

Što filozofi znaju o dobrom životu?

ANA GAVRAN MILOŠ

Odsjek za filozofiju, Filozofski fakultet, Sveučilište u Rijeci
Sveučilišna avenija 4, 51000 Rijeka
anag@ffri.hr

PREGLEDNI RAD – PRIMLJEN: 16/11/2020 PRIHVAĆEN: 24/03/2021

SAŽETAK: Rad se bavi analizom filozofske rasprave o problemu dobrobiti, odnosno određenju onoga što je dobro za neku osobu iz perspektive filozofije. Na specifičnost filozofske rasprave o dobrobiti ukazat će se kroz standardnu, Parfitovu podjelu pozicija, prema kojoj se teorije dobrobiti dijele na hedonizam, teoriju ispunjenja želja i teorije objektivne liste. Unatoč tome što danas postoje drugačije taksonomije pozicija, tvrdit ću da je Parfitova i dalje korisna jer nam pomaže uočiti bitne elemente dobrobiti. Takva podjela sugerira da pozicije možemo grupirati prema tome naglašavaju li subjektivički aspekt poimanja onoga što je dobro za nas (hedonizam i teorija ispunjenja želja) ili određenju dobrobiti pristupaju tražeći neki objektivni kriterij dobra. U ovom radu fokusirat ću se na uočavanje važnih karakteristika dobrobiti koje proizlaze iz ovakve subjektivno-objektivne dihotomije. Cilj rada je pokazati da je ova dihotomija središnja za adekvatno razumijevanje dobrobiti i da zadovoljavajuća teorija dobrobiti nužno mora uzeti u obzir uvide objiju strana. Prvo ću ukratko objasniti dobrobit kao specifičnu vrstu vrijednosti, tzv. prudencijalnu vrijednost. Nakon toga, kratko ću izložiti Parfitovu podjelu pozicija iz koje ću izvesti subjektivno-objektivno razlikovanje unutar filozofske rasprave. Nakon toga pokazat ću prednosti i nedostatke subjektivnih i objektivnih teorija. U zadnjem dijelu tvrdit ću da dobra teorija dobrobiti mora zadržati oba aspekta kako bi ispunila uvjete normativne i deskriptivne adekvatnosti.

KLJUČNE RIJEČI: Dobrobit, hedonizam, teorija ispunjenja želja, objektivne liste, subjektivna dobrobit, objektivna dobrobit, normativna adekvatnost, deskriptivna adekvatnost.

I. Uvod: filozofske intuicije o dobrobiti

Intuitivnu ideju o dobrobiti imamo neovisno o znanju filozofskih teorija o dobrobiti. Naime, svi želimo živjeti dobro. Želimo stvari koje su dobre za nas, želimo dobro svojim bližnjima, prijateljima, poznanicima, a ako

smo izrazito altruistični, želimo ih čak i onima s kojima nismo bliski ili ih čak ne poznajemo, našim susjedima, sugrađanima ili jednostavno svim ljudima. Nadalje, čini nam se da često uspoređujemo naše živote i zaključujemo da neki ljudi žive dobro, a neki lošije ili čak loše. Ponekad se čak usudimo i zapitati jesu li neki životi toliko loši da možda nisu ni vrijedni življenja. Dakle, kada govorimo o dobrobiti govorimo o onome što je dobro za pojedinca, odnosno o onome što život te osobe čini dobrim ili životom vrijednim izbora.

Pojam dobrobiti ili prudencijalne vrijednosti u filozofskoj literaturi opisuje se na sljedeće načine:

Dobrobit se u filozofiji najčešće koristi za opisivanje onoga što je ne-instrumentalno dobro ili konačno dobro *za* osobu. (Crisp 2017)

Ili:

To je pojam koji koristimo kada razgovaramo o tome što je u nečijem interesu, ili što mu koristi, ili što ide u njegovu korist, ili što je za njega dobro. Nečije blagostanje ili dobrobit, pretpostavljamo, nisu instrumentalno korisni ili povoljni. [...] Dobrobit nije samo jedna korist među drugima, nego sveukupno mjerilo toga kako netko napreduje s obzirom na to što je za njega ne-instrumentalno dobro. (Kraut 2015: 20)

Dobrobit je, dakle, vrijednosni pojam koji se u literaturi naziva prudencijalnom vrijednošću.¹ No, iako svi na nekoj intuitivnoj razini razumijemo pojam dobrobiti, što zapravo želimo kada želimo dobro sebi ili drugima? U čemu se sastoji naša dobrobit? Kada možemo reći da nam je dobro u životu? Kakav život je život vrijedan izbora? Koje stvari trebamo imati da bismo mogli reći da živimo dobro? Ili nam možda ne trebaju stvari nego se trebamo nalaziti u dobrom mentalnom i fizičkom stanju?

Spisateljica Elena Ferrante u svom izvanrednom romanu *Genijalna prijateljica*, opisujući odrastanje glavne junakinje Elene Greco u Napulju, napisala je sljedeće:

Živjele smo u svijetu u kojem bi se djeca i odrasli često ozljeđivali, iz ozljeda je curila krv, zagnojile bi se, a ponekad se i umiralo od njih. Jedna od kćeri gospođe Assunte, prodavačica voća i povrća, ozlijedila se čavlom i umrla od tetanusa. Najmlađi sin gospođe Spagnuolo umro je od krupa, jedan moj rođak, u dobi od dvadeset godina, jednog jutra otišao uklanjati ruševine, a uvečer je zdrobljen, krv mu je curila iz ušiju i iz usta. Otac moje majke stradao je jer je gradio neku zgradu i pao s nje. Otac gospodina Pelusa nije imao jednu ruku, iznebuha mu ju je prerezao tokarski stroj. Giuseppinina sestra, žena gospodina Pelusa, umrla

¹ Pojam prudencijalne vrijednosti uvodi Griffin (1986: 3-4) za vrijednost u vrlo širokom smislu koja se tiče ne samo nečije budućnosti, nego svega što ulazi u osobni interes pojedinca.

je od tuberkuloze s dvadeset i dvije godine. Stariji don Achilleov sin – nikad ga nisam vidjela, pa ipak mi se činilo da ga se sjećam – otišao je u rat i umro dvaput, prvo se utopio u Tihom oceanu, potom su ga pojeli morski psi. Cijela obitelj Melchiorre umrla je zagrljena, vrišteći od straha tijekom bombardiranja. Stara gospođica Clorinda umrla je udišući plin umjesto zraka. Giannino, koji je išao u četvrti razred kad smo mi bile u prvom, jednog je dana umro jer je pronašao bombu i dodirnuo je. Luigina, s kojom smo se možda igrale u dvorištu, a možda i nismo, bila je samo ime, ubio ju je pjegavi tifus. Takav je bio naš svijet, pun riječi koje ubijaju: krup, tetanus, pjegavi tifus, plin, rad, tokarski stroj, ruševine, posao, bombardiranje, bomba, tuberkuloza, gnoj. Brojni strahovi koji su me pratili čitavog života potječu od tih riječi i iz tog razdoblja. (Ferrante 2016: 27)

Kada intuitivno razmišljamo o onome što čini dobar život ili što je za nas dobro, sigurno nam neće pasti na pamet opisi života iz navedenog odlomka. Životi koje Ferrante opisuje u svom romanu izgledaju nam lošima jer su ispunjeni stvarima koje izravno *štete* likovima iz njene priče: bolesti, teški poslovi i konačno stalno prisutan strah i ugroženost života nisu potencijalni kandidati za dobar život. Nasuprot tome, intuicija nam govori da stabilna okolina, sigurna obitelj, prijatelji, obrazovanje i materijalna sigurnost mogu biti dobri kandidati za opis dobrog života. No, pogledajte što u nastavku svog romana piše Ferrante:

Nisam nostalgična za našim djetinjstvom, bilo je puno nasilja. Svašta nam se događalo, u kući i vani, svakoga dana, ali ne sjećam se da sam ikada pomislila da je život koji nas je dopao posebno loš. Život je bio takav i gotovo, rasle smo s obavezom da ga zagorčimo drugima prije nego što ga oni zagorče nama. Naravno, meni bi se svidjelo ljubazno ponašanje koje su propovijedali učiteljica i župnik, ali osjećala sam da to ponašanje nije prikladno za naš rajon, čak ni ako si žensko. (Ferrante 2016: 32)

Kako je moguće, zapitat ćete se, da glavna junakinja nije pomislila da je takav život bio barem loš, ako već ne posebno loš? Čini nam se prilično sigurnim tvrditi da nasilje, bolest i stalno prisutan strah ne čine život dobrim i da Elena Greco jednostavno griješi. Zamislite da imate malu djecu, djevojčice k tome, pa razmislite biste li im poželjeli odrastanje kakvo su imale genijalne prijateljice, Elena i Lilla, ispunjeno mučnim obiteljskim odnosima, stalnim fizičkim i psihičkim nasiljem, ženskom podređenošću, mizoginijom i siromaštvom? Jedan od načina kako razumjeti pojam dobrobiti jest da se zapitate što nekome želite kada mu zaželite dobar život? Kada želite dobro svojoj djeci i bližnjima, vjerojatno nećete imati na umu gore popisane stvari. Ovakva početna intuicija ukazuje na to da se u poimanju onoga što je dobro vodimo idejom da postoje neke stvari koje su *objektivno* dobre za osobu i da ponekad osoba može pogriješiti u odabiru onoga što je za nju dobro. Upravo nas ta intuicija vodi prema

zaključku da je život Elene Greco bio loš *za nju* i da je njezino vjerovanje o vlastitoj dobrobiti pogrešno.

No, razmislite sada o sljedećem pitanju: do koje mjere uopće možete nekome govoriti što je dobro *za nju* ili njega? Možete li biti sigurni da će nečija dobrobit biti stvarno visoka onda kada su zadovoljene neke *objektivne* intuicije o dobrom životu, onakve kakvima ih vidimo izvana? Možemo li uopće nekome reći da *griješi* u pogledu *vlastitog* poimanja dobrobiti? Nije li iskustvo te osobe o vlastitoj dobrobiti presudno za to što je *za nju* istinski dobro? Ako osoba koja živi život, poput lika Elene Greco, tvrdi da on *za nju* nije bio posebno loš, čini se da u poimanju dobrobiti ne postoji neki izvanjski, objektivni kriterij koji bi mogao nadjačati subjektivni doživljaj dobra, upravo stoga što se radi o životu koji je dobar ili loš *za osobu* koja ga živi. Uočite da nas ovdje ne zanima dobro u nekom apsolutnom smislu,² nego dobro koje je relacijsko: dobro *za X*. Za Elenu Greco bilo je dobro odrastati u siromašnom i nasilnom rajonu jer ju je to određivalo kao osobu, ispunjavalo ugodom, davalo joj motivaciju za pisanje i, konačno, to je bila njezina želja. Zato izgleda da pojam dobrobiti stoji u bliskoj vezi s pojmovima poput ugone, vlastitog iskustva što je dobro za mene, svidanja, samo-interesa u pogledu vlastitog dobra ili vlastitog procvata i na taj način otkriva drugačiju, subjektivnu perspektivu kroz koju možemo pokušati razumjeti pojam dobrobiti. Ovako shvaćena dobrobit otkriva nam se kroz subjektivno stanje osobe, odnosno kroz njezin psihološki stav prema tome je li nešto dobro *za nju*, što dobrobit čini neodvojivom od perspektive prvog lica.³ Dodatno, to snažno utječe na ideju da je u razumijevanju dobrobiti nužno krenuti od doživljaja pojedinca o tome što je vrijedno *za nju*, upravo zato što je perspektiva subjekta esencijalna za shvaćanje dobra *za tu osobu*. Drugim riječima, dobrobit je, čini se, nužno određena relacijom spram subjekta na kojeg se to dobro odnosi, to jest, *za* koga je to dobro.

² Jedna od najpoznatijih kritika u pogledu rasprave o dobrobiti kao “dobru *za*” dolazi od G. E. Moorea, koji tvrdi da takav pojam ne postoji i da jedino možemo govoriti o dobru u apsolutnom smislu. Dobro, smatra Moore, ne može biti privatno dobro za nekoga, nego je dobro za nekog jer je to *dobro*. Ovaj dodatak “*za*” Moore smatra suvišnim, jer njime ne upućujemo na nešto novo. U ovom članku nećemo se baviti raspravom o odgovoru skepticima u pogledu shvaćanja dobrobiti kao “dobra *za*”, već ćemo krenuti od pretpostavke da individualna dobrobit postoji. Svaki pojedinac teži *vlastitom* dobrom životu i stvarima koje su važne *za* tog pojedinca.

³ Ovaj uvjet Griffin (1986: 7-20) naziva iskustvenim uvjetom, odnosno idejom da bilo što što je dobro ili loše za mene, ja moram i osjetiti u iskustvu. Za Griffina je to jedan od uvjeta koje dobra teorija dobrobiti mora ispuniti, a njegovom preciznijem objašnjenju i ulozi u razjašnjavanju prirode dobrobiti vraćat ćemo se tijekom članka.

Početne intuicije koje su, čini se, u međusobnoj tenziji, pokazuju da se dobrobit ili prudencijalna vrijednost može sagledati kroz dva aspekta. Prvi aspekt, potkrijepljen intuicijama o tome da postoji neko objektivno shvaćanje dobra, ukazuje na *normativnost* pojma dobrobiti, koji nam treba objasniti *zašto* je nešto prudencijalno vrijedno i zbog čega su neki životi bolji, a neki lošiji. Naime, za nekoga tko vodi izuzetno neuredan život i ne mari za svoje zdravlje, možemo reći da ugrožava svoju dobrobit, čak i ako ta osoba misli da živi dobro. Čini se da postoje neke stvari koje su dobre za nas, kao, na primjer, zdravlje, ljubav, prijatelji, ostvarivanje ciljeva, znanje ili poštovanje, te je upravo nedostatak takvih stvari objektivno loš za osobu. Postoji opće slaganje da iz toga slijedi još jedna važna normativna posljedica: ako je za subjekta S, A bolje nego B, onda S ima više razloga učiniti A nego B (Sumner 1996; Rodogno 2015; Tiberius i Plakias 2010; Tiberius 2018).⁴ To znači da, jednom kada odredimo u čemu se dobrobit sastoji, imat ćemo *razlog* za djelovanje da to dobro i ostvarimo. Razlog nam daje opravdanje za izbor specifičnog djelovanja s ciljem ostvarenja dobra i objašnjava zašto je baš to djelovanje dobro za nas.

Tako shvaćeno dobro nazivamo ultimativnim ili krajnjim dobrom za nekoga, odnosno onim što je ne-instrumentalno vrijedno za neku osobu. Poslužimo se često korištenim primjerom da bismo pojasnili značenje ne-instrumentalne vrijednosti. Novac je, složit ćemo se, dobar za nas. Zašto? Odgovor će vjerojatno biti da je to zato što nam služi za pribavljanje stvari koje su nam potrebne za život. Novcu smo pripisali vrijednost, ali ta je vrijednost instrumentalna, jer nam novac služi kao instrument za ostvarenje drugih ciljeva. No, kako ćemo odgovoriti na pitanje zašto je zdravlje dobro? Vjerojatno ćemo reći zato što je dobro biti zdrav, ne upućujući na neki daljnji cilj koji ostvarujemo putem zdravlja. Zdravlje je dobro samo po sebi, odnosno ne-instrumentalno je vrijedno. U ovom slučaju zdravlje smatramo krajnjim dobrom za nas i zbog toga držimo da je ono sastavni dio dobrobiti (Kraut 2013).

Drugi aspekt, koji proizlazi iz drugog skupa intuicija, ukazuje na to da je pojam dobrobiti relacijski, jer prudencijalno vrijedno znači vrijedno *za nekoga*. Upravo se ovaj aspekt često navodi kao ono što razlikuje *prudencijalno* vrijedne stvari od *moralno* ili *estetski* vrijednih. Naime, volontirati i novčano pomagati žrtve nasilja je dobro u moralnom smislu, ali je pitanje je li to dobro *za mene*. Takvo ponašanje u određenoj mjeri sigurno uključuje žrtvovanje *vlastite* dobrobiti zbog dobrobiti nekog drugog. Ovaj primjer pokazuje u kojoj mjeri prudencijalna vrijednost

⁴ Rodogno (2015) navodi da je jedino Kraut (2007: 62) iznimka u prihvaćanju ovog stava.

naglašava aspekt osobne koristi i individualnog dobra *za* pojedinca te je stoga u nekim slučajevima nesvediva na moralnu i druge vrijednosti.⁵ Kao što Tiberius pojašnjava, to je “takva vrsta vrijednosti kojoj težimo kada djelujemo *za* dobro druge osobe, pokušavajući koristiti njoj ili njemu, ili kada promišljamo kako trebamo živjeti da bi nam život bio dobar” (Tiberius 2015: 158). Dobrobit ili prudencijalna vrijednost postoji u relaciji spram subjekta i ovisna je o subjektu: stavovima, željama, osjećajima koje ima i na temelju kojih, kao što ćemo vidjeti u nastavku, osoba sama određuje što je *dobro za* nju.

No, što je to što je *ne-instrumentalno* vrijedno *za* pojedinca i zašto je vrijedno? Ovim pitanjem započinje filozofska analiza. Cilj filozofske analize je, dakle, odrediti značenje i sadržaj pojma odnosno odgovoriti na dva središnja pitanja: (i) što je dobrobit, odnosno u čemu se sastoji i (ii) zašto neke stvari čine život boljim? Filozofska analiza započinje preispitivanjem početnih intuicija koje, kako smo vidjeli, podupiru dva različita aspekta dobrobiti: normativnost i relacijski odnos prema subjektu. U radu želim pokazati da se specifičnost filozofske rasprave sastoji u pokušaju objašnjenja ovih dvaju aspekata dobrobiti koji su zapravo u međusobnoj tenziji, jer jedan prirodu dobrobiti određuje kao subjektivnu, a drugi kao objektivnu. Kako bih to pokazala, poslužit ću se Parfitovom klasifikacijom teorija dobrobiti koja će nam dati važan uvid u to kako filozofi shvaćaju dobrobit. Iz Parfitove taksonomije slijedi da se pozicije u filozofskoj raspravi primarno dijele na one *subjektivne* (u kojima se priroda dobrobiti prije svega veže uz mentalno stanje subjekta) i *objektivne* (u kojima je dobrobit neovisna o mentalnom stanju subjekta i na neki način izvanjska i neovisna o samom subjektu). Vidjet ćemo da subjektivne teorije uspješnije zahvaćaju relacijski aspekt prudencijalne vrijednosti i izbjegavaju tzv. prigovor otuđenja, dok objektivne teorije bolje zahvaćaju normativni aspekt i izbjegavaju tzv. prigovor deprivacije. U posljednjem dijelu tvrdit ću da dobra teorija dobrobiti mora zadržati oba aspekta kako bi ispunila uvjete normativne i deskriptivne adekvatnosti.

⁵To, naravno, otvara novi skup pitanja koji se tiče odnosa morala i dobrobiti, na što upućuje i drugi citirani odlomak Elene Ferrante. U ovom članku cilj je fokusirati se primarno na prikaz dobrobiti kao prudencijalne vrijednosti, odnosno dobra za osobu, iako je i ta rasprava duboko ukorijenjena u etičku raspravu. Naime, ljudi su društvena bića i kao takvi trebaju druge ljude u svojim životima. To znači da će i naša osobna dobrobit, odnosno to ide li nam u životu dobro ili loše, nužno uključivati i druge ljude i njihovu dobrobit, što, posljedično, raspravu premješta u područje etike i pokazuje da rasprava o dobrobiti ne može izbjeći etičke aspekte. Pogledati: Crisp i Moore (1996: 210); Crisp (2017).

II. Standardna taksonomija: hedonizam, teorija ispunjenja želja i objektivne teorije

Filozofska rasprava o dobrobiti najčešće polazi od Parfitove podjele koja se i dalje smatra standardnom i prema kojoj razlikujemo tri glavne pozicije o tome što je dobrobit i u čemu se sastoji: hedonizam, teoriju ispunjenja želja i teoriju objektivne liste (Parfit 1984: 4). Ipak, u suvremenoj raspravi Parfitova taksonomija nailazi na određene prigovore.⁶ C. Woodard (2013), primjerice, tvrdi da je trodjelna podjela previše rigidna i preuska te da kao takva ne doprinosi razjašnjenju prirode dobrobiti, već unosi zbrku. Nadalje, zbog svoje suženosti Woodard joj prigovara da iz vida ispušta neke nove teorije dobrobiti, poput, primjerice, Sumnerove (1996) teorije autentične sreće,⁷ koju nije moguće uklopiti u Parfitovu taksonomiju. Prema drugom Woodardovom prigovoru, trodjelna podjela nije osjetljiva na važne distinkcije u pogledu dosega teorija, poput one koju uvodi Crisp (2006) o razlikovanju između enumerativnih i objašnjavaćih teorija.⁸ Woodard zaključuje da je potrebno odbaciti Parfitovu podjelu i uvesti novu klasifikaciju pozicija. Unatoč tome što se u velikoj mjeri slažem s Woodardom, osobito s prvim prigovorom, u nastavku ću pokušati pokazati kako nam je Parfitova podjela korisna za razumijevanje prirode dobrobiti i za objašnjenje subjektivizma i objektivizma kao temeljnih aspekata dobrobiti. Naime, kao što ćemo vidjeti u nastavku, Parfitova podjela pozicija temelji se na tome tvrdi li se da je ne-instrumentalno dobro vezano uz iskustvo subjekta i osjetljivo na njezina mentalna stanja (osjećaj ugone ili želje) ili je ne-instrumentalno dobro neovisno o stavovima subjekta. To razlikovanje nas upućuje na to da s jedne strane imamo subjektivne teorije (hedonizam i teorija ispunjenja želja), a s druge objektivne (teorija objektivne liste i perfekcionizam). Upravo ovo subjektivno–objektivno razlikovanje smatram važnom karakteristikom filozofske rasprave o dobrobiti koju odražava Parfitova

⁶ Vidi Kagan (1992), Crisp (2006), Woodard (2013).

⁷ O ovoj teoriji detaljnije se raspravlja na kraju članka.

⁸ Crisp (2006) uvodi važno razlikovanje između tzv. enumerativnih i eksplanatornih (objašnjavaćih) teorija dobrobiti. Prve detektiraju i nabrajaju stanja stvari i stvari koje su konstitutivni elementi dobrobiti, dok druge objašnjavaju zašto su te stvari dobre za nas. Prema ovoj podjeli, teorije objektivne liste spadaju u prvu grupu, jer nam daju popis stvari koje su dobre za nas. Hedonizam i teorija ispunjenja želja, s druge strane, odgovaraju na pitanje što je dobro za nas (ugoda ili ispunjenje želja), ali i objašnjavaju zašto je to dobro (zato što je to ugodno ili zato što osoba to želi). Fletcher (2013) ipak hedonizam klasificira kao enumerativnu teoriju, dok je Rice (2013) smješta u eksplanatorne. Za obranu teorije objektivne liste kao eksplanatorne vidi Rice (2013).

trodjelna podjela i koja nam daje važne spoznaje o prirodi dobrobiti, kao i o samom izvoru filozofskog problema. Pogledajmo sada ukratko što o dobrobiti tvrde pozicije iz Parfitove podjele.

(a) *Hedonizam*

Hedonizam je jedna od najjednostavnijih, najstarijih i najutjecajnijih teorija dobrobiti, prema kojoj je uгода jedino ne-instrumentalno dobro, dok je neugoda ili bol ono što je za nas ne-instrumentalno loše. Ono što trebate raditi da bi vam bilo dobro u životu jest težiti ugodi, a izbjegavati bol. To ne znači da će hedonisti tvrditi da ne postoje i druge stvari koje su dobre za vas, recimo novac, prijatelji, vlastita nekretnina ili automobil, ali te su stvari za hedoniste instrumentalno vrijedne i služe kao instrumenti za ostvarivanje ugone i izbjegavanje boli. Hedonizam polazi od vrlo zdravorazumske intuicije koja prepoznaje da ljudi kojima je dobro u životu osjećaju ugodu ili zadovoljstvo, zbog čega se zaključuje da se dobrobit sastoji u uvećavanju ugone i izbjegavanju boli.

Razlog za intuitivnu očitost hedonizma moguće je pronaći u specifičnom razumijevanju ugone. Naime, hedonisti ugodu shvaćaju kao osjet ili senzaciju. To znači da hedonizam kao teorija dobrobiti objašnjava da su za nas dobre one stvari koje su nam ugodne, poput, primjerice, dobre hrane, pića, razgovora s dragom osobom ili čitanja knjige, upravo zato što nam stvaraju ugodna iskustva ili osjećaje. S druge strane, zubobolja ili trpljenje nasilja loši su za nas jer izazivaju osjećaj neugode odnosno bolna iskustva. Ono što definira ugodu ili bol je fenomenološka kvaliteta imanja ugodnog ili bolnog osjećaja, a taj osjećaj je ono čemu težimo zbog njega samoga ili ga intrinzično izbjegavamo (Bradley 2009, Crisp 2006). Prema ovakvom shvaćanju, uгода se razumije kao specifična vrsta osjeta ili senzacije i zato se u literaturi ovakva vrsta hedonizma naziva osjetilnim hedonizmom ili senzualizmom. Vrlo je lako dočarati što senzualisti imaju na umu. Zamislite kako jedete omiljenu hranu za ručak, uz čašu najdražeg pića, ili kako odmarate na kauču slušajući omiljenu glazbu. Uživanje u ručku, piću, odmaranju ili slušanju glazbe jest ugodno iskustvo, odnosno osjećaj ugone, te upravo ta kvaliteta, odnosno specifično fenomenološko iskustvo ugone, jest ono što definira ugodu.

Neki hedonisti predlažu nešto drugačije shvaćanje ugone, polazeći od činjenice da su ugone, unatoč sličnosti, u osnovi heterogene (usporedite, recimo, ugodu dok jedete omiljeno jelo s onom dok slušate glazbu ili čitate knjige). Zato tvrde da umjesto da govorimo o specifičnom kvalitativnom iskustvu ugone, ugodu trebamo shvatiti kao propozicijski stav

(vjerovanje ili želju) sljedećeg oblika: “ugodno mi je jesti moje omiljeno jelo” ili “ugodno mi je slušati glazbu koju volim” (Feldman 2004). Drugim riječima, ono što je zajedničko jesu vjerovanja, želje, odnosno propozicijski stavovi kojima izražavamo sviđanje ili želju za takvim ugodnim iskustvima koja su po svojoj fenomenološkoj kvaliteti raznolika. Ugoda je, dakle, predmet pozitivnog propozicijskog stava.

No, za nas je važno uočiti da hedonizam, kako osjetilni tako i propozicijski, prirodu dobrobiti utemeljuje u subjektovu iskustvu vlastitog dobra. Griffin taj uvjet naziva iskustvenim uvjetom, koji objašnjava kao *svjesnost* ostvarenja dobrobiti u vlastitom iskustvu (1986: 13). Upravo ovaj uvjet zahvaća jedan od skupova početnih intuicija o dobrobiti, koje naglašavaju vezanost dobrobiti za subjekta na način kako je to zahvaćeno u formulaciji “*dobro za*”. U okviru hedonizma taj uvjet je zadovoljen jer su i osjet ugone i pozitivan propozicijski stav vrste mentalnih stanja kojima izražavamo ugodno iskustvo. Ta mentalna stanja reflektiraju stav subjekta o tome što je dobro za nju, što je, čini se, esencijalno za objašnjenje dobra za osobu. Objasnimo to sljedećim primjerom. Zamislite osobu koja je veliki obožavatelj nogometa i smatra da je za nju dobro pratiti što više nogometnih utakmica, trošiti novce na odlaske na gostovanja tima za koji navija i svoje slobodno vrijeme posvetiti isključivo tome. Ima li smisla toj osobi reći da bi joj život bio bolji kada bi umjesto na utakmice više išla u kazalište ili slušala jazz? Kako za tu osobu može biti dobro ići u kazalište ako joj to ne donosi ugodu, a slušanje jaza u njoj izaziva nesnosnu glavobolju i anksioznost? Primjer nam sugerira da se radi o izvanjskom nametanju koncepcije dobrobiti spram koje subjekt nema pozitivan stav. To je u suprotnosti s početnom intuicijom prema kojoj je dobrobit *dobro za* osobu i da sama osoba, stoga, mora prepoznati to kao dobro za nju. Budući da hedonizam veže dobrobit uz mentalna stanja subjekta, ta pozicija naglašava subjektivistički aspekt dobrobiti, koji dobrobit čini ovisnom o mentalnim stanjima pojedinca, odnosno pojedinca čini izvorom prudencijalne vrijednosti.⁹ Iz početnih intuicija o dobru za subjekta izveli smo teorijsku poziciju prema kojoj je konstitutivni element dobrobiti mentalno stanje, to jest, ugoda u slučaju hedonizma.

No, što ako je visoka hedonička razina koju imamo u životu rezultat tzv. lažnih ugoda? Zamislite uspješnog poslovnog čovjeka koji izrazito

⁹ U literaturi se, međutim, hedonizam ponekad svrstava u objektivne teorije, jer se drži da je ugoda shvaćena kao nešto što je objektivno dobro za nas. No, budući da u ovom radu subjektivizam razumijem kao poziciju koja prirodu dobrobiti veže uz mentalna stanja, a kako je ugoda upravo pozitivno mentalno stanje, hedonizam klasificiram kao subjektivnu teoriju.

uživa u svom obiteljskom i profesionalnom životu, ali ne zna da mu se iza leđa kolege smiju jer misle da je nesposoban, žena ga vara, a djeca ga na poštiju (Nagel 1970: 76; Kagan 1994: 311). Visoka hedonička razina ovdje je samo iluzija koja skriva *stvarno loš* život i činjenicu da nitko ne želi takav život, unatoč ugodnom iskustvu. Hedonizam, kao što ćemo vidjeti, jednako kao i sve ostale subjektivističke teorije koje dobrobit vežu uz mentalna stanja pojedinca, suočavaju se s problemom vezanim uz lažne, pogrešne ili loše ugone, odnosno pogrešne mentalne stavove o tome što je za nas dobro. Ugodna stanja koja nisu u skladu s realnošću nisu ni prudencijalno vrijedna za subjekta.¹⁰ Takva kritika stavlja naglasak na potrebu za traženjem kriterija koji će, prije svega, pratiti stvarnost i ono što je za nas ne-instrumentalno vrijedno vezati za nešto više od pukog hedoničkog iskustva i na taj način služiti kao korektiv naših mentalnih stanja i pokazati zašto ponekad griješimo u pogledu vlastitog dobra. No, uočite da korektiv mora biti *neovisan* od mentalnog stava pojedinca, dakle na neki način izvanjski.¹¹

Zakoračili smo tako u drugi skup intuicija – koji vodi prema izvanjskom i objektivnom shvaćanju dobra – i suočili se sa subjektivno-objektivno tenzijom u objašnjenju prirode dobrobiti. Naime, s jedne strane svakako želimo zadržati iskustveni uvjet i subjektivnu perspektivu, ali također želimo i objasniti zašto subjektivna perspektiva može biti pogrešna. Teorija ispunjenja želja, koju ćemo razmotriti u nastavku, pokušava odgovoriti na prigovor s kojim se suočava hedonizam i to tako da pokušava ugraditi korektiv, ali ipak u potpunosti zadržati subjektivističko shvaćanje dobrobiti.

¹⁰ To naglašava jedan od najpoznatijih misaonih eksperimenata koji je iznio R. Nozick (2003). Nozick nas poziva da zamislimo stroj koji bi nam mogao proizvesti iskustva kakva god želimo. U trenutku kada se spojimo na stroj možemo birati između iskustva pisanja vrhunske poezije, ostvarenja mira u svijetu ili uzajamnog ljubavnog odnosa. Stroj u nama izaziva iskustvo ugone koju, jednom kada je odaberemo, možemo programirati do kraja života i “iznutra” živjeti život iz naših snova. No, zašto Nozick smatra da takav život, izuzetno visoke hedoničke razine, kako kvantitativne, tako i kvalitativne, ne bi bio vrijedan izbora? Zato što, kako kaže Nozick, mi želimo činiti stvari, a ne samo imati iskustvo njihovog činjenja; želimo postojati na određeni način i biti određena vrsta osobe i želimo da je to stvarno.

¹¹ Zahvaljujem anonimnom recenzentu koji je ukazao na moguću hedonistički odgovor (Sumner 1996) koji kaže da primjeri lažnih ugoda ne pokazuju da je hedonizam kao teorija dobrobiti pogrešan, već samo da zahvaća jedan aspekt vrijednosti života – onaj prudencijalni. Istina pritom može biti druga vrijednost koja, međutim, nije prudencijalna. U kontekstu ovog rada je ovaj uvid sasvim prihvatljiv jer podržava osnovnu tezu – mentalna stanja zahvaćaju važan aspekt prirode dobrobiti, onaj subjektivni.

(b) *Teorija ispunjenja želja (TIŽ)*

Najsžetije rečeno, teorija ispunjenja želja sastoji se u sljedećem: ostvariti ono što želimo je ne-instrumentalno dobro za nas; ne ostvariti ono što želimo je ne-instrumentalno loše za nas. Što više želja ostvarimo, to bolje za nas, što pokazuje da je za ovu teoriju želja konstitutivni element dobiti i ono što predstavlja prudenčijalnu vrijednost.¹² Drugim riječima, ako Lara želi čitati, onda je dobro za nju ako čita, a ako Maša želi biti slikarica, a zapravo je odvjernica, onda je to za nju loše. No, primjeri nam pokazuju i drugi važan element dobiti, a to je stvarno stanje svijeta. Naime, za nas je dobro onda kada je svijet usklađen s našim željama, odnosno onda kada stanje u svijetu odgovara našim željama, a loše za nas je kada naša želja nije ostvarena, što znači da smo prema TIŽ ostvarili dobiti onda kada naše želje prate stvarnost. Zbog toga je prednost ovakve teorije prije svega u tome što rješava ozbiljan prigovor s kojim se suočava hedonizam, a to su lažne, pogrešne ili štetne ugone. Naime, prema TIŽ, krajnje ili ultimativno dobro jest ostvarenje naših želja. No da bi se neka želja ostvarila, nije dovoljno samo imati mentalni stav, nego je potrebno da se ostvarenje želje realizira u stvarnom svijetu i istinski ostvari. Fletcher (2016) nudi tablicu kojom ilustrira ovu prednost TIŽ pred hedonizmom:

	<i>Želja</i>	<i>Stvarno stanje svijeta</i>	<i>Iskustvo subjekta</i>
<i>Tena</i>	Da su joj djeca dobro	Djeca su joj sretna	Djeca su mi sretna
<i>Marija</i>	Da su joj djeca sretna	Djeca su joj sretna	Djeca mi nisu sretna
<i>Nina</i>	Biti uspješna spisateljica	Nije uspješna spisateljica	Uspješna sam spisateljica

Kako možemo analizirati ove primjere iz perspektive teorije ispunjenja želja? Prema toj teoriji, dobiti su ostvarile Tena i Marija, neovisno o tome što je Marijino iskustvo pogrešno. Naime, njena želja je *ostvarena* i unatoč tome što ona toga nije svjesna, to je za nju dobro. Ninin je slučaj drugačiji jer stanje u svijetu je takvo da joj ne ispunjava želju, a kako

¹² Zbog svoje intuitivne plauzibilnosti da je za nas dobro ostvariti ono što želimo, TIŽ je jedna od dominantnijih teorija u filozofskoj raspravi o dobiti. Osim u filozofiji, TIŽ je bila prihvaćena u ekonomskoj raspravi o dobiti, jer se smatra da se osobne preferencije i želje manifestiraju u odabirima dobara koje osoba čini i koristi koju ostvaruje, što je dodatno čini mjerljivom (koristeći se, primjerice, novcem kao kriterijem za rangiranje preferencija).

njeno iskustvo ne može promijeniti činjenicu u svijetu, to je za nju loše. U tome je upravo poseban doprinos teorije ispunjenja želja jer dobrobit veže uz to kakav je svijet, a ne samo uz to kakva su naša subjektivna iskustva svijeta. Subjektivna iskustva moraju "pratiti" stvarnost i to tako da osnovna sastavnica toga što je dobro za nas, osim želja, postane i stvarno stanje svijeta kojim su naše želje ostvarene. Uzimajući u obzir ova dva elementa koji čine dobrobit, mentalna stanja (želje) i predmete želja (stanja stvari u svijetu), TIŽ zadovoljava subjektivni, iskustveni uvjet, to jest, uvjet prema kojem prudencijalna vrijednost mora biti vezana uz iskustvo samog subjekta i pratiti njezine stavove, ali se i rješava problema s kojim se suočavaju pozicije koje kao konstitutivni element dobrobiti uzimaju samo mentalni stav (poput hedonizma).

No, jesu li sve želje zaista takve da je njihovo ostvarenje *dobro za osobu*? Literatura obiluje primjerima koji pokazuju da puko ostvarenje želje ne mora biti prudencijalno vrijedno, nego takvo da, recimo, uopće ne promiče dobrobit (želje mogu biti toliko širokog opsega da njihovo ostvarenje neće imati nikakvog utjecaja na dobrobit pojedinca, poput Parfitovog [1984: 494] primjera u kojemu strancu u vlaku poželite brzo ozdravljenje, što se zaista i dogodi, ali bez ikakvog utjecaja na vašu dobrobit). Također, ostvarenje želja ponekad može izravno umanjivati dobrobit pojedinca, kao u slučaju različitih loših ili pogrešnih želja: trivijalnih želja (želja za brojanjem vlati trave), nemoralnih želja (želja za mučenjem životinja), želja koje imamo zbog pogrešnih vjerovanja (želja da ugasim žed čašom vode koja je ispred mene, a koja je, mimo mog znanja, otrovana), priprostih želja (želja za cjeloživotnim ležanjem na kauču i jedenjem čipsa) ili želja koje nam štete (želja za ozljeđivanjem). Posebna skupina želja koje ne doprinose dobrobiti pojedinca nazivaju se adaptivnim preferencijama.¹³ Radi se o željama koje su se razvile pod utjecajem društva i okoline u kojoj živimo, ali koje su takve da ne promiču dobrobit pojedinca. Čest primjer su želje koje su razvile žene živeći u izrazito opresivnim i patrijarhalnim društvima, u kojima se žene različitim društvenim mehanizmima onemogućavaju u obrazovanju ili zapošljavanju, zbog čega one, primjerice, žele život podređene kućanice i ne žele se obrazovati. Takve osobe mogu biti zadovoljne svojim životom, jer žele malo i kada dobiju to što žele, prema TIŽ, ostvarile su svoje dobro. No srž problema tiče se samog formiranja želje: ono nije autonomno, niti autentično, već prilagođeno (adaptirano) i uvjetovano izvanjskim,

¹³ Problemom adaptivnih preferencija i kritikom teorije ispunjenja želja, koja ima implikacije za teoriju dobrobiti, opsežno se bavi Nussbaum (2000: 111-166).

opresivnim okolnostima. Tražeći odgovor na ovakve primjere, zastupnici TIŽ okreću se modificiranju teorije na način da, osim sužavanja opsega želja koje uzimamo u obzir, uvode dodatne restrikcije: idealiziramo okolnosti i subjekta te više ne govorimo o aktualnim željama pojedinca, već o željama koje bi osoba trebala imati u idealnim okolnostima.

No, s obzirom na koji kriterij mogu procijeniti i odbaciti takve želje kao trivijalne? Kako ćemo utvrditi je li predmet naše želje prudencijalno vrijedan? S obzirom na što ćemo utvrditi razliku između trivijalnih i vrijednih želja? Što je uopće idealni kriterij i nije li on u osnovi neovisan od subjekta? I konačno, ne upućuje li traganje za idealnim kriterijem razlikovanja želja na to da predmeti naših želja postaju vrijedni zato što su istinski vrijedni, a ne samo zato što ih želimo? Ova pitanja zaoštravaju sada već dobro iskristaliziranu objektivističku intuiciju. Zaoštrimo ih dodatno poznatim primjerom J. Rawlsa: zamislimo izvanrednog harvardskog matematičara, potpuno informiranog o mogućnostima koje mu stoje na raspolaganju. Međutim, umjesto nastavka uspješne karijere, on formira snažnu i prevladavajuću želju za brojanjem vlati trave na travnjacima Harvarda. Je li za njega dobro slijediti svoju snažnu, potpuno informiranu želju? Neki će autori, poput samog Rawlsa, prihvatiti posljedicu i reći da je za njega dobro slijediti tu želju, ali teško će se otarasiti intuicije da bi *za njega* ipak bilo daleko *bolje* dalje razvijati svoje sposobnosti, jer će mu u protivnom život brojača vlati trave biti uvelike osiromašen i stoga tragično lošiji od onog koji bi mogao imati.

Čak i ako ostavimo konačnu presudu o matematičarevu životu po strani, vjerojatno ćemo se svi složiti oko toga da sve želje nisu jednako vrijedne, već su predmet procjene i moguće pogreške. No, procjena zahtijeva neki kriterij na temelju kojeg možemo odrediti vrijednost i poželjnost nekog predmeta, a koji nam dodatno treba objasniti situacije u kojima griješimo u pogledu odabira dobrih stvari. Kriterij, izgleda, ne može biti puko željenje predmeta jer "se predmeti koje želimo moraju dokazati vrijednima željenja, posjedujući određene karakteristike" (Kraut 1994: 44). Suočeni smo s varijantom tzv. Eutifronove dileme, pitajući se želimo li stvari zato što su vrijedne ili su stvari vrijedne zato što ih želimo. No, prethodna rasprava o problematičnim željama pokazala nam je da predmeti ne postaju vrijednima samo zato što ih želimo, već su vrijedni *neovisno* o našem mentalnom stavu – *objektivno* su vrijedni i kao takvi su dobri za nas neovisno o tome željeli ih mi ili ne. Upravo ta intuicija uvodi na velika vrata objektivne teorije dobrobiti, koje ćemo razmotriti u nastavku.

(c) *Objektivne teorije dobrobiti: teorije objektivne liste i perfekcionizam*

Glavni prigovori hedonizmu i teoriji ispunjenja želja svode se u konačnici na to da imanje odgovarajućeg mentalnog stava (ugode ili želje) ne mora doprinositi dobrobiti, odnosno da ćemo se vrlo lako složiti oko toga da u nekim slučajevima možemo tvrditi da je nešto *dobro za* osobu neovisno o tome što ona misli, želi ili osjeća. Drugim riječima, čini se da priroda dobrobiti nije vezana uz mentalni stav pojedinca, već je neovisna o njemu. Vratimo se na početak članka i primjer opisa života junakinje Elene Greco. Možete li zamisliti život *bolji* od njenog? Ako možete, vjerojatno vam se čini da joj nedostaju neke *vrijedne* stvari koje život čine dobrim. Koje? Zapitajte se što biste poželjeli Greco kada biste joj zaželjeli dobar život? Što želite svojim bližnjima, djeci ili dragim osobama? Većina ljudi doći će sasvim sigurno do popisa koji će uglavnom uključivati slične stvari: zdravlje, prijatelje, znanje, postignuće, materijalnu sigurnost, ugodna iskustva, sreću. Što smo zapravo dobili? Listu stvari koje smatramo prudencijalno vrijednima, to jest takvima da će same po sebi život neke osobe činiti dobrim. Ako ih imamo, život nam je dobar, ako ih nemamo, život je loš.

Uočimo odmah na početku dvije važne stvari koje su karakteristične za teorije objektivne liste. Prvo, stvari na listi su prudencijalno vrijedne *neovisno o stavu pojedinca*, što je osnova za shvaćanje teorije kao objektivne. Drugo, navodi se lista dobara, što ukazuje na pluralističko objašnjenje dobrobiti: dobrobit se sastoji od više od jedne prudencijalno vrijedne stvari, te je stoga *pluralizam dobara* konstitutivni element teorije objektivne liste.¹⁴ Dolazak do liste bazira se na intuiciji koju imamo u pogledu prudencijalne vrijednosti određenih stvari za koje mislimo da same po sebi uvećavaju dobrobit pojedinca. To su stvari oko kojih ustrajemo iako ih možda ne želimo ili nam možda stvaraju neugodu, ali smatramo da su vrijedne unatoč našim negativnim mentalnim stavovima, poput odlaska zubaru ili napornom radu koji vodi samoostvarenju. S obzirom da su se takve intuicije javile u kontekstu rasprave o problematičnim željama,

¹⁴ Iako je pluralizam dominantna karakteristika teorija objektivne liste, važno je istaknuti da je moguće imati listu koja sadrži samo jednu stvar na popisu. U tom slučaju govorimo o monističkim teorijama objektivne liste. Vrlo često u literaturi se ističe da upravo hedonizam može biti jedna takva teorija, koja ističe ugodu kao objektivno prudencijalno vrijednu stvar. Osim ugone, na listi se može nalaziti samo znanje, što sam već i ranije spomenula. Iz toga slijedi da pluralizam nije nužna karakteristika ove teorije, ali neovisnost o stavu pojedinca jest. Za pregled rasprave vidi Fletcher (2015).

jedan od snažnih razloga za prihvaćanje teorije objektivne liste je upravo taj što se rješava takvih želja, poput one matematičara za brojanjem vlati trave za koju nam sada postaje jasno zašto je trivijalna: s obzirom na listu objektivnih dobara.

Intuicije o objektivnosti vjerojatno su nam najjasnije u slučaju adaptivnih preferencija. Kao što smo već ranije istaknuli, osoba koja trpi sustavnu društvenu opresiju (poput društava u kojima se ženama onemogućava pristup obrazovanju, zapošljavanju, slobodnom kretanju bez pratnje muškarca i sl.), može se adaptirati na postojeće okolnosti, razviti preferencije za takvim životom i čak odbiti i ne željeti život u kojem može slobodno razvijati svoje sposobnosti. No, čini se vrlo plauzibilnim tvrditi, primjerice, da bi rješavanje opresije i obrazovanje unaprijedilo život osobe. Slobodu i znanje u ovom slučaju držimo ne-instrumentalno vrijednim stvarima, čiji nedostatak čini štetu nekome.

Primijetili ste da je uloga intuicija posebno važna za to kako dolazimo do popisa stvari koje su dobre za nas, kao u primjeru podređene žene koja misli da joj je život dobar ili s osobom koja uživa u mučenju, gdje intuitivno prosuđujemo da takvi životi nisu dobri, jer im nedostaju neki važni elementi – sloboda ili briga za druge – koji čine dobar ljudski život. Autori se u teorijskoj raspravi uglavnom pozivaju na tzv. promišljene sudove koje ljudi imaju o dobrobiti, odnosno snažna i prevladavajuća uvjerenja o tome što čini dobar život, slijedeći pritom Rawlsovu metodu reflektivnog ekvilibrija. Kao što navodi Rice,

koristeći se ovom metodom, teoretičari prvo ispituju promišljene sudove ljudi o dobrobiti i traže skup općih načela koja ih sistematiziraju. Zatim se kreću naprijed-nazad između tih načela i promišljenih sudova ljudi, revidirajući neke sudove kako bi ih prilagodili teorijama, dok pročišćavaju teorije kako bi ih prilagodili najznačajnijim promišljenim sudovima ljudi (Rice 2013: 6-7).

Najsnažniji promišljeni sudovi su oni na temelju kojih prosuđujemo da su pojedine stvari vrijedne same po sebi, neovisno o pozitivnim mentalnim stavovima pojedinaca. No problem s ovom metodom je što nam ona i dalje ne daje objašnjenje prirode dobrobiti i odgovor na pitanje što naše promišljene sudove čini istinitim.

Vraćamo se opet na početno filozofsko pitanje: zašto su te stvari na listi dobre za nas? Čini se da je lista sastavljena arbitrarno i da nemamo odgovor na pitanje zašto su baš te stvari na listi. Pokušaj objašnjenja obično završava u nekom obliku perfekcionizma, kao najpoznatije verzije objektivne teorije. Perfekcionizam objašnjenje utemeljuje pozivanjem na metafiziku ili antropologiju ljudske prirode, tvrdeći da se dobrobit sastoji

u razvoju, procvatu, odnosno usavršavanju (perfekciji) ljudske prirode. Stvari na listi, poput prijateljstva, znanja ili slobode, govore nam koji su to važni aspekti ljudske prirode koje trebamo razvijati da bismo ostvarili ljudsko dobro. Objektivna lista, dakle, nije arbitrarna, niti nepovezano nabacana, već strukturirana s obzirom na ono što čini ljudsku prirodu, a za nas, kao ljude, dobro je činiti one stvari koje omogućavaju razvoj ljudske prirode. Razvijanjem tih sposobnosti i njihovim usavršavanjem doživljavamo procvat kao ljudsko biće, postajemo najbolje što ljudsko biće može postati. No uočite da perfekcionizam uopće ne uzima u obzir želi li osoba ostvariti svoje potencijale i smatra li to prudencijalno vrijednim.

Klatno se, dakle, pomaknulo do drugog kraja dihotomije, objektivizma, u kojem je priroda dobiti sasvim neovisna o mentalnim stavovima pojedinca. Dobrobit je postala toliko neovisna da je zapravo sada sasvim otuđena od pojedinca *za kojeg je to dobro*. Osobi koja ima dobar posao, obitelj, prijatelje, zdravlje ili već one stvari koje ćete naći na popisu objektivne liste dobara, reći ćete da ima dobar život, iako će vas ona pokušati uvjeriti da je duboko nesretna i nezadovoljna, jer živi život koji ne želi i radi stvari u kojima ne nalazi ni najmanje užitka. Objektivne teorije, dakle, izričito naglašavaju normativni aspekt prudencijalne vrijednosti, zanemarujući pritom u potpunosti činjenicu da to dobro mora biti vezano za subjekta i njezine misli, želje, stavove i iskustvo dobra.

Ovaj kratki pregled filozofskih teorija pokazao nam je da se tražnje za konstitutivnim elementima dobiti u filozofiji svodi na pitanje je li dobrobit u biti subjektivna ili objektivna. Također, pokazalo se da teorija dobiti s jedne strane ukazuje na vezu između naših unutarnjih mentalnih stanja i prudencijalne vrijednosti (toga kako se osjećamo ili što želimo za svoje dobro) i onoga što je stvarno prudencijalno vrijedno neovisno o stavu pojedinca. Nakon što smo se upoznali s glavnim filozofskim teorijama, pogledajmo sada sustavnije koje su to karakteristike subjektivističkog i objektivističkog shvaćanja dobiti, te s kojim problemima se suočavaju.

III. Analiza standardne taksonomije: subjektivna naspram objektivne dobiti

Kao što smo prethodno vidjeli, Parfitov pregled teorija pokazao nam je da je središnji fokus ove rasprave zapravo pitanje je li dobrobit u biti subjektivna ili objektivna. Formulacija filozofskog problema, dakle, glasi: Jesu li stvari ne-instrumentalno dobre za nas jer prema njima imamo pozitivne stavove (želimo ih, uživamo u njima, vjerujemo da su vrijed-

ne, pokazujemo interes spram njih, postavljamo ih kao cilj koji želimo ostvariti) ili su stvari ne-instrumentalno dobre za nas neovisno o našim pozitivnim stavovima?

Kao što smo vidjeli već na početku rada, ovakva formulacija slijedi i uobičajene stavove i intuicije koje imamo o prirodi dobrobiti. Iznesimo ih sada u nešto strukturiranijem obliku. Subjektivne teorije oslanjaju se na intuiciju koju P. Railton opisuje u sljedećem, često citiranom odlomku:

Čini mi se da zahvaća bitnu značajku intrinzične vrijednosti reći da ono što je za osobu vrijedno mora biti povezano s onim što joj se u nekom stupnju čini uvjerljivim ili privlačnim, barem ako je racionalna i svjesna. Bila bi to nepodnošljivo otuđena koncepcija o nečijem dobru da je zamislimo takvom da ne uspije na nikakav način pokrenuti osobu. (Railton 1986: 9)

Za Railtona, veza koja objašnjava ono što pokreće pojedinca jest želja i zato mu je neprihvatljiva ideja dobrobiti koja nema neku sličnu unutarnju vezu s motivacijom pojedinca za koga je to dobro. Ova intuicija bliska je već spomenutom Griffinovu iskustvenom uvjetu, koji nam kaže da se prudenčijalna vrijednost nužno mora očitovati u iskustvu pojedinca jer jedino tako možemo zahvatiti relacijski aspekt prudenčijalne vrijednosti. Nešto može biti prudenčijalno vrijedno za osobu samo ako joj je privlačno na bilo koji način, odnosno ako pokazuje pozitivne stavove spram te stvari.

S druge strane, problem sa subjektivizmom su situacije u kojima subjekt može imati pogrešne ili čak loše stavove o stvarima koje su dobre za nju, kao što smo to vidjeli kroz prigovore hedonizmu i teoriji ispunjenja želja. Postoje, dakle, vrlo jake intuicije o tome da su neke stvari vrijedne, a onda i dobre za nas, neovisno o stavovima pojedinca. Drugim riječima, njihova prudenčijalna vrijednost ne temelji se u tome što ih osoba želi ili ima neki pozitivan stav prema njima, već su stvari vrijedne same po sebi – i zato su dobre za pojedinca. To znači da objektivizam primarno vrijednost pripisuje neovisno o mentalnim stavovima koje pojedinac zauzima spram tih stvari. Nešto je objektivno dobro, dobro samo po sebi, poput slobode, znanja ili prijateljstva, neovisno o tome što netko misli ili želi. Ideja sretnih robova ili zadovoljnih zlostavljanih žena čini se duboko pogrešnom čak i kada nam svjedoče da su im životi ugodni ili da žele ostati u vezi sa zlostavljačem.

Stoga, subjektivizam i objektivizam u pogledu dobrobiti možemo formalno precizirati na sljedeći način:

Subjektivizam u pogledu dobrobiti: Sve stvari koje su dobre za pojedinca, dobre su za nju zbog njezinih stavova o njima (npr. zbog činjenice da ih želi same po sebi).

Objektivizam u pogledu dobrobiti: Neke stvari koje su dobre za pojedinca su dobre za nju neovisno o njezinim stavovima o njima. (Bradley 2014: 222)¹⁵

Pogledajmo sada sustavnije koje su prednosti jednog, a koje drugog pristupa.

Subjektivizam, pretpostavljajući nužno utemeljenje dobrobiti u mentalnim stavovima pojedinca, ima nekoliko važnih prednosti. Svakako najvažnija od njih je isticanje uloge subjekta u određenju vlastite dobrobiti. Pozitivna mentalna stanja subjekta spram stvari koje prosuđuje, želi ili osjeća kao dobre su konstitutivni elementi dobrobiti. U tom smislu, kao što sam već ranije navela, subjektivizam u potpunosti čuva intuicije o tome da je dobrobit prije svega određena relacijom spram subjekta. Kada govorimo o dobrobiti govorimo o dobru za osobu, zbog čega to dobro onda mora ovisiti o pojedincu: njezinom karakteru, željama, planovima i ciljevima koje želi ostvariti u životu. Za nekoga je dobro imati puno prijatelja i biti posvećen društvenom životu, ali za introverta koji nije sklon socijalnim kontaktima takvo što izaziva osjećaj anksioznosti i straha. Takva koncepcija dobra ne odgovara tome kakva je introvert osoba i samim time ne može biti *dobro za* introverta. Stoga, teorija dobrobiti koja dopušta da subjekt ne prepozna nešto kao vlastito dobro, koji u svom iskustvu ne osjeća da mu određeni predmet doprinosi dobrobiti, toliko je udaljena od našeg shvaćanja dobrobiti kao *dobra za* osobu da se zbog toga čini od nje otuđenom. Subjektivizam zato sasvim slijedi bit prudenčijalne vrijednosti, kao vrijednosti koja je *relacijska* spram subjekta, jer se radi o *dobru za* nekoga, a ne dobru *simpliciter*. Subjektivističke teorije, poput hedonizma ili teorije ispunjenja želja, zato uspješno izbjegavaju tzv. prigovor otuđenosti, s kojim se objektivističke teorije teško nose.

Zbog toga što nudi ne-otuđenu koncepciju dobrobiti, iz subjektivizma slijede i dodatne prednosti. Naime, takve teorije izbjegavaju prigovore da su elitističke i paternalističke. Elitizam se izbjegava zato što svatko određuje svoju vlastitu koncepciju dobra, bez nametanja, primjerice, znanja i vrline kao jedino objektivno dobrih stvari. U tom smislu ne postoje neke povlaštene koncepcije dobrobiti, već je svaki subjekt autoritet u pogledu vlastite dobrobiti. Vlastiti izbor prudenčijalno vrijednih stvari ujedno izbjegava i prigovor paternalizma, koji osobi nameće vrijednosti izvana i mimo njezine volje, jer je to objektivno bolje za nju. Dodatna važna stvar je ta što subjektivizam dopušta pluralizam dobara. Pluralizam je prisutan i u objektivnoj listi dobara, ali zapravo je vrlo ograničen

¹⁵ Bradley još navodi slične formulacije kod Sumnera (1986: 38) i Arnesona (1999: 115).

i suočen s prigovorima elitizma i paternalizma. Pluralizam u okviru subjektivističkih teorija najčešće se veže uz želje i time osigurava daleko bogatiji pluralizam, zbog različitosti želja, a čime se dodatno poštuje različitost prirode pojedinaca u njihovim izborima dobrog života. Zato su subjektivističke teorije osjetljive na ono što Haybron (2008) naziva autentičnost: dobrobit mora zahvatiti ono što je autentično vrijedno za određenog pojedinca i biti u skladu s njezinom pravom prirodom; prudencijalna vrijednost mora biti odraz subjektive autentične osobnosti (što nije slučaj, primjerice, kod homoseksualne osobe koja, zbog pritiska okoline, bira heteroseksualne veze ili kada netko, zbog obiteljskih očekivanja, odustaje od razvijanja slikarskog talenta i posvećuje se brizi za djecu). Subjektivizam, dakle, nudi poimanje dobrobiti koje nije otuđeno od osobe na koju se to dobro odnosi.

Objektivizam, s druge strane, upravo u činjenici da su konstitutivni elementi dobrobiti isključivo mentalna stanja subjekta vidi problem. Primjerice, to što ćemo dopustiti pluralizam želja neće osigurati pluralizam *stvarno* prudencijalno vrijednih života jer, kao što smo vidjeli, često želimo stvari koje nemaju prudencijalnu vrijednost, a mogu nam čak i štetiti. Dakle, prva snažna prednost objektivizma je rješavanje subjektivnih *zabluda* i *zavaravanja*. Subjektivizam nam, kao što kaže Kraut, ne daje ispravne smjernice za vođenje dobrog života, jer nema fiksne standarde, odnosno vanjske ili objektivne kriterije o tome koje su to sastavnice dobrog života (Kraut 1979: 186). Većina ljudi želi stvari koje su istinski vrijedne i prudencijalna vrijednost u tom smislu nije izuzetak. Dapače, upravo kada se radi o vlastitoj dobrobiti, ne želimo pristati na lažna dobra ili virtualna ugodna iskustva. Teorijsko traženje potpunih informacija, idealiziranih okolnosti ili idealiziranih jastava govori o tome da nam je u razumijevanju dobrobiti potreban objektivni kriterij kojim ćemo utvrditi prudencijalnu vrijednost. Udaljavanjem od stvarnih subjekata i njihovom idealizacijom, sama prudencijalna vrijednost postaje izvanjska i objektivna, dakle neovisna o stavovima stvarnih pojedinaca. Postaje neovisni, izvanjski i objektivni kriterij. Harvardski matematičar će bolje proći ako odustane od svoje snažne i informirane želje i posavjetuje se sa svojim idealiziranim jastvom – a idealizirano jastvo nije ništa drugo doli objektivan uvid u ono što je dobro za njega, neovisno o tome što matematičar želi. Teorija dobrobiti, dakle, mora objasniti kako je moguće da osoba griješi u pogledu odabira ultimativnog dobra i da jednostavno ne vidi da bi joj život mogao biti bolji od onog koji vodi. Upravo se na to svodi činjenica da je dobrobit normativan pojam, koji nam mora opravdati zašto su neke stvari vrijedne izbora, a neke druge nisu.

Objektivizam na tome gradi svoju najvažniju prednost. Naime, sigurno imate dojam da bi život harvardskog matematičara bio daleko *siromašniji* kada bi se posvetio brojanju vlati trave. Objašnjenje zašto je jedan život siromašan upućuje na objektivističke intuicije. Smatramo da su neke stvari esencijalno i univerzalno vrijedne, čiji nedostatak vodi prema osiromašenim životima. Kraut (2013: 5450) se pita, naime, što bi se dogodilo kada bismo mogli promijeniti životne ciljeve harvardskog matematičara s onima koji bi u većoj mjeri koristili njegove kognitivne sposobnosti, imaginaciju i emocije, sposobnosti karakteristične za ljudsko biće? Bismo li rekli da je to bolje za njega? Sigurno, jer smatramo da bi mu takav život bio bogatiji, ispunjeniji i doživio bi veći procvat. Zato smatramo da bi životi posvećeni brojanju vlati trave, češanju do kraja života ili jedenju čipsa na kauču bili siromašni životi, čak i ako bi to osobe istinski željele. *Za njih* bi bilo *bolje* voditi ispunjenije i raznovrsnije živote u kojima bi ostvarile svoje potencijale kao ljudska bića. U tom smislu objektivna teorija može objasniti važnu intuiciju: zašto su neki životi i životni ciljevi bolji od drugih (unatoč stavovima subjekta), odnosno zašto neke živote smatramo prudenčijalno osiromašenima. Smjer u kojem ide ovo objašnjenje daje naslutiti da bi se trebalo osloniti na neku varijantu teorije objektivne liste dobara ili perfekcionističkog objašnjenja ljudskog dobra kao razvijanja i usavršavanja sposobnosti i tako shvaćenom ljudskom procvatu (koji ne mora biti nužno utemeljen u metafizici ili biologiji).

Rezultat ove analize pokazuje da pokušavajući integrirati jednu skupinu intuicija, žrtvujemo drugu i da smo razapeti između Scile subjektivizma, koja izbjegava otuđenost dobiti, i Haribde objektivizma, koja izbjegava osiromašenost dobiti. Kakva onda teorija dobiti treba biti? I može li teorija dobiti pomiriti suprotstavljene intuicije? U posljednjem dijelu želim ponuditi kratku skicu adekvatne teorije dobiti polazeći od kriterija koje je ponudio W. Sumner (1996): kriterija normativne i deskriptivne adekvatnosti.

IV. Prema zaključku: zadovoljavajuća teorija dobiti

U raspravi o dobiti danas je široko prihvaćen Sumnerov kriterij adekvatnosti teorije dobiti prema kojoj ona mora biti normativno i deskriptivno adekvatna. Teorija je normativno adekvatna kada objašnjava prirodu dobiti i odgovara na pitanje zašto je ono što smo detektirali kao ne-instrumentalno ili krajnje dobro vrijedno. Pojam dobiti je normativan ili vrijednosni pojam kojim određujemo što je u interesu

osobe, odnosno što njezin život čini dobrim. Normativnost je specifično filozofski aspekt analize dobrobiti, za razliku od, primjerice, psiholoških istraživanja koja ne tragaju za takvim *objašnjenjem* prudencijalne vrijednosti i usmjerena su primarno na analizu psiholoških stanja pojedinaca.¹⁶ Pitati se zašto je nešto ultimativno vrijedno i baviti se istraživanjem konstitutivnih elemenata dobrobiti jest specifično filozofski posao. Dodatno, normativnost, kao što smo već spominjali, daje nam i razloge za djelovanje. Naime, ako utvrdimo da je nešto prudencijalno vrijedno za osobu, onda ona ima razloga djelovati na način da to dobro ostvari. To djelovanje pritom nije arbitrarno, već su vrijednosne prosudbe utemeljene u normativnoj teoriji, koja služi kao kriterij opravdanja tih prosudbi i kriterij na temelju kojeg možemo reći da osoba griješi u pogledu procjene prudencijalno vrijednih stvari, kao i kriterij na temelju kojeg određujemo zašto su neki životi boji od drugih. Uočite da će objektivističke teorije prirodnije zadovoljiti normativnu adekvatnost, zbog tendencije za traženjem univerzalnih i esencijalističkih kriterija dobra za osobu, koji prudencijalnu vrijednost čine objektivnom u smislu da je neovisna o psihološkim stavovima pojedinca. S druge strane, subjektivističke teorije normativni autoritet daju svakom pojedincu, što otvara problem opravdanja takvih prosudbi i nemogućnost da iz subjektivističke pozicije objasnimo zašto osoba griješi u pogledu prudencijalno vrijednih stvari i zbog čega smatramo da bi joj život bio bolji kada bi odabrala stvari koje (trenutno) ne želi ili ne uživa u njima.

No, Sumner navodi i drugi važan kriterij koji filozofska teorija mora ispuniti, a to je deskriptivna adekvatnost. Teorija je deskriptivno adekvatna ako čuva naše jake intuicije o dobrobiti i ako odgovara našem uobičajenom shvaćanju pojma. Drugim riječima, teorija za Sumnera neće biti uspješna ako pojam dobrobiti odredi tako da je potpuno suprotan našem intuitivnom shvaćanju i neprepoznatljiv. Na početku rada razmotrili smo ovo intuitivno, pred-filozofsko shvaćanje dobrobiti, koje je pokazalo i subjektivističke i objektivističke intuicije. Zbog toga bi očekivani zaključak bio da kriterij deskriptivne adekvatnosti može ispuniti samo ona teorija koja je zadovoljila oba ova aspekta. Međutim, Sumner ipak zaključuje da *samo* subjektivističke teorije prolaze test deskriptivne adekvatnosti, napose njegova, radikalno subjektivistička teorija životnog zadovoljstva.

¹⁶ Za objašnjenje kako filozofska istraživanja dobrobiti mogu biti komplementarna s psihološkim istraživanjima vidi Tiberius (2018)

Prema Sumneru, teorija prudencijalne vrijednosti može biti isključivo subjektivna jer mora zahvatiti psihološke procese u pojedincu i ovisna je o mentalnim stanjima pojedinca: ostvaruje se unutar subjekta i nužno pripada našem svjesnom životu, odnosno odražava perspektivu osobe i njezine stavove, vrijednosti, interese, želje, to jest, njezino shvaćanje zadovoljstva vlastitim životom. Budući da je tome tako, nemoguće je utvrditi neki objektivni kriterij dobrobiti, izuzev subjektivnog stava osobe, zbog čega je subjektivizam za njega *jedina moguća* teorija dobrobiti koja najispravnije zahvaća pojam prudencijalne vrijednosti kao *dobra za osobu*.

Sumner definira dobrobit kao zadovoljstvo životom, zbog čega se ponekad ovu teoriju drži jednom verzijom hedonizma. No, za razliku od hedonizma, Sumner razlikuje dva važna elementa dobrobiti: afektivni (iskustveni) i kognitivni element (Sumner 1996: 145-6, 172). Prvi u velikoj mjeri odgovara hedoničkim stanjima užitka, jer se radi o emotivnom zadovoljstvu vlastitim životom, dok se drugi odnosi na prosudbu u kojoj osoba vrednuje svoj život sukladno njezinim standardima. Upravo kognitivni element, prema Sumneru, objašnjava mogućnost pogreške, jer osoba može biti emotivno zadovoljna vlastitim životom, ali temeljiti to na pogrešnim prosudbama, što je u konačnici loše za nju. Zbog toga je zahtjev za informiranošću važan element vrednovanja vlastitog života. Osim tog zahtjeva, Sumner dodaje još jedan, autonomiju, koji mora odražavati autentične vrijednosti osobe temeljem kojih prosuđuje vlastiti život. Drugim riječima, evaluativni kriterij mora biti sam subjekt, a ne nešto što mu je nametnuto izvana. Zato Sumner dobrobit naziva *autentičnom srećom*, prema kojoj prioriteta vrijednosti pojedinca autentično određuju ono što njezin život čini boljim ili lošijim, a ne izvanjski kriteriji, poput moralnih kriterija (recimo, djelovanje u skladu s vrlinama) ili perfekcionistačkih kriterija (usavršavanje prirode). Osoba, naravno, može misliti da je za nju dobro biti moralnom, ali to mora proizlaziti iz njezina sustava vrijednosti i odražavati njezine stavove. Ako to nisu njezine vrijednosti, onda vrlo djelovanje, primjerice, samo po sebi ne uvećava njezinu dobrobit.

No, što su zapravo Sumnerove autentične vrijednosti? Imaju li ih, primjerice, podređena kućanica ili sretni rob koji su uvjereni da žive dobro, a pritom ne uviđaju da su im vrijednosti temeljem kojih procjenjuju vlastite živote nametnute izvana i da možda griješe u prosudbama? Sumner raspravlja o ovakvim primjerima, pokazujući da prosudbe tih subjekata ipak nisu autentične, odnosno da oni griješe u pogledu vlastitog dobra, jer ne ispunjavaju dva temeljna zahtjeva: za informiranošću i autonomijom. No, kako subjektivist može reći podređenoj kućanici ili

sretnom robu da njihove *vlastite* prosudbe nisu njihove, jer nisu autentične i da im život unatoč *njihovu* zadovoljstvu vlastitim životom nije *dobar za njih*? Neadekvatna informiranost i neautonomne želje, složiti ćemo se, sigurno predstavljaju razloge zbog kojih smatramo da su procjene podređene kućanice ili sretnog roba pogrešne. Međutim, jesu li to subjektivistički razlozi? Pozivanje na te zahtjeve podsjeća upravo na uvođenje idealiziranih okolnosti koje je pokušala uvesti teorija ispunjenja želja, a za koje smo vidjeli da predstavljaju uvođenje izvanjskih, objektivnih kriterija za procjenu dobrobiti, neovisnih od aktualnih subjekata i njihovih želja. Naime, problem za subjektiviste je upravo u tome što je podređena kućanica duboko internalizirala sustav vrijednosti u kojem je prioritet to da je podređena muškarcu i oni su postali dio nje, njezinog identiteta i baš to je ono na temelju čega procjenjuje svoj život – kao dobar. Kao što Badhwar izvrsno detektira, “problem nije u tome što te osnovne vrijednosti ili standardi *nisu* njezini, već u tome *što jesu*. A ovo je problem jer su ponižavajuće i time (po mom mišljenju) loše za nju” (Badhwar 2014: 64). No, da bi i Sumner kao subjektivist mogao reći da je to loše za nju, mora zauzeti vanjski, odnosno objektivni kriterij prudencijalne vrijednosti.¹⁷

To je sasvim sigurno ozbiljan problem za Sumnerovu subjektivističku teoriju, što nas u ovom radu manje zanima, ali nam ukazuje na jednu važnu stvar o kojoj ovdje raspravljamo. Smatram da činjenica da niti najuvjereniji subjektivist u filozofskoj raspravi nije uspio izbjeći objektivizam, predstavlja snažan dokaz za to da deskriptivna adekvatnost svake filozofske teorije mora sačuvati subjektivne, ali i objektivne intuicije. Naime, Sumnerova teorija u svom ekstremno subjektivističkom obliku jednostavno ne zadovoljava *njegov* test deskriptivne adekvatnosti, kao ni bilo koja teorija dobrobiti koja zanemaruje bilo subjektivne bilo objektivne aspekte prudencijalne vrijednosti, jer time se potpuno udaljava od našeg intuitivnog i uobičajenog shvaćanja dobrobiti.

Držim stoga da nam filozofska rasprava ukazuje na nekoliko važnih stvari. Prvo, rasprava nam kaže nešto važno o samoj prirodi dobrobiti. Priroda dobrobiti mora se objasniti tako da nužno zahvaća dihotomiju subjektivno–objektivno, odnosno tako da konstitutivne elemente dobrobiti čine pozitivni mentalni stavovi pojedinaca, ali i objektivno vrijedne stvari, neovisne o mentalnim stavovima pojedinca. To znači da će strategije u filozofskoj raspravi koje detektiraju konstituente dobrobiti

¹⁷ Za dodatnu kritiku Sumnerove teorije zbog korištenja objektivnih kriterija vidi Haybron (2008) i Budhwar (2014).

isključivo u subjektivnom ili isključivo u objektivnom spektru ponuditi deskriptivno i normativno neadekvatno objašnjenje dobrobiti. Drugo, rasprava nam pokazuje da će se priroda dobrobiti teško moći objasniti monistički, jer će njezini konstitutivni elementi uključivati dvije različite vrste stvari: pozitivne mentalne stavove i vanjske stvari neovisne o stavovima pojedinaca. Zbog toga smatram da će adekvatno razumijevanje dobrobiti svakako biti pluralističko. Konačno, zbog prethodna dva uvida, držim da će se u teorijskom smislu rasprava razvijati u smjeru onoga što se u literaturi naziva hibridnim teorijama, za koje mislim da trebaju postati standardom. Parfitova taksonomija u tom će smislu svakako biti nadidešana, a nova će se taksonomija vjerojatno trebati uspostaviti kroz različito kombiniranje pluralno shvaćenih konstitutivnih elemenata, kao što je kombinacija subjektivnih želja i objektivne liste dobara ili objektivna lista koja uključuje želje, ugodu ili zadovoljstvo kao jednu od prudencijalno vrijednih stvari na listi ili nešto tome slično.¹⁸

Zahvala

Rad je izrađen u sklopu projekta “Dobrobit, pripadnost i društvena pravednost” (IP-2017-05-3462) koji je financiran od Hrvatske zaklade za znanost.

Literatura

- Arneson, R. J. 1999. “Human flourishing versus desire satisfaction”, *Social Philosophy and Policy*, 16(1), 113-142.
- Badhwar, N. K. 2014. *Well-Being: Happiness in a Worthwhile Life* (Oxford: Oxford University Press).
- Bradley, B. 2009. *Well-Being and Death* (Oxford / New York: Clarendon Press / Oxford University Press).
- Bradley, B. 2014. “Objective theories of well-being”, u: B. Eggleston i D. E. Miller (ur.), *The Cambridge Companion to Utilitarianism* (Cambridge: Cambridge University Press), 220-238.
- Crisp, R. 2006a. *Reasons and the Good* (Oxford: Oxford University Press).
- Crisp, R. 2006b. “Hedonism reconsidered”, *Philosophy and Phenomenological Research* 73(3), 619-645.

¹⁸ Anonimni recenzent ukazao je na legitimnu opasnost koja stoji pred hibridnim teorijama, a sastoji se u tome da su otvorene i subjektivističkim i objektivističkim prigovorima, što u konačnici može dovesti do toga da hibridni model kolabira u jednu od ne-hibridnih pozicija. Takav se prigovor već iznosi u literaturi (Woodard 2016), a kako i navedeni članak pojašnjava, postoje različiti modeli hibridnih teorija, od kojih neki uspješnije rješavaju ovaj problem. No točna eksplikacija hibridnog modela ostaje za buduće istraživanje.

- Crisp, R. "Well-being", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/well-being/> [pristupljeno: 16.05.2020.]
- Feldman, F. 2004. *Pleasure and the Good Life* (Oxford: Oxford University Press).
- Ferrante, E. 2016. *Genijalna prijateljica*, Zagreb: Profil.
- Fletcher, G. 2013. "A fresh start for the objective-list theory of well-being", *Utilitas* 25(2), 206-220.
- Fletcher, G. 2015. *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being* (London / New York: Routledge).
- Fletcher, G. 2016. *The Philosophy of Well-Being: An Introduction* (London / New York: Routledge).
- Griffin, J. 1986. *Well-being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance* (Oxford: Clarendon Press).
- Haybron, D. M. 2008. *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being* (Oxford: Oxford University Press).
- Kagan, S. 1992. "The limits of well-being", *Social Philosophy and Policy* 9(2), 169-189.
- Kagan, S. 1994. "XIV – me and my life", *Proceedings of the Aristotelian Society* 94(1), 309-324.
- Kraut, R. 1979. "Two conceptions of happiness", *The Philosophical Review* 88(2), 167.
- Kraut, R. 2007. *What Is Good and Why: The Ethics of Well-Being* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Kraut, R. 2013. "Well-being", u: H. LaFollette (ur.), *International Encyclopedia of Ethics* (Oxford: Blackwell), 5442-5450.
- Kraut, R. 2015. "Aristotle on well-being", u: G. Fletcher (ur.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being* (London / New York: Routledge), 20-28.
- Moore, A. i Crisp, R. 1996. "Welfarism in moral theory", *Australasian Journal of Philosophy* 74(4), 598-613.
- Nagel, T. 1970. "Death", *Noûs* 4(1), 73.
- Nozick, R. 2003. *Anarhija, država i utopija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk).
- Nussbaum, M. 2000. *Women and Human Development: The Capabilities Approach. The Seeley Lectures* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon).
- Railton, P. 1986. "Facts and values", *Philosophical Topics* 14(2), 5-31.
- Rice, C.M. 2013. "Defending the objective list theory of well-being", *Ratio* 26(2), 196-211.
- Rodogno, R. 2015. "Prudential value or well-being", u: T. Brosch i D. Sander (ur.), *Handbook of Value* (Oxford: Oxford University Press), 287-312.

Sumner, L. W. 1996. *Welfare, Happiness, and Ethics* (Oxford / New York: Oxford University Press / Clarendon Press).

Tiberius, V. 2018. *Well-Being as Value Fulfillment: How We Can Help Each Other to Live Well?* (Oxford: Oxford University Press).

Woodard, C. 2013. "Classifying theories of welfare", *Philosophical Studies* 165(3), 787-803.

Woodard, C. 2016. "Hybrid theories", u: G. Fletcher (ur.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being* (London / New York: Routledge), 161-175.