro pokazuje, ona ne zastupa tezu koja bi se mogla interpretirati na takav način.<sup>21</sup>

### III Kakav čovek treba da budem?

Ali, mogao bi neko da pita, zar sada nismo definitivno iscrpli sve mogućnosti? Ako vrlina nije ni nužan ni dovoljan uslov za istinsku sreću, ako joj ona u ovoj ili onoj meri ne doprinosi nužno, ako priznamo, kao što čini Rozalind Hersthaus, da nam vrlina u određenim okolnostima može uništiti život, kako i dalje braniti tezu o uzajamnoj zavisnosti vrline i istinske sreće?

Teškoća sa stanovištem Rozalind Hersthaus leži zapravo u tome što ideju o odnosu vrline i istinske sreće, koliko god nam to izgledalo prirodno, ne treba interpretirati u ravni nužnih i dovoljnih uslova ili po ugledu na oslabljene, *pro tanto* kaneone u estetici, i tome slično. Još manje je treba razumeti kao zaključak do kojeg dolazimo empirijskim putem, i koji stoga predstavlja neku vrstu empirijske generalizacije, kao što to čine Kop i Sobel.<sup>22</sup> Odgovor na pitanje šta Rozalind Hersthaus ovom tezom u stvari tvrdi moći ćemo da damo tek kad tu tezu povežemo s drugim idejama koje ona zastupa u svojoj knjizi. Ovde pre svega mislimo na dve ideje o kojima je već bilo reči i koje ona formuliše zajedno sa tezom o odnosu vrline i istinske sreće.<sup>23</sup> Pogledajmo još jednom s kojim tezama Rozalind Hersthaus povezuje ideju da vrline koriste osobi koja ih poseduje:

- (1) Vrline koriste osobi koja ih poseduje. (One joj omogućavaju da se ostvari,<sup>24</sup> da bude *eudaimon* i vodi život koji je *eudaimon*).
- (2) Vrline čine osobu koja ih poseduje dobrim ljudskim bićem. (Vrline su ljudima potrebne da bi živeli valjano, da bi se ostvarili *kao* ljudska bića, da bi živeli karakteristično valjanim, *eudaimon*, ljudskim životom.)
- (3) Ova dva svojstva vrlina međusobno su povezana.<sup>25</sup>

Rozalind Hersthaus najpre sugerise da bi se teza (1) mogla razumeti kao odgovor na pitanja koja se postavljaju iz perspektive *prvog lica*: „Zbog čega je za mene dobro da budem pošten?“ „Šta mi se sviđa u pogledu mog poštenja, zašto sam ja sam zadovoljan svojim poštenjem?“ „Šta ja imam od toga što sam pošten?“ i tome slično.<sup>26</sup> Odgovor na pitanja ove vrste dobijamo pozivajući se na

21 *On Virtue Ethics*, str. 172.

22 „Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics“, str. 529-530.

23 V. str. 6.

24 Doslovno „da cveta“ (*to flourish*).

25 *On Virtue Ethics*, str. 167.

26 *On Virtue Ethics*, str. 168-169.

preimućstva poštenog načina života koja su, kako smatra Rozalind Hersthaus, implicitno sadržana u tezi da vrline koriste onima koji ih poseduju. Takav odgovor bi, recimo, mogao da glasi (a) „Mnogo je lakše biti pošten nego varati i lagati – ne morate neprestano paziti da se ne odate, ne morate živeti u stalnom strahu da će vas otkriti“; ili (b) „Pre ili kasnije vaše laži i prevare biće otkrivene i društvo će vas naterati da žalite što ste zloupotrebili poverenje koje vam je ukazano“. Na takva pitanja mogli bismo odgovorimo i nekim retoričkim protiv-pitanjem kao što je (c) „Da li želite da vas cene zbog onoga što vi stvarno jeste ili zbog osobina koje se pretvarate da imate?“, i tome slično.

U skladu sa razjašnjenjem koje daje Rozalind Hersthaus, teza (2) tvrdi da nas poštenje čini dobrim ljudskim bićima zato što ono igra važnu ulogu u ljudskom životu omogućavajući nam da računamo jedni na druge, da verujemo jedni drugima, da stvaramo prijateljstva koja nas zbližavaju i čine solidarnim sa drugima, itd. Značaj poštenja za ljude ide i dalje od toga; ova vrlina istovremeno leži u osnovi poverenja koje u načelu imamo u druge ljude i bez kojeg ne bismo mogli da učimo jedni od drugih, da saradujemo jedni sa drugima, da imamo zajedničke projekte sa drugima, od najjednostavnijih pa sve do najsloženijih, na kojima počivaju dobrobit i opstanak čitavih zajednica.

Ništa manje od medicinske analogije o kojoj smo govorili, ova korisna eksplikacija teza (1) i (2) u mnogome olakšava razumevanje etičkog stanovišta koje formuliše Rozalind Hersthaus. Pa ipak, ni ova dragocena razjašnjenja, koja nam pokazuju koliko je velik značaj zdravorazumske konsekvencijalističke argumentacije, ne razrešavaju sve dileme koje se javljaju u vezi s teorijom Rozalind Hersthaus. Još uvek nam preostaje da sami, na osnovu drugih elemenata njenog izlaganja, „domislamo“, da se tako izrazimo, „rasplet događaja“. Manje metaforično, još uvek nam ostaje da odgovorimo na pitanje kako najplauzibilnije teze (1) i (2) međusobno povezati tako da se to ne kosi sa drugim stavovima koje Rozalind Hersthaus u datoj knjizi iznosi.

Drugim rečima, moramo pokušati da utvrdimo kako se najuverljivije može obrazložiti teza (3) prema kojoj su dva ključna svojstva vrlina – da koriste osobi koja ih poseduje i da, istovremeno, čine takvu osobu dobrim ljudskim bićem – međusobno povezana. Kad malo detaljnije razmislimo o tome šta Rozalind Hersthaus čini dodatno obrazlažući tezu (1), vidimo da se pitanje koje ona postavlja može svesti na pitanje zbog čega vrline koriste nekoj *konkretnoj* osobi koja ih poseduje. Na tako postavljeno pitanje mogu se dati različiti odgovori čija će sadržina uglavnom zavisiti od ličnih preferencija i interesa datog pojedinca. Nezavisno od toga što je reč o različitim ljudima, mnogi odgovori ovog tipa sigurno će često imati dosta zajedničkog: gotovo svaki čovek teži da izbegne sramotu, patnju, fizički bol, ovaj ili onaj vid društvenih sankcija, i tome slično. Međutim, ako ovo pitanje shvatimo kao pitanje zbog čega vrline koriste *bilo kom* čoveku, izgleda da je Rozalind

Hersthaus sklona da uvek odgovori na isti način: vrline koriste osobi koja ih poseduje tako što je čine dobrim ljudskim bićem, to jest, mogli bismo u duhu njene teorije dodati, dobrim pripadnikom vrste koja funkcioniše na određen način.

Ovakvo karakteristično ljudsko postojanje podrazumeva organizovan zajednički život u socijalno i kulturno složenim zajednicama koje su uređene tako da počivaju na čitavom nizu kompleksnih institucionalnih i/ili drugih pravila. Osobe koji žele da vode istinski srećan život, da se ostvare kao bića ove vrste, moraju poštovati pravila ovakvog načina života. Oni to moraju činiti isto onako kao što neko ko želi da učestvuje u određenoj igri mora poštovati pravila koja su za nju konstitutivna. Nije, naime, reč samo o tome da neko ko ne poštuje ovakva pravila, ko na neki način pokušava da izvrda neko od njih, to jest prevari svoje saigrače, rizikuje da bude izbačen iz igre – odnosno, kada govorimo o zajednici, da bude zakonski kažnjen ili socijalno izopšten, kako razvijajući tezu (1) sugerije Rozalind Hersthaus. Reč je, zapravo, o tome da čovek koji (svesno) krši ovakva pravila i time izneverava legitimna očekivanja drugih ljudi, i *nije* u pravom smislu reči član ovakve zajednice, pa shodno tome i ne može da se ostvari na karakteristično ljudski način. Ono što je važno u ljudskom životu se tako, za Rozalind Hersthaus, svodi na nekoliko osnovnih vrednosti: uzajamno poverenje, prijateljstvo i sve ono što je Aristotel zvao *philia*, međusobnu saradnju, i tome slično. Sve ove vrednosti su na ovaj ili onaj način, direktno ili posredno u vezi sa činjenicom da je čovek biće koje živi u zajednici sa drugim ljudima.

One, s jedne strane, proizlaze iz činjenice da mi nismo, kako Aristotel kaže, ni zveri ni bogovi, već smo bića koja po prirodi teže da žive u određenoj vrsti socijalno i kulturno složenih zajednica. Bar neke od ovih vrednosti koje nas i konstituišu kao društvena bića želimo i zbog njih samih, to jest zato što smo takva bića. Dobar primer toga je prijateljstvo onda kada je istinsko i nije motivisano razonodom ili korišću.<sup>27</sup> Da bismo, međutim, mogli da gradimo prijateljstva ove vrste i da bi nam taj tip prijateljstava uopšte nešto značio moramo, kako nas i Aristotel uverava u *Nikomahovoj etici*, da posedujemo vrlinu.<sup>28</sup>

S druge strane, ove vrednosti (poverenje, prijateljstvo, dobronamernost, spremnost na saradnju, itd) su neophodne da bi takve socijalno i kulturno složene zajednice razumnih bića mogle da se održe; one, dakle, imaju i instrumentalnu vrednost. Pošto, za razliku od drugih životinja koje žive u zajednici, na primer, mrava ili pčela, ciljevima zajednice kojoj pripadamo ne služimo na osnovu slepog instinkta, već budući razumna bića, od takvih ciljeva možemo i da odustanemo, poverenje, spremnost na saradnju, dobronamernost, prijateljstvo, i druge vrednosti neophodne za adekvatno funkcionisanje takvih zajednica nisu unapred zagarantovane. Kao i u prethodnom slučaju, i ovde su, po svemu sudeći, neophodna vrline da bi se te

27 V. *Eth. Nic.*, knjiga VIII.

28 V. *Eth. Nic.*, 1157a19-21.

vrednosti, koje leže u osnovi ljudskih zajednica, jednom uspostavljene, kasnije trajno očuvale.

Do sada smo pokušali da pokažemo da je vrlina neophodna da bi ono što je, kako Rozalind Hersthaus kaže, važno u ljudskom životu – prijateljstvo, poverenje, međusobna saradnja – moglo da bude više od pukih zamisli i lepih želja. (To, bar kako nama izgleda, ostaje tačno, bilo da ove vrednosti posmatramo kao nešto što je dobro po sebi, bilo da ih posmatramo kroz prizmu njihove uloge u socijalno i kulturno složenim zajednicama koje su svojstvene ljudskim bićima.) Mi smo se, dakle, bavili prvenstveno tezom (2), idejom da vrline čine osobu koja ih poseduje dobrim ljudskim bićem. One to čine, da još jednom ponovimo, zato što unapređuju određene vrednosti koje su važne u ljudskom životu, pa i više od toga: bez njih se te ključne vrednosti uopšte ne bi mogle ostvarivati u zajedničkom životu ljudi jednih sa drugima.

Ali, šta je sa onim što ću *ja*, mogao bi neko sada da pita, dobiti ako postupam u skladu s vrlinom? Na to pitanje Rozalind Hersthaus kao da odgovara „Vrlina će ti omogućiti da se ostvariš *kao* ljudsko biće, da živiš karakteristično valjanim (*eudaimon*) načinom života“. Drugim rečima, Rozalind Hersthaus nas ovde vraća na početak. Njen savet da živimo u skladu s vrlinom važi samo ako prihvatimo određene pretpostavke, kao što preporuka šta treba da činimo da bismo sačuvali zdravlje za nas ima smisla samo ako želimo da budemo zdravi. Taj savet nije namenjen nekom kao što je Trasimah, mada u okviru teorije koju Rozalind Hersthaus nudi ima, kako nama izgleda, mesta i za odgovor koji bi bar u određenoj meri mogao da zadovolji moralnog skeptika i imoralistu. I za takvog čoveka je put vrline najpouzdanije sredstvo ako ne da postigne istinsku sreću, onda bar da izbegne velike nevolje u koje bi ga dovelo stalno suprotstavljanje onome što je ljudska priroda kako u njemu samom tako i u drugim ljudima. Štaviše, i sa njegovog stanovišta prema kojem „ljudi grde nepravdu ne zato što brinu da sami ne budu nepravedni, već zato što se plaše da od nepravednog postupanja drugih ne stradaju“,<sup>29</sup> morao bi (ako je vrlina neophodna za valjano funkcionisanje zajednica u kojima živimo) da sledi isti zaključak da nijedan drugi put osim puta vrline nije pouzdano sredstvo da budemo (istinski) srećni.

Monika Jovanović  
Filozofski fakultet, Beograd

### Literatura

- Annas, Julia „The Plato and Common Morality“, *Classical Quaterly*, 72, 1978, 437-451.
- Anscombe, G.E.M. „Modern Moral Philosophy“, *Philosophy*, Vol. 33, No. 124. (January, 1958).
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, New York: Oxford University Press, 2002.
- Copp, David and Sobell, David, „Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics“, *Ethics*, Vol. 114, No. 3 (April, 2006).
- Foot, Philippa, *Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Hursthouse, Rosalind, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Kagan, Shelley: „The Structure of Normative Reasoning“, *Philosophical Perspectives* 6, 1992.
- Kojen, Leon, *Umetnost i vrednost*, Beograd: Filip Višnjić, 1989.
- Kojen, Leon, „Vrline i pravila“, *Theoria*, Beograd: Srpsko filozofsko društvo, broj 1-2, XLIII, 2000.
- Plato, *Republic*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992.
- Slote, Michael, *Morals From Motives*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Swanton, Chrisine, *Virtue Ethics: A Pluralist View*: Oxford University Press, 2003.

Monika Jovanović

### **Virtue and *Eudaimonia* in Rosalind Hursthouse's Moral Philosophy**

(Summary)

When we talk about normative ethics, during the last fifty years we have been witnessing an unexpected but, having in mind problems of traditional as well as contemporary ethical outlooks, understandable return to Aristotle. Among recent works that contributed to the attempt not only to revive but also to establish the position of virtue ethics as an equal to the utilitarian and deontological theories in the actual ethical debates, Rosalind Hursthouse's book *On Virtue Ethics* is especially prominent. Rosalind Hursthouse adopts from Aristotle not only the concept of virtue, but also the concept of true happiness (*eudaimonia*), trying to stay faithful to the spirit of Aristotle's thought. However, she understands the relation of these concepts in a somewhat different manner than Aristotle, which results in certain structural differences among their theories. However, in order to be able to answer the question to what degree Hursthouse really follows Aristotle in her moral philosophy, it is first necessary to understand what is the relation between virtue and *eudaimonia* in her

theory. Thus, our goal in this paper will be partly to make more explicit and partly to amend the understanding of the relation between virtue and true happiness which Rosalind Hursthouse merely hints at rather than systematically develops in her book *On Virtue Ethics*.

KEY WORDS: virtue, virtue ethics, *eudaimonia* (true happiness), good human life, good human being.