
HEA ELU, MORAAL JA SOTSIAALNE ÕIGLUS: Aristotelesest tänapäevani

Margit Sutrop

“Mis on hea elu?” oli antiikfilosoofide jaoks praktilise filosoofia keskne küsimus. 18. sajandi lõpul tõrjuti see küsimus aga filosoofia äärealadele, arvates, et see on eelkõige empiiriliste sotsiaalteaduste, nagu psühholoogia pärusmaa. Viimastel aastakümnetel on aga filosoofias uuesti tekkinud plahvatuslik huvi selle küsimuse vastu.¹ Kui nüüd tänapäeval räägitakse hea elu eetika renessansist (Seel 1991, 1995), siis tuleb selle põhjusi otsida nii filosoofia enda seest kui ka ümbritsevast ühiskonnast. Ühelt poolt näib kasvavat inimeste soov saada filosoofidelt retsepte selle kohta, kuidas hästi elada. Oodatakse, et filosoofia reflekteeriks inimelu üle, oleks taas *ars vitae*. Teiselt poolt on selle põhjuseks filosoofide endi äratundmine, et praktiline filosoofia ei saa eirata hea elu temaatikat, sest paljude moraali- ja poliitikaküsimuste lahendamise aluseks on teadmine sellest, mis on hea elu. Enamik kaasaegsest filosoofilisest diskussioonist hea elu küsimuse ümber on tegelikult metaeetiline arutelu selle üle, mille järele tegelikult päritakse, kui küsitakse: “Mis on hea elu?”²

¹Üha kasvavast huvist annab tunnistust mitte ainult monograafiate ja artiklite, vaid ka vastavateemaliste kogumike (Paul, Miller ja Paul 1992; Carson ja Moser 1997; Cottingham 1998; Steinfath 1998c) ja ülevaateartiklite (Pollmann 1999) ilmumine.

²Niimoodi püstitavad küsimuse näiteks Ursula Wolf (1996, 1998), Ernst Tugendhat (1976: 7. loeng) ja Bernard Williams (1985: 1. ptk, eesti keeles *Akadeemia*, nr 5, 2000).

Selle artikli esimeses osas tegelen hea elu käsitluse arenguga. Minu eesmärgiks ei ole anda ülevaadet kogu hea elu küsimuse filosoofilise käsitluse ajaloost, vaid tuua välja peamised muutused selle küsimuse käsitlemisel. Püüan näidata, kuidas antiigis õitse nud hea elu eetika sattus valgustusperioodil põlu alla ja nüüd elab läbi oma renessanssi. Artikli teises osas analüüsin mõningate kaas aegsete filosoofide, nimelt Martha Nussbaumi ja Ernst Tugendhati katseid lahendada hea elu teooria abil järgmisi küsimusi: 1) Mis motiveerib inimest moraalselt käituma?

2) Missugused moraalsed õigused peavad olema kõigile tagatud? Ehk kuidas saavutada õiglast ühiskonda?

Analüüsides kriitiliselt Tugendhati ja Nussbaumi lähenemist, püüan näidata, et hea elu teooria abil saab motivatsiooni ja sotsiaalse õigluse küsimusi lahendada vaid siis, kui hea elu teooria ise on piisavalt põhjendatud. Näitan, et hea elu teooria jääb õhku rippuma, kui ta ei tuletata oma väiteid inimese toimimise lõppeesmärgist. Artikli kolmandas osas osutan ka ühele võimalusele, kuidas inimese eesmärki saaks defineerida Aristotelese *ergon*'i-argumendile toetudes.

Mis on praktiline filosoofia?

Tegeldes praktilise filosoofia lähenemisega hea elu küsimusele, tuleb ka öelda, mis on praktiline filosoofia. Filosoofia jagamine teoreetiliseks ja praktiliseks pärineb Aristoteleselt. Selline vastandus võib tunduda kummaline, sest filosoofia all me mõistame ju teatud teoreetilist tegevust. Kuidas saab siis nimetada üht osa filosoofiast teoreetiliseks? Aristotelese eristus põhineb veendumusel, et sõna "teooria" ei tähista mitte igasugust tunnetust, vaid ainult sellist, mida taotletakse tunnetuse enda pärast. *Nikomachose eetikas* (edaspidi NE) ütleb Aristoteles, et teoreetilise filosoofia eesmärgiks on tunnetus, praktilise filosoofia eesmärgiks aga tegutsemine (NE 1095a 5–6). Aristoteles ei väida, et praktilises filosoofias asendaks tegutsemine tunnetust. See tähendaks, et filosoofia lõpetaks olemise filosoofiana. Ta peab silmas vaid seda, et praktilisele filosoofiale ei ole tunnetus omaette eesmärk, vaid et ta peab silmas kaugemat eesmärki, tegutsemist.

Praktiline filosoofia tegeleb küsimustega, mis kerkivad esile igapäevases ühiskondlik-poliitilises elus. Ent praktilise filosoofia lähenemine neile küsimustele on filosoofiline. Praktiline filosoofia ei jaga tegutsemisretsepte ega kutsu üles poliitilistele aktsioonidele. Tema asjaks on mõistete selgitamine ja argumenteerimine (Höfe 1987: 30–32).

Selleks et pooldada filosoofia jaotamist teoreetiliseks ja praktiliseks, ei pea tingimata jagama Aristoteelse arusaama filosoofia eesmärkidest. Teoreetilist ja praktilist filosoofiat võib eristada ka lähenemisviisi järgi: teoreetilise filosoofia lähenemine on **deskriptiivne**, praktilise filosoofia oma **normatiivne**. Teoreetiline filosoofia vastab küsimusele “Mis on olemas?”, ent praktiline filosoofia tegeleb normatiivse küsimusega “Mis peaks olemas olema?”³

I. HEA ELU KÜSIMUSE AJALUGU

1.1. Antiikautorite lähenemine hea elu küsimusele

Platoni ja Aristoteelse filosoofias elas hea elu küsimus läbi oma tähetunni. Tõele au andes peab küll ütleva, et hea elu küsimuse töid filosoofiasse sofistid, kelle subjektivistlikku hea elu käsitlust (hea on see, mida igaüks heaks peab) Sokrates kummutama asus.⁴ Platon laseb Sokratesel oma dialoogides korduvalt öelda: “. . . siin pole juttu mingist tühisest küsimusest, vaid sellest, kuidas peaks elama” (*Riik*, 352d 5). Platoni dialoogis *Gorgias* selgitab Sokrates ka, miks see küsimus pole mingi tähtsusetu küsimus: “Pole ju see, mille üle me vaidleme, midagi tühist: ma ütleksin isegi, et neis asjus pole midagi imetlusväärsemat kui teadmine ja

³Praktilist ja teoreetilist filosoofiat saab eristada ka uurimisvaldkondade järgi. Tänapäeval kuulub teoreetilise filosoofia alla tunnetusteooria, metafüüsika (sh ontoloogia), keelefilosoofia, vaimufilosoofia, teadusfilosoofia ja filosoofiline loogika. Praktiline filosoofia aga hõlmab eetikat ehk moraalfilosoofiat, esteetikat, sotsiaal- ja poliitilist filosoofiat, tegevuse teooriat, vahel ka ajaloofilosoofiat, õigusfilosoofiat ja religioonifilosoofiat.

⁴Selle kohta vaata Ursula Wolf (1996: 21–23).

midagi põlastusväärsemat kui teadmatus, sest see puudutab teadmist või teadmatus sellest, mida tähendab olla õnnelik või õnnetu” (472c 6 jj).

Platon räägib vaheldumisi heast ja õnnelikust elust. “Õnn” on tema jaoks sama mis “parim elu”. Küsides, milles seisneb õnn, küsib ta, missugune on parim viis elada (*Gorgias* 492d 5, 500d 4, 512a 7; *Riik* 354a). Sokratese jaoks seisneb parim elu oma elu üle reflekteerimises.

Sarnaselt Platoniga mõistab ka Aristoteles õnne all hästi elamist. *Nikomachose eetika* algab tõdemusega, et igal praktilisel tegevusel ja valikul on suundumus mingi hüve poole. Kui kellelki küsida, miks ta midagi soovib, siis saadakse enamasti vastuseks, et seda soovitakse kui vahendit mingi eesmärgi saavutamiseks. Et see nii lõpmatult edasi ei läheks, peab olema mingi soovide lõpppunkt, milles kõik soovid tipnevad. Peab olema mingi ülim hüve või lõppeesmärk, mida me soovime selle enda pärast, mitte pelgalt vahendina millegi muu jaoks. Selline ülim hüve või lõppeesmärk on *eudaimonia*, mis tõlkes tähendab õnne või parimat elu. Õnn on Aristotelese järgi ülim hüve, sest õnne me valime tema enda pärast; kuulsust, naudingut, mõistust ja kogu loomutäiust aga sellepärast, et loodame nende abil saada õnnelikuks.

Kuigi kõik inimesed soovivad õnne, lähevad nende arvamused lahku selle suhtes, mis asi see õnn on. Aristoteles peab praktilise filosoofia ülesandeks vahendada teadmist selle kohta, mis on õnn. Sõna “õnn” on nii eesti keeles kui ka mitmes teises keeles, nagu näiteks saksa keeles, mitmetähenduslik. Selle all võib mõista nii õnnelikkude juhust, hetkelist õnne kui ka kogu elu haaravat õnne. Kreeka keeles saab teha vahet õnnel (*eudaimonia*) ja õnnelikul juhusel (*tychē*). Ka ladina keeles saab teha vahet õnnel (*beatitudo*, *felicitas*) ja õnnelikul juhusel (*fortuna*), samuti on see vahe olemas inglise keeles, kus õnn on *happiness* ja õnnelik juhus *luck*. *Eudaimonia* hõlmab Aristotelese järgi inimese kogu elu, mitte ei tähenda õnnelikke hetki või eluperioode. Kuna tervik on midagi enam kui osade summa, ei pea õnnelik elu koosnema vaid õnnelikest hetkedest. Aristotelese meelest saab õnnest rääkida vaid lõpuniviidud elu puhul. Nii ei saa kedagi pidada õnnelikuks enne surma. Ja ka siis ei ole päris kindel, kas inimese elu ikka oli õnnelik, sest näiteks võib juhtuda, et tema lastel läheb halvasti või nad muudavad te-

ma saavutused olematuks. Õnn on midagi jumalikku, aga mitte jumalate poolt antud. Inimene peab ise püüdlema õnne poole.

Õnn on Aristotelese järgi hinge toimimisvõime vastavalt loomutäiusele⁵ (NE 1099b 26–27). Õnne valitakse tema enda pärast. Iseendast valimisväärne on see, mille puhul ei taotleta midagi peale selle toimimise, ja sellised on tegevused, mis lähtuvad loomutäiustest (NE 1176a). Et õnn on kõige tähtsamale loomutäiusele, s.o mõistusele vastav toiming, siis on ta seotud vaimutööga (*theōria*). Kuna just praktilisel mõistusel rajanev elu teeb inimeseks, teeb see ka kõige õnnelikumaks. Sest mis on igäuhele omane, on igäuhes ka loomu poolest kõige tähtsam ja nauditava (NE 1177b 24 jj).

Kuigi õnn seisneb Aristotelese järgi kontemplatsioonis, vajab inimene heaks eluks veel mitmesuguseid hüvesid. Inimesel on õnneks vaja teatud välist soodsat olukorda, ta keha peab olema terve, ta peab leidma toitu ja hoolitsust, ta peab aga olema ka loomult mõõdukas ja tasakaalukas, mitte kalduma liialdustesse. Ilma nende hüvedeta ei saa olla täiuslikult õnnelik. Aristoteles ütleb, et ei saa ju pidada õnnelikuks seda, kes on inetu või kelle lapsed on surnud. Välised hüved on vajalikud, aga mitte küllaldased, tagamaks head elu.

Nagu näeme, tähendab Aristotelese jaoks küsimus “Mis on hea elu?” küsimust parima eluviisi järele (NE I, 3). Hea elu samastab ta mõtisklemisega või kaalutlemisega, kuna ta peab mõtisklemist inimestele eripäraseks teostamiseks. Tema hea elu käsitus põhineb teatud arusaamal inimese teostamisest (*ergon*) või eesmärgist (*telos*). Kui tahame tema hea elu käsitlust vaidlustada ja seda me ilmselt tahame, siis tuleks kõigepealt alustada tema *ergon*'i-argumendi kontrollimisest. Tuleme Aristotelese *ergon*'i-argumendi juurde tagasi artikli kolmandas osas, kui vaat-

⁵“Loomutäius” on kreeka keeles *aretē*. Inglise keelde on see enamasti tõlgitud sõnaga *virtue* ja saksa keelde sõnaga *Tugend*. Ka eesti keeles kasutatakse enamasti sõna “voorus”. Anne Lill on aga *Nikomachose eetikas* tõlkinud *aretē* “loomutäiuseks” ja minu meelest on see igati õigustatud, sest *aretē* pole ainult eetiline voorus. Aristoteles räägib väga erinevate asjade loomutäiusest, mis tähendab, et need asjad teostavad end parimal viisil. Etümololoogiliselt on *aretē* tuletatud sõnast *aristos*, mis tähendab parim olemist.

leme kaasaegsete filosoofide katseid elustada aristotellikku hea elu käsitlust.

Praegu on aga tähtis tähele panna, et ei Platoni ega Aristotelese jaoks olnud isikliku õnne küsimus moraaliküsimusest lahutatud. Nad ei eristanud küsimusi “Kuidas me peaksime üksteise suhtes toimima?” ja “Kuidas on konkreetse isiku seisukohalt parem elada?”. Hea elu temaatika sisaldas automaatselt ka hea tegutsemise temaatikat. Ka antiikfilosoofide riigikäsitlus tugineb hea elu käsitlusele — riigi ülesandeks on tagada inimestele hea elu. Aristoteles väidab oma *Poliitika* 7. raamatus, et parima riigikorralduse leidmiseks peame teadma, milline on inimeste jaoks, nii üksikisiku kui kõigi seisukohalt, kõige eelistatavam elu.

Erinevalt tänapäeva filosoofidest ei pidanud Platon ja Aristoteles võimalikuks head elu väljaspool moraalset elu. Aristoteles ütleb *Nikomachose eetikas*, et õnneliku inimese kohta öeldakse, et ta elab hästi ja toimib hästi. Ka Platon laseb Sokratesel oma teoses *Riik* ja dialoogis *Gorgias* tõestada, et õiglane inimene on õnnelik, ebaõiglane aga õnnetu. Platon maalib värvika pildi ebaõiglase türanni halvast elust, kes ei saa kedagi usaldada ja elab pidevas hirmus kõigi ees. Platon ütleb, et türann kardab isegi ennast, sest olles täielikult oma ihade ja tujude meelevaldas, ei tea ta ise ka, milleks ta võimeline on. Meenub stseen Chaplini filmist *Suur diktaator*, kus suur diktaator on hüljanud oma lähemad kaaslased ja mängib täispuhutud maakeraga, unistades maailmavallutamisest. Korruga haarab teda hirmuhoog ja ta hüüab: “Oo, ma kardan ennast!” ning ronib suures hirmus mööda kardinat üles.

Moraal ja hea elu kuulusid antiikfilosoofide jaoks kokku. Filosoofia hilisema arengu käigus viiakse aga küsimus “Kuidas me peaksime üksteise suhtes toimima?” lahku küsimusest “Kuidas oleks üksiku indiviidi seisukohalt parem elada?”. 18. sajandil tegeletakse küll veel intensiivselt hea elu temaatikaga, samas toimub aga just sel ajal selle küsimuse subjektiveerimine, mis viib selle eemale antiikfilosoofia arusaamast. Hea elu subjektiivne kontseptsioon väidab, et see, mis on hea mingi isiku jaoks, sõltub tema kalduvustest, eelistustest ja soovidest. Seda, missugused soovid inimestel on, saavad uurida empiirilised teadused, mitte filosoofia. Nii tõrjutakse hea elu küsimus filosoofiast välja.

1.2. Kanti kriitika eudaimonistlikule eetikale

“Peasüüdlane” selles, et moraal lahutati hea elu temaatikast, oli aga Immanuel Kant, kelle kriitika antiikautorite eudaimonistliku eetika aadressil oli nii mõjuv, et muutis selle küsimusega tegelemise, mis on hea või õnnelik elu, sajanditeks filosoofide jaoks ebasoovitavaks. Kant näitas, et hea elu mõistele võib anda kas objektiivse või subjektiivse sisu. Mõlemal juhul põrkame kokku ületamatute raskustega. Hea elu **objektiivne määratlus** on näiteks Aristotelese õpetus, mille järgi hea elu seisneb pidevas eneseteotamises vaimse tegevuse kaudu. Kant heidab sellele lähenemisele ette, et siin on hea elu määratlus tuletatud metafüüsilistest oletustest inimloomuse kohta, mis võimaldavad jõuda hea elu soovitud määratluseni. Teine võimalus on anda heale elule **subjektiivne** sisu. Hea elu subjektiivse teooria järgi on hea elu selline elu, mida konkreetne indiviid heaks peab. See, mis on kellegi jaoks hea, sõltub tema kalduvustest, eelistustest ja soovidest. See, mis on ühe jaoks hea, võib olla teise jaoks halb.

Kanti kriitika subjektiivse hea elu teooria aadressil sarnaneb vägagi John Locke'i argumentatsiooniga. Locke kritiseerib oma teoses *Essee inimarust* (1690) hea elu antiikseid õpetusi niimoodi: “Nii meie meelemõistuse kalduvused kui maitsemeeled on erinevad ja seepärast on sama viljatu püüda kõiki inimesi rõõmustada rikkuse ja toredusega (milles mõnede inimeste meelest õnn seisneb) kui rahuldada kõigi inimeste nälga juustu ja homaaridega; mis võivad küll mõnede jaoks olla väga meeldivad hõrgutised, teiste jaoks aga erakordselt iiveldamaajavad ja vastikud. [---] Ma arvan, et just sel põhjusel uurisid antiikfilosoofid asjatult, kas ülim õnn (*summum bonum*) seisneb rikkuses, meelelises naudingus, voo- ruses või mõtisklemises; sama hästi oleksid nad võinud arutleda selle üle, kas paremini maitsevad õunad, ploomid või pähklid, ja jaguneda selle järgi sektidesse. [---] Inimesed võivad valida erinevaid asju ja ikkagi valida kõik õigesti.” (1975: II raamat, 21. ptk, §55, lk 269–270.)

Sarnaselt Locke'iga väidab ka Kant, et inimeste kalduvused ja eelistused on erinevad ja igäühe jaoks on õnn (*Glückseligkeit*) seotud eri asjadega. Kant ise pooldab subjektiivset hea elu määratlust. Oma *Praktilise mõistuse kriitikas* (Riia, 1788) ütleb ta, et “õnn on mõistusliku olendi seisund maailmas, kus kogu tema eksis-

tentsi jooksul kulgeb kõik tema soovide ja tahtmise järgi” (Kant 1968b: 124). Et hea elu seisneb inimeste soovide maksimaalses täitumises, siis on hea elu inimestele kättesaamatu. Inimesi takistab õnne leidmast ületamatu vastuolu lõputute soovide ja inimelu lõplikkuse vahel.⁶

Kuna see, mida inimesed heaks peavad, on Kanti järgi puhtempiiriline küsimus, pole filosoofidel võimalik hea elu kohta midagi üldist öelda. Seepärast heidab Kant hea elu temaatika filosoofiast välja. Ja nagu me näeme, peab palju vett enne merre voolama, kuni hea elu küsimus leiab tagasitee filosoofiasse.

Peale selle, et Kant subjektiveerib hea elu küsimuse, on ta ka arvamusel, et moraaliküsimuse võib lahutada eetikast, selle laiemas, antiikses tähenduses. Moraaliküsimus on Kanti ja tema järgijate jaoks moraalinormide põhjendamise küsimus. Kuulutades moraalinormide põhjendamise küsimuse eetika peamiseks küsimuseks, kitsendab Kant oluliselt eetika mõistet. Kanti soovi eetika objekti kitsendada näitab ka tema sõnakasutus: Kanti moraalifilosoofia peateos kannab nimetust *Alusepanek kommete metafüüsikale* (“Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, Riia 1785).⁷

⁶Holmer Steinfath osutab ühele olulisele aspektile, nimelt et kuulutades selle, mis on hea või õnnelik elu, puht maitseküsimuseks, juhitudvad nii Kant kui Locke hedonistlikust õnnemääratlusest, mille järgi õnn on teatav nauding- või rõõmutunne. Sellega taandavad nad õnne õnnetunde või õnnelikele hetkedele. Selline õnnekäsitus aga erineb oluliselt antiiksest õpetusest, mille järgi õnnest räägitakse kogu elu silmas pidades (Steinfath 1998a: 9).

⁷Kanti teos ei räägi siiski kommetest selles tähenduses, mida me tänapäeval silmas peame. Kant ei mõtle mitte harjumusi, vaid ikka moraal. Miks Kant üldse kasutab sõna “kombed” (*Sitten*), seda on seletanud Ernst Tugendhat ja Ursula Wolf. Tugendhat (1993: 34–35) näitab, et Kanti jaoks on sõna “Sitten” *terminus technicus*, mida ta kasutab kui tõlkevastet ladinakeelsele sõnale *mores*, mis tähendab kombeid. Selles, et sõna *moralis* hakkas tähistama eetikat, on süüdi eksitus kreeka sõna “eetika” (*ēthikos*) tõlkimisel ladina keelde. *Ēthos* (pika “e”-ga) tähendab iseloomuomadust, *ethos* (lühikese “e”-ga) aga kommet. Aristoteles nimetas oma eetikat (*ēthikos*) uurimuseks iseloomuomaduste (*ēthos*), s.o loomutäiuste ja pahede üle. Ladina keelde aga tõlgiti *ēthikos* sõnaga *moralis*. *Mores* tähendab ladina keeles kombeid või harjumusi, olles tegelikult kreeka *ethos*’e (lühikese “e”-ga) vasteks. Ursula Wolf

Kant uskus, et morali saab põhjendada puhta mõistuse printsiipide alusel, mis ei sõltu muutuvatest empiirilistest elutingimustest. Paradoks seisneb selles, et kuigi ta kritiseeris Aristotelest selle eest, et tema eetika toetub metafüüsilistele eeldustele, toetub ka Kanti enda moraalipõhendus metafüüsilisele mõistusekäsitusele. Kanti moraalipõhendus eeldab, et on olemas selline asi nagu absoluutselt mõistetud mõistlik olemine (*Vernünfftigsein*). Kui näha mõistuses vaid inimese empiirilist võimet, siis luhtub ka see moraalipõhendus. Kuna enamik kaasaegseid filosoofe ei ole rahul Kanti moraalipõhendusega, siis on mõistetav, miks pööratakse tagasi antiikse eetika juurde. Just kantiaanliku moraaliteooria kriitikud hoolitsevad praegu hea elu eetika renessansi eest.

II. HEA ELU KÜSIMUSE RENESSANSS TÄNAPÄEVAL

2.1. Kantiaanliku eetika kriitikud: reflekteeritud subjektivistid ja objektivistid

Kritiseerides tänapäeval Kanti antud õnne vormelit, mille järgi hea elu seisneb individuaalsete kalduvuste maksimaalses rahuldamis, lahknevad kaasaegsed filosoofid kahte leeri, keda iseloomustatakse kui subjektiviste ja objektiviste.

Subjektivistid pooldavad tegelikult **reflekteeritud subjektivismi** (Seel 1995: 61; Rawls 1971; Brandt 1979; Tugendhat 1984; Griffin 1986; Gauthier 1986: 2. ptk; Stemmer 1998). Ingliskeelses kirjanduses kutsutakse seda lähenemist *informed desire account*, mis tähendab teadlike soovide teooriat. Reflekteeritud subjektivistliku lähenemise pooldajate põhiveendumuseks on, et vastuse küsimusele, kas kellegi elu on hea või mitte, määrab see, missugused tunded, soovid või tahtmised sellel inimesel on. Me elame head elu siis, kui me oma elu tundetasandil heaks kiidame. Selle tunde põhjal, et me elame head elu, saab öelda, milles see seisneb.

(1999: 12) osutab sellele, et eetika antiikses, laiemas tähenduses on õpetus õigest ja heast iseloomust ja käitumisest. Seevastu moraal, pärinedes ladinakeelsest sõnast *mores*, vaatleb tegutsemist sellest aspektist, kas see vastab ühiskondlikele normidele.

Erinevalt lihtsalt subjektivismist, kus hea elu all mõistetakse inimese soovide täideminekut, on reflekteeritud subjektivismi puhul tähtis ka see, et meie soovid oleksid teadlikud. Reflekteeritud subjektivism allutab soovid kriitilisele refleksioonile. Kriitikale ei allutata mitte seda, **mida** inimene soovib, vaid **kuidas** ta seda soovib (Tugendhat 1984: 55). Siin on tähtis see, et meie soovid peavad lähtuma adekvaatsesest ettekujutusest maailma ja enda kohta. Kui me endale midagi soovime, aga selle täitumine ei teegi meid õnnelikuks, siis tähendab see, et meil on olnud vale arvamus endast või maailmast. Valed pole mitte meie soovid, vaid episteemilised uskumused, millele soovid toetuvad.

Kuigi reflekteeritud subjektivism ei ole nii kergesti kritiseeritav kui lihtsalt subjektivism, on ka reflekteeritud subjektivism seotud raskustega. Võib küsida, miks peaksid ainult teadlikud soovid olema hea elu jaoks määravad? Kas pole siin tegemist lihtsalt eelarvamustega? Reflekteeritud subjektivismi pooldajad näivad seda väitvat vaid seepärast, et nad eelistavad tõele orienteeritud ja autonoomset elu (Steinfath 1998a: 19). Inimese soovide formaalne kriitika on seotud teatud ettekujutusega ratsionaalsusest, mis on vaieldav. Peamine probleem aga seisneb selles, et ta püüab asjatult leida keskteed "lihtsa" subjektivismi ja objektivismi vahel. See, mida inimene ise subjektiivselt heaks peab, on kritiseeritav objektiivsete kriteeriumide alusel. Kes need kriteeriumid määrab, on aga ebaselge.⁸

Objektivistid (Krebs 1998; Nagel 1986: 8. ptk; Nussbaum 1990, 1992; Schaber 1997, 1998) lähtuvad oma intuitsioonist, et on olemas objektiivsed sisemised väärtused. Et teatud asjad on objektiivselt head ja teised objektiivselt halvad sõltumata sellest, mida konkreetsed inimesed mõtlevad. Näiteks tahtlikult tekitatud valu on objektiivselt halb. Nälg, viletsus ja alandus on igal pool maailmas halb, isegi kui mõned väidavad vastupidist. Kõrge elatustase ja autonoomia aga väidetakse olevat objektiivselt head. Objektivistid ei välista seda, et inimeste kalduvused ja soovid oma osa mängivad. Aga nad väidavad, et meie soovide kaudu saab meile selgeks, mis on objektiivselt, neist soovidest sõltumata hea. Mingi asi pole hea mitte sellepärast, et me seda soovime, vaid me soovime seda sellepärast, et see on meile hea. Seda, et valu, nälg ja

⁸Sellise kriitikaga esineb näiteks Sumner (1992: 13f).

alandus on halvad, ütlevad muidugi ka subjektivistid, kusjuures nemad ei näe selles mitte objektiivsete väärtuste olemasolu, vaid seda, et inimestel on sellised soovid, et enamik ei soovi valu, nälga ega alandust tunda. Kuna subjektivistide jaoks on see, mis on hea, alati sõltuv üksikute inimeste soovidest, huvidest ja kalduvustest, siis on nad objektivistidest ettevaatlikumad spetsiifiliste hüvede nimetamisel, mis muudavad meie elu heaks. Näiteks ei ütle nad, et hea elu jaoks oleks vaja selliseid hüvesid nagu poliitiline ja religioosne vabadus, kuna “mõned inimesed tunnevad end hästi just sellises ühiskonnas, kus on üks religioon või üks poliitiline partei, juhul kui nad kuuluvad sellesse religiooni või parteisse” (Harman 1983: 316).

Objektivistide peamine raskus seisneb selles, et nad ei saa hästi põhjendada, miks need hüved, mis nende järgi on heaks eluks vajalikud, on head. Subjektivistidel on see kergem sellepärast, et nad taandavad selle headuse mittekognitiivsetele hoiakutele, objektivistid aga peavad kuidagi põhjendama objektiivsete väärtuste olemasolu. Kuna tänapäeval on vähe neid, kes jagavad Moore'i⁹ usku, et on olemas sisemised väärtusomadused, siis peavad nad leidma mingi muu tee objektiivsete väärtuste päästmiseks. Enamik objektiviste võtab väärtuslausungeid kui teatud deskriptiivseid lausungeid. Näiteks aristotelliku suuna pooldajad ütlevad, et inimese jaoks on hea see, mis vastab tema liigi spetsiifilistele vajadustele või võimetele. Nad peavad näitama, et nende endi väited hea elu kohta ei sisalda mingeid väärtushinnanguid, vaid on puht kirjeldavad. See aga ei tundu kuigi veenev.

Paljud kaasaegsed filosoofid leiavad, et hea elu temaatika tõrjumine filosoofiast on viinud eetika liiga kitsa mõistmiseni. Kantist peale ei ole eetika enam õpetus sellest, kuidas elada, vaid ainult teooria õigest toimimisest ja õiglasest kooselust. Kantiaanliku moraaliteooria kriitikud heidavad kaasaegsele valgustatud-liberaalsele eetikale ette, et moraali ja hea elu küsimusi ei ole võimalik alati lahus hoida. Kriitikud jõuavad järeldusele, et vabanemine küsimusest, mis on hea elu, polnudki mingi vabanemine, vaid hoopis vaesestumine (Seel 1991: 42). Kõige tõsisem etteheide

⁹George Edward Moore väitis oma raamatus *Principia Ethica* (1903), et on olemas sisemised väärtusomadused, mis ei ole deskriptiivsed omadused. Nende väärtusomaduste olemasolust teame intuitsiooni kaudu.

on see, et ka kantiaanlik eetika ise toetub teatud arusaamisele heast elust.¹⁰ Sest see, mida peetakse moraalselt õigeks ja sotsiaalselt õiglaseks, põhineb ikkagi ettekujutusel sellest, mis on inimeste jaoks hea elu. Nii ei pääse ka kaasaegne kantiaanlik moraalifilosoofia mööda küsimusest, missugune on nii üksikisiku kui kõigi inimeste seisukohalt kõige eelistatavam elu.

Kantiaanliku moraalifilosoofia kriitikud toovad välja kaks küsimust, mille lahendamiseks on vaja võtta appi hea elu kontseptsioon: **1. Moraalse motivatsiooni küsimus.** Moraalne toimimine on kantiaanliku moraalifilosoofia järgi selline tegutsemine, mida me teistelt nõuame ja mida teised meilt nõuavad. Kui nõuda kelleltki moraalset toimimist, mis on vastuolus tema soovidega, siis küsib see inimene, mis põhjusel ta peaks niimoodi toimima. Kantiaanliku moraalikriitikud väidavad, et see põhjendamine on võimalik vaid viidates inimese soovile elada head elu.

2. Sotsiaalse õigluse küsimus. Kantist lähtuva universaalse ja egalitaarse moraalipooldajad ei saa põhjendada oma ettekujutust õiglasest ühiskonnast, kui nad ei ole valmis täpsustama, missuguseid materiaalseid hüvesid moraal peab kaitsma. Kantiaanliku eetika kriitikud väidavad, et alles siis, kui me teame, missugused on inimväärse elu peamised tingimused, saame formuleerida elementaarsed inimõigused, mida riik peab kaitsma.

Vaatame nüüd lähemalt, kuidas need kantiaanliku moraaliteooria kriitikud argumenteerivad. Mismoodi nad põhjendavad seda, et teatud moraal- ja poliitikaküsimusi pole võimalik lahendada, ilma et teataks, mis on hea elu. Et ühe artikli piires pole võimalik käsitleda kõiki katseid tuua hea elu küsimus tagasi praktilisse filosoofiasse, siis valisin välja kaks filosoofilist positsiooni, ameerika filosoofi Martha Nussbaumi ja saksa filosoofi Ernst Tugendhati oma, mida analüüsid loodan näidata, mis raskused on hea elu kontseptsiooni rakendamisel praktilises filosoofias. Kuna Nussbaum esindab objektivistlikku lähenemist hea elu küsimusele, Tugendhat aga pooldab reflekteeritud subjektivismi, siis saame nende

¹⁰Sellise väitega esineb näiteks Charles Taylor (1986: 44jj; 1989). Tema kriitika on suunatud eelkõige Habermasi püüde vastu moraaliprotseduuriliselt põhjendada, jäädes neutraalseks erinevate arusaamiste suhtes, mis on hea elu.

teooriate näitel tutvuda ka mõlema suunaga, mis tekkinud subjektiivistliku lähenemise kritiseerimisest.

Vaatleme kõigepealt üksikisiku moraalse motivatsiooni küsimust, millega tegeleb Ernst Tugendhat. Ja tuleme siis sotsiaalse moraali ehk moraalsete õiguste küsimuse juurde, millele Martha Nussbaum loodab leida lahendust hea elu teooria abil.

2.2. Moraalne motivatsioon Ernst Tugendhati järgi

Kantist lähtuv valgustatud-liberaalne eetika peab moraalfilosoofia ülesandeks põhjendada seda, et moraalireeglid on kõigile siduvad. Ent selline põhjendamine ei paista olevat võimalik väljaspool hea elu konteksti. Sellepärast peavad kriitikud vajalikuks võtta moraalse motivatsiooni küsimuse lahendamisel appi hea elu mõiste. Huvitav on see, et sellise ettepanekuga tulevad tänapäeval lagedale ka kantiaanlikud moraalfilosoofid ise. Üheks näiteks on Ernst Tugendhati lähenemine moraalse motivatsiooni küsimusele.

Tugendhat on Kantiga ühel meelel selles, et moraalinormid peavad olema põhjendatavad. Tugendhat leiab küll, et Kanti katse põhjendada moraali puhta mõistuse printsiipide alusel luhtus, sest sellist mõistust pole olemas. Aga see, et Kanti absoluutne moraalipõhjendus luhtus, ei tähenda veel, et me peaksime üldse loobuma moraalireeglite põhjendamisest. Ta arvab, et me võiksime võtta Kantilt üle moraali sisu: kategoorilise imperatiivi kolm vormelit, mis moodustavad kõikide moraalide tuuma. Kategoorilise imperatiivi esimene vormel kõlab nii: "Toimi ainult nende maksimumide alusel, mille kohta sa tahad, et need muutuksid üldiseks reegliks."¹¹ Kategoorilise imperatiivi teine vormel ütleb: "Tegutse nii, et sa käsitled inimkonda, nii enda isikus kui iga teise isikus, alati eesmärgina, mitte kunagi aga palja vahendina."¹² Kolmas vormel aga ütleb: "Toimi nii, nagu peaks sinu maksimum olema samal

¹¹Originaalis kõlab esimene vormel nii: *Handle nur nach diejenigen Maximen, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde* (Kant 1968a: 421).

¹²Teine vormel originaalis: *Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst* (Kant 1968a: 429).

ajal (kõigile mõistuslikele olenditele) üldiseks seaduseks.”¹³ Kanti kategoorilise imperatiivi teist vormelit võib sõnastada ka nii: “Pea kõigist lugu, ära tee kellestki vahendit!” Tugendhat nimetab sellist moraali universaalse lugupidamise moraaliks.

Kui kelleltki nõuda sellist tegutsemist, mis on tema soovidega vastuolus, siis küsib see inimene, mis põhjusel ta peaks niimoodi toimima (Tugendhat 1984: 75). Kui keegi küsib, miks ta peaks eelistama üht eluviisi teisele, siis tuleb näidata ära põhjus. Näiteks võib keegi, keda sunnitakse järgima moraalnorme, küsida, mis põhjusel ta peaks eelistama moraalset elu mõnudele orienteeritud elule. Üks võimalus on öelda, et sa pead seda tegema sellepärast, et muidu panevad teised seda sulle pahaks. Kuna moraaliküsimuste puhul tuleb arvestada selliste reaktsioonidega nagu laitus, etteheited, viha ja põlgus, siis võib öelda, et üheks põhjuseks, miks inimene peab järgima moraalnorme, on see, et ta tahab vältida neid tagajärgi. Et vältida teiste halvakspanu, viha või põlgust, ei tegutse ma oma huvidest lähtudes, vaid arvestan teiste huvidega.

Aga soov vältida väliseid sanktsioone jätab meid maha olukorras, kus keegi meie tegusid pealt ei näe. Sellele juhitakse tähelepanu juba Platoni *Riigis* Gygese sõrmuse episoodis: Kes kannab sõrmust, muutub nähtamatuks, ja kui teda juhivad vaid väliseid sanktsioonid, ei ole tal nähtamatuna mingit motiivi käituda õiglaselt (*Riik* 359d). Inimene on õiglane vaid hädavajadusest. Kui inimene saab ohutult olla ebaõiglane, ta ka on ebaõiglane (*Riik* 360c).

Nähtamatuna käitub moraalselt vaid see, kellel on motiiv oma enda head elu silmas pidades moraalnorme järgida. Milles see hea elu siis seisneb? Miks peaks moraalse inimese elu olema parem kui sellise inimese elu, kes järgib alati ainult oma huve? Tugendhati mõte on, et inimesed valivad moraalse elu, sest nad tahavad hoiduda sanktsioonidest. Oma varasemates töödes räägib ta välistest sanktsioonidest, teiste inimeste reaktsioonidest meie tegudele, mis sunnivad meid moraalselt käituma. Hiljem tuleb ta aga Sigmund Freudi ja Adam Smithi mõjul mõttele, et tõeliselt moraalselt käitub vaid see inimene, kes kardab sisemisi sanktsioone

¹³Kolmas vormel originaalis: *Handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte* (Kant 1968a: 438).

nagu südametunnistusepiinu ja häbi.¹⁴ Hea elu pole ilma hingerahuta võimalik ja seepärast on inimesel ka siis motiiv toimida moraalselt, kui keegi teda ei näe.

Tugendhat näitab, et moraalse käitumise aluseks on inimese eneseväärikustunne (1993: 57–64). Inimene on ühiskondlik olend, sotsialisatsiooni käigus areneb inimese võime kohandada oma käitumist vastavalt ühiskonnas valitsevatele standarditele. Kui me kord teame, missugused on meie ühiskonnas kehtivad moraalinormid ja missugune käitumine on moraalselt hea, siis tunneme me häbi, kui me neid norme rikume ja kui meie teod ei vasta standarditele. Sanksioon seisnebki Tugendhati järgi halvasti käituja häbitundes ja pealtnägija nõrdimustundes. Aga pealtvaatajate nõrdimust kardab vaid see inimene, kes on võimeline häbi tundma ja kellel on olemas südametunnistus.¹⁵ Südametunnistuse kujunemiseks on vajalik, et inimene ise tahaks teistega koostööd teha ja sooviks olla hea ühiskonnaliige. Ta peab ise olema valmis teistega koostööd teha ja nõudma nii endalt kui teistelt moraalinormidest kinnipidamist. Seega on kõige aluseks tahteakt.

Siin aga tulebki välja Tugendhati arutluse nõrk koht. Moraalne motivatsioon eeldab inimese tahet olla moraaliühiskonna liige. Inimese käitumist juhib kartus sisemiste sanktsioonide ees vaid siis, kui tal on olemas südametunnistus ja kui ta ise peab oluliseks seda, et tema käitumine vastaks ühiskonnas kehtivatele moraalinormidele. Kui miski muu on talle elus tähtsam (näiteks saavutada võimu või rikkust) kui olla moraalne inimene, siis neil puhkudel, kus tema soov teostada oma muid plaane ja soov olla moraalne inimene satuvad konfliktiks, ei hoida teda tagasi ka hirm sisemiste sanktsioonide ees.

¹⁴Vahemärkusena olgu öeldud, et Adam Smithi (1759) jaoks on tegelikult moraalse motivatsiooni allikaks inimese soov olla ka ise selline nagu need, keda ta imetleb. Inimene, kes hoolib oma väärikusest, tahab enda silmis olla käitunud õigesti. Ühiskonnas elades on inimesed üksteisele peeglikud, üksteist vastastikku hinnates kujunebki inimestel arusaam sellest, mis on moraalselt hea ja mis halb. Töötades niimoodi kooselu käigus välja moraalinormid, tekitab nende eiramine inimeses selliseid moraalseid emotsioone nagu häbi ja südametunnistusepiinu.

¹⁵Tugendhati arutlus südametunnistuse kujunemisest on mõjutatud Sigmund Freudi arutlusest teoses *Ahistus kultuuris* (Freud 2000). Freud samastas südametunnistuse üliminaga.

See tähendab, et küsimusele “Miks ma peaksin järgima moraalinorme?” saab vastata: “Sa pead seda tegema selleks, et elada head elu” ainult siis, kui inimese jaoks on kõige tähtsam olla moraalne inimene. Küllap soovime kõik, et meie ümber oleksid sellised inimesed, kes eelistavad moraalset eluviisi. Aga paraku ei pea kaugeltki kõik inimesed tähtsaks olla moraalsed. Ja just nende jaoks, kes ei mõista end (esmajoones) moraalsete isikutena, pole Tugendhatil ikkagi pakkuda välja vastust, miks nad peaksid tegutsema teiste huve arvestades.

Otsides põhjust, miks inimene peaks valima moraalse elu, peaksime teadma, mis on meie toimimise eesmärk. Kui väita, et inimese ülimaldseks eesmärgiks on elada head elu, siis leiame end suletud ringist. Sest ka sel juhul peame ütleva, milles see hea elu seisneb. Kui ütleva, et hea elu seisneb teatud viisil elamises (näiteks moraalses), siis tuleb ikkagi põhjendada, miks just see eluviis tagab hea elu.

2.3. Sotsiaalne õiglus Martha Nussbaumi järgi

Teine valdkond, kus moraaliprobleematikat ei saa lahendada ilma hea elu kontseptsiooni appi võtmata, on küsimus moraalsest õigusest. Küsimusele, missugused moraalsed õigused peaks õiglane riik kõigile inimestele garanteerima, võib vastata, et need õigused peaksid tagama inimestele peamised tingimused heaks eluks. Siit tekib küsimus, missugused need hea elu üldised hädavajalikud eeldused või koostisosad on.

Ühe võimaliku vastuse on pakkunud välja Martha Nussbaum, keda peetakse üheks aristotelliku essentsialismi kõige järjekindlamaks ja enim diskuteeritud esindajaks tänapäeval. Nussbaum väidab, et John Rawlsi poolt raamatus *Õigluse teooria* (Rawls 1971) välja pakutud loetelu põhihüvedest, mis peaksid olema orientiiriks õiglase ühiskonna kujundamisel, saab põhjendada ainult hea elu kontseptsiooni kaudu (Nussbaum 1990: 158j).¹⁶

Nussbaum usub, et kuna inimloomus on universaalne, siis on võimalik tuua välja kõigile inimestele omased põhivajadused või funktsioonid, mis peavad olema rahuldatud, et saaks rääkida heast

¹⁶Rawls on oma *Õigluse teooria* 1992. aasta väljaandes viinud korrektiivina sisse “hea idee”, millest õigluse teooria peaks juhinduma.

elust. Tema idee on väga lihtne. Ta ütleb, et “niipea kui me oleme defineerinud inimelu tähtsamad funktsioonid, saame me esitada küsimuse, mida ühiskondlikud ja poliitilised institutsioonid nende heaks ette võtavad. Kas nad annavad inimestele seda, mida nad vajavad kõigil inimlikel viisidel toimimiseks. Ja kas nad annavad vaid miinimumi või teevad nad kodanikele võimalikuks funktsioneerida *hästi*” (1992: 214).

Nussbaum koostab nimekirja inimese funktsioonidest, nimetades seda hea elu minimaalkontseptsiooniks. Inimese elementaarset teovõimelisust näitab see, et ta on esiteks võimeline elama oma elu loomuliku lõpuni; teiseks, et ta on hea tervise juures, heas toitumuses, tal on korralik eluase, ta saab ennast seksuaalselt rahuldada ja vahetada elukohta. Kolmandaks, et ta on võimeline tunda naudingut ja vältima asjatut valu. Neljandaks, et ta saab kasutada oma viit meelt, kujutleda, mõelda ja järeldada. Viiesandaks kuulub elementaarse teovõimelisuse juurde võime olla seotud ümbritsevate asjade ja inimestega. Kuuendaks, luua endale oma ettekujutus hüvest ja oma elu ise kavandada. Seitsmendaks, elada teiste jaoks ja teistega, näidata üles huvi teiste inimeste vastu, luua intiimseid ja ühiskondlikke suhteid. Kaheksandaks, võtta osa loomade, taimede ja kogu looduse elust. Üheksandaks, olla võimeline naerma, mängima ja meelelahutuslikke tegevusi nautima. Kümnendaks näitab teovõimelisust see, kui inimene saab elada iseenda ja mitte kellegi teise elu. Viimaks on oluline, et inimene saaks elada oma elu oma keskkonnas ja kontekstis. (Nussbaum 1992: 222.)

Nussbaum mõnab, et paljud neist funktsioonidest on omased ka loomadele. See, et inimesed toituvad, kasutavad oma meeli, liiguvad ringi jne, pole midagi inimesele ainuomast. See, mis teeb selle nimekirja inimlikuks, on see osa, mida praktiline mõistus ja tihe seotus teiste inimestega nende funktsioonide tervikuks organiseerimisel mängib. Mis on inimeste puhul eriline ja väärtuslik, on see, et nad planeerivad praktilise mõistuse abil oma vajaduste rahuldamist ja et nad teevad seda koos teistega ja teiste jaoks.

Nussbaumi käsitlust heast elust võiks nimetada objektivistlikuks, sest see põhineb intuitsioonil, et teatud asjad on objektiivselt head ja teised halvad sõltumata sellest, mida konkreetsed inimesed mõtlevad. See tähendab, et mingi asi pole hea mitte sel-

lepärast, et me seda soovime, vaid me soovime seda sellepärast, et see on meile hea.

Küsimus pole aga mitte niivõrd selles, mis on hea — selles suhtes on inimesed ju enamasti ühel meelel —, vaid **miks** see on hea? Just sellele küsimusele ei suuda Nussbaumi teooria vastata. Tema teooria lähtub antropoloogilisest väitest, et kõigile inimestele on omased teatud põhivajadused. Pole aga selge, mille alusel just need vajadused on välja valitud, miks just nende vajaduste rahuldamine tagab hea elu. Võiksime näiteks küsida, miks ei ole hea elu ühe tingimusena toodud välja vajadust suhelda oma emakeeles?

Ei ole ka selge, mis staatus sellel nimekirjal on. Kas heaks eluks on vaja, et kõik need loetletud vajadused oleksid rahuldatud? Kogemus näitab, et subjektiivselt võivad inimesed leida, et nende elu on hea ka siis, kui mõni neist hüvedest puudub. Ja vastupidi, pidada oma elu halvaks ka siis, kui kõik ülesloetud põhivajadused on rahuldatud. Nussbaum ei eita, et paljud inimesed elavad ilma nende hüvedeta ja osa on sellega isegi rahul. Aga ta usub, et igale mõtlemisvõimelisele inimesele on võimalik põhjendada, miks selline elu, kus on kõik hüved, mis ta loetelus ette tulevad, on parem kui elu ilma nende hüvedeta.

Objektivistlik hea elu teooria põhineb antropoloogilisel väitel, et kõigile inimestele on omased universaalsed põhivajadused (toit, peavari, tervis, kindlustunne, sõprus ja armastus, isiklik ja poliitiline autonoomia, jne), kuigi nende vajaduste rahuldamise viis võib ajas, kultuuriti ja indiviiditi varieeruda. Kui see teooria ei tahta piirduda vaid empiiriliste väidetega, et inimeste vajadused on sellised, siis peavad selle pooldajad minema ilmselt veelgi kaugemale ja näitama, kuidas need vajadused kasvavad välja ühest **lõppeesmärgist**, mida kõik inimesed oma elus järgivad.

III. HEA ELU KÜSIMUSE VÕIMALIKKE LAHENDUSI

3.1. Mis on inimese elu mõte?: Susan Wolfi ettepanek

Nagu nägime artikli teises osas, saab hea elu kohta öelda midagi vaid siis, kui on teada, mis on inimese toimimise lõppeesmärk. Kas inimese elul on aga üldse eesmärki? Enamik tänapäeva autoreid arvab, et inimesed on selleks liiga erinevad, et nende eesmärkide või hea elu kohta saaks midagi sisulist öelda. Mina arvan siiski, et tegelikult pole inimesed sugugi nii erinevad ja et on võimalik näidata, et inimesed määratlevad oma eesmärgi sarnaselt. Ses mõttes pooldan ka mina aristotellikku essentsialismi. Aga erinevalt Nussbaumist ei arva ma, et küsimusele, missugune on hea elu, saaks vastata sellega, et loetakse üles inimeste põhivajadused. Need põhivajadused saame välja tuua alles siis, kui teame, mis on inimese toimimise eesmärk. Kas ei ole see aga sama kui küsida: “Mis on inimese elu mõte?”

Üheks selliseks filosoofiks, kes on näidanud, et tõeliselt hea on vaid selline elu, mis on mõttekas, on Susan Wolf. Ta väidab, et mõttekas on elu, mis on aktiivselt haaratud väärtuslikest üritustest (1997: 209). Susan Wolfi panus sellesse arutlusse seisnebki põhiliselt nende kahe fraasi — “aktiivselt haaratud” ja “väärtuslik üritus” — analüüsis. Inimene on millessegi aktiivselt haaratud siis, kui ta on sellest erutatud, kaasa kistud, kui tal on sellega emotsionaalne suhe (1997: 211). Aktiivse haaratuse vastandid on tüdimus ja võõrdumine. Kuigi aktiivne haaratus ei too kaasa ainult positiivseid emotsioone, vaid ka stressi, ohtu ja kurbust, on see ikkagi pigem midagi head, sest inimene tunneb end seetõttu eriliselt elusana.

Rääkides “väärtuslikest üritustest”, osutab Susan Wolf, et ta usub objektiivsetesse väärtustesse. Samas ta tunnistab, et tal ei ole välja pakkuda mingit teooriat selle kohta, mis objektiivne väärtus on, ega teooriat, mis ütleks, mis asjadel selline väärtus on. Tema väide seisneb vaid selles, et elu mõttekusest rääkimine eeldab, et saab öelda, mis asjadele on mõtet aega kulutada ja millele mitte. Asjad, mis annavad meie elule mõtte, on Susan Wolfi meelest need,

mis on meie “kategoriliste soovide” objektiks.¹⁷ Need asjad ei ole väärtuslikud mitte ainult sellepärast, et me neid igatseme, ega sellepärast, et nad meie elu meeldivamaks muudavad. Kategorilised soovid annavad meie elule mõtte.

Susan Wolf rõhutab, et mõttekas elu peab vastama korraga mõlemale kriteeriumile: see peab sisaldama aktiivset haaratust ja inimene peab olema haaratud väärtuslikest üritustest. Kui inimene teeb midagi väärtuslikku (on hea koduperenaine, arst või ema), aga pole sellest tegevusest aktiivselt haaratud, vaid tunneb seejuures tühimust, siis võib ikkagi öelda, et tema elul pole mõtet. Samas ei saa mõttekaks pidada ka elu, mis on pühendatud mõttetule tegevusele. Susan Wolf tunnistab, et on väga raske öelda, missugune tegevus on mõttetu. Ettevaatlikult nimetab ta mõttetuks elu, mis on pühendatud sellistele veidrusele nagu kirjaklambrite kogumine, käsitsi koopiade valmistamine *Sõjast ja rahust*, päeviku päheõppimine jne.

Susan Wolf võtab oma ettepaneku kokku sõnadega: tähendus tekib seal, kus subjektiivne külgetõmbejõud saab kokku objektiivse külgetõmbejõuga (1997: 211). Idee seisneb selles, et maailmas, kus mõned asjad on väärtuslikumad kui teised, saab mingi asi tähenduslikuks siis, kui inimene avastab enda jaoks selle asja võlu ja jääb selle asja haardesse, positiivses mõttes. Tema ettepanek on meelega ebamäärane, et jätta lahtiseks, missugustest asjadest haaratud olemine annab elule mõtte. Susan Wolf ütleb, et elule võib anda mõtte millegi loomine, millegi väärtusliku kaitsmine, armastatud inimeste või abivajajate aitamine, oma võimete ja oskuste väljaarendamine, raskuste ületamine jne. Ta ei taha mõttekaid elusid võrrelda ega öelda, et näiteks filosoofilise traktaadi kirjutamine oleks mõttekam kui kellegi eraelu paljastamine ajakirjanduses. Tema eesmärgiks ei ole langetada hinnanguid, vaid öelda, mille alusel me nimetame mingit elu heaks või mõttekaks.

Susan Wolfi teooria töötaks hästi siis, kui ta näitaks, et objektiivsed väärtused on tegelikult olemas, et on võimalik teha vahet väärtuslikel ja väärtusetutel tegevustel. Kuna ta aga ise kahtleb, kas tal on õigust nimetada tegevusi, millest teised on haaratud, aga mis temale tunduvad mõttetud, väärtusetuks, siis pole ta teoorial pi-

¹⁷Termin “kategorilised soovid” (*categorical desires*) pärineb Bernard Williamsilt.

det. Tal puuduvad igasugused kriteeriumid, mille järgi mõõta, kas üks või teine üritus on mõttekas objektiivsest vaatekohast. Samas tundub tema idee, et mõttekus eeldab inimese aktiivset haaratust mingisse üritusse, väga õige. Kui me loobuksime Wolfi teisest tingimusest, et tegemist on “väärtusliku üritusega” ja ütleksime, et inimese elu on mõttekas sel juhul, kui inimene ise seda niimoodi tajub, siis ei oleks enam tegemist hea elu objektiivse teooriaga, vaid subjektiivsega. Susan Wolfi eesmärgiks aga oli ju töötada välja objektiivsed kriteeriumid, mille alusel saaks öelda, missugune elu on mõttekas ja seega ühtlasi õnnelik.

3.2. *Õnnelik elu on ergon'i-pärane elu*

Niisiis osutus ka see tee ummikteeks. Elu mõtte sõnastamine polnud võimalik, sest selleks oleks pidanud ütlema, millised tegevused on mõttekad ja millised mõttetud. See oleks aga sama nagu kuulutada Aristotelese moodi, et parim elu on kontemplatsioon, või nagu Seneca arvas, et see on vooreslik elu, või nagu Leibniz ütles, et see on oma võimete pidev täiustamine. Enamik tänapäeva filosoofe kritiseerib selliseid väiteid kui ühekülgeid. Kaitstes üksikisiku vabadust ise oma elu määrata, peavad kaasaegsed praktilised filosoofid ebasoovitavaks tõsta esile ühte eluviisi teiste arvelt. Arvatakse, et moraal ja õigus peavad olema neutraalsed arvukate eluvormide suhtes ja võivad ainult kaitsta üksikisiku vabadust elada nii, nagu ta ise õigeks peab.

Kuigi Aristoteles läks liiga kaugele selles, et ta kuulutas parimaks eluks *theōria*, väga vähestele inimestele omase vaimse tegevuse, oli tal siiski õigus selles, et hästi elada tähendab elada oma loomusele vastavalt. Inimese eripära seisneb Aristotelese järgi selles, et ta planeerib ja juhib ise oma elu praktilise mõistuse abil ja loob sotsiaalseid kontakte. Arvan, et Aristoteles võiks meid siiski aidata hea elu küsimusele vastamisel, kui me hoiduksime kordamast tema viga: kuulutada üks eluviis teistest paremaks.

Pöördume tagasi Aristotelese *ergon'i*-argumendi juurde, nagu me artikli alguses lubasime.¹⁸ Vaatame lähemalt, kuidas Aristoteles arutles selle üle, milline on inimeste jaoks parim elu. Aristoteles

¹⁸Aristotelese *ergon'i*-argumenti on käsitlenud ka Clark (1972), Hardie (1980: 22–27, 362–363), Kraut (1989: 4. ptk; 1999), Stemmer (1998) ja Wilkes (1980).

ütleb, sarnaselt Platoniga, et igal asjal ja elusolendil on oma *ergon* (teostamine).¹⁹ Peter Stemmer defineerib *ergon*'i-mõistet nii: "Mingi asjade klassi *ergon* on see, mida sellesse klassi kuuluvad asjad teostavad, s.t ainult need, või vähemalt need kõige paremini, kas neid kasutades või iseenesest" (Stemmer 1998: 49). Stephen Clarki antud *ergon*'i definitsioon on veelgi täpsem. Clark ütleb: ". . . mingi asja *ergon* on see, mida tema üksi või tema kõige paremini teeb, tema eriline toimimisviis, milles tema loomus on kõige paremini näha" (Clark 1972: 272). Noa teostamine on lõikamine, kingsepa teostamine on king, arsti teostamine on ravimine. Kui teame, mis on asja teostamine, saame ka öelda, missugune on hea asi. Hea nuga on see nuga, mis hästi lõikab. Hea arst on see, kes inimesed terveks ravib. Vastavalt Aristotelese tähelepanekule on hea asi see, mis vastab tema eesmärgi alusel sõnastatud nõudmistele.

Hea elu saladusele jälile saamiseks peame seega selgeks tegema, mis on inimese teostamine (*ergon*). Aristoteles arutleb nii: inimese hinge teostamine (*ergon*) on elamine. Aga elamine pole inimesele ainuomane. Ka taimede ja loomade hinge teostamine on elamine. Ka toitumine, kasvamine ja tajumine ei tule sellepärast arvesse, et need on omased ka loomadele. Otsida tuleb inimesele spetsiifilist eluvormi. Aristoteles ütleb: "Üle jääb vaid selle hinge osa toimiv elu, millel on *logos*" (NE 1097 b33–98 a4). Nii jõuab Aristoteles järeldusele, et inimesele ainuomane on praktilisest mõistusest juhitud elu. Inimene erineb teistest elusolenditest selle poolest, et ta on võimeline oma elu ise planeerima.

Siiamaani olen Aristotelesega igati päri: inimelu eripära seisneb ratsionaalses tegutsemises. Tema arutus läheb aga rappa siis, kui ta kuulutab, et parim elu on vaimne tegevus, kontemplatsioon. On ilmne, et õnn ei saa kõigi inimeste jaoks seisneda vaimses tegevuses. Inimesed on oma võimetelt ja kalduvustelt väga erinevad, sellepärast ei saa ülim õnn seisneda kõigi jaoks samas eluviisis. Arvan, et kuigi Aristotelesel oli õigus selles, et inimese spetsii-

¹⁹Kreekakeelse sõna *ergon* tõlkimisel ei ole mingit üksmeelt, saksa keeles esinevad selle vastetena *Leistung*, *Aufgabe*, *Hervorbringung*, *Funktion*, *Werk*. Inglise keeles kasutatakse kõige sagedamini sõna *function*. Anne Lille eestikeelses *Nikomachose eetika* tõlkes kasutatakse sõna "toiming". Mina otsustasin tõlkida *ergon*'i sõnaga "teostamine", kuna see võimaldab paremini näidata, kuidas Aristoteles samastab *ergon*'i *telos*'ega (eesmärgiga), toimingu puhul poleks see aga selge.

filine võime on praktilise mõistuse kasutamine, mõistis ta seda võimet liiga kitsalt.

Proovime ise leida vastuse küsimusele, mis on inimese teostamine (*ergon*). Kuna Aristoteles samastas teostamise (*ergon*) eesmärgiga (*telos*), siis võib küsimuse sõnastada ka nii: “Mis on inimese eesmärk?”

Kõige muu, elava ja elutu puhul määratleb inimene selle teostamise. Mõnede asjade teostamise teeb inimene lihtsalt kindlaks. Näiteks, et südame teostamine on pumbata verd, geeni teostamine on ennast paljundada. Tarbeasjadele omistab inimene ise teostamise (noa teostamine on lõigata). Erinevalt teistest elusolenditest on inimene võimeline uusi asju välja mõtlema, vastavalt sellele, missuguse teostamisega asju ta vajab. Asjade teostamise määratlemine näibki olevat inimeste põhitegevus. Niimoodi kõigi teostamisi kindlaks tehes ja määrates jõuab inimene ka küsimuseni, mis on tema enda teostamine. Inimesel teatud rollis (arst, õpetaja, flöödimängija) ju on teostamine. Arsti teostamine on ravida, õpetaja teostamine on õpetada, jne. Mis on aga inimese teostamine? Aristoteles ütleb: “Aga kas siis puusepale või kingsepale on teostamine või tegutsemine kuidagi rohkem omane ja inimesele üldse aga polegi see loomuomane? Just nii nagu silmal, käel, jalal ja üldse igal jäsemel paistab olevat kindel teostamine, miks ei võiks ka inimesel olla peale selle kõige samuti mingi teostamine?” (NE 1097 b25–33). Aristoteles vastab, et inimese teostamine on toimimine praktilise mõistuse juhtimisel. Siit edasi tuleks nüüd leida võimalus mõista praktilise mõistuse kasutamist võimalikult laialt, nii et see iseloomustaks kõigi inimeste toimimist.

Miks mitte öelda, et kõigi inimeste spetsiifiliseks teostamiseks või eesmärgiks ongi *ergon*'ite määratlemine? On ju *ergon*'ite määratlemine vaid inimesele omane toiming. Vaid inimene võib küsida, mis on tema enda eesmärk või teostamine. Sellele raskele küsimusele peab inimene leidma vastuse, sest just sellest, kuidas inimesel õnnestub iseenda teostamise või teostamiste (sest teostamisi võib inimesel olla Aristotelese järgi palju) adekvaatne määratlemine ja realiseerimine, sõltub tema hea või õnnelik elu. Kui teostamine samastada eesmärgiga, siis võib öelda, et inimese lõppeesmärgiks on oma eesmärgipärase teostamise määratlemine ja realiseerimine.

Hea eluga on tegu siis, kui inimene on võimeline oma teostamist määratlema, oskab ja suudab seda ja kui tal õnnestub seda realiseerida. Kui selleks on vastavad tingimused, kui ümbrus, aeg, koht, perekond, lähedased, ühiskond seda laseb ja seda hindab ja kui ta sellest rahuldust tunneb. Õnnetu on inimene siis, kui ta ei suuda määratleda oma *ergon*'it (milleks ma elan, mind ei ole kellelegi vaja). Tegelikult pole tal endal kedagi ega midagi vaja, ta ei tunne millegi suhtes külgetõmbejõudu. Inimene on õnnetu ka siis, kui ta määratleb oma teostamise valesti, kui tal pole eeldusi seda realiseerida (arvab, et temast võiks saada hea klaverimängija või balletitantsija, aga tal pole annet, nii et ka töö ei too tulemusi, või kui naine tahab kangesti saada emaks, aga on viljatu). Kui ümbritsevad tingimused takistavad *ergon*'i realiseerimist (vanematel pole raha lapse koolitamiseks või nad ei kiida heaks lapse määratletud *ergon*'it, sunnivad Mozartit isa kingsepaäris tööle, vms). Kui aeg ja olud töötavad vastu (andekas tüdruk, kes tahab hakata luuletajaks, ei saa end avaldada, sest tema ühiskonnas pole kombeks, et naised kirjutaksid). Kui looduskatastroofid, sõda või vägivald segavad inimesel oma *ergon*'it realiseerimast (Siberisse küüditatud ei saanud mõeldagi kord valitud eesmärgi saavutamisele, aastaid tuli hoolitseda vaid oma hinge seeshoidmise eest).

Kui me teame, et hea elu on *ergon*'i-pärane elu ja inimese elu eesmärk on oma teostamise määratlemine ja realiseerimine, siis saame ka öelda, missugune riik tagab inimeste hea elu, mis tingimused peab riik inimestele võimaldama, mida tegema, et inimesed saaksid olla õnnelikud.

Riik peab andma inimestele vabaduse oma teostamist määratleda ja realiseerida. Mitte takistama teostamise määratlemist, mitte kirjutama ette, mis on inimese teostamine. Ta peab andma inimesele võimaluse oma eesmärgi välja arendada, realiseerida (kõik, mis vajalik normaalseks funktsioneerimiseks, aga ka kõik, mis vajalik teatud spetsiifilise teostamise realiseerimiseks, haridus, õppeasutused, töökoht, liikumisvabadus, vaba aeg). Ta peab aga ka looma tingimused selleks, et inimene üldse oleks suuteline oma teostamist määratlema. Et tal tekiks ettekujutus endast (milleks ma olen suuteline, mis on minu soovid, huvid, vajadused, kalduvused, võimed) ja oma ümbrusest (missugust eesmärki on võimalik realiseerida, mis tingimused mind ümbritsevad).

Kuna inimene ei ela mitte üksinda, vaid ühiskonnas, peab ta vaatama, et tema määratletud teostamine (*ergon*) ei satuks vastuollu teiste inimeste teostamisega. Oma teostamise täideviimisel võivad üksiku inimese huvid põrkuda teiste inimeste huvidega. Kui on tõsi see, et vaid moraalne inimene saab olla õnnelik, siis tuleneb sellest, et ka oma teostamise määratlemisel on vaja arvestada teistega. Tähtis pole mitte ainult õigesti hinnata oma soove, vaid ka nende soovide realiseerimise võimalusi ühiskonnas. Sealhulgas ka teiste inimeste huve ja soove. Õnnelik on see inimene, kes on nii ennast kui oma ümbrust ja seal valitsevaid norme õigesti hinnanud ja selle alusel oma eesmärgi määratlenud ja kellel läheb korda takistusteta oma eesmärki realiseerida. Kelle tegevusele ei sega vahele õnnetu juhused, teised inimesed ega enda sisemine rahulolematust.

Sokratesel oli õigus, kui ta ütles, et reflekteerimine oma elu üle on hea elu vältimatu tingimus. Tegelemine hea elu küsimusega kuulub ise hea elu juurde. Inimene peab oma eesmärgi ise enesekriitiliselt seadma. Oma eesmärkide püstitamine, oma vajaduste sõnastamine ja soovide hindamine praktilise mõistuse abil on see toiming, mis teeb inimese selleks, kes ta on ja olla tahab, ütlevad mitmed kaasaegsed praktilised filosoofid (Taylor 1989; Steinfath 1998b; S. Wolf 1997). Elu, mida elatakse lihtsalt niisama, ilma et selle üle reflekteeritaks, ei vääri nimetamist heaks eluks, leiab ka Bernard Williams (2000: 996).

Ent hea elu üle reflekteerimine ei saa piirduda vaid mõtisklemisega selle üle, kuidas me tahame elada. Just selleks, et inimesel oleks võimalik elada õnnelikku, s.o oma *ergon*'i pärast elu, peab ta mõtlema ka selle üle, millist tegutsemist teised inimesed temalt ootavad. Inimene saab realiseerida vaid sellist *ergon*'it, mis ei lähe vastuollu teiste inimeste soovide ja huvidega. Antiikfilosoofide eeliseks oli see, et nende püstitatud küsimus "Kuidas peaks elama?" sisaldas tegelikult kahte küsimust: prudentiaalset küsimust "Kuidas on üksikisiku seisukohalt parem elada?" ja moraalset küsimust "Kuidas me peaksime üksteise suhtes toimima?". Ka kaasaegne hea elu eetika peab olema valmis vastama mõlemale küsimusele.

KOKKUVÕTTEKS

Võtame nüüd kokku, mida me siin artiklis käsitlesime. Kõigepealt vaatlesime, kuidas hea elu küsimus oli antiikfilosoofia keskne küsimus, kuidas see subjektiveeriti ja tõrjuti seejärel valgustusajastul filosoofia perifeeriasse. Ja kuidas viimasel kahekümnel aastal on hea elu küsimus leidnud taas tagasitee praktilisse filosoofiasse. Vaatasime paari näite peal, kuidas tänapäeva filosoofid püüavad hea elu küsimuse abil lahendada selliseid praktilise filosoofia küsimusi, millele kantiaanlikud valgustatud-liberaalsed filosoofid ei ole leidnud rahuldavat vastust. Meie analüüsi käigus tuli aga välja, et hea elu teooria abil saab moraalse motivatsiooni ja sotsiaalse õigluse küsimusi lahendada vaid siis, kui see teooria ise on piisavalt põhjendatud. Igasugune hea elu teooria jääb õhku rippuma, kui ta ei tuletata oma väiteid inimese elu eesmärgist. Üheks võimaluseks viia hea elu teooria kindlale alusele on formuleerida inimese elu lõppeesmärk. Aristotelise *ergon*'i-argumenti arendades jõudsime järeldusele, et inimese eesmärgiks ongi oma eesmärgi või teostamise määratlemine. Heast elust saab rääkida seal, kus inimesel läheb korda seada endale eesmärgid või määratleda teostamised, mille realiseerimine on ümbritsevates oludes ja teistega koos elades võimalik.

Kuna selle üle mõtisklemine, mis teeb elu elamisväärseks, kuulub inimese hea elu juurde, siis ei saa ka filosoofia lükata endalt vastutust tegelda hea elu küsimusega. Praktiline filosoofia saab meil aidata reflekteerida nende kategooriate üle, milles me mõtleme iseendast ja oma suhetest maailmaga.

Kirjandus

- Aristoteles 1996. *Nikomachose eetika*. Tlk Anne Lill. Tartu: Ilmamaa
- Aristoteles 1961. *Politics*. Transl. Ernest Barker. Oxford: Clarendon Press
- Brandt, Richard 1979. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Oxford University Press
- Carson, Thomas L., Paul K. Moser 1997. *Morality and the Good Life*. New York/Oxford: Oxford University Press

- Clark, Stephen 1972. The Use of “Man’s Function” in Aristotle. — *Ethics*. Vol. 82, pp. 269–283
- Cottingham, John 1998. *Philosophy and the Good Life: Reason and the Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press
- Freud, Sigmund 2000. *Ahistus kultuuris. Sealpool mõnuprintsiipi*. Tlk Krista Läänemets. Tallinn: Vagabund (Saksa k: Das Unbehagen in der Kultur. — S. Freud. *Gesammelte Werke*. Fischer Verlag, 1948. Bd. XIII, S. 420–506)
- Gauthier, David 1986. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press
- Griffin, James 1986. *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*. Oxford: Oxford University Press
- Hardie, W. F. R. 1980. *Aristotle’s Ethical Theory*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press
- Harmann, Gilbert 1983. Human Flourishing, Ethics, and Liberty. — *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 12, pp. 307–322
- Höfe, Otfried 1987. *Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kant, Immanuel 1968a. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Gesammelte Werke. Akademie-Ausgabe*. Bd. 4. Berlin: de Gruyter
- Kant, Immanuel 1968b. *Kritik der praktischen Vernunft. Gesammelte Werke. Akademie-Ausgabe*. Bd. 5. Berlin: de Gruyter
- Kraut, Richard 1989. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press
- Kraut, Richard 1999. Aristotle on the Human Good: An Overview. — N. Sherman (ed.), *Aristotle’s Ethics. Critical Essays*. Oxford: Rowman & Littlefield, pp. 79–104
- Krebs, Angelika 1998. Werden Menschen schwanger? Das “gute menschliche Leben” und die Geschlechterdifferenz. — Steinfath 1998c, S. 235–247
- Locke, John 1975. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press
- Moore, George Edward 1903. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press
- Nagel, Thomas 1986. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press
- Nussbaum, Martha 1990. Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution. — G. Patzig (Hrsg.), *Aristoteles’ Politik: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 152–186

- Nussbaum, Martha 1992. Human Functioning and Social Justice. — *Political Theory*. Vol. 20, No. 2, pp. 202–246
- Paul, Ellen Frankel, Fred D. Miller Jr., Jeffrey Paul 1992. *The Good Life and the Human Good*. Cambridge: Cambridge University Press
- Platon 1968a. *Gorgias*. — *The Dialogues of Plato*. In four volumes. Vol. II, 4th ed. Transl. B. Jowett. Oxford: Clarendon Press. Kreeka k: *Platonis Opera*, ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902. Vol. IV
- Platon 1968b. *Republic*. — *The Dialogues of Plato*. In four volumes. Vol. II, 4th ed. Transl. B. Jowett. Oxford: Clarendon Press. Kreeka k: *Platonis Opera*, ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902. Vol. IV
- Pollmann, Arnd 1999. Gut in Form: Die neuere Debatte um eine Philosophie des “guten Lebens” im Überblick. — *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Bd. 47, Nr. 4, S. 673–691
- Rawls, John 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Schaber, Peter 1997. *Moralischer Realismus*. Freiburg: Alber
- Schaber, Peter 1998. Gründe für eine objektive Theorie des menschlichen Wohls. — Steinfath 1998c, S. 149–166
- Seel, Martin 1991. Die Wiederkehr der Ethik des guten Lebens. — *Merkur*. Bd. 45, Heft 1, S. 42–49
- Seel, Martin 1995. *Versuch über die Form des Glücks: Studien zur Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Smith, Adam 1976. *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Oxford University Press
- Steinfath, Holmer 1998a. Einführung: Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. — Steinfath 1998c, S. 7–31
- Steinfath, Holmer 1998b. Selbstbejahung, Selbstreflexion und Sinnbedürfnis. — Steinfath 1998c, S. 73–93
- Steinfath, Holmer (Hrsg.) 1998c. *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Stemmer, Peter 1998. Was es heißt, ein gutes Leben zu leben. — Steinfath 1998c, S. 47–72
- Sumner, L. W. 1992. Two Theories of the Good. — P. E. Frankel, F. D. Miller, J. Paul (eds.), *The Good Life and the Human Good*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–14
- Taylor, Charles 1986. Sprache und Gesellschaft. — A. Honneth, H. Joas (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas’ “Theorie des kommunikativen Handelns”*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 35–52

- Taylor, Charles 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press
- Tugendhat, Ernst 1976. *Vorlesungen zur Einführung in die sprach-analytische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Tugendhat, Ernst 1984. *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam
- Tugendhat, Ernst 1993. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Wilkes, Kathleen V. 1980. The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics. — A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, pp. 341–358
- Williams, Bernard 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana
- Williams, Bernard 2000. Sokratese küsimus. — *Akadeemia*, nr 5, lk 974–996
- Wolf, Susan 1997. Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life. — *Social Philosophy and Policy*. Vol. 14, No. 1, pp. 207–225
- Wolf, Ursula 1996. *Die Suche nach dem guten Leben: Platons Frühdialoge*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch
- Wolf, Ursula 1998. Zur Struktur der Frage nach dem guten Leben. — Steinfaß 1998c, S. 32–46
- Wolf, Ursula 1999. *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch

MARGIT SUTROP (sünd. 1963) on lõpetanud TRÜ ajakirjandusosakonna 1986. aastal. 1986–1991 töötas TÜ filosoofia kateedris, magistriraad 1991. Järgnesid doktoriõpingud Oxfordis, Oslos ja Konstanzis. 1997 kaitses ta Konstanzis Ülikoolis filosoofiadoktori kraadi filosoofiaerialal. 1998. aastast töötab Konstanzis Ülikoolis praktilise filosoofia õppejõuna. Juunis 2000 valiti TÜ praktilise filosoofia korraliseks professoriks. Avaldanud monograafia *Fiction and Imagination: The Anthropological Function of Literature* (Paderborn: Mentis, 2000). Praegu on käsil monograafia Adam Smithi moraalifilosoofiast. Margit Sutropilt on *Akadeemias* varem ilmunud artiklid “Mis on fiktsioon?” (1996, nr 2, lk 292–305) ja “Mis on kunst?: Institutsionaalse esteetika kimbatusest” (1998, nr 8, lk 1653–1671).