

## Ievads

Attieksme pret pārdomām par laimi ir bijusi – un daudzējādā ziņā joprojām ir – divējāda. No vienas puses, ir uzskats, ka laime ir kaut kas tik gaisīgs, netverams un nedefinējams, ka pārdomas par to drīzāk piedien dzejniekiem vai rakstniekiem, nevis zinātniekiem, kuri savos sausajos spriedumos balstās uz to, ko mēs varam empīriski, t. i., pieredzē novērot un izmērīt. No otras puses, ir mēģinājumi laimi tomēr padarīt par zinātnes aplūkojuma priekšmetu, kaut ko izmērāmu un izrēķināmu. Tieši šī attieksme ir piedzīvojusi neredzētu uzplaukumu pēdējo divdesmit gadu laikā, par ko liecina jaunu disciplīnu un pētījuma virzienu rašanās. Te var minēt Mārtina Zēligmāna (*Martin Seligman*) un Mihāja Čīksentmihāji (*Mihály Csíkszentmihályi*) iedibināto pozitīvo psiholoģiju, hēdonisko psiholoģiju (*hedonic psychology*), neuroekonomiku un citas tā saucamās subjektīvās labklājības (*subjective wellbeing*) pētījumu jomas. Kopš 2000. gada izdevniecības “Springer” paspārnē tiek izdots starpdisciplinārs periodikas izdevums *The Journal of Happiness Studies*, kur savus pētījumus publicē psihologi, sociologi, ekonomisti un arī filosofi. Erasma Universitātes profesora Rīta Vēnhovena (*Ruut Veenhoven*) vadībā ir izveidota elektroniska “Pasaules laimes datubāze” (*World Database of Happiness*),<sup>1</sup> kurā var iepazīties ne tikai ar laimes problemātikai veltītās teorētiskās literatūras klāstu, bet arī daudziem empīrisko pētījumu rezultātiem. Gan pats šī resursa

---

<sup>1</sup> <https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/>

pastāvēšanas fakts, gan tā saturs apliecina, ka laimes pētīšana jau kādu laiku vairs nav margināla zinātnieku nodarbe. Turklāt šie pētījumi iegūst arvien plašāku rezonansi. Īpaši tas attiecas uz pētījumiem, kas veltīti dažādu valstu iedzīvotāju subjektīvās labklājības un to ietekmējošo faktoru noskaidrošanai. Tā, piemēram, pavisam nesen ietekmīgais Lielbritānijas laikraksts *The Guardian* ziņoja, ka Lielbritānijas valdība pirmo reizi grasās izmērit nācijas subjektīvās labklājības līmeni jeb laimes indeksu, lai saskaņā ar to nākotnē varētu pieņemt politiskus lēmumus.<sup>2</sup>

Iezīmētā tendence saskan ar interesi, kāda laimei tiek veltīta sabiedrībā. Par to vismaz liek domāt dažādās laimes jautājumiem veltītās grāmatas – aforismu krājumi, pašpalīdzības grāmatas, popfilosofiski apcerējumi utt. – grāmatnīcu plauktos, izceltie virsraksti uz spīdīgo žurnālu vākiem un galu galā arī populāru dziesmu teksti. Tas viss liecina, ka laime ir visnotaļ “karsts” pārdomu priekšmets.

Ja lūkojamies filosofijas virzienā, tad šeit situācija ir savā ziņā īpatnēja, jo, no vienas puses, var teikt, ka pārdomas par laimi un laimīgu dzīvi ir klasisks filosofiskas apceres priekšmets jau no pašiem filosofijas pirmsākumiem; laimes jēdzienam ir īpaša vieta Platona, Aristoteļa un daudzu citu antīko filosofu pārdomās par labu cilvēka dzīvi. Lielā mērā tieši antīko filosofu ietekmē šī tēma ir saistījusi arī vēlāko Rietumu filosofu uzmanību. Tomēr atzīmēšanas vērts ir fakts, ka uz noteiktu laiku – runa ir par 20. gadsimta pirmo pusi – vārds “laime” bija pazudis no daudzu filosofu lietotā vārdu krājuma. Šādai attieksmei var minēt vismaz divus iespējamus iemeslus, kas abi ir saistīti ar situāciju morāles filosofijā. Pirmais faktors ir Kanta ētikas ietekme, proti, Kants laimes jēdzienu neuzskatīja par morāli svarīgu, t. i., tādu, kam būtu svarīga nozīme morāles teorijā. Galvenais šādas attieksmes iemesls ir Kanta uzskats, ka laime ir empīrisks jēdziens, bet morāle ir jāveido uz pieredzē nebalstītiem prāta principiem.<sup>3</sup> Otrs iemesls, kāpēc 20. gs. sākumā un vidū daudzi filosofi vairījās runāt par laimi, ir tāds, ka šajā laikā (vismaz anglosakšu filosofiskajā tradīcijā) morāles filosofija lielākoties tika saprasta kā metaētika, t. i., joma, kuras galvenais uzdevums ir pētīt jautājumus, kas saistīti ar morālo spriedumu un jēdzienu statusu, nevis, piemēram, risināt morālos jautājumus, ar kuriem cilvēki sastopas ikdienā. Tas saistīts ar uzskatu, kuru lielā mērā pauda t. s. loģiskā pozitīvisma pārstāvji, ka filosofa kompetences jomā neietilpst morāles jautājumu iztirzāšana un kādas morālas nostājas paušana. Filosofija var pretendēt tikai uz dažādu spriedumu izteikšanu par valodu, kādu lietojam, kad runājam par morāliem jautājumiem. Tomēr līdz ar

<sup>2</sup> Sk. <http://www.guardian.co.uk/society/2011/jul/25/happiness-index-government-policy>. Par to, kā laimes indekss tiks mērīts, sk. <http://www.guardian.co.uk/news/datablog/2011/jul/25/wellbeing-happiness-office-national-statistics?intcmp=239>

<sup>3</sup> Sk. Kants, I. (2006) *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika* / Tulk. R. Kūlis. – Rīga: Zinātne, 92. lpp.

Kanta ētikas un loģiskā pozitīvisma ietekmes mazināšanos un arvien pieaugošo interesi par antīko filosofu ētikas teorijām laimes jēdziens ir atgriezies filosofu uzmanības lokā. Par to liecina, piemēram, arvien pieaugošais šai tēmai veltīto monogrāfiju un publikāciju skaits periodiskajos izdevumos.

Šajā nodaļā mēs aplūkosim dažas klasiskas filosofiskas laimes koncepcijas un ar tām saistītās problēmas. Tomēr, pirms pievērsties filosofu iezīmētajām iespējām, kā par laimi var domāt, ir vērts nedaudz pakavēties pie dažiem jautājumiem, kas saistīti ar pašu laimes jēdzienu.

## Laimes jēdziens

Sāksim ar kādu piemēru, kas varētu būt turpmākā izklāsta atspēriena punkts. Sengrieķu vēsturnieks Hērodots (dzimis starp 490. un 480. gadu pr. Kr., miris aptuveni 425. gadā pr. Kr.) savā darbā "Vēsture" (I. 30–33) atstāta gadījumu par slavenā Atēnu valstsvīra Solona (638.–558. pr. Kr.) viesošanos pie bagātā Līdijas valdnieka Krēza.<sup>4</sup> Krēzs esot Solonu uzņēmis visnotaļ viesmīlīgi. Pēc vairākām Krēza pili pavadītām dienām bagātā valdnieka kalpi izvadāja Solonu pa pils mantu glabātuvēm un izrādīja pils saimnieka lielo bagātību. Kad tas bija izdarīts, Krēzs vērsās pie Solona, sakot, ka ir daudz dzirdējis par Solona gudrību un daudzajiem ceļojumiem, tāpēc viņš ļoti vēlētos, lai Solons atklāj, kurš ir laimīgākais cilvēks, ko viņam ir gadījies satikt. Hērodots piezīmē, ka Krēzs noteikti tika gaidījis, ka Solons nosauks viņu. Tomēr viņam nākas vilties, jo Solons atbild, ka tāds cilvēks ir kāds atēnietis, vārdā Tells. Pārsteigts par šādu atbildi, Krēzs jautā pēc iemesliem, kāpēc Solons uzskata Tellu par laimīgāko? Solons paskaidro savu atbildi, norādot, ka, pirmkārt, Tells dzīvoja laikā, kad Atēnas piedzīvoja uzplaukumu, otrkārt, viņam bija krietni dēli, kuru piedzimšanu un izaugšanu viņš pieredzēja, treškārt, Tells bija labi pārticis, un, ceturtkārt, viņa dzīvei bija skaists noslēgums, proti, Tells piedalījās kaujā par savu pilsētu, piespieda ienaidnieku bēgt, bet pats gāja bojā. Noklausījies Solona stāstītajā, Krēzs vēlējās zināt, kurš tad, viņaprāt, bija otrs laimīgākais cilvēks pēc Tella. Taču arī šoreiz Solons nosauca nevis Krēzu, bet gan divus jaunekļus – argosiešus Kleobiju un Bitonu. Viņi esot bijuši gan pārtikuši, gan fiziski spēcīgi. Turklāt viņu fizisko spēku apliecina ne tikai uzvaras atlētu sacensībās, bet arī kāds krietni svarīgāks notikums. Argosas Hērai veltītajos svētkos viņu mātei ar vēršu pajūgu bija jānokļūst dievietes svētnīcā, tomēr vērši nebija laikus atgriezušies no lauka. Tā kā māte nedrīkstēja kavēties, ratos iejūdzās paši jaunieši un šādi

<sup>4</sup> Daži vēsturnieki, balstoties uz hronoloģiskiem apsvērumiem, gan izsaka šaubas par to, vai šāda tikšanās vispār ir notikusi. Tomēr šī izklāsta gadījumā minētajam apstāklim nav nekādas nozīmes. Sk. *Herodotus*, 2003.

noskrēja līdz templim visus 45 stadijus.<sup>5</sup> Sanākušie pilsētnieki slavēja jauniešus par viņu spēku un māti par to, ka izaudzinājusi tādus dēlus. Viņu māte – priecīga par dēlu veikumu un slavu – lūdza dievietei, lai tā dod viņas dēliem vislabāko, kas vien cilvēkam iespējams. Pēc upurēšanas un dzīrēm Kleobijs un Bitons devās pie miera turpat svētnīcā un vairs nepamodās. Bet argosieši viņiem par godu pagatavoja abu skulptūras un veltīja tās Delfiem. Te nu Krēzs neizturēja un dusmīgi vaicāja Solonam, vai tiešām Krēza laimi viņš uzskata par tik niecīgu, ka vienkāršu ļaužu laime tam šķiet vairāk ievēribas vērtā? Krēza neizpratnes pilnā reakcija liek Solonam paskaidrot sava vērtējuma iemeslus:

“Krēz, vai tad man, kas zina, ka ikviena dievība ir skaudīga un iedveš cilvēkiem uztraukumu un bailes, tu jautā par cilvēku lietām? Ilgā laikā var redzēt un piedzīvot daudz tāda, ko tu nevēlies. Pieņemsim, ka cilvēka mūža robeža ir 70 gadi. Šajos 70 gados ir 25200 dienas, ja neskaita pievienotos mēnešus. Bet, ja gribēsi pievienot katram otrajam gadam mēnesi, lai saglabātu vajadzīgo gada-laiku saskaņu, tad šiem 70 gadiem vēl jāpieliek 35 mēneši, kas ir 1050 dienas. Tad kopā šajos 70 gados ir 26250 dienas; katra no tām ir pilnīgi citāda un atnes citus notikumus. Tādējādi, Krēz, cilvēks ir pilnībā likteņa varā. Es redzu, ka tev pieder milzīgas bagātības un ka tu valdi pār daudziem cilvēkiem, bet par to, ko tu man jautāji par savu laimi, es nevaru pateikt, pirms neesmu dabūjis zināt, vai esi labi nobeidzis savu mūžu. Jo tas, kam ir liela bagātība, nav laimīgāks par cilvēku, kuram ir tikai dienas iztika, ja tikai vien veiksmē neseko viņam līdz tam brīdim, kad viņš nobeidz savu dzīvi, būdams visu savu labumu īpašnieks. Jo daudzi ļoti bagāti cilvēki ir nelaimīgi, bet daudziem vidēji turīgiem cilvēkiem dzīvē veicas. Jo bagāts, bet nelaimīgs cilvēks tikai divās lietās pārspēj vidēji turīgo, kam ir laimējies, bet tas savukārt pārspēj bagāto un nelaimīgo cilvēku vairākās lietās, jo pirmais ir vairāk spējīgs piepildīt savas vēlēšanās un izturēt lielu nelaimi, bet otrais, kaut arī nevar tikpat viegli panest nelaimi un sasniegt vēlamo, tomēr pārspēj viņu šajās lietās: veiksmē viņu sargā, un viņš ir cilvēks bez miesas trūkumiem un slimībām, nav cietis no dažādiem ļaunumiem, viņam ir labi bērni un glīta āriene. Un, ja pie tā visa viņš vēl labi nobeigs savu dzīvi, tad tas ir tas, par ko tu jautā – tas ir cilvēks, kas ir cienīgs, lai viņu sauktu par laimīgu. Bet, kamēr cilvēks nav miris, nesauc viņu laimīgu; drīzāk par veiksmīgu. Tomēr iegūt to visu, esot cilvēkam, nav iespējams, līdzīgi kā neviena zeme nav tik pietiekama, lai sevi ar visu apgādātu, jo kaut kas viņai ir, bet kā cita tai trūkst. Bet labākā zeme ir tā, kurai tas viss ir visvairāk. Tā arī neviena cilvēka ķermenī nav pašpietiekams – kaut kas viens tam ir, bet kā cita trūkst. Taču tas, kuram vienmēr ir visvairāk un kurš pēc tam laimīgi nobeigs savu dzīvi, tas, valdniek, manuprāt, ir taisnīgi saucams par laimīgu. Visās lietās taču ir jāskatās uz galu, ar ko tās beigsies, jo daudziem dievs vispirms deva laimi, bet pēc tam tos pilnīgi iznīcināja.” (I. 32.5–33.1)<sup>6</sup>

<sup>5</sup> 45 stadiji ir 7992 metri.

<sup>6</sup> Autora I. N. izmainīts tulkojuma teksts no Tumans, H. (2004) *Cilvēks, vara un politika Senajā Grieķijā*. – Rīga, 174.–175. lpp.

Daži no Solona laimes izpratnes elementiem mums pat pēc vairāk nekā 2000 gadiem kopš šī teksta tapšanas var šķist pazīstami, bet citi – sveši. Tas gan vēl nenozīmē, ka teiktā savādumā būtu vainojams milzīgais attālums laikā, jo arī pašu Krēzu Solona teiktais pārsteidz, un viņam tas šķiet nepārliecinošs. Turklāt jāņem vērā arī iespēja, ka no tā, ka teiktais šķiet pārsteidzošs vai pat paradoksāls, vēl neizriet, ka tas ir nepatiess. Iespējams, ir pamats teikt, ka mēs laimi uzlūkojam no kāda sava – bieži vien nepārdomāta un nepārbaudīta – skatpunkta. Bet kā gan varam būt droši, ka šajā jautājumā mēs varētu būt zinošāki nekā, piemēram, kvantu mehānikā vai teorētiskajā fizikā? Darbā “Eudēma ētika” (EE, 1215b5–10) Aristotelis atstāsta gadījumu, ko var uzlūkot kā nupat aplūkotā Hērodota fragmenta kopsavilkumu. Kad Anaksagoram (apm. 500.–428. g. pr. Kr.) kāds vaicājis, kurš ir vislaimīgākais, viņš ir atbildējis: “Neviens no tiem, kurus tu par tādiem uzskati. Viņš šķistu tev dīvains cilvēks.” Bet atgriezīsimies pie Solona. Palūkosimies, ko tad īsti Solons apgalvo, proti, kādi elementi veido Solona izpratni par laimi.

Pirmkārt, nevar nepamanīt, ka Solona ieskatā laime ir saistīta ar veiksmi. Līdzīgā saistība joprojām pastāv arī latviešu valodā – mēs mēdzam runāt par to, ka laimējas vai nelaimējas, par laimestiem loterijās, laimīgu sagādīšanos utt. Kā norāda Darins Makmahons (*Darrin McMahon*), līdzīgu saikni var novērot arī visās citās indoeiropiešu valodās (*McMahon*, 2007: 10–11). Piemēram, angļu valodas vārda *happiness* (laime) pamatā ir vidusangļu valodas vārds *happ*, kas apzīmē gadījumu, likteni, to, kas notiek jeb atgadās. No šejienes tādi angļu valodas vārdi kā *happenstance* (nejaušs atgadījums), *haphazard* (gadījums, nejaušība), *hapless* (nelaimīgs), un *perhaps* (iespējams). Līdzīgi arī franču *bonheur* tiek iegūts no *bon* (labs) un vecfranču *heur* (gadījums, veiksmē). Itāļu, spāņu un portugāļu vārdi *felicita*, *felicidad* un *felicidade* ir cēlušies no latīņu *felix* (veiksme, laimīgs gadījums). Sengrieķu *eudaimonia* (laime) ir saliktenis no *eu* (labs) un *daimōn* (dievība, dievs), t. i., šis vārds apzīmē labu dievu attieksmi jeb veiksmi. Citētajā Hērodota fragmentā vārdi *eudaimonia* (laime) un *olbios* (laimīgs) tiek lietoti kā sinonīmi vārdam *eutuchēs* (veiksmīgs) (piem.: “Jo daudzi ļoti bagāti cilvēki ir nelaimīgi (*anolbioi*), bet daudziem vidēji turīgiem cilvēkiem dzīvē veicas (*eutuchees*).”). Šāds skatījums arī paredz, ka laime ir kaut kas fundamentāli ārpus cilvēka kontroles esošs, kaut kas, pār ko cilvēkam pašam nav praktiski nekādas varas. Viņam var vai nu paveikties, vai nepaveikties, kas arī noteiks to, vai viņš ir vai nav laimīgs.

Otrkārt, Solona skatījums paredz, ka cilvēka dzīve ir jāuzlūko kā veselums. Tikai cilvēka dzīve kā veselums var būt izvērtējuma priekšmets. Iekams dzīve nav noslēgusies, jebkādi spriedumi par to, vai šāda dzīve ir laimīga vai nelaimīga, ir pārāgri. Šajā ziņā var šķist, ka Solons laimes jēdziena lietojumu pārlietu ierobežo. Proti, mēs varētu domāt, ka, lai arī nav iespējams apgalvot, ka, piemēram,

personas A dzīve ir laimīga, pirms mums ir zināms, kā šīs personas dzīve ir noslēgusies, no tā nebūt vēl neizriet, ka personas A dzīve nevar būt laimīga sprieduma izteikšanas brīdī. Tomēr šķiet, ka tieši to paredz Solona teiktais. Jāatzīmē arī, ka šāds uzskats var šķist apšaubāms ne tikai mūsdienu lasītājam. Tas – kā redzams no Hērodota stāstītā – nepārlicina arī Solona uzrunāto Krēzu, kuram Solons šķiet “pilnīgs nejēga”, jo liek lūkoties tikai uz iznākumu un neņem vērā labumus, kas Krēzam pieder pašreizējā brīdī (I. 33). Hērodota stāsta morāle gan ir pretēja, proti, parādīt, cik ļoti Krēzs un ikviens, kas domā līdzīgi, maldās. Hērodots stāsta, ka Krēzam jau pavisam drīz nācās mainīt savas domas par Solona vērtējumu. Kad viņš bija zaudējis dēlu un visu, kas viņam piederēja – gan mantu, gan varu – un arī viņa paša dzīvība karājās mata galā, Krēzs saprata, ka Solonam tomēr bijusi taisnība (I. 86).

Var arī norādīt, ka šīs Solona uzskats sasauca ar iepriekš minēto saistību starp laimi un veiksmi jeb uzskatu, ka cilvēka laime ir atkarīga tikai un vienīgi no gadījuma. Filofofi, kuru laimes koncepcija paredz lielāku darītāja lomu laimīgas dzīves nodrošināšanā, atbilstošā mērā arī noliedz solonisko pieņēmumu, ka cilvēka dzīves laimi var noteikt tikai pēc dzīves noslēguma. Piemēram, Aristotelis, kurš laimi uzlūko kā noteikta veida aktivitāti jeb darbošanos saskaņā ar prātu, lai arī piekrīt, ka laimīgai dzīvei ir nepieciešami arī ārēji labumi<sup>7</sup> un ka grūti ir būt laimīgam tad, ja cilvēku piemeklē patiešām pamatīgi satricinājumi, tomēr sliecas noraidīt Solona domu, ka laime būtu tik nestabila un nedroša. Aristoteļa aprakstītais laimīgais cilvēks drīzāk līdzinās labam amatniekam, kurš arī no pieticīgiem materiāliem spēj pagatavot iespējami labāko, ko vien no tiem var pagatavot. Protams, arī krietns cilvēks nav pasargāts no likteņa triecieniem, tomēr viņu tie ietekmēs mazāk nekā citus.<sup>8</sup> Proti, Aristotelis nenoliedz ārēju faktoru nozīmi, viņš tikai uzskata, ka tā ir krietni mazāka, nekā pieļauj Solons. Tomēr daži antīkie filofofi ir pauduši vēl radikālāku nostāju. Piemēram, stoicisma skolas pārstāvji, sekojot Platona dialogos atainotajam Sokratam,<sup>9</sup> vispār noliedza ārējo apstākļu ietekmi uz cilvēka laimi. Viņi aizstāvēja viedokli, ka cilvēku laimīgu dara nevis ārējie apstākļi, bet viņa attieksme pret tiem.

<sup>7</sup> Sk. Aristotle (1999) *Nicomachean Ethics*, NE: 1098a1-20 un 1099a30-b1.

<sup>8</sup> *Ibid.*: 1100b20-1101a10.

<sup>9</sup> Tā kā Sokrats (469.–399. pr. Kr.) savas domas neizpauđa rakstiski, par viņa uzskatiem mums tiešu liecību nav. Par Sokrata filosofiju mēs varam spriest tikai pēc uzskatiem, kas viņam tiek piedēvēti Platona, Ksenofonta, Aristoteļa un komēdiju autora Aristofāna komēdijā “Mākoņi”. Daudzi filofofijas vēsturnieki pieņem, ka Platona dialogos sastopamais Sokrats ir visnotaļ uzticams avots, kas mums ļauj spriest par vēsturiskā Sokrata uzskatiem, tomēr vienprātības šajā jautājumā nav. Tāpat arī pastāv domstarpības par to, kā Platona Sokrata apgalvojumi būtu interpretējami.

Tāpēc arī Seneka (4. g. pr. Kr.–65. g. pēc Kr.) var teikt:

“Laimīgs ir tas, kas pareizi spriež; laimīgs ir tas, kas apmierināts ar pašreizējo stāvokli, lai arī kāds tas būtu, un kas ir draugos ar saviem apstākļiem; laimīgs ir tas, kam saprāts padara tīkamu visu viņa dzīves situāciju.” (Seneka, *Dialogi*: VI-2)<sup>10</sup>

Tikpat radikālu nostāju ir paudis arī par jaunplatonisma filosofijas aizsācēju uzskatītais Plotīns (204/5–270), kurš šajā ziņā seko citiem platonisma skolas pārstāvjiem. Plotīns norāda, ka krietnais vienmēr ir nosvērts un apmierināts un viņu nekādi nespēj satraukt tas, ko citi sauktu par nelaimēm.<sup>11</sup> Stoīķi un Plotīns ir vienisprātis, ka laimīga dzīve nekļūst laimīgāka tad, ja tā ir ilgāka.<sup>12</sup>

Treškārt, ja mēs palūkojamies uz Solona sniegtajiem laimīgāko cilvēku aprakstiem, tad ir grūti nepamanīt, ka nevienā no tiem netiek aplūkoti šo personu psiholoģiskie stāvokļi, viņu emocijas, izjūtas, tas, kā viņi savu dzīvi uzlūkoja paši. Mēs uzzinām, ka Tella bija pietiekami nodrošināts, ka viņam bija lieliski dēli, bet mums netiek aprakstīts Tella prieks, lepnums un gandarījums par savu dzīvi. Tieši tas pats attiecas uz abiem Solona minētajiem jauniešiem – Kleobiju un Bitonu. Šādā situācijā kāds varētu sākt aizdomāties par to, kādā mērā tas, kas Solona tekstā tiek saukts par laimi, atbilst tam, kā šo vārdu lietojam mēs. Daudzi antīkās filosofijas zinātāji ir nākuši klajā ar uzskatu, ka tas, ko mēs saucam par “laimi”, krietni atšķiras no tā, ko ar *eudaimonia* saprata senie grieķi. Šāda apsvēruma dēļ daži tulkotāji seno autoru tekstos *eudaimonia* vairās atveidot ar vārda “laime” ekvivalentu attiecīgajā valodā. Piemēram, Plotīna tekstu tulkotājs angļu valodā Arturs Hilerijs Ārmstrongs (*Arthur Hilary Armstrong*) *eudaimonia* Plotīna tekstā atveido nevis ar angļu *happiness* (laime), bet gan ar *well-being* (labklājība). Savu izvēli viņš pamato ar norādi, ka šāds tulkojums ir mazāk maldinošs salīdzinājumā ar ierasto praksi atveidot šo vārdu kā “laime”:

“Vārds “laime”, kā mēs to parasti lietojam, nozīmē “labu sajūtu”; savukārt “eudaimonia” nozīmē “būšanu labā stāvoklī”. Un Plotīns šajā darbā atvēl daudz vietas tam, lai parādītu, ka cilvēkam var būt *eudaimonia* arī tad, ja viņam nav nekādu laimīgu emociju, un pat tad, ja viņš savu *eudaimonia* neapzinās.” (Plotinus, 1989: 170)

Līdzīgi apsvērumi ir izteikti arī par Aristoteli un citiem antīkajiem domātājiem.<sup>13</sup> Proti, tiek pieņemts, ka mēs ar laimi parasti saprotam noteikta veida pozitīvu sajūtu jeb psiholoģisku stāvokli, savukārt grieķu *eudaimonia* norāda uz to, kā cilvēkam klājas, uz labu dzīvi, kas nepieciešami neparedz arī to, ka kādā

<sup>10</sup> Seneka, L. A. (2006) Par laimīgu dzīvi // *Dialogi* / Tulk. Ā. Feldhūns. – Rīga: Zinātne.

<sup>11</sup> Plotinus (1989) *Porphyry on Plotinus. Ennead*: I.4.12.

<sup>12</sup> Par stoīķiem sk. Long, A. A. & Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*: 63I; par Plotīnu – Plotinus (1989) *Porphyry on Plotinus. Ennead*: I.5.

<sup>13</sup> Norādes par Aristoteli sk. Kraut, 1979: 167–168.

konkrētā brīdī persona to apzinās, vai viņai tas izraisa kādas pozitīvas emocijas. Daži mūsdienu filosofi gan norāda, ka mums drīzāk būtu jārunā par divām atšķirīgām vārda “laime” nozīmēm. Piemēram, Daniels Heibrons (*Daniel Haybron*) apgalvo, ka vienā nozīmē laime ir psiholoģisks termins, kas līdzīgs tādiem terminiem kā “bauda” un “miers, savukārt citos gadījumos termins “laime” tiek lietots kā sinonīms vārdam “labklājība”. Šajā otrajā nozīmē laimes koncepcija vienmēr būs vērtību koncepcija, proti, aksioloģiska teorija, kuras uzdevums ir formulēt izpratni par to, kāda dzīve ir vislabākā cilvēkam (*Haybron, 2008: 5–6*).

Piemēra pēc iedomāsimies situāciju, kas ir pretēja tai, kādu iepriekš citātā aprakstīja Ārmstrongs. Iedomāsimies laimīgu bankieri Robertu, kuram veicas karjerā, jo nesen viņš ir ticis pie vēl labāk apmaksāta un nozīmīgāka amata veiksmīgā bankā, kurā viņš strādā. Viņam ir mīloša sieva, ar kuru viņš dzīvo kopā jau daudzus gadus; viņi kopā ir izaudzinājuši divus bērnus, kuri ļoti mīl savu tēvu. Viss ir lieliski, Robertam ir laba veselība, un viņam klājas, cik labi vien viņš var iedomāties. Daudzi par Robertu teiktu, ka viņš patiesi būtu saucams par laimīgu cilvēku. Un Roberts neapšaubāmi tāds arī jūtas – viņš pārsvarā ir labā omā un ir ļoti apmierināts ar savu dzīvi. Tomēr tagad iedomāsimies, ka ir daudz lietu, kas mūsu laimīgajam bankierim nav zināmas. Viņš nezina, ka amata paaugstinājumam nav nekāda sakara ar viņa prasmēm. Patiesībā Roberts ir stipri viduvējs bankas darbinieks un amata paaugstinājumu – viņam pašam nezinot – ir izkārtojis viņa sievas-tēvs rūpēs par ģimenes – vispirmām kārtām par savas meitas un mazbērnu – finansiālo stāvokli. Darba kolēģiem nav nekādu ilūziju par Roberta spējām, un viņi viņu neieredz, tomēr sievastēva lielās ietekmes dēļ viņi neskopojas ar glaimiem. Roberta sievai jau sen ir mīļākais, un viņa savu vīru ienīst, tomēr dažādu apsvērumu dēļ joprojām dzīvo ar viņu kopā un izliekas, ka viss ir kārtībā. Roberts visu savu laiku ir veltījis savai karjerai, tāpēc bērnu audzināšanā un izglītošanā īsti nav piedalījies. Bērniem, kas nu jau studē universitātē, pret tēvu nav nekādu siltu jūtu, tomēr ieraduma un miera labad viņi nevēlas viņu sarūgtināt un uzvedas kā mīloši bērni.

Vai Roberts ir laimīgs? Noteikti daļa no mums sliekšies teikt, ka, protams, lai arī Roberts ir pašapmānā dzīvojošs cilvēks, kuru neieredz nedz viņa darba kolēģi, nedz arī ģimenes locekļi, viņš tik un tā ir laimīgs. Protams, tas tā nebūtu, ja viņam taptu zināms viņa patiesais stāvoklis, bet, iekams tas nav noticis, Robertu pavisam noteikti var dēvēt par laimīgu. Tomēr, no otras puses, Roberts dzīvo tā saucamajā muļķa paradīzē, un, šķiet, daudzi no mums – ja vien tas būtu iespējams – šādu dzīvi neizvēlētos. Tāpēc noteikti atrastos cilvēki, kas teiktu, ka, lai arī Roberts jūtas laimīgs, ir apmierināts ar savu dzīvi utt., viņa dzīve ir savā ziņā nožēlojama, un mēs diez vai tādu novēlētu, piemēram, saviem bērniem. Proti, pietiekami pamatots arī šķiet apgalvojums, ka Roberts nav laimīgs. Katrā ziņā cilvēku viedokļi par līdzīgām situācijām mēdz atšķirties. Tiesa, cilvēku reakcija noteikti būs atkarīga no jautājuma formulējuma.



Piemēram, Daniels Heibrons (*Haybron*, 2008: 31) veica nelielu savu studentu aptauju. Viņš izstāstīja piemēru, kas ir ļoti līdzīgs mūsu aplūkotajam, 39 studentu grupai. Uz jautājumu, vai personu šādā gadījumā var saukt par laimīgu, gandrīz visi, t. i., 36 aptaujātie atbildēja apstiprinoši. Tomēr uz jautājumu, vai šāda persona dzīvo laimīgu dzīvi, pozitīvu atbildi deva vairs tikai 18 aptaujātie; 17 atbildēja noliedzoši, bet četri izvēlējās atbildi – neitrāli. Vēl mazāks bija to skaits, kuri piekrita apgalvojumam, ka šāda cilvēka dzīvi var uzskatīt par veiksmīgu (*fortunate*) – tikai 12; uz šo jautājumu noliedzoši atbildēja 18, bet deviņiem bija neitrāla nostāja. Heibrona nelielā aptauja, kas mazā aptaujas dalībnieku skaita dēļ neļauj izdarīt kādus puslīdz drošus vispārīgus secinājumus, vedina domāt, ka sarunvalodā savā ziņā tiek fiksēts nošķīrums starp laimi kā labklājību un laimi kā psiholoģisku stāvokli. Proti, sarunvalodā var novērot tendenci, ka tad, ja predikāts “laimīgs” tiek attiecināts uz personu, tad runa ir par laimi kā psiholoģisku stāvokli, savukārt, ja “laimīgs” ir attiecināts uz “dzīvi”, tad laime tiek saprasta kā labklājība.

Heibrons uzsver, ka šajā gadījumā ir jārunā nevis par dažādām laimes izpratnēm, bet gan par pilnīgi atšķirīgiem laimes jēdzieniem, kas valodā tiek apzīmēti ar vienu un to pašu vārdu. Tas nozīmē, ka vārds “laime” ir daudznozīmīgs līdzīgi kā, piemēram, vārds “bumba”. Ar vārdu “bumba” saskaņā ar latviešu valodas skaidrojošo vārdnīcu mēs apzīmējam gan no elastīga materiāla izgatavotu un ar gaisu pildītu lodveida priekšmetu, gan ar sprāgstvielu pildītu ierīci, kura paredzēta nomešanai no lidmašīnas vai kuģa.

Tāpēc arī jautājums “Kas ir laime?” (līdzīgi jautājumam “Kas ir bumba?”) var tikt saprasts vismaz divās atšķirīgās nozīmēs. Proti, pirmkārt, jautājums “Kas ir laime?” var tikt saprasts kā jautājums par to, kas tas ir par psiholoģisko stāvokli, pēc kura tiecas cilvēki, un kas pavada veiksmi, panākumus utt. Otrkārt, jautāt “Kas ir laime?” var nozīmēt uzdot jautājumu par to, kas ir tas, kas padara manu dzīvi par labu dzīvi? Pirmajā gadījumā runa ir par laimi kā psiholoģisku stāvokli (nosauksim to par ‘laimi 1’), bet otrā – par cilvēka dzīves novērtējumu (nosauksim to par ‘laimi 2’). Attiecīgi, ja mēs atbildēsim uz pirmo jautājumu, tad rezultāts būs psiholoģiska teorija par noteikta garīgā stāvokļa dabu. Savukārt, ja atbildēsim uz otro jautājumu, tad mūsu rīcībā būs labas dzīves koncepcija.

Heibrons (*Haybron*, 2008: 33) pauž nožēlu, ka minētais nošķīrums ir augsne daudziem pārpratumiem, jo ne vienmēr autori, kas raksta par laimi, papūlas paskaidrot, par kuru laimi ir runa. Var jautāt – vai šāda nošķīruma nepamanīšana patiesi būtu pielīdzināma gadījumam, kad kāds runā par bumbām, tā arī nepaskaidrojot, vai domātas bumbas, kuras sprāgst, vai tās, ar kurām var spēlēt dažādas sporta spēles? Atbilde, šķiet, ir noliedzoša, jo attiecībā uz laimi pastāv iespēja, ka laime kā psiholoģisks stāvoklis arī ir tas, kas raksturo labu jeb laimīgu dzīvi, proti, kāds varētu aizstāvēt uzskatu, ka dzīvi

laimīgu padara tieši laimīgu sajūtu, emociju, pārdzīvojumu utt. pārsvars pār nelaimīgām sajūtām, emocijām, pārdzīvojumiem utt. Tas nozīmē, ka saistība starp abiem laimes jēdzieniem ir krietni ciešāka nekā saistība starp, piemēram, abiem bumbas jēdzieniem. Izpratne par 'laimi 1' var tikt ietverta izpratnē par 'laimi 2', un ir grūti iedomāties, ka kaut kas līdzīgs būtu spēkā attiecībā uz bumbu gadījumu. Zīmīgi, ka filosofi parasti ir runājuši par 'laimi 2'. Proti, klasiskās filosofu laimes koncepcijās laime parasti ir tikusi problematizēta, t. i., apspriesta, domājot par labu dzīvi. Iepretim tam 'laime 1' kļuvusi aktuāla pārsvarā mūsdienās publicētajos darbos par psiholoģiju un ekonomiku, kā arī citām sociālajām zinātnēm, kur vārds "laime" nereti tiek aizstāts ar subjektīvās labklājības jēdzienu. Vismaz vienā ziņā filosofu izvēle par labu 'laimei 2' šķiet visnotaļ pamatota, jo ir itin viegli ieraudzīt, kādā veidā 'laime 2' ir primāra attiecībā pret 'laimi 1', jo 'laime 1' var būt 'laimes 2' sastāvdaļa. Vēl vairāk – var pat teikt, ka 'laime 1' kļūst par pārdomu un tiekšanās priekšmetu tikai 'laimes 2' gaismā. Proti, jautājumi par to, kas ir laime kā psiholoģisks stāvoklis, lielā mērā savu nozīmi iegūst, pateicoties jautājumam par šāda stāvokļa nozīmīgumu un vērtību dzīves kontekstā. Tāpēc arī dažādi pozitīvi psiholoģiski stāvokļi filosofu koncepcijās parādās tikai kā laimīgas dzīves komponenti, kuru nozīme un vērtība dažādu koncepciju ietvaros var būt stipri atšķirīga.

Kādā veidā pārdomas par dzīvi noved mūs pie laimes kā labklājības jēdziena?<sup>14</sup> Džūlija Enasa (*Annas*, 2004: 47; 2011: 121) norāda, ka savu dzīvi mēs varam uzlūkot vismaz divos atšķirīgos veidos. Ikdienas jeb lineārā skatījumā mūsu dzīve ir dažādu izvēļu un rīcību hronoloģiska secība – jūs no rīta pamostaties, dodaties uz ķīmijas nodarbību, pabeidzat studijas universitātē, strādājat, apprecaties, jums piedzimst bērni, bērni aug lielāki, bet jūs novecojat utt., līdz, skat, un dzīve ir beigusies. Tomēr skatījums uz dzīvi izmainās, ja mēs palūkojamies uz šīm pašām rīcībām nedaudz citā perspektīvā, ko Enasa nodēvē par strukturētu skatījumu uz dzīvi. Proti, ja jūs pašlaik mācāties ķīmiju, tad jūs varat pajautāt – kāpēc es to daru? Iespējams, atbilde varētu būt – tāpēc, ka es vēlos kļūt par ārstu. Jūs varat turpināt jautāt – kāpēc es vēlos kļūt par ārstu? Lai varētu strādāt par ārstu, iespējams. Bet kāpēc es vēlos strādāt par ārstu? Iespējams, tāpēc, ka bez tā es nevaru iedomāties savu dzīvi piepildītu un laimīgu. Bet ārsta karjera visdrīzāk nav vienīgais mērķis. Jūs noteikti vēlaties, lai jums ir laba veselība, piepildīta ģimenes dzīve, draugi, ar kuriem ir patīkami pavadīt laiku, utt. Līdz ar to gandrīz ikvienas rīcības gadījumā mums nākas ņemt vērā ne tikai to, kā konkrēto rīcību var saskaņot ar kādu vispārīgāku mērķi (karjeru, veselību utt.), bet arī to, kā nodrošināt saskaņu starp šiem

<sup>14</sup> Turpmākajā tekstā, ja nav īpaši norādīts, vārds "laime" tiks lietots 'laime 1' nozīmē.

mērķiem. Nav grūti iztēloties, kā mērķis saglabāt veselību var nonākt pretrunā ar mērķi pēc panākumiem bagātas ārsta karjeras, mērķis būt labam ārstam – ar mērķi pēc saskanīgas ģimenes dzīves, utt. Mēs varam teikt, ka mūsu izvēles un rīcības šādos gadījumos nosaka samērā nenoteikts priekšstats par labu, t. i., laimīgu dzīvi. Tieši to Aristotelis un citi antīkie domātāji sauca par laimi jeb augstāko labumu – *summum bonum*. Laime šādā nozīmē ir pilnīgākais mērķis. Pilnīgākais tanī ziņā, ka, piemēram, veselību, panākumus darbā, finansiālus resursus mēs varam vēlēties kaut kā cita dēļ – es varu vēlēties būt vesels, lai varētu darīt darbu, kuru uzskatu par svarīgu, es varu vēlēties panākumus darbā, piemēram, lai gūtu līdzcilvēku atzinību, – bet tas pats nav attiecināms uz laimi. Jautāt – “Kāpēc es vēlos būt laimīgs?” – šajā ziņā ir bezjēdzīgi, proti, tas ir jautājums, kas nepieļauj nekādu jēgpilnu atbildi.<sup>15</sup> Tomēr šī nav atbilde uz jautājumu – “Kas ir laime?”.

Tas, ko mēs šādā domu gaitā noskaidrojam, ir tikai laimes jēdziena vieta jeb funkcija, proti, mēs noskaidrojam, kādu darbu šis jēdziens veic mūsu praktisko apsvērumu sfērā. Var teikt, ka tiktāl mēs esam aprakstījuši laimi tikai formāli. Savā ziņā aprakstīt laimi šādā veidā nozīmē pateikt tikai to, ka laimīga dzīve ir laba dzīve, bet par to, kā norāda Aristotelis (NE: 1095a15-20), visi ir vienisprātis. Nevienprātība sākas brīdī, kad laimes jēdziens ir jāpiepilda ar noteiktu saturu. Aristotelis arī atzīmē, ka cilvēki ne tikai dažādi saprot to, kas ir laime, bet dažkārt arī mēdz savos uzskatos svārstīties. Slimajiem laime šķiet veselība, nabags to redzēs bagātībā un tamlīdzīgi. Te būtu vietā novērst kādu samērā izplatītu pārpratumu, kas ar šādu skatījumu ir saistīts. Laime tiek sajaukta ar to, kas laimi izraisa, t. i., laimes cēloņiem. Citiem vārdiem, teikt, ka laime ir nauda, mīlestība, slava vai veselība, nozīmē norādīt tikai uz noteiktām parādībām, kas, iespējams, dara cilvēkus laimīgus, tomēr tas nepaskaidro, kas ir laime, t. i., kādu iemeslu dēļ minētās lietas ir tādas, kas sagādā laimi.

Filosofiskajā literatūrā dažādās laimes koncepcijas tiek dažādi klasificētas, un par kādu kanonisku laimes koncepciju uzskaitījumu runāt ir grūti. Tomēr visnotaļ izplatīts ir pieņēmums, ka pamatā mēs varam izšķirt vismaz trīs atšķirīgas iespējas, kā atbildēt uz jautājumu “Kas ir laime?” (*Parfit*, 1984: 493). Viena no vispopulārākajām atbildēm uz šo jautājumu ir tāda, ka laime ir labsajūta jeb bauda. Citi savukārt uzskata, ka laime ir stāvoklis, kurā ir apmierinātas cilvēka vēlmes. Vēl citi apgalvo, ka laime ir jāskaidro kā stāvoklis, kurā cilvēks ieguvus to, kas ir labs kādā objektīvā nozīmē. Katrai no trijām minētajām atbildēm ir gan pozitīvās iezīmes (jo kā gan citādi kāds uzdrošinātos šādu atbildi piedāvāt), gan trūkumi (pretējā gadījumā jautājumā, kas saistīts ar laimi, valdītu lielāka vienprātība). Aplūkosim minētos uzskatus detalizētāk.

<sup>15</sup> Sk., piem., *Plato, Symposium*: 205A.

## Hedonisms

Hedonisms, iespējams, ir pati pazīstamākā no aplūkojamām laimes koncepcijām. Tiesa, taisnības labad gan jāsaka, ka apzīmējumu “hedonisms” pareizāk būtu saprast nevis kā norādi uz kādu vienotu teoriju, kuru daži domātāji ir aizstāvējuši, citi – nolieguši, bet gan kā apzīmējumu daudzu koncepciju kopumam, kuru raksturo viena kopēja iezīme – uzskats, ka bauda ir vienīgā lieta, kas ir vērtīga pati par sevi. No šejienes arī teorijas nosaukums, jo ‘*hēdonē*’ sengrieķu valodā apzīmē baudu, prieku, labsajūtu utt. Hedonisms kā teorija tiek aplūkots dažādos un būtiski atšķirīgos kontekstos. Hedonisms var būt gan psiholoģiska teorija, kas skaidro cilvēka rīcības motivāciju, gan aksioloģiska teorija, kas aizstāv noteiktu izpratni par vērtībām. Hedonisms var būt arī noteikta izpratne par to, kas ir laime. Hedonisms kā psiholoģiska teorija jeb tā dēvētais **psiholoģiskais hedonisms** ir uzskats, ka bauda ir vienīgais cilvēka rīcības motīvs, ka ikvienu cilvēka rīcību nosaka tiekšanās pēc baudas jeb labsajūtas. Savukārt hedonisms kā aksioloģiska teorija jeb tā dēvētais **ētiskais hedonisms** ir uzskats, ka bauda ir vienīgais labums, proti, ka bauda jeb labsajūta ir vienīgā pašvērtība, bet visas citas vērtības ir atvasinātas vērtības. Hedonisms kā aksioloģiska teorija līdz ar to paredz, ka to, cik laba ir dzīve, noteiks labsajūtas jeb baudas daudzums, t. i., jo vairāk labsajūtas persona piedzīvo, jo viņas dzīve ir labāka.

Termins “hedonisms” var tikt attiecināts arī uz noteikta veida izpratni par laimes dabu, šajā gadījumā saprotot laimi kā noteikta veida mentālu stāvokli. Šādā skatījumā hedonisms ir uzskats, ka laimes jēdzienu var izskaidrot ar baudas un ciešanu jēdzienu palīdzību. Jāievēro, ka hedonisms kā laimes koncepcija šeit aprakstītājā nozīmē atšķirsies no ētiskā hedonisma, jo viena teorija neparedz otru. Proti, jūs varat aizstāvēt uzskatu, ka laimi kā psiholoģisku stāvokli vislabāk ir aprakstīt kā baudu jeb labsajūtu, tomēr no tā vēl neizriet noteikta pozīcija jautājumā par to, kas dzīvi padara labu jeb vērtīgu. Un otrādi – ja jūs aizstāvat hedonismu kā vērtību teoriju, no tā vēl neizriet, ka jūs arī uzskatāt, ka laime kā mentāls stāvoklis vislabāk var tikt skaidrota kā bauda jeb labsajūta. Tas gan nenozīmē, ka atsevišķu domātāju piedāvātajās koncepcijās minētie hedonisma veidi netiek saistīti. Piemēram, amerikāņu filozofs Freds Feldmans (*Fred Feldman*), kurš uzskata, ka laimes kā psihiska stāvokļa dabu vislabāk spēj skaidrot noteikta paveida hedonisms, aizstāv arī hedonismu kā aksioloģisku teoriju. Bet ievērojamie utilitārisma pamatlicēji Džeremijs Bentems (*Jeremy Bentham*) un Džons Stjuarts Mills (*John Stuart Mill*), šķiet, nenošķirā hedonismu kā aksioloģisku teoriju no hedonisma kā laimes koncepcijas. Savukārt psiholoģiskais hedonisms bieži vien ir ticis izmantots kā ētiskā hedonisma pamatojums.

Tā kā šīs nodaļas uzmanības centrā ir laime kā laba dzīve, tad pārsvarā runāsim par hedonismu kā vērtībteoriju. Lai iezīmētu šīs teorijas pamatietīmes, pirmais jautājums, kuru būtu vērts aplūkot, ir – kā hedonisti pamato savu nostāju, t. i., kādi apsvērumi tiek izvirzīti par labu uzskatam, ka bauda ir vienīgā pašvērtība? Aplūkosim divas klasiskas atbildes uz šo jautājumu.

Pirmā ir saistīta ar Epikūru (341.–270. g. pr. Kr.) – vienu no pirmajiem domātājiem Rietumu domas vēsturē, kuru var uzskatīt par sistemātiskas hedonisma pozīcijas izstrādātāju. Viens no apsvērumiem, kuru epikūrisma tradīcijā izmanto, lai parādītu, ka bauda ir vienīgā lieta, kas ir vērtīga pati par sevi, ir tā saucamais “šūpuļa arguments”<sup>16</sup>. To, ka bauda jeb labsajūta ir vienīgā lieta, pēc kā cilvēki un visas citas dzīvās būtnes tiecas, vislabāk var redzēt, ja pavērojam jaundzimušo mazuli uzvedību. Ikviens mazulis, uzskata epikūrieši, dabiski tiecas pēc baudas un vairās no sāpēm (*Cicero, De fin.*: I. 30). Piemēram, sajūtis bada izraisītas sāpes, zīdāinis sāks raudāt, bet, tiklīdz viņam radīsies iespēja izsalkumu remdēt, viņš tūdaļ arī to darīs; piemēram, ja viņa rokās nonāks viņa pudelīte ar barību, tad viņš tūlīt to liks pie mutes un dzers pienu, līdz bada sajūta tiks remdēta. Vēlāk, kad bērns jau ir paaudzies, šī dabiskā tendence dažādu faktoru ietekmē tiek sabojāta. Šī iemesla dēļ arī pieaugušu cilvēku rīcību noteiks dažādi motīvi, ne tikai bauda, bet arī tādi apsvērumi kā gods, taisnīgums, pienākums utt. Lai gan šos motīvus arī var aprakstīt kā tādus, kas patiesībā ir tikai līdzekļi labsajūtas vairošanai, tomēr pieauguša cilvēka rīcības gadījumā tieksanos pēc baudas kā vienīgās pašvērtības saskatīt ir krietni grūtāk. Tāpēc arī epikūrieši runā par zīdaiņiem, kuru uzvedībā dabiskās noslieces ir redzamas tīrā veidā. Te gan ir jāpiebilst, ka Epikūra nostājas aizstāvjiem uz kritiku ilgi nebija jāgaida.

Stoīķi – konkurējoša filosofijas skola – noraidīja epikūriešu piedāvāto zīdaiņa uzvedības interpretāciju (*Diogenes Laertius*: 7.85–86). Viņi uzskatīja, ka zīdaiņi (tāpat arī ikviena cita dzīva būtne) tiecas nevis pēc baudas, bet pēc pašsaglabāšanās. Ja arī tie gūst labpatiku, tad šī labpatika ir tikai sekas organisma sākotnējam dzinulim pēc tā, kas ļauj tam sevi saglabāt. Šāda nostāja itin labi saskan ar to, kā organisma vajadzību un labsajūtas attiecības mūsdienās tiek skaidrotas evolūcijas teorijas kontekstā. No evolūcijas viedokļa, piemēram, bada sajūta ir tikai veids, kā organisms mums dara zināmu, ka tam ir nepieciešamas noteiktas uzturvielas. Līdzīgi arī bauda, ko sagādā dažādi ēdieni, ir sekundāra attiecībā pret vajadzībām, kuras ēdiena uzņemšana apmierina. Mēs ēdam noteiktu ēdienu tāpēc, ka tas mūsu organismu apgādā ar nepieciešamajām uzturvielām, nevis tāpēc, ka tas mums garšo. Vērtējot no evolūcijas skatpunkta, noteikts ēdiens ir garšīgs tieši tāpēc, ka tas apmierina organisma vajadzības pēc uzturvielām, nevis otrādi, t. i., nav tā, ka ēdiens apmierina mūsu organisma vajadzības un tāpēc tas ir garšīgs.

<sup>16</sup> Šāds apzīmējums tiek lietots sekundārajā literatūrā.

Bauda, ko gūstam no ēšanas, drīzāk ir sava veida motivators, kas nodrošina to, ka uzņemsim mūsu organismam vajadzīgās vielas. Tas nozīmē, ka epikūriešu piedāvātajam “šūpuļa argumentam” ir izredzes būt patiesam tikai tiktāl, ciktāl mēs aplūkojam rīcības motivāciju no paša rīcības subjekta skatpunkta, t. i., paša subjekta apsvērumos par to, kāpēc rīcība A (piemēram, ābola apēšana) būtu vēlama kā motīvs, var figurēt labsajūta. Tomēr tas īsti neatbilst piemēram, par kuru ir runa argumentā, jo mazuļa uzvedība mums ir pieejama tikai kā novērotājiem.

Nedaudz atšķirīgu stratēģiju hedonisma pamatošanai krietni vēlāk, 19. gadsimtā, izmantoja viens no ievērojamākajiem utilitārisma ētikas aizstāvjiem Džons Stjuarts Mills savas īsās, bet visnotaļ ietekmīgās grāmatas “Utilitārisms” 4. nodaļā (*Mill*, [1861] 1962: 288–295). Pirms atbildēt uz jautājumu, kāpēc bauda ir ikvienas rīcības galējais mērķis, Mills norāda, ka līdzīgi kā uz principiem, kas ir mūsu zināšanu pamatā, arī mūsu rīcības pamatprincipi nevar tikt pierādīti ar spriešanas palīdzību. Citiem vārdiem sakot, tie nevar tikt izsecināti no kādiem principiem, kas būtu vēl vienkāršāki par šiem (līdzīgi tam, kā ģeometrijā teorēmu pierādījumi var tikt atvedināti no aksiomām, bet aksiomas nevar tikt izsecinātas no kādiem vēl vienkāršākiem principiem, tāpēc tās nav pierādāmas līdzīgi tam, kā tiek pierādītas teorēmas). Tāpēc Mills jautājumu par mērķiem iesaka aplūkot analogi jautājumam par zināšanām, kas balstītas mūsu sajūtu pieredzē. Abos gadījumos, viņaprāt, mēs varam tiešā veidā apelēt pie spējas, kas ir atbildīga par fakta fiksēšanu – vai nu tās būtu mūsu maņas, vai arī apziņa. Mills norāda, ka vienīgais pierādījums, kādu mēs varam piedāvāt par labu uzskatam, ka noteikts priekšmets ir redzams, ir tas, ka cilvēki šo priekšmetu redz. Līdzīgā kārtā vienīgais pierādījums tam, ka noteikta skaņa ir sadzirdama, ir tas, ka cilvēki šo skaņu patiešām dzird. Tieši tas pats attiecas uz baudu jeb laimi kā galējo mērķi. Mills apgalvo, ka vienīgais pierādījums par labu tam, ka kaut kas ir vēlams jeb iekārojams, ir tikai tāds, ka cilvēki to iekāro jeb vēlas. Tāpēc Mills saka:

“Tam, ka laime ir vēlmes priekšmets, nevar minēt nekādu iemeslu kā tikai to, ka ikviens cilvēks tiecas pēc laimes, ciktāl viņš to uzskata par sasniedzamu.” (*Mill*, [1861] 1962: 288)

Tomēr tiktāl šis apsvērumus mums apgalvo, ka laime jeb bauda – Mills šos terminus lieto kā sinonīmus – ir labums, nevis to, ka tas ir vienīgais labums, jo pateikt, ka cilvēki tiecas pēc laimes jeb labsajūtas, vēl nenozīmē pateikt, ka laime jeb labsajūta ir vienīgais cilvēku mērķis. Apgalvojums, ka laime, saprasta kā bauda jeb labsajūta, ir vienīgais cilvēku tiekšanās priekšmets, šķiet nepārliecinošs. Mēs taču, šķiet, varam minēt daudz piemēru, kas parāda, ka cilvēki tiecas pēc dažādām citām lietām – naudas, varas, slavas. Arī vēlme būt, piemēram, godīgam var likt rīkoties noteiktā viedā. Milla atbilde uz šo iebildi ir visnotaļ vienkārša. Viņš mēģina parādīt, ka visos minētajos un citos tamlīdzīgos gadījumos cilvēku

tiekšanās mērķis joprojām ir laime jeb labsajūta. Sākotnēji, piemēram, nauda ir tikai kā līdzeklis, kura vērtība ir atbilstoša tam, ko par šo naudu var nopirkt. Pati par sevi, t. i., ārpus minētās vērtības, nauda ir tik vērtā, cik vērts ir metāls vai papīrs, no kā attiecīgās naudaszīmes ir pagatavotas (par naudu bankas kontā nevar pateikt pat to). Tomēr itin bieži cilvēki tiecas pēc naudas nevis kā līdzekļa kaut kā iegūšanai, bet gan kā pēc lietas, kas ir vērtīga pati par sevi; t. i., vēlme naudu iegūt ir daudz stiprāka par vēlmi to lietot. Šādā gadījumā, uzskata Mills, ir notikusi naudas kā vērtības transformācija – tā no laimes jeb labsajūtas sasniegšanas līdzekļa ir kļuvusi par konkrētās personas laimes izpratnes būtisku sastāvdaļu. Šī cilvēka gadījumā būt laimīgam nozīmē būt ieguvušam noteiktus naudas līdzekļus, bet naudas zaudēšana būs nelaime. Tieši tas pats var tikt attiecināts uz tādām lietām kā slava, vara, godīgums. Mills uzskata, ka visos šajos gadījumos notiek līdzīga attiecīgās vērtības statusa maiņa. Piemēram, sākotnēji rīkoties godīgi mani pamudina labsajūta, ko šāda rīcība sagādā, bet vēlāk, kad es tiecos pēc godīguma kā pēc pašvērtības, godīgums ir kļuvis par būtisku manas laimes izpratnes sastāvdaļu.

Tātad Mills pieņem, ka mēs varam izdalīt vismaz divus veidus, kā kaut kas var būt vēlmes priekšmets, un abos gadījumos, viņaprāt, patiesais vēlmes priekšmets būs laime. Pirmkārt, es varu vēlēties x kā līdzekli, lai iegūtu y. Otrkārt, es varu vēlēties x pašu par sevi jeb viņa paša dēļ. Kā jau tika minēts, Mills uzskata, ka, pretēji tam, kā mēs, iespējams, varētu domāt, abos gadījumos patiesais vēlmes priekšmets ir laime jeb labsajūta. Pirmais gadījums nav problemātisks, jo tas neapdraud Milla uzskatu par laimi kā vienīgo vēlmes priekšmetu. Attiecībā uz šo veidu Mills var teikt, ka ikreiz, kad subjekts vēlas x kaut kā cita dēļ, tad šis kaut kas cits būs labsajūta jeb laime, nevis x. Savukārt otrais veids joprojām paver iespēju uzskatam, ka laime nav vienīgais vēlmes priekšmets. Par labu šādam viedoklim liecina tas, ka cilvēki dažkārt mēdz šādi vēlēties tādas lietas kā, piemēram, vara, nauda. Kad Mills ir parādījis, ka arī šajos piemēros izpaužas vēlme pēc labsajūtas jeb laimes, tad viņš var secināt, ka patiesībā vienīgais vēlmes priekšmets ir laime (*Mill*, [1861] 1962: 292).

Tātad viena no centrālajām hedonisma kā laimes koncepcijas tēzēm ir uzskats, ka laime ir bauda jeb labsajūta un ka labsajūta ir vienīgā pašvērtība. Tādā gadījumā būt laimīgam nozīmēs baudīt jeb, pieņemot, ka bauda ir noteiktas patikas pieredzes epizodes, izjust labsajūtu. Laimei var būt dažādas pakāpes, tāpēc rodas jautājums – kā iespējams noteikt, kāpēc, piemēram, Matīss ir laimīgāks par Reini. Šo atšķirību vajadzētu varēt izteikt ar labsajūtas pārdzīvojuma epizožu parametru palīdzību, proti, Matīss būs laimīgāks par Reini tad, ja Matīsa labsajūtas pārdzīvojumu epizodes pēc noteiktiem parametriem apsteigs Reiņa labsajūtas pārdzīvojumu epizodes. Tiesa, jautājumā par to, kuri parametri ir svarīgi baudas izvērtēšanā, starp hedonistiem nav vienprātības.

Piemēram, Džeremijš Bentems izšķir vismaz četras baudas vērtības dimensijas jeb elementus, t. i., parametrus, kas nosaka, cik vērtīga ir katra atsevišķā labsajūtas pārdzīvošanas epizode (*Bentham*, 1789: 64). Kā pirmo elementu Bentems min pārdzīvošanas intensitāti (*intensity*), t. i., cik spēcīgs ir pārdzīvojums. Kā otro – ilgumu (*duration*). Trešais Bentema minētais elements ir drošība vai nedrošība (*certainty or uncertainty*), t. i., cik droši varam būt, ka šis pārdzīvojums ir sagaidāms. Ceturtais elements ir pārdzīvošanas tuvums vai tālums (*propinquity or remoteness*), proti, pārdzīvošanas vērtību noteiks tas, cik tālu vai tuvu laikā tas notiks.<sup>17</sup> Tieši tādas pašas dimensijas mēs varam izdalīt sāpju gadījumā, tikai, ja baudas gadījumā augstāki radītāji nozīmēs, ka pārdzīvošanas vērtība ir augstāka, tad sāpju gadījumā tas būs pretēji – jo, piemēram, ilgākas un intensīvākas sāpes, jo tās ir sliktākas.

Iedomāsimies, ka mēs varam sāpes un baudas mērīt. Sāpes mēs varam izmērīt sāpju mērvienībās doloros, bet baudu – hedonos. Gan sāpju, gan ciešanu gadījumā Bentema izdalīto elementu summa veidos noteiktu doloru vai hedonu daudzumu, kas tad arī noteiks attiecīgās epizodes vērtību. Tādā veidā mēs varam izrēķināt, cik laimīgs ir Matīss un tieši cik lielā mērā viņš ir laimīgāks par Reini. Lai to noskaidrotu, mums ir jānoskaidro Matīsa un Reiņa pieredzētās baudas un sāpes, jāizrēķina, cik daudz doloru un hedonu katrs no viņiem dzīves laikā ir sakrājis, un tad no iegūtā hedonu daudzuma jāatņem iegūto doloru daudzums. Tādējādi mēs iegūsim Matīsa un Reiņa hedonu un doloru bilanci, kas ļaus mums noteikt, vai viņi ir laimīgi, un, ja tā, tad cik laimīgi. Negatīvas bilances gadījumā (piemēram, ja Matīsam ir 150 dolori) cilvēks uzskatāms par nelaimīgu, jo sāpes ir pārsvarā pār baudām. Savukārt, ja Matīsa rezultāts ir 300 hedoni, bet Reinim 150 hedoni, tad mēs varam teikt, ka, pirmkārt, viņi abi ir uzskatāmi par laimīgiem, bet Matīss ir divreiz laimīgāks par Reini.

<sup>17</sup> Bentems kopumā uzskaita septiņus baudas vērtības elementus, proti, līdzās četriem jau minētajiem viņš pievieno arī rezultativitāti (*fecundity*), t. i., cik liela ir iespēja, ka noteiktajai sajūtai sekos līdzīga veida sajūtas, un tīrību (*purity*), t. i., cik liela ir iespēja, ka noteiktajai sajūtai nesešos pretēja sajūta. Bentems šos elementus izdala atsevišķi, norādot, ka, strikti runājot, tie ir attiecināmi nevis uz pašu baudu jeb labsajūtu, bet gan uz rīcību vai norisi, kas var izraisīt baudu. Minētā iemesla dēļ šie abi elementi nav minēti pamattekstā. Līdzīgā kārtā šīs diskusijas kontekstā var ignorēt vēl vienu Bentema izdalīto aspektu, proti, apjomu (*extent*), kas norāda uz cilvēku skaitu, uz kuru bauda attiecas. Lai visus minētos elementus un to nozīmi būtu vieglāk ielāgot, Bentems sacerēja šādu dzejoli:

*“Intense, long, certain, speedy, fruitful, pure –  
Such marks in pleasures and in pains endure.  
Such pleasures seek in private be thy end:  
If it be public, wide let them extend.  
Such pains avoid, whichever be thy view:  
If pains must come, let them extend to few.”*

(*Bentham*, 1789: 64)



Tiktāl hedonisma piedāvātais skatījums šķiet apburoši vienkāršs. Turklāt tas ir arī ļoti praktisks, jo nu mūsu rīcībā ir iespēja runāt par laimi krietni precīzāk, nekā esam līdz šim raduši to darīt, – mēs varam noteikt, kurš ir laimīgs, kurš ir laimīgāks par kuru utt. Tomēr, tiklīdz mēs nedaudz rūpīgāk sākam domāt par nupat izklāstītās teorijas detaļām, mums atklājas daudzas (daži pat teiktu – nepārvaramas) grūtības. Piemēram, iepriekš, balstoties uz Bentema piedāvāto baudas vērtības analīzi, tika pieņemts, ka visas baudas savā būtībā ir vienādas, t. i., ka vienīgais, kas atšķir vienu baudas epizodi no citas, ir tikai intensitāte, ilgums, drošums un attālums laikā. Ikvienā gadījumā, kad kaut ko baudām, mums ir darīšana ar vienu un to pašu sajūtu, mainās tikai daudzums jeb kvantitāte. Ikviena bauda ir samērojama ar ikvienu citu baudu, un to apjomu var mērit pēc vienas mērījumu skalas. Šādu skalu mēdz dēvēt par *kardinālo* mērījumu skalu (Crisp, 1997: 22). Un tā kā vienīgais, kas vienu baudu atšķir no otras, ir daudzums jeb kvantitāte, tad šādu hedonisma paveidu mēdz dēvēt arī par **kvantitatīvo hedonismu**. Vai šāds skatījums uz baudu ir pārliciecināms?

Mills, kurš ir Bentema skolnieks, uzskatīja, ka šajā ziņā Bentema izpratne ir pārlietu šaura un vienkāršota. Baudas mēdz būt ļoti dažādas – baudu var sagādāt atdzesētas apelsīnu sulas malks karstā vasaras dienā, aizraujošas grāmatas lasīšana, mūzikas instrumenta spēlēšana, matemātikas uzdevuma atrisināšana utt. Vai katra no šīm baudām būtu vērtējama pēc vienas un tās pašas mērījumu skalas? Proti, vai ir iespējams samērot baudu, ko sniedz apelsīnu sulas malks, ar baudu no matemātikas uzdevuma rēķināšanas? Cik ilga sulas baudīšana sniegs tādu pašu hedonu daudzumu, kādu sniedz viena uzdevuma atrisināšana? Šīs un tamlīdzīgi jautājumi šķiet mulsināši, tāpēc Mills uzskatīja, ka baudas būtu jānošķir ne tikai pēc to daudzuma, bet arī pēc to kvalitātes. Tas nozīmē, ka noteikta veida baudas ir vērtīgākas par citām baudām arī tad, ja šīs atsevišķās baudas ir kvantitatīvi identiskas. Proti, ja baudas  $x$  ilgums un intensitāte ir vienāda ar baudas  $y$  ilgumu un intensitāti, tad – saskaņā ar Milla pausto – no tā vēl neizriet, ka  $x$  un  $y$  ir vienādas vērtības baudas, jo joprojām pastāv iespēja, ka  $x$  ir vērtīgāka bauda par  $y$ . Bet kā šo vērtību noteikt? Uz šo jautājumu Mills izsmeļošu atbildi nesniedz. Viņš norāda, ka vērtīgāka būs tā bauda, kuru izvēlētos visi vai lielākā daļa cilvēku, kas ir pieredzējuši abas baudas. Milla doma ir apmēram šāda: ja visi vai lielākā daļa cilvēku, kas ir pieredzējuši gan  $x$ , gan  $y$ , izvēlēties  $x$  arī tad, ja (a) baudu  $x$  pavadīs lielāka neapmierinātība nekā baudu  $y$ , un (b) arī tad, ja  $y$  kvantitatīvi būs neizmērojami lielāka par  $x$ , tad bauda  $x$  ir augstākas kvalitātes bauda par  $y$ . Mills šīs augstākās kvalitātes baudas saista ar augstākām, komplicētākām spējām, kuras ir nepieciešamas, lai šādas baudas pieredzētu. No šejienes arī slavenais Milla apgalvojums: “Labāk ir būt neapmierinātam cilvēkam nekā apmierinātai cūkai. Labāk būt neapmierinātam Sokratam nekā apmierinātam muļķim.” (Mill, [1861] 1962: 260)

Šādi Mills apelē pie pārliecības, kura, viņaprāt, piemīt visiem vai lielākajai daļai cilvēku, proti, ja vien mums būtu iespēja izvēlēties starp apmierināta sivēna un neapmierināta cilvēka dzīvi, tad mēs izvēlētos pēdējo. Iedomāsimies iespējami vislaimīgāko dzīvi, kādu varētu piedzīvot cūka. Tā noteikti būtu tāda cūkas dzīve, kurā tā maksimāli pieredzētu baudas, kādas vien cūka spēj pieredzēt, – tā vienmēr būtu siltumā, vienmēr saņemtu ēdienu, kas tai garšo vislabāk, utt. Salīdzinājumā ar šo iedomāto cūku mūsu dzīve mēdz sagādāt dažādas raizes. Dažādas baudas un patīkami brīži mijas ar neveiksmēm, vilšanos, bailēm utt. Mums ir daudz iemeslu būt neapmierinātiem. Mūsu apmierinātās cūkas dzīvē nekā tāda nav. Tā ir nebeidzama baudu simfonija (lai arī pēc mūsu standartiem salīdzinoši vienkārša un pieticīga). Tomēr arī tādā gadījumā, uzskata Mills, mēs priekšroku dotu baudām, kas pieejamas cilvēka dzīvē. Vēl vairāk, viņš pieņem, ka mūsu izvēle neatšķirsies arī tad, ja iespējamā sivēna dzīve būs tik gara, cik mēs to vēlētos. Tieši tādi paši apsvērumi attiecas uz Sokrata un muļķa pretnostatījumu, kuru, šķiet, vieglāk saprast, ja lūkojamies uz pieauguša cilvēka un bērna pretnostatījumu. Mills teiktu, ka lielākā daļa cilvēku neizvēlētos atkal nonākt maza bērna saprašanas stāvoklī, lai arī tad dzīve būtu krietni bezrūpīgāka. Ja šis piemērs nešķiet pārliecinošs (kam iemesls varētu būt romantizēti priekšstati par bērniību), tad var padomāt par sajūtām, kas jūs pārņem, kad apcerat iespēju saslimt ar kādu deģeneratīvu slimību, kuras dēļ jūsu garīgās spējas īpaši neatšķirtos no dažus mēnešus veca zīdaiņa spējām.

Starp augstākajām un zemākajām baudām pastāv diskontinuitāte, t. i., tās nav samērojamas uz vienas mērījumu skalas. Ja  $x$  ir augstāka bauda par  $y$ , tad nav jēgas jautāt, cik liels daudzums  $x$  baudas būs identisks baudai  $y$ . Piemēram, no šāda skatpunkta būtu absurdi jautāt, cik daudz šokolādes kūku man ir jāapēd, lai iegūtā bauda būtu identiska tai, kādu es pieredzētu, noskatoties Dž. Džārmuša filmu “Mironis”? Tās ir nesamērojamas lietas. (Jādomā, ka tas pats attiecas arī uz ciešanām. Ja jums sagādā ciešanas filmas “Amerikāņu pīrāgs” skatīšanās, tad būtu nevietā jautāt, vai šī pieredze atbilst kādai negaršīgai maltītei, ko esat nesen baudījuši.) Proti, Milla skatījumā augstākās un zemākās baudas ir jāvērtē nevis pēc kardinālās, bet gan pēc *ordinālās* (no latīņu *ordo* – rinda, pakāpe, ierinda) skalas (Crisp, 1997). Augstākās baudas ir vērtīgākas par zemākajām, tomēr ir bezjēdzīgi jautāt – tieši cik vērtīgākas tās ir, jo tām nav kopēja mēra.

Šāds Milla ierosinājums ļauj izvairīties no dažādiem mulsinošiem jautājumiem, kurus var uzdot Bentema kvantitatīvā hedonisma gadījumā. Turklāt tas arī attaisno virkni būtisku pārliecību par dažādu pieredzējumu vērtību. Tomēr daudzi Milla kritiķi ir norādījuši, ka augstāko un zemāko vērtību nošķirums padara Milla nostāju problemātisku. Mēs varētu teikt: ja reiz Mills ir hedonists, tad viņam vajadzētu uzskatīt, ka viens pieredzējums ir vērtīgāks par citu, pateicoties tam, ka viens rada lielāku labsajūtu. Tomēr, ja to pašu attiecina uz augstākajām un

zemākajām baudām, tad iznāk, ka Milla ieviestais nošķīrums vairs nav spēkā, t. i., augstākās baudas galu galā būs samērojamas ar zemākajām. Savukārt, ja nošķīruma saglabāšanas nolūkā Mills teiktu, ka līdzās labsajūtai ir kāda cita iezīme, kas vienu pieredzējumu padara vērtīgāku par citiem, tad viņš vairs nebūs uzskatāms par hedonistu. Citiem vārdiem sakot, saskaņā ar šo iebildumu Milla nošķīrums starp augstākajām un zemākajām baudām ir grūti samērojams ar viņa hedonismu. Šāds iebildums gan nebūtu jāuzlūko kā Milla atspēkojums, jo viņš joprojām var apgalvot, ka augstāko un zemāko baudu nošķīrumam nav nepieciešama papildu (nehedoniska) elementa izdalīšana. Augstākās baudas no zemākajām atšķiras ar to, ka augstākās baudas cilvēkiem sagādā vairāk labsajūtas. Kā mēs to varam apgalvot? Lai atbildētu uz šo jautājumu, Mills var atsaukties uz cilvēku pieredzi. Galu galā veids, kā saskaņā ar Milla nostāju augstākās baudas tiek nošķirtas no zemākajām, atsaucas uz mūsu pieredzi, t. i., Mills apgalvo, ka augstākas baudas ir tās, kurām priekšroku dotu cilvēks, kas ir pieredzējis kā vienas, tā otras.

Tomēr, ja arī Milla atbilde uz šo iebildumu ir veiksmīga, tas vēl nenozīmē, ka ar to var glābt hedonismu. Hedonisms, iespējams, ir viena no visvairāk kritizētajām laimes koncepcijām. Freds Feldmans (*Feldman*, 2004) savā hedonismam veltītajā grāmatā min un iztīrā septiņus klasiskus iebildumus hedonismam kā aksioloģiskai teorijai. Šīs nelielās nodaļas ietvaros šādam izklāstam nav vietas, tāpēc īsumā pievērsīsimies dažiem būtiskiem hedonisma trūkumiem.

Pirmkārt, der pakavēties pie jautājuma, kas klasiskajās hedonisma koncepcijās netiek uzdots nemaz tik bieži. Proti, kas tad tiek saprasts ar baudu? Un vēl – vai visas parādības, kuras hedonisti apzīmē ar vārdu “bauda”, vieno kas vairāk par pašu apzīmējumu? Kā var noprast no Bentema un Milla rakstītā, bauda ir noteikta veida sajūta, kas tiek pretstatīta sāpēm. Tomēr, cik šāds pretstats ir pamatots? Proti, vai tiek pretstatītas viena un tā paša veida lietas? Piemēram, sāpes mēs ierasti varam lokalizēt, t. i., pateikt, kur mums sāp. Tomēr to pašu, šķiet, nevar teikt par baudu. Kur jūs lokalizēsiet baudu, ko jūtat no auksta apelsīnu sulas malka karstā vasaras dienā? Vai bauda jūtama mēlē? Ar mēli mēs reģistrējam dažādas sajūtas – mēs jūtam apelsīnu garšu, mēs piefiksējam, ka sula ir vēsa, utt. Bet kur visā tajā ir bauda? Pieņemsim, kādu brīdi pirms tam jūs gulējāt un sauļojāties klusā un vientuļā pludmalē. Sauļošanās jums sagādāja baudu. Kas šai baudai ir kopīgs ar baudu, kuru sagādāja vēsais apelsīnu sulas malks? Pēc brīža jūs saņemat ziņu, ka vakar rakstītais kontroldarbs ir uzrakstīts sekmīgi. Jūs priecājaties. Hedonisti teiktu, ka arī tā ir bauda, jo tas ir pārdzīvojums, kas sagādā labsajūtu. Bet kas tai ir kopīgs ar abām iepriekš minētajām baudām? Minētie jautājumi, protams, nenozīmē, ka hedonisms ir aplams. Tas arī nenozīmē, ka uz tiem neviens nav atbildējis.<sup>18</sup> Tas nozīmē tikai to, ka nav

<sup>18</sup> Sk., piem., *Feldman*, 2004: 79–90; *Hurka*, 2011: 16–21.

iespējams aizstāvēt hedonismu, iekams šie jautājumu nav atbildēti. Pirms dodamies tālāk, var tikai piezīmēt, ka šobrīd nav vienprātības viedoklī par to, kā uz šiem jautājumiem ir vislabāk atbildēt.

Hedonisma, šķiet, vienu no būtiskākajiem trūkumiem atklāj kāds domas eksperiments, kuru piedāvā Roberts Noziks.<sup>19</sup> Iedomāsimies iekārtu, kas var jums radīt jebkādu pieredzi, kādu vien jūs spējat iedomāties. Sauksim to par pieredzes mašīnu. Ja jūs tiktu pievienoti pieredzes mašīnai, jūs pieredzētu dažādas labas lietas – to, kā jūs pabeidzat universitāti, atklājat zāles pret vēzi, mīlat kādu cilvēku un tiek atklāti, atpūšaties eksotiskā pludmalē utt. Jūs varat pieredzēt visu, par ko vien esat jebkad sapņojuši, t. i., jums būtu sajūta, ka tas viss patiešām notiek, lai gan patiesībā visas šīs norises neatstāj jūsu apziņas ietvarus. Tagad iedomājieties, ka jums tiek piedāvāta iespēja visu atlikušo mūžu pavadīt pieslēgtiem pie pieredzes mašīnas. Jūs varat izvēlēties, vai nu dzīvot tā, kā līdz šim esat dzīvojuši, vai arī pieslēgties pieredzes mašīnai. Turklāt pieņemsim, ka pats izvēles fakts tiktu izdzēsts no jūsu atmiņas, tiklīdz jūs tiktu pieslēgti pie mašīnas. Ko jūs izvēlētos?

Der atzīmēt, ka savā ziņā šī izvēle ir līdzīga Milla aplūkotajām. Mills apgalvoja, ka labāk ir būt neapmierinātam cilvēkam nekā apmierinātai cūkai, neapmierinātam Sokratam nekā apmierinātam muļķim. Bet tagad jums ir jāizvēlas, vai labāk dzīvot, kā līdz šim, un būt daļēji neapmierinātiem (jo tāda, šķiet, ir lielākā daļa no mums), vai arī tikt pieslēgtiem pie pieredzes mašīnas un nodzīvot apmierinājuma piepildītu dzīvi? Noziks pieņem, ka lielākā daļa cilvēku noraidītu iespēju tikt pieslēgtiem pie pieredzes mašīnas. (Sisela Boka (*Bok*, 2010: 26) gan norāda, ka, izklāstot pieredzes mašīnas domas eksperimentu studentiem, atklājās, ka apmēram 5% studentu tomēr izvēlas pieredzes mašīnu.) Nozika domas eksperiments ir veidots ar vienu nolūku – saasināt noteiktu jautājumu, proti, vai ir tiesa, ka mums ir svarīgas tikai mūsu iekšējās sajūtas? Vai mēs sauktu par labu, t. i., laimīgu, tādu dzīvi, kura sastāv tikai no patīkamiem pārdzīvojumiem, kas nekādā veidā nav saistīti ar īstenību ārpus mūsu apziņas?

Noziks (*Nozick*, 1974: 43–44) piedāvā vismaz trīs iemeslus, kāpēc mēs noraidītu iespēju tikt pieslēgtiem pie pieredzes mašīnas. Pirmkārt, tāpēc, ka mēs ne tikai vēlamies pieredzēt to, ka mēs kaut ko darām, bet mēs vēlamies arī darīt noteiktas lietas. Otrkārt, tāpēc, ka mēs vēlamies būt noteiktā veidā, t. i., mēs gribam būt personas ar noteiktām rakstura iezīmēm, bet pieslēgties pieredzes mašīnai ir sava veida pašnāvība. Treškārt, tāpēc, ka pieredzes mašīna mūs ierobežo tikai ar cilvēku radītu realitāti. Mums ir liegta pieeja īstenībai, kas ir dziļāka par to, kuru spēj radīt cilvēks.

<sup>19</sup> Sk. *Nozick*, 1974: 42–45; 1989: 104–108.

Nedaudz izmainot skatījuma perspektīvu, var uzdot nedaudz atšķirīgu jautājumu – vai mēs gribētu, ka mūsu bērni tiek pieslēgti pieredzes mašīnai? Nav šaubu, viņi dzīvos apmierinājuma pilnu dzīvi, tomēr diez vai mēs to sauktu par labu un laimīgu dzīvi. Tāpēc diez vai mēs gribētu, ka mūsu bērni tādu dzīvi dzīvo.<sup>20</sup>

Minētie apsvērumi parāda, ka laimīgai dzīvei nepietiek tikai un vienīgi ar patīkamiem pārdzīvojumiem, tomēr hedonisms piedāvā tieši to. Bet no tā izriet, ka hedonisms neder kā atbilde uz jautājumu par to, ko nozīmē dzīvot laimīgi.

## Piepildītas vēlmes

Mēs noskaidrojām, ka hedonisma kā laimes koncepcijas būtisks trūkums ir tas, ka hedonisms neņem vērā ārpus mūsu apziņas pastāvošo realitāti. Mēs, šķiet, negribētu, ka mūsu bērni dzīvo īstenībā, kurā viņiem tikai šķiet, ka viņi, piemēram, apgūst sev interesējošu profesiju, mīl un tiek mīlēti utt. Tieši tāpat arī mēs nevēlamies, lai mums šķiet, ka mēs, piemēram, nokārtojam eksāmenu, atrodam jaunu veidu, kā ārstēt noteiktu slimību, mīlam un tiekam mīlēti. Tātad mēs gribam, lai īstenība atbilst mūsu iecerēm, nevis to, ka mums ir sajūta, ka tas tā ir. Ja es vēlos uzrakstīt grāmatu, tad man ir svarīgi, ka šī vēlme piepildās, t. i., grāmata tiek uzrakstīta, nevis tas, ka man ir sajūta, ka es to esmu izdarījis. Šādu apsvērumu dēļ daudzi filosofi ir piedāvājuši labu un laimīgu dzīvi definēt kā dzīvi, kurā piepildās cilvēka vēlmes. Turklāt šai teorijai ir vēl viena priekšrocība salīdzinājumā ar hedonismu. Hedonisms paredz, ka visos gadījumos mēs patiesībā tiecamies pēc labsajūtas, tomēr šāds uzskats ir pretrunā ar mūsu ierasto viedokli, proti, ka labsajūta visdrīzāk ir viens no mērķiem līdzās citiem. Vēlmju teorija šajā ziņā ir neitrāla. Tā pieņem, ka dažādi cilvēki par vērtīgām uzskatīs dažādas lietas – vienam tā ir labsajūta, citam – labklājība, citam – zināšanas utt. Visbiežāk noteikti katram cilvēkam būs vairākas šādas vērtības. Vēlmju teorija nenosaka, kādam ir jābūt vēlmju saturam. Vēlmes var būt jebkādas, bet par laimīgu ir uzskatāms tikai tas, kura vēlmes ir apmierinātas jeb piepildītas.

Tomēr šādā formulējumā vēlmju teorija visnotaļ drīz saduras ar zināmām problēmām. Ikviena **vēlme** ir **intencionāla** un **prospektīva** (Sumner, 1996: 124). Teikt, ka vēlmes ir intencionālas, nozīmē teikt, ka tās ir vērstas uz kādu priekšmetu, kura eksistenci tās negarantē. Ja es vēlos rīt satikt savu draugu, tad manas vēlmes priekšmets ir šis notikums, bet no pašas vēlmes neizriet, ka šī tikšanās patiesi notiks. Savukārt apgalvot, ka vēlmes ir prospektīvas, nozīmē apgalvot, ka tās ir vērstas uz kādu nākotnes lietu stāvokli. Bet tas nozīmē, ka

<sup>20</sup> Sk. Nozick, 1989: 105–106.

manas vēlmes piepildīšanās fakts var atrasties tālu no manis gan laikā, gan telpā. Un tas paredz, ka par savas vēlmes piepildīšanos es varu vienkārši nezināt vai tās piepildīšanās brīdī vairs nebūt starp dzīvajiem. Pieņemsim, ka Reinim ir meita, kas studē medicīnu. Viņš vēlas, lai meita iegūst diplomu un strādā savā profesijā. Tomēr Reinis nomirst, bet meita kļūst par ārsti tikai pēc tēva nāves. Saskaņā ar vēlmes teoriju Reinis ir kļuvis laimīgāks, jo ir piepildījies viņa vēlme. Tomēr tas šķiet absurdi. Nav arī grūti iedomāties situācijas, kad mēs varam nezināt, vai kāda no mūsu vēlmēm ir piepildījies vai nav. Uzskats, ka arī šādā situācijā mūsu dzīve ir kļuvusi labāka jeb laimīgāka, šķiet tikpat nepamatots kā nupat aplūkotajā piemērā par Reini un viņa meitu. No šiem iebildumiem tomēr var izvairīties, ja pieņem nosacījumu, kuru Džeimss Grifins (*James Griffin*) ir nosaucis par *prasību pēc pieredzes (experience requirement)* (*Sumner, 1996: 127*). Saskaņā ar šo prasību kāds lietu stāvoklis mani var ietekmēt tikai tad, ja tas kaut kādā veidā ietekmē manu pieredzi. Tādā gadījumā vēlmes teorija, kas ņem vērā prasību pēc pieredzes, nosaka, ka lietu stāvoklis  $x$  manu dzīvi padara labāku tikai tad, ja: es vēlos  $x$ ;  $x$  notiek; es apzinos, ka  $x$  notiek.

Kā jau tika minēts, tad vēlmes ir arī prospektīvas – tās attiecas uz lietu stāvokļiem, kas īstenosies tikai tuvākā vai tālākā nākotnē. Proti, starp vēlmi un tās piepildījumu vienmēr būs (lielāka vai mazāka) distance. Šis apstāklis, kā norāda Veins Samners (*Wayne Sumner*), vēlmju teorijai paver jaunas problēmas, kas parāda, ka piepildītas vēlmes nav pietiekams laimes nosacījums (*Sumner, 1996: 129–130*). Nav grūti iztēloties situācijas, kurās vēlmes apmierināšana nepadara dzīvi labāku. Tie ir gadījumi, kad personas vēlme ir apmierināta, bet persona atskārst, ka tas nav tas, ko tā ir vēlējusies. Proti, pirms lietu stāvoklis ir īstenojies, persona var domāt, ka tā īstenošanās tai nāks par labu, tomēr vēlāk persona savu skatījumu var mainīt.

Te būtu vietā pieminēt psihologa Daniela Gilberta (*Gilbert, 2006*) aizstāvēto tēzi, ka mēs sistemātiski kļūdāmies savās prognozēs par to, kas mums nākotnē sagādās prieku. Pieņemsim, ka Jana nevar izvēlēties, ko studēt – mākslas vēsturi vai medicīnu. Abas jomas viņu interesē, tomēr viņa saprot, ka studijas vienā jomā faktiski aizvērs durvis uz studijām otrā. Tāpēc viņa ļoti rūpīgi pārdomā, ko viņa patiesībā vēlas darīt nākotnē. Pēc pamatīgām pārdomām viņa saprot, ka medicīna ir tas, kam viņa patiešām vēlas veltīt savu dzīvi. Tomēr pēc studiju pabeigšanas, kad Jana sāk strādāt, viņa saprot, ka daudzi ar mediķa profesiju saistīti faktori drīzāk viņu padara nelaimīgu. Tātad iznāk, ka, lai arī Janas vēlme kļūst par ārsti ir piepildījies, viņa nav laimīga. Iespējams, mēs pat varam teikt, ka viņas dzīve ir kļuvusi sliktāka. Tātad vēlmes piepildīšanās nav pietiekams laimes nosacījums. Vēl vairāk – vēlmes piepildīšanās arī nav nepieciešams laimes nosacījums. Nav nemaz tik grūti iedomāties kādu notikumu, kurš, lai arī neatbilst nevienai no jūsu vēlmēm, tomēr padara jūsu dzīvi laimīgu.

Vēlmes ir pietiekami elastīgas un maināmas (Annas, 2011: 134–135). Cilvēkiem ar pieticīgākām prasībām būs krietni vien pieticīgākas vēlmes. Sociālā spiediena dēļ kāda sabiedrības grupa, piemēram, sievietes, var tikt audzinātas tā, lai viņu vēlmes ir pieticīgākas, līdz ar to viņas varētu samierināties ar sliktāku izglītību, mazākām iespējām, sliktāku veselības stāvokli utt. Daudzos gadījumos šāda dzīve pamatoti var šķist sliktāka, lai arī visas šo cilvēku vēlmes būtu īstenotas. Vēlmes var arī manipulēt un sabojāt. Cilvēki, kā mēs mēdzam teikt, dažkārt cieš no atkarībām. Vai, apmierinot šāda cilvēka vēlmes, viņa dzīve kļūs labāka? Visdrīzāk ne.

Daļa no iepriekš uzrādītajām problēmām izriet no vēlmes teorijas pamatā esoša pieņēmuma, ka ikvienas vēlmes piepildīšana nāk par labu cilvēkam, kuram šī vēlme ir. Proti, tas ir uzskats, ka kāds vēlmes priekšmets  $x$  ir labs personai, tikai pateicoties tam, ka persona vēlas  $x$ . Tomēr, šķiet, nav nekāda pamata šādu tēzi pieņemt. Mēs varam iedomāties daudzus gadījumus, kas to apgāž. Piemēram, piecus gadus vecam bērnam var būt dažādas vēlmes, tomēr vecākiem nebūt nebūs tās visas jāapmierina. Jautājumu par to, kuras no vēlmēm apmierināt, vecāki izlems, ņemot vērā kādus citus apsvērumus, piemēram, vai tas nāks par labu bērna veselībai, vai tas attīstīs viņa prasmes un spējas. Vēlmes pašas var būt labas un sliktas. Labas vēlmes būs tās, kuru priekšmets būs tāds, ko ir vērts vēlēties. Vēlmes priekšmeta vērtību nenosaka fakts, ka tas ir vēlmes priekšmets. Tam ir jāpiemīt kādām citām īpašībām, kas nosaka to, kāpēc šo priekšmetu ir vērts vēlēties.<sup>21</sup> Tādējādi vēlmju teorija – vismaz tādā formā, kādā tā tika izklāstīta šajā apakšnodaļā – nespēj paskaidrot, ko nozīmē būt laimīgam un dzīvot labu dzīvi.

## Objektīva saraksta teorijas

Iepriekš minētais iebildums pret vēlmju teoriju ietver virzienu, kuru ejot, iespējams, var sniegt atbildi uz jautājumu, kas nosaka to, vai cilvēka dzīve ir laimīga vai nav. Vēlmju teorija apgalvoja, ka pietiekams laimes nosacījums ir vēlmju apmierināšana. Tomēr no iepriekšējā izklāsta kļuva skaidrs, ka nepietiek ar to vien, ka cilvēks iegūst to, ko vēlas, viņam ir jāiegūst arī tas, kas viņam patiešām ir vajadzīgs. Kāds gan varētu teikt, ka tas, kas viņam ir vajadzīgs, noteikti būs atkarīgs no tā, kāda veida būtne viņš/-a ir. No faktiem par to, kāda veida būtne cilvēks ir, izrietēs, kas šādai būtnei ir nepieciešams, lai tā dzīvotu laimīgu dzīvi. Ja mēs noformulēsim, kas ir tās lietas, kas cilvēka dzīvi padara par labu jeb laimīgu, tad mēs iegūsim objektīvu labumu uzskaitījumu, kas būs labumi neatkarīgi no tā, vai atsevišķie cilvēki tos par tādiem uzskatīs vai ne. Līdzīgi tam, kā, piemēram, to, kas ir veselīgs, nenosaka cilvēku uzskati par to, bet gan cilvēka organisma

<sup>21</sup> Šo aspektu uzsver Kraut, 1994. Sk. arī Annas, 2011: 135–136.

īpatnības. Šāda veida teorijas dažkārt tiek dēvētas par objektīva saraksta teorijām. Kas tad parasti tiek iekļauts šādā sarakstā? Parasti tie ir tādi labumi kā bauda, draudzība, mīlestība, bērni, skaistums, praktiskā un teorētiskā spriestspēja, veselība utt. Vairāki filosofi, kuriem var piedēvēt noteiktu objektīvā saraksta laimes teoriju, īpaši lielu uzsvāru liek uz cilvēcisko spēju realizāciju kā laimīgas dzīves nosacījumu. Mūsdienu kanādiešu filozofs Tomass Hurka (*Thomas Hurka*) šādas teorijas nosauc par *perfekcionisma teorijām* (Hurka, 1993). Pats Hurka izvērs un aizstāv Aristoteļa filosofijā balstītu perfekcionismu, tomēr Aristotelis nav vienīgais šai tradīcijai piederīgais filozofs. Tai varētu pieskaitīt daudzus antīkos domātājus, piemēram, Platonu, stoiķus, gan arī tādus krietni atšķirīgus filozofus kā, piemēram, Akvīnas Toms, Kārlis Markss un Frīdrihs Nīče. Tā kā Aristoteļa perfekcionisma versija saistībā ar tikumu ētikas renesansi 20. gs. otrajā pusē ir krietni populārāka par citām, tad pavisam īsi pievērsīsimies tai.

Tātad, pēc Aristoteļa domām, lai noskaidrotu, kas ir augstākais labums jeb laime, cilvēkam ir jānoskaidro, kāda veida būtne viņš ir jeb, kā Aristotelis to formulē, kāds ir cilvēka darbs jeb uzdevums (*ergon*) (NE: 1097b25–30)? Tādējādi Aristotelis uzdod jautājumu, kas ir tas, kas specifiski atšķir cilvēku no cita veida būtnēm. Viņš uzskata, ka par cilvēka labumu mums būtu jāspriež līdzīgi kā ikvienā citā jomā, kur var runāt par noteiktu funkciju veikšanu. Piemēram, labs amatnieks ir tas, kurš labi prot savu amatu. Ja kurpnieka uzdevums jeb darbs ir darināt apavus, tad labs kurpnieks būs tas, kura darinātie apavi ir izgatavoti labi. Un šajā gadījumā mums ir salīdzinoši skaidri kritēriji – labi apavi būs tādi, kas ir ērti, ilgi kalpo utt. Līdzīgā veidā Aristotelis spriež arī par ikvienu cilvēka ķermeņa daļu. Piemēram, acs darbs ir redzēt, tāpēc laba acs būs tāda, kas veiks šo darbu labi. Tieši tāpat mums būtu jāspriež arī par cilvēku. Kas tad ir tas, ar ko cilvēks atšķiras no citām dzīvības formām? Augšana un barošana piemīt arī augiem. Sajūšana ir raksturīga arī dzīvniekiem. Tas, kas saskaņā ar Aristoteļa pausto ir cilvēka darbs. Cilvēka darbs, apgalvo Aristotelis, ir “dvēseles aktivitāte saskaņā ar prātu (*logos*) vai tāda, kas ar prātu saistīta” (NE: 1098a5–10). Šādi Aristotelis nošķir cilvēka intelektuālās spējas, kas piemīt dvēseles saprātīgajai jeb domājošajai daļai, no spējām, kas ir pakļaujamās prāta kontrolei, tomēr tādas var arī nebūt. Proti, runa ir par dažādām emocijām, vēlmēm utt., kas ir saistītas ar praktisku darbošanos jeb rīcību. Tā kā abu minēto dvēseles daļu dažādās spējas izcili attīstītā stāvoklī Aristotelis, sekojot jau pirms viņa iedibinātai tradīcijai, sauc par tikumiem<sup>22</sup>, viņš arī izdala

<sup>22</sup> Tas, ko lielākajā daļā mūsdienu tulkojumu tulko ar vārdu ‘tikums’, sengrieķu valodā ir *aretē*, kas ir pārākā pakāpe no vārda *agathos*, t. i., labums. Tāpēc grieķu vārdu *aretē* varētu atveidot arī ar vārdu ‘izcilība’. Jāpiezīmē, ka grieķu valodā tas nav nekāds specifiski ētisks termins – epitetu *aretē* var attiecināt vienlīdz uz auglīgu zemi (t. i., izcilu, labu zemi), zirgu vai kādu izcili pagatavotu darbarīku.



divu dažādu veidu tikumus. Tā saucamos prāta jeb intelektuālos tikumus un ētiskos jeb rakstura tikumus. Pie pirmajiem Aristotelis min, piemēram, teorētisko gudrību (*sophia*), saprašanu (*synesis*) un praktisko gudrību (*phronēsis*), bet kā rakstura tikumus viņš izdala devīgumu, mērenību, drosmi utt. (NE: 1103a5–10). Attīstīt savas spējas nozīmē attīstīt šīs īpašības. Šo tikumu īstenošana, t. i., attīstīšana un darbošanās saskaņā ar tiem tad arī ir labums cilvēkam. Tāda cilvēka dzīve ir laimīga Aristoteļa piedāvātajā izpratnē. Šobrīd nav vajadzības kavēties pie iespējamajām neskaidrībām un problēmām Aristoteļa izklāstā un viņa izteikumu interpretācijā; šeit šādam izklāstam arī nebūtu vietas. Svarīgāk ir saprast šīs nostājas galvenās iezīmes.

Aristotelis uzskata, ka būt laimīgam nozīmē dzīvot labu (cilvēka) dzīvi, bet tas nozīmē dzīvot, liekot lietā spējas, kas būtiski raksturo cilvēku kā cilvēku. Šeit der arī piebilst, ka, lai gan Aristotelis īpaši uzsver tikumu, proti, noteiktu dvēseles spēju attīstību, viņš arī norāda, ka laimei nepieciešami ir arī ārējie labumi (NE: 1099a31–b6): noteikta līmeņa labklājība, fiziskas īpašības, draugi utt. To jau savā ziņā arī paredz Aristoteļa piedāvātais tikumu uzskaitījums. Piemēram, devīgums nav iespējams bez noteiktas materiālās labklājības. Tas pats arī attieksies uz mērenību baudās. Līdzīgi arī drosmē (Aristotelis vispirmām kārtām domā drosmi kaujas laukā) paredz, ka cilvēks ir noteiktas kopienas loceklis ar noteiktu statusu kopienā.

Vai Aristoteļa laimes izpratne ir pieņemama? Pret to var izvirzīt vairākus iebildumus. Pirmkārt, varētu rasties iebildumi pret Aristoteļa piedāvāto attīstāmo tikumu sarakstu, kuru īstenošana – saskaņā ar viņa izpratni – raksturo iespējami labāko jeb ideālo cilvēka dzīvi. Iedomāsimies, piemēram, vijolnieku. Pieņemsim, ka viņš ir vidēji talantīgs (lai ko tas arī nozīmētu) vijolnieks, kas spēlē kādas nelielas valsts simfoniskajā orķestrī. Pieņemsim arī, ka viņam spēlēšana šajā orķestrī sagādā milzīgu prieku. Viņš mīl mūziku, viņam patīk viņa instruments, kopā ar orķestrī viņš regulāri sniedz koncertus ārvalstīs utt. Es pieņemu, ka daudzi nupat aprakstīto vijolnieku uzskatīs par laimīgu. Viņam patīk viņa nodarbošanās, viņam nav nekādu ilūziju par savu spēli, viņu nenomoka ambīcijas spēlēt kādā prestižākā orķestrī utt. Vai viņš būtu laimīgs saskaņā ar Aristoteļa piedāvātajiem nosacījumiem? Diez vai. Viņš nav attīstījis visas savas spējas, kas raksturo cilvēku kā racionālu būtni. Viņš, iespējams, ir attīstījis tikai vienu spēju, turklāt, pirmkārt, viņš nav viens no talantīgākajiem mūziķiem pasaulē, un, otrkārt, šai spējai, šķiet, nav atradusies vieta Aristoteļa tikumu sarakstā. Līdzīgi apsvērumi ir attiecināmi uz daudzām nodarbēm. Patiesībā ir grūtāk nosaukt cilvēkus, kas atbilstu Aristoteļa izvirzītajiem laimīga cilvēka kritērijiem. Proti, mēs varam teikt, ka Aristoteļa teorija ir pārlietu šaura (*Kraut*, 1979: 190–191).

Otrkārt, iedomāsimies cilvēkus, kas dažādu apstākļu dēļ nevar attīstīt savas cilvēciskās spējas, piemēram, cilvēkus ar īpašām vajadzībām, personas, kurām ir kāda psihiska vai fiziska kaite. Aristotelis uzskata, ka kritērijs tam, vai cilvēks ir

laimīgs, nav tas, cik viņš sasniedz noteikto ierobežojumu ietvaros, bet gan tas, cik tālu viņš ir no pilnīgas cilvēcisko spēju realizācijas (*Kraut*, 1979: 193). Tomēr šādu prasību var uzskatīt par pārlieku stingru, jo es pieņemu, ka mēs varam daudzus cilvēkus ar īpašām vajadzībām uzskatīt par laimīgiem. Par tik laimīgiem, cik viņu stāvoklis to atļauj. Proti, iespējams, ka adekvātāk formulēta Aristoteļa teorijas versija formulētu kritērijus, kas būtu piemēroti attiecīgās personas iespējām.

## Nobeigums

Šajā nodaļā mēs aplūkojam divus būtiskus jautājumus. Pirmkārt, kādā veidā mēs varam domāt par tādu jēdzienu kā laime? Otrkārt, mēs aplūkojam trīs dažādas filosofiskas laimes koncepcijas. Mēs iepazīnāties ar hedonisma kā aksioloģiskas teorijas pamatnostādņēm un galvenajām problēmām, ar kurām šāda veida teorijas sastopas. Hedonisma izklāsts mūs noveda pie vēlmju teorijas, kas laimi skaidroja kā vēlmju piepildīšanu. Savukārt iebildumi pret vēlmju teoriju lika lūkoties objektīva saraksta teoriju virzienā. Pēdējā nodaļā mēs aplūkojam Aristoteļa teoriju, kas ir uzskatāma par perfekcionisma paveidu. Kā mēs redzējām, ikvienā gadījumā pastāv vairāki iemesli, kāpēc aplūkojamās teorijas var tikt noraidītas. Tomēr jāņem vērā, ka mūsdienās pavisam droši var atrast filosofus, kas aizstāvēs vienu vai otru pārformulētu šajā nodaļā iztirzātās teorijas versiju, proti, tās nebūt nav aizslaucītas no laimes koncepciju piedāvājuma saraksta, un strīdi par to, kā skaidrot laimi, joprojām turpinās.

## Izmantotā literatūra

1. Kants, I. (2006) *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika* / Tulk. R. Kūlis. – Rīga: Zinātne.
2. Seneka, L. A. (2001) *Dialogi* / Tulk. Ā. Feldhūns. – Rīga: Zinātne.
3. Annas, J. (2004) Happiness as Achievement // *Daedalus*, 133 (2).
4. Annas, J. (2011) *Intelligent Virtue*. – Oxford: Oxford University Press.
5. Aristotle (1982) *Aristotle's Eudemian Ethics Books I, II, and VIII* / Translated with a commentary by M. Woods. – Oxford: Clarendon Press.
6. Aristotle (1999) *Nicomachean Ethics* / Translated with introduction, notes and glossary, by T. Irwin. – Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
7. Barnes, J. (ed.) (1984) *The Complete Works of Aristotle*. – Vol. 1–2. – Princeton: Princeton University Press.
8. Bentham, J. (1962 [1789]) An Introduction to the Principles of Morals and Legislation // J. S. Mill. *Utilitarianism. On Liberty. Essay on Bentham* / Together with selected writings of Jeremy Bentham and John Austin; Warnock, M. (ed.). – Glasgow: Fontana Press.
9. Bok, S. (2010) *Exploring Happiness*. – New Haven & London: Yale University Press.
10. Bywater, I. (ed.) (1894) *Aristotle's Ethica Nicomachea*. – Oxford: Clarendon Press.

11. Cicero (1914) *De finibus bonorum et malorum* / With an English translation by H. Rackham. – Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press.
12. Crisp, R. (1997) *Mill on Utilitarianism*. – London: Routledge.
13. Feldman, F. (2004) *Pleasure and the Good Life*. – Oxford: Clarendon Press.
14. Feldman, F. (2010) *What is This Thing Called Happiness*. – Oxford: Oxford University Press.
15. Gilbert, D. (2006) *Stumbling on Happiness*. – London & New York: Harper Perennial.
16. Haybron, D. M. (2008) *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*. – Oxford: Oxford University Press.
17. Herodotus (2003) *Histories* / Translated by A. De Selincourt, Revised with Introduction and Notes by H. Marincola. – London: Penguin Books.
18. Hurka, T. (1993) *Perfectionism*. – New York / Oxford: Oxford University Press.
19. Hurka, T. (2011) *The Best Things in Life: A Guide to What Really Matters*. – Oxford: Oxford University Press.
20. Kekes, J. (1982) Happiness // *Mind*, 91: 358–376.
21. Kraut, R. (1979) Two Conceptions of Happiness // *The Philosophical Review*, 88(2): 167–197.
22. Kraut, R. (1994) Desire and the Human Good // *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 68(2): 39–54.
23. Long, H. S. (ed.) (1964) *Diogenes Laertius // Vitae Philosophorum*. – Vol. 1–2. – Oxford: Clarendon Press.
24. Long, A. A. & Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*. – Cambridge: Cambridge University Press.
25. McMahon, D. (2007) *The Pursuit of Happiness*. – London: Penguin.
26. Mill, J. S. (1962 [1861]) *Utilitarianism* // J. S. Mill. *Utilitarianism. On Liberty. Essay on Bentham* / Together with selected writings of Jeremy Bentham and John Austin; Warnock, M. (ed.). – Glasgow: Fontana Press.
27. Nettle, D. (2005) *Happiness: The Science behind Your Smile*. – Oxford: Oxford University Press.
28. Nozick, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. – Oxford / Cambridge: Blackwell.
29. Nozick, R. (1989) *The Examined Life: Philosophical Meditations*. – New York / London: Simon & Schuster.
30. O’Keefe, T. (2010) *Epicureanism*. – Durham: Acumen.
31. Parfit, D. (1984.) *Reasons and Persons*. – Oxford: Oxford University Press.
32. Plato (1999) *The Symposium* / Translated with an introduction and notes by C. Gill. – London: Penguin Books.
33. Plotinus (1989) *Porphyry on Plotinus. Ennead I* / Translation by A. H. Armstrong. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
34. Sumner, L. W. (1996) *Welfare, Happiness and Ethics*. – Oxford: Clarendon Press.
35. White, N. P. (2006) *A Brief History of Happiness*. – Blackwell.