

Pristup temeljen na sposobnostima u filozofiji Marthe Nussbaum: između perfekcionizma i političkog liberalizma

ANA GAVRAN MILOŠ
NIRVANA RIBIĆ

Filozofski fakultet, Sveučilište u Rijeci, Sveučilišna avenija 4, 51000 Rijeka, Hrvatska
anag@ffri.uniri.hr
nribic@student.uniri.hr

IZVORNI ZNANSTVENI RAD – PRIMLJEN: 5/3/2025 PRIHVAĆEN: 2/5/2025

SAŽETAK: Pristup temeljen na sposobnostima (PTS, *capability approach*) prihvaćen je danas kao široki okvir za procjenu kvalitete života, siromaštva i društveno-ekonomskog razvoja, ali i kao normativni okvir u području filozofije za raspravu o dobrobiti i društvenoj pravednosti. Središnje pitanje od kojeg polazi PTS jest: što su ljudi sposobni činiti i biti? Danas postoje različite verzije PTS-a, a naš cilj je rekonstruirati jednu od najpoznatijih verzija, koju nudi Martha Nussbaum. Specifičnost njezine verzije PTS-a je u tome što nudi poznatu listu središnjih ljudskih sposobnosti, na temelju koje gradi minimalnu koncepciju društvene pravednosti. Uobičajeno je razlikovati dvije faze njezine teorije: prva koja se oslanja na aristotelovski esencijalizam, te druga koja u određenoj mjeri odustaje od Aristotela i prihvaća Rawlsov politički liberalizam. Budući da u obje faze Nussbaum ne odustaje od ideje da pravednost nužno treba biti vezana uz listu središnjih ljudskih sposobnosti, u radu želimo usporediti te dvije faze i pokazati kako i u drugoj fazi Nussbaum, unatoč deklarativnom odmaku, nužno ostaje vezana uz perfekcionizam upravo zato što lista sposobnosti ostaje središnji element teorije. To također ukazuje na određene manjkavosti u pokušaju spajanja PTS-a s političkim liberalizmom, zbog čega zaključujemo da aristotelijanska faza uspješnije rješava probleme kojim je PTS kod Nussbaum prvotno motiviran.

KLJUČNE RIJEČI: Funkcioniranje, ljudsko dobro, Nussbaum, perfekcionizam, politički liberalizam, sposobnosti.

I. Uvod: teorijski okvir i osnovni pojmovi pristupa temeljenog na sposobnostima

Prema uobičajenom shvaćanju pristup temeljen na sposobnostima (PTS, *capability approach*) je teorijski okvir koji se u filozofiji prije svega koristi za određenje pravednosti i vrednovanje kvalitete života. Polazi od pitanja “Što su ljudi sposobni činiti i biti?”, stavljajući tako fokus na ljudske *sposobnosti* (*capabilities*), odnosno njihovu realizaciju na razini ostvarenih *funkcioniranja* (*functionings*). Razlog zbog kojeg su se pioniri toga pristupa, ekonomist Amartya Sen i filozofkinja Martha Nussbaum, usredotočili na ono što su ljudi sposobni činiti i biti proizlazi iz njihove kritike drugih pristupa pravednosti i kvaliteti života: pristupa usmjerenog na bruto domaći proizvod (BDP), utilitarizma i pristupa utemeljenog na resursima. Istaknimo samo neke od ključnih prigovora.¹

Pristup usmjeren na BDP vjerojatno je najproblematičniji za vrednovanje kvalitete života i društvene pravednosti jer polazi od pretpostavke da veći BDP ukazuje na kvalitetniji život. Unatoč tome što BDP svakako ukazuje na neke aspekte kvalitete života, velik broj istraživanja ukazao je na manjkavost takve metrike. Primjerice, neka istraživanja pokazala su da zemlje s većim BDP-om imaju niže pokazatelje u nekim važnim aspektima kvalitete života, poput očekivanog životnog vijeka, smrtnosti novorođenčadi i djece, pristupu sanitarijama, pismenosti ili procijepljenosti djece, u odnosu spram zemalja s nižim BDP-om (Sen 1985; Dreze i Sen 2013). Osim toga, ograničenost mjerenja utemeljenih na dohotku pokazala se i kroz istraživanje rodni nejednakosti, jer se u takvim mjerenjima pretpostavlja da se dohodak dijeli u kućanstvu, a upravo ta pretpostavka zanemaruje ekonomsku nejednakost između muškaraca i žena (Robeyns 2017: 14). Dakle, upravo zato što se zasniva na prosjeku, ništa nam ne govori o stvarnoj kvaliteti života pojedinaca: ostaje slijep na goleme ekonomske nejednakosti u društvima s visokim BDP-om i ne ukazuje na to u kojim grupama unutar populacije je bogatstvo locirano, a koje su grupe posebno ranjive, marginalizirane i deprivirane.

Utilitarističko maksimiziranje korisnosti, iskazano bilo u količini sreće kao subjektivnog stanja ili ostvarenih želja, problematično je za vrednovanje kvalitete života i pravednosti jer se fokusira isključivo na mentalna stanja pojedinca. Budući da su ljudi sposobni prilagoditi svoje želje i potrebe i vrlo lošim uvjetima života, opresivnim okolnostima u kojima im je uskraćen izbor, te iskriviti svoje praktično rasuđivanje na

¹ Sustavan prikaz kritike navedenih pozicija vidi u Nussbaum (2011: 46–58).

način da smanje očekivanja kako bi povećali zadovoljstvo trenutnim okolnostima, subjektivna procjena postaje bitno manjkava za detektiranje niske razine dobrobiti ili nepravde.²

Konačno, teorije resursa, poput Dworkinove i Rawlsove, ne uzimaju u obzir činjenicu da su ljudi različiti – npr. različitog zdravlja, karaktera, okoline u kojoj žive ili uvjeta u kojima rade – a upravo su te razlike ključne za to hoće li različite osobe moći istu količinu resursa pretvoriti u vrijedna funkcioniranja. Oslanjajući se na poznati Senov primjer, vidimo da za procjenu toga može li neka osoba iskoristiti bicikl kao resurs za ostvarenje vrijednog funkcioniranja, kretanja, moramo znati puno stvari o toj osobi: ima li neke tjelesne teškoće, zna li uopće voziti bicikl, ima li infrastrukturu za vožnju bicikla, poput cesti i prilaza, jesu li društvene okolnosti takve da joj omogućavaju da slobodno vozi bicikl ili recimo živi u društvu u kojem je ženama zabranjeno voziti bicikle. Sve navedeno ukazuje nam na to da puko posjedovanje resursa ne govori ništa o tome može li osoba ostvariti vrijedne ciljeve, odnosno da zanemarujući te tzv. faktore pretvorbe³ teorija resursa ne pruža adekvatan okvir za procjenu kvalitete života i društvene nepravde. Stoga PTS ističe da takvi teorijski pristupi ne mogu zahvatiti različite aspekte nejednakosti u društvu, od ekonomskih do rodnih, a slika dobrobiti i kvalitete života koju nam daju bitno je udaljena od stvarnih života ljudi. Upravo zato PTS u središte svojeg istraživanja stavlja pojedince i njihove *stvarne* potrebe, fokusirajući se na pitanje s kojim smo započeli: što su ljudi sposobni činiti i biti?

Sada možemo još malo detaljnije pojasniti središnje pojmove, sposobnosti i funkcioniranja. Sposobnosti su sve ono što ljudi mogu činiti i biti, odnosno prostor slobode i mogućnosti, dok su funkcioniranja stanja i činjenja, odnosno ostvarene ili postignute sposobnosti. Primjerice, biti uhranjen je funkcioniranje, to jest realizirana sposobnost za uhranjenost, dok je biti zdrav ostvarena sposobnost za zdravlje. Potrebu za razlikovanjem između sposobnosti i funkcioniranja najbolje objašnjava poznati primjer dviju osoba koje nisu dovoljno uhranjene, jer ne jedu dovoljno. Međutim, jedna osoba ne jede dovoljno zato što dobrovoljno posti iz

² Taj problem često se naziva tzv. adaptivnim preferencijama i njemu ćemo se vratiti kasnije u tekstu.

³ Faktori pretvorbe su mogućnosti pretvaranja resursa u vrijedna funkcioniranja. Robeyns (2017) razlikuje tri vrste faktora pretvorbe: osobne (metabolizam, fizičko stanje, spol, vještine čitanja ili inteligencija), društvene (javne politike, društvene norme, diskriminirajuće prakse, društvene hijerarhije, odnosi moći povezani s klasom) i okolišne (prirodni okoliš u kojem osoba živi: geografska lokacija, zagađenost, mogućnost potresa i blizina ili udaljenost od mora; izgrađeni okoliš: stabilnost zgrada, cesta, mostova i prijevoznih sredstava i sredstava komunikacije).

religijskih razloga, dok druga osoba ne jede dovoljno zato što je žrtva gladi. Na razini funkcioniranja one su jednake, naime funkcioniraju kao nedovoljno uhranjene osobe, no ključno je to što se razlikuju upravo na razini sposobnosti – dok osoba koja posti ima sposobnost za biti uhranjena, osoba koja je žrtva gladi je nema. PTS na taj način otvara put za propitivanje različitih dimenzija kvalitete života i društvene pravednosti, pitajući se što je ljudima potrebno kako bi ostvarili vrijedna funkcioniranja.

Iako svi zastupnici PTS-a koriste tu terminologiju, postoje neke značajne razlike među njima. Jedna od najznačajnijih svakako je ta da oni koji slijede Sena govore o jednoj sposobnosti kao prostoru slobode (a konkretne sposobnosti definiraju se demokratskim putem), dok Nussbaum govori o sposobnostima i definira poznatu listu središnjih ljudskih sposobnosti. Nussbaum inzistira na listi jer smatra da bez nje PTS ostaje neodređen, te tako nudi filozofski zanimljiviju, normativnu teoriju dobrobiti i pravednosti. Zato je cilj ovoga rada rekonstruirati njenu verziju PTS-a.

Danas je uobičajeno razlikovati dvije faze njezine teorije: prva, koja se snažno oslanja na aristotelovski esencijalizam, te druga, koja u određenoj mjeri odustaje od Aristotela s ciljem prihvaćanja Rawlsovog političkog liberalizma. U radu želimo pokazati sljedeće: tvrdimo da postoji jasna normativna tenzija između PTS-a i političkog liberalizma jer lista sposobnosti ostaje središnji element teorije koji određuje perfekcionistačku koncepciju dobrog života, te je time nespojiva s načelom neutralnosti političkog liberalizma;⁴ također, na primjeru adaptivnih preferencija tvrdimo da je upravo perfekcionistački element u PTS-u središnji normativni dio koji utjelovljuje inicijalnu motivaciju za uvođenje PTS-a kao teorije za procjenu kvalitete života, određenja pravednosti i detektiranje nejednakosti koje proizlaze iz marginalizacije ili diskriminacije (Nussbaum 2011: 18–19), i konačno, da odustajanjem od perfekcionizma PTS gubi svoj normativni potencijal.

II. Teorija dobrobiti kao osnova za minimalnu teoriju pravednosti

Nussbaum svoju verziju PTS-a vidi kao dio aristotelijanske tradicije koja naglašava da se ljudska dobrobit, a onda i rasprava o pravednom

⁴ Načelo neutralnosti ovdje razumijemo kao načelo neovisnosti političkog liberalizma od sveobuhvatnih doktrina i perfekcionistačkih vrijednosti.

društvenom uređenju, treba utemeljiti na određenju središnjih ljudskih sposobnosti čiji razvoj omogućava dobar život. Takav život zahvaća ono što znači funkcionirati na specifično ljudski način. Rasprava o pravednosti se potom usmjerava na pitanje kako osigurati pristup sposobnostima koje vode do dobrog života. Međutim, teorijsko oslanjanje na Aristotela jače je izraženo u njezinim prvim radovima o PTS-u, dok u kasnijim radovima, nakon 2000. godine, i sama naglašava odmak, s ciljem stavljanja PTS u okrilje političkog liberalizma. S obzirom na to, obično se razlikuju dvije faze njezinog rada, faza aristotelijanskog “internalističkog esencijalizma” i faza političkog liberalizma. Razmotrimo ih pobliže u nastavku.

(a) Nussbaum I: sposobnosti u internalističkom esencijalizmu

Motivaciju za aristotelijanski esencijalizam vidimo u sljedećim citatima:

Zamislmo najprije radnika kojeg Marx opisuje u svojem djelu *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844.* godine. Taj radnik obavlja monoton zadatak u velikom industrijskom poduzeću nad kojim on sam nema kontrolu. On nije uspješan; zapravo, on je potrebit. No potreba za materijalnim sredstvima samo je jedan dio njegova problema. Drugi je dio taj da, s obzirom na to da su mu oduzeti izbor i kontrola vlastite profesionalne aktivnosti, dolazi do otuđenosti od ljudske upotrebe hrane koju ima i, općenito, od vlastitih osjetila. “U svojem ljudskom funkcioniranju...,” piše Marx, “...on ne osjeća da je ništa više od životinje.” (Nussbaum 1990: 214).

Što taj radnik može raditi i kakav može biti? Koje izbore ima? Kakve mogućnosti ima u odnosu na posao koji radi i druga ljudska bića? O čemu može maštati i u čemu može uživati? Kako se hrani i koristi druga osjetila? I kako institucije i radni uvjeti utječu na ostvarenje ovih funkcioniranja? (Nussbaum 1990: 215)

Prvi citat opisuje stanje u kojem smo suočeni s nekim tko ne živi dobrim životom i trpi određene nepravde. Drugi citat, kroz niz pitanja, pokazuje koje sve dimenzije “lošosti” trebamo zahvatiti adekvatnim teorijskim okvirom. Prema Nussbaum, dva su razloga zbog kojih taj okvir treba biti aristotelijanski. Prvo, aristotelovac razlikuje instrumentalna dobra – instrumentalna jer nas vode do ostvarenja vrijednih ciljeva – od intrinzičnog dobra – onoga što je dobro samo po sebi. Instrumentalna dobra su “korisna hrpa, no svejedno samo hrpa koja ne znači apsolutno ništa dok nije stavljena u funkciju koja omogućuje ljudima da djeluju kao ljudi i budu ljudi” (Nussbaum 1990: 210). Drugo, aristotelovac jasno određuje cilj: vrijedno funkcioniranje na ljudski način, u kojem možemo biti i djelovati kao ljudi. No, što znači biti i djelovati na ljudski način?

Kako bi odgovorila na to pitanje Nussbaum, jednako kao i Aristotel, kreće od ideje da ljudski život ima određene središnje karakteristike

(1992: 205). Metodu kojom dolazi do određenja tih karakteristika Nussbaum naziva “internalistički esencijalizam”, a ona je “način promatranja sebe samih, pitajući se što stvarno mislimo o sebi i što drži našu povijest skupa” (Nussbaum 1992: 208). Možemo je nazvati i konstruktivističkim esencijalizmom jer do esencije ljudskosti dolazimo temeljem intuitivnog shvaćanja onoga što poimamo kao ljudsko i konstrukcijom tog pojma služeći se metodom misaonog eksperimenta:

Razmotrimo, na primjer, mnoge priče starih Grka o bogovima s Olimpa – bićima koja izgledaju kao ljudska, koja imaju mnoge želje i ponašanja kao ljudi, ali koja su također besmrtna i, na određeni način, neograničena. Zamišljanje njihovog načina života govori nam nešto o ulozi određenih prirodnih ograničenja koja nas čine bićima kakva jesmo. Razmotrimo, s druge strane, Kiklope iz Homerove Odiseje, bića koja imaju ljudski oblik, ali koja žive izolirana jedna od drugih i nemaju nimalo osjećaja za potrebe drugih, osjećaja zajedništva i pripadnosti. Opet, učimo nešto o razumijevanju samih sebe kada primijetimo da naše priče tretiraju takva bića kao neljudska čudovišta. (Nussbaum 1992: 2016)

Zašto Kiklope, unatoč tome što su antropomorfna bića, nećemo smatrati ljudima? Zato što im nedostaje osjećaj pripadnosti i brige za druge. Upravo to nam ukazuje da su pripadnost i osjećaj brige za druge ljude esencijalni za određenje ljudskog života. Dakle, nasuprot eksternalističkoj, Aristotelovoj metodi, koja koncepciju ljudske prirode utvrđuje na metafizičkoj razini, internalistička verzija to radi kroz proces samorefleksije, analize iskustva i interpretacije priča i mitova, putem čega otkrivamo da se shvaćanje ljudskosti preklapa u različitim kulturama i tradicijama (Nussbaum 1992: 224). Konačni rezultat metode internalističkog esencijalizma je identificiranje različitih sfera bez kojih život ne možemo smatrati ljudskim, nasuprot ne-ljudskim oblicima, životima bogova ili ne-ljudskih životinja. Zajedničke sfere iskustva koja nas čine ljudima su sljedeće: smrtnost, ljudsko tijelo, sposobnost za osjećanje ugođe i boli, kognitivne sposobnosti (opažanje, zamišljanje, razmišljanje), rani dječji razvoj, praktični razum, društvena pripadnost, povezanost s drugim vrstama i prirodom, humor i igra te odvojenost (Nussbaum 1992: 216–220). Nussbaum ističe da smo time koncipirali oblik ljudskog života i odredili prag “ispod kojeg će život biti toliko osiromašen da uopće neće biti ljudski” (Nussbaum 1992: 221). No, jednako kao i Aristotela, Nussbaum ne zanima bilo kakav život, već *dobar* ljudski život, zbog čega u sljedećem koraku koncipira drugi prag, onaj “ispod kojeg su karakteristična ljudska funkcioniranja dostupna u toliko maloj mjeri da, iako možemo razumjeti oblik života kao ljudski, nećemo ga smatrati dobrim ljudskim životom”

(Nussbaum 1992: 221). Sadržaj drugog praga čini poznata lista središnjih ljudskih sposobnosti:

1. Imati mogućnost živjeti do kraja cjelokupnog ljudskog života, koliko je to moguće; ne umrijeti prerano ili prije nego što nečiji život postane toliko osiromašen da više nije vrijedan življenja.
2. Imati mogućnost biti zdrav; biti primjereno uhranjen; imati odgovarajuće sklonište; imati prilike za seksualno zadovoljstvo; moći se kretati s jednog mjesta na drugo.
3. Imati mogućnost izbjegavanja nepotrebne i beskorisne boli te imati prilike za ugodna iskustva.
4. Imati mogućnost korištenja pet osjetila; zamišljanja, razmišljanja i rasuđivanja.
5. Imati mogućnost vezanja za stvari i osobe; voljeti one koji ih vole i brinu za njih, tugovati zbog njihove odsutnosti, općenito voljeti, tugovati, osjećati čežnju i zahvalnost.
6. Imati mogućnost oblikovanja koncepcije dobra i kritičkog promišljanja o planiranju vlastita života.
7. Imati mogućnost življenja za druge i s drugima, prepoznati i pokazati brigu za druga ljudska bića, uključiti se u različite oblike obiteljskih i društvenih odnosa.
8. Imati mogućnost brinuti za i biti povezan sa životinjama, biljkama i prirodnim svijetom.
9. Imati mogućnost smijati se, igrati se, uživati u rekreativnim aktivnostima.
10. Imati mogućnost živjeti svoj i samo svoj život; moći živjeti svoj život u vlastitom okruženju i kontekstu. (Nussbaum 1992: 222)

Lista središnjih ljudskih sposobnosti predstavlja tzv. bogatu neodređenu teoriju dobra (*thick vague theory of good*) i jasno pripada u perfekcionistačke moralne teorije, prema kojima se dobar život sastoji u razvoju onih svojstava ili sposobnosti koje su esencijalne za našu ljudsku prirodu.⁵ Središnje sposobnosti su to objektivno dobro, a nedostatak neke od sposobnosti ukazuje na to da je život osobe osiromašen, bez obzira na to što osoba subjektivno mislila o tome. U verziji koju nudi Nussbaum, sam naziv ukazuje na tri temeljne karakteristike njene teorije koje je čine perfekcionistačkom u moralnom smislu, ali i bliskom liberalnim teorijama u političkom smislu. Prvo, teorija je bogata jer je normativne prirode i jasno daje supstantivni sadržaj dobrog ljudskog života, odnosno određuje perfekcionistačko dobro. Drugo, teorija je neodređena jer sadržaj liste daje samo nacrt dobrog života, a ne fiksno određenu teoriju koja nameće homogene vrijednosti, što je čini liberalnom. Dodatni liberalni element koji proizlazi iz neodređenosti ukazuje na otvorenost revidiranju liste i njezinoj prilagodbi uslijed kulturnih ili pojedinačnih razlika. Mogući razlozi za izmjenu liste uključuju, prvo, svijest o još neotkrivenim funk-

⁵ Za ostale primjere perfekcionistačkih teorija vidi npr. Raz (1986), Hurka (1993).

cioniranjima društava i, drugo, identificiranje nekih karakteristika kao manje ili više marginalnih nego što se to do tada smatralo (Nussbaum 1992: 216). Pristup internalističkog esencijalizma dopušta revidiranje jer je utemeljen u samointerpretaciji, a ona ovisi o zaključcima koji slijede iz misaonih eksperimenata o prirodi ljudskog života i iskustvima o društvima kroz povijest. Stoga teorija nudi pristup središnjim sposobnostima ljudskih bića koji nije strogo određen, ali istovremeno nudi univerzalan skup karakteristika dobrog ljudskog života koji teoriju dodatno čini korisnom i u praktičnoj primjeni.

Otvorenost prema liberalizmu i pluralizmu dodatno se ističe kroz razliku između sposobnosti i funkcioniranja koja je od središnje važnosti za PTS. Nussbaum u svojim radovima neprestano ističe da je njezin fokus isključivo na sposobnostima, koje moraju biti osigurane svima, kako bi živjeli minimalno dobrim ljudskim životom. No, koje sposobnosti će pojedinci ostvariti i kako će funkcionirati, ovisit će o pojedinačnim koncepcijama dobrog života (Nussbaum 1992). Njezina je teorija dobra, dakle, dovoljno bogata jer pruža supstantivni sadržaj dobrog života, ali dovoljno neodređena da dopušta prostor za individualne interpretacije i ostvarenja različitih koncepcija dobra. Vidljivo je, dakle, da Nussbaum i u fazi internalističkog esencijalizma brani vrijednosti pluralizma i autonomije kao središnjih liberalnih vrijednosti. Na pojedincima treba biti odluka kakav će život živjeti, no ono što nikako ne bi smjelo ostati na pojedincu jest pokušaj pomicanja od neljudskog načina života prema ljudskom.

Liberalni perfekcionizam se nadalje očituje u sljedećem. Jednom kad je uspostavljen popis osnovnih ljudskih sposobnosti za funkcioniranje, Nussbaum smatra, možemo se okrenuti pravednosti i postaviti pitanje: “Što društvene i političke institucije rade po pitanju njih?” (Nussbaum 1992: 214). Nussbaum inzistira na tome da nije dovoljno pomoći onima koji su “u najmanje povoljnom položaju” ili onima koji nemaju priliku funkcionirati prema konceptu dobrog života (Nussbaum 1990: 228). Politički bi cilj trebao biti “donošenje sveobuhvatne sheme podrške za funkcioniranje svih građana tijekom cjelokupnog života” (Nussbaum 1990: 228; Nussbaum 1997). Zašto je ta izvanjska podrška važna? Zato što će upravo o njoj ovisiti mogućnost pretvorbe naših sposobnosti u vrijedna funkcioniranja. Nussbaum to u ranoj fazi objašnjava uvodeći razlikovanje između osnovnih, unutarnjih i izvanjskih sposobnosti (Nussbaum 1988).⁶

⁶ U drugoj fazi, od knjige *Women and Human Development* (2000), Nussbaum izvanjske sposobnosti naziva kombiniranim, te i dalje koristi istu podjelu.

Osnovne sposobnosti su oprema s kojom se rađamo i koja omogućava ljudsko funkcioniranje, poput primjerice sposobnosti za govor i učenje jezika kod novorođenčadi. Unutarnje sposobnosti su talenti i vještine, odnosno sposobnosti koje razvijamo učenjem i obrazovanjem. Primjerice, unutarnja sposobnost je naučeni jezik koji možemo pretvoriti u aktivno funkcioniranje u društvu s prijateljima ili naučena sposobnost hodanja koju aktiviramo odlaskom u šetnju. Međutim, iako unutarnja sposobnost može biti razvijena, njena aktivna primjena će izostati ako izvanjske okolnosti nisu adekvatne. Recimo, u društvu u kojem se ženama ne dozvoljava govoriti u društvu muškaraca unutarnja sposobnost za govor neke žene neće se aktivirati, jednako kao niti sposobnost vožnje bicikla ako živi u društvu u kojem nema infrastrukture za vožnju bicikla. Možemo navesti mnoštvo sličnih primjera u kojima ćemo imati razvijene unutarnje sposobnosti čija će adekvatna aktivacija uvijek ovisiti o izvanjskim okolnostima. Kada su izvanjske okolnosti povoljne za aktivaciju unutarnjih sposobnosti, odnosno ne postoji ništa što sprečava ili ograničava unutarnje sposobnosti, tada govorimo o izvanjskim sposobnostima.

Izvanjske sposobnosti su za Nussbaum zapravo sposobnosti u onom temeljnom smislu, koje odgovaraju na pitanje što su ljudi sposobni činiti i biti, a pri tome zahvaćaju specifično unutarnje stanje pojedinca u kombinaciji s izvanjskim okolnostima koje omogućavaju ili sprečavaju njezinu slobodu. Naime, ako živimo u društvu u kojem se ženama ne dozvoljava obrazovanje, onda, iako imamo razvijene unutarnje sposobnosti potrebne za edukaciju, nemamo sposobnost za obrazovanje jer nam je onemogućavaju društvene okolnosti. Politički cilj su zato izvanjske sposobnosti, a ne funkcioniranja, jer je cilj omogućiti *sposobnost* da funkcioniramo na ljudski način, a ne samo *funkcioniranje*. Cilj je, dakle, da primjerice žena u društvu u kojem ima pristup obrazovanju i posjeduje izvanjske sposobnosti može sama izabrati hoće li se obrazovati ili ne.

Međutim, koliko god neodređena/liberalna, teorija temelji na promicanju univerzalnih i esencijalističkih vrijednosti, odnosno objektivnoj koncepciji dobrog života, zbog čega je jasno perfekcionista teorija, kako u moralnom, tako i političkom smislu. Osim što je lista sposobnosti odgovor na središnje pitanje aristotelijanskog esencijalizma, što čini dobar život, ona je i osnova za teoriju pravednosti. Sposobnosti koje čine dobar ljudski život ujedno su i moneta pravednosti jer nam, umjesto resursa ili utilitarističkih kriterija, služe kao osnova i kriterij za detektiranje i ispravljanje nepravednosti.

(b) Nussbaum 2: sposobnosti u političkom liberalizmu

Skretanje prema političkom liberalizmu Nussbaum počinje jasno naglašavati u svojim radovima kasnih '90-ih, gdje ističe da sada listu središnjih sposobnosti razumije kao:

...srž specifičnog političkog oblika liberalizma, u rawlsovskom smislu. Pretpostavljam da građani mnogih različitih sveobuhvatnih doktrina mogu svi podržati stavke s liste, kao stvari koje su bitne za procvat ljudskog života. To nije niti iscrpan prikaz dobra niti metafizički utemeljen prikaz. [...] Muslimanski tradicionalisti će razviti jednu koncepciju ženske skromnosti; sekularne feministkinje razvit će još jednu. [...] Nada je, međutim, da se svi mogu složiti oko liberalne političke koncepcije koja štiti mogućnosti, slobode i materijalnu kvalitetu života za sve građane. (Nussbaum 1998: 284–285)

Polazišna točka političkog liberalizma je prihvaćanje razložnog pluralizma u pogledu određenja dobrog života, zbog čega se rasprava o dobru miče iz sfere javne rasprave, a pojam dobra u određenju pravednog društva zamjenjuju prava. Naime, Rawls polazi od ideje da će u pluralističkom društvu neizbježno postojati raznovrsne i nespojive, ali razložne sveobuhvatne doktrine, koje obuhvaćaju različite religiozne, filozofske i moralne sustave vjerovanja i daju smisao ljudskom životu, vrijednostima, ciljevima i određuju koncepcije dobrog života (Rawls 1971/1999). Budući da su neslaganja između sveobuhvatnih doktrina i koncepcija dobrog života duboka i nepremostiva (recimo, između sekularnog i religijskog određenja vrijednosti ljudskog života; hedonističkog ili asketskog dobrog života), pitanje je kako takvi različiti, a slobodni i jednaki pojedinci mogu zajednički živjeti u stabilnom i pravednom društvu. Rawls rješenje vidi u neutralnosti države u pogledu definiranja onoga što čini *dobar* život ili oslanjanja na sveobuhvatne doktrine i koncepcije dobra u domeni političkog života i opravdanja političkih načela. Određenje dobrog života nije političko pitanje, već spada u privatnu domenu u okviru koje je svaka osoba autoritet u pogledu toga što je dobro za nju. Određenje pravednosti, s druge strane jest političko pitanje i baš zato mora se temeljiti na političkim, a ne metafizičkim načelima, koja tako neće favorizirati neke vrijednosne sustave ili koncepcije dobra, već će poštivati razložni pluralizam. Drugim riječima, Rawlsov politički liberalizam u sebi sadrži antiperfekcionizam.

Kako bi osigurala traženu neutralnost u pogledu određenja koncepcije dobrog života, kako to zahtijeva politički liberalizam, Nussbaum radi određene preinake u svojoj teoriji, od kojih su dvije najznačajnije.

Odustaje od poimanja liste kao bogate neodređene teorije dobra, te ju sada veže uz pojam dostojanstva, a u opravdanju liste okreće se preklapajućem konsenzusu. Drugim riječima, želi se odmaknuti od perfekcionizma (2006; 2011).

Što se tiče opravdanja, Nussbaum sada tvrdi da se listu može opravdati preklapajućim konsenzusom, pri čemu dosljedno slijedi Rawlsa i tvrdi:

Pod "preklapajućim konsenzusom" mislim na ono što John Rawls misli: da ljudi mogu prihvatiti ovu koncepciju kao samostalnu moralnu jezgru političke koncepcije, bez prihvaćanja bilo kojeg određenog metafizičkog pogleda na svijet, bilo kakvog posebnog sveobuhvatnog etičkog ili religijskog pogleda, ili čak bilo koji poseban pogled na osobu ili ljudsku prirodu. Dapače, za očekivati je da će nositelji različitih pogleda u tim područjima čak donekle različito tumačiti moralnu srž političke koncepcije, u skladu sa svojim različitim polazištima. (Nussbaum, 2000: 76)

Nussbaum smatra da će lista biti opravdana u međukulturalnom dijalogu, s obzirom na to da su sposobnosti one vrijednosti koje će naići na *univerzalno* prepoznavanje, jer leže na našim jakim intuicijama u pogledu toga što čini dostojanstven ljudski život. Dostojanstvo je zato drugi važan pojam koji ima dvostruku ulogu. Prvo, taj pojam sada postaje zamjena za esencijalističko shvaćanje ljudske prirode i koncepciju ljudskog dobra, čime se osigurava prvi odmak od perfekcionizma i nužna neutralnost. Druga uloga se odnosi na dodatno opravdanje središnje liste sposobnosti. Naime, dostojanstvo Nussbaum opisuje kao "intuitivno polazište koje nudi jasne, iako vrlo općenite smjernice" (Nussbaum 2011: 78), zbog čega ćemo se moći složiti oko toga je li nekome omogućen istinski dostojanstven život. Istinski dostojanstven život će svakako biti onaj u kojem su nam osigurane središnje ljudske sposobnosti, koje su, gotovo nepromijenjene, sada zahvaćene kroz pojam dostojanstva. Za našu raspravu posebno je važno razumjeti kako Nussbaum objašnjava prirodu dostojanstva, jer smatramo da tu leži važan element napetosti koju unosi kroz spajanje s političkim liberalizmom.

Nussbaum pojam dostojanstva gradi kroz kontrast između stoičke/kantovske i aristotelijanske/marksističke tradicije. Stoici dostojanstvo temelje na razumu, odnosno ljudskoj racionalnosti, koja je jednako prisutna u svim ljudima i tako sve ljude čini jednako vrijednima moralnog poštovanja:

Muško ili žensko, rob ili slobodan, kralj ili seljak, svi su jednaki bezgranične moralne vrijednosti, a dostojanstvo razuma je vrijedno poštovanja gdje god se na-

lazilo. Štoviše, čak i ako se ljudska bića razlikuju u svojim moralnim postignućima, moralna/racionalna sposobnost je temeljno jednaka i izvor je naše jednake vrijednosti u svemu što nas dijeli. (Nussbaum 2008: 352)

Nussbaum posebno ističe stoičko inzistiranje na univerzalnosti ljudske prirode u etici, što vidi kao inspiraciju za Kantovo učenje o moralnoj nepristranosti i utemeljenju dostojanstva u prepoznavanju svakog bića kao cilja, a ne pukog sredstva za ostvarenje vlastitih ciljeva. Naime, to što smo svi racionalna ljudska bića jest osnova za jednakost u moralnom ophođenju i tretiranje svakoga kao cilja po sebi, što je u osnovi blisko našem intuitivnom shvaćanju dostojanstva. No, unatoč tome što stoici daju uvjerljiv smjer za utemeljenje dostojanstva kroz jednakost racionalne ljudske prirode, Nussbaum tu racionalnu isključivost upravo vidi kao problem. Stoičko oslanjanje samo na racionalnost Nussbaum kritizira na dva načina. Prvo, zamjera im to što na taj način bez adekvatnih dokaza vrlo oštro odvajaju druge neljudske životinje od ljudi, oduzimajući im barem djelomične razumske sposobnosti. Iz toga proizlazi za Nussbaum neprihvatljiva posljedica: (i) životinjama se oduzima dostojanstvo, s obzirom na to da ih kao ne-razumska bića ne trebamo smatrati vrijednima poštovanja i (ii) možemo ih koristiti kao sredstva za ostvarenje ciljeva.

Drugi problem sa stoičkim dostojanstvom utemeljenim na ekskluzivitetu razuma vezan je uz njihovo pripisivanje indiferentne vrijednosti tzv. izvanjskim dobrima, poput materijalnih dobara, zdravlja, prijatelja ili ugleda u društvu. Sve te stvari za stoike nisu niti dobre, niti loše, jer jedino istinsko dobro je vrlina, to jest, moralni napredak. Motivaciju za takvu etičku doktrinu vidimo u želji da se ljudsko dobro učini neovisnim i stavi u domenu potpune kontrole subjekta. Naime, s obzirom na to da nam prema stoicima, za moralni napredak ne treba ništa osim razuma, dostojanstven život postaje neovisan o bilo kakvim izvanjskim okolnostima – zadržavamo ga čak i u iznimno teškim životnim okolnostima, neuhranjenosti, lošem zdravlju, potpunom siromaštvu, gubitku voljenih osoba ili čak ropstvu. Nussbaum priznaje da iz stoičkog poimanja dostojanstva trebamo izvući jednu važnu lekciju: ljudsko dostojanstvo mora osigurati to da ljude ne percipiramo kao bespomoćna bića i žrtve, već da ih poštujemo kao djelatnike, koji dostojanstvo zadržavaju i kada se životne okolnosti promijene i postanu izrazito nepovoljne. Dostojanstvo ne smije biti promjenjiva kategorija, ovisna o sretnim ili nesretnim okolnostima ljudskog života, već nešto što nam, kao ljudima, pripada univerzalno i bezuvjetno. Međutim, takva radikalna obrana neranjivosti dostojanstva, tvrdi Nussbaum, “odbacuje sve ono što nam politika može

pružiti”, a tiče se upravo izvanjske potpore u vidu materijalnih uvjeta i resursa koje trebamo da bismo uopće razvili ljudske sposobnosti (Nussbaum 2008: 356–357).

Aristotelijansko/marksističko dostojanstvo zato polazi od šire slike ljudske prirode, jer se uz racionalnost dodaje i animalnost, koju ljudi dijele s drugim životinjama (Nussbaum 2006: 159; 2008: 357–360). Naime, ljudska bića zbog svoje animalne prirode imaju specifične potrebe – za ljubavlju, brigom, edukacijom, drugim ljudima – jer osim naše racionalne prirode imamo i društvenu i tjelesnu prirodu, čiji razvoj ovisi o izvanjskim okolnostima (da bismo razvili svoju društvenu prirodu nužno trebamo prijatelje, a tjelesne potrebe moramo između ostalog zadovoljiti npr. hranom). Dakle, činjenica da su ljudska bića životinje i imaju specifične potrebe i mogućnosti koje moramo zadovoljiti izvanjskim dobrima ulazi u aristotelijansku koncepciju dostojanstva. Zato se tako shvaćeno, *animalno* dostojanstvo, sastoji od: (i) ranjivosti, (ii) potrebitosti i ovisnosti te (iii) sposobnosti za djelovanje, kao triju temeljnih činjenica o specifično ljudskom životu. Nussbaum opetovano naglašava da je dostojanstvo *politički* pojam, odnosno, da nije utemeljen u nekom metafizičkom shvaćanju ljudske prirode ili sveobuhvatne koncepcije dobra i kao takav polazi od *političkog* pojma osobe. Međutim, utemeljenje dostojanstva u animalnosti i aristotelijanskom pojmu ljudske prirode kao potrebite, vulnerabilne i sposobne za određeni tip života – ljudski, očito iznova vodi prema obliku esencijalizma i perfekcionizma, od kojeg se Nussbaum želi udaljiti u ovoj fazi.⁷

Uočimo, dakle, da sam pojam prirode kod Nussbaum niti u ovoj fazi ne ostaje neutralan, već je kako ističe i sama Nussbaum, etički evaluativan zbog čega:

[...] među mnogim stvarnim značajkama karakterističnog ljudskog oblika života odabiremo neke koje se čine toliko normativno fundamentalnima da život bez ikakve mogućnosti prakticiranja jedne od njih, na bilo kojoj razini, nije potpuno ljudski život, život vrijedan ljudskog dostojanstva, čak i ako su ostali prisutni. Ako je dovoljno njih neostvarivo (kao u slučaju osobe u trajnom vegetativnom stanju), možemo suditi da život više nije ljudski život. Zatim, nakon što smo identificirali taj (ekstremni) prag, tražimo viši prag, razinu iznad koje postaje moguć ne samo ljudski život, već *dobar život*. (Nussbaum 2006: 181)

⁷ Za usporedbu, Rawlsov politički pojam osobe podrazumijeva shvaćanje osobe kao slobodne i jednake, koje posjeduju dvije moralne moći – racionalnost (sposobnost da se oblikuje, revidira i racionalno slijedi vlastita koncepcija dobra) i razložnost (sposobnost da se razumiju i primjenjuju načela pravednosti za sve). Takav pojam osobe za Rawlsa je politički upravo zato što ga treba razlikovati od koncepcija koje polaze od razumijevanja ljudske prirode.

Jezik je iznenađujuće sličan jeziku iz prve faze, kao i argumentacija kojom dolazimo do određenja normativnog sadržaja ljudske prirode: središnjih ljudskih sposobnosti. Opet polazimo od intuitivnog zamišljanja karakterističnog oblika ljudskog života, istog onog koji će primjerice isključiti besmrtna bića i uzeti u obzir smrtnost kao središnje ograničenje, zatim društvenost kao karakteristiku bez koje ljudski život također ne bi bio ljudski i konačno nas dovesti do odabira onih *istih* sposobnosti koje su nužne za određenje evaluativne i etičke ljudske prirode. Nadalje, tek kada je odredila ljudsko dobro, Nussbaum izvodi moralni zahtjev za brigom i zaštitom od prepreka koje mogu stajati na putu razvoja ljudskih potencijala, odnosno onemogućiti dostojanstven ljudski život. Iz ovako opisane slike čini se da Nussbaum iznova prvo određuje ljudsko dobro (listu središnjih sposobnosti kao onoga što je intrinzično vrijedno), pa iz toga izvodi pojam dostojanstva, što je identično argumentaciji iz aristotelijanske faze, uz preinaku da sada taj minimum umjesto dobrim životom zovemo minimalno dostojanstvenim životom. Nussbaum je u pogledu određenja odnosa sposobnosti i dostojanstva dosljedno neprecizna, jer je očito da bi preciziranje zahtijevalo jasan odabir između aristotelijanske pozicije i političkog liberalizma. Primjerice, Nussbaum piše da možemo zadržati pluralizam sveobuhvatnih doktrina dobra ako “ne damo puni prikaz procvata života, već samo neke vrlo središnje preduvjete života vrijednog ljudskog dostojanstva” (Nussbaum 2008: 361). Smatramo da su ti “vrlo središnji preduvjeti života vrijednost ljudskog dostojanstva” upravo njezina bogata neodređena koncepcija dobra iz prve faze. No, to su upravo karakteristike perfekcionizma. U nastavku ćemo zato detaljnije razmotriti tenziju između PTS-a i političkog liberalizma te pojasniti zašto smatramo da je perfekcionizam sastavni dio PTS-a.

III. Usporedba Nussbaum 1 i Nussbaum 2

Temeljna razlika između dviju faza odnosi se prvo na normativni status sposobnosti spram drugih normativnih pojmova: koncepcije dobrog života, dostojanstva i ljudske prirode, odnosno metoda opravdanja, internalističkog esencijalizma i reflektivnog ekvilibrija. U fazi esencijalizma sposobnosti su središnji elementi univerzalno *dobrog* ljudskog života, a lista proizlazi iz onoga što znači živjeti istinski ljudskim životom. U fazi političkog liberalizma sposobnosti su *politička* dobra koja se mogu pretvoriti u vrijedna funkcioniranja, ako to pojedinci žele. Iako ne predstavljaju sastavnice dobrog života, služe za koncipiranje minimalno dostojanstvenog ljudskog života, ali njihova svrha je politička. Drugim riječima,

Nussbaum listu sada shvaća kao Rawlsova primarna dobra, odnosno ono što bi svatko racionalan želio, neovisno o koncepciji dobra koju ima. No, kao što i sama Nussbaum naglašava, lista je ipak supstantivnija od primarnih dobara i to iz sljedećih razloga. Prvo, Nussbaum ne odustaje od kritike da Rawls primarna dobra shvaća kao sredstva, dok su sposobnosti i u ovoj verziji univerzalni i vrijedni ciljevi upravo zato što je važno pitati što ljudi mogu činiti i biti. To znači da PTS, za razliku od teorije resursa, teži ostati osjetljiv na različitost pojedinaca i njihovu sposobnost da resurse pretvore u vrijedna funkcioniranja. Drugo, iako se u ranijoj fazi Nussbaum poziva na slične primjere, sada puno veću pozornost obraća na tzv. adaptivne preferencije, koje pokazuju da stvaranje vlastite koncepcije dobra može biti bitno ugroženo opresivnim društvenim okolnostima, s nepravednim i lošim posljedicama za pojedinca (2000: 111–166; 2007; 2011). Kod Nussbaum su to uglavnom primjeri žena koje se adaptiraju na to da imaju niže obrazovanje, da su manje uhranjene, lošijeg zdravlja i primanja, a pri tom svoju životnu situaciju uglavnom prihvaćaju kao zadovoljavajuću, jer ne znaju da mogu živjeti bolje i nisu svjesne da im je učinjena neka nepravda. Lista središnjih ljudskih sposobnosti zato služi kao vrsta supstantivnog korektiva, jer u protivnom “konzultirati sve stvarne želje, uključujući korumpirane ili pogrešne, kada opravdavamo sam popis osnovnih prava i mogućnosti, stavilo bi političku koncepciju i slobode građana na previše krhke temelje” (2000: 160). U tom kontekstu, Nussbaum dodaje još jedan važan element teoriji, a to je uloga informiranih želja, koje guraju teoriju prema objektivnoj koncepciji dobra i udaljavaju je od neutralnosti.⁸ Zato je središnje pitanje sljedeće: može li Nussbaum zadržati i univerzalne vrijednosti koje nosi lista i zahtjev za neutralnošću koji nosi politički liberalizam? S jedne strane, njena lista središnjih sposobnosti – koja uključuje elemente poput tjelesnog zdravlja, autonomije, obrazovanja i sposobnosti za društvene odnose – kako ćemo vidjeti u nastavku, nužna je za detektiranje nepravednosti i opresije. No, lista tako implicira određenu normativnu viziju dobrog života, čime se približava perfekcionistačkoj etici koja definira što znači živjeti dobrim

⁸ Zahvaljujemo anonimnom recenzentu koji je ukazao na potrebu pojašnjenja zašto informirane želje guraju teoriju prema objektivnoj koncepciji dobra. Naime, razlikovanje informiranih želja od onih koje su pogrešne pretpostavlja mogućnost objektivne procjene želja koje vode dostojanstvenom ljudskom životu i onih koje to ne čine. Drugim riječima, razlikovanje informiranih od pogrešnih želja nužno povlači koncepciju dostojanstvenog života koji se temelji na univerzalnim, a ne individualnim vrijednostima. Ta koncepcija dostojanstvenog života kod Nussbaum je definirana listom središnjih ljudskih sposobnosti za koju preklapajući konsenzus služi kao opravdanje. Za slična pojašnjenja veze informiranih želja i objektivnih teorija dobra vidjeti npr. Badhwar (2014); Kraut (1994).

životom, a sam pojam dostojanstva ne razlikuje se previše od dobrog ljudskog života. S druge strane, politički liberalizam u Rawlsovoj verziji inzistira na pluralizmu i neutralnosti države prema različitim koncepcijama dobrog života, smatrajući da bi država trebala poštivati raznolikost vrijednosti i ideja među građanima i ne promovirati jednu univerzalnu koncepciju dobra. Dakle, problem koji nastaje u spajanju PTS-a i političkog liberalizma sastoji se u tenziji između univerzalnosti liste središnjih ljudskih sposobnosti koja reflektira specifičnu, normativnu koncepciju dobrog života i neutralnosti u pogledu određenja dobra.⁹ Razmotrimo zato propisuje li lista ipak kako trebamo živjeti.

U postojećoj literaturi možemo izdvojiti dva oblika argumenata koji odgovaraju na postavljeno pitanje i pokazuju da je lista nespojiva s političkim liberalizmom. Prvi navode primjere različitih oblika života koji su nespojivi s listom, ili zato što im nedostaje neka od sposobnosti s liste ili zato što imaju neke esencijalne sposobnosti koje nisu na listi, što ukazuje na to da je lista perfekcionista, odnosno da njezina univerzalna priroda kao takva nije kompatibilna s razložnim pluralizmom (Nelson 2008; Claassen i Duwell 2013). Nelson, recimo, nudi primjere osobe koja živi u celibatu i smatra da je seksualno zadovoljstvo grijeh, mizantropa koji ne vidi nikakvu vrijednost u vezivanju za druge ljude ili osoba koja smatra da je smijeh okrutan izraz mržnje. Budući da su seksualno zadovoljstvo, pripadanje drugima i smijeh na listi sposobnosti, Nelson tvrdi da primjeri jasno ukazuju na to da će bilo kakav pokušaj stvaranja liste onoga što je dobro za nas nužno isključiti određene koncepcije dobrog života.¹⁰ Iako Nussbaum na taj prigovor može odgovoriti pozivajući se na razliku između sposobnosti i funkcioniranja, odnosno tvrditi da će svatko za sebe birati što želi ostvariti od ponuđenih sposobnosti, čini se da to nije dovoljno dobar odgovor. Naime, Nelsonova kritika pokazuje da je sam odabir sposobnosti perfekcionista jer počiva na određenoj koncepciji dobrog života koja nije neutralna spram svih. Iz navedenih primjera možemo izdvojiti dvije skupine ljudi prema kojima lista neće biti neutralna: oni koji nemaju sposobnosti s liste (recimo neki ljudi iz autističnog spektra koji nemaju sposobnost za smijeh ili aseksualne

⁹ Kritika se u postojećoj literaturi osim na sadržaj liste usmjerava i na nespojivost *opravdanja* (reflektivnog ekvilibrija) s univerzalnošću liste (Jaggar 2006; Okin 2003; Claassen 2011; Nelson 2008; Arneson 2010), međutim to nije fokus ovog rada.

¹⁰ Nelson u istom članku tvrdi da to vrijedi čak i za listu Rawlsovih primarnih dobara, za koja jednako smatra da nisu neutralna (npr. stavljanje bogatstva na listu primarnih dobara isključuje one koji vjeruju da je bogatstvo izvor korupcije).

osobe) i oni koji imaju sposobnosti, međutim neke od njih ne drže vrijednima (Nelson 2008; Claassen 2018).¹¹

U oba slučaja problematično je to što lista ne nudi samo sposobnosti kao prava na nemiješanje (što bi bilo u skladu s neutralnošću), već za-pravo zahtijeva ono što Nelson naziva "afirmativnom sposobnošću da se angažiramo u određenom djelovanju" (Nelson 2008: 100). To konkretno znači da, primjerice, u slučaju sposobnosti za seksualno zadovoljstvo, neće biti dovoljno zabraniti direktno i prisilno onemogućavanje seksualnog zadovoljstva, jer Nussbaum zahtijeva da sposobnost mora biti omogućena svima, pa i (i) osobama koje tu sposobnost nemaju, kroz recimo medicinske ili terapijske postupke koji je mogu osigurati, ili (ii) onima koji je jednostavno ne smatraju vrijednom i ne žele je koristiti. Nussbaum u svojim odgovorima na slične kritike tvrdi da će osobe podržati poticanje sposobnosti koje ne smatraju vrijednima iz poštovanja prema drugim sugrađanima koji imaju različite koncepcije dobra (Nussbaum 2003: 30). Međutim, čak i ako to zaista učine, to ne negira činjenicu da lista u tom slučaju daje prednost nekim koncepcijama dobrog života koje nisu kompatibilne s njihovom i to na razini sposobnosti. Drugim riječima, Nussbaum možda i može neutralnost braniti na razini funkcioniranja jer se ljude ne prisiljava da ostvare neke sposobnosti, no na razini samih sposobnosti lista nije neutralna i ne uspijeva uklopiti različite koncepcije dobrog života, odnosno favorizira određene. Ovaj prigovor, dakle, polazi od toga da pronalazi različite primjere koji su nekompatibilni s listom, čime pokazuju da lista sužava izbore o dobrom ljudskom životu i zbog toga ne ispunjava zahtjev za neutralnošću.

Drugi prigovor polazi od pitanja što učiniti ako netko ne želi koristiti pojedine sposobnosti s liste, jer to nije u skladu s njezinom koncepcijom dobra, ili ih želi koristiti tako da ne uzima u obzir posljedice na druge ljude. Može li država u tom slučaju ostati neutralna i do koje mjere? Koje su, dakle, krajnje posljedice guranja sposobnosti u okvir političkog liberalizma i razumijevanja sposobnosti kao primarnih dobara – kao sredstava za ostvarenje vlastite koncepcije dobra poštujući pri tome individualnu autonomiju i neutralnost? Prema Deneulin (2002; 2013) glavna razlika aristotelijanskog i političko-liberalnog pristupa leži u shvaćanju uloge države i odnosa prema konceptu dobra. U aristotelijanskom pristupu, Nussbaum vidi državu kao aktivnog promotora

¹¹ Dodatni problem koji se tu otvara i koji problematizira Nelson je i pitanje zašto bi osoba pristala financirati sposobnosti koje ne smatra vrijednim, poput recimo osobe koja drži da je seks grijeh, ali je svejedno obvezan financirati nečije korištenje Viagre (Nelson 2008: 100).

perfekcionističkog dobra, utemeljenog na konceptu ljudske prirode i univerzalnih ljudskih potreba. Lista središnjih ljudskih sposobnosti shvaćena je kao “bogata ali neodređena teorija dobra”, koja predstavlja okvir za ostvarenje dobrog života. Država ima moralnu obvezu osigurati uvjete za razvoj tih sposobnosti, a time i za ostvarenje dobrog života za sve građane. S druge strane, političko-liberalni pristup naglašava neutralnost države prema različitim koncepcijama dobra. Država ne bi trebala nametati određeni način života, već bi trebala osigurati jednake mogućnosti za sve građane da sami odaberu svoj put. Lista sposobnosti u ovom kontekstu predstavlja skup osnovnih preduvjeta za ostvarivanje individualne slobode, a ne model dobrog života. Zato Deneulin ističe da otklon prema političkom liberalizmu previše naglašava individualnu slobodu i neutralnost, a zanemaruje odgovornost za dobrobit drugih i važnost zajedničkog dobra. To se posebice vidi ako razmotrimo dvije sposobnosti u kontekstu tretiranja sposobnosti kao primarnih dobara: praktični razum i pripadnost.

Praktični razum, prema Nussbaum, jedna je od arhitektonskih sposobnosti – uz sposobnost za pripadnost – jer one utječu na funkcioniranje i ostvarivanje drugih sposobnosti. Odnosi se na sposobnost kritičkog razmišljanja, donošenja informiranih odluka i djelovanja u skladu sa svojim vrijednostima. U aristotelijanskoj fazi Nussbaum vidi praktični razum kao ključan element slobode. Međutim, sloboda, u ovom kontekstu, nije samo odsutnost ograničenja, već i sposobnost da se djeluje u skladu s vlastitim razumijevanjem dobra. Bez praktičnog razuma, sloboda postaje prazna – svodi se na mogućnost djelovanja bez ikakvog smjera ili svrhe, a smjer ili svrhu osigurava lista sposobnosti. Dodatno, u aristotelijanskom okviru, sloboda se ne shvaća kao neograničena individualna mogućnost izbora, već kao sposobnost da se djeluje na način koji doprinosi dobrobiti svih. Drugim riječima, usmjerena je i prema općem dobru, odnosno promišljanju o tome kako se naši ciljevi odnose prema dobrobiti drugih u zajednici (Nussbaum 1990; Deneulin 2013). Što se događa smještanjem te sposobnosti u politički liberalizam?

Političko-liberalni okvir, kao što smo već istaknuli, naglasak stavlja na individualnu slobodu, pluralizam vrijednosti i neutralnost države u odnosu na različite koncepcije dobra. S obzirom na to, sposobnost za praktični razum postaje instrument za postizanje osobnih ciljeva, koji može, ali i ne mora biti usmjeren prema općem dobru i dobrobiti drugih, ovisno o koncepciji dobra pojedinca. Intervencija države dopuštena je samo u slučajevima kada nanosimo štetu drugome, sukladno Millovom načelu štete, a uloga države je osigurati primarna dobra koja ljudima

omogućavaju ostvariti vlastitu koncepciju dobra. Deneulin praktične posljedice pokazuje na sljedećem primjeru. Uzmimo za primjer Wilda, farmera i uzgajivača alpaka u bolivijskim gorjima, koji se suočava s klimatskim promjenama koje ugrožavaju njegov tradicionalni način života i ograničavaju mu mogućnosti da živi život u skladu s vlastitom koncepcijom dobra (2013: 34). Primjer pokazuje da su Wildove sposobnosti direktno ugrožene djelovanjem ljudi izvan njegove zajednice, čiji način života, upravo zato što ne uzima u obzir utjecaj na okoliš i zanemaruje opće dobro, ima razorne posljedice za Wildov život. Deneulin zato tvrdi da političko-liberalni pristup, koji naglašava individualnu slobodu izbora, ne pruža dovoljnu zaštitu u situacijama poput Wildove. Njegove mogućnosti da ostvari svoje sposobnosti nisu ograničene samo njegovim vlastitim izborima, već i djelovanjem drugih ljudi koji ne uzimaju u obzir opće dobro. Praktični razum bi stoga trebao uključivati (i) razumijevanje da su pojedinačni izbori međusobno povezani i utječu na druge ljude i (ii) da u procesu deliberacije trebamo biti vođeni ne samo vlastitim željama i potrebama, već dobrobiti šire zajednice. Međutim, takvo shvaćanje sposobnosti praktičnog razuma pokazuje da ta sposobnost nije puki resurs koji možemo, ali i ne moramo koristiti ako to nije u skladu s našom koncepcijom dobra. Korištenje praktičnog razuma, drugim riječima, pretpostavlja određene koncepcije dobra.

Osim toga, ako dopustimo javnim politikama poticanje funkcioniranja koje recimo doprinosi zdravom okolišu, na primjer kroz naplaćivanje nerazvrstanog otpada ili povećanog oporezivanja avionskih karata, onda liberalna verzija PTS-a klizi u PTS aristotelijanskog perfekcionizma jer podržava određene *univerzalne* vrijednosti i očito postaje nekompatibilna s nekim koncepcijama dobrog života. Iako bi se liberalna verzija PTS-a mogla pozivati na načelo štete i tvrditi da oni koji onečišćuju okoliš ugrožavaju slobodu drugih svojim funkcioniranjem te da stoga vlada ima pravo intervenirati, iz toga bi slijedila problematična implikacija druge vrste. Naime, ako ne postoji nešto kao što je univerzalno vrijedno funkcioniranje, onda nije jasno koje to radnje uopće ne ugrožavaju tuđu slobodu izbora, s obzirom na to da neprestano utječemo jedni na druge. Ako nemamo ideju onoga što je vrijedno, a što trivijalno, onda država može intervenirati kada god je interpretacija takva da je nekome ugrožena sloboda izbora, što otvara prostor za manipulaciju i relativizam, ali i paternalizam, jer se pod izgovorom ugrožene slobode mogu nametati sankcije funkcioniranja.

Napetost u spajanju PTS-a i političkog liberalizma vidi se osobito u shvaćanju sposobnosti za pripadnost. Ta sposobnost je odraz naše druš-

tvne prirode, koja je, kako smo vidjeli, sastavni dio razumijevanja ljudske prirode u obje faze kod Nussbaum. U aristotelijanskom esencijalizmu sposobnost za pripadnost dio je bogate neodređene teorije dobra i života koji je zanemaruju su loši, a ako je potpuno izostavljaju su neljudski. Nasuprot tome, politički liberalizam, koji naglašava individualna prava i autonomiju, sposobnost pripadanja razumije isključivo kao sredstvo za ostvarenje vlastite koncepcije dobrog života – ako se uklapa u našu koncepciju dobra. Međutim, vraćamo se opet istom pitanju: što ako se ne uklapa? U političko-liberalnom pristupu, središnje ljudske sposobnosti uživaju odvojeni pojedinci, a ne pojedinci koji su u odnosu jedni s drugima. Ne postoji zajednički cilj, odnosno usmjerenost na zajedničko dobro, koji pojedinci slijede osim uspostavljanja načela pravednosti. Deneulin tvrdi da ovaj naglasak na individualizmu i autonomiji može dovesti do zanemarivanja društvenih i političkih institucija koje su neophodne za promicanje procvata ljudi kao društvenih bića, zbog zahtjeva neutralnosti. Međutim, društvenost nije stvar izbora već vrijednost po sebi koja je dio naše normativne ljudske prirode – i upravo je to ono što Nussbaum naglašava, kako smo ranije vidjeli, kroz aristotelijansku koncepciju dostojanstva i u političko-liberalnoj fazi. Sposobnost pripadnosti u tom smislu nije instrumentalno vrijedna već je konstitutivni element dostojanstvenog ljudskog života, jednako kao što je i konstitutivni element dobrog života u aristotelijanskoj fazi.¹² Upravo zato imamo razloga reagirati u onim slučajevima kada je sposobnost pripadnosti onemogućena, kao primjerice u slučajevima društvene isključenosti migranata ili nekih drugih manjina, pa čak i ako to nije dio njihove pojedinačne koncepcije dobra. Zbog toga PTS u spajanju s političkim liberalizmom uvodi element neutralnosti koji otvara opasnost da ostane slijep na društvenu nepravdu ili autonomne izbore pojedinaca koji su uvjetovani izvanjskim okolnostima, poput onih u adaptivnim preferencijama.

Status adaptivnih preferencija posebno je zanimljiv u svjetlu kritike koju iznosimo i daje zaokruženu sliku problema s kojim se Nussbaum suočava kod priklanjanja političkom liberalizmu. O adaptivnim preferencijama Nussbaum ekstenzivno piše u knjizi *Woman and Human Development* (2000), čiji je cilj spojiti PTS s političkim okvirom i to problematizirajući status žena u različitim društvenim i ekonomskim kontekstima. U knjizi pokazuje kako društvene i ekonomske strukture sustavno lišavaju žene osnovnih ljudskih sposobnosti što ukazuje na to

¹² Za sličan argument u kontekstu shvaćanja sposobnosti za pripadnost kroz prizmu građanskog prijateljstva i općeg dobra vidi Gavran Miloš i Zelić (2024).

da je nužno uzeti i rodnu dimenziju u obzir u raspravi o pravednosti. U primjerima indijskih žena pokazuje kako strukturalna nejednakost utječe upravo na žene, kao specifičnu grupu, te pokazuje da je potrebno ispraviti tu vrstu nepravednosti kroz osnaživanje njihovih središnjih ljudskih sposobnosti. U tom kontekstu posebno je važna činjenica da su mnoge žene takvo svoje stanje često opisivale kao zadovoljavajuće i nisu prepoznavale da je njihovo zdravstveno stanje, neuhranjenost, neobrazovanost i nasilje u obitelji rezultat nepravednih okolnosti. Drugim riječima, adaptirale su se na nepovoljne okolnosti i razvile tzv. adaptivne preferencije, zbog kojih ne žele napustiti nasilnog bračnog partnera ili se ne žele obrazovati. Nussbaum snažno zagovara da je u takvim situacijama nužno intervenirati i osigurati im da žive dostojanstven život, te ispraviti nepravdu. No, je li to kompatibilno s političkim liberalizmom?

Adaptivne preferencije su za Nussbaum želje ili preferencije koje su oblikovane pod utjecajem deprivacije i nepovoljnih okolnosti, a koje sprječavaju osobu da u potpunosti razvije svoj ljudski potencijal, odnosno nisu u interesu te osobe, a često su i izrazito loše za nju (2000: 111–166). Tipični primjeri su već spomenuti slučajevi žena koje razvijaju želje za podređenom ulogom u obitelji i društvu, iako bi im ravnopravni položaj u većoj mjeri ostvario razvoj sposobnosti. Terlazzo (2014) primjećuje da iako Nussbaum ne daje konkretnu definiciju adaptivnih preferencija, možemo ih preciznije opisati kroz vezu s osnovnim, unutarnjim i izvanjskim sposobnostima, koje smo ranije definirali. Adaptivne preferencije nastaju kada su unutarnje sposobnosti osobe narušene ili je njihov razvoj blokiran zbog nepovoljnih okolnosti, deprivacije i nepravde. Drugim riječima, u slučaju indijskih žena iz primjera, radi se o nerazvijenim unutarnjim sposobnostima za, primjerice, imaginaciju, zdravlje, tjelesni integritet, emocije ili pripadnost. Budući da nemaju razvijene unutarnje sposobnosti, čak i u situacijama u kojima im se nude neki vanjski resursi za razvoj sposobnosti (npr. otvore se škole ili se izgrade ceste do škole), osoba i dalje neće moći razviti tu izvanjsku sposobnost jer joj je zbog nepravednih i opresivnih okolnosti bio spriječen razvoj unutarnje sposobnosti. Drugačije rečeno, osobe s nerazvijenim unutarnjim sposobnostima zapravo internaliziraju različita ograničenja, primjerice da obrazovanje nije za žene, što će dovesti do toga da neće željeti obrazovanje niti tu sposobnost smatrati vrijednom. Nussbaum zato zaključuje da u slučaju adaptivnih preferencija, želje koje osoba ima nisu dobre za nju, odnosno štete joj i perpetuiraju nepravdu. Međutim, kako to može tvrditi? Na temelju kojeg kriterija ćemo reći da je želja neke žene da se ne obrazuje loša za nju? To je osobito važno u slučajevima u kojima je osoba zaista

internalizirala neke opresivne društvene norme, poput recimo toga da obrazovanje nije za žene, i to je istinski postalo dio njezine koncepcije dobra, zbog čega se ne želi obrazovati.

Za Nussbaum je u ovom kontekstu središnja lista sposobnosti nedvojbeni kriterij čija je funkcija odrediti ono što je *dobro za osobu*. To da je nešto dobro za osobu proizlazi iz liste onoga što prepoznamo kao univerzalno vrijedno jer osigurava ljudsko dostojanstvo. Uočite da pri određenju onoga što je dobro za osobu ne konzultiramo što ta osoba misli, već, dapače, ignoriramo njezine želje ili iskaze zadovoljstva postojećim stanjem. Ne željeti neku sposobnost s liste, sukladno ovoj analizi, sugerira da se osoba vjerojatno adaptirala na nepovoljne okolnosti i da njezinu želju treba ignorirati ili barem vrlo kritički propitati. Odnosno, središnja lista sposobnosti služi kao izvanjski kriterij za definiranje onoga što je u interesu osobe, te razlog zašto imamo pravo nametnuti osobi te sposobnosti, čak i ako ih ona ne želi. Nussbaum, dakle, o adaptivnim preferencijama raspravlja upravo iz perspektive *dobra za nekoga*, koje je utvrđeno izvanjskim i objektivnim kriterijem. No, je li to kompatibilno s neutralnošću političko-liberalnog okvira?

Očito je da Nussbaum ovdje ne želi biti neutralna, i to s pravom, jer sama motivacija za uvođenje sposobnosti u raspravu o pravednosti jest ta da pronađemo teorijski okvir koji će biti osjetljiviji na nepravdu nego što je to Rawlsov i koji će biti manje apstraktan, a više zahvaćati realne slučajeve. Pogotovo one slučajeve u kojima je nepravda zamaskirana željama pojedinaca. Neutralnost ostaje slijepa na takve slučajeve. Zato je o samom statusu želja Nussbaum vrlo eksplicitna i tvrdi da je njihova uloga epistemička i opravdavajuća. Epistemička zato što nam želje mogu pružiti uvid u to što ljudi smatraju vrijednim, a opravdavajuća zato što služe kao dodatni argument u obrani određenih političkih načela (primjerice, ako se većina ljudi slaže oko toga da žele neku sposobnost, onda to pojačava argument da je ta sposobnost važna za dostojanstven ljudski život). Međutim, želje za Nussbaum mogu biti pogrešne ili neinformirane, te zato razlikuje želje od izbora. Želje, smatra, nastaju često bez svjesne kontrole i refleksije zbog čega ne mogu biti pouzdan pokazatelj onoga što je istinski u interesu te osobe. Zato prednost daje izboru, kao procesu aktivnog promišljanja, kritičkog propitivanja različitih opcija. Za razliku od želja, izbor se temelji na razumskoj prosudbi, dok su želje uglavnom pod utjecajem impulsa i navika. Kada bi žene iz ranijih primjera imale potpuno informirane želje, te prošle promišljeni proces izbora, mogli bismo očekivati da bi odluka o obrazovanju ili napuštanju nasilnog partnera bila drugačija. No, dok ih nemaju, Nussbaum smatra

da je potrebno raditi na mijenjanju trenutnih želja, učenju kritičke evaluacije i donošenju informiranih izbora. Međutim, ako osoba uistinu internalizira opresivne društvene norme i razvije koncept dobra koji ne vrednuje određene sposobnosti, onda nametanje tih sposobnosti postaje problematično s aspekta političkog liberalizma.¹³ Nussbaum, dakle, ne ostaje neutralna: njezina univerzalna lista sposobnosti temelji se na shvaćanju ljudskog procvata koji ne može biti politički neutralna ako želi ujedno biti osjetljiv na ovakve slučajeve nepravednosti. To u konačnici vodi prema zaključku koji ističe Khader (2011): samo detektiranje ovakvih adaptivnih preferencija obvezuje na perfekcionizam i pretpostavlja objektivnu teoriju dobra.

Iz toga slijedi da se PTS suočava s nezgodnom dilemom: ili će s jedne strane prihvatiti perfekcionizam i zadržati normativni okvir za detektiranje nepravednosti ili će prihvatiti politički liberalizam, ali i rizik da pojedinci, a ponekad i specifične grupe, neće moći ostvariti svoje sposobnosti zbog unutarnjih ili vanjskih prepreka. No, Nussbaum očito naginje jednom kraku dileme. Ona i u drugoj fazi ističe da nam je nužno potrebna "supstantivna teorija pravednosti i središnjih dobara", koja mora biti ugrađena u dizajniranje procedura, upravo zato što procedure bez toga mogu dovesti do rezultata koji će i dalje uključivati razne oblike društvene nepravednosti (2000: 138). Lista središnjih sposobnosti i u fazi političkog liberalizma ostaje, dakle, teorija univerzalno dobrog ljudskog funkcioniranja, koja zadržava normativni primat. To hoćemo li svi prihvatiti listu u preklapajućem konsenzusu u konačnici je manje važno, jer kako i sama Nussbaum u drugoj fazi kaže, "bolje da zauzmemo svoj stav otvoreno

¹³ Ovdje želimo dodatno pojasniti pojam nametanja, potaknute komentarom anonimnog recenzenta koji je ukazao na to da nije sasvim jasno da se radi o nametanju, s obzirom na to da "omogućiti dostupnost obrazovanja ženama znači omogućiti im da se obrazuju *ako to žele*". Smatramo da upravo primjer obrazovanja žena u kontekstu adaptivnih preferencija pokazuje da se nametanje odnosi na normativno vrednovanje određenih sposobnosti kao nužnih za dobar život, neovisno o preferencijama same osobe. Možemo reći da je riječ o evaluativnom nametanju, koje je u suprotnosti s političko-liberalnim idealom neutralnosti prema različitim koncepcijama dobra. Prema Nussbaum, država ne samo da omogućava uvjete za razvoj sposobnosti, nego i određene sposobnosti smatra vrijednim kao suštinski važne za ljudsko dostojanstvo i dobrobit. Ako netko ne želi razvijati određenu sposobnost jer je pod utjecajem opresivnih društvenih uvjeta (npr. žena u patrijarhalnom društvu koja ne želi obrazovanje), Nussbaum će te preferencije smatrati neautentičnim ili loše formiranim i predložiti njihovu korekciju u ime objektivnog dobra te osobe. U tom trenutku, pristup postaje "normativno intervencionistički" – ne zadovoljava se pukim osiguravanjem mogućnosti, već implicira evaluaciju i korekciju preferencija. U tom smislu, tvrdnja da je dovoljno "omogućiti ako osoba želi" promašuje bit PTS-a: Nussbaum smatra da čak i ako osoba ne želi razviti određenu sposobnost, imamo pravo *nametnuti* joj druge, jer su njene preferencije formirane u kontekstu strukturalne nepravde i stoga ne smiju biti uzete zdravo za gotovo.

u taboru supstantivnog dobra” (Nussbaum. 2000: 166). A to je perfekcionistaški tabor. Zbog toga guranje PTS-a, čiji je središnji normativni element lista ljudskih sposobnosti, u okrilje političkog liberalizma nužno slabi teoriju i unosi nepotrebne tenzije. Polazeći od perfekcionistaških elemenata, teorija ima dovoljno prostora za poštivanje liberalnih načela pluralizma kroz razlikovanje sposobnosti i funkcioniranja, kao što smo vidjeli u aristotelijanskoj fazi. Ali, jednako tako, ima čvrst normativni standard za detektiranje društvene nepravednosti.

VI. Zaključak

Cilj rada bio je kritički prikazati pristup temeljen na sposobnostima Marthe Nussbaum kroz njezine dvije teorijske faze. Istaknute su temeljne karakteristike obje faze, te prednosti PTS-a u fazi aristotelijanskog esencijalizma i nedostaci spajanja s političkim liberalizmom. PTS rane faze odlikuje se jasnoćom, teorijskom konzistentnošću i konkretnošću. Teorija je dovoljno bogata da ne ostavlja prostor za subjektivnu interpretaciju i manipulaciju, kojoj se otvaraju vrata kroz uvjet neutralnosti političkog liberalizma, a koje mogu rezultirati diskriminirajućim praksama. Osim toga, koncepcija ljudskog dobra, utemeljena kao bogata neodređena teorija dobra, ostavlja prostor za izbor pojedinca u pogledu funkcioniranja i pluralizam. U drugoj fazi Nussbaum pokušava zadržati prednosti prve faze, međutim to je moguće jedino pod cijenu oslanjanja na aristotelijansku koncepciju ljudskog dostojanstva što uvodi inicijalnu nekonzistentnost u teoriju.¹⁴ Nussbaum zato može ili braniti PTS u aristotelijanskom obliku i sposobnosti kao konstitutivne elemente dobrog/dostojanstvenog ljudskog života i korigirati adaptivne preferencije podređenih, neuhranjenih i neobrazovanih žena, ili potpuno prihvatiti politički liberalizam i sposobnosti kao primarna dobra/instrumente za ostvarenje individualnih koncepcija dobra – i ne miješati se ni u čije preferencije.

Literatura

Arneson R. J. 2010. “Two cheers for capabilities”, u H. Brighouse, I. Robeyns (ur.), *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* (Cambridge: Cambridge University Press), 101–128.

¹⁴ Nekompatibilnost PTS-a i političkog liberalizma u filozofiji Marthe Nussbaum ne ukazuje na nemogućnost spajanja neke druge verzije PTS-a s političkim liberalizmom, što ostavlja prostor za buduće istraživanje. Zahvaljujemo se anonimnom recenzentu koji je ukazao na to.

- Badhwar, N. K. 2014. *Well-Being: Happiness in a Worthwhile Life* (Oxford; New York: Oxford University Press).
- Claassen, R. 2011, "Making capability lists: philosophy versus democracy", *Political Studies*, 59(3), 491–508.
- Claassen, R. 2018. *Capabilities in a Just Society: A Theory of Navigational Agency* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Deneulin, S. 2002. "Perfectionism, liberalism and paternalism in Sen and Nussbaum's capability approach", *Review of Political Economy*, 14(4), 497–518.
- Deneulin, S. 2013. "Recovering Nussbaum's Aristotelian roots", *International Journal of Social Economics*, 40(7), 624–632.
- Drèze, J. i A. Sen. 2013. *An Uncertain Glory: India and Its Contradictions* (London: Alan Lane).
- Gavran Miloš, A. i N. Zelič. 2024. "Civic friendship, capabilities and affiliation", *Theoria*, 71(179), 53–76.
- Hurka, T. 1993. *Perfectionism* (New York: Oxford University Press).
- Jaggar, A. M. 2006. "Reasoning about well-being: Nussbaum's methods of justifying the capabilities", *Journal of Political Philosophy*, 14(3), 301–322.
- Khader, S. J. 2011. *Adaptive Preferences and Women's Empowerment* (Oxford: Oxford University Press).
- Kraut, R. 1994. "Desire and the human good", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 68(2), 39–54.
- Nelson, E. 2008. "From primary goods to capabilities: distributive justice and the problem of neutrality", *Political Theory*, 36(1), 93–122.
- Nussbaum, M. C. 1988. "Nature, function, and capability: Aristotle on political distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 145–184.
- Nussbaum, M. C. 1990. "Aristotelian social democracy", u R. B. Douglass, G. M. Mara i H. S. Richardson (ur), *Liberalism and the Good* (New York – London: Routledge), 203–252.
- Nussbaum, M. C. 1992. "Human functioning and social justice: in defense of Aristotelian essentialism", *Political Theory*, 20(2), 202–246.
- Nussbaum, M. C. 1997. "Capabilities and human rights" *Fordham Law Review*, 66(2), 273–300.
- Nussbaum, M. C. 1998. "Political animals: luck, love and dignity", *Metaphilosophy*, 29(4), 273–287.
- Nussbaum, M. C. 2000. *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Nussbaum, M. C. 2006. *Frontiers of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press).

- Nussbaum, M. C. 2008. "Human dignity and political entitlements", u A. Schulman (ur.), *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics* (Washington, D.C.: President's Council on Bioethics), 351–380.
- Nussbaum, M. C. 2011. *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Okin, S. M. 2003. "Poverty, well-being, and gender: what counts, who's heard?", *Philosophy & Public Affairs*, 31(3), 280–316.
- Rawls, J. 1971/1999. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Raz, J. 1986. *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press).
- Robeyns, I. 2017. *Wellbeing, Freedom and Social Justice: The Capability Approach Re-examined* (Cambridge: Open Book Publishers).
- Sen, A. 1985. "Wellbeing, agency and freedom: the Dewey Lectures 1984", *The Journal of Philosophy*, 82(4), 169–221.
- Terlazzo, R. 2014. "The perfectionism of Nussbaum's adaptive preferences", *Journal of Global Ethics*, 10(2), 183–198.