



Dobrý život, autentický život

A Good Life, An Authentic Life

Tomáš Sobek

Abstrakt: Máme tři hlavní teorie blahobytu. První je hédonismus. To je teze, že blahobyt jednotlivce zcela závisí na tom, jak se cítí. Blahobyt prostě spočívá v potěšení. Pro člověka je dobré, aby ve svém životě prožíval příjemné zážitky. A je pro něj špatné, aby trpěl. Nejlepší život je pak takový, který znamená největší možnou převahu potěšení nad bolestí. Druhá je teorie touhy, která znamená, že něco je pro někoho dobré, protože to splňuje jeho touhu. Je na tom lépe do té míry, do jaké dostane to, po čem touží. Blahobyt tedy spočívá v realizaci subjektivních preferencí. Třetí teorie blahobytu je perfekcionismus. To je názor, že pro člověka je dobré, aby rozvíjel schopnosti, které jsou charakteristické pro lidský druh. Tyto schopnosti zahrnují zejména racionalitu, teoretickou i praktickou. Blahobyt spočívá v sebezdokonalování, v životě excelentní a ctnostné aktivity, resp. v dobrém fungování lidské bytosti. Počiny, jako jsou úspěšné projekty, poznání, estetická zkušenost, rodičovství a přátelství, jsou konstitutivní pro naši lidskou prosperitu. V tomto článku dospívám k závěru, že tyto tři konkurenční teorie ztělesňují odlišné koncepce authenticity.

Abstract: We have three main theories of well-being. The first theory is hedonism. It is the thesis that individual well-being wholly depends on how he feels. Well-being simply consists in pleasure. What is good for him is the enjoyable experiences in his life. And what is bad for him is the suffering in his life. The best life is that with the greatest balance of pleasure over pain. The second one is the desire theory. It means that something is good for someone because it fulfils his desire. He is better off insofar as he gets what he wants. Briefly, well-being consists in the realization of subjective preferences. The third theory of well-being is perfectionism. It is the view that the development of certain characteristically human capacities is good. These capacities include, in the first place, our rationality, both theoretical and practical. Well-being consists in the self-perfection, in a life of excellent or virtuous activity, or well-functioning as human being. Endeavours such as achievements, knowledge, aesthetical experience, parenting and close friendships constitute our human flourishing. In this paper I conclude, that these three rival theories represent different conceptions of authenticity.

Klíčová slova: hédonismus; touha; preference; blahobyt; sebezdokonalování; autenticita

Keywords: hedonism; desire; preferences; well-being; self-perfection; authenticity

Blahobyt se týká kvality života, tedy toho, jak se někomu daří, resp. co znamená, že někdo prožil svůj život hodnotně. Pojem blahobytu lze explikovat různými způsoby, ale snad je možné se předběžně shodnout alespoň na jeho praktickém významu, totiž že blahobyt je něčím, o co lidé mají důvod usilovat pro sebe nebo ve prospěch druhých osob.¹ Řekneme-li o něčem, že je to aspekt blahobytu, sdělujeme tím, že někdo má *prima facie* důvod to přijmout,² užívat si to, angažovat se v tom, udržet si to, rozvíjet to, případně být nápomocen někomu dalšímu, aby tak mohl učinit.³ Filozofické teorie blahobytu se primárně nezabývají tzv. instrumentálními dobry, neorientují se na skutečnost, že něco (např. peníze, vzdělání, konexe) může být efektivním prostředkem k dosažení blahobytu. Jejich hlavním předmětem zájmu je porozumění povaze blahobytu jako takového, a proto se zaměřují na tzv. vlastní dobra, to znamená na takové hodnoty, které jsou samy o sobě konstitutivními prvky blahobytu. Např. egalitaristé si mohou myslet, že rovnost je vlastním dobrem, protože je už sama o sobě složkou lidského blahobytu. Naproti tomu hédonista by tvrdil, že jediným vlastním dobrem je potěšení a že rovnost je nejvýše instrumentálním dobrem, pokud život v podmínkách rovnosti lidem přináší potěšení.⁴

Lidé mají svá kritéria toho, jak dobře se jim daří. Nemusí se spolu shodnout ve všech položkách, nicméně každý dokáže vyjmenovat nějaký seznam toho, po čem touží, čeho si užívá, resp. co podle jeho názoru činí jeho život hodnotným. K tomu lze formulovat určitou modifikaci tzv. Eutyfrónova dilematu: Měli bychom být k věcem pozitivně nakloněni, protože jsou pro nás skutečně dobré, nebo jsou pro nás dobré už proto, že jsme k nim pozitivně nakloněni?⁵ Klade se tu fundamentální otázka filozofie blahobytu, totiž zda je blahobyt objektivní nebo subjektivní kategorie.⁶ Je-li to subjektivní kategorie, pak je blahobyt jednotlivce podstatným způsobem svázaný s jeho mentálními stavy, a pokud je to objektivní kategorie, pak je v principu nezávislý na jeho mysli. Člověk je jakožto jedinec buď vlastní autoritou toho, co je pro něj dobré, anebo je naopak podřízený tomu, co je pro něj, a možná pro každého dalšího člověka, "skutečně" dobré. To znamená, že buď jsou kritéria blahobytu pro jednotlivce cosi objektivně daného, čemu by se jeho subjektivní postoje měly přizpůsobit, anebo je směr přizpůsobení opačný, takže jeho subjektivní postoje konstitutivně určují, co je aspektem jeho blahobytu.

¹ Tiberius, V., Plakakias, A. Well-Being, In *The Moral Psychology Handbook*, Doris J. (Ed.), Oxford 2012, s. 401.

² Je to "jenom" *prima facie* důvod, protože v konkrétním případě může nad jedním aspektem blahobytu převážít jeho jiný aspekt. Např. můžu mít aktuálně silnější důvod věnovat se studiu než jaký důvod mám věnovat se sportovní aktivitě. V jiné situaci to pak může být naopak.

³ Chartier, G. *Anarchy and Legal Order: Law and Politics for a Stateless Society*. Cambridge 2012, s. 8.

⁴ Segall, S. *Health, Luck, and Justice*. Princeton 2009, s. 113.

⁵ Heathwood, CH. Subjective Theories of Well-Being, In *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Eggleston B., Miller D. E. (Eds.), Cambridge 2014, s. 202-203.

⁶ Murphy, M. C. *Natural Law and Practical Rationality*. Oxford 2001, kap. 2.

Pro subjektivní teorii je rozhodující osobní hodnotící perspektiva.⁷ Jednotlivec je autoritou svého dobra, něco je pro něj dobré, protože on sám to pro sebe hodnotí jako dobré.⁸ Kritéria jeho blahobytu jsou jeho vlastními kritérii. Jsou determinována výhradně jeho osobními postoji, tedy jeho mentálními stavy pro něco, resp. proti něčemu. Takže něco je pro jednotlivce dobrem jenom tehdy, když po tom touží, preferuje to, záleží mu na tom, vyhovuje to jeho vkusu, a podobně. Žít dobře svůj život vlastně předpokládá, že my sami ke svému životu přistupujeme pozitivně.⁹ Mluvení o jakémisi skutečném dobru, nezávislém na prožívání a myšlení toho, komu prospívá, je podle subjektivisty podezřelá záležitost. Objektivisté se na věc dívají jinak. Mají za to, že alespoň něco z toho, co prospívá kvalitě života jednotlivce, je nezávislé na jeho osobních postojích.¹⁰ Některé věci jsou pro něj dobré, ať už se o ně zajímá nebo ne.¹¹ Je-li např. poznání pro člověka objektivním dobrem, pak je to už kvůli samotné povaze poznání, totiž že poznání je (řekněme) ospravedlněným pravdivým názorem. To znamená, že poznání by zůstalo dobrem, i kdyby lidé po znalosti pravdy netoužili, ani se z ní netěšili.¹² Skutečnost, že něco je objektivně dobré, je pro jednotlivce důvodem, aby k tomu zaujal pozitivní postoj. Znalost pravdy je pro člověka cosi cenného, i když ji zrovna neoceňuje, nicméně oceňovat by ji měl. Z hlediska objektivismu není vyloučeno, aby něco bylo pro člověka ve skutečnosti špatné, i když to subjektivně vnímá jako dobré, případně naopak. Člověk se tedy může docela dobře mýlit v tom, co je pro něj dobré. Objektivistické teorie se nezaměřují na individuální mentální stavy, ale na takové objektivní záležitosti, které mají lidé v zásadě společné, jako jsou obecné lidské potřeby nebo lidská přirozenost.¹³

Hédonismus

Hédonismus se tradičně klasifikuje na psychologický a hodnotový. Psychologický hédonismus je kauzální teorií motivace. Lidé jsou ve svém rozhodování a potažmo jednání pozitivně motivováni výhradně očekáváním příjemných pocitů a odrazování výhradně očekáváním nepříjemných pocitů.¹⁴ Primárním cílem takové teorie je vysvětlit, proč se lidé chovají, jak se chovají. Vedle toho se pak uvažuje hédonismus jako teorie hodnot, který říká, že jediným vlastním dobrem je potěšení a jediným vlastním zlem je utrpení. Nás zde ale bude

⁷ Arneson, R. J. Human Flourishing versus Desire Satisfaction, In *Human Flourishing*. Paul E. F., Miller F. D. Jr., Paul, J. (Eds.), Cambridge 1999, s. 116.

⁸ Dorsey, D. Subjectivism without Desire, In *Philosophical Review*. Vol. 121, No. 3, 2012, s. 407.

⁹ „Precizněji, subjektivní teorie bude zobrazovat polaritu blahobytu na polaritu postojů, takže to, zda si žijeme dobře, bude (tak či onak) záviset na tom, zda máme ke svému životu (nebo k jeho některým složkám) příznivý postoj, zatímco špatný život znamená, že jsme k němu nepříznivě naladěni.“ Viz SUMNER, L. W. *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford 1996, s. 38.

¹⁰ „Mnozí lidé si cení láskyplných vztahů, smypluplného poznání, autonomie, nebo úspěchu, aniž by si přitom mysleli, že tyto věci jsou pouhými instancemi splnění tužeb nebo pouhými prostředky k dosažení jiných dober.“ Viz Rice, CH. M. Defending the Objective List Theory of Well-Being, In *Ratio (new series)*. Vol. XXVI, No. 2, 2013, s. 202.

¹¹ Bradley, B. Objective Theories of Well-Being, In *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Eggleston B., Miller D. E. (Eds.), Cambridge 2014, s. 220.

¹² Finnis, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford 2011 (1980), s. 72.

¹³ Varlius, J. Objective Explanations of Individual Well-Being, In *The Exploration of Happiness*. Delle Fave A. (Ed.), Springer 2013, s. 16.

¹⁴ Proti psychologickému hédonismu lze namítnout, že někdy jsme vedeni důvody, které nejsou zaměřené na dosažení potěšení, např. když po celý život tvrdě pracuji, abych dosáhl posmrtné slávy. Viz Parfit, D. *On What Matters*. Vol. I, Oxford 2011, s. 44.

zajímat hédonismus jako teorie blahobytu. Hédonisté uvažují blahobyt v pojmech mentálních stavů jednotlivce, konkrétně v pojmech jeho potěšení a utrpení. Jejich teorie blahobytu vychází z ideje, že dobro v životě jednotlivce je v konečném důsledku definováno tím, co jako dobré subjektivně pociťuje.¹⁵ Názor, že přítomnost potěšení a nepřítomnost utrpení jsou složkami blahobytu, by sám o sobě byl vcelku nekontroverzní, jenomže hédonisté tvrdí něco víc. Potěšení a utrpení jsou v jejich koncepci jedinými prvky, které jsou přímými determinanty toho, jak dobře se někomu daří. Blahobyt prostě nespočívá v ničem jiném než v přítomnosti potěšení a nepřítomnosti utrpení.¹⁶

Z toho plyne, že kdyby se dvě osoby nijak nelišily ve stavech své mysli, nemohly by se lišit ani v míře svého blahobytu. Zkusme si představit dva muže, kteří jsou stejně přesvědčeni o tom, že jsou ve všech aspektech svého života úspěšní.¹⁷ Oba žijí stejně spokojeně, resp. oba jsou stejně šťastní, protože stejně věří, že jejich manželka je jim věrná, jejich děti je milují, jejich kolegové si jich váží, atd. Jenomže realita jejich životů je podstatně odlišná. Ten první má věrnou ženu, jeho děti ho opravdu milují a jeho kolegové si ho skutečně váží, zatímco tomu druhému žena zahýbá, jeho děti ho ve skutečnosti nenávidí a jeho kolegové jím skrytě pohrdají.¹⁸ Takže oba pánové sice žijí stejně spokojeně, ovšem s tím rozdílem, že ten první žije v pravdivé představě o tom, jak se věci mají, zatímco ten druhý žije v naprostém omylu. Z hlediska hédonismu jde ale pouze o to, jak svůj život vnitřně prožívají, což znamená, že jejich blahobyt, resp. kvalita jejich života, musí být stejný, a to není zrovna intuitivní názor.¹⁹ Vždyť to není tak, že tím jediným, na čem našemu pomýlenému muži záleží, jsou jeho vlastní pocity štěstí, a proto mu nic nechybí.²⁰ Tento muž přece chce, aby ho ostatní skutečně milovali, takže mu něco chybí, i když to neví. Žije život, který není jeho ideálem.

Hédonista by zde mohl udělat něco jako úkrok a tvrdit, že potěšení založená na omylu jsou méně hodnotná než potěšení založená na pravdě.²¹ Proti takovému manévru lze namítnout, že opouští něco, co je pro hédonismus podstatné, a to jen proto, aby vyhověl intuici, nezávislé na hédonismu, že kontakt s realitou je také složkou kvality života.²² Odpovědí onoho "reformního" hédonisty pak může být, že si nemyslí, že kontakt s realitou je sám o sobě dobrem, a že i v jeho nové koncepci jediným vlastním dobrem zůstává potěšení.²³ Spíše mu jde o to, jak přesně chápat potěšení. Konkrétně, že potěšení jednotlivce bývá

¹⁵ Summer, L. W. *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford 1996, s. 84.

¹⁶ Kagan, S. *Normative Ethics*. Westview Press 1997, s. 31.

¹⁷ Vlastně se jedná o variaci na Nozickův myšlenkový experiment tzv. zážitkového stroje. Viz Nozick, R. *Anarchy, State, Utopia*. New York 1974, s. 42.

¹⁸ Nagel, T. *Mortal Questions*. Cambridge 2012 (1979), 16. vydání, s. 4.

¹⁹ „Většina z nás by neřekla, že takový život by byl více záviděníhodný než život, který sice obnáší méně potěšení, ale za to se mnohem lépe potýká s realitou.“ Viz Adams, R. M. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford 1999, s. 84.

²⁰ Jestliže by někdo tvrdil, že onen pomýlený muž ve skutečnosti není šťastný, znamenalo by to, že v jeho pojmu štěstí musí být něco víc než mentální stavy příjemných pocitů. Viz Kagan, S. *Normative Ethics*. Westview Press 1997, s. 35.

²¹ Feldman, F. The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism, In *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 65, No. 3, 2002, s. 616.

²² „Jestliže tyto úpravy nejsou založené na nezávislých, ne-hédonistických přesvědčeních o tom, co je dobrý život, pak ... se jedná o ryze ad hoc tahy, učiněné jen proto, aby se vyhovělo námitkám proti hédonismu.“ Viz Olsaretti, S. The limits of hedonism: Feldman on the value of attitudinal pleasure, In *Philosophical Studies*. 2007, Vol. 136, Issue 3, s. 414.

²³ Feldman, F. Replies, In *Philosophical Studies*. 2007, Vol. 136, Issue 3, s. 442.

zaměřené na nějaký stav věcí, o kterém si myslí, někdy mylně, že je pravdivý. Potěšení je vždy potěšením z něčeho, přičemž potěšení z faktu je cosi odlišného od potěšení z mylné představy. Těšit se z faktu je něčím jiným než těšit se z iluze, protože v prvním případě se člověk staví pozitivně ke své životní situaci, zatímco ve druhém případě se staví pozitivně ke stavu věcí, kterého se on sám ve skutečnosti neúčastní.²⁴ My zde neuvažujeme otázku empatie, ani altruismu, individuální blahobyt zde prostě znamená těšit se ze **svého** života.²⁵ Pomýlený muž se sice těší ze života, ovšem ne z vlastního. Jeho život přece takový není. Těší se z podmínek nějakého jiného, ryze imaginárního života, o kterém se mylně domnívá, že je jeho vlastní. Jakoby se těšil z podmínek života svého dvojníka v nějakém fiktivním světě, kde onoho dvojníka ostatní milují a váží si ho. Spočívá-li blahobyt v afirmaci své vlastní životní situace, pak pomýlený muž si blahobytu v tomto smyslu neužívá, i když má falešný pocit, že ano.

Všimněme si ale, že zde došlo k určitému posunu. Potěšení se tu už neuvažuje jako příjemný pocit, resp. smyslový zážitek, ale jako pozitivní postoj k něčemu, který je příjemným pocitem obvykle doprovázený. To znamená, že bychom měli pojmově rozlišovat smyslová potěšení a postojová potěšení. Postojové potěšení, resp. postojová nelibost, je propozičním postojem, z tohoto hlediska se podobá např. přesvědčení o něčem nebo strachu z něčeho.²⁶ Člověk může mít k něčemu pozitivní, resp. negativní postoj, aniž by přitom zažíval příjemné, resp. nepříjemné pocity. Vezměme, že trpím intenzivní bolestí a přitom nepocítuji žádné smyslové potěšení. Dále vezměme, že pocítuji, jak moje bolest pomalu ustupuje, a těším se z toho. Pořád sice nemám žádné smyslové potěšení, pocítuji jenom ustupující bolest, nicméně mám pozitivní postoj ke skutečnosti, že moje bolest ustupuje. Mám tedy potěšení ve smyslu postojového potěšení, i když nemám žádné smyslové potěšení.²⁷

Funkční vztah mezi smyslovým a postojovým potěšením je ale v teoretické rovině problematická záležitost. Postojový hédonista chápe smyslová potěšení jako cosi odvozeného od postojových potěšení. Určitý pocit je smyslovým potěšením, protože člověk, který onen pocit prožívá, k němu zaujímá pozitivní postoj. To ale vypadá jako podivnost, jako přirozenější se jeví opačné pořadí vysvětlování. Spíše řekneme, že někdo má k něčemu pozitivní postoj, protože z toho má smyslové potěšení, než naopak.²⁸ Např. mám pozitivní vztah ke skutečnosti, že nějaké víno má určitou chuť, protože mi tato chuť poskytuje příjemný zážitek.²⁹ Jenomže v principu není vyloučeno, aby měl člověk ke svému smyslovému

²⁴ „*Touha být v kontaktu s realitou dopadá i na naše aspirace k tomu, jakými chceme být. Pro mnohé z nás, možná pro většinu, je významné, abychom skutečně žili hodnotné životy, a ne že jen budeme věřit, že tak žijeme.*“ Viz Badhwar, N. K. Realism Really Bad for You? A Realistic Response, In *The Journal of Philosophy*. Vol. 105, No. 2, 2008, s. 88.

²⁵ Blahobyt je něco jako kongruence vnitřního a vnějšího života člověka. Žít spokojeně znamená být spokojený se svým životem, jaký je. Pomýlený muž je ovšem spokojený se životem, jaký ve skutečnosti není. Kdyby pomýlený muž znal svoji skutečnou situaci, měl by k ní negativní postoj, ale on ji nezná, a proto k ní aktuálně nezaujímá žádný postoj. Místo toho zaujal pozitivní postoj k životní situaci jakési postavy v imaginárním světě, se kterou se falešně identifikuje. Důsledně vzato, potěšení pomýleného muže je altruistickým potěšením, které nereprezentuje jeho osobní blahobyt, ale blahobyt oné imaginární postavy.

²⁶ Feldman, F. *What Is This Thing Called Happiness?* Oxford 2010, s. 143.

²⁷ Feldman, F. *Pleasure and the Good Life*. Oxford 2004, s. 56.

²⁸ Bramble, B. The Role of Pleasure in Well-Being, In *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. Fletcher G. (Ed.), Routledge 2015, s. 200.

²⁹ Haybron, D. M. *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*. Oxford 2008, s. 65.

potěšení negativní postoj. Např. když dobrovolně nese etický nebo religiózní závazek k asketismu.³⁰ Ani není naopak vyloučeno, aby měl pozitivní postoj ke svému smyslovému utrpení. Např. když odsouzený pozitivně přijímá svůj trest, protože má za to, že je plně zasloužený, což ovšem znamená, že má ze svého trestu postojové potěšení.³¹

Diference subjektivní vs. objektivní je tedy subtilnější, než by se mohlo na první pohled zdát. Řekne-li se, že potěšení (nebo bolest) je subjektivní kategorie, většinou se tím myslí skutečnost, že různí lidé mají smyslové potěšení z různých věcí, takže realizace smyslového potěšení je v konkrétních případech relativní k subjektu. Nebo se tím myslí epistemický fakt, že jednotlivec má ke svým prožitkům z pozice první osoby privilegovaný, ne-li výhradní přístup. Těžko někoho např. přesvědčovat, že ho ve skutečnosti nic nebolí, když on pociťuje bolest.³² My se tu ale zajímáme o něco jiného. Pro precizní porozumění povaze potěšení je relevantní spíše subjektivnost jako možnost subjektu zaujmout hodnotící odstup od svého smyslového potěšení. Mluvíme o schopnosti subjektu si pro sebe reprobovat smyslové potěšení, resp. aprobovat smyslové utrpení. Z tohoto hlediska se pak zdá, že teprve postojová koncepce dává hédonismu povahu plnokrevné subjektivní teorie blahobytu. Kdyby totiž smyslové potěšení mohlo plnit roli blahobytu i bez pozitivního postoje svého nositele, nebo dokonce navzdory jeho negativnímu postoji, pak by vlastně bylo objektivním faktorem jeho blahobytu.³³ „*Je-li teorie pociťované kvality pravdivá, a potěšení je jen jedním z mnoha pocitů, totiž nějakým pocitem, na kterém nám může, ale nemusí záležet, který nemusíme chtít, ani jej nemusíme mít rádi, pak by se potěšení, pokud by bylo dobré,jevilo jako objektivní dobro, a hédonismus by byl objektivní teorií blahobytu. Ale jestliže potěšení chápeme jako pozitivní postoj, nebo jako něco, co už ve své podstatě zahrnuje pozitivní postoj, pak by se potěšení, pokud by bylo dobré,jevilo jako subjektivní dobro, a hédonismus by byl subjektivní teorií blahobytu.*“³⁴

Je možné, z hlediska postojového hédonismu, někomu posmrtně způsobit újmu? Myslím, že ano. V koncepci postojového hédonismu platí, že pravdivé postojové potěšení je cennější, než když je založené na omylu. Jinými slovy, pozitivní postoj je větším příspěvkem k blahobytu svého nositele, když je zaměřený na skutečný stav věcí. Nyní si představme, že nějaký homofobně smýšlející muž měl pozitivní postoj ke skutečnosti, že trestní zákoník v jeho zemi zakazuje homosexualitu jako trestný čin. V té době byl jeho postoj zaměřený na reálný stav věcí, protože trestní právo tenkrát opravdu kriminalizovalo homosexualitu. Muž

³⁰ Sobel, D. Pain for Objectivists: The Case of Matters of Mere Taste, In *Ethical Theory and Moral Practice*. Vol. 8, 2005, s. 444.

³¹ Někdo přitom může zpochybňovat, zda je vhodné, abychom takový pozitivní postoj považovali za příspěvek k osobnímu blahobytu svého nositele. Viz Badhwar, N. K. *Well-Being: Happiness in a Worthwhile Life*. Oxford 2014, s. 54.

³² Pacient, který po amputaci palce na noze trpící tzv. fantómovou bolestí, se sice mylí, že má bolest v palci, ale nemýlí se, že trpí bolestí. Jeho zkušenost bolestí je sice pociťovaná jako bolest v palci, ale je lokalizovaná v centrální nervové soustavě, ne v palci. Viz Heil, J. *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. Routledge 2012, s. 17.

³³ „*Na první pohled se hédonismus zdá být formou objektivismu, protože potěšení dělá něčí život lepším, a bolest jej zhoršuje, bez ohledu na to, jaký má postoj k potěšení nebo bolesti.*“ Viz Bradley, B. Objective Theories of Well-Being, In *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Eggleston B., Miller D. E. (Eds.), Cambridge 2014, s. 223.

³⁴ Heathwood, CH. Subjective Theories of Well-Being, In *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Eggleston B., Miller D. E. (Eds.), Cambridge 2014, s. 209-210.

pak zemřel. Po jeho smrti zákonodárce onen zákaz retroaktivně zrušil.³⁵ Takže onen zákaz zpětně do minulosti "přepsal" na dovolu, a to včetně doby, kdy onen muž ještě žil a těšil se z existence zákazu. Zákonodárce tedy zpětně změnil mužovo pravdivé potěšení na nepravdivé, které je méně cenné, alespoň ve světle uvažované teorie. Ovšem to znamená úbytek v mužově tehdejší blahobytu!

Někdo by mohl namítnout, že není zrovna intuitivní, abychom pozitivní postoj ke kriminalizaci někoho jiného považovali za přínos pro vlastní blahoby. Předpokládejme, že to ze strany homofobního muže není sadismus, tedy prosté potěšení z utrpení někoho druhého, ale spíše moralizující postoj uspokojení, že něco je tak, jak to z hlediska morálky má být, totiž že cosi morálně špatného, resp. hříšného je v jeho společnosti potlačováno. Přínos pro vlastní blahobyt by pak spočíval v potěšení tohoto člověka, že žije v morálně dobré společnosti. Bylo by moralistovo potěšení z kriminalizace homosexuality větším příspěvkem k jeho osobnímu blahobytu v případě, že by jeho morální názor, jak má vypadat společnost, byl objektivně pravdivý? Fred Feldman říká, že některé stavy věcí si více zaslouží být předmětem postojového potěšení než jiné. Jak krásné věci, na rozdíl od těch ošklivých, si zaslouží být obdivovány a oceněny potěšením, tak i morálně správné skutečnosti, na rozdíl od těch nemorálních, si zaslouží být oceněny pozitivním postojem. „*Přesněji, hodnota potěšení je zvýšena, když je to potěšení z objektu, který je hoden potěšení, jako je tomu u něčeho dobrého, nebo krásného. Hodnota potěšení je snížena, když je to potěšení z objektu, který není hoden potěšení, jako je tomu u něčeho zlého, nebo ošklivého.*“³⁶ Zdá se mi ale, že takovou objektivizací nakonec i postojový hédonismus ztrácí povahu subjektivní teorie blahobytu.

Teorie splnění touhy

Teorie touhy, resp. preferenční teorie, jsou subjektivistické teorie blahobytu, vycházející ve své nejjednodušší verzi z teze, že prospěch (dobro, pozitivní užitek) jednotlivce spočívá ve splnění jeho přání, tedy když nastane stav věcí, který chce, preferuje, po kterém touží.³⁷ Naproti tomu újmou (zlem, negativním užitekem) jednotlivce je situace, když se jeho touhy či plány nerealizují, jsou zmařeny, resp. když se stane něco, co nechce, aby se stalo. Takže můj život je lepší do té míry, do jaké se mi dostává toho, co chci, a horší do té míry, do jaké se mi toho nedostává, resp. když se mi dostává toho, co nechci.³⁸ Je-li smyslové potěšení dobrem, je už samo o sobě dobrem. Naproti tomu touha jako taková ještě není dobrem, touha se spíše zaměřuje na něco dobrého, touha odkazuje na nějaké dobro. Dobrem je až onen předmět touhy, tedy to, po čem se touží. Toužím-li např. po poznání, pak dobrem pro mě není touha po poznání, ale poznání. Teprve splnění touhy, resp. dosažení předmětu touhy, je pro svého nositele prospěchem, resp. přínosem do jeho blahobytu.³⁹

³⁵ Mluvíme tu o tzv. pravé retroaktivitě, to znamená "přepisování" právních norem do minulosti, jakoby už tenkrát byly jiné.

³⁶ Feldman, F. *Pleasure and the Good Life*. Oxford 2004, s. 120.

³⁷ Heathwood, CH. Desire-Fulfillment Theory, In *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. Fletcher G. (Ed.), Routledge 2015, s. 135.

³⁸ Sumner, L. W. *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford 1996, s. 113.

³⁹ „Proč by tomu mělo tak být, že typicky existuje důvod dělat to, po čem se touží? Na to lze plauzibilně odpovědět, že touha prezentuje svůj předmět jako něco, co je v určitém ohledu hodnotné, nebo jako něco, co má

Touhy mohou být silnější nebo slabší. Přitom by mělo platit, že čím silnější jsou touhy, tím více prospěchu jejich splnění přináší, a naopak tím hůře, když nejsou splněny. Teorie touhy vyhovují našim intuicím, že hodnotný život je už z povahy věci čímsi, co v člověku motivačně rezonuje, resp. co je pro něj přitažlivé, když už ne vždy, pak alespoň za vhodných podmínek (tzv. internalismus ohledně blahobytu).⁴⁰ Řekneme-li, že něco je pro někoho dobré, obvykle to nemyslíme z ryze vnějšího hlediska, které je mu zcela odcizené, ale předpokládáme, že to může docela dobře zapadat do jeho vlastních motivací.⁴¹ Něco mi osobně prospívá jenom tehdy, když to v konečném důsledku závisí na mé osobnosti, na tom, jaký jsem, na mých vlastních preferencích, a ne na nějakých vnějších faktorech. Můj osobní blahobyt by neměl záviset na odtažitých platónských idejích, motivačně netečných k mé osobnosti. Neměl by záviset ani na něčem, co se mě sice bezprostředně týká, např. moje vlastnost být člověkem, ale nijak to nezohledňuje moji vlastní individualitu. A už vůbec by neměl záviset na vůli či názoru druhých osob.⁴² Někteří subjektivisté se dívají na takové "vnější" koncepce blahobytu zdrženlivě už proto, že podle jejich názoru až příliš snadno sklouzávají do nevhodného paternalismu.⁴³ Nicméně, není tak úplně zřejmé, že zrovna objektivní teorie blahobytu ospravedlňují paternalistickou politiku.⁴⁴ Vždyť paternalismus může vypadat i tak, že někomu něco (např. kouření, sladkosti) zakážeme, abychom mu pomohli si splnit nějaká jiná jeho přání (např. zdraví, štíhlou linií). Objektivisté by též namítli, že oni přece netvrdí, že blahobyt jednotlivce je zcela nezávislý na jeho osobních zvláštěnostech. Tvrdí jen to, že blahobyt může být determinován i jinými než subjektivními faktory.

Odpůrci teorie touhy namítají, že touhy nejsou vhodným východiskem teorie blahobytu. Touhy prý mohou být správné nebo nesprávné, a jsou správné jenom tehdy, když se touží po něčem, co je skutečně dobré. Zástupci teorie touhy, v čele s Thomasem Hobbesem, ale věc obrátili: Něco je pro někoho dobré, **protože** to splňuje jeho touhy.⁴⁵ Teorie touhy tedy sdělují něco víc než prostou tezi, že cokoli splňuje něčí touhy, je pro něj dobré. Např. teploměr reprezentuje měřenou teplotu, ale nevytváří ji. Dobro jednotlivce je ale realizací jeho přání

být učiněno. Z tohoto hlediska touha motivuje k jednání a je prima facie evidencí, že existuje důvod usilovat o její předmět.“ Viz Hausman, D. H. *Preference, Value, Choice, and Welfare*. Cambridge 2011, s. 6.

⁴⁰ „... zdá se mi, že to zachycuje významný rys pojmu vlastní hodnoty, když se řekne, že pokud má něco pro osobu vlastní hodnotu, pak to musí mít nějaké spojení s tím, co by mohla v určité míře shledat jako podmanivé nebo přitažlivé, alespoň za předpokladu, že je racionální a vnímající.“ Viz Railton, P. *Facts, Values, and Norms*. Cambridge 2003, s. 47.

⁴¹ Rosati, C. Internalism and the Good for a Person, In *Ethics*. Vol. 106, 1996, s. 300.

⁴² Haybron, D. M. *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*. Oxford 2008, s. 157.

⁴³ Hodnotový subjektivismus, společně s metodologickým individualismem, je teoretickým východiskem typickým pro teorie kladoucí důraz na osobní autonomii jednotlivce, např. pro libertariány. „Konečným cílem lidského jednání je vždy uspokojení touhy jednajícího člověka. Neexistuje jiný standard většího nebo menšího uspokojení než jsou hodnotové soudy jednotlivce, které se liší od člověka k člověku, ale i pro stejného člověka v různých časech. To, co člověku dává pocit znepokojení a úlevy, je určeno jím samotným, na základě standardu jeho vlastní vůle a jeho vlastního soudu, na základě jeho osobního a subjektivního hodnocení. Nikdo není v pozici, aby mohl druhým lidem nařizovat, co by je mělo udělat šťastnějšími.“ Viz Mises von, L. *Human Action: A Treatise on Economics*. San Francisco 1996 (1949), 4. Edition, s. 14.

⁴⁴ Fletcher, G. Objective list theories, In *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. Fletcher G. (Ed.), Routledge 2015, s. 156.

⁴⁵ Griffin, J. *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*. Oxford 1988, s. 27.

vytvářeno, jeho splněné touhy jsou právě tím, co je konstitutivní pro jeho dobro.⁴⁶ Toto upřesnění je potřebné, abychom odlišili teorie splněné touhy jako specifické teorie blahobytu. Vždyť i smyslový hédonista by mohl tvrdit, že dobré jsou pouze takové věci, po kterých toužíme. Ale navíc by doplnil své vlastní vysvětlení, že tomu je tak proto, že touhy jsou vcelku spolehlivým vodítkem k něčemu, co je nezávisle na nich dobré, totiž ke smyslovému potěšení. Pro hédonistu je sice jediným aspektem blahobytu potěšení, ale to lze docela dobře kombinovat s názorem, že po něčem toužíme obvykle proto, že nám to přináší potěšení. Jenomže, jak už bylo naznačeno výše, v principu není vyloučeno, aby někdo toužil po smyslovém utrpení.

Obhájci teorie touhy potřebují pojmově rozlišovat různé druhy tužeb, zejména mezi vlastními, instrumentálními a realizačními touhami.⁴⁷ Záleží na předmětu touhy. Toužíme-li po něčem už kvůli tomu samému, pak je to vlastní, resp. cílová touha. Můžu např. toužit po poznání, a to už kvůli samotnému poznání. Ale někdy po něčem toužíme proto, že je to prostředek k dosažení něčeho dalšího, typicky k realizaci nějaké vlastní touhy, a v tom případě mluvíme o instrumentální touze. Např. chci si koupit koupací čepici, a to jenom proto, že mám chuť si občas zaplavat ve veřejném bazénu, a tam by mě bez koupací čepice nepustili. Ryze instrumentální touhy jsou touhy odvozené od vlastních tužeb, samy o sobě neposkytují žádný blahobyt navíc. Jejich příspěvek pro blahobyt se vyčerpává tím, že umožňují realizaci vlastní touhy. Jestliže dokáži svoji vlastní touhu realizovat jinou cestou než prostřednictvím určité instrumentální touhy, pak nesplněnost oné instrumentální touhy pro mě není žádnou ztrátou.⁴⁸ A z druhé strany si všimněme, že splnění ryze instrumentální touhy nijak neposiluje důvody ke splnění vlastní touhy.

Realizační (nebo též specifikační) touhy lze vcelku snadno zaměnit s touhami instrumentálními, nicméně nejedná se o prostředky k dosažení nějakého cíle, ale o specifické realizace určitých cílů, které jsou předmětem vlastní, resp. vlastní touhy. Je rozdíl, chodím-li běhat, abych byl zdravý, nebo když chodím běhat, abych dělal aerobní cvičení. V prvním případě je běhání prostředkem k něčemu jinému, totiž ke zdraví, ve druhém případě je jedním z možných způsobů, jak provádět aerobní cvičení.⁴⁹ Jestliže mám vlastní touhu dosáhnout *X*, pak mohu mít instrumentální touhu dosáhnout *Y*, protože *Y* je údajně nástrojem k dosažení *X*, ale také mohu mít realizační touhu dosáhnout *Y*, protože *Y* je údajně instancí (= zvláštním případem realizace) *X*.⁵⁰ Přitom platí, že realizační touha je splněná právě tehdy, když získám takové *Y*, které je skutečně instancí *X*. Vezměme, že nějaký mladík obecně touží po nějakém, rozuměj jakémkoli tričku s pravým podpisem fotbalisty Lionela Messiho. Je to jeho vlastní touha. Tento mladík má příležitost získat konkrétní tričko s podpisem, o kterém se mylně domnívá, že je to pravý Messiho podpis. Touží to tričko získat, je to jeho realizační touha. Kdyby to tričko získal, měl by dobrý pocit, že jeho realizační a potažmo i vlastní touha byla splněna, ale ve skutečnosti by splněna **nebyla**. Toto konkrétní tričko přece není instancí trička

⁴⁶ Kraut, R. Desire and the Human Good, In *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Vol. 68, No. 2, 1994, s. 40.

⁴⁷ Arpaly, N., Schroeder, T. *Praise of Desire*. Oxford 2014, s. 6.

⁴⁸ Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford 1984, s. 117.

⁴⁹ Schmidz, D. Choosing Ends, In *Ethics*. Vol. 104, 1994, s. 227.

⁵⁰ Murphy, M. C. The Simple Desire-Fulfillment Theory, In *NOÛS*. Vol. 33, No. 2, 1999, s. 251.

s Messiho pravým podpisem! Bylo by chybné věc nahlížet tak, že mladík si prostě splnil svoji touhu získat toto tričko. Přesněji bychom měli říct, že jeho touha měla povahu realizační touhy, a v tomto smyslu splněna nebyla.

Řada autorů vyjádřila názor, že teorie touhy může jakožto teorie blahobytu obstát jenom tehdy, když se nebude vázat na skutečné touhy lidí, ale na jejich určité idealizace, protože běžní lidé z masa a kostí občas touží po věcech, které jim neprospívají nebo jim dokonce škodí.⁵¹ Nyní si srovnáme dvě možné analýzy našeho příkladu:

1) Mladík toužil po tomto konkrétním tričku s údajným podpisem Messiho. Tuto touhu si sice **splnil**, ale ve skutečnosti si nijak nepolepšil, protože ona touha byla defektní, byla totiž založená na omylu. 2) Mladík toužil po tomto konkrétním tričku jakožto realizaci své vlastní touhy mít nějaké tričko s pravým podpisem Messiho. Takže i když ono konkrétní tričko získal, nijak si nepolepšil, protože si svoji realizační touhu ve skutečnosti **nesplnil**.

První analýza podporuje názor, že některé touhy jsou defektní (= neobstály by v procesu tzv. kognitivní psychoterapie), a proto jejich splnění nijak nepřispívá k blahobytu svého nositele. Druhá analýza se naopak snaží ukázat, že problém zde není ve splnění defektní touhy, ale naopak v její nesplněnosti, resp. nesplnitelnosti. Toto konkrétní tričko přece není způsobilé být realizací vlastní, resp. cílové touhy mít tričko s pravým podpisem Messiho. Výhodou druhé analýzy je skutečnost, že nevyžaduje opuštění jednoduché teorie touhy ve prospěch teorie racionální touhy. Bránit jednoduchou teorií touhy má svůj smysl už proto, že teorie racionální touhy trpí svými vlastními vážnými problémy. Potíž se skrývá zejména ve skutečnosti, že určitá osoba po idealizaci je už vlastně někdo jiný než ona osoba před idealizací.⁵² Možná, že kdyby můj soused prodělal důkladný kurz hudebního vzdělávání, už by se mu nelíbil primitivní rap, který tak rád pouští na plné pecky, a zamiloval by se do něčeho docela jiného, nejspíš do něčeho více sofistikovaného.⁵³ Jenomže původní otázka teorie blahobytu přece zní: Co je dobré **tuto** osobu? V našem konkrétním případě se přece neptáme, co je dobré pro nějakého imaginárního hudebního intelektuála, ale ptáme se, co je dobré pro toho barbara z masa a kostí, který bydlí ve vedlejším bytě.⁵⁴ Požadavek na idealizaci je problematický už v tom, že ve svém důsledku opouští tzv. internalismus ohledně blahobytu a zbavuje tak teorii touhy její silné stránky. Po idealizaci se totiž ztrácí původní spojení mezi blahobytem jednotlivce a jeho osobními motivacemi.⁵⁵ Z hlediska idealizace se otázka, co je pro určitého skutečného člověka dobré, nenápadně mění na otázku, jak by se

⁵¹ Sidgwick, H. *The Methods of Ethics*. London 1907, 7. Edition, s. 110-111; Brandt, R. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford 1979, s. 113; Rawls, J. *A Theory of Justice*. Harvard 1999 (1971), Revised Edition, s. 358; Railton, P. *Facts, Values, and Norms*. Cambridge 2003, s. 54.

⁵² Griffin, J. *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*. Oxford 1988, s. 11.

⁵³ Nestačí, že člověku doplníme konkrétní informaci pro určitou touhu. Tato nová informace musí být koherentně zapojena do celkové sítě jeho názorů a postojů. „*Musím být racionální takovým způsobem, aby touhy, které si zformuji, byly racionálně zakotveny v mých ostatních touhách a informacích, které jsou pro mě dostupné.*“ Viz Shemmer, J. Full Information, Well-Being, and Reasonable Desires, In *Utilitas*. Vol. 23, No. 2, 2011, s. 208.

⁵⁴ Člověk si volí mezi různými alternativami v rámci svého života a v rámci svých představ o tom, jak by se chtěl změnit. Jestliže od tohoto jeho osobního životního kontextu ("příběhu") abstrahujeme, přestáváme mluvit o kvalitě **jeho** života. Viz Sobel, D. Full Information Accounts of Well-Being, In *Ethics*. Vol. 104, No. 4, 1994, s. 808.

⁵⁵ Heathwood, CH. Desire-Fulfillment Theory, In *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. Fletcher G. (Ed.), Routledge 2015, s. 140.

tento člověk musel změnit, aby dokázal rozpoznat, co je skutečně dobré. Takový přesun od skutečného člověka ke skutečnému dobru by znamenal, že by se subjektivní teorie blahobytu tiše transformovala na objektivní.

Touhy ovšem mohou být problematické i jiným způsobem než nedostatkem informací. Uvažme drogově závislého člověka, který touží po své dávce drogy. Můžeme zde setrvat v argumentaci, že prospěch ze splnění touhy po dávce je převážený frustrací řady jiných tužeb onoho člověka. Např. chce být v psychické pohodě, dobré fyzické kondici, touží být profesně úspěšný, chce si založit šťastnou rodinu, ale drogová závislost mu to všechno znemožňuje. Ovšem celé to může mít ještě významný aspekt navíc, který se bezprostředně týká struktury osobních postojů jedince, a potažmo i jeho osobní autonomie.⁵⁶ Umíme si docela dobře představit takového narkomana, který sice silně touží po své dávce, ale zároveň má k této své touze (prvního řádu) negativní postoj. A tento postoj je vlastně touha vyššího (zde druhého) řádu.⁵⁷ Tento narkoman si plně uvědomuje, že drogová závislost je pro něj škodlivá a velmi rád by se jí jako čehosi nenáležitého zbavil. Podobně, jako se chceme zbavit skvrny na tričku, která tam prostě nepatří. Můžeme věc nahlížet tak, že bychom do své úvahy měli započítat také frustraci jeho další touhy - touhy netoužit po drogách. Ale je možné uvažovat i z toho hlediska, že "závislák" má ke své touze po dávce reflektovaný odstup, tato touha ho sice kauzálně ovládá, ale odcizeně, jakoby zvnějšku. Nejde o to, že si splnil touhu, ale spíš o to, že se jí neubrání a podlehl.⁵⁸ On se s touhou po dávce osobně neidentifikuje, takže důsledně vzato, není **jeho** touhou. Touha po dávce není jeho osobní touhou, a proto její splnění nebudeme počítat jako jeho osobní užitek. Vzpomeňme v této souvislosti na Homérův příběh o Odysseovi a sirénách. Odysseus se nechal přivázat ke stěžni své lodi, omezil tak svoji svobodu, protože chtěl přežít. V době, kdy už slyšel zpěv sirén, sice mocně toužil po uvolnění z pout, nicméně tato touha byla vzhledem k jeho životnímu plánu nejen cizorodým, ale i zváženě odmítnutým prvkem. „*Touhu přiblížit loď k sirénám nahlížel jako něco, co není součástí jeho osoby, ale je mu cizí. Omezením své svobody, v souladu se svými přáními, podpořil, nikoli zmařil, své úsilí definovat kontury svého života.*“⁵⁹

Související problém znamenají tzv. neautentické touhy, typicky touhy, které byly někomu vštípeny, resp. "podsunuty" pomocí manipulativních, nejčastěji reklamních technik. Nejde zde o samotný fakt ovlivnění. Ano, někdo by po určité věci netoužil, kdyby nebyl vystaven působení určité reklamy. Jenomže všechny naše touhy jsou tak či onak spolu-determinované nějakými vnějšími faktory. Neexistuje nic takového jako dokonale izolovaná, ryze interní osobnost, nedotčená okolními vlivy.⁶⁰ Problém se týká spíše otázky, zda je ve výsledku

⁵⁶ Frankfurt, H. G. *The Importance Of What We Care About*. Cambridge 2007 (1988), s. 12.

⁵⁷ Kraut, R. Desire and the Human Good, In *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Vol. 68, No. 2, 1994, s. 40.

⁵⁸ Frankfurt, H. G. *The Importance Of What We Care About*. Cambridge 2007 (1988), s. 17. Srovnej: Henngxi, L., Hengwei, L. Second-Order Volition and Conflict between Desires, In *Open Journal of Philosophy*. Vol. 2, No. 1, 2012, s. 25-31.

⁵⁹ Dworkin, G. *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge 1988, s. 15.

⁶⁰ „Nelze, ani v nějakém zdrženlivém smyslu, určit pravdu o tom, po čem bychom toužili, kdybychom byli vhodně izolováni od zhoubných sociálních vlivů, protože není dopředu objektivně zafixováno, co je vhodná výchova a co je zhoubný vliv. A tak ani v případě neautentických tužeb nemáme dobré důvody věřit, že je správné je ignorovat, když hodnotíme příspěvek k blahobytu.“ Viz Mendola, J. *Human Interests: or Ethics for Physicalists*. Oxford 2014, s. 206.

vhodné určitou touhu připisovat této osobě jako její touhu. Pak už se neptáme, jaký je původ oné touhy, mnohem víc nás zajímá, jak zapadá do celkové struktury postojů, názorů a životních plánů dotčené osoby. Včetně praktické otázky, jestli splnění touhy spíše podporuje, nebo naopak maří dlouhodobé osobní plány této osoby.⁶¹ Představme si, že by nějaká super-účinná reklama zmanipulovala nějakou stařenku, která se nikdy o motorky nezajímala, k neodolatelné touze po stroji Harley Davidson, takže by si nesmyslně koupila věc, kterou nedokáže nijak využít. A kdyby takto utratila celé své úspory na důchod, zmařila by své plány na spokojené stáří. Jedna věc je, že i kdybychom splnění oné touhy po motorce považovali za stařeččin prospěch, stejně by byl v celkovém souhrnu převážený újmou plynoucí z frustrace jiných tužeb, které jsou pro ni významnější, protože tvoří páteř životních plánů té ženy.⁶² Druhá věc ovšem je, zda lze onu kuriózní touhu považovat za její osobní touhu, jako něco, co patří k její osobnosti, tedy zda se vůbec má započítat jako pozitivní faktor jejího osobního blahobytu.⁶³

Srovnejme k tomu následující příklad. Přesvědčený skeptik celý svůj dospělý život rebeloval proti všemu religióznímu a byl vždy kategoricky proti tomu, aby u jeho smrtelné postele byl přítomen kněz. Jenomže když pak skutečně umírá, najednou překvapivě změní názor a požádá své blízké, aby mu zavolali kněze pro poslední pomazání.⁶⁴ Ti chtějí jednat v jeho prospěch, nicméně jsou v rozpacích, protože jim není zřejmé, jestli mají brát takový požadavek vážně jako projev jeho autentické touhy, nebo mají nad tím jen mávnout rukou jako nad podivným rozmarem.⁶⁵ Možná mu budou chtít vyhovět, i když to znamená ignorovat postoje, které dosud systematicky zastával.⁶⁶ Všimněme si, že případ skeptika se od případu stařenky v něčem důležitém liší. Touha stařenky po motocyklu zde byla prezentována jako zcela izolovaná událost, jako cosi komického, co v myšlení té ubohé ženy nedává žádný smysl. Naproti tomu náš skeptik změnil svůj postoj k něčemu, o čem už roky přemýšlel a nějak tomu pro sebe rozuměl. Jeho změna touhy ohledně přítomnosti kněze může být vcelku smysluplná záležitost, je-li provázena i změnou jiných jeho souvisejících názorů, např. názoru

⁶¹ Sneddon, A. *Autonomy*. Bloomsbury Academic 2013, s. 37.

⁶² Touhy, které se vymykají z ostatních postojů konkrétní osoby, obvykle bereme jako pouhé rozmazy. Otázkou pak je, jaký mají status ohledně blahobytu této osoby. Např. Donald Hubin v tom nevidí problém: „*Jestliže splnění takových rozmarů nemaří plnění jiných tužeb, které aktér má, pak není zřejmé, co je vlastně chybného na tom, když řekneme, že aktér má důvod je splnit.*“ Viz Hubin, D. Desires, Whims and Values, In *The Journal of Ethics*. Vol. 7, No. 3, 2003, s. 324.

⁶³ Struktura osobnosti je pro subjektivní teorie blahobytu nesmírně zajímavý a významný fenomén. Např. člověk, který - typicky v důsledku hrubého zneužívání, utlačování a ponižování - fatálně ztratí sebeúctu, resp. smysl pro vlastní hodnotu, si zformuje odmítavý postoj ke svým vlastním touhám, jakoby si nic dobrého ani nezasloužil. Z chování takového člověka pak můžeme nabýt dojem, že se svým špatným údělem vlastně souhlasí, a že to je svým způsobem dokonce autentický souhlas, alespoň v tom smyslu, že reprezentuje strukturu jeho osobnosti. „*Někteří lidé zaujímají takové hodnotící perspektivy, které jim v jejich aktuální situaci znemožňují posoudit, co pro ně může být dobrým životem.*“ Viz Hawkins, J. S. Well-Being, Autonomy, and the Horizon Problem, In *Utilitas*. Vol. 20, Issue 2, 2008, s. 167.

⁶⁴ Brandt, R. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford 1979, s. 250.

⁶⁵ „*Jakmile někdo začne pátrat po obecném kritériu zformování autentické touhy, první, co ho obvykle napadne, je otázka racionality.*“ Viz Flikschuh, K. *Freedom: Contemporary Liberal Perspectives*. John Wiley & Sons 2013, s. 20.

⁶⁶ „*Ostatně, nyní chce kněz, a bylo by zřejmě kruté, abychom zhoršili poslední momenty života tohoto umírajícího muže jenom proto, abychom učinili jeho život jako celek o něco lepší.*“ Viz Lukas, M. Desire Satisfactionism and the Problem of Irrelevant Desires, In *Journal of Ethics & Social Philosophy*. Vol. 4, No. 2, 2010, s. 21.

na význam posledního pomazání. A kdyby skeptik zvažene opustil celý balík svých původních postojů, pak už není důvod tyto jeho minulé postoje zohledňovat a žádné dilema se nekoná.

Touha je splněná právě tehdy, když stav věcí, po kterém se touží, je faktem. Mé touhy mohou být splněny nebo zmařeny, aniž bych se o tom dozvěděl. Někdo může někomu způsobit újmu např. tím, že ho pomlouvá, a to i tehdy, když se o této skutečnosti nikdy nedozví, ani si nevšimne, že ostatní se k němu chovají jinak, ani žádným způsobem nepocítí, že jeho reputace byla poškozena. Z hlediska teorie touhy je to opravdu újma, protože jemu přece nezáleží pouze na vlastním pocitu, že je respektovaný, ale především na tom, že skutečně je respektovaný. Tímto způsobem lze ovšem obhajovat i kontroverzní názor, že v principu není vyloučeno, aby mu někdo způsobil újmu šířením pomluv v době, kdy už bude po smrti. „*Jinými slovy, pro tebe je důležité, aby tvá touha po uznání byla skutečně splněna, a ne že si budeš pouze myslet, že tomu tak je. A protože můžeš toužit po tom, abys byl respektován nejen během svého života, ale i po své smrti, může tě poškodit i posmrtné očerňování.*“⁶⁷ Nicméně, pojem posmrtné újmy vyžaduje upřesnění. Jestliže újma spočívá ve zmaření touhy, kdo je obětí takové újmy? Kdo je tu vlastně tím poškozeným? Nebožtík to asi nebude, protože mrtvý člověk nemá žádné touhy. Poškozeným může být jedině ten, jehož touha byla zmařena, tedy někdo živý.⁶⁸

Podstatné je, že životní plán člověka nemusí končit jeho smrtí. Naše touhy se často zaměřují na něco ve vzdálené budoucnosti, někdy i za horizontem našeho života. Vezměme, že nějaký vědec věnoval významnou část svého profesního života organizaci velkého projektu na hledání léku proti HIV, který má pokračovat i po jeho smrti.⁶⁹ Tento vědec nechtěl jen zorganizovat nějaký projekt, chtěl se podílet na projektu, který skutečně povede k nalezení onoho léku. A přitom byl plně srozuměn s vyhlídkou, že za jeho života se to ještě nestihne. Nebo si představme alternativní průběh událostí, ve kterém by např. Vincent van Gogh prožil svůj život stejným způsobem, včetně všech svých depresí, a namaloval by stejné obrazy, ale s tím rozdílem, že hned po smrti by všechny jeho obrazy zničil jakýsi vandal. A to znamená, že Vincentova touha stát se jednou, třeba až po smrti, slavným malířem, by se nikdy nesplnila. Tento vandal by zmařil malířův životní projekt. Umělcův osobní příběh, plný úsilí, naděje a strádání, by připravil o pointu. Jestliže kvalitu života člověka hodnotíme podle toho, jak jsou splněny jeho osobní touhy, měli bychom úspěšné životní projekty hodnotit lépe než ty neúspěšné, i když na konečný výsledek měly vliv i nějaké faktory po jeho smrti.

Perfekcionismus

Východiskem perfekcionista je druhová perspektiva. Máme si uvědomit, že jednotlivec není zcela unikátní, ale je příslušníkem ("exemplářem") určitého druhu, v našem případě, že je to člověk. Něco je dobré pro lidi, něco jiného prospívá koňům, něco je dobré pro orchideje, a ještě něco jiného řekněme pro spalovací motory. Co zástupcům jednoho

⁶⁷ Portmore, D. W. Desire Fulfillment and Posthumous Harm, In *American Philosophical Quarterly*. Vol. 44, No. 1, 2007, s. 27. Douglas Portmore ale argumentuje proti názoru, že teorie touhy připouští posmrtnou újmu.

⁶⁸ Srovnej: Pitcher, G. The Misfortunes of the Dead, In *American Philosophical Quarterly*. Vol. 21, No. 2, 1984, s. 183-188; Taylor, J. S. The Myth of Posthumous Harm, In *American Philosophical Quarterly*. Vol. 42, No. 4, 2005, s. 315; Glover, D. Posthumous Harm, In *The Philosophical Quarterly*. Vol. 39, No. 156, 1989, s. 336.

⁶⁹ Luper, S. Posthumous Harm, In *American Philosophical Quarterly*. Vol. 41, No. 1, 2004, s. 67.

druhu prospívá, to může zástupcům jiného druhu naopak škodit. Lidé a koně se ve významných ohledech liší, mají jinou přirozenost, a proto aspekty blahobytu člověka jsou jiné než aspekty blahobytu koně. A kdyby lidská přirozenost byla jiná, než jaká je, měli by lidé také jiný seznam základních dober.⁷⁰ Prospěšnost, resp. škodlivost pro člověka je tedy relativní ke skutečnosti, že jako příslušník lidského druhu má určitou lidskou přirozenost a schopnosti, které jsou pro tuto přirozenost charakteristické a centrální. Člověk se nerodí s plně rozvinutými lidskými schopnostmi, jako progresivní bytost je ale dokáže v průběhu svého života postupně aktivovat a zlepšovat. Je pro něj dobré, aby své lidství rozvíjel, a naopak je pro něj špatné, když v jeho životě chybí něco, co je podstatné pro jeho bytí jakožto **lidské** bytí.⁷¹ Perfekcionismus je názor, že tím nejlepším pro každého člověka je rozvíjení takových schopností, které tvoří lidskou přirozenost, jako jsou racionální, kreativní, sociální, duchovní, ale i fyzické schopnosti. Tyto schopnosti určují základní aspekty blahobytu jednotlivce (např. poznání, přátelství, zdraví, estetická zkušenost), a to bez ohledu na to, jestli osobně touží po jejich realizaci. Jednotlivec patří k určitému druhu, což je skutečnost, kterou si on sám nevybral, ani si ji nemohl vybrat, takže ani to, co jsou pro něj základní dobra, nezávisí na jeho volbě.

Perfekcionismus v obecných pojmech lidství zdůvodňuje, proč některé způsoby vedení života jsou pro člověka objektivně lepší než jiné, tedy patří mezi objektivistické teorie blahobytu.⁷² Každý člověk by měl usilovat o rozvoj těch rysů, které ho činí lidskou bytostí. A pokud o to neusiluje, je to k jeho škodě, protože to znamená, že se nezajímá o svůj vlastní blahobyt.⁷³ Takový způsob myšlení docela dobře odpovídá tomu, že my lidé máme sklony považovat rozvoj svého lidství za znak dobrého života. A naopak, pro člověka je paradigmatem nízké kvality života život na úrovni zvířete. Zdrojem jeho ideálů tedy nemá být cosi vnějšího k člověku, cosi mimo-lidského, ale právě jeho lidská přirozenost. Perfekcionismus se ale liší od subjektivistických teorií v tom, že oním zdrojem není jednotlivec sám sobě. Konečné ideály jsou primárně uvažovány jako druhově specifické, obecně lidské, a ne jako ryze individuální.⁷⁴ Lidský blahobyt je normativní kategorie, spočívá ve skutečnosti, že člověk "funguje" tak, jak by příslušník lidského druhu měl "fungovat." Definičním znakem lidství není skutečnost, že někdo opravdu uplatňuje určité typicky lidské schopnosti, ale spíše **potenciál** tyto schopnosti v sobě aktualizovat.⁷⁵ „*Má-li být teorie o tom, co je dobré, aplikovatelná na lidský život, musí vycházet z idejí o zdravém vývoji a fungování*

⁷⁰ „Základní formy dobra, uchopené praktickým porozuměním, jsou tím, co je pro lidské bytosti dobré, vzhledem k přirozenosti, jakou mají.“ Viz Finnis, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford 2011 (1980), s. 34.

⁷¹ Bradford, G. Perfectionism, In *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. Fletcher G. (Ed.), Routledge 2015, s. 124.

⁷² Arneson, R. J. Human Flourishing versus Desire Satisfaction, In *Human Flourishing*. Paul, E. F., Miller F. D. Jr., Paul J. (Eds.), Cambridge 1999, s. 120.

⁷³ Bradley, B. *Well-Being*. Polity 2015, kap. 4.1.

⁷⁴ „Ačkoli se [perfekcionistické teorie] odvolávají na fundamentální schopnost usilovat o nějaký cíl, drží se implikace, že hodnota má svůj původ mimo jednotlivce, protože konstruují relevantní cíle jako druhově specifické, a ne jako zvláštní pro konkrétní jednotlivce.“ Viz Sher, G. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge 1997, s. 154-155.

⁷⁵ „Šnek se může rozvinout tak, jak to dělají šneci: nikdy nebude schopen milovat nebo cítit lásku, nikdy nebude schopen mít své vlastní životní projekty, nikdy nebude schopen sebe-reflexe o tom, jaké je jeho místo ve Vesmíru, atd.. Lidský plod, je-li mu umožněno, aby svůj potenciál realizoval, si všechny tyto věci prožije.“ Viz Camosy, CH. C. *Peter Singer and Christian ethics: beyond polarization*. Cambridge 2012, s. 27.

*lidské mysli.*⁷⁶ Jestliže dospělý člověk nedokáže mluvit, nic to nemění na skutečnosti, že je příslušníkem lidského druhu. Nicméně znamená to, že je jako člověk "nefunguje" správně, neaktualizoval totiž některou ze složek lidského potenciálu.

Perfekcionisté kladou velký důraz na lidskou racionalitu.⁷⁷ Máme-li jmenovat, čím se vyznačuje lidský druh, bude to asi na prvním místě právě jeho rozum. To ale neznámá, že všichni lidé vždy ve svém jednání projevují racionální schopnosti, ani to neznámá, že ostatní zvířata nevykazují žádné racionální schopnosti. Spíše jde o to, že lidé mají potenciál aktualizovat takový stupeň racionality, který se pro ostatní současné druhy zvířat zdá být nedosažitelný. Lidský potenciál definuje standardy racionality, podle kterých lze hodnotit míru osobního rozvoje konkrétního člověka. Schopnost teoretické racionality lidé rozvíjejí během svého studia, vědeckého zkoumání, nebo při filozofickém přemýšlení, prostě při intelektuální kontemplaci. A svoji schopnost praktické racionality mohou rozvíjet v rámci rozmanitých činností každodenního života, od řešení různých technických problémů, přes podnikání, navozování mezilidských vztahů, péči o rodinu, až po účast ve veřejném životě.

K dobrému životu nestačí, že člověk disponuje určitými schopnostmi, že má určité vlohy. Podstatné je teprve to, jak tyto své předpoklady dokáže uplatnit ve svém životě, jak dokáže využít své možnosti, aktualizovat svůj lidský potenciál.⁷⁸ Má-li někdo pro něco talent, ale nijak na něm nepracuje, takže jej ke své vlastní újmě nerozvine, je to pro něj něco jako plýtvání, prostě promarněná příležitost. Z hlediska perfekcionismu by lidé měli svůj život orientovat na excelenci, ať už je to při studiu, ve vědě, sportu, umění, ve své profesi, ale i během zábavy, v mezilidských vztazích, nebo při výchově dětí.⁷⁹ Měli by kultivovat to, co je v nich nejlepší, aby se jejich život ubíral ve směru osobního rozvoje a prosperity. Mimochodem, mnozí filozofové morálky, zvláště ti liberálně smýšlející, mají za to, že morálka se týká pouze našich povinností vůči druhým lidem.⁸⁰ Máme morální povinnost neškodit druhým osobám, případně jim pomáhat, když to potřebují, ale nemáme žádné povinnosti sami vůči sobě.⁸¹ Takovou koncepci morálky perfekcionisté jednoznačně odmítají. V jejich pojetí má každý člověk **morální** povinnost rozvíjet svoji lidskou přirozenost, a v této

⁷⁶ Kraut, R. *What is good and why: the ethics of well-being*. Harvard 2007, s. 90.

⁷⁷ Někteří perfekcionisté se hlásí k esencialismu lidské přirozenosti. Ten je ale předmětem kritiky. Jeho kritici mimo jiné tvrdí, že klasické teze esencialismu (lidé jsou esenciálně racionální) prostě nefungují. Čím silnější koncepce racionality se totiž použije, tím více se ukazují jako nevhodně úzké (někteří lidé nejsou racionální). A čím slabší koncepce racionality se použije, tím více se ukazují jako nevhodně široké (i některá zvířata jsou racionální). Viz Kitcher, P. Essence and Perfection, In *Ethics*. Vol. 110, No. 1, 1999, s. 59-83.

⁷⁸ „Daří se nám dobře - rozvíjíme se - tehdy, když jsme tou nejlepší verzí lidské bytosti, jakou můžeme být. Čím lépe excelujeme v sebe-realizaci, tím lépe se nám daří.“ Viz Bradford, G. Perfectionism, In *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. Fletcher G. (Ed.), Routledge 2015, s. 129.

⁷⁹ Rawls, J. *A Theory of Justice*. Harvard 1999 (1971), Revised Edition, s. 285-286.

⁸⁰ To by znamenalo, že trosečník Robinson Crusoe neřeší na ostrově žádné morální problémy, alespoň dokud se neobjeví Pátek. Nicméně Daniel Defoe vytvořil hrdinu protestantské etiky, který na rozvoji své osoby a svých podmínek neúnavně pracuje, i když žije osamocen. Srovnej: Watt, I. *Myths of Modern Individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*. Cambridge 1997, s. 154.

⁸¹ V některých kontextech lze rozumně odůvodnit, že někdo morálně dluží ostatním lidem, že bude pilně pracovat na svém sebe-zdokonalování, protože jejich osudy významným způsobem závisí na rozvoji jeho talentu. Zdá se ale, že v pojmech toho, co morálně "dlužíme" všem ostatním, je např. těžké ospravedlnit zákaz (privátně praktikovaných) konsenzuálních homosexuálních praktik mezi dospělými osobami. Viz Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other*. Harvard 1998, s. 172.

perspektivě je pak zcela na místě, aby byl kritizován, když to nedělá.⁸² Perfekcionisté mají navíc tendenci spojovat otázky objektivní kvality života s otázkami objektivní kvality osoby, resp. její morální excelence, v tom smyslu, že opravdu dobře žít může pouze opravdu dobrý člověk.⁸³

Perfekcionismus vyvolává řadu otázek. Největší problém asi spočívá v tom, že nakonec není jasné, zda se vůbec jedná o teorii blahobytu, nebo o teorii něčeho jiného. Zdá se totiž, že vztah mezi blahobytem a osobní excelencí je volnější, než jak o tom uvažují někteří perfekcionisté. A tyto pochybnosti se ještě posilují, když se do osobní excelence zahrnuje morální charakter člověka. Umíme si totiž vcelku dobře představit příklady lidí, kteří sice nejsou vzorem morální excelence, ale jejich životní styl bychom intuitivně označili jako záviděníhodný život.⁸⁴ Např. otrokář může prospívat ve smyslu svého osobního blahobytu, nicméně prosperuje na úkor někoho jiného, což je vážná morální vada. Někdy považujeme ctnostný charakter člověka za něco významnějšího než jeho osobní blahobyty, ale tím spíše bychom měli tyto kategorie pečlivě rozlišovat.⁸⁵ Z odstupu se to jeví tak, že dobrý život lze chápat jako více komplexní hodnotovou kategorii než blahobyty, jak jsme ho výše pojali.

Hod' si trpaslíkem!

Rozdíly mezi konkurenčními teoriemi je vhodné ilustrovat na konkrétních příkladech. Takový příklad může poskytnout tzv. házení trpaslíků. Jedná se o dekadentní hospodský rádoby sport, při kterém spolu soutěží mohutní muži v hodu do dálky. Jenomže nevrhají nějakou věcí, jak by se dalo očekávat, ale živým člověkem. Vrhají trpaslíka (= liliputa), rozuměj člověka trpícího zakrslým vzrůstem, tzv. nanismem. Je to nejen bizarní, ale i velmi kontroverzní druh zábavy.⁸⁶ Problém zde ale nespočívá v tom, že by se jednalo o aktivitu, která je nebezpečná pro zdraví trpaslíka. Ten je vržený do matrace, má přitom na hlavě helmu a je oblečený do speciálního ochranného obleku. Úrazy jsou docela výjimečné. Navíc, a to je zvláště důležité, z jeho strany je to dobrovolná a vcelku dobře placená aktivita. Vlastně je to jeho práce, kterou se může docela slušně živit.

V některých státech byl tento druh atrakce zakázán, snad nejznámější případ takového zákazu je z Francie. Důvodem zákazu zde bylo, že se jedná o činnost, která je zásahem do lidské důstojnosti trpaslíků, protože se s nimi zachází spíše jako s věcmi než jako s lidskými

⁸² Hurka, T. *Perfectionism*. Oxford 1993, s. 5.

⁸³ „Subjektivisté ostře odlišují mezi prudenciální hodnotou života na jedné straně, a jeho morální hodnotou na straně druhé, mezi ideou nejvyššího prudenciálního dobra pro jednotlivce a ideou toho, že je jako osoba objektivně dobrý. Naproti tomu, objektivisté mají za to, že morální nebo perfekcionista hodnota života je zčásti konstitutivní pro prudenciální hodnotu života, a že idea nejvyššího prudenciálního dobra pro jednotlivce v sobě zahrnuje ideu toho, že je objektivně dobrý jako osoba.“ Viz Badhwar, N. K. *Well-Being: Happiness in a Worthwhile Life*. Oxford 2014, s. 3.

⁸⁴ Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Routledge 2011 (1985), s. 52.

⁸⁵ „Co se týče mých dětí, nechci jen, aby žili v blahobytu nebo prospívali, chci, aby se z nich stali dobří lidé a aby sami o sobě jednali správně, ať už z toho mají prospěch, nebo ne. Ve skutečnosti se toto zdá být významnějším než jejich vlastní blahobyty.“ Viz Haybron, D. M. *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*. Oxford 2008, s. 160.

⁸⁶ Můžeme se bavit o tom, zda je kontroverzní i z morálního hlediska, nebo je to pouze záležitost špatného vkusu, a to nejen samotných účastníků, ale i diváků. Viz Murphy, J. G. Human Dignity And The Law: A Brief Comment on Jeremy Waldron's Dignity, Rights, and Responsibilities, In *Arizona State Law Journal*. Vol. 43, 2011, s. 1275.

bytostmi.⁸⁷ Zajímavé přitom je, že největším odpůrcem zákazu byl Manuel Wackenheimer, jeden z dotčených trpaslíků. Ten tvrdil, že nedůstojné není samotné házení trpaslíků, ale naopak zákaz této aktivity, který mu brání, aby vykonával práci, kterou si on sám svobodně vybral. Zákaz lze pak hodnotit jako ponižující, protože přistupuje k trpaslíkům jako k nezpůsobilým, aby si sami posoudili, co je pro ně důstojné.⁸⁸ Vypadá to jako paradox. Za účelem ochrany lidství se člověku upře právě to, co je na jeho lidství nejdůležitější, totiž uplatnění své schopnosti vlastního rozumu a svobodné vůle.⁸⁹ Na zákaz házení lze tedy nahlížet dvěma protichůdnými způsoby. Můžeme se zákazem souhlasit, protože zvěcnění člověka na házečí míč je něco nepřijatelného, co nemůže zhojit ani souhlas dotčené osoby. Nebo ten zákaz naopak odmítneme jako ponižující, protože o dospělých, duševně zdravých lidech nevhodně předpokládá, že nejsou nekompetentní, aby si sami pro sebe posoudili, zda je něco ponižuje.⁹⁰ V prvním pohledu onen zákaz házení chrání důstojnost člověka, ve druhém pohledu na ni naopak útočí.

Co můžeme k problému házení trpaslíků říct vzhledem k výše probraným teoriím blahobytu? Hédonista by legitimitu zákazu měl posuzovat podle míry očekávaného potěšení, resp. utrpení dotčených osob. A jak už bylo naznačeno, trpaslíci během házení nijak extrémně netrpí. Někteří si své účasti na atrakci, zdá se, dokonce užívají. Zřejmě nemáme dobré důvody si myslet, že zákaz házení zlepšuje trpaslíkům život z hlediska hédonistických kritérií. Ovšem to není moc zajímavé, protože záměrem zákazu jistě nebylo trpaslíky potěšit, ani je zbavit utrpení. Ledaže by cílem zákazu bylo poskytnutí psychické úlevy té části veřejnosti, která je z existence tak upadlé zábavy šokovaná a traumatizovaná.

Zástupce teorie touhy by se v prvním plánu asi zaměřil na otázku osobní autonomie trpaslíka. Trpaslíci to dělají dobrovolně, zřejmě to chtějí dělat. Není přitom důležité, jestli je to jejich vlastní touha, nebo to dělají pro peníze, díky kterým pak realizují své vlastní, resp. cílové touhy. V pojmech teorie touhy je zákaz legitimní tehdy, když lidem umožňuje nebo usnadňuje, aby co nejlépe realizovali své touhy nebo preference.⁹¹ Věc už ale není jasná v otázce, které všechny preference se vlastně mají počítat. Pan Wackenheimer si myslel, že házení pro něj není nedůstojné. Jeho **osobní** preferencí tedy bylo, aby házení zůstalo legální. Jenomže velké množství jiných lidí z řad veřejnosti si myslelo něco docela jiného. Měli za to,

⁸⁷ Conseil d'Etat [CE], Oct. 27, 1995, Rec. Lebon 372.

⁸⁸ Řekneme-li, že důstojnost je subjektivní hodnota, znamená to, že pro důstojnost jednotlivce jsou konstitutivní jeho osobní postoje. Libertarián by k tomu ale nejspíš dodal, že i když řekneme, že důstojnost je objektivní hodnota, tedy něco, co si sami pro sebe, ani pro druhé nestanovíme, ale jenom to poznáváme, resp. nalézáme jako danost, ještě to neznamená, že stát ví (= poznává) lépe než občan, co je lidská důstojnost.

⁸⁹ „Spojení mezi důstojností a autonomií je zakořeněno v pojmu racionality, a v názoru starověkých filozofů, že právě tím, co odděluje lidi od ostatních zvířat, je schopnost rozumu. Díky této schopnosti, dokáží lidské bytosti utvářet svou budoucnost a rozhodovat o svém osudu.“ Viz Mahony, C. There is no such thing as a right to dignity, In *I*CON*. Vol. 10, No. 2, 2012, s. 565.

⁹⁰ Problém osobní autonomie je ale komplikovanější záležitost. Člověk se nerodí jako autonomní jedinec. Jeho osobní autonomie se postupně rozvíjí v průběhu jeho života. Rozvíjí se lépe nebo hůře podle toho, zda žije ve více nebo méně vhodných ("zdravých") sociálních podmínkách. Přitom je docela možné, že prostředí, ve kterém se trpaslík nechává házet, není zrovna ideální pro rozvoj jeho osobní autonomie. Jinými slovy, i zákaz házení může, za určitých okolností, podporovat rozvoj osobní autonomie trpaslíka. Srovnej: Marneffe De, P. *Liberalism and Prostitution*. Oxford 2009, s. 75.

⁹¹ Nikoli bezvýznamnou roli zde hraje otázka, jaké jiné možnosti výdělků má dotčená osoba. Možná trpaslík přijímá takovou pochybnou práci právě proto, že považuje za více ponižující být nezaměstnaný než házený.

že házení trpaslíků je cosi špatného, protože je vůči trpaslíkům ponižující. Tito rozhořčení lidé měli **externí** preferenci, aby házení bylo zakázáno.⁹² Zákaz házení ve francouzském Morsang-sur-Orge jim tenkrát vyhověl. Splnil veřejnou poptávku pohoršené veřejnosti po zákazu. Zmařil sice touhy některých osob (promotéři, soutěžící, trpaslíci, fanoušci), ale zároveň splnil touhy velkého počtu jiných osob, kteří chtěli, aby se něco takového přestalo provozovat.⁹³ Potíž je pak v tom, jestli lze ony externí preference druhých lidí uznat jako relevantní důvody pro veřejnou politiku.⁹⁴

Alespoň na první pohled se zdá, že nejlepší vyhlídky k ospravedlnění politiky na ochranu důstojnosti poskytuje perfekcionismus. Paternalisticky pojatá ochrana důstojnosti může velmi dobře zapadat do myšlenkového schématu perfekcionismu v tom, že hodnotám připisuje druhový zdroj, totiž lidskou přirozenost.⁹⁵ Důstojnost člověka je pak objektivní kategorie, nezávislá na osobních postojích toho či onoho jednotlivce. Lidská důstojnost se vztahuje spíše k lidskému druhu než ke člověku jako jednotlivci, takže jednatel nemá nad obsahem své vlastní důstojnosti žádnou autoritu. Svoji důstojnost nedefinuje, nemůže se jí vzdát, ve své důstojnosti je prostě zamčený.⁹⁶ Zvěčnění člověka je z hlediska perfekcionismu nedůstojné, protože člověku znemožňuje, aby rozvíjel svůj lidský potenciál. Trpaslík jistě nerozvíjí své specificky lidské schopnosti, resp. svoji lidskou excelenci, když ze sebe nechá dělat házeací míč. Problém je ale v tom, že z těchto pozic lze nakonec označit za nedůstojné kdejaké zaměstnání. Můžeme vznést pochybnosti např. o tom, jestli noční hlídač nebo pokladní v supermarketu během svého zaměstnání opravdu rozvíjejí svoji lidskou excelenci.

Ekonom Adam Smith se proslavil mimo jiné i tvrzením, že produktivita práce roste spolu s růstem specializace, resp. dělby práce. Známy je jeho příklad s továrnou na špendlíky, kde má každý přidělený svůj zvláštní úkol. Jeden vyrábí drát, druhý ho stříhá, třetí dělá špičky, čtvrtý pak hlavičky. Při takové organizaci práce lze dosáhnout daleko vyšší produktivity, než kdyby všichni dělali všechno. Nicméně to je pouze jedna strana mince. Smith také tvrdil, že vysoce organizovaná práce má vliv na samotné dělníky, totiž že formuje jejich touhy a schopnosti. Továrna na špendlíky pak může sloužit také k ilustraci toho, jak škodlivé efekty má extrémní dělba práce na intelektuální, emoční, sociální, ale i politické kompetence dělníků.⁹⁷ Vždyť jaký rozvoj lidské excelence lze očekávat u člověka, který celé dny nedělá nic jiného než špičky na špendlíky? Smith říká, že člověk, zredukovaný na úzkou specializaci, se stává stupidním a neznalým, až na hranici samotného lidství. Díky vysoké míře specializace sice roste produktivita práce, ekonomická prosperita a potažmo i bohatství, ale zároveň to vede k instrumentalizaci člověka, k jeho dehumanizaci, takže je po lidské

⁹² Dworkin, R. *Taking Rights Seriously*. Harvard 1977, s. 234.

⁹³ McGee, R. W. If Dwarf Tossing Is Outlawed, Only Outlaws Will Toss Dwarfs: Is Dwarf Tossing a Victimless Crime?, In *The American Journal of Jurisprudence*. Vol. 38, 1993, s. 336-337.

⁹⁴ To bychom už ale odklonili svoji pozornost od teorie blahobytu směrem k normativní etice, konkrétně k tzv. preferenčnímu utilitarismu.

⁹⁵ „Jestliže jsme ochotni označit určité způsoby života jako objektivně lepší než druhé, co pak může zastavit paternalistu od požadování, aby lidé byli donucováni žít podle těchto údajně nadřazených způsobů života?“ Viz Conly, S. *Against Autonomy: Justifying coercive paternalism*. Cambridge 2013, s. 106.

⁹⁶ Hennette-Vauchez, S. A human dignitas? Remnants of the ancient legal concept in contemporary dignity jurisprudence, In *I*CON*. Vol. 9, No. 1, 2011, s. 51-52.

⁹⁷ Smith, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (1776)*. Metalibri 2007, s. 603.

stránce ochuzován. A to znamená, že lidské preference a schopnosti nejsou jenom vstupy tržních sil, ale svým způsobem jsou i jejich produktem.⁹⁸ Je to zvláštní druh sebe-adaptace člověka, totiž adaptace na své vlastní instituce, která jeho povahu permanentně soustruží do použitelného tvaru.

Závěr

Konkurenční teorie blahobytu se nakonec musí svým způsobem potýkat se stejnou otázkou, totiž s otázkou autenticity. Ideálem autenticity je být svůj, být v souladu sám se sebou, být věrný své vlastní identitě, realizovat své skutečné já v jeho celkové integritě, nevzpírat se své přirozenosti.⁹⁹ Nejde tedy o to, aby se jednotlivec od základu změnil, stal se někým jiným, napodobil nějaký vnější vzor nebo někoho následoval. Právě naopak. Autentický aktér vystupuje sám za sebe jako originál, svým rozhodováním a jednáním nezkresleně vyjadřuje svoji osobnost či povahu.¹⁰⁰ Hodnotíme-li zpětně život určitého jednotlivce jako autentický, obvykle to myslíme tak, že si tohoto člověka ztotožňujeme s nějakým dlouhodobým projektem, který jeho životu dává jednotu a také smysl.¹⁰¹ Tyto formulace jsou vágní, jejich preciznější vymezení by vyžadovalo samostatnou studii. Tady se už jen pokusím stručně ukázat, že výše specifikované teorie blahobytu ztělesňují různé koncepce autenticity. Zdá se mi totiž, že diskuze mezi teoriemi blahobytu jsou zároveň spory o to, co je to autentický život.

Výše jsme uvažovali muže, který žije v mylném přesvědčení, že je ve všech aspektech svého života úspěšný. Můžeme se ptát, zda potěšení, které prožívá ve vztahu k údajně svému životu, je opravdu jeho potěšením, když ve skutečnosti se netěší ze svého vlastního života, ale z nějakého imaginárního života, o kterém se mylně domnívá, že je jeho vlastním. Tento muž ve své mysli sice prožívá pocity uspokojení, že žije ve shodě se svým ideálem, ale jsou to jen falešné pocity. Lze argumentovat, že blahobyt se týká kvality života určitého jednotlivce, takže potěšení je prvkem jeho blahobytu pouze tehdy, když je to potěšení z jeho vlastního života. Může se sice těšit ze skutečnosti, že někdo jiný žije dobře, ale to ještě neznamená, že on sám žije dobře. Stoupenec tzv. smyslového hédonismu takový argument rovnou odmítne. Bude tvrdit, že už samotný fakt, že někdo ve své mysli prožívá příjemný pocit, je konstitutivní pro jeho blahobyt. Můžeme to chápat jako určitou koncepci autenticity. Být svůj ve věci osobního blahobytu prostě znamená užívat si svého smyslového potěšení. A je to **jeho** potěšení už jenom proto, že stavem jeho mysli. Stoupenec tzv. postojového hédonismu uvažuje odlišně. Smyslové potěšení je skutečně jeho potěšením teprve tehdy, když k němu zaujme pozitivní postoj, tedy když jej pro sebe aprobuje. Být svůj ve věci osobního blahobytu pak znamená soulad mezi osobními postoji a smyslovými prožitky.¹⁰²

Teorie touhy svým způsobem logicky, i když ne historicky, navazuje na postojový

⁹⁸ Satz, D. *Why Some Things Should Not Be for Sale: The Moral Limits of Markets*. Oxford 2010, s. 45.

⁹⁹ „Autentická osoba má kontrolu nad svými záměry a cíly, a tímto vykonává kontrolu nad svou identitou.“ Viz Blackburn, S. *Mirror, mirror: the uses and abuses of self-love*. Princeton University Press 2014, s. 23.

¹⁰⁰ „Předpokladem je, že sebe-realizace a sebe-naplnění jako autentické lidské bytosti lze dosáhnout pouze vyjádřením svého skutečného já.“ Viz Guignon, CH. *On Being Authentic*. Routledge 2004, s. 4.

¹⁰¹ Varga, S. *Authenticity as an Ethical Ideal*. Routledge 2012, s. 7.

¹⁰² A tvrdí-li postojový hédonista jako objektivní fakt, že některé stavy věcí si více zaslouží být předmětem postojového potěšení než jiné, pak už do své teorie vnáší něco nad rámec osobní autenticity.

hédonismus a přitom otevírá nové otázky. Nestačí říct, že blahobyť jednotlivce spočívá v tom, že jsou splněné jeho touhy. Musíme se též zabývat otázkou, co přesně znamená, že určitá touha je opravdu **jeho** touha, tedy že vyjadřuje jeho osobnost. Jestliže spotřebitel iracionálně touží po nějakém výrobku, který vůbec nepotřebuje, ani jej nedokáže využít, a to jen proto, že byl zmanipulovaný reklamou, pak to není jeho autentická touha. V systému jeho ostatních tužeb je cizorodým prvkem. A jestliže drogově závislý člověk, bojující se svou závislostí, odmítá "svoji" touhu po drogách, pak to také není jeho autentická touha. Být svůj v kontextu teorie touhy tedy znamená, že jednatel se rozhoduje v integritě svých tužeb a názorů jako celku. Relevantní může být i názorová a postojová kontinuita v čase. Říkáme o někom, že je svůj, i v tom smyslu, že má stabilní preference, že si zachovává své náklonnosti, že se chová způsobem, který je pro něj typický, že se drží svých životních projektů.¹⁰³ Tato koncepce autenticity má velmi blízko k osobní autonomii, konkrétně k tzv. koherenční teorii autonomie.¹⁰⁴

Z hlediska perfekcionismu nemá autenticita primárně referenci k osobní individualitě člověka, ale spíše k jeho druhové příslušnosti. Být svůj znamená žít v souladu se svým lidstvím, resp. být věrný své lidské přirozenosti. Sebe-realizace člověka se uskutečňuje v aktualizaci jeho lidského potenciálu ve směru osobní excelence. Autenticky lidské aktivity jsou tedy takové, které rozvíjejí typicky lidské schopnosti, zejména rozumové, morální, politické, sociální, estetické, možná i náboženské. Některé aktivity ale naopak brzdí nebo potlačují rozvoj takových schopností. V tomto smyslu asi není autenticky lidské, aby se někdo živil kupříkladu tím, že své vlastní tělo "pronajímá" ostatním jako stoličku na sezení. V extrémním případě máme sklon říkat, že tyto aktivity jsou pod lidskou důstojnost. Etický aspekt autenticity v kontextu perfekcionismu spočívá jednak v morální povinnosti rozvíjet své lidství, a také v tom, že chovat se nelidsky vůči druhým lidem znamená odcizovat se své vlastní lidskosti. Netvrdím, že téma autenticity se vyčerpává v rámci vymezování různých teorií blahobytu. Myslím ale, že vymezování různých teorií blahobytu se neobejde bez tematizování autenticity.

Literatura

Adams, R. M. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford 1999.

Arneson, R. J. Human Flourishing versus Desire Satisfaction, In *Human Flourishing*. PAUL E. F., Miller, F. D. Jr., PAUL J. (Eds.), Cambridge 1999, s. 15-37.

Arpaly, N., SCHROEDER T. *Praise of Desire*. Oxford 2014.

Badhwar, N. K. Realism Really Bad for You? A Realistic Response, In *The Journal of Philosophy*. Vol. 105, No. 2, 2008, s. 85-107.

Badhwar, N. K. *Well-Being: Happiness in a Worthwhile Life*. Oxford 2014.

¹⁰³ Jak jsme si ukázali, o autentickém projektu určitého jednotlivce lze smysluplně uvažovat dokonce i za horizont jeho fyzického života.

¹⁰⁴ Ekstrom, L. W. Coherence Theory of Autonomy, In *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 53, No. 3, 1993, s. 615; Sneddon, A. *Autonomy*. Bloomsbury Academic 2013, s. 37; Sieckmann, J.-R. *The Logic of Autonomy: Law, Morality and Autonomous Reasoning*. Oxford 2012, s. 20.

- Blackburn, S. *Mirror, mirror: the uses and abuses of self-love*. Princeton University Press 2014.
- Bradford, G. Perfectionism, In *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. Fletcher G. (Ed.), Routledge 2015, s. 124-134.
- Bradley, B. Objective Theories of Well-Being, In *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Eggleston B., Miller D. E. (Eds.), Cambridge 2014, s. 220-238.
- Bradley, B. *Well-Being*. Polity 2015.
- Bramble, B. The Role of Pleasure in Well-Being, In *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. Fletcher G. (Ed.), Routledge 2015, s. 199-208.
- Brandt, R. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford 1979.
- Camosy, CH. C. *Peter Singer and Christian ethics: beyond polarization*. Cambridge 2012.
- Dorsey, D. Subjectivism without Desire, In *Philosophical Review*. Vol. 121, No. 3, 2012, s. 407-442.
- Dworkin, G. *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge 1988.
- Dworkin, R. *Taking Rights Seriously*. Harvard 1977.
- Ekstrom, L. W. Coherence Theory of Autonomy, In *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 53, No. 3, 1993, s. 599-616.
- Feldman, F. The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism, In *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 65, No. 3, 2002, s. 604-628.
- Feldman, F. *Pleasure and the Good Life*. Oxford 2004.
- Feldman, F. Replies, In *Philosophical Studies*. 2007, Vol. 136, Issue 3, s. 439-450.
- Feldman, F. *What Is This Thing Called Happiness?* Oxford 2010.
- Finnis, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford 2011 (1980).
- Fletcher, G. Objective list theories, In *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. Fletcher G. (Ed.), Routledge 2015, s. 148-160.
- Flikschuh, K. *Freedom: Contemporary Liberal Perspectives*. John Wiley & Sons 2013.
- Frankfurt, H. G. *The Importance Of What We Care About*. Cambridge 2007 (1988).
- Glover, D. Posthumous Harm, In *The Philosophical Quarterly*. Vol. 39, No. 156, 1989, s. 334-353.
- Griffin, J. *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*. Oxford 1988.
- Guignon, CH. *On Being Authentic*. Routledge 2004.
- Hausman, D. H. *Preference, Value, Choice, and Welfare*. Cambridge 2011.
- Hawkins, J. S. Well-Being, Autonomy, and the Horizon Problem, In *Utilitas*. Vol. 20, Issue 2, 2008, s. 143-168.
- Sobek, T. Dobrý život, autentický život, *Pro-Fil*, vol. 16, no. 2 (2015). ISSN 1212-9097, s. 105–128.

Haybron, D. M. *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*. Oxford 2008.

Heathwood, CH. Subjective Theories of Well-Being, In *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Eggleston B., Miller D. E. (Eds.), Cambridge 2014, s. 200-219.

Heathwood, CH. Desire-Fulfillment Theory, In *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. Fletcher G. (Ed.), Routledge 2015, s. 136-147.

Heil, J. *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. Routledge 2012.

Hennette-Vauchez, S. A human dignitas? Remnants of the ancient legal concept in contemporary dignity jurisprudence, In *I*CON*. Vol. 9, No. 1, 2011.

Hengxi, L., Hengwei, L. Second-Order Volition and Conflict between Desires, In *Open Journal of Philosophy*. Vol. 2, No. 1, 2012, s. 32-57.

Hubin, D. Desires, Whims and Values, In *The Journal of Ethics*. Vol. 7, No. 3, 2003, s. 313-335.

Hurka, T. *Perfectionism*. Oxford 1993.

Chartier, G. *Anarchy and Legal Order: Law and Politics for a Stateless Society*. Cambridge 2012.

Kagan, S. *Normative Ethics*. Westview Press 1997.

Kitcher, P. Essence and Perfection, In *Ethics*. Vol. 110, No. 1, 1999, s. 59-83.

Kraut, R. Desire and the Human Good, In *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Vol. 68, No. 2, 1994, s. 39-54.

Kraut, R. *What is good and why: the ethics of well-being*. Harvard 2007.

Lukas, M. Desire Satisfactionism and the Problem of Irrelevant Desires, In *Journal of Ethics & Social Philosophy*. Vol. 4, No. 2, 2010, s. 1-24.

Luper, S. Posthumous Harm, In *American Philosophical Quarterly*. Vol. 41, No. 1, 2004.

Marneffe de, P. *Liberalism and Prostitution*. Oxford 2009.

McGee, R. W. If Dwarf Tossing Is Outlawed, Only Outlaws Will Toss Dwarfs: Is Dwarf Tossing a Victimless Crime?, In *The American Journal of Jurisprudence*. Vol. 38, 1993, s. 335-358.

Mendola, J. *Human Interests: or Ethics for Physicalists*. Oxford 2014.

Mises von, L. *Human Action: A Treatise on Economics*. San Francisco 1996 (1949), 4. Edition.

Murphy, J. G. Human Dignity And The Law: A Brief Comment on Jeremy Waldron's Dignity, Rights, and Responsibilities, In *Arizona State Law Journal*. Vol. 43, 2011, s. 1177-1200.

Murphy, M. C. The Simple Desire-Fulfillment Theory, In *NOÛS*. Vol. 33, No. 2, 1999.

- Murphy, M. C. *Natural Law and Practical Rationality*. Cambridge 2001.
- Nagel, T. *Mortal Questions*. Cambridge 2012 (1979).
- Nozick, R. *Anarchy, State, Utopia*. New York 1974.
- Olsaretti, S. The limits of hedonism: Feldman on the value of attitudinal pleasure, In *Philosophical Studies*. 2007, Vol. 136, Issue 3, s. 409-415.
- Mahony, C. There is no such thing as a right to dignity, In *I*CON*. Vol. 10, No. 2, 2012, s. 585-587.
- Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford 1984.
- Parfit, D. *On What Matters*. Vol. I, Oxford 2011.
- Pitcher, G. The Misfortunes of the Dead, In *American Philosophical Quarterly*. Vol. 21, No. 2, 1984, s. 183-188.
- Portmore, D. W. Desire Fulfillment and Posthumous Harm, In *American Philosophical Quarterly*. Vol. 44, No. 1, 2007.
- Railton, P. *Facts, Values, and Norms*. Cambridge 2003.
- Rawls, J. *A Theory of Justice*. Harvard 1999 (1971), Revised Edition.
- Rice, CH. M. Defending the Objective List Theory of Well-Being, In *Ratio (new series)*. Vol. XXVI, No. 2, 2013.
- Rosati, C. Internalism and the Good for a Person, In *Ethics*. Vol. 106, 1996, s. 297-326.
- Satz, D. *Why Some Things Should Not Be for Sale: The Moral Limits of Markets*. Oxford 2010.
- Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other*. Harvard 1998.
- Shemmer, J. Full Information, Well-Being, and Reasonable Desires, In *Utilitas*. Vol. 23, No. 2, 2011, s. 206-227.
- Schmidz, D. Choosing Ends, In *Ethics*. Vol. 104, 1994.
- Segall, S. *Health, Luck, and Justice*. Princeton 2009.
- Sher, G. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge 1997.
- Sidgwick, H. *The Methods of Ethics*. London 1907, 7. Edition.
- Sieckmann, J.-R. *The Logic of Autonomy: Law, Morality and Autonomous Reasoning*. Oxford 2012.
- Smith, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (1776)*. Metalibri 2007.
- Sneddon, A. *Autonomy*. Bloomsbury Academic 2013.
- Sobel, D. Full Information Accounts of Well-Being, In *Ethics*. Vol. 104, No. 4, 1994, s. 784-810.
- Sobek, T. Dobrý život, autentický život, *Pro-Fil*, vol. 16, no. 2 (2015). ISSN 1212-9097, s. 105–128.

Sobel, D. Pain for Objectivists: The Case of Matters of Mere Taste, In *Ethical Theory and Moral Practice*. Vol. 8, 2005, s. 437-457.

Sumner, L. W. *Welfare, Happiness & Ethics*. Oxford 1996.

Taylor, J. S. The Myth of Posthumous Harm, In *American Philosophical Quarterly*. Vol. 42, No. 4, 2005, s. 311-322.

Tiberius, V., Plakias, A. Well-Being, In *The Moral Psychology Handbook*, Doris J. (Ed.), Oxford 2012, s. 403-432.

Varelius, J. Objective Explanations of Individual Well-Being, In *The Exploration of Happiness*. Delle Fave A. (Ed.), Springer 2013, s. 16.

Varga, S. *Authenticity as an Ethical Ideal*. Routledge 2012.

Watt, I. *Myths of Modern Individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*. Cambridge 1997.

Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Routledge 2011 (1985).

Tomáš Sobek

Katedra právní teorie PF MU Brno