

FILOZOFIJA DOBROBITI



ANA GAVRAN MILOŠ
NEBOJŠA ZELIČ



ANA GAVRAN MILOŠ
NEBOJŠA ZELIČ

FILOZOFIJA DOBROBITI



Filozofski fakultet u Rijeci

Rijeka, 2024.

Naslov:

Filozofija dobrobiti

Autori:

Ana Gavran Miloš i Nebojša Zelič

Izdavač:

Filozofski fakultet Sveučilišta u Rijeci

Za izdavača:

prof. dr. sc. Aleksandar Mijatović

Lektura:

Martina Blečić

Recenzenti:

Iris Vidmar Jovanović

Matej Sušnik

Autorica naslovne fotografije:

Petra Mrša

Grafičko oblikovanje:

SAM design & Print academia

Rijeka 2024.

ISBN elektroničkog izdanja: 978-953-361-110-5

© Autori i Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet

Sva prava pridržana. Nijedan dio ovoga izdanja ne smije se, ni u cijelosti ni djelomično, reproducirati, pohraniti ili prenositi ni u kojem elektroničkom obliku, mehaničkim fotokopiranjem, snimanjem ili drugačije bez prethodnog dopuštenja autora.

*Come in, babe
Across these purple fields
The sun has sunk behind you
Across these purple fields
That idiot-boy in the corner
Is speaking deviated truths
Come on, admit it, babe
It's a wonderful life
If you can find it
If you can find it
If you can find it
It's a wonderful life that you bring
Ooh it's a wonderful thing...*

Nick Cave

Zahvale

Ova knjiga je nastala u okviru projekta *Dobrobit, pripadnost i društvena pravednost* (IP-2017-05-3462), koji je financiran od Hrvatske zaklade za znanost. Ideja o knjizi razvijala se kroz kolegij Filozofija dobrobiti kojeg izvodimo na Filozofskom fakultetu u Rijeci. Zato posebna zahvala ide našim studenticama i studentima, s kojima smo tijekom predavanja gradili strukturu knjige, kao i kolegama s Odsjeka za filozofiju. Hvala i recenzentima, izv. prof. dr. sc. Iris Vidmar Jovanović i dr. sc. Mateju Sušniku, na pohvalama, a posebno na kritikama. Zahvaljujemo se i Petri Mrši na dozvoli za korištenje naslovne fotografije.

Ana se zahvaljuje Maši, Lari i Slavenu, uz koje je naučila i još uvijek uči najbolje lekcije o dobrobiti.

Nebojša želi istaknuti da je ova knjiga nastala unatoč ometanjima Nataše i Nuše.

SADRŽAJ

Zahvale	VII
1. UVOD	1
1.1. Pitanja za raspravu	13
2. HEDONIZAM	14
2.1. Kontekst rasprave	14
2.2. Argumenti za hedonizam	17
2.3. Ugoda	24
2.4. Prigovori hedonizmu	28
2.5. Pitanja za raspravu	35
3. TEORIJA ISPUNJENJA ŽELJA	36
3.1. Kontekst rasprave	36
3.2. Argumenti za teoriju ispunjenja želja	40
3.3. Želje	50
3.4. Prigovori teoriji ispunjenja želja	53
3.5. Reakcija na prigovore: idealizirana teorija ispunjenja želja	58
3.6. Pitanja za raspravu	63
4. TEORIJE OBJEKTIVNE LISTE	64
4.1. Kontekst rasprave	64
4.2. Objektivno i pluralno	66
4.3. Treba li nam teorija objektivnih lista nuditi objašnjenje?	68
4.4. Zašto su određene stvari na listi?	72
4.5. Prigovori teoriji objektivne liste	76
4.6. Pitanja za raspravu	82
5. HIBRIDNE TEORIJE	83
5.1. Kontekst rasprave	83
5.2. Što znači da je teorija hibridna?	84
5.3. Prigovori hibridnim teorijama	86
5.4. Pitanja za raspravu	90
6. PERFEKCIONIZAM	91
6.1. Kontekst rasprave	91

6.2. Ljudska priroda i dobar život	93
6.3. Posjedovanje ili djelovanje?	97
6.4. Zašto je razvoj ljudske prirode dobar?	99
6.5. Nussbaum i sposobnosti	100
6.6. Prigovori perfekcionizmu	108
6.7. Pitanja za raspravu	120
7. EUDAJMONIZAM	121
7.1. Kontekst rasprave	121
7.2. <i>Eudaimonia</i>	122
7.3. Vrlina	129
7.4. Odnos vrline i sreće	138
7.5. Prigovori eudajmonizmu	141
7.6. Pitanja za raspravu	151
8. TEORIJE SREĆE	152
8.1. Kontekst rasprave	152
8.2. Hedonistička teorija sreće	156
8.3. Sreća kao zadovoljstvo životom	159
8.4. Sreća kao emocionalno stanje	162
8.5. Sreća i dobrobit	165
8.6. Pitanja za raspravu	171
9. ZAKLJUČAK	172
LITERATURA	176
Kazalo	185

1. UVOD

Svi, bez sumnje, želimo živjeti dobro. Dobrobit je za nas važna pa u životu najčešće radimo na tome da je uvećamo i da nam život ide dobro, odnosno osjećamo frustraciju ili nezadovoljstvo ako nam krene loše. Pitamo jedni druge o tome kako nam ide u životu, suosjećamo kad nekome krene loše, veselimo se ako mu ide dobro. Pri tome najčešće podrazumijevamo da nam „ide dobro“ kada imamo stvari koje su dobre za nas, kada djelujemo na način za koji mislimo da je dobar za nas i kada oblikujemo svoj život tako da ga ispunimo svime što držimo da je za nas dobro. Imamo neku početnu, zdravorazumsku, intuiciju o tome što je dobro pa ćemo se tako uglavnom složiti da trebamo izbjegavati bolesti, nezdravu hranu, nasilje i toksične ljude, a težiti onome što promiče zdravlje, kako mentalno, tako i fizičko, imati bliske i sigurne odnose s drugim ljudima. Unatoč tezi da se novcem ne može kupiti sreća, složiti ćete se da nije naodmet imati i dovoljno novca da si možete priuštiti stvari koje vas čine sretnima i za koje mislite da su dobre za vas. Možda ste pomislili – što s drugima oko nas i njihovom dobrobiti? Naravno da možete mariti i za tuđu dobrobit, dobrobit svoje djece, roditelja, prijatelja, svojih susjeda, sugrađana, ljubimaca i životinja, no uočite da tada marite za njihovu dobrobit, a ne vlastitu. Ipak, i u tom slučaju možemo uočiti i da je dobro za nas brinuti o drugima jer je biti pravedan ili dobar prijatelj nešto što najčešće vrednujemo kao dobro. Kada govorimo o pojmu dobrobiti želimo dakle zahvatiti ono što je dobro za osobu čija je dobrobit u pitanju. Međutim, znamo li zaista u čemu se sastoji to dobro? Ako se odmaknemo od ovih početnih i vrlo površnih intuicija u kojima smo se uglavnom složili oko nekog okvira dobrog života, otvara se niz novih pitanja. Može li bolesna i siromašna osoba živjeti dobro? Može li netko tko ima dobar posao, obitelj i prijatelje živjeti loše? Zašto su baš posao i obitelj ono što život čini dobrim? Tko ima pravo odrediti što je i za koga dobro? Započnite razgovor o tome u društvu i vjerojatno ćete naići na onoliko različitih

odgovora koliko je i sugovornika.

Prije nego krenemo s detaljnijom filozofskom analizom pojma dobrobiti, pozabavimo se kratko terminologijom. Knjiga pred vama je o filozofiji dobrobiti i dobrobit je središnji pojam kojim ćemo se koristiti. Međutim osim njega, govorit ćemo i o pojmu dobra života, sreći ili blagostanju. Ponekad će se ti pojmovi koristiti kao istoznačnice, a ponekad ćemo između njih uspostaviti jasno razlikovanje. To će ovisiti o teorijskom okviru unutar kojeg ćemo baratati tim pojmovima. No, u svim teorijskim okvirima raspravljat ćemo o onome što je dobro ili loše za nas, odnosno o specifičnoj vrsti vrijednosti u filozofskoj raspravi koja se naziva prudencijalna vrijednost (Griffin 1986; Sumner 1996). Prudencijalna vrijednost, za razliku od moralne ili estetske vrijednosti, zahvaća ono o čemu govorimo kada kažemo da je nešto dobro za nekoga, da mu koristi, da doprinosi tome da život te osobe bude dobar. Drugim riječima, nešto je prudencijalno vrijedno ako:

je sastavni dio dobrobiti ili daje uzročni doprinos njezinu ostvarivanju ili održavanju. Stvari koje imaju prudencijalnu vrijednost su blagodati i koristi. One su dobro za pojedinca koji ih ima. (Mogu se nazvati “osobnim“ dobrima. Nisu takva da samo čine svemir boljim mjestom – ona čine da je nekome bolje. (Kraut 2018: 15)

Iako je to vrijednost koju gotovo svakodnevno prepoznajemo u različitim kontekstima života, filozofska rasprava počinje u onom trenutku kada se zapitamo znamo li uistinu što je to dobro? Što zapravo trebamo činiti kako bismo uvećali dobrobit? U čemu se sastoji razlika između dobrog i lošeg života? Koji su to elementi koji čine dobar život? Što život čini vrijednim življenja?

Pitanje o tome kako definirati dobar život i što trebamo činiti kako bismo ga ostvarili staro je koliko i sama zapadna filozofska tradicija na čelu sa Sokratom i predstavlja središnje pitanje cjelokupne antičke etike. Sokrat je, recimo, upozoravao svoje sugrađane Atenjane da se ne trebaju baviti zgrtanjem novca, slave i časti, ni brinuti toliko oko tijela,

već da se trebaju baviti svojom dušom i truditi se da ona postane najbolja jer tu leži odgovor na pitanje što je dobar život (*Obrana Sokratova*, 29d – 30b). Glavni argument od kojeg polazi Sokrat je sljedeći. Iako bismo na prvi pogled možda mogli pomisliti da su novac, slava, čast ili snažno tijelo dobri za nas i da kao takvi mogu biti dobri kandidati za određenje elemenata koji čine dobar život, Sokrat poziva na oprez i upozorava da se za takve stvari nikada ne može reći da su dobre same po sebi. One za Sokrata nisu ni dobre ni loše. Zašto? Zato jer se njima možemo koristiti i na dobar i na loš način. Primjerice, možemo novcem pomagati potrebite i uplatiti ga u humanitarne svrhe ili možemo podmititi suca kako bismo izbjegli kaznu za skrivljeno nedjelo; ili snagom tijela možemo spasiti nekoga tko se utapa u rijeci ili pak premlatiti osobu. Kako ćemo se novcem ili snagom tijela koristiti ovisi isključivo o osobi, njezinu karakteru i praktičnom znanju na temelju kojeg procjenjuje što je dobro, a što loše – o onome što je Sokrat nazivao vrlinom, nekom vrstom praktičnog znanja. Osoba koja posjeduje vrlinu uvijek će znati što je dobro i ispravno će se znati koristiti stvarima poput novca ili tijela. Zato je za Sokrata važno brinuti se isključivo za to da posjedujemo vrlinu, odnosno da budemo dobra osoba. Iako se možda nećete sasvim složiti sa Sokratom, vjerojatno ćete priznati da je Sokratovo učenje u skladu s nekim našim početnim intuicijama o dobrobiti prema kojima biti dobra osoba, pravedna ili hrabra jest dobro za nas.

Međutim, netko bi mogao prigovoriti da nije uvijek slučaj da samo dobre osobe žive dobro i da je sasvim moguće i da loši ljudi ostvaruju dobrobit, da im ide dobro u životu unatoč tome što čine moralno nedopustive stvari. Netko tko će podmititi suca da se izvuče od kazne ostvarit će svoju korist, dakle uvećati vlastitu dobrobit. I Sokrat je bio svjestan takvih primjera, a jedan od možda najslikovitijih prikazan je u liku Kalikla, Sokratova sugovornika u Platonovu dijalogu *Gorgija*, koji tvrdi da onaj tko želi živjeti dobrim životom mora zadovoljavati sve svoje želje i strasti, bez imalo obuzdavanja i kontrole. Možda bi u

suvremenom svijetu kandidat za takva lika bio burzovni mešetar Jordan Belfort, čiji je život prikazan u filmu *Vuk s Wall Streeta*. Slijedeći ovaj izvor intuicija, zapitat ćemo se zašto život ispunjen zadovoljenjem tjelesnih uгода, dobrom hranom, pićem, seksom i skupim materijalnim stvarima ne bi bio dobar ako je upravo to ono što osoba želi i pri tome uspijeva izbjeći zakone koji je sputavaju da nesmetano radi što ju je volja?

Možda ćete sada reći da ne moramo ići u takve ekstreme, nego da dobar život trebamo potražiti negdje između savršenih moralnih vertikalna i potpunih ništarija – u prosjeku. Većina bi se složila da su zdravlje, dobri odnosi s drugima, posao i neke materijalne stvari, kao što su perilica za suđe, automobil ili čokolada dobri za nas, dok su bolest, loši odnosi s drugima, nezaposlenost i neimaština ono što je loše. No, staje li tu rasprava? Složit ćete se da je moguće zamisliti osobu koja je zaposlena, ima obitelj i dovoljno novca, međutim duboko je nesretna. A jednako tako možemo zamisliti i nekoga tko uglavnom dane provodi ležeći na kauču, jede čips, gleda turske sapunice i troši novce na *online* kupovinu kućanskih aparata i pri tome osjeća potpuno zadovoljstvo svojim životom. Čiji je život bolji? Intuicija nas vodi u smjeru toga da kažemo da dobar život svakako mora biti ispunjen nekim vrijednim stvarima, za koje nam se čini da bi trebale biti vrijedne za sve ljude, neovisno o tome što oni misle o tim stvarima. No, jednako tako intuicije nam kažu da ne možemo ni olako nametati nekome što bi trebalo biti vrijedno za nju, već da svatko sam za sebe treba odrediti u čemu se sastoji njezin dobar život. I opet se vraćamo na početno pitanje: što je onda dobar život?

Tu upravo počinje posao filozofa, koji prije svega pokušavaju uvesti reda u naše intuicije i sistematizirati ih, objasniti zašto neke od početnih intuicija s kojima smo krenuli odbacujemo, a neke ne i to poduprijeti razlozima te ih smjestiti u zaokružene teorijske opise. Budući da su često intuicije od kojih polazimo međusobno suprotstavljene,

jene, teorije će onda birati kojim intuicijama će dati prednost, kako bi se izbjegle nekonzistentnost i kontradikcije. Filozofi se dakle polazeći od nekih važnih i čvrstih intuicija o tome što ljudski život čini dobrim i u čemu se dobrobit sastoji, bave istraživanjem prirode dobrobiti. Cilj im je odgovoriti na dva središnja pitanja:

1. Što je dobrobit i u čemu se sastoji?
2. Zašto su baš te stvari vrijedne?

Prvo pitanje bavi se određenjem konstitutivnih elemenata dobrobiti, odnosno određenjem onoga što čini dobrobit. Drugo pitanje bavi se objašnjenjem prirode dobrobiti i pružanjem razloga zašto trebamo upravo te stvari koje smo odredili kao konstitutivne elemente, a ne neke druge.

Jedan od početnih koraka na putu određenja prirode dobrobiti može biti pokušaj sistematiziranja svih stvari koje smo prethodno navodili kao kandidate za pripisivanje prudencijalne vrijednosti, odnosno onoga što je dobro za nas: vrlina, zadovoljenje želja, tjelesna uroda, posao, obitelj, novac, bliski odnosi, sreća – kako bismo odredili koje od njih mogu biti kandidati za određenje prirode dobrobiti. Razmotrimo prvo novac i zapitajmo se zašto mislimo da je dobar za nas? Odgovor je zato jer nam omogućava da si kupimo stvari koje su dobre za nas, recimo da odemo na putovanje, kupimo perilicu za suđe ili čokoladu. Vidimo dakle da je novac vrijedan za nas jer nam služi kao instrument za ostvarenje nekih daljnjih ciljeva. Možemo se zapitati dalje zašto je odlazak na putovanje dobar za nas? Jedan mogući odgovor je zato jer će nam pružiti ugodna iskustva. No, zašto je uroda vrijedna? Možemo li reći da je vrijedna jer nam omogućava da ostvarimo neko daljnje dobro? Izgleda da je uroda u tom pogledu drugačija jer u ćemo u odgovoru na pitanje zašto mislimo da je uroda dobra za nas reći da je to zato što je dobro osjećati se ugodno ili zato jer ugodu želimo radi urode same. Za razliku od novca, uroda dakle nije instrument za ostvarenje nekog

daljnjeg dobra, ona je vrijedna sama po sebi. Novac je s druge strane vrijedan samo kao sredstvo koje nam služi da ostvarimo ugodu, koju pak želimo zbog nje same. Vrstu dobara koje smatramo vrijednima samim po sebi nazivamo intrinzičnim dobrima, dok stvari koje smatramo vrijednima zato jer nas vode nečemu i omogućavaju ostvarenje nekih ciljeva nazivamo instrumentalnim dobrima. Neke od ranije navedenih stvari također mogu biti kandidati za intrinzičnu vrstu vrijednosti, poput vrline ili sreće, dok su posao, perilica za suđe ili čokolada instrumentalno vrijedne stvari. Budući da smo rekli da se filozofi bave istraživanjem prirode dobrobiti, sasvim je sigurno da ćemo to otkriti ako se usmjerimo istraživanje intrinzično vrijednih stvari, odnosno onoga što je krajnje dobro za nas.

Odredili smo do sada da nam je cilj opisati dobrobit kao specifičnu vrstu vrijednosti, prudencijalnu vrijednost, čiji su konstitutivni elementi intrinzično vrijedne stvari. Koje su još karakteristike dobrobiti? Dobrobit je normativan ili vrijednosni pojam. To znači da tim pojmom, osim što opisujemo nešto, iznosimo i normativne tvrdnje o tome što je dobro za nas, odnosno procjenjujemo što je vrijedno za nas. U literaturi se obično navodi da normativnost pojma proizlazi iz karakteristike da dobrobit služi kao izvor ili temelj za naše djelovanje budući da nam pruža razloge za djelovanje. Naime, ako utvrdimo da je A bolje za nas od B, onda subjekt ima razloga djelovati na način da ostvari A, a ne B (Sumner 1996; Rodogno 2015; Tiberius 2018).

Sljedeća važna karakteristika dobrobiti vezana je uz sintagmu dobro za nas, a ne samo tzv. dobro po sebi (*simpliciter*). Upravo je ta odrednica važna za određenje dobrobiti kao relacijskog pojma – govorimo o dobru za neki subjekt. Dobrobit je uvijek nečija dobrobit. Zato prudencijalna vrijednost zahvaća relaciju između stvari koju smo odredili kao intrinzično vrijedne i subjekta za koga je to vrijedno. Relacija spram subjekta zato je ključna karakteristika dobrobiti, budući da moju dobrobit mogu uvećavati samo one stvari koje su dobre za mene

(Sumner 1996: 20-21). Zato je važno razlikovati dobrobit, to jest, ono što je prudencijalno vrijedno, od drugih vrsta vrijednosti, poput moralne ili estetske. Estetska vrijednost odnosi se na procjenu predmeta koji u nama izazivaju divljenje ili ugodu. Ljudski život bi mogao biti sagledan i na taj način te bismo mogli utvrditi da je vrijedan i u estetskom smislu. Međutim, govori li nam to išta o tome je li taj život dobar za onoga čiji je to život? Čak i ako se ispostavi da jeste, to su i dalje dvije različite dimenzije vrijednosti. Još je jasnije razlikovanje prudencijalne vrijednosti od moralne. Naime, moralno je vrijedno donirati novce u humanitarne svrhe, pomagati potrebitima ili skočiti u rijeku i spasiti dijete koje se utapa. Međutim, u svim tim slučajevima osoba koja čini ono što je moralno dobro ujedno odustaje od onoga što je u njezinu interesu kako bi učinila nešto za druge, odnosno žrtvuje vlastito dobro za druge. Duga je filozofska tradicija, opet počevši od Sokrata, koja je pokušavala pokazati da moral i osobni interes nisu u sukobu, već da je moralno djelovanje upravo u našem interesu. Tu raspravu ćemo ostaviti po strani. Međutim, čak i ako bismo prihvatili Sokratove argumente o tome da nam se moralno djelovanje uvijek više isplati od nemoralnog, svejedno je važno uočiti da to i dalje preostaju dvije različite vrste vrijednosti.

Razlog za posebno isticanje razlikovanja prudencijalne vrijednosti i činjenice da je relacija spram subjekta esencijalna za određenje dobrobiti, vidimo i u tome što jedino tako pojam dobrobiti zadržava karakteristike uobičajenog ili svakodnevnog pojma dobrobiti. Naši uobičajeni stavovi o dobrobiti upravo polaze od jakih i čvrstih intuicija da je dobrobit vezana uz ono što je interes pojedinca, što je dobro za tu osobu. Zašto nam je važno zadržati te intuicije? Zato jer će se oni reflektirati i u kriterijima koje teorija dobrobiti treba ispuniti. Autori se uglavnom slažu oko toga da bi bilo izrazito čudno razviti teoriju dobrobiti koja bi bila u suprotnosti s našim čvrstim predteorijskim i intuitivnim stavovima o tome što je dobrobit. Ako bi teorija, pak, u većoj mjeri ili

u potpunosti zanemarila naše čvrste i jake intuicije o dobrobiti, onda jednostavno više ne bi bila o tom pojmu dobrobiti, nego o nečem drugom. S obzirom na to, kao jedan od kriterija koji se navodi u literaturi i koji teorija dobrobiti mora ispuniti nameće se *deskriptivna adekvatnost* (Sumner 1996, Haybron 2008; Tiberius 2018, Badhwar 2014). Prema tom kriteriju teorija treba zadržati intuitivnu i predteorijsku plauzibilnost i odgovarati uobičajenom shvaćanju tog pojma. Drugim riječima, treba biti jasno da se radi o pojmu koji i inače koristimo za procjenu svojih života i za određenje onoga što nam je u interesu. Osim toga, ranije smo već objasnili da je pojam osim što je deskriptivan, također je i normativan. Zbog toga filozofska teorija treba biti i *normativno adekvatna*, odnosno treba ponuditi objašnjenje toga zašto je nešto dobro za nas i zašto imamo razloga djelovati na način da to dobro ostvarimo (Sumner 1996; Haybron 2008; Badhwar 2014; Tiberius 2018).

Odredili smo do sada na što se odnosi pojam dobrobiti, zatim smo opisali glavnu karakteristiku pojma dobrobiti kao normativnog i relacijskog, te naveli kriterije koje trebaju ispuniti filozofske teorije dobrobiti (deskriptivna i normativna adekvatnost). Kako bismo zaokružili uvodnu raspravu, recimo još par riječi o samim teorijama dobrobiti kojima ćemo se baviti u knjizi i to kroz prizmu dviju vrsta podjela teorija. Prva se odnosi na podjelu između subjektivnih i objektivnih teorija, a druga na podjelu između objašnjavačkih (*explanatory*) i nabrajajućih (*enumerative*) teorija.

Prva i svakako temeljna podjela u filozofskoj raspravi uvodi se s obzirom na to zagovara li neka teorija postojanje objektivnih vrijednosti koje čine dobar život, neovisno o tome što subjekt misli jesu li te stvari vrijedne ili ne. Objasnimo to na sljedećem primjerima. Marko je zbog teške bolesti ostao bez prijatelja te razvio stav da je za njega bolje da svoj život provede daleko od ljudi i da su mu prijatelji nepotrebni da bi živio dobro, već upravo suprotno – želi samoću. Marta je odrasla u patrijarhalnoj obitelji u kojoj se smatralo da se žene ne smiju obra-

zovati, već im je mjesto u kući, zbog čega je izabrala život podređene i neobrazovane kućanice. Što biste rekli, jesu li njihovi životi dobri? Bi li mogli biti bolji? Jesu li Marko i Marta u pravu kada tvrde da žive dobrim životom?

Jake intuicije koje nam se javljaju u ovim slučajevima govore da ova dva života imaju nižu razinu dobrobiti, odnosno da bi svakako mogli biti bolji. Zašto to mislimo? Kako objasniti te intuicije? Jedan od načina jest da kažete da je to zato jer im nedostaju neke od važnih sastavnica dobrobiti, kao što su prijatelji ili znanje. Uočite da smatrate da je to dobro za Marka i Martu čak i ako to oni sami ne uočavaju, to jest da mi njihove živote procjenjujemo “izvana“, tražeći kriterij procjene koji zanemaruje to što misle subjekti čiji život procjenjujemo. Tvrđimo da je Markov život u kojem je ostao bez prijatelja i zdravlja lošiji od onog u kojem bi imao prijatelje i zdravlje, a Martin život u kojem bi se mogla obrazovati bio bi bolji čak i ako bi i tada izabrala život kućanice. To smatramo unatoč Markovim stavovima o tome da prijateljstvo nije dobro za njega ili Martinim da se ne želi obrazovati. Teorije dobrobiti koje će se osloniti na ove intuicije tvrdit će to na temelju teze da postoje stvari, poput prijateljstva, zdravlja ili znanja, koje su objektivno vrijedne za ljudski život. Životi u kojima nedostaju takve stvari, poput Markovog i Martinog života, biti će procijenjeni kao prudencijalno osiromašeni i zato lošiji za pojedinca čiji je to život. Za teorije dobrobiti koje zastupaju stav da postoje objektivno vrijedna dobra, stavovi osobe o tome što je dobro ili loše za nju su irelevantni. Štoviše, ako nisu u skladu s onim što je teorija utvrdila da je objektivno vrijedno za ljude, razlog su da kažemo da osoba griješi u pogledu procjene prudencijalne vrijednosti.

S jedne strane to nam se čini sasvim prihvatljivim i potkrijepljeno je našim jakim intuicijama u pogledu toga da kao ljudi zaista griješimo u pogledu toga što je dobro za nas. Kupujemo hrpe materijalnih stvari misleći da će nas novi mobitel, haljina, sat ili automobil učiniti

sretnijima, a griješimo i u pogledu odabira posla, odlučivanja između karijere ili obitelji i sličnog, jer smo mislili da je nešto dobro za nas, a ispostavilo se drugačije. Čini se zato vrlo uvjerljivim tvrditi da postoje stvari koje su objektivno dobre za nas i prijateljstvo zaista izgleda kao dobar kandidat za to da mu pripišemo objektivnu vrijednost, uz spomenuto zdravlje ili znanje. Za nas je bolje da smo zdravi i da smo znalci nego da smo bolesni i neznalice, čak i ako mislimo da zdravlje i znanje nisu intrinzično vrijedni jer smo, recimo, odgajani u obitelji u kojoj se malo polaže na obrazovanje. Ako smatramo da bi Markov ili Martin život mogao biti bolji, unatoč njihovim stavovima, moramo se osloniti na neki neovisni i izvanjski kriterij za prudencijalnu vrijednost. Teorije koje to zastupaju, nazivamo objektivnim teorijama i njihova temeljna pretpostavka jest ta da je prudencijalna vrijednost neovisna o mentalnim stavovima pojedinca (Parfit 1984; Bradley 2014; Badhwar 2014). Tu spadaju teorije objektivne liste, perfekcionizam i eudajmonizam.

Ipak reći nekome da griješi u pogledu procjene onoga što je dobro za njega, čini se čudnim. Nije li upravo osoba koja procjenjuje što je dobro za nju prvotni i najvažniji autoritet za tu procjenu jer se radi upravo o njezinu interesu? Ako Marko misli da mu ne trebaju prijatelji, zašto i s kojim pravom bismo mu trebali nametnuti prijateljstvo kao nešto vrijedno? Ako Marta želi živjeti životom podređene kućanice, od kud nam pravo da joj namećemo obrazovanje kao nešto što je dobro za nju? Ili u nešto radikalnijem primjeru, ako netko zaista želi provesti život s vrećicom čipsa na kauču, gledajući turske sapunice i ne mareći za druge, ne bismo li to trebali prihvatiti kao izbor te osobe o tome što je koncepcija dobrog života za nju, bez obzira na to što nam se takav život čini lošim po nekim izvanjskim kriterijima? Tu nam se javljaju jake intuicije koje govore u prilog tome da jedino osoba čija je dobrobit u pitanju mora biti autoritet u pogledu određenja onoga što je dobro za nju. Koncepcija dobrobiti koja nije bliska onome što subjekt smatra da je dobro za nju izrazito je čudna jer je otuđena od pojedinca. Drugim

riječima, osoba mora procijeniti je li nešto dobro za nju ili ne, odgovara li to njezinom interesu ili ne. Kriterij procjene onoga što je dobro, drugim riječima, ne može biti izvanjski, već mora biti u samom subjektu. Najčešće se kriterij veže uz želje ili osjećaj ugone koju subjekt ima, odnosno pozitivne stavove prema predmetu koji procjenjuje. Za mene je dobro ono spram čega imam pozitivan stav. Dobrobit u ovom slučaju nije neovisna od subjekta, već je nužno vezana uz mentalne stavove subjekta, ovisna je o njima i zato je subjektivna. U subjektivne teorije spadaju tako hedonizam, teorija ispunjenja želja i teorije sreće.¹

Podjelu na subjektivne i objektivne teorije u filozofiji dobrobiti možemo sažeti na sljedeći način:

Subjektivizam u pogledu dobrobiti: Sve stvari koje su dobre za pojedinca, dobre su za njega zbog njegovih stavova o njima (npr., zbog činjenice da ih želi same po sebi). Objektivizam u pogledu dobrobiti: Neke stvari koje su dobre za pojedinca dobre su za njega neovisno o njegovim stavovima o njima. (Bradley 2014: 222)

S obzirom na ovaj kriterij podjele, naglasimo još jednom da će objektivne teorije uvijek bolje objašnjavati zašto mislimo da je u nekim slučajevima dobrobit osiromašena, dok će subjektivne teorije biti uspješnije u tome da nude teorije dobrobiti koje nisu otuđene od pojedinca. Objektivnim teorijama će se pak uglavnom prigovarati da su otuđene od pojedinca ili da su paternalističke, budući da ne uvažavaju autoritet subjekta i nameću izvana koncepciju dobrobiti, dok će se subjektivističkim prigovarati da subjekte ostavljaju u zabludi u pogledu onoga što je istinski dobro, puštajući ih da žive lošijim životima. Prednosti i mane, te dodatne razlike, detaljnije ćemo razmatrati kada se budemo bavili pojedinim teorijama u nastavku. Spomenimo još ovdje

¹ Ovakva podjela utemeljena je na onoj koju uvodi Derek Parfit (1984). Unatoč tome što Parfit spominje samo tri teorije, odnosno hedonizam i teoriju ispunjenja želja, kao subjektivističke, te teorije objektivnih lista kao objektivne teorije, ona se i danas često uzima kao standardna podjela teorija koje odgovaraju na pitanje: "Što bi za nekoga bilo najbolje, odnosno najviše u interesu te osobe, ili bi učinilo da toj osobi život bude što bolji?" (str. 493).

i da će se u okviru ove rasprave pojaviti još jedna teorijska struja, koja će pokušati spojiti glavne prednosti subjektivnih i objektivnih teorija u jednu zajedničku teoriju. Rezultat će biti tzv. hibridne teorije, koje će najčešće tvrditi da je važno zadržati ovisnost dobrobiti o mentalnim stanjima subjekta, ali također vezati je i uz objektivno vrijedne stvari.

Osim ove podjele, Roger Crisp (2006: 102-103) uvodi još jednu i dijeli teorije na nabrajajuće i objašnjavalačke. Ta podjela ima veze s dva središnja pitanja koja smo ranije naveli, to jest, u čemu se dobrobit sastoji i zašto su baš te stvari vrijedne. Teorije koje odgovaraju na prvo pitanje i detektiraju, a potom nabrajaju, konstitutivne elemente dobrobiti, kao što su uspjeh, znanje, vrlinu ili ugodna iskustva spadaju u nabrajajuće teorije. Svakako su jedne od glavnih teorija iz te skupine teorije objektivnih lista, koje su specifične po tome što pružaju popis stvari koje su dobre za nas. Teorije koje, nakon što su detektirale i popisale konstitutivne elemente dobrobiti, objašnjavaju zašto su baš te stvari vrijedne spadaju u objašnjavalačke teorije. Primjerice, na listi stvari koje su dobre za nas može se naći vrlina. Objašnjavalačka teorija će, nakon detektiranja vrline kao konstitutivnog elementa dobrobiti, potražiti odgovor na pitanje zašto je baš vrlina prudencijalno vrijedna. Jedno moguće objašnjenje je da je tome tako jer se na taj način razvija naša ljudska priroda. Takvo objašnjenje nudi teorija koja se naziva perfekcionizam. Kao što ćemo vidjeti, većinu teorija dobrobiti čine upravo objašnjavalačke teorije.

Konačno, recimo još nešto o tome kako je koncipirana knjiga. Cilj je prije svega prikazati postojeću raspravu u filozofiji dobrobiti kroz prikaz glavnih teorija. Svaka od teorija prikazana je na način da se definiraju središnji pojmovi, opišu glavni argumenti u prilog teoriji, a potom iznesu najutjecajnije protuargumenti. To naravno nisu konkluzivni protuargumenti, koji potpuno pobijaju iznesene teorije. Svaka od teorija o kojoj ćemo raspravljati i danas ima svoje zastupnike koji odgovaraju na iznesene protuargumente. Svoje čitatelje zato potičemo

da prije svega sami razmisle o tome vrijedi li spašavati neke teorije, zatim kako ih spasiti, a potom da i dalje istraže izrazito živu raspravu o tome što je dobar život. Jednoznačnog odgovora još uvijek nema. I zato unaprijed isprika svima koji su posegnuli za knjigom u nadi da će saznati recept za dobar život. Ova knjiga ga ne nudi. Ali zato nudi recepte za to kako promišljati o dobrom životu.

1.1. Pitanja za raspravu

1. Na što se odnosi pojam dobrobiti?
2. Što znači da je pojam dobrobiti relacijski, a što da je normativan?
3. Koje su karakteristike subjektivizma, a koje objektivizma u raspravi o dobrobiti?
4. Koja su dva središnja pitanja kojima se bavi filozofija dobrobiti? Objasnite ih.
5. Što su objašnjavalačke, a što nabrajajuće teorije dobrobiti?

2. HEDONIZAM

2.1. Kontekst rasprave

Povijesno gledano, hedonizam je jedna od najstarijih teorija u filozofskoj raspravi, te ne podrazumijeva samo hedonizam kao teoriju dobrog života. Budući da se hedonizam javlja u različitim oblicima, važno ih je odmah na početku razlučiti. Razlikujemo etički, psihološki i prudencijalni hedonizam, od kojih se upravo posljednji bavi analizom dobrobiti. Svi oblici hedonizma u svojoj osnovi uzimaju ugodu i bol kao temeljne pojmove kojima opravdavaju i objašnjavaju teoriju, međutim razlikuju se u pogledu ciljeva teorija.

Etički hedonizam je pozicija u normativnoj etici prema kojoj su ugodu i bol kriteriji za određenje moralne ispravnosti neke radnje. Zbog toga spada u konzekvencijalističke teorije, koje određuju je li neka radnja moralno dopustiva s obzirom na njezine posljedice, i prema kojima se posljedice mjere kroz količinu ugone ili neugode koju je radnja izazvala. Etički hedonizam ne govori ništa o samoj prirodi dobrobiti, već utvrđuje normativni kriterij djelovanja: propisuje da trebamo činiti one stvari koje će maksimizirati ugodu, a minimizirati bol. Psihološki hedonizam polazi od teze da ugodu predstavlja krajnju motivaciju svog našeg djelovanja i objašnjava naše ponašanje. Kupovina automobila, druženje s prijateljima, odlazak u kino – sve što radimo motivirano je krajnjim ciljem, a to je osjećaj ugone ili zadovoljstva. Ni ova teorija ne govori nam ništa o samoj prirodi dobrobiti, ali nas vodi do nje. Naime, kada bi psihološki hedonizam zaista bio istinit, mogli bismo tvrditi da je ugodu krajnje dobro. A to je teza o prirodi dobrobiti koju zastupa prudencijalni hedonizam.

Prudencijalni hedonizam dakle ima za cilj objasniti prirodu dobrobiti i utvrditi što život neke osobe čini dobrim. Drugim riječima, kao i svaka teorija dobrobiti, hedonizam treba odgovoriti na ranije istaknuta dva temeljna pitanja: u čemu se dobrobit sastoji i zašto je to dobro za osobu čija je to dobrobit? Hedonizam na prvo pitanje odgovara tvrdnjom da je uгода jedino intrinzično dobro, dok su neugoda ili bol ono što je intrinzično loše za nas. Drugo pitanje, koje se tiče objašnjenja zašto je uгода dobra za nas, uputit će na samo iskustvo, odnosno, osjećaj ugone ili zadovoljstva – ugodnost ugone ili neugodnost boli objašnjavaju zašto je uгода intrinzično dobra, a bol intrinzično loša. Ako zamislite užitek koji imate dok jedete dobru hranu ili bol koju osjećate u napadu jake migrene, bit će vam sigurno jasno o kakvoj ugodnosti ili neugodnosti govorimo. Prema hedonizmu, tvrditi da je uгода prudencijalno vrijedna jednostavno znači tvrditi da je uгода ona vrsta stvari koja nečiji život čini istinski dobrim životom. Osnovnu tezu hedonizma u pogledu dobrobiti možemo formulirati na sljedeći način:

Uгода i samo uгода je intrinzično dobro za nas, dok je neugoda i samo neugoda intrinzično loša za nas.

Iz ove teze naravno ne slijedi da će hedonisti tvrditi da ne postoje i druge stvari koje su dobre za vas, recimo novac, prijatelji, vlastita nekretnina ili automobil. No te stvari su za hedoniste isključivo instrumentalno vrijedne, odnosno njihova vrijednost se očituje u tome što služe kao instrument za ostvarivanje ugone i izbjegavanje boli, međutim nisu vrijedne same po sebi. Primjerice, kupovina novog automobila sigurno je dobra za vas (uštedjeli ste dovoljno novca, a stari je već izrazito nepouzdan i treba vam brži i sigurniji način dolaska na posao). Međutim sasvim je legitimno pitati se zašto je to dobro za vas? I hedonist bi vjerojatno razmišljajući o odgovoru, prvotno naveo razloge poput navedenih: novi automobil omogućava brži, pouzdaniji i sigurniji dolazak na posao. Međutim, može li automobil, iako je koristan i

dobar za vas zbog razloga koje ste naveli, biti i temeljni konstituent dobrobiti, odnosno odgovor na pitanje u čemu se dobrobit sastoji? Hedonizam nas tu podsjeća na dvije važne stvari već spomenute u uvodu: prvo, automobil, iako dobar za vas, očito nije krajnji cilj zbog kojeg ga kupujete i drugo, da bismo otkrili zbog čega je i sam automobil dobar za vas, moramo ustanoviti koje je to krajnje dobro. Hedonist smatra da sigurnost i pouzdanost želite upravo zato jer vam u konačnici pružaju ugodu, sreću ili osjećaj zadovoljstva. Ima li smisla pitati se zašto želite ugodu, sreću ili zadovoljstvo? Čini se očitim da nema nekog dodatnog razloga zbog kojeg želite ugodu ili zadovoljstvo: želite to samo po sebi, zbog te stvari same. Zbog toga hedonist zaključuje da je ugoda intrinzično dobro, ono zbog kojeg u konačnici želite i automobil i zbog čega je i sam automobil vrijedan.

Zbog toga nećemo puno saznati o dobrobiti ako se usredotočimo na stvari poput novca, automobila, čokolade ili seksa, koje iako čine život neke osobe dobrim, čine to tako što nas vode do onog krajnjeg dobra – ugone. Fokus našeg interesa zato treba biti, smatraju hedonisti, na istraživanju ugone kao intrinzičnog dobra za nas. Specifičnost hedonizma je da tvrdi da je ugoda jedino intrinzično dobro, dok je bol jedino što je intrinzično loše. Zbog toga je hedonizam monistička pozicija u pogledu dobrobiti, za razliku od nekih s kojima ćemo se susresti u kasnijim poglavljima i koje će tvrditi, primjerice, da je ugoda samo jedno od intrinzično dobrih stvari za nas.

U nastavku ćemo zato prvo detaljnije iznijeti tri najvažnija argumenta u prilog hedonizmu, ali ih i kritički analizirati: Epikurov argument iz kolijevke, argument iz korelacije i povezanost s iskustvom subjekta. Nakon toga bavit ćemo se pojašnjenjem samog pojma ugone i predstaviti ćemo dva najčešća shvaćanja ugone: ugoda kao senzacija ili osjet i ugoda kao propozicija ili stav. U trećem dijelu ovog poglavlja iznijet ćemo prigovore hedonizmu: sretna svinja – tužni Sokrat, prevareni biznismen i iskustveni stroj.

2.2. Argumenti za hedonizam

(i) Epikurov argument iz kolijevke

Epikurov argument iz kolijevke prenosi nam Ciceron u svom djelu *O krajnostima dobra i zla*, koji tamo iznosi zastupnik epikurovskog hedonizma, Torkvato, na sljedeći način:

Mi raspravljamo o najvećem i krajnjem dobru, koje po mišljenju svih filozofa mora biti takvo da sve stvari moraju stajati u vezi s njim, a ono s ničim. Ovo Epikur stavlja u nasladu i smatra da je naslada najveće dobro, a bol najveće zlo. I ovo on pokušava na sljedeći način dokazati. Svako živo biće čim se rodi čezne za nasladom i njoj se raduje kao najvećem dobru, a mrzi bol kao najveće zlo i uklanja mu se koliko može. To ono čini dok je još u nepokvarenom stanju, kada i sama priroda sudi bezpristrasno i bez predrasuda. Zbog toga on tvrdi da nije potrebno nikakvo dokazivanje ili naučno raspravljanje zašto bi trebalo za nasladom težiti, a bol izbjegavati. On smatra da je ovo stvar čulnih osjećaja, isto kao i toplota vatre, bjelina snijega, slatkoća meda. Za dokazivanje ovih stvari, on smatra, nisu potrebni nikakvi duboki i odabrani dokazi; dovoljno je samo obratiti pažnju na njih. (Ciceron, *O krajnostima dobra i zla*, 1.29-30)

Početak odlomka govori nam o tome da Epikur želi utvrditi što je krajnje ili ultimativno dobro, koje svi antički filozofi izjednačavaju sa srećom (*eudaimonia*).² Naime, grčki filozofi složni su u tome da se dobar život sastoji u ostvarenje sreće, kao krajnjeg cilja svog našeg djelovanja, odnosno krajnje svrhe ljudskog života. No, ne slažu se oko odgovora na pitanje što je sreća i što nam je potrebno da bismo je ostvarili. U tom smislu sreća je središnji pojam grčke etike, koja je za razliku od kasnijih etičkih teorija, upravo usredotočena na potragu za određenjem dobrog života. Epikur tvrdi da se *eudaimonia* sastoji u ostvarenju ugone, pripisujući ugodi samoj po sebi intrinzičnu vrijednost, koja se tako odnosi na dobro kako u prudencijalnom tako i u svakom

2 Pojmom *eudaimonia* i teorijom dobrobiti kao eudaimonijom bavit ćemo se kasnije u zasebnom poglavlju.

drugom smislu. Ugoda je za Epikura jedino intrinzično dobro. No, Epikurov hedonizam upravo je specifičan zbog toga što ga on želi uklopiti u eudajmonistički okvir, koji dijele i drugi grčki filozofi i prema kojem je krajnje dobro ono koje je samodostatno. Jasno je da će Epikur imati ozbiljne probleme s dokazom da ugoda može biti takvo krajnje dobro, zbog čega će i njegov hedonizam zahtijevati određene preinake kojih ćemo se dotaknuti u analizi samog pojma ugode. Okrenimo se sada Epikurovom argumentu u prilog takvom hedonizmu.

Dokaz koji nudi za izjednačavanje krajnjeg dobra s ugodom je tzv. argument iz kolijevke, u kojem se polazi od ukazivanja na očitu i opažljivu činjenicu da sve životinje, pa tako i ljudi, od samog rođenja teže ugodi i izbjegavanju boli. U drugoj rečenici drugog odlomka Epikur naglašava da je upravo takvo ponašanje ono koje je u skladu s našom prirodom, koja dok još nije oblikovana društvenim konvencijama i ostalim izvanjskim utjecajima, pokazuje da su težnja ugodi i izbjegavanje boli iskaz naših iskonskih prirodnih sklonosti da težimo ugodi i izbjegavamo bol. Ovdje vidimo da Epikur zapravo uvodi tezu psihološkog hedonizma, prema kojem je krajnja motivacija svog našeg djelovanja ostvarenje ugode. Tvrditi da nešto radimo ili želimo zbog zadovoljstva ili ugode naizgled je plauzibilna teza (prisjetimo se razmišljanja o tome zašto kupujemo automobil). Štoviše, Epikur je smatrao da je uvjerljivost hedonizma toliko jaka da nam nije potreban neki racionalni dokaz, već je dovoljno samo ukazati na tu očitost, koju uspoređuje s drugim očitim stvarima poput topline vatre, bjeline snijega ili slatkoće meda. Taj drugi dio argumenta upućuje na to da su nam ugodnost ugode ili neugodnost boli toliko samorazumljive da je dovoljno samo pomisliti na iskustvo mučnine, teške migrene ili ispijanja dobrog vina ili provoda s dragim prijateljima. Neposrednim uvidom u vlastita iskustva jasno nam je da je migrena loša za nas jer je bolna, dok je druženje s prijateljima dobro jer je ugodno. I zaista, ako je psihološki hedonizam istinit, a ugoda toliko očito poželjna, onda se čini da ugoda zaista jest krajnje

dobro. Epikur dakle polazeći od shvaćanja ljudske prirode koja je usmjerena prema ugodi kao cilju djelovanja izvodi i svoj etički hedonizam o ugodi kao krajnjoj vrijednosti.

Međutim, psihološki hedonizam izrazito je kontroverzna teza, čija kontroverznost leži upravo u tome što tvrdi da je uroda jedina motivacija ljudskog djelovanja. Psihološki hedonizam počiva na dvije važne pretpostavke: prvoj, da su uroda ili izbjegavanje boli jedina motivacija ljudskog djelovanja i drugoj, da svo ljudsko djelovanje teži uvećanju osobne koristi. Koliko god se prva teza činila inicijalno prihvatljivom, sasvim je jasno da uroda nije jedina motivacija. Kao što je očito da je snijeg bijel, tako je i očito da neke stvari radimo unatoč tome što nam ne donose ugodu: odlazimo kod zubara, unatoč neugodi koju ćemo osjećati; prejedemo se za blagdane, iako znamo da ćemo požaliti zbog toga, a motiviraju nas i druge stvari. Primjerice, otići ćete pomoći prijatelju kojem je poplavio stan unatoč tome što bi vam daleko više ugode donijelo cjelodnevno izležavanje i gledanje serija ili ćete sudjelovati u zajedničkom čišćenju kvarta na vaš jedini slobodan dan u dugo vremena jer smatrate da je to vrijedno ponašanje. Drugim riječima, ljudi djeluju zato jer jednostavno žele pomoći nekome, zato jer osjećaju dužnost ili imaju različite druge želje. Naravno, psihološki hedonist će vas pokušati uvjeriti da sve navedeno radite zato što u konačnici želite ugodu. Osim što je to vrlo sumorna slika ljudske prirode, ona svakako nadilazi istraživanje u filozofiji i zahtijeva svoju empirijsku potporu.

No filozofski odgovor hedonistima ponudio je Joseph Butler (2017) koji tvrdi da to što osjećamo ugodu nakon pomaganja unesrećenoj osobi, nije dokaz za psihološki hedonizam – uroda se naime javlja kao popratni efekt, odnosno dolazi nakon našeg djelovanja. Prvo ste željeli pomoći nekome, pa ste nakon toga osjetili ugodu, a ne obrnuto. Druga teza na kojoj počiva psihološki hedonizam govori o samointeresu, odnosno pretpostavlja da je cilj svakog ljudskog djelovanje uvećanje osobne koristi. Prethodno navedeni primjeri govore protiv ove teze i

čini se da možemo nastaviti nizati takve primjere u kojima smo spremni u potpunosti ili dijelom odustati od uvećanja osobne koristi zbog nekih drugih razloga – kada volontiramo, dajemo novac u dobrotvorne svrhe ili smo spremni žrtvovati i vlastiti život da bismo spasili druge.

Konačno, ovdje možemo spomenuti još jedan problem za hedonizam, tzv. “paradoks hedonizma“. Kao što smo rekli, hedonizam pretpostavlja da je cilj svakog djelovanja uvećanje ugone. Međutim izgleda da djelovanje koje je motivirano isključivo ugodom ponekad ne uspijeva osigurati veću količinu ugone, ni doprinijeti porastu dobrobiti, već upravo suprotno: ako smo motivirani isključivo ugodom, ostvarit ćemo manje ugone nego da smo slijedili neke druge motive. Kako je to moguće i u čemu je zapravo paradoks? S jedne strane, čini se da je dobro težiti ugodi, a s druge strane izgleda da je najbolji način da ostvarite ugodu taj da joj ne težite direktno i namjerno. Primjerice, zamislite da želite napisati roman. Ako bi vam ugodu bila jedina motivacija, onda biste se kod odabira svakog pojedinog lika, njegove karakterizacije, razrađivanja radnje ili formalnog oblikovanja romana svaki put trebali pitati hoće li vam ovaj ili onaj odabir donijeti više ugone. To bi vas zapravo u potpunosti odvučlo od same aktivnosti u kojoj biste, kao prvo, sigurno daleko manje uživali u procesu pisanja, a kao drugo, vrlo vjerojatno bili frustrirani i osjećali neugodu jer nikada ne biste napisali roman. Dakle, ugodu kao motivacija dovela bi do poništenja ugone, zbog čega paradoks hedonizma ukazuje i na to da je hedonizam samopobijajući. Čini se dakle da se vraćamo na Butlerovu tezu da je ugodu neka vrsta popratnog efekta ili nešto što u svakom slučaju dolazi nakon djelovanja koje je izravno motivirano nekim drugim razlozima. U svojoj detaljnoj analizi paradoksa hedonizma, Thomas Hurka spominje još nekoliko razloga, od kojih se sljedeći čini posebno uvjerljiv (Hurka 2011: 45-50). Naime, ugodu u nekoj radnji, primjerice pisanju romana, dolazi nakon što se usavršili u toj vještini (pisanja, sviranja, igranja košarke ili rješavanju logičkih zadataka). Tek tada djelovanje ide “glat-

ko“ i ispunjava vas zadovoljstvom. Međutim, ono što prethodi tome su epizode ispunjenje vježbom i usavršavanjem, što je, ne samo u početku, već zasigurno jedan duži period, ispunjeno većom količinom nezadovoljstva i frustracije negoli ugone.

Ovdje ćete možda zastati i postaviti jedno važno pitanje: jesu li sve ugone jednake, i tjelesne i one koje možemo nazvati intelektualnima? Je li ugonu koju osjećamo dok pijemo omiljeno piće jednaka ugonu koju osjećamo dok se družimo s prijateljima ili dok radimo posao koji nas ispunjava? Nadalje, što zapravo želimo, više ugone u kratkom vremenu ili odgađanje ugone kako bismo više uživali kasnije? Ovo su izuzetno važna pitanja koja ćemo razraditi u dijelu u kojem ćemo se baviti analizom ugone. Dok još uvijek baratamo samo generičkim pojmom ugone, hedonist će upravo iskoristiti moment i pokazati sljedeću prednost hedonizma u kontekstu mjerenja.

(ii) Argument iz korelacije³

Hedonizam se iznova oslanja na intuiciju prema kojoj vrlo jednostavno može utvrditi je li nečiji život dobar. Prema hedonizmu, ostvarenje dobrog života sastoji se u uvećanju ugone, odnosno uvećanju hedoničke razine, koju računamo zbrajanjem pozitivnih, odnosno ugodnih iskustava i oduzimanjem onih negativnih, bolnih. Primjerice, na godišnjem ste odmoru s obitelji, uživete u zajedničkom vremenu i aktivnostima koje volite, međutim soba koju ste iznajmili nije sasvim zadovoljavajuća – ne odgovara vam jastuk i balkon ne gleda prema moru, a i vrijeme je ispalo daleko lošije od predviđenog. U opisanoj situaciji imat ćete pomiješana pozitivna i negativna iskustva, a hedonička razina odnosi se na dobiveni rezultat – ako ste u plusu, odnosno osjećate više ugone nego neugode, to je dobro za vas. Taj se argument također naziva argumentom iz korelacije. Argument se poziva na to da je odnos između visine hedoničke razine i razine dobrobiti uvijek takav da kada ras-

³ Ovaj argument prilagođena je verzija koju iznosi Fletcher (2016).

te hedonička razina, raste i dobrobit, dok smanjenje hedoničke razine prati i smanjenje dobrobiti. Primjerice, uživali se na bazenu, međutim osjetili ste intenzivnu zubobolju. Otišli ste zubaru, koji je popravio zub, a nakon toga ste se počastili dobrim ručkom s dragom osobom. Iz perspektive hedoničke razine, primjećujemo da je ona bila visoka, zatim je pala, a onda opet narasla. Iz perspektive onoga što je dobro za vas, također bismo rekli da je na početku vaša dobrobit bila visoka, zatim je pala, a onda opet narasla. Dakle, između hedoničke razine i dobrobiti postoji korelacija. No, koje je njezino objašnjenje? Hedonizam nudi jednostavan odgovor – najbolje objašnjenje ove korelacije jest to da dobrobit jest isto što i hedonička razina. Isprobajmo još jedan test. Možete li zamisliti život ispunjen intrinzičnom neugodom za koji ćete misliti da je dobar za vas, ili život ispunjen intrinzičnom ugodom koji je loš za vas? Ako vam se čini da tu postoji nešto nekonzistentno, hedonist će reći da je to upravo zato jer su dobrobit i ugoda uvijek u korelaciji, a primjer od nas traži da zamislimo suprotno. Dakle, jedini zaključak je da je hedonizam istinit – ugoda je jedino dobro za nas.

Problem s ovim argumentom je u određenoj mjeri sličan prvom argumentu koji smo razmatrali. Naime, ne čini nam se problematično da je ugoda svakako jedan od elemenata koji određuje našu dobrobit, odnosno da hedonička razina u određenoj mjeri određuje razinu naše dobrobiti. No, hedonizam tvrdi da je to jedini faktor. Prvi očiti problem s ovim argumentom je taj što on uopće ne isključuje mogućnost da na razinu dobrobiti utječu i neki drugi faktori. Primjerice, u našem primjeru s godišnjim odmorom, na dobrobit osobe svakako utječe ugoda, međutim vrlo vjerojatno na nju utječe i to ima li skladnu obitelj, je li cijenjena i uspješna na poslu i ima li bliske prijatelje. Ako bismo dodali sve ove stvari u našu računicu, uz hedoničku razinu, čini se da bi dobrobit osobe bila uvećana. Dakle, čak i ako utječe na dobrobit, ugoda svakako nije jedini faktor. Osim toga, možemo naći primjere u kojima ćemo pokazati da hedonička razina nije ključan faktor u određenju do-

brobiti. Sličnim primjerom ćemo se baviti nešto kasnije, ali najčešći oblik prigovora su različite lažne ugone – recimo osjećaj zadovoljstva jer imamo dobar odnos sa suradnicima; međutim, stvar je takva da nas oni zapravo preziru i naš osjećaj ugone je lažan. Iako je iznova početna plauzibilnost i očitost hedonizma poljuljana, hedonisti imaju još jednog asa u rukavu.

(iii) Argument iz svjesnosti subjekta

Naizgled siguran potez hedonista očituje se u tome što prirodu dobrobiti utemeljuje u subjektovom iskustvu vlastitog dobra. Taj element u raspravu uvodi James Griffin i naziva ga iskustvenim uvjetom, koji objašnjava kao svjesnost ostvarenja dobrobiti u vlastitom iskustvu (1986: 13). Osim njega, spominje ga i Leonard W. Sumner i objašnjava kao uvjet koji bi trebao “stipulirati da stanje stvari može biti dobro za mene akko, na ovaj ili na onaj način, postaje dio mog iskustva ili utječe na njega“ (Sumner 1996: 127). Drugačije rečeno, ako je nešto dobro za mene, ja svakako moram biti svjesna tog dobra ili osjetiti kada mi život postane lošiji. Upravo ovaj uvjet zahvaća jedan od skupova početnih intuicija o dobrobiti koji naglašavaju vezanost dobrobiti za subjekt na način kako je to zahvaćeno u formulaciji ‘dobro za’. Ako nikada ne saznate za obiteljsko nasljedstvo, teško da ćemo reći da je za vas bilo dobro to što vam je bogata tetka iz Njemačke ostavila kuću kraj jezera. Jednako tako možete živjeti u “blaženom neznanju“ da ste na burzi u jednom danu prvo izgubili sav ulog, a potom ga vratili natrag. Na ovaj način hedonizam naglašava subjektivistički aspekt dobrobiti, koji dobrobit čini ovisnom o mentalnim stanjima pojedinca, odnosno pojedinca čini izvorom prudencijalne vrijednosti. Naime, ugoda ili zadovoljstvo su mentalna stanja kojih smo uvijek neposredno svjesni. Međutim, ono što izgleda kao očita prednost u sljedećem koraku pokazat će se kao fatalan prigovor, koji se odnosi na već spomenute probleme za hedonizam – lažne ugone, koje ćemo detaljno analizirati kroz prigovor prevarenog

biznismena. No, samo uvođenje razlikovanja među ugodama od kojih su jedne “lažne“, a druge “istinite“, nameće pitanje o tome možemo li ugodi pripisivati istinitost ili lažnost? To naime radimo s propozicijama, dok se uгода čini kao neka vrsta fenomenološkog iskustva koja je po svojoj prirodi sličnija iskustvu viđenja boje ili slušnog doživljaja zvuka. Što je zapravo uгода?

2.3. Uгода

Razlog za intuitivnu očitost hedonizma moguće je pronaći u specifičnom razumijevanju ugone. Čini se da svi znamo što je uгода i da nam ne treba neka posebna filozofska analiza koja bi nam pojasnila taj pojam. Pomislite samo na tipične uzroke ugone poput sunčanja kraj bazena, ispijanja čaše dobrog pića, jedenja čokolade ili neke druge omiljene hrane, druženja s prijateljima ili čitanja dobre knjige – i znat ćete što je uгода. Ako nas znatiželjni filozof zapita da mu objasnimo što je uгода, izgleda da je jedino na što možemo uputiti to da se radi o nekoj vrsti osjeta ili senzacije. Ono što definira ugodu ili bol upravo 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, priroda ugone se dakle objašnjava kao specifična vrsta osjeta ili senzacije (*distinctive feeling*) i zato se u literaturi ovakva vrsta hedonizma naziva još i osjetnim hedonizmom ili senzualizmom. Vrlo je lako dočarati što senzualisti imaju na umu. Zamislite samo stvari ili radnje koje vam stvaraju osjećaj ugone i upravo ta kvaliteta, odnosno specifično fenomenološko iskustvo ugone je zajednička karakteristika koja definira ugodu kao takvu. No, jesu li ugodna iskustva zaista toliko slična da ih možemo sve svrstati pod jedan zajednički nazivnik? Što je zajedničko ugodi dok “jedemo, radimo, stvaramo ili pomažemo“ (Griffin 1986: 8)?

Naime usporedimo li osjećaj koji imamo dok jedemo omiljenu hra-

nu s osjećajem dok radimo posao koji volimo, uočiti ćemo da su to različiti osjećaji koji se po svojoj fenomenološkoj kvaliteti bitno razlikuju (Griffin 1986: 8; Feldman 1997: 8). Iako osjetni hedonizam pokušava prikazati ugone kao homogene i jednoobrazne po kvaliteti, odnosno iste po fenomenološkom karakteru koji doživljavamo u ugodnim i bolnim iskustvima, čini se da su takva iskustva daleko heterogenija. Sjetite se samo spomenutog paradoksa hedonizma, koji je također pokazao da motivacija ugodom varira od toga o kakvoj se ugodi radi: hoće li to biti tjelesna uroda ili možda uroda koju ćemo osjetiti nakon mukotrpnog rada i truda. Zbog problema heterogenosti ugoda, pojavilo se drugačije shvaćanje ugode u hedonizmu. Umjesto da govorimo o specifičnom kvalitativnom iskustvu ugode, novi prijedlog je da ugodu shvatimo kao vrstu propozicijskog stava (npr. 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 takvim izrazima nije više fenomenološko iskustvo ugode, već to da se radi o propozicijskim stavovima kojima izražavamo sviđanje ili ugodu u formi propozicije, primjerice u obliku vjerovanja da nam je ugodno jesti sushi, da osjećamo zadovoljstvo dok čitamo knjigu ili se družimo s prijateljima ili, u obliku želje, primjerice da se želimo družiti s prijateljima jer nam to pruža ugodu ili da želimo jesti sushi jer nam stvara osjećaj ugode. Ugoda je dakle predmet pozitivnog propozicijskog stava, a propozicijski stavovi su vjerovanja ili želje.

Svakako najznačajniji zastupnik propozicijskog hedonizma je Fred Feldman, koji u svom članku „Dva pitanja o ugodi“ uvodi razlikovanje između „osjetilne ugode“ (*sensory pleasure*) i „propozicijske ugode“ (*propositional pleasure*). Feldman želi naglasiti činjenicu da se različiti fenomenološki oblici ugode moraju razlikovati od druge vrste ugode, tzv. propozicijske ugode. Što se tiče osjetilne ugode, Feldmanovi primjeri su jasni: uroda dok se sunčamo i osjećamo toplinu na svojoj koži, jedemo kikiriki ili pijemo pivo. No, unatoč tome što sva ta iskustva

imaju zajedničko iskustvo ugone, kao specifičnog osjeta, činjenica koju naglašava Feldman je i dalje ta da je riječ o izrazito heterogenim iskustvima. No, osim osjetilne ugone, za Feldmana postoji i propozicijska ugodna, koja je definirana izrazom “U vremenu t subjekt S osjeća ugodu da (jer) je x slučaj“, odnosno da se ugodna odnosi na nešto. Primjer koji navodi opisuje čovjeka koji osjeća ugodu u vremenu t jer mu je marljivo dijete dobilo petice u školi. On osjeća ugodu, samo u ovom slučaju uočavamo da ugodna “ima svoj predmet, a taj predmet je propozicija (propozicija da je njegovo dijete dobilo dobru svjedodžbu)“ i zbog toga je njegova ugodna propozicijska (Feldman 1997: 83). Dakle, nije vezana uz senzaciju ili osjet. Feldman se nadalje suočava s dva problema: prvi se tiče objašnjenja heterogenih fenomenoloških iskustava, a drugi veze između osjetilne i propozicijske ugone. Njegovo rješenje je sljedeće: uzimanje propozicijske ugone kao pojmovno primarne riješit će navedene probleme. Prvo, ugone više nisu heterogene jer sve spadaju pod oblik propozicijske ugone, a drugo, veza između jednih i drugih sada je uspostavljena tako što izraze osjetne ugone zapravo trebamo prevesti u izraze propozicijske. Što to znači? Grubo rečeno, izraze poput “sunčanje mi je ugodno“, trebamo prevesti na sljedeći način: “postoji osjet topline spram kojeg imam pozitivan propozicijski stav.“

Ipak, jedan od najozbiljnijih problema Feldmanove teorije jest taj što ona počinje gubiti dodirne točke s našim intuitivnim shvaćanjem ugone kao specifičnog iskustva. Kao što naime, postoje iskustva topline ili hladnoće, glavobolje i zubobolje, iskustvo okusa jabuke ili limuna, tako postoji i iskustvo ugone. Znamo kako je to kada nam je ugodno i znamo kako je to kada trpimo bol. Upravo je specifičnost tog iskustva da smo s njime upoznati direktno, introspektivno i prepoznajemo ga kao nešto jednostavno, što nije moguće niti potrebno dodatno analizirati (sjetite se Epikurovih primjera). Feldman s jedne strane ne želi negirati da postoje takva iskustva, međutim njegova analiza prirode ugone postaje sasvim udaljena od uobičajenog opisa ugodnog iskustva.

Osim toga, naglašavanje uloge propozicijskih stavova, primjerice želje za ugodom dok jedem čokoladu, gura ovu poziciju prema suparničkoj teoriji kojom ćemo se baviti u sljedećem poglavlju, prema teoriji ispunjenja želja.

Bilo kako bilo, koju god teoriju prihvatili o prirodi ugone, svaki hedonist će ugodi pripisati još neka svojstva. Naime, ugoda može biti različitih intenziteta i trajanja, a moguće je i uspoređivati ugone s obzirom na to koja nam donosi veću dobrobit. Neki hedonisti senzualisti, poput Jeremyja Benthama, smatraju da se dobrobit sastoji u uvećavanju količine ugone koje imate, neovisno o tome kakve su te ugone (recimo ugone zadovoljavanja tjelesnih nagona ili ugone u čitanju i učenju). Takav hedonizam, koji dobrobit vidi u količinskom uvećavanju hedoničke razine, naziva se kvantitativnim hedonizmom jer se na dobrobit gleda primarno kroz količinu, odnosno intenzitet ugone i njezino trajanje. Među ugodama se ne pravi razlika, pa se zbog toga suočavamo s pitanjima poput sljedećeg: ako bismo mogli birati između života u kojem imamo osigurane ugone svinje koja uživa u blatu i osjeća visoki intenzitet ugone, koja pri tome dugo traje ili života čovjeka koji je ostvario izuzetan profesionalni uspjeh, čija je ugoda zbog toga bila intenzivna, no trajala je kraće, a uz to put do toga vodio je kroz niz neugodnih i bolnih stanja, koji bismo život izabrali? Jesu li opisane ugone zaista jednake ili su neke ipak bolje od drugih, unatoč tome što traju kraće i manje su intenzivne? Klasični, kvantitativni hedonist, vrlo vjerojatno bi trebao izabrati život svinje. Upravo je to jedan od najpoznatijih prigovora hedonizmu zbog kojeg je bio etiketiran kao „filozofija svinja“. U nastavku ćemo detaljnije analizirati taj prigovor, ali za sad samo istaknimo dio koji se tiče razumijevanja vrsta ugone. Ovaj prigovor doveo je do toga da su hedonisti uveli razlikovanje među ugodama i otvorili prostor za drugačije shvaćanje hedonizma.

Takav hedonizam se poziva na razlikovanje između viših ugone, dakle onih koje su veće kvalitete, i nižih ugone, pa se zbog toga ovakav

hedonizam naziva kvalitativnim. Recimo, ovakav oblik hedonizma nalazimo, osim kod Epikura, i kod Johna S. Milla (1998), koji uvodi razliku među ugodama, tvrdeći da ugone moramo mjeriti ne samo po njihovoj količini, nego i po dimenziji kvalitete. Stoga, ugone istog intenziteta i trajanja neće biti jednako vrijedne, ako je jedna ugodna slabije kvalitete, pa je zato život svinje manje vrijedan od Sokratova života, unatoč tome što život svinje prednjači u količini postignute ugone. Znati što su ugone i koje su njihove karakteristike po pitanju intenziteta i trajanja, čini se ključnim pitanjem za obranu hedonizma. Zato je, naime, tzv. klasični hedonizam bio izrazito kritiziran i pod svjetlom ovakvog prigovora pretvorio se u svoju intelektualnu inačicu. U nastavku ćemo zato razmotriti glavne prigovore hedonizmu: prvo detaljnije prigovor sretne svinje usmjeren prema kvantitativnom hedonizmu, a potom i dva prigovora koji dalekosežnije podrivaju hedonizam u svim njegovim oblicima, prigovor prevarenog biznismena i iskustveni stroj.

2.4. Prigovori hedonizmu

(i) Sretna svinja, tužni Sokrat?

Jedan od najstarijih i temeljnih prigovora hedonizmu je taj da nisu sve ugone prudencijalno vrijedne, odnosno da postoje takve ugone koje ne uvećavaju našu dobrobit. Naime, čini se da postoje određene aktivnosti, koje unatoč tome što pružaju određenu razinu ugone, nisu izgledni kandidati za ostvarenje dobrog života. Slijediti ugone koju nam pruža jedenje čokolade, igranje igrice ili čitanje senzacionalističkih tabloida možda neće nanijeti neku veliku razinu štete, ali sumnjamo da će bitno pridonijeti ostvarenju dobrobiti. Čini nam se da postoje daleko vrijednije aktivnosti poput bavljenja tjelesnom aktivnošću, druženja s prijateljima ili čitanja kvalitetnih književnih djela. No, zamislite da netko posveti cijeli svoj život isključivo jedenju čokolade, igranju igrice i

čitanju senzacionalističkih tabloida jer mu to pruža dugotrajnu ugodu visokog intenziteta. S obzirom na to da hedonizam tvrdi da je dobro za nas uvećavati ugodu i minimizirati bol, slijediti ugodu kao cilj i to onu koju subjekt sam osjeća, odnosno prepoznaje u svom iskustvu, značilo bi da je naš subjekt ostvario dobar život. Međutim, biste li poželjeli ovakav život? Ne govorimo o dva tjedna odmora, na što bi pristali mnogi. Govorimo o dobrom životu iz perspektive cjelokupnog života, tzv. perspektive sa samrtne postelje. Kada biste pogledali unatrag, biste li za ovakav život rekli da je bio dobar? Biste li ga poželjeli svojoj djeci i zašto ne?

U filozofskoj raspravi možemo izdvojiti dva klasična primjera kojima se izoštrava gore navedena intuicija. Prvi je već spomenuti Millov prigovor Benthamovom hedonizmu, prema kojemu je jedino kvantiteta ugone važna, neovisno o tome dolazi li od igre pribadačama (*push-pin*) ili glazbene umjetnosti i poezije. Mill tvrdi sljedeće:

Malo bi ljudskih stvorenja pristalo preinačiti se u bilo koju od nižih životinja, za obećanje najpotpunijeg užitka zvijeri; niti jedno inteligentno ljudsko biće ne bi pristalo biti budalom Bolje je biti nezadovoljno ljudsko biće nego zadovoljna svinja; bolje biti nezadovoljni Sokrat nego zadovoljna budala. (Mill, *Utilitarizam* II.6)

U suvremenoj raspravi sličnu verziju istog prigovora razvija Crisp (2006). U Crisповom primjeru zamišljamo da smo duša na nebu koja treba izabrati između dva života na Zemlji, života kamenice i skladatelja Josepha Haydna, čiji je život ispunjen velikim postignućima, popularnošću, putovanjima i sportskim užicima. Nakon sasvim očekivanog izbora Haydnovog života, anđeo uzdahne i kaže: „Ah, nikada se neću riješiti života kamenice. Godinama je već tu. Gle, nudim ti posebnu ponudu. Haydn će umrijeti u 77. godini. A učinit ću da kamenica živi dugo koliko poželješ“ (2006: 112). Što bi sada hedonist trebao odabrati? Ako bi kamenica živjela dugo, koliko poželimo, životom stalne ugone, iako slabog intenziteta, njezin bi život imao veću kvantitetu dobrobiti te

bi stoga (klasični) hedonist trebao odabrati taj život, a ne onaj vrhunskog skladatelja, Haydna, ispunjen kvalitetnijim, iako količinski manjim ugodama.

Klasični hedonizam kao što vidimo ne uspijeva zahvatiti vrlo važnu intuiciju prema kojoj nisu sve ugone jednake. Naime, neke su očito takve da doprinose našoj dobrobiti, dok druge mogu biti takve da je i smanjuju ili joj jednostavno doprinose u nekoj sasvim zanemarivoj mjeri. Kako smo već ranije vidjeli u paradoksu hedonizma, pitanje razlikovanja ugoda činilo se važnim i kako bismo izbjegli neke od zamki u koje nas taj paradoks vodi. Na primjer, naručivanje gotove hrane kada smo gladni priuštiti će nam ugodu i riješiti nas neugode na brži i jednostavniji način od kuhanja ručka, ulaganja truda i energije da pojedemo obrok. Međutim, ugodu koju imamo dok kuhamo za sebe i svoje bližnje, ulažemo trud u odabir namirnica i pripremu, vrijedi više. Zašto nam se čini da su ugone koje su rezultat vrijednih aktivnosti daleko vrijednije od primjerice tjelesnih ugoda koje ostvarujemo brzo? Epikur i Mill smatrali su da je zato potrebno uvesti razlikovanje između nižih i viših ugoda (u Epikurovoj terminologiji kinetičke ugone, one koju osjećamo u procesu uklanjanja boli, recimo dok žedni ispijamo vodu, i katastematičke ugone, kao što je sloboda od uznemirenosti i odsustvo boli). Rješava li to problem?

S jedne strane čini se da, jer smo uveli vrijednosno razlikovanje ugoda i kriterij po kojem razlikujemo život svinje ili kamenice od života Sokrata ili Haydna. Međutim, Sidgwick (1981) upozorava na ozbiljan problem u ovakvom razlikovanju ugoda. Naime, pod pretpostavkom da nam je ugodu krajnje dobro, zamislimo da imamo fiksiran intenzitet i trajanje ugone – zbog čega bi nam bilo važno što uzrokuje tu ugodu, radi li se zadovoljavanju tjelesnih ugoda ili intelektualnih? Sve što uzrokuje ugodu, bilo igra pribadačama ili slušanje opere ima samo instrumentalnu vrijednost, jer nas vodi ugodi i ako uspije u tome, sasvim je svejedno što je stvarni uzrok. Ako bismo inzistirali da postoji razlika jer

je valjanje u blatu svinje vještina koja je sama po sebi manje vrijedna od Sokratovih filozofskih vještina ili Haydnovih skladateljskih, skrenuli bismo na sklizak teren u kojem bismo počeli pripisivati intrinzičnu vrijednost dodatnim stvarima osim ugodi.

No, to i dalje ne znači nužno da ugone nisu raznolike i po kvaliteti. Čak i ako bismo napravili ustupak hedonistu i pristali na kvalitativno razlikovanje ugoda, dolaze nam dva nova, daleko fatalnija prigovora.

(ii) Prevareni biznismen i iskustveni stroj

Ova dva prigovora imaju jednu zajedničku karakteristiku, a to je da govore o tzv. lažnim ugodama. Prvi prigovor formulirali su Thomas Nagel (1970: 76) i Shelly Kagan, a u Kaganovoj verziji izgleda ovako:

Zamislite čovjeka koji umre zadovoljan, misleći da je postigao sve što je želio u životu: njegova žena i obitelj ga vole, on je cijenjen član zajednice i pokrenuo je uspješan posao. Ili barem on tako misli. U stvarnosti je, međutim, potpuno prevaren: žena ga je varala, kćer i sin su bili ljubazni prema njemu samo da bi mogli posuditi auto, ostali su se članovi zajednice samo pretvarali da ga poštuju zbog dobrotvornih priloga koje je ponekad davao, a njegov poslovni partner je pronevjerio sredstva iz tvrtke koja će uskoro otići u stečaj. (Kagan 1994: 311)

Što biste rekli, je li život prevarenog biznismena dobar? Zamislite sada život drugog biznismena koji ima identičnu hedoničku razinu, međutim njegova ugoda je stvarna jer ga žena i djeca stvarno vole, kao i ostali članovi zajednice, a posao mu je stvarno uspješan i recite mislite li da je život tog drugog biznismena bolji od ovog prvog? Većina bi se ljudi složila da život prevarenog biznismena nije dobar, kao i to da je život ovoga koji nije prevaren daleko bolji upravo zato jer nije prevaren. No, može li to zastupati i hedonist? Hedonist bi trebao tvrditi sljedeće: (i) život prevarenog biznismena je dobar i (ii) ako su hedoničke razine jednake, nema nikakve razlike u pogledu ostvarene dobrobiti između ova dva slučaja. Međutim, kao što to tvrdi i Kagan u svom članku, hedonizam ne može objasniti jaku intuiciju da je život jednog biznismena loš,

a drugog dobar. Može li se ta intuicija objasniti? Izgleda da je najbolje objašnjenje leži upravo u činjenici da je jedan prevaren, a drugi nije, odnosno da jedan ima lažne ugone, a ugone drugog su stvarne. Nadalje, zaključujemo da je bolje za nas imati ugone koje odgovaraju stvarnom stanju stvari, odnosno prate istinu. Dakle, nije tako da je samo ugota važna, jer ako imamo samo ugotu bez istine, proći ćemo lošije nego onda kada imamo ugotu spojenu s istinom. Dakle, ugota nije jedino što je intrinzično vrijedno za nas i hedonizam nije istinit.

No jedan od najozbiljnijih protuargumenata hedonizmu iznio je Robert Nozick (2003). Nozick nas poziva da u misaonom eksperimentu 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 svojih snova. Ovako to opisuje Nozick:

Pretpostavimo da postoji doživljajni stroj koji bi vam osigurao bilo koji doživljaj koji poželite. Najstaknutiji neuropsiholozi mogli bi podražavati vaš mozak tako da biste mislili i osjećali kao da pišete izvrstan roman, ili provodite vrijeme s prijateljima, ili čitate zanimljivu knjigu. Kroz to biste vrijeme plutali u bazenu, s elektrodama pričvršćenima za mozak. Da se priključite na taj stroj doživotno i unaprijed programirate svoj životna iskustva? Ako vas brine da ćete propustiti poželjne doživljaje, možemo pretpostaviti da su poslovne tvrtke temeljito istražile živote mnogih drugih osoba. Možete izabrati iz njihove velike biblioteke ili palete takvih doživljaja i odabirati svoja životna iskustva za recimo, iduće dvije godine. Po isteku te dvije godine izvadit će vas iz bazena na deset minuta ili deset sati, da izaberete doživljaje za naredne dvije godine. Naravno, dok ste u bazenu nećete znati da ste u njemu; mislit ćete da se to sve zaista događa. (Nozick 1979: 256)

Je li ulazak u iskustveni stroj dobar za nas? Ako u ovom trenutku dvojite jer razmišljate što će biti s vama dragim osobama, obitelji, prijateljima, možete biti bez brige. Nozick nam kaže da zamislimo da su svi

oni zbrinuti i da će svi ući u stroj i jednako proživljavati najugodnija iskustva kao i vi i osjećati kontinuirano i intenzivno zadovoljstvo. Hoćete li sada ući? U vrijeme kada je Nozick izmislio ovaj misaoni eksperiment virtualni život bio je zaista samo misaoni eksperiment i to u nekom dosta dalekom zamislivom svijetu. Danas su stvari bitno drugačije, jer dijelom svoj život i živimo u virtualnoj stvarnosti. Međutim, pitanje je i dalje otvoreno, biste li ušli u stroj? Ono što vam stroj nudi je najviša moguća hedonička razina. Ako ste hedonist, sasvim sigurno nemate dvojbe i uzbuđeno birate doživljaje za naredne dvije godine.

Nozick, međutim, smatra da nitko nema razloga za ući u stroj. Zašto takav život, iako izuzetno visoke hedoničke razine, kako kvantitativne, tako i kvalitativne, ne bi bio vrijedan izbora? Najjednostavnije rečeno: jer nije stvaran. Odnosno, 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 (Nozick 2003: 69-72). Što nam onda ovaj primjer govori o hedonizmu? Nozickov iskustveni stroj prije svega pokazuje da ono što mi zapravo želimo jest živjeti istinskim životom: stvarno pisati vrhunsku poeziju, stvarno ostvariti mir u svijetu, imati stvarnu ljubavnu vezu i ostvarivati svoje snove u stvarnosti. Kao i u primjeru s prevarenim biznismenom, očito je da uгода nije jedino što smatramo prudencijalno vrijednim za nas, već želimo da naš život odgovara stvarnosti, čak i onda kada je istina manje ugodna.

To pokazuje da je hedonizam kao teorija dobrobiti isključivo vezan uz naša mentalna stanja, odnosno ugodna iskustva i negira pripisivanje prudencijalne vrijednosti neovisno o iskustvu subjekta. Drugim riječima, prema hedonistima se prudencijalna vrijednost sastoji isključivo u ugodnim iskustvima. No, kako pokazuje Nozickov primjer, mi možemo imati život ispunjen ugodnim iskustvima koji nema prudencijalnu vrijednost. Naime, nitko ne želi lažnu ugodu, što ukazuje na važan element u poimanju dobrobiti. Dobrobit je određena i time kakve su stvar-

no stvari u svijetu, a ne samo našim mentalnim stavom. Čak ne moramo ići u znanstvenu fantastiku da bismo razumjeli tu razliku, vratimo se primjeru uspješnog poslovnog čovjeka koji izrazito uživa u svom obiteljskom i profesionalnom životu, no ne zna da mu se iza leđa kolege smiju jer misle da je nesposoban, žena vara, a djeca ga ne poštuju. Visoka hedonička razina ovdje je samo iluzija koja skriva stvarno loš život i činjenicu da nitko ne želi takav život, unatoč ugodnom iskustvu.

Što možemo zaključiti o hedonizmu kao teoriji dobrobiti? Jedna od važnih prednosti hedonizma je u tome što zahvaća subjektivno iskustvo osobe o vlastitom dobru. Naime, čini se vrlo čudnim da osoba nije iznutra svjesna da je nešto dobro za nju. Iskustveni uvjet zahvaća vrlo jaku intuiciju o dobrobiti, koja naglašava subjektivički aspekt i vezanost dobrobiti uz mentalna stanja subjekta, odnosno svjesnost o tome je li nešto prudencijalno vrijedno za nas. Dodatno, hedonizam ističe autoritet svakog pojedinca u određivanju prudencijalno vrijednih stvari. U tom smislu hedonizam nije elitistička pozicija koja izvana nameće koncepciju dobrobiti neovisno o stavovima pojedine osobe. Također, hedonizam izbjegava i prigovor da nudi koncepciju dobrobiti koja je otuđena od subjekta upravo zato jer ističe ulogu pozitivnog mentalnog stava, sviđanja ili zadovoljstva, kao konstitutivnog elementa za određenja dobra za nas.

No, vezivanje dobrobiti uz mentalna stanja, ugodu u ovom slučaju, nailazi na ozbiljne probleme vezane uz lažne, pogrešne ili loše ugone, odnosno distanciranost od stvarnog svijeta i negiranje uloge stvarnosti kao bitnog elementa u određenju onoga što je dobro za nas. Ugodna stanja koja nisu u skladu s realnošću ne čine se dobrim za osobu koja ih ima. Takva kritika stavlja naglasak na potrebu za traženjem kriterija koji će pratiti stvarnost i ono što je ne-instrumentalno vrijedno za nas vezati za nešto više od pukog hedoničkog iskustva. Kao što Nozick naglašava, mi želimo stvarna ugodna iskustva i marimo za stvari mimo samog iskustva. Uгода dakle nije ultimativno dobro. Mogu li to biti želje?

2.5. Pitanja za raspravu

1. Koje sve vrste hedonizma postoje?
2. Koja je osnovna teza hedonizma u pogledu dobrobiti?
3. Zašto tvrdimo da je hedonizam monistička pozicija?
4. Koji argument u prilog hedonizmu vam se čini najuvjerljivijim i zašto?
5. Što se želi dokazati argumentom iz iskustvenog stroja?

3. TEORIJA ISPUNJENJA ŽELJA

3.1. Kontekst rasprave

Kao što nam je pokazala rasprava u prethodnom poglavlju, želje su mentalna stanja koja su dobar kandidat za ulogu konstitutivnog elementa teorije dobrobiti jer mi želimo ugodna iskustva, mi želimo ostvariti uspjeh, mi želimo znanje. Budući da ih želimo očito je da su te stvari dobre za nas upravo zato što ih želimo. Uspjeh je dobar za mene samo onda ako ga želim, a učenje može uvećati moju dobrobit samo ako želim znanje. Drugim riječima, želja za nekim predmetom jest ono što taj predmet čini dobrim za nas. Zato, prema najjednostavnijem obliku teorije ispunjenja želja (TIŽ) za nas je dobro kada se ispune naše želje, a za nas je loše kada nam želje nisu ispunjene. Većina zastupnika ove teorije slaže se s time da ćemo veću razinu dobrobiti ostvariti kada nam se ispune snažnije želje. S obzirom na to, TIŽ će procjenjivati i život u cjelini pitajući se koliko je dobar nečiji život kada na samrtnoj postelji pogleda unatrag. Dva su moguća odgovora: a) možemo zbrojiti sve ispunjene i neispunjene želje tijekom života i zaključiti da je život bolji ako ima više ispunjenih nego ispunjenih želja ili b) možemo uzeti u obzir globalne želje osobe o njezinom cjelokupnom životu i zaključiti da je najbolji život onaj koji je osoba istinski željela živjeti (Parfit 1984; Heathwood 2006). Različitim perspektivama procjene vratit ćemo se nešto kasnije, no za sada je dovoljno reći da iz koje god perspektive procjenjivali živote, želju ćemo držati ispunjenom samo onda kada stanje stvari odgovara onome što smo željeli i kada smo ostvarili ne-instrumentalne želje. Stoga, možemo iznijeti osnovnu tezu teorije ispunjenja želja:

X je ne-instrumentalno dobar za S akko ispunjava S-ovu ne-instrumentalnu želju za X-om. X je ne-instrumentalno loš za S akko ne ispunjava S-ovu ne-instrumentalnu želju za X-om.

Guy Fletcher (2016) ističe tri važne stvari koje proizlaze iz ove formulacije. Prvo, uočite kako je u formulaciji same teorije naglašena uloga stvarnog svijeta, odnosno toga kakve stvari zaista jesu u svijetu i čini li on sastavni dio onoga što je dobro za osobu. Upravo ovaj uvjet je ključan za to je li vaša želja ispunjena ili nije. Drugo, želje o kojima govorimo su ne-instrumentalne, to jest takve da nisu vezane za posljedice koje donose. Primjerice, zamislite da želite otići na koncert i to samo zato jer ste sigurni da ćete tamo vidjeti drage prijatelje. U tom slučaju želja za odlaskom na koncert je instrumentalna budući da to želite kao instrument za ostvarenje daljnjeg cilja. S obzirom na to da u ovom slučaju odlazak na koncert ne želite zbog njega samoga, to nije vaša krajnja, ne-instrumentalna želja. No, kada biste se željeli vidjeti s prijateljima samo radi toga jer se želite družiti s njima i to ne želite zato jer ćete time ostvariti neke daljnje želje, tada bi to bila vaša ne-instrumentalna želja. Teorija ispunjenja želja fokusira se samo na takve želje i tvrdi da se dobrobit sastoji u ispunjenju specifično takvih želja. Treće, prema ovoj teoriji dobrobit se ostvaruje onda kada su vaše želje ispunjene, što znači da je tome slučaj čak i onda kada niste svjesni da vam se želja ispunila. Moguće je, primjerice, da saznate da ste vi sretni dobitnik nagradne igre u kojoj ste jako željeli pobijediti tek nakon dva tjedna jer ste godišnji odmor proveli na nekom izoliranom otoku. Prema ovakvoj teoriji, vaša želja je ostvarena i prije dva tjedna, što znači da ste ostvarili dobrobit i onda kada toga niste bili svjesni.

Pozivanje na želje kao središnji pojam u objašnjenju dobrobiti ima još jednu vrlo važnu prednost koju ističe Richard Kraut (1994). U suvremenoj raspravi o ljudskom dobru postignut je konsenzus oko toga da ne postoji samo jedna ispravna koncepcija dobra ili jedan krajnji cilj koji služi kao kriterij za mjerenje dobrobiti. Ovakav stav bitno se razli-

kuje od antičkih koncepcija dobrobiti, kojima ćemo se detaljnije baviti u zasebnom poglavlju o eudajmonističkim teorijama. No, istaknimo već sada tu važnu razliku. Eudajmonističke teorije, poput Aristotelove ili stoičke, zagovaraju ideju da se dobar život sastoji u ostvarenju sreće (*eudaimonia*), a svaka antička škola nudi svoje objašnjenje što je sreća i u čemu se sastoji. Iako nude različite odgovore na pitanje što je sreća, antički filozofi dijele stav da postoji samo jedna ispravna koncepcija dobrog života. No, iz današnje perspektive, antičke koncepcije dobrobiti previše su uske i isključive, budući da danas prepoznamo različite vrste intrinzično vrijednih dobara koje otvaraju pluralističku perspektivu objašnjenja ljudskog dobra. Suprotno antičkom monističkom idealu ljudskog dobra, danas govorimo o pluralizmu različitih koncepcija dobra. Kraut nas upozorava da kao filozofi, međutim, ne možemo samo pretpostaviti da smo jednu povijesnu tezu zamijenili drugom, nego je trebamo objasniti i opravdati. Izgleda da je na taj zahtjev najlakše odgovoriti tako da se pozovemo na želje i kažemo da se dobrobit sastoji u ostvarenju želja. Naime, zbog različitosti naših interesa i ukusa, naše želje na najbolji mogući način reflektiraju upravu tu različitost i pluralizam. Objasnenje pluralizma i različitosti dobrobiti leži dakle u samom konstitutivnom elementu koji čini dobar život, a to su želje. Kraut to opisuje na sljedeći način:

Predmeti koje sada želimo ili ćemo željeti postali su dobri za nas time što ih želimo; oni nisu unaprijed dobri za nas, neovisno o našoj sadašnjoj ili budućoj želji za njima. Ne postoje činjenice o tome što je krajnje dobro za mene koje su neovisne o mojim ciljevima, činjenice koje moram otkriti kako bih znao što ciljati. Ne čudi stoga da je dobrobit raznolika. Naše je dobro izmišljeno i konstruirano, a ne otkriveno; a zbog velikih varijacija u našim osobnostima i sposobnostima, izmišljamo različite životne planove i naše su želje usmjerene na mnoštvo različitih vrsta objekata. (1994: 40)

Uočite dvije važne stvari koje proizlaze iz ovog odlomka. Prvo, TIŽ ovime pokazuje da nije elitistička teorija, koja paternalistički i izvana nameće jedan koncept dobrobiti. S obzirom na to da danas visoko vred-

nujemo osobnu autonomiju, ovakva teorija se čini posebno privlačnom budući da dopušta svakom pojedincu da bude autoritet u pogledu vlastite dobrobiti.⁴ Zbog toga Sumner kaže da je TIŽ u skladu s “liberalnim duhom modernog doba, koji teži tome da ljudske djelatnike vidi kao one koji tragaju za autonomno izabranim projektima“ (1996: 123). Svatko od nas „konstruira“ svoje vlastito dobro i prudencijalno vrijedne stvari ne postoje neovisno o subjektima, već ih upravo subjekti svojim izborima čine prudencijalno vrijednima za sebe. Drugo, ovako koncipirana teorija ispunjenja želja zadržava važan aspekt dobrobiti kao prudencijalne vrijednosti – relacijski aspekt kojim se ističe da dobrobit nužno mora stajati u relaciji spram onoga na koga se dobrobit odnosi. Naime, želje se odnose na naše pozitivne stavove spram različitih predmeta: želimo ljetovanje, novi automobil ili završiti fakultet. Relacijski aspekt u ovoj teoriji osobito je naglašen činjenicom da TIŽ ispunjava ranije spomenuti iskustveni uvjet, budući da smo svjesni u svom iskustvu posjedovanja želje (i njezina ostvarenja uglavnom).⁵ Osim toga, relacijski aspekt naglašen je i činjenicom da se TIŽ oslanja na tzv. uvjet rezonancije, koji zahtijeva da koncepcija dobrobiti mora biti osjetljiva na ono što osoba smatra vrijednim ili privlačnim. Ova dva uvjeta čine jedan od snažnih argumenata u prilog ovoj teoriji pa ćemo se u nastavku pozabaviti detaljnijim pregledom tog i preostalih argumenata u prilog TIŽ-u. Nakon toga ćemo kratko analizirati pojam želje te konačno iznijeti probleme s kojima se susreće ova teorija.

4 Arneson (1999) kada opisuje subjektivističke teorije, pa tako i TIŽ, kaže da ih karakterizira „suverenitet djelatnika“ (*agent's sovereignty*).

5 Uočite da iskustveni uvjet ne mora uvijek biti ispunjen jer, kao što smo naglasili, nekome se želja može ostvariti bez da je osoba svjesna toga. To nije problem za TIŽ budući da se oslanja na puno jači uvjet, tzv. uvjet rezonancije, koji razmatramo u nastavku. Međutim, neki teoretičari ipak smatraju da je važno ograničiti TIŽ iskustvenim uvjetom s ciljem izbjegavanja nekih problema. Jedan od njih je problem pripisivanja dobrobiti i nakon smrti osobe. Može li se, naime, nekome tko je mrtav dogoditi nešto dobro ili loše? Ako smatramo da iskustveni uvjet nije važan, već je moguće da se dobrobit stvari onda kada je želja ispunjena, čak i kada toga nismo svjesni, proizlazi da je moguće reći da je za osobu dobro kada joj se ispuni želja i nakon njezine smrti. Neki autori, koji nisu spremni prihvatiti ovu posljednicu, ograničit će TIŽ i obvezati se na iskustveni uvjet, dok će drugi prihvatiti ovu posljednicu.

3.2. Argumenti za teoriju ispunjenja želja

(i) Iskustvo, rezonancija i pozitivan stav subjekta

Iskustveni uvjet spomenuli smo u prethodnom poglavlju, a sada se osvrnimo malo detaljnije na uvjet rezonancije, koji se u literaturi najčešće veže uz Petera Railtona i njegov često citirani odlomak:

Je li istina da sve normativne prosudbe moraju pronaći unutarnju rezonanciju kod onih na koje se odnose? Iako ovu tezu ne smatram uvjerljivom kao tvrdnju o svim vrstama normativne procjene, čini mi se da zahvaća važnu značajku koncepta intrinzične vrijednosti govoreći da ono što je intrinzično vrijedno za osobu mora biti povezano s onim što bi ona u nekom stupnju smatrala uvjerljivim ili privlačnim, barem kada bi bila 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).

Uvjet rezonancije postavlja ograničenje za sve teorije dobrobiti tako što tvrdi sljedeće: moguće je pripisati prudencijalnu vrijednost X-u, takvu da kažemo da X uvećava dobrobit subjekta S, akko S rezonira s X-om (odnosno, X je subjektu S atraktivan, S osjeća da je to dobro za njega, mari za X, vrednuje X ili ima općenito pozitivne stavove spram X-a).⁶ U protivnom, odustajanje od uvjeta rezonancije učinilo bi dobrobit otuđenom od subjekta čija je dobrobit u pitanju – ako S ne rezonira s X-om, odnosno on ne misli da je X za njega nešto dobro, X nije dobro

6 Ove formulacije nalazimo kod sljedećih autora: Rosati 1996, Sumner 1996, Hawkins 2019, Dorsey 2017, Tiberius 2018. Svi oni daju nešto drugačija objašnjenja od teorije ispunjenja želja, uzimajući, umjesto samih želja, neke druge elemente kao osnovu prudencijalne vrijednosti, poput vrednovanja predmeta ili posjedovanja pozitivnih stavova, putem kojih ispunjavaju uvjet rezonancije. Svi pak zagovaraju poziciju koja se naziva internalizam u pogledu prudencijalne vrijednosti jer se prudencijalna vrijednost veže uz unutarnju perspektivu osobe čija je dobrobit u pitanju. Svakako je najpoznatija i možda najrazrađenija internalistička pozicija ona Connie Rosati (1996), tzv. dvorazinski internalizam (*two-tier internalism*) koji tvrdi sljedeće:

“[N]eki X može biti dobar za osobu A samo ako su ispunjena dva uvjeta:

1. Kad bi A bila u uvjetima C i razmišljala o okolnostima svog stvarnog ja kao o nekome tko će preuzeti poziciju svog stvarnog ja, A bi brinula o X za svoje stvarno ja;
2. uvjeti C su takvi da su činjenice o tome do čega bi A bilo stalo za stvarnu sebe u uvjetima C nešto do čega bi A bilo stalo kada bi bila u uobičajenim optimalnim uvjetima. (str. 307).

za S.⁷ Čini se da je ovaj uvjet posebno važan za TIŽ i često se predstavlja kao jedan od glavnih argumenata za tu teoriju. Zbog čega?

Pogledajmo sljedeći primjer koji iznosi Ben Bradley (2015: 37). Zamislimo Mariju, talentiranu pijanisticu, koja zapravo ne želi svirati klavir. Njezina istinska želja je da bude znanstvenica, međutim, zbog roditelja, koji su uložili puno novca u njezino muzičko obrazovanje, postala je pijanistica. Primjer očito pogađa naše jake intuicije koje nam govore da Marija ne živi svoj najbolji život i da bi za nju bi bilo bolje da postane znanstvenica. TIŽ jednostavno objašnjava ovu intuiciju uvodeći želje kao konstitutivni element dobrobiti. Ako osoba ne želi život pijanistice i želi život znanstvenice, onda je jasno da za nju nikako nije dobro to što je pijanistica. Ako bismo inzistirali na tome da je život pijanistice bolji za Mariju, ponudili bismo ideju dobrog života od kojeg je Marija otuđena. TIŽ je zato subjektivistička teorija, koja poštuje ograničenja rezonancije i nudi jasno objašnjenje za to – nešto je dobro za osobu ako ona rezonira s predmetom želje, to jest, želi taj predmet. Ostvarenje želja fundamentalno je dakle za dobrobit, a rezonancija je već uključena u želju kao vrstu pozitivnog mentalnog stava. Koliko snažno TIŽ zagovara osjetljivost dobrobiti na subjektive preferencije proizlazi iz toga što TIŽ zastupa sljedeće tvrdnje (Fletcher 2016):

- (a) S mora željeti X, kako bi X bilo dobro za S. (Želja je nužna za prudenčijalnu vrijednost)
- (b) Ako S želi X, onda je X dobro za S. (Želja je dovoljna za prudenčijalnu vrijednost)

No, važno je ovdje istaknuti da TIŽ nije teorija koja se svodi isključivo i samo na iskustvo osobe i njezino pozitivno mentalno stanje – osjećaj da nešto želim i da se to ostvarilo. Kada bi tome bilo tako, onda bi TIŽ bio jako blizak ili čak identičan hedonizmu jer bi se kon-

7 Otudenost dobrobiti čest je prigovor koji se iznosi objektivističkim teorijama dobrobiti, prije svega teoriji objektivnih lista. Za detaljniju analizu pogledati poglavlje o objektivnim listama.

stitutivni element dobrobiti mogao povezati s osjećajem zadovoljstva da se želja ispunila.⁸ Međutim, TIŽ ne tvrdi da je samo mentalno stanje važno, već se kao konstitutivni element uvodi i stvarni svijet – realizacija želje mora odgovarati stvarnom stanju stvari. Ako želim biti uspješna spisateljica, onda je moja želja ostvarena akko sam zaista uspješna spisateljica i samo tada je to dobro za mene. TIŽ tako s jedne strane čuva jake subjektivističke intuicije o dobrobiti, međutim ne izjednačava dobrobit u potpunosti s mentalnim stanjima pojedinca. Budući da mentalna stanja mogu biti pogrešna, potrebno je uvesti neki kriterij razlikovanja onih koja doprinose dobrobiti od onih koja to ne čine. Usklađenost želja sa stvarnim svijetom je taj kriterij, koji svoju snagu pokazuje na argumentu na kojem je hedonizam slomio zube – iskustvenom stroju.

(ii) TIŽ, iskustveni stroj i lažne ugone

Osim uvjeta rezonancije, kao jedna od važnih prednosti TIŽ-a ističe se činjenica da elegantno rješava ozbiljan prigovor Nozickovog iskustvenog stroja, kao i slično motivirane argumente koji su se zasnivali na lažnim ugodama. Naime, prema TIŽ-u, 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 želja ostvari u stvarnom svijetu. Zbog toga što se želja nije istinski ostvarila ostvarenje želje i popratni osjećaj ugone koji imamo ulaskom u iskustveni stroj neće pridonijeti našoj dobrobiti. Prednost TIŽ-a pred hedonizmom možemo ilustrirati sljedećom tablicom⁹:

8 Heathwood (2006), međutim, tvrdi da između hedonizma i teorije ispunjenja želja nema razlike, odnosno da je to jedna te ista teorija. On je naziva motivacijskom teorijom ugone (*motivational theory of pleasure*), a osnovna tvrdnja od koje polazi njegova teorija je sljedeća: S osjeća intrinzičnu ugodu u vremenu t zbog p akko S intrinzično želi da p u vremenu t i vjeruje da p u vremenu t (str. 557).

9 Tablica je prilagođena verzija iz Fletcher (2016).

TEORIJA ISPUNJENJA ŽELJA

	Želja	Stvarno stanje svijeta	Iskustvo subjekta
Tena	Želi da su joj djeca dobro	Djeca su joj sretna	Djeca su mi sretna
Marija	Želi da su joj djeca sretna	Djeca su joj sretna	Djeca mi nisu sretna
Nina	Želi biti uspješna spisateljica	Nije uspješna spisateljica	Uspješna sam spisateljica

Kako možemo analizirati ove primjere iz perspektive teorije ispunjenja želja? Prema toj teoriji dobrobit su ostvarile Tena i Marija, unatoč tome što je Marijino iskustvo pogrešno. Naime, njezina želja je ostvarena i, unatoč tome što ona nije svjesna toga, to je dobro za nju. Ninin slučaj je drugačiji: stanje u svijetu je takvo da joj ne ispunjava želju. A zbog toga što njezino iskustvo ne može promijeniti činjenicu u svijetu, to je loše za nju. Poseban doprinos teorije ispunjenja želja je upravo u tome što 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 u kojemu 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 subjektivističke uvjete (iskustveni uvjet i uvjet rezonancije), ali se ujedno i rješava problema s kojim se suočavaju subjektivističke pozicije koje kao konstitutivni element dobrobiti uzimaju samo mentalni stav (poput hedonizma).¹⁰

¹⁰ Zbog toga se i u literaturi navodi da je TIŽ tzv. teorija stanja svijeta (*state-of-the world theory*) (vidi u Sumner 1996: 113).

(iii) Motivacija i djelovanje

Dodatan važan argument koji ide u prilog TIŽ-u tiče se razloga i motivacije za djelovanje. Vrlo lako ćemo se složiti oko toga da imamo razloga činiti one stvari koje su dobre za nas, odnosno ono što nam je u interesu. Kada pokušamo pojasniti o kojim razlozima zapravo govorimo, onda se čini vrlo intuitivnim reći da imamo razloga činiti ono što ispunjava našu želju, budući da je to upravo ono što nam je u interesu, odnosno ono što je dobro za nas. Iz toga proizlazi da je ostvarenje želja dobro za nas što, sada iz perspektive razloga za djelovanje, potvrđuje istinitost TIŽ-a. Fletcher (2016) tu ideju formulira u obliku sljedećeg argumenta:

1. Uvijek imamo neki razlog za učiniti ono što je dobro za nas.
2. Imamo razlog za učiniti A samo ako imamo želju koja će se ispuniti činjenjem A.
3. Dakle, sve što je dobro za nas ispunjava jednu od naših želja.
4. TIŽ je istinit.¹¹

Ovdje rasprava o željama kao unutarnjim (internalnim) razlozima za djelovanje usmjerenim prema ostvarenju vlastitog dobra ulazi u područje šire rasprave o praktičnom rasuđivanju o tome kako djelovati u čijem se središtu nalazi pojam razloga. U raspravi o razlozima za djelovanje ponekad se ukazuje na to da razlozi mogu biti dvojaki, unutarnji (interni) i vanjski (eksterni). Zastupnici eksternalizma smatraju da razlozi mogu biti izvanjski i kao takvi ne moraju biti dio motivacijskog skupa djelatnika, kao primjerice kada objašnjavate dragoj osobi da ima razloga za početi brinuti o svom zdravlju, iako to ona ne želi. Internal-

¹¹ Fletcher u nastavku iznosi i kritiku ovog argumenta, ukazujući na problem prijelaza s 3. na 4. premisu. Naime, premise 1. – 3. mogu se kombinirati i s hedonizmom i, pod pretpostavkom da su hedonizam i TIŽ dvije različite teorije, ne dokazuju nužno istinitost TIŽ-a, već i hedonizma. Fletcher tvrdi da je to moguće budući da možemo zamisliti da (i) svi djelatnici žele ugodu i (ii) da svi djelatnici žele ono što je dobro za njih. Ako je hedonizam istinit, sva uroda će biti dobra za djelatnike, i upravo zato što je dobra za djelatnike, ispunit će njihovu želju za onim što je dobro za njih.

isti u pogledu razloga tvrde pak da razlozi moraju biti takvi da motiviraju osobu iznutra, odnosno da ih ona sama prepoznaje kao razloge za djelovanje, kao što je to primjerice slučaj sa željama. Primjerice, imam razloga početi se baviti tjelovježbom ako želim biti zdrava, gdje je sasvim jasno da je želja za zdravljem dio mog unutarnjeg motivacijskog skupa. Drugim riječima, razlog za djelovanje, tj. razlog za odlazak u teretanu, ovisi o želji za zdravljem. Iz ovog, vrlo grubo prikazanog, razlikovanja proizlazi da oni koji zastupaju internalizam u pogledu objašnjenja prirode razloga trebaju prihvatiti i teoriju ispunjenja želja kao teoriju dobrobiti.¹²

(iv) Naturalizam i želje

Mnogi autori spremni su prihvatiti TIŽ zbog toga što prihvaćaju naturalizam. Vrlo općenito rečeno, naturalizam je pozicija koja filozofska razmatranja pokušava približiti znanosti, poput fizike, kemije ili biologije. Polazi se od pretpostavke da sve što postoji objašnjavamo u terminima prirode i dostupnih znanstvenih metoda, pa tako i ono što spada u domenu koja se obično naziva mentalnom svodimo na biološku i fizikalnu razinu. Primjerice, naši mentalni procesi, mišljenje, pamćenje ili osjećanje emocija objašnjavaju se pozivajući se na biološku osnovu i neuroanatomiju. No, kako onda TIŽ, koji govori o vrijednostima, o onome što je dobro ili loše, možemo povezati s naturalizmom? Ima li mjesta za vrijednosti u svijetu atoma, molekula, fizikalnih sila i čestica? Kao što pojašnjava Bradley (2015: 38-39), filozofi koji zastupaju TIŽ lako se mogu osloniti na naturalizam. Naime, TIŽ tvrdi da je temeljni konstituent dobrobiti želja pa se onda i vrijednost dobrog ili lošeg života svodi na to je li se želja ispunila ili nije. Zastupnici TIŽ-a zapravo su redukcionisti koji vrijednost dobra svode na želju. Želja je pak predmet koji se istražuje u psihologiji, ali i u neuroznanostima, s jasnom neuro-

¹² Za dobar pregled rasprave na hrvatskom o internalizmu i eksternalizmu razloga vidi Sušnik (2009). Za drugačije stajalište u kojem se dobrobit objašnjava pozivanjem na želju, ali se želja ne shvaća kao interni razlog vidi Heathwood (2011).

kemijskom osnovom „prema cilju usmjerenog ponašanja“. ¹³ Vrijednost je ovako svedena na naturalističko svojstvo, koje dalje možemo mjeriti i analizirati u ostalim znanostima.

Prednost ove teorije prepoznali su i ekonomisti, koji su upravo želje, umjesto zadovoljstva ili ugone, uzeli kao mjerljive objekte ekonomske dobrobiti te tako učinili ekonomiju bliskom znanostima. Precizan sažetak Pigouove ekonomske teorije donosi Sumner (1996: 114-119), a ovdje istaknimo dva temeljna koraka u teoriji:

U prvom, intenzitet želje prihvaćen je kao zamjena za zadovoljstvo: koliko nešto želim pokazatelj je toga koliko ću biti zadovoljan ako to i dobijem. Zatim, u drugoj fazi, trošenje je prihvaćeno kao zamjena za intenzitet želje: koliko sam spreman platiti za nešto pokazatelj je koliko to želim. (1996: 114)

Prvi korak uspostavlja vezu između želje i dobrobiti, dok se u drugom koraku uspostavlja veza između želje i izbora (Sumner 1996: 118). Želja je dakle mjerljivi element dobrobiti koji se otkriva u izborima za koje smo spremni izdvojiti novce. Ostavljajući po strani sve probleme na koje nailazi ekonomska teorija blagostanja (*welfare economics*), uočimo samo ono što je za našu raspravu bitno: želje su svodive na naturalistička svojstva koja izazivaju određene stavove kod subjekata, zbog čega je TIŽ blizak naturalističkim pristupima u metaetici.

(v) Argument iz korelacije br. 2¹⁴ i vrednovanje života

Prisjetite se da smo ovaj argument spomenuli u raspravi o hedonizmu, gdje se tvrdilo da korelaciju povećanja hedoničke razine i naše dobrobiti možemo objasniti time da je dobrobit upravo ugoda. No, već smo tamo naglasili očiti problem s ovim objašnjenjem – naime, zašto bi ugoda bila jedini faktor? Na taj se prigovor mogu osloniti zastupnici TIŽ-a i reći da su upravo želje faktor koji je ključan. Kako to konkretno

¹³ Za pojašnjenje neurokemijske osnove motivacije vidi Karlović (2016: 207-209).

¹⁴ Analiza ovog argumenta dijelom je napravljena na osnovi poglavlja “Teorija ispunjenja želja” u Fletcher (2016)..

izgleda? Prisjetimo se primjera iz poglavlja o hedonizmu u kojem smo zamislili da uživete na bazenu, potom ste zbog zubobolje posjetili zubara, a nakon toga počastili ste se ručkom s dragom osobom. Hedonizam je objasnio povećanje i smanjenje dobrobiti kroz porast i smanjenje hedoničke razine, izjednačavajući, još jednom, dobrobit i ugodu. Međutim, zastupnici TIŽ-a tvrdit će da se u navedenom primjeru radi o korelaciji između ispunjenih i neispunjenih želja: željela sam biti na bazenu, riješiti se boli i biti s dragom osobom. Dapače, korelacija između hedoničke razine i dobrobiti može se objasniti upravo uvođenje trećeg faktora – želja: hedonička razina i dobrobit jesu u međusobnom odnosu upravo zato što su u korelaciji s ispunjenim ili neispunjenim željama kao fundamentalnim faktorom.

Fletcher dodatno naglašava koliko su želje temeljne za objašnjenje dobrobiti time što pokazuje kako TIŽ vrlo elegantno objašnjava sve paradigmatičke slučajeve koji uvećavaju našu dobrobit, poput druženja s prijateljima, ostvarenja uspjeha te posjedovanja znanja ili zdravlja. Prema TIŽ-u kažemo da su te stvari dobre jednostavno jer ih želimo. Dodatno, teorija elegantno objašnjava i intuiciju da su neke stvari dobre za nas, a neke loše – do toga dolazi jer neke želimo, a prema nekim osjećajima averziju. Shodno tome, TIŽ procjenjuje i živote, gledajući balans ostvarenih i neostvarenih želja, kako smo na početku već spomenuli. S obzirom na to, produbimo još malo načine na koji TIŽ evaluira paradigmatičke slučajeve dobrobiti i perspektive koje toj teoriji stoje na raspolaganju. Kao rezultat dobit ćemo različite oblike teorije ispunjenja želja: aktualni TIŽ i cjelokupni TIŽ, koji se onda dijele na tzv. sumativne i globalne. Pojasnimo ih u nastavku.

Prisjetimo se da smo rekli da je moguće evaluirati živote iz dviju perspektiva: zbrajajući sve ispunjene i neispunjene želje ili uzimajući u obzir globalne želje o cjelokupnom životu. Prije nego se osvrnemo na detaljniji opis tih dviju perspektiva, uvedimo još jednu. Ona je za razliku od navedenih usmjerena na specifično shvaćanje želja i njihovog

ostvarenja: govorimo o željama koje stvarno imamo i o njihovom aktualnom ostvarenju, dok ih želimo. To je tzv. aktualna teorija ispunjenja želja. Što ona tvrdi? Ako želim ići na klizanje, za mene će biti dobro da mi se ta želja ostvari dok je imam – dok aktualno želim ići na klizanje. Ako se ta želja ostvari za tjedan ili mjesec dana, kada više nemam tu želju, onda to nije dobro za mene i ne predstavlja prudencijalno ispunjenje želje. Ovo se najčešće navodi kao najjednostavniji oblik teorije ispunjenja želja, koja nije usmjerena prema cjelokupnosti života, već ostvarenju aktualnih želja u trenutku dok ih imamo. No, iz aktualnosti želja proizlaze ozbiljni problemi, koje Parfit ilustrira sljedećim primjerom (1984: 495): zamislimo da smo birali između toga da odemo na zabavu ili ostanemo kod kuće čitati *Kralja Leara*; zamislimo, nadalje, da smo ostali kod kuće i nikada kasnije nismo požalili zbog toga. Prema verziji TIŽ-a koja se usredotočuje samo na aktualne želje, taj je izbor bio za nas bolji nego odlazak na zabavu. Međutim, Parfit tvrdi i kako bi jednako tako moglo biti istinito i to da smo izabrali otići na zabavu, ne žaleći kasnije zbog toga. Iz teorije dakle proizlazi kontradikcija prema kojoj je svaka od ponuđenih opcija bolja od druge zbog čega moramo odustati od tzv. aktualne teorije ispunjenja želja. Što nam preostaje? Slijediti Parfitovu sugestiju i osim aktualnih želja uzeti u obzir hipotetičke – želje koje bismo imali kada bismo izabrali drugačije. Osim toga, moguće je da ostvarenje svih aktualnih želja neće biti dobro za nas dugoročno, upravo iz perspektive života u cijelosti i želja koje možemo imati u budućnosti. Daleko prikladnija perspektiva za evaluaciju ostvarenih želja trebala bi uzeti u obzir kako aktualne tako i hipotetičke želje o cijelom životu subjekta, što nas vraća na dvije mogućnosti s početka odlomka: evaluacija cjelokupnog života putem zbrajanja svih želja ili globalni aspekt?

Prva varijanta je tzv. sumativna teorija ispunjenja želja prema kojoj jednostavno zbrajamo želje ostvarene tijekom cijelog života osobe uzimajući u obzir njihovu jačinu (Parfit 1984: 495). Problem s kojim

se susreću ove teorije ilustrira Parfitov primjer ovisnika. U primjeru nas poziva da zamislimo da možemo svaki dan, do kraja našeg života, uzimati drogu spram koje ćemo razviti iznimno jaku ovisnost i koja će svako jutro u nama izazivati snažnu želja za novom dozom (Parfit, 1984: 497). Samo uzimanje droge i popratni efekti, kaže Parfit, neće biti ni ugodni ni bolni, i ostatak dana provodit ćete jednako kao i do sada. No neuzimanje droge izazvat će veliku patnju. Ako vam se pri tome osigura neograničena količina droge do kraja života kojom ćete ispuniti svoju najjaču želju, možete li reći da nemate razloga prihvatiti ponudu, istovremeno zastupajući TIŽ? S obzirom na ovu nezgodnu posljedicu sumativnih teorija, prema kojoj je za vas dobro da postanete ovisnik, Parfit nudi alternativu.

Drugu skupinu TIŽ-a, koja također polazi iz perspektive cjelokupnog života, Parfit naziva globalnim teorijama. Ove teorije se ne vode samo idejom da je dobrobit svodiva na što veći broj ostvarenih želja, nego prudencijalno vrijednima smatra ostvarenje želja čiji sadržaj odgovara tome kako osoba globalno vidi svoj život. Ova pozicija može objasniti zašto nemamo razloga prihvatiti ponudenu drogu iz prethodnog primjera, izuzev ako osoba uistinu ne želi postati ovisnik. No, iako Parfit daje prednost globalnim teorijama ispunjenja želja, i one nailaze na poteškoće (Crisp 2017). Zamislite mladića koji je ostao siročić i vrlo rano započeo s pripremom za redovnički život. Sada mu se nude tri mogućnosti: može ostati živjeti kao redovnik u samostanu te postati ili kuhar ili vrtlar. On izabire ostati redovnik u samostanu budući da nema jasnu koncepciju o tome kakav bi mu život u cijelosti mogao biti ako bi izabrao neku od drugih mogućnosti. Međutim, sasvim je moguće da bi izbor života kuhara ili vrtlara bio bolji za mladog redovnika.

Dodatan problem za globalne teorije su ljudi koji recimo, žele živjeti u sadašnjem trenutku, ne promišljajući o životu u cijelosti, zatim oni koji nemaju globalne želje ili ih zbog određenih razloga (recimo mentalnih poteškoća) ni ne mogu imati, zbog čega bi, prema ovakvom

obliku TIŽ-a, životi takvih ljudi bili izrazito malo prudencijalno vrijedni (Heathwood, 2016). Ovo nas vodi do pitanja kojim onda željama trebamo dati prednosti i koje su želje konačno relevantne za TIŽ? U nastavku ćemo zato pobliže promotriti što su to želje i koje od njih su značajne za našu raspravu.

3.3. Želje

Suvremena rasprava kod zagovornika TIŽ-a uglavnom se vodi oko toga na koji način razumjeti pojam želje unutar globalnog TIŽ-a, te u kojoj mjeri ograničiti želje, s ciljem da se u obzir uzmu samo one želje koje istinski doprinose ostvarenju dobrobiti. Što su dakle želje relevantne za teoriju dobrobiti i koje želje su nam važne?¹⁵

Želje se najčešće u filozofskoj raspravi opisuju kao stavovi koje imamo spram određenih stvari, odnosno predmeta želje. Želje su dakle intencionalni oblici svjesnosti budući da su uvijek o nečemu, tj. postoji predmet na koji se odnose: želja za zdravljem, želja za kavom ili želja za odmorom. U tom smislu, želje se razlikuju od ugone ili neugode, i to one vrste kako je objašnjavaju senzualisti – ugone kao specifičnog fenomenološkog iskustva i osjećaja. Kao što jednostavno pojašnjava Bradley (2015: 34-35), postoji jasna razlika između osjećaja gladi kada nam kruli u želudcu i želje za sendvičem kada osjećamo glad. Osjećaj praćen kruljenjem je samo to – osjećaj, koji nas može potaknuti da odemo po sendvič, ali sam po sebi on nije o sendviču. Kako nas može potaknuti? Pa tako da razvijemo želju za hranom. Želje su dakle takva vrsta mentalnih stavova koji su o nekom predmetu, a osim toga i moti-

¹⁵ Za širi prikaz filozofske rasprave o željama vidi <https://plato.stanford.edu/entries/desire/> (stranica zadnji put posjećena: 17. 8. 2021.)

vacijsku ulogu, budući da nas potiču na djelovanje s ciljem ostvarenja želje.¹⁶

Već smo vidjeli da želje mogu biti vrlo različite, stoga se postavlja pitanje o tome koje su želje relevantne za raspravu o dobrobiti. Svako to moraju biti želje koje uvećavaju dobrobit. Jednu takvu podjelu već smo ranije uveli pa ćemo se samo kratko podsjetiti na to da su za nas važne ne-instrumentalne ili krajnje želje. Ja želim oprati zube, međutim to radim zato jer želim da su mi zubi zdravi. Prva želja zato je instrumentalna, jer služi za ostvarenje potonje, koju želim zbog nje same. Pitanje se postavlja, međutim, jesu li sve ne-instrumentalne želje jednako vrijedne i doprinosi li ispunjenje svih ne-instrumentalnih želja uvećanju dobrobiti?

To pitanje je važno budući da se često u literaturi govori o tzv. ograničenim i neograničenim teorijama ispunjenja želja. Neograničene teorije uzimaju u obzir ispunjenje svih želja koje osoba ima i smatraju da ispunjenje bilo koje želje doprinosi dobrobiti. Već smo ranije spomenuli i to razlikovanje, kroz pojmove aktualnih i hipotetičkih želja. No, sada se možemo pitati trebamo li dati prednost aktualnim ili hipotetičkim ne-instrumentalnim željama? Sljedeći Parfitov primjer pokazuje da ispunjenje bilo koje želje neće uvijek biti prudencijalno vrijedno (Parfit, 1984: 494). Zamislite da sretnete stranca koji misli da boluje od neke fatalne bolesti. Osoba vam se čini iznimno draga i vi joj svim srcem zaželite ozdravljenje, dakle formirate ne-instrumentalnu želju. Osobu više nikada ne sretnete, nemate nikakva saznanja o njoj, a ona zaista i ozdravi. Vaša ne-instrumentalna želja je ostvarena, no čini se da to nema apsolutno nikakvog utjecaja na vašu dobrobit. Filozofi su, kako iznenađujuće, još uvijek podijeljeni oko toga hoćemo li ispunjenje ove

16 U članku "Koje želje su relevantne za dobrobit?" (*Which Desires are Relevant to Well-Being?*) Heathwood (2019) uvodi dodatnu distinkciju u teoriju ispunjenja želja i razlikuje tzv. želje u smislu privlačnosti i želje u smislu ponašanja. Karakteristika prvih je da zahvaćaju onaj istinski smisao želje o kojem i Railton govori, kao stanja kroz koja iskazujemo privlačnost nekom predmetu, dok želje u smislu ponašanja opisuje kao funkcionalna stanja, odnosno dispozicije za djelovanje (2019: 675-676).

želje računati kao nešto prudencijalno vrijedno. S jedne strane čini se da je ispunjenje takve želje toliko trivijalno i beznačajno za subjekt kome se ostvarila ta želja, da je potrebno nekako isključiti takve želje iz prudencijalnog računa. Kako to možemo učiniti? Tako što ćemo reći da su prudencijalno vrijedne samo one želje koje se direktno tiču subjektive dobrobiti. Kao što kaže Kagan, promjene koje se tiču dobrobiti moraju biti takve da osoba ima koristi od tih promjena, odnosno takve da činjenice koje doprinose dobrobiti budu dobre za osobu (Kagan 1992: 185). Slično tvrdi i Parfit kada zagovara tzv. teoriju uspjeha i kaže da trebamo odbaciti nerestriktivne teorije i ograničiti se samo na one želje čije je ispunjenje zaista dobro za osobu jer se tiču njezina života.¹⁷ To što je stranac ozdravio dobro je za njega, ali ne tiče se mog života i stoga nije dobro za mene.

No, ograničenje može imati neke neželjene posljedice. Razmislite o razlici između moje želje da prosperira stranac i želje da prosperiraju moja djeca (Griffin 1986: 21). Izgleda da se prva želja, kako smo rekli, nikako ne tiče mog, već života stranca i zato ne uvećava moju dobrobit. No, u drugoj želji ja jednako tako želim prosperitet drugim osobama – svojoj djeci i želim to ne zbog sebe, već zbog njih. Međutim, izgleda da to hoće li se ostvariti moja želja da mi djeca uspiju utječe na moju dobrobit na način na koji ozdravljenje stranca ne utječe. Griffin nudi kompromisno rješenje tako što tvrdi da je prosperitet moje djece jedan od mojih središnjih ciljeva, a ostvarenje središnjih ciljeva svakako je ne-instrumentalno vrijedno za mene. No, kako specificirati koji su to središnji ciljevi?

S obzirom na neželjene posljedice, neki, iako rijetki filozofi, spremni su odbaciti restrikcije i prihvatiti manje popularnu tezu da su sve želje važne, pa čak i one irelevantne (Lukas 2010). Naime, do sada

¹⁷ Osim Parfita, slične primjere koji ukazuju na potrebu odbacivanja irelevantnih želja za dobrobit navode i ostali autori poput Griffina (1986: 17), Krauta (1994) i Sumnera (1996: 132). Za obranu nerestriktivne teorije ispunjenja želja vidi Lukas (2010).

smo već uočili da postoje različite, potencijalno prudencijalno vrijedne želje: trenutne (želja koju osjećam sada da pojedem ručak), dispozicijske (želje koje nas potiču na djelovanje), lokalne (pojedinačne želje koje imamo u nekom razdoblju, kao recimo želja da završim fakultet) i globalne (želje koje se odnose na opće ciljeve ili život u cjelini). Lukas upozorava da se tijekom života sve ove želje isprepliću, a osim nabrojanih sigurno postoji još mnoštvo različitih želja. Svaka restrikcija je nepoželjna zato što ne možemo jednoznačno izbaciti određenu klasu bez da ne ugrozimo ukupnu dobrobit svakog pojedinca. Svatko od nas daje prednost nekim željama u različitim dijelovima života i njihovo ostvarenje tako čini kompleksnu jednadžbu dobrog života. No, unatoč ovom optimizmu, postoji razlog zašto većina autora u raspravi pokušava na neki način ograničiti želje. Mnogi primjeri jasno pokazuju da postoje želje čije ispunjenje ne samo da će imati trivijalnu prudencijalnu vrijednost jer su toliko udaljene od naše direktne dobrobiti, već mogu biti i direktno loše za nas. Takvi primjeri služe i kao protuargumenti za TIŽ pa ćemo ih razmotriti u nastavku.

3.4. Prigovori teoriji ispunjenja želja

TIŽ u svim svojim varijantama uvijek tvrdi da je za nas dobro da nam se želje ispune, a loše da se ne ispune. Zbog toga se svi prigovori fokusiraju na pronalazke primjera u kojima ispunjenje želja nema prudencijalnu vrijednost ili nam čak i šteti. Formalno, oblik prigovora je sljedeći:

1. Ako je TIŽ istinit, onda je istina da je ispunjenje želja uvijek prudencijalno vrijedno.
2. Ispunjenje želja nije uvijek prudencijalno vrijedno.
3. Dakle, TIŽ nije istinit.

U filozofskoj raspravi često se prigovori TIŽ-u predstavljaju tako da se popisuju svi mogući primjeri u prilog drugoj premisi. Zbog jasnoće prikaza prigovora, ovdje ćemo ih grupirati u tri kategorije: (i) udaljene, nevažne i trivijalne želje, (ii) štetne želje i (iii) prošle i posmrtno želje.

Sada ćemo iznijeti primjere i formulirati prigovore, a potom ćemo razmotriti načine kako TIŽ odgovara na ove izazove.

(i) Udaljene, trivijalne i proste želje

Kada smo prethodno razmatrali prirodu želja relevantnu za raspravu o prudencijalnoj vrijednosti, spomenuli smo Parfitov primjer sa strancem, koji se uvijek navodi kao primjer udaljene želje koja nema utjecaj na dobrobit subjekta čija je to želja, unatoč tome što se ispunila. Udaljene želje su sve one čije ispunjenje nema direktan, jasan i očit utjecaj na dobrobit pojedinca. Osim udaljenih, čest su prigovor primjeri trivijalnih i prostih želja. Razmotrite sljedeći poznati primjer Johna Rawlsa (1971: 432). Zamislite izvanrednog matematičara koji razvije snažnu želju za brojanjem vlati travi na različitim savršeno geometrijskim površinama, poput parkova ili savršeno podšišanim travnjacima. Unatoč tome što Rawls misli da bi život za tu osobu bio dobar ako ostvari svoju snažnu želju, skloni smo zapitati se ne bi li bilo bolje za matematičara da se posveti nekim vrijednijim ostvarenjima? Intuicija koja nas pri tome vodi je ta da je želja za brojanjem vlata trave toliko trivijalna da njezino ispunjenje ne može uvećati dobrobit.

Slični su primjeri i prostih želja ili loše kultiviranih želja, koje imamo zato što nismo dovoljno razvili neke sposobnosti za razumijevanje vrijednosti (Schwartz 1982: 196). Tu bi spadale želja za uživanjem u jeftinoj hrani, piću ili lošoj umjetnosti. Za nas bi bilo bolje da želimo hranu vrhunskih restorana umjesto prženih krumpirića i pohanog mesa iz lokalnog restorana brze hrane, jednako kao što bi bilo bolje da želimo ići u kazalište umjesto da ležimo na kauču i gledamo reality show. Izgleda da su predmeti nekih želja sami po sebi manje vrijedni, zbog čega i želje možemo podijeliti na one koje su niske ili visoke vrijednosti, slično kao što smo učinili i s ugodama u prethodnom poglavlju. Ostvarenje niskih želja očito je prudencijalno bezvrijedno, dok je ostvarenje želja visoke vrijednosti izuzetno dobro za nas. U prilog tome

ide činjenica da smo skloni kod djece i onih do kojih nam je stalo razvijati ukus i sposobnost prepoznavanja predmeta koje držimo vrijednima, te ih poticati da želje usmjere prema takvim stvarima (Heathwood 2005: 16). Koliko god TIŽ, s jedne strane, bio privlačan upravo zato što nije elitistička teorija te zato što naglašava autoritet pojedinca, vidimo da nam različiti primjeri pokazuju kako se prednost TIŽ-a vrlo lako može okrenuti u njezinu najveću manu. U neograničenom obliku teorija ispunjenja želja dopušta previše i smjer kojim će teorija očito morati krenuti je u još veću restrikciju želja.

(ii) Štetne želje

Ovdje se navode primjeri želja koji ne promiču ili čak direktno umanjuju dobrobit pojedinca, poput različitih loših ili štetnih želja. Jedne od njih su nemoralne želje poput primjerice želje za mučenjem životinja ili želje za ozljeđivanjem samog sebe. Iako bi netko mogao tvrditi da osoba koja se želi samoozljeđivati ostvaruje svoju dobrobit ispunjenjem te želje, Kraut nudi primjer kojim se jasnije opisuje situacija u kojoj si subjekt želi nanijeti štetu (1994: 40-41). Opisuje osobu koja daje otkaz na poslu koji voli i koji ga ispunjava te prihvaća posao koji smatra dosadnim i beznačajnim. Čini to zato jer si želi nanijeti jednaku količinu štete koju je nanio drugima počinivši ranije u svom životu težak zločin za koji se iskreno kaje. Njegova je želja dakle nanijeti si štetu kojom bi se iskupio za počinjeni zločin. Dobit će ono što želi, međutim, jasno je da će njegova dobrobit biti umanjena upravo zato jer je želja ostvarena.

Osim ovog, primjeri štetnih želja su i želje koje imamo zbog pogrešnih vjerovanja, poput želje da ugasim žeđ čašom tekućine koja je ispred mene, a koja je, mimo mog znanja, otrovana. Kada bih imala ispravno vjerovanje o sastavu vode, sigurno bih imala drugačiju želju, međutim u ovako opisanoj situaciji ispunjenje želje štetno je za mene. Tu spadaju i iracionalne želje, “koje proizlaze iz loše procjene vjero-

jatnosti, iz netočnih izračuna, iz pogrešnih kanona donošenja odluka u uvjetima neizvjesnosti ili slično“ (Schwartz 1982: 196). Primjer koji Schwartz navodi je želja da minimiziramo bol i zbog toga odgađamo odlazak zubaru, što je dugoročno očito loše za nas.

Posebna vrsta želja koje ne doprinose dobrobiti pojedinca nazivaju se adaptivnim preferencijama.¹⁸ Radi se o željama koje su se razvile pod utjecajem društva i okoline u kojoj živimo, ali koje su, međutim, takve da ne promiču dobrobit pojedinca. Čest primjer takvih želja su one koje su razvile žene živeći u izrazito opresivnim i patrijarhalnim društvima u kojima ih se različitim društvenim mehanizmima onemogućava u obrazovanju ili zapošljavanju, zbog čega one, primjerice, biraju život podređene kućanice, ne žele se obrazovati i slabije su uhranjene jer ne žele jesti prije svih ostalih ukućana. Takve osobe mogu biti zadovoljne svojim životom jer žele malo i kada dobiju to što žele, prema TIŽ-u, ostvarile su svoje dobro. No srž problema je u tome da je već samo formiranje želje problematično: nije ni autonomno, ni autentično, već prilagođeno (adaptirano) izvanjskim, i to lošim, često i nepravednim okolnostima. Kao odgovor na ovakve primjere, zastupnici TIŽ-a, kao što ćemo vidjeti u nastavku, 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. Prije nego razmotrimo moguće odgovore zastupnika TIŽ-a na iznesene protuprimjere, pogledajmo i treću skupinu protuprimjera.

(iii) Prošle i posmrtno želje

Čak i oni koji su skloni nekom obliku TIŽ-a uočavaju da je jedan od ozbiljnih problema ove teorije činjenica da se želje koje imamo mijenjaju tijekom vremena (Brandt 1982: 179). Kad su bili djeca mnogi su željeli postati astronauti ili učiteljice, ali su do zrelije dobi promijenili

¹⁸ Problemom adaptivnih preferencija i kritikom teorije ispunjenja želja opsežno se bavi Nussbaum (2000: 111-166; 2011: 83-4).

te želje ili ih možda čak izgubili. No, zamislimo situaciju koja se čini daleko relevantnijom za našu raspravu. Iva je željela postati pravnica, upisala je Pravni fakultet, polagala ispite i uložila jako puno truda u ostvarenje svoje želje. Međutim, tijekom vremena, njezina želja je izbljedila, počela je raditi drugi zanimljiv posao i potpuno odustala od želje za pravom. Ima li smisla reći da bi za nju bilo dobro da ostvari svoju nekadašnju želju? Izgleda da u ovom slučaju nema smisla reći da bi za Ivu bilo dobro da postane pravica. Znači li to da ne trebamo gledati na naše prošle želje i da ih trebamo odbaciti kao one koje nisu prudencijalno vrijedne.

Međutim, nije baš tako jednostavno odbaciti prošle želje. Zamislimo da je Iva postala pravica i bila vrlo uspješna u svom poslu, radila na ozbiljnim slučajevima i pobijedila u brojnim parnicama. Iznenada se razboljela i umrla na dan čitanja presude slučaja do kojeg joj je bilo iznimno stalo te nikada nije saznala da je uspješno odradila i najveći izazov svog profesionalnog života. Je li za Ivu bilo dobro to što je pobijedila i u tom slučaju, unatoč tome što je mrtva? S jedne strane, unatoč tome što je mrtva, čini se da je to dobro za nju. Osim toga, reći da je nešto dobro za osobu iako je umrla nije tako neuobičajeno – skloni smo ispuniti obećanje umrloj osobi, recimo donirati novce za udrugu u kojoj je volontirala, a ne u neku koja se nama više sviđa. Pitanje koje postavljamo u okviru ove rasprave je sljedeće: jesmo li time što smo ispunili želju mrtve osobe uvećali njezinu dobrobit? Može li se uvećati ili umanjiti dobrobit osobe koja je mrtva? Odnosno, kako to postavlja Bradley, trebamo se zapitati “kada se ispuni prošla želja, kada to postaje dobro za osobu? U vrijeme kada se želja ostvarila ili u vrijeme kada je osoba imala želju“ (2015: 44)? Ako kažemo da je to dobro za osobu onda kada se želja ostvarila, slijedi da je moguće utjecati i na dobrobit mrtve osobe, a ako se odlučimo za drugu opciju, onda otvaramo mogućnost da bilo kakvi događaji u budućnosti mogu utjecati na dobrobit osobe sada. Primjerice, ako sam u jednom razdoblju svog života imala želju

da se otkrije lijek protiv raka i to se zaista i dogodilo nekoliko godina nakon moje smrti, čini se jednako čudnim reći da je otkriće dobro za mene sada kada sam mrtva ili da je utjecalo na moju dobrobit dok sam bila živa. Jedan odgovor na ovaj izazov bi bio taj da jednostavno prihvatimo da su prudencijalno vrijedne želje samo one koje se ostvaruju onda kada ih imamo, odnosno dok ih želimo (Heathwood 2006, Dorsey 2013).

Što možemo zaključiti iz ovih protuprimjera? Svaki od njih pokazuje da ispunjenje želja ne mora uvijek biti prudencijalno vrijedno, zbog čega cijela teorija pada u vodu. No, uočite sljedeću stvar. Svaki od primjera pokazao je situaciju u kojoj subjekt ima određene aktualne želje. Strategija koja se sada otvara jest da se pozovemo na hipotetičke želje, odnosno želje koje bi subjekt mogao imati i to u posebnim, idealiziranim okolnostima. To nas vodi prema poznatoj modifikaciji osnovne TIŽ-a u tzv. informiranu ili idealiziranu teoriju ispunjenja želja.

3.5. Reakcija na prigovore: idealizirana teorija ispunjenja želja

Ovaj oblik teorije javlja se uglavnom kao reakcija na problem različitih defektnih želja koje smo prethodno razmatrali. Idealizirani TIŽ polazi od pretpostavke o djelatniku koji je (i) savršeno praktično racionalan (sklon je koristiti se sredstvima koja u potpunosti maksimiziraju ciljeve) i (ii) raspolaže u potpunosti svim relevantnim informacijama o predmetu svoje želje. Ova dva uvjeta su ono na temelju čega subjekt formira želje. U suvremenoj raspravi postoje različite verzije informirane teorije ispunjenja želja i shvaćanja idealizacije. Klasična je ona koja se oslanja na teoriju racionalnosti i racionalnih želja Richarda Brandta (1979) i izvodi iz toga teoriju dobrobiti. Prema Brandtu dobar život je onaj život koji bi odabrala racionalna osoba sukladno svojim racionalnim željama. Racionalne želje nastaju:

TEORIJA ISPUNJENJA ŽELJA

...ako su relevantne dostupne informacije registrirane u potpunosti, to jest, ako su si osobe opetovano predstavljale, na idealno živopisan način i u odgovarajuće vrijeme, dostupne informacije koje su relevantne u smislu da bi činile razliku u željama i averzijama ako bismo na njih pomislili. Pod „idealno živopisan način“ mislim na to da osoba dobije relevantnu informaciju, s maksimalnom živopisnošću i detaljima, bez oklijevanja ili sumnje u njezinu istinitost. Pod „dostupnim informacijama“ mislim na ... relevantna uvjerenja koja su dio današnjeg „znanstvenog znanja“, ili su opravdana na temelju javno dostupnih dokaza u skladu s kanonima induktivne ili deduktivne logike, ili na temelju dokaza koji su se sada mogli dobiti znanosti poznatim postupcima. (1979: 622)

Racionalne želje imamo onda kada smo potpuno informirani, zbog čega ovakva modifikacija predstavlja dobar način rješavanja prethodnih izazova s različitim oblicima defektnih želja. Poslužimo se opet zgodnom shemom na tragu one koju nudi Fletcher (2016):

	Petra	Idealizirana Petra
Želje	Želi ostati u lošoj vezi	Želi izaći iz loše veze

Petra je razvila adaptivnu preferenciju i ne želi izaći iz loše veze u kojoj je psihički zlostavljana, što je očito loše za nju. Međutim, u idealnim okolnostima, Petra bi razvila suprotnu želju od postojeće, aktualne i upravo bi ta informirana želja trebala biti ona koja uvećava dobrobit. Ova ideja čini se dodatno uvjerljivija jer Brandt smatra da su racionalne želje upravo one koje bi zadržali nakon procesa kognitivne psihoterapije, koji se “oslanja jednostavno na razmišljanje o dostupnim informacijama, bez utjecaja nečijeg prestiža, upotrebe jezika vrednovanja, ekstrinzične nagrade ili kazne ili upotrebe umjetno izazvanih stanja-osjećaja poput opuštanja“ (1979: 623). Kada bi se Petra podvrgnula procesu kognitivne psihoterapije uočila bi da njezina želja ne može opstati u svjetlu činjenica koje se tiču njezinog partnera i njihovog odnosa te uobičajenih znanstvenih teorija o partnerskim odnosima i privrženosti u romantičnim vezama.

Ostali autori skloni idealizaciji ne idu u smjeru potpuno informiranih želja. Tako Griffin govori o idealiziranom jastvu (1986: 11), dok primjerice Railton (1986) i Rosati (1996) govore o teoriji idealnog savjetnika, pri čemu ne zamišljamo idealiziranog sebe, već ono što bismo, kada bismo bili idealni, željeli za sebe u stvarnosti. I opet, u takvim idealnim okolnostima, tvrdi se da nećemo željeti provesti život na kauču jedući čips, niti ćemo odustati od obrazovanja ili vožnje automobila jer to nije za žene. Dakle, idealizirane verzije TIŽ-a rješavaju se problematičnih želja tako što uvode kategoriju informiranih želja, umjesto aktualnih, a stvarne djelatnike zamjenjuju idealiziranima ili uvode idealizirane savjetnike aktualnim subjektima. No, jesu li problemi time riješeni ili smo samo otvorili nove? Kako možemo znati kakve bi želje djelatnici imali u idealiziranim okolnostima? Nadalje, imaju li uopće takve idealizirane želje prudencijalnu vrijednost za stvarne, aktualne djelatnike?

Arneson (1999: 127-130) iznosi pet ozbiljnih prigovora informiranim i idealiziranim teorijama ispunjenja želja. Prvi prigovor ukazuje na činjenicu da bi u procesu stvaranja idealiziranog subjekta osoba trebala proći kroz značajne psihološke promjene do te mjere da bi mu stvarna osoba, koju treba savjetovati, počela ići na živce i idealni savjetnik bi postao neprijateljski nastrojen prema njoj. Drugi prigovor odnosi se na problem u kojem se otvara opasnost da pretjerano idealiziranje subjekta i okolnosti dovede do prevelike razlike od stvarnog subjekta, zbog čega je teško pretpostaviti da će se njihove želje preklapati. Naime, ako bi u idealnim okolnostima osoba željela biti uspješna menadžerica, dok je stvarna osoba lišena bilo kakvih ambicija, čini se da se idealizirane i stvarne okolnosti razlikuju u tolikoj mjeri da više ne govorimo o istoj osobi, zbog čega je teško pretpostaviti da će idealizirane želje imati ikakvu prudencijalnu vrijednost za stvarnu osobu. Ovaj problem divergencije između idealiziranih i stvarnih subjekata ugrožava jednu od najvećih prednosti TIŽ-a, a to je da zahvaća unutarn-

je stavove subjekta i ono što je dobro baš za njega. Idealne okolnosti i subjekti bi dakle trebali biti takvi da eliminiraju problematične želje i omogućće kontekst u kojem će stvarni subjekti, u svjetlu novih činjenica i cjelovitijih informacija o predmetu želje moći modificirati svoje želje ili potpuno odustati od njih ako procijene da to ima veću prudencijalnu vrijednost. No, izgleda da ne uspijevaju u tome. U trećem prigovoru Arneson ukazuje na problem ostvarenja dobrobiti koja nije produkt prethodno formiranih želja, poput uživanja u izlasku sunca na planini bez prethodno formirane želje za gledanjem izlaska sunca. U pretposljednem prigovoru Arneson ukazuje na problem radikalno neodređenog procesa stvaranja idealiziranog subjekta. Naime, što je točno to što nas informira? Čemu trebamo dati prednost, kako bismo potpuno i jasno informirali idealnog subjekta: televiziji, romanima, poeziji, slikarstvu ili popularnoj glazbi? Riječ je o različitim medijima koji mogu potpuno informirati, ali ne možemo ih sve koristiti istodobno. Ako je to tako neodređeno, onda se neodređenost reflektira i na mogućnost da idealni subjekt zahvati relevantne informacije o dobrobiti aktualnog subjekta. Konačni prigovor ističe da je zahtjev za tim da netko bude potpuno informiran zapravo nemoguć. Naime, u životu svakog od nas potpuno su otvorene najrazličitije mogućnosti toga kakve osobe možemo postati i što bi shodno tome bilo dobro za nas. Informirani i idealni savjetnik za našu dobrobit trebao bi u svojoj svijesti držati sve moguće načine na koje bi se naš život mogao odvijati kako bi nam mogao dati primjeren savjet kojim bi uvećali svoju dobrobit.

Idealizirane teorije suočavaju se s još jednim ozbiljnim problemom. Ovakva koncepcija dobrobiti isključuje mogućnost žrtvovanja, to jest, situacija u kojima želimo odustati od svoje dobrobiti zbog nečijeg ili nekog drugog dobra: kada žrtvujemo svoje vrijeme kako bismo volontirali umjesto da se družimo s prijateljima ili odmaramo, kada dajemo novac u humanitarne svrhe umjesto da si priuštimo putovanje ili neki dugo željeni poklon ili kada smo, u najekstremnijim primjerima,

spremni darovati organ da spasimo nekome život ili žrtvovati vlastiti život za svoje dijete. No, ako ja želim, primjerice, volontirati, onda je prema informiranom TIŽ-u u mom najboljem interesu to da volontiram, budući da se tako ostvaruje moja želja i samim time konceptualno isključuje mogućnost žrtvovanja. Naime, da bi nešto bilo žrtvovanje, djelovanje mora ispuniti sljedeća tri uvjeta: (i) mora biti namjerno i voljno, (ii) mora biti informirano, odnosno moramo biti upoznati s okolnostima situacije u kojoj se djelovanje odvija i (iii) ono ne može biti u najboljem interesu djelatnika (Heathwood 2016). TIŽ ispunjava prva dva uvjeta, dok ne zadovoljava treći. Kako su neki filozofi zaključili, nužno je da dobra teorija dobrobiti pronade način kako razlikovati ove dvije stvari: (i) što je u interesu osobe (što je za nju prudencijalno vrijedno ili dobro) i (ii) što osoba želi i smatra vrijednim, a informirani TIŽ očito ima problem sa zahvaćanjem te razlike.

Vratimo se, na kraju, opet našem matematičaru koji je odlučio odustati od uspješne karijere i formirao snažnu i prevladavajuću želju za brojanjem vlata trave na travnjacima Harvarda. Zamislimo da je potpuno informiran, racionalan, prošao je kognitivnu terapiju, ali i dalje ima istu snažnu želju. Je li za njega dobro slijediti svoju snažnu, potpuno informiranu želju? Jedna mogućnost koja stoji na raspolaganju zastupnicima informiranog TIŽ-a je da prihvate ovaj prigovor (kao što to čini Rawls) i slože se s time da će brojanje vlata trave zaista imati najveću prudencijalnu vrijednost za ponešto uvrnutog matematičara. Osim toga, zastupnici TIŽ-a mogu tvrditi da su takvi slučajevi rijetki, gotovo nemogući, jer ako zaista imamo osobu koja je racionalna i potpuno informirana o mogućnostima koje joj stoje na raspolaganju, ona bi zasigurno kritičkim promišljanjem uspjela uvidjeti da predmeti želja poput matematičareve nisu prudencijalno vrijedni i da ne doprinose dobrobiti jer najčešće imamo i niz drugih, međusobno povezanih želja, zbog kojih bismo revidirali ovu o brojanju vlata trave. 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? I konačno, postaju li predmeti naših želja vrijedni zato jer ih mi želimo ili ih mi želimo zato jer su oni vrijedni?

Ova pitanja ukazuju na novu važnu intuiciju. Već smo vidjeli da nisu sve želje jednako vrijedne, već da su predmet procjene. No, procjena zahtijeva neki kriterij na temelju kojeg možemo odrediti vrijednost i poželjnost nekog predmeta. A to izgleda ne može biti željenje predmeta već „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? Prethodni prigovori TIŽ-u i kritika problematičnih želja pokazuju da predmeti ne postaju vrijednima samo zato što ih želimo, već zato što 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 osnova je za objektivne teorije dobrobiti, koje ćemo razmotriti u nastavku.

3.6. Pitanja za raspravu

1. Što je dobrobit i u čemu se sastoji prema teoriji ispunjenja želja?
2. Zašto su za teoriju ispunjenja želja važni iskustveni uvjet i uvjet rezonancije?
3. Kako teorija ispunjenja želja odgovara na argument iz iskustvenog stroja?
4. Zašto su primjeri štetnih želja protuargument za teoriju?
5. Zašto se javljaju idealne teorije ispunjenja želja i što one tvrde?

4. TEORIJE OBJEKTIVNE LISTE

4.1. Kontekst rasprave

Zamislite da su vam prijatelji dobili dijete. Kada dođe vrijeme idete vidjeti bebu i dok je gledate zapitate se što biste joj mogli poželjeti u životu.¹⁹ I što biste joj poželjeli? Sigurno ne biste poželjeli samo jednu stvar. Vjerojatno bi se na listi vaših želja našlo nekoliko stvari. Na primjer, mnogi od vas poželjeli bi život ispunjen zdravljem, prijateljstvom, srećom, raznim postignućima, pametnim izborima, možda i znanjem o svijetu i svojim mjestom u njemu. Sigurno bi mnogi poželjeli i to da se djetetu ostvare sve želje. Ipak, ako ste pročitali prethodno poglavlje nije baš sigurno da biste poželjeli da se baš sve želje ostvare. Mnogi kada to kažu nemaju na umu baš sve želje, već misle da bi bilo dobro da se ostvare one želje koje su vrijedne. Možemo reći da mnogi misle da je određene stvari jednostavno vrijedno željeti. Na primjer, mnogi od nas smatraju da ljubav i prijateljstvo ne vrednujemo samo zato jer ih želimo ili samo zato jer nam pružaju užitak već zbog toga jer ih smatramo vrijednima po sebi. Drugim riječima, te su stvari vrijedne i doprinose nečijoj dobrobiti neovisno od toga želimo li ih prvotno. Ono što smatramo vrijednim prije će biti sam objekt želje nego činjenica da je nešto vrijedno samo zato jer smo to poželjeli. Poglavlje o TIŽ-u završili smo upravo ovim problemom za koji smo rekli da je jedna varijanta Eutifronove dileme.

¹⁹ Ovo je takozvani test kolijevke koji prvi uvodi Kraut (1979), a potom ga pod tim nazivom formuliraju Adams (1999) i Feldman (1988, 2002) da bi ukazali na razliku između dobrobiti i dobrog života. Ideja je da ćemo nad kolijevkom poželjeti dobar život za tu bebu, što je dobrobit u prudencijalnom smislu, a ne dobar život općenito koji sadrži još i moralnu i estetsku dimenziju.

Možemo reći da bismo u opisu dobrog života osobe do koje nam je stalo ili u opisu vlastitog života krenuli od neke liste vrijednih stvari za koje mislimo da čine dobrobit i da bi ta lista sadržavala barem nekoliko stvari za koje ne bismo znali što imaju zajedničko. Dakle, ako smatramo da su ova dva uvjeta – više različitih elemenata koji čine dobrobit i koji ne moraju imati ništa zajedničko – ono što čini dobrobit, tada smo formulirali ono što se u teorijama dobrobiti zove teorija objektivnih lista (TOL).

TOL je vrlo široka grupa teorija, međutim sve podrazumijevaju oba elementa koja smo gore naveli. Obično se polazi od toga da je prva i glavna karakteristika tih teorija lista koja sadrži više elemenata dobrog života koja nije svodiva samo na jednu intrinzično vrijednu stvar poput užitka u hedonizmu, a druga da ta lista sadrži dobra koja su vrijedna neovisno o našim psihološkim stanjima kao što su, primjerice, želje. Mnogi su filozofi predložili listu stvari koje su objektivno vrijedne. Možemo navesti neke od njih iz suvremene rasprave.²⁰ Vidjet ćemo da se sve one velikim dijelom preklapaju.

Parfit: moralna dobrota; racionalna aktivnost; razvoj sposobnosti; imati djecu i biti dobar roditelj; znanje; svijest o istinskoj ljepoti.

Finnis: život; znanje; igra; estetsko iskustvo; društvenost (prijateljstvo); praktična razložnost; „religija“.

Fletcher: postignuće; prijateljstvo; sreća; ugoda; samopoštovanje; vrlina.

Murphy: život; znanje; estetsko iskustvo; izvrsnost u igri i radu; izvrsnost u djelovanju; unutarnji mir; prijateljstvo i zajednica; religija; sreća.

Griffin: podvig; komponente ljudskog djelovanja: autonomija, minimum materijalnih dobara, sloboda; uživanje; duboki osobni odnosi.

Arneson: ugodna iskustva; uživanje u izvrsnom; zadovoljenje razumnih životnih ciljeva; prijateljstvo i ljubav; intelektualna i kulturna postignuća; smisljeni posao; sportska izvrsnost; život u skladu s autonomno izabranim

²⁰ Liste Parfita, Finnisa, Fletchera i Murphya navedene su u Fletcher (2016 :149). Za Griffina vidi u Griffin (1998: 29 – 30), za Arnesonovu listu vidi Arneson (2003: 215), a za Coutouin Couto (2014: 43-4).

vrijednostima i normama; sustavno razumijevanje kauzalne strukture svijeta.

Couto: empatija; racionalna aktivnost; znanje; razumijevanje; umješnost; fizičke vještine; duboki osobni odnosi; svijest o ljepoti; užitek i odsutnost boli; autonomija; umjetnička i tehnološka kreativnost; mudrost; svijest o prirodi.

Vidimo da sve ove predložene liste iznose različite stvari kao objektivne sastavnice dobrobiti i sve navode više od jedne sastavnice.²¹ U njima možemo vidjeti dvije istaknute značajke TOL-a s kojima ćemo se detaljnije baviti u nastavku – objektivnost i pluralnost dobra.

4.2. Objektivno i pluralno

Kao što smo rekli dvije su značajke karakteristične za TOL. To je lista, koja sadrži više od jedne stvari koje su prudencijalno intrinzično vrijedne i drugo, te su stvari objektivno vrijedne, neovisno o našim mentalnim stavovima o njima. No, pogrešno bi bilo pomisliti da te dvije značajke – pluralizam i objektivnost – uvijek idu zajedno. Prvo ćemo vidjeti što se misli pod pluralizmom u teoriji objektivnih lista, a onda što se misli pod objektivnošću.

Pluralizam ukazuje na jasnu razliku između ovih teorija, hedonizma i teorije ispunjenja želja. Hedonizam je monistička teorija zato jer smatra da postoji jedna intrinzično dobra stvar, a to je uгода. S druge strane, teorija ispunjenja želja podrazumijeva da postoji čitav niz dobrih stvari, ali da postoji samo jedno objašnjenje zašto su te stvari dobre – zato jer su predmeti ispunjenih želja. Dakle, teorija ispunjenja želja je monistička zato jer ima samo jedno objašnjenje toga što stvari čini

21 Možemo primijetiti da postoji jedna stvar koja sigurno nije vezana uz naš subjektivni osjećaj, a koja je dobra za sve nas, a to je dobra sreća ili sretni slučaj (*luck*) (Moore 2000: 87). Imati sreće u životu objektivno je vrijedno neovisno o našim stavovima. Naravno da je sreća (*luck*) poželjna, ali nije to ono što joj daje vrijednost već to što omogućuje ostvarivanje drugih stvari.

dobrima – ispunjena želja.²² Za razliku od ove dvije teorije, TOL je pluralan u oba smisla. Navodi više intrinzično dobrih stvari koje čine dobrobit i više objašnjenja zašto je svaka od tih stvari dobra.

Sve stvari koje su na listi su, također, objektivno dobre, a to znači da su dobre neovisno o stavovima osobe na čiju se dobrobit odnose. John Finnis će jasno istaknuti što se pod time misli:

Očito je da je čovjek koji je dobro informiran, i tako dalje, jednostavno bolje (ako su sve ostale stvari jednake) nego čovjek koji je zbrkan, zaveden ili neuk, da je stanje prvog bolje nego stanje drugog, ne samo u ovom ili onom pojedinom slučaju, nego u svim slučajevima, kao takvim, univerzalno, i bez obzira na to sviđa li se to meni ili ne. Znanje je bolje od neznanja. (Finnis 1980: 72)

Objektivna teorija tvrdi da je to što čini stvar dobrom neovisno od toga je li ta stvar prvotno bila objekt želje i proizvodi li ugodu ili nailazi na odobravanje. Za razliku od teorije ispunjenja želja, objašnjenje zašto je neka stvar dobra nije subjektivno, već objektivno. Naravno, dobra mogu biti subjektivnog karaktera poput ugone koja je na mnogim objektivnim listama, ali ono što čini ugodu intrinzično vrijednom, to jest, ono što objašnjava zašto je uгода intrinzično dobra, jest to što je ona dobra neovisno o tome želi li osoba ugodu ili je smatra dobrom za sebe. Možemo zamisliti osobu koja je asket i koja prezire osjećaj ugone. U tom slučaju možemo tvrditi da je uгода (koju mrzovoljni asket koji put ipak subjektivno osjeti) i dalje dobra za nju ako smatramo da je uгода objektivno intrinzično dobra.²³

Važno je imati na umu da pluralizam nije isto što i objektivizam. Netko može smatrati da postoje dva intrinzična dobra – zadovoljenje želja i ostvarenje onoga za što vjerujemo da je za nas dobro (Lin 2016: 332). To su dakle dvije stvari (pluralizam), ali obje ovise o našim

²² Ovo što ovdje zovemo objašnjenje toga što stvari čini dobrima u engleskom se naziva *god-maker*.

²³ Iako ovaj primjer može zvučati kao nešto teško zamislivo, on to nije. Na primjer, Collins će u svojoj studiji o budizmu istaknuti kako se neki budistički redovnici u želji postizanja nirvane grože bilo kakvih užitaka pa tako i slučajeve ugodnih seksualnih snova smatraju dijelom loše karme (Collins 1994:75).

pozitivnim stavovima prema tom dobru: jedna ovisi o našim željama, a druga o vjerovanjima. Ono što objašnjava zašto su dobre ovisi o našim prvotnim, pozitivnim stavovima prema njima, te su obje stvari prema tome subjektivne. U ovom slučaju imamo pluralizam, ali ne i objektivizam, već subjektivizam. Hedonizam, s druge strane, može biti i subjektivistička teorija, ali i objektivistička kao što smo gore naveli, ali je uvijek monistička – samo je jedna stvar intrinzično vrijedna, ugođa. Također, perfekcionizam, o kojem govorimo u sljedećem poglavlju, primjer je monističke teorije (samo jedna stvar objašnjava zašto su stvari dobre, a to je ljudska priroda), ali i objektivistička jer smatra da je ljudsku prirodu moguće objektivno odrediti, a posljedično tome onda i stvari koje čine dobrobit. Važno je uočiti razliku između pluralizma i objektivizma jer se u raspravi može naići na neslaganja oko određenja teorije objektivnih lista na temelju njihovog pluralizma ili objektivizma.²⁴ Ipak, mi ćemo ovdje kao TOL prihvaćati one koje imaju obje karakteristike zato jer, unatoč njihovim razlikama, svi su prijedlozi za objektivne liste pretežno i objektivni i pluralni. Prema tome, u ovom tekstu shvaćamo TOL kao pluralističko gledište jer ne traži jednu zajedničku značajku svih elemenata dobrobiti koje navodi i objektivističko gledište jer ta dobra ne ovise o našim prvotnim pozitivnim stavovima da bi bila na listi, već su dobra neovisno o njima.

4.3. Treba li nam teorija objektivnih lista nuditi objašnjenje?

Već smo ranije naveli razliku između toga koje su stvari intrinzično dobre za osobu i objašnjenja zašto su te stvari intrinzično dobre. U raspravi o dobrobiti teorije možemo razlikovati upravo na taj način. Već smo u Uvodu rekli da teorije koje nabrajaju koje su stvari intrinzič-

²⁴ Tako će, na primjer, Bradley u svojoj knjizi *Dobrobit* (2015) teoriju objektivnih lista obraditi u poglavlju koje se jednostavno zove Pluralizam, a Fletcher će jasno razlikovati te dvije značajke i inzistirati na objektivizmu za razliku od pluralizma (Fletcher 2016).

no dobre zovemo nabrajajuće teorije, a teorije koje objašnjavaju zašto su određene stvari dobre objašnjavalačke teorije (Crisp 2006; Fletcher 2013). Prema tom prijedlogu teorije objektivnih listi nalaze se zajedno s hedonizmom u skupu nabrajajućih teorija, dok je teorija ispunjenja želja zajedno s perfekcionizmom (koji ćemo objasniti u sljedećem poglavlju) dio objašnjavalačkih teorija, jer nude objašnjenja zašto su određene stvari dobre. Nabrajajuće teorije ne moraju ponuditi objašnjenje zašto su određene stvari dobre, dok objašnjavalačke ne moraju imati jasnu listu stvari koje su dobre. Bilo bi nemoguće od teorije ispunjenja želja tražiti takvo što, budući da se stvari koje čine dobrobit razlikuju kod svake osobe ovisno o tome što pojedina osoba želi.

Ovakav način klasifikacije dovodi nas do toga da u stvari nema dužne razlike između hedonizma i TOL-a, što može biti iznenađujuće jer je jedna teorija vezana za subjektivna stanja, a druga neovisna o njima. Fletcher će posebno istaknuti sličnost između ovih dviju teorija: „Hedonizam je samo primjer monističke nabrajajuće teorije, a etiketa ‘teorija objektivnih lista’ samo se odnosi na sve druge nabrajajuće teorije“ (Fletcher 2013: 210). S obzirom na ovu sličnost o TOL-u možemo zaključiti, skupa s Fletcherom, da je to svaka pluralna teorija koja ne mora tražiti što je zajedničko svim stvarima na listi i za svoju uvjerljivost na mora ponuditi neko objašnjenje zašto su te stvari dobre.

Razlika između nabranja i objašnjenja nije strana u filozofiji. Na primjer, u etici jedan čin, kao što je laganje, može biti moralno pogrešan, ali može imati različita objašnjenja. Konzekvencijalisti će ga objasniti na temelju loših posljedica, a deontolozi kršenjem dužnosti. Isti čin može imati dva ili više različita, a ponekad i suprotstavljena objašnjenja. U kontekstu rasprave o dobrobiti, primjerice, vrijednost ljubavi za dobrobit možemo objasniti na temelju užitka koji ona pruža (hedonizam), na temelju želje za ljubavnim odnosom (TIŽ), na temelju esencijalne karakteristike ljudske prirode (perfekcionizam) ili na temelju vrline (eudajmonizam). Pluralizam objašnjenja dakle nije problem,

međutim problem za teoriju može biti ako ne nudi nikakvo objašnjenje za stvari za koje tvrdi da su intrinzično dobre. Može li teorija biti samo nabrajajuća?

Često od teorija tražimo više nego da nam samo kažu koje su stvari dobre za nas, tražimo da nam objasne zašto su baš te stvari dobre. Thomas M. Scanlon (2000: 125) tako tvrdi da teorija treba ići iza same liste i ponuditi općenitije objašnjenje što je dobrobit na temelju kojeg bismo mogli uvidjeti zašto i na koji način razne stvari na nekoj listi, poput onih koje smo gore naveli, uistinu i doprinose dobrobiti. Kritičari poput Scanlona smatraju da TOL mora ponuditi objašnjenje jer u suprotnom to nije teorija dobrobiti, nego samo teorija o tome što je općenito vrijedno.²⁵

Međutim, na tu se kritiku može odgovoriti da svaka teorija objektivnih lista ipak sadrži neke tvrdnje koje su više od nabiranja stvari na listi. Na primjer, tvrdnja da stvari na listi ne ovise o kontingentnim subjektivnim stavovima jest tvrdnja koja ima filozofski sadržaj. Prema njoj one stvari koje čine dobrobit ovise o dobrim razlozima zašto su baš te stvari vrijedne, a ne samo o našim željama ili svidanjima. Karakteristično za teoriju objektivnih lista je da za svaku stvar na listi traži dobre razloge zašto bismo svi trebali to smatrati vrijednim čak i ako to ne činimo. Budući da ima puno stvari na listi, možda nemamo jedinstveno objašnjenje koje zahvaća sve elemente, ali to ne znači da nemamo isti teorijski okvir koji se bitno razlikuje od subjektivističkih teorija. Na primjer, znanje može vrednovati i subjektivist i objektivist, ali subjektivist će ga vrednovati zato jer njegova vrijednost ovisi o tome što određena osoba želi posjedovati znanje, a objektivist zato jer smatra da je znanje vrijedno po sebi. Kad bi osoba izgubila želju za znanjem onda bi za subjektivista znanje prestalo biti konstitutivno za dobrobit te osobe, ali objektivist bi i dalje tvrdio da je znanje važan element do-

25 Scanlon će generalno biti skeptičan prema tome možemo li uopće imati neku teoriju dobrobiti.

brobiti te osobe jednako kao i onda kada je osoba željela imati znanje.²⁶ Naravno, ono što je važno uočiti je da se razlozi zbog kojih je znanje na listi mogu razlikovati od razloga zbog kojih je vrijedno neko drugo dobro na listi, poput sitnih užitaka (kao što je jedenje hamburgera). Richard Arneson (1999: 120) tvrdit će da svaka lista objektivnih dobara mora imati to što on zove sitni užici jer život bez takvih užitaka nije jednako dobar kao život s njima. Ali razlozi zbog kojih su sitni užici vrijedni bitno će se razlikovati od razloga zašto je znanje vrijedno. Jednostavno, ne moramo i ne možemo tražiti jednu opću teoriju koja bi zahvatila i objasnila što sitni užici i znanje imaju zajedničko. Scanlon je u pravu kada kaže da TOL nije takva opća i jedinstvena teoriju koja na istim temeljima (tzv. *good-makers* su različiti) objašnjava sve stvari na listi zahvaćajući karakteristiku koju bi znanje i sitni užici dijelili. Ali, to je poanta pluralističkih teorija, da svaka od stvari na listi ima posebne karakteristike koje je čine vrijednom. Arneson je tu vrlo jasan:

Možda ne postoji neko dublje objašnjenje koje nam otkriva zašto su takve duboko različite stvari kao sitni užici, prijateljstvo, sportski uspjeh kao što je brzo pretrčati milju i znanstveno otkriće po sebi vrijedni i poboljšavaju život osobe koja postiže bilo koju od njih. Ako postoji takvo objašnjenje, mi sigurno ne znamo što bi ono bilo. (Arneson 2016: 597)

Ali teorijski okvir je i dalje isti – i znanje i sitni užici su na listi zato jer imamo različite dobre razloge svaku od tih stvari smatrati vrijednom, a ne zato jer imamo pozitivne stavove prema njima.

Možda je upravo to što TOL nema neko jedinstveno objašnjenje za svaku stvar na listi prednost TOL-a pred ostalim teorijama. Čini se da upravo zbog toga bolje ispunjava uvjet deskriptivne adekvatnosti, to jest, da uspješno zahvaća i sistematizira naša predteorijska vjerovanja o tome što čini dobrobit. Zastupnici TOL-a mogu reći da hedonizam ili TIŽ jednostavno ne uspijevaju zahvatiti ili objasniti sve stvari za koje

26 Arneson (1999: 118-119) smatra da je ta tvrdnja dovoljna da bi teorija objektivnih lista stvarno bila teorija dobrobiti.

čvrsto vjerujemo da su važne u životu. Na primjer, ne mislimo da je prijateljstvo vrijedno samo zbog ugone koju donosi ili da je znanje vrijedno samo ako ga želimo. Također, teško je zahvatiti jednim objašnjenjem toliko različite stvari poput sitnih užitaka i znanstvenog otkrića, ali čvrsto vjerujemo da i jedno i drugo uvećava dobrobit. Dakle, važan argument za TOL je da se ta teorija poklapa s našim predteorijskim čvrstim uvjerenjima od kojih nećemo lako odustati. Takva metoda opravdanja naziva se reflektivni ekvilibrij. Prema metodi reflektivnog ekvilibrija, teorija dobrobiti koja ne može zahvatiti naše čvrste predteorijske stavove o dobrobiti treba biti odbačena. Opravdanje teorije sastoji se dakle od uspoređivanja njezinih teorijskih zaključaka s našim čvrstim stavovima. Naravno, koji put odustajemo od svojih čvrstih stavova jer nam teorija djeluje toliko plauzibilno da smo se uvjerali u pogrešnost tih stavova. Ali u slučaju u kojem raspravljamo o prirodi dobrobiti, mnogi će zastupnici TOL-a smatrati kako hedonizam nije toliko uvjerljiv da bismo odustali od svog shvaćanja prijateljstva kao kompleksnijeg odnosa od pružanja ugone, ili da bismo odustali od sitnih užitaka jer njihovu vrijednost ne možemo objasniti na jednak način kao vrijednost znanstvenog otkrića. Mnogi će smatrati da je upravo reflektivni ekvilibrij snažan argument za TOL. Također, metoda reflektivnog ekvilibrija igrat će važnu ulogu i u određivanju toga koje će stvari završiti na objektivnoj listi, čemu se sada okrećemo.

4.4. Zašto su određene stvari na listi?

Kao što smo već rekli, TOL ne mora tražiti univerzalno objašnjenje za sva dobra za koja smatra da su vrijedna neovisno od naših stavova prema njima. No ipak mora imati neki kriterij na temelju kojeg određene stvari dolaze na listu. Naravno da će svaki takav kriterij dijelom sadržavati i objašnjenje, ali ne toliko duboko i nimalo jedinstveno za sva dobra na listi. Prvi korak može biti pokazati da subjektivistički pris-

tup ne nudi uvjerljivo objašnjenje toga zašto su neke stvari vrijedne. Mnogi od nas smatraju da je prijateljstvo vrijedno bez obzira želimo li ga mi. Reći da prijateljstvo dobiva vrijednost na temelju toga što ga želimo može nam zvučati vrlo kontraintuitivno kada razmišljamo o njemu. Čini nam se da su neke stvari vrijedne same po sebi i da bismo ih baš zato trebali željeti, odnosno da bi nam život bio bolji kada bismo te stvari željeli iako ih sada ne želimo. Možemo tako nekom mizantropu reći da bi mu život bio bolji kada bi uložio trud u stvaranje i održavanje odnosa s drugim ljudima bez obzira na to što on sada ima samo želju za samodostatnim životom usmjerenim na sebe. Ostanimo još malo na prijateljstvu, jer je dobar primjer dobra koje ne ovisi ni o ugodi. Često zbog prijatelja možemo biti u situacijama koje nam nisu ugodne, no prijateljstvo neće zato izgubiti vrijednost. Također, dvojica prijatelja mogu se posvađati i to može uzrokovati da u nekom trenutku nemaju pozitivan stav prema svom odnosu. No, dok pokušavaju razumjeti drugu stranu i izgledati situaciju, pokazuju da su i dalje u odnosu i možemo reći da čak i u tom trenu njihova suradnja doprinosi njihovoj dobrobiti jer manifestira odnos recipročnosti koji je vrijedan po sebi. Kada bi njihov sukob bio isti, ali kad ne bilo takve naklonosti to bi za njih bilo gore. Naklonost i recipročnost kao važni elementi prijateljstva objašnjavaju zašto je prijateljstvo vrijedno i zašto ga smatramo nečim vrijednim neovisno od naših subjektivnih stavova prema njemu.²⁷

Drugim riječima, imamo čvrste duboke intuicije što čini život boljim te od njih ne odustajemo lako i ne reduciramo ih na svoje subjektivne stavove. TOL može krenuti upravo od tih naših čvrstih promišljenih sudova o dobru i tražiti skup općih načela koja ih sistematiziraju. Naravno, to neće moći ići do kraja, do neke jedinstvene teorije koja ih sve objašnjava na isti način. Kao što smo već gore naveli, neki sitni užici sigurno čine život boljim, ali na potpuno drugačiji način nego što to čini prijateljstvo. Sitni svakodnevni užici sigurno doprinose boljem

27 Ovaj primjer prijateljstva preuzet je iz Ricea (2013).

životu, možda se ne uklapaju u neko općenitije načelo, ali ih dodajemo na listu kao takve, kao nešto za što smo duboko uvjereni da ne želimo izostaviti i za što smatramo da tvori načelo po sebi. S druge strane, prijateljstvo i ljubav imaju zajedničko to što ih karakterizira odnos recipročnosti koji možemo smatrati vrijednim po sebi. A ako recipročnost smatramo objektivno vrijednom, možda možemo u listu uključiti i neke druge stvari koje manifestiraju recipročnost, poput igre s drugima koju možda nismo prethodno smatrali posebno vrijednim dobrom. Vidimo da je ovo opet primjer metode reflektivnog ekvilibrija, ovog puta ne kao opravdanje TOL-a, već kao metode opravdanja određenih stvari na listi. U ovom slučaju ona se sastoji od toga da prvo propitujemo promišljene sudove o dobrobiti i onda tražimo skup općih načela koji ih sistematiziraju. Tada idemo naprijed i nazad između tih načela i promišljenih sudova revidirajući neke sudove kako bi se uklopili u teoriju (na primjer, zbog recipročnosti ćemo uključiti igru kao vrijednu) i revidirajući teoriju da se uskladi s našim čvrstim promišljenim sudovima (na primjer, ubacit ćemo sitne užitke iako nemamo neko posebno teorijsko objašnjenje za njih).²⁸

Drugi način objašnjenja toga koje stvari su na listi odnosi se samo na pluralizam i uopće ne ulazi u eksplanatorni aspekt teorije. To je test dvaju života (Bradley 2015: 60). Prema tom testu potrebno je zamisliti dva života koja su po svemu identična osim po jednoj značajki A. Dakle, jedino što razlikuje jedan život od drugog je što jedan život sadrži A, a drugi život ne sadrži. Ako nam se život s tom značajkom čini boljim onda imamo dobar razlog misliti da je A intrinzično vrijedno dobro i da je kao takvo važna komponenta dobrobiti. Na primjer, zamislimo dva života koji ima istu količinu ugone i jednak broj zadovoljenih želja, ali jedan život je ispunjen vrlinom dok drugi nije. Ako smatramo da je život s vrlinom bolji, samo zato jer sadrži vrline, onda je vrlina važna za dobrobit.

²⁸ Metodu reflektivnog ekvilibrija kao objašnjavačku teoriju objektivnih lista nudi Rice (2013).

Test dva života sličan je misaonom eksperimentu iskustvenog stroja koji smo spominjali u poglavlju o hedonizmu. Ako zamislimo što bi nam nedostajalo u tom stroju, a da nam je život isti kao i ovaj koji aktualno živimo, onda su te stvari dobri kandidati za objektivna dobra. U takvom stroju nedostajalo bi nam znanje o svijetu i našem mjestu u njemu, nedostajalo bi nam da ostvarujemo ikakva postignuća i nedostajali bi nam stvarni odnosi s drugim ljudima. Ako su to razlozi zbog kojih ne bismo ušli u stroj onda su te stvari dobri kandidati za listu objektivnih intrinzičnih dobara. Ne bismo bili spremni cijeli život svesti samo na subjektivna iskustva iako bi sve bilo isto.

Naravno, možemo se pitati koliko je test dvaju života uvjerljiv. Ako su sve stvari iste, samo je u jednom svijetu prisutno znanje, nije baš da će svima taj svijet biti bolji. Pogotovo ako osoba ne želi to znanje čak i nakon što ga dobije. Nije baš tako da je test dvaju života uvjerljiv svima i da nam može lako pomoći po pitanju toga što ćemo staviti na listu.²⁹

Do toga što bi moglo biti na objektivnoj listi možemo doći i putem teorije ispunjenja želja. Kao što smo vidjeli u prethodnom poglavlju, teorija ispunjenja želja ne može se odnositi samo na aktualne želje, već mora napraviti korak dalje i ograničiti želje na one koje su informirane i racionalne. Pravo pitanje onda postaje što znači da su želje informirane i racionalne? Sigurno to znači da su formirane bez činjeničnih i logičkih grešaka. No, je li to dovoljno? Je li važan samo kauzalni proces kojim smo formirali želju? Kao što smo vidjeli u poglavlju o TIŽ-u neki filozofi smatraju da nije. U informiranu želju mora ući i samo promišljanje o naravi predmeta želje. Mora ući i pitanje je li sam predmet želje vrijedan ili nije. Ako to prihvatimo tada u objašnjenje (*good-maker*) nekog dobra ne ulazi samo postojanje želje za njim, već i same značajke ili kvalitete predmeta želje. Time smo već ušli u područje teorije objektivnih lista. Griffin to ovako objašnjava:

29 Ovaj prigovor testu dvaju života ističe Bradley (2015: 62).

(Najbolje objašnjenje dobrobiti) mora se pomaknuti od objašnjenja aktualnih želja k objašnjenju informiranih želja; i mora postaviti standarde „informirane“ želje na mjesto koje nije daleko od objašnjenja objektivne liste. To je snažniji standard za „informirano“ nego što su drugi autori spremni prihvatiti... toliko da se čini da sam trebao koristiti drugačiji naziv. (Griffin 2000: 282)³⁰

Vidimo dakle da do teorije objektivne liste možemo doći ozbiljnim shvaćanjem naših predteorijskih sudova o dobrobiti, testovima koji nam pokazuju da dobra ne mogu biti samo subjektivna, ali i direktno iz prigovora upućenih drugim teorijama kao što su hedonizam i teorija ispunjenja želja.

4.5. Prigovori teoriji objektivne liste

(i) Arbitrarnost

Jedan od prigovora TOL-u je prigovor arbitrarnosti. Ovaj prigovor usmjeren je na pluralni karakter TOL-a. Naime, ako teorija nije ekplanatorna, onda nije jasno zašto su neke stvari na listi, a druge nisu. Ako je teorija samo nabrajajuća onda nam nedostaje objašnjenje zašto su baš te stvari na listi. Ako imamo listu od sedam stvari izgleda nam arbitrarno reći da je baš tih sedam stvari bitno za dobrobit bez nekog objašnjenja što baš tih sedam stvari čini vrijednim, a ne osam ili devet. Na primjer, odgovor jedan, nula ili beskonačno ne djeluje nam jako arbitrarno dok nam sedam, trideset i devet, 234.753 izgledaju kao arbitrarni odgovori. Nije arbitrarno reći da postoje tri vrste slonova jer smo ih izbrojali. Također, evolucijski biolog će nam ponuditi neko objašnjenje zašto postoje baš tri vrste slonova (Bradley 2015: 60). Zastupnik objektivne liste s druge strane samo će utvrditi da ima toliko i toliko stvari na listi i tu će njegov odgovor stati. Problem je u tome što to može izgledati kao arbitrarni odgovor, a ne odgovor na filozofsko pitanje o prirodi dobrobiti.

³⁰ Griffin koristi naziv svog pristupa dobrobiti teorija informiranih želja pa zato kaže da bi trebao koristiti drugačiji naziv.

Odgovor na taj prigovor može krenuti od toga da dobrobit nije prirodna vrsta koja traži jasnu definiciju, već je sama po sebi vrijednosni koncept koji se koristi da bi se vrednovali životi i odredili ciljevi vrijedni postizanja. Kada pitamo nekoga je li mu dan bio dobar kao odgovor na to pitanje sigurno nećemo dobiti samo jednu stvar, na primjer da je dan bio sunčan ili da nije bilo gužve na putu za posao, već ćemo sigurno dobiti čitav niz odgovora koji će uključivati i sunce, i nedostatak gužve i drage ljude koje je osoba srela i zanimljive stvari koje je radila. Svi ti odgovori neće biti svodivi jedni na druge ili detaljno objašnjeni. Isto to možemo očekivati i kao odgovor na nečije pitanje o tome je li život bio dobar. Kao što smo gore vidjeli, TOL ne mora biti samo nabrajajući, uvijek će uključiti i neki eksplanatorni element, ali on ne mora ići toliko duboko da zahvati ono zajedničko svim elementima i potom nudi jedno objašnjenje na temelju te jedne značajke. Objektivna lista može parcijalno tražiti značajke raznih stvari koje su na listi (možda putem reflektivnog ekvilibrija). Na primjer, sreća i uгода mogu kao zajedničku značajku imati to što su vezane uz iskustvenu kvalitetu, dok će vrlina i prijateljstvo imati zajedničko to da su usmjereni na karakterne crte. Jednako tako, možemo vidjeti je li neka stvar koja nam djeluje važno već pokrivena nekim prethodnim stvarima na listi i zbog toga je maknuti s liste. Na primjer, ako mislimo da je znanje već sadržano u (epistemičkom) postignuću ili (epistemičkoj) vrlini onda možemo znanje maknuti s liste (Fletcher 2013: 219). TOL može prihvatiti da ne postoji neko dublje objašnjenje za dobra na listi, već da ostajemo sa skupom osnovnih dobara koji podupiru naši promišljeni sudovi o dobrobiti. Međutim, važno je vidjeti da se ovaj problem odnosi na sve teorije dobrobiti koje smo vidjeli do sada. Teško da će hedonist dati neki netrivialni odgovor na pitanje zašto je jedino uгода intrinzično dobra ili zastupnik teorije ispunjenja želja zašto je nešto dobro samo ako to želimo.

Naravno, prigovor o arbitrarnosti može se lako pretvoriti u prigovor

o nemogućnosti uspoređivanja dobrobiti. Ako imamo samo listu dobara koja nemaju ništa zajedničko, onda ne možemo uspoređivati dobrobit među ljudima zato jer ne postoji univerzalna mjera na koju bismo sve li različita dobra. Možemo možda uspoređivati količinu znanja jedne osobe s količinom znanja druge osobe, ali kad jedna osoba ima veliku količinu znanja, a druga veliku količinu dubokih osobnih odnosa, onda ne možemo uspoređivati ta dva dobra ako ih ne možemo svesti ne jednu mjeru. To je važan prigovor ako mislimo da je to bitna uloga teorije dobrobiti. Hedonizam i TIŽ na ovom su terenu u prednosti jer imaju jednu mjeru na koju se sve svodi i u teoriji ta je mjera podložna mjerenju. Međutim, koliko nam uopće djeluju uvjerljivo usporedbe na temelju količine ugone ili broja ispunjenih želja? Zastupnica TOL-a naprotiv tome može smatrati da je dobrobit konstituirana od velikog broja nesumjerljivih dobara i da takve usporedbe nisu moguće. Također, zastupnica TOL-a može reći da upravo zbog toga njezina teorija bolje zahvaća realnost života i može bolje objasniti neke situacije u ljudskim životima. Jedna od takvih stvari je racionalno žaljenje. Sjetimo se primjera iz prošlog poglavlja. Zamislimo da možemo ostanati doma i čitati *Kralja Leara* ili otići na zabavu. Čitanje *Kralja Leara* nam je vrijednije, ali vrednujemo i odlazak na zabavu. Čak i ako odaberemo ostanati doma i čitati knjigu možemo žaliti zato što nismo otišli na zabavu. To je racionalno upravo zato jer stvari nisu sumjerljive (na primjer, znanje i društvena interakcija). Hedonizam ne može objasniti nesumjerljivost dobara jer će samo (ako je to uopće moguće) izmjeriti količinu ugone koju svaka od te dvije radnje proizvodi. Ako je to čitanje knjige, onda će za hedonista biti neracionalno žaliti što nije otišao na zabavu jer je učinio ono što direktno doprinosi njegovoj dobrobiti budući da su ugođa i dobrobit uvijek u korelaciji. Slično tome, TIŽ će se pozvati samo na snažniju želju (čitanje knjige) i opet zaključiti da nije racionalno žaliti što slabija želja nije ispunjena budući da ostvarenja snažnijih želja uvećavaju dobrobit više nego ispunjenja slabijih želja. Možemo reći

da teorija objektivnih lista bolje zahvaća mnoge životne situacije i time bolje opisuje naše životno iskustvo.

(ii) Otudenost

Najsnažniji prigovor teoriji objektivnih lista je prigovor otuđenja. Objektivne liste tvrde da su određene stvari dobre za naš život bez obzira marimo li za njih ili ne. To nam izgleda jako čudno. Valja nam ponoviti Railtonov citat iz prošlog poglavlja:

Je li istina da sve normativne prosudbe moraju pronaći unutarnju rezonanciju kod onih na koje se odnose? Iako ovu tezu ne smatram uvjerljivom kao tvrdnju o svim vrstama normativne procjene, čini mi se da zahvaća važnu značajku koncepta intrinzične vrijednosti govoreći da ono što je intrinzično vrijedno za osobu mora biti povezano s onim što bi ona u nekom stupnju smatrala uvjerljivim ili privlačnim, barem kada bi bila 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)

Stvarno nam zvuči čudno da nam dobar život mogu činiti stvari prema kojima nemamo nikakav odnos, a pogotovo ako prema njima još imamo i negativan odnos. Vratimo se na bebu s početka poglavlja kojoj poželite sretan život. Možete li zamisliti da joj poželite dobre stvari u životu, ali da mislite da je potpuno svejedno za njezinu dobrobit kakav će biti odnos te buduće osobe prema tim stvarima? Hoće li ona sama smatrati da su sve te stvari koje ste joj poželjeli stvarno vrijedne za nju? Čini se da zastupnik teorije objektivnih lista mora reći da to što ona misli jednostavno nije važno.

Zastupnik teorije objektivnih lista može odmah odgovoriti da taj prigovor nije baš uvjerljiv, odnosno, da se taj prigovor u stvari svodi samo na to da drugim riječima kažemo da su objektivne teorije različite od subjektivnih i da su zato pogrešne. Ali taj odgovor ne zvuči baš obećavajuće. Naime, kao što smo vidjeli, teorija objektivnih lista snažno se oslanja na naše intuicije, a sigurno nam je jedna od snažnih intuicija ta da dobar život treba biti privlačan osobi koja ga živi. Izgleda

da upravo ono što TOL daje prednost pred drugim teorijama govori da je u njoj samoj nešto pogrešno.

Bolji odgovor može biti da neke teorije objektivnih lista sigurno pogađa prigovor otuđenja, ali da se to ne odnosi na sve teorije objektivnih lista. TOL može sadržavati samo ona dobra koja su na neki način konstituirana pozitivnim stavovima ili željama. Uzmimo na primjer sljedeću listu: postignuće, prijateljstvo, sreća, ugoda, samopoštovanje i vrlina (Fletcher, 2013:215). Sve stvari na ovoj listi kao svoju nužnu komponentu imaju pozitivan stav osobe prema njima. Stvari na listi ne čine dobar život ako osoba ne iskazuje voljnost da sudjeluje u njima ili ih ne odobrava kao one na temelju kojih djeluje. Ne možete iskazivati vrlinu ili postizati vrijedne stvari ako prema tome nemate neki pozitivan odnos. Ono što je i dalje karakteristično za teoriju objektivnih lista je što su ovdje stavovi samo nužni elementi objašnjenja toga što je dobro za nas dok u teoriji ispunjenja želja takvi stavovi (želje) imaju neograničenu eksplanatornu ulogu. U teoriji ispunjenja želja sve što objašnjava zašto su neke stvari dobre jest to što ih želimo, dok u teoriji objektivne liste to nije slučaj.

Jednako tako možemo reći da dobra na nekoj listi sadrže želju kao jedan svoj element. Za mnoge stvari koje su na listama (postignuće, autonomija ili međuljudski odnosi) možemo reći da je normalno da te stvari želimo, ali želje formiramo zbog toga kakve su te stvari same po sebi. One su dobre neovisno od želja, ali element želje ulazi u objašnjenje onda kada razumijemo da su te stvari vrijedne za nas i zato poželjne. Dakle, izgleda da možemo reći da stvari na objektivnoj listi nisu odvojene od naših pozitivnih stavova ili želja, ali da one nisu dobre zato jer su prethodno bile objekt želje ili pozitivnog stava, već radije da zbog svoje vrijednosti tek to postaju nakon našeg razumijevanja njihove naravi.

Problem otuđenja sigurno je najozbiljniji prigovor teoriji objektivnih lista. Ali taj prigovor ne pogađa samo teoriju objektivnih lista.

Kao što smo vidjeli, taj se prigovor odnosi i na teoriju informiranih želja. Nije li otuđenje sadržano u tome da moje aktualno dobro određuje ono što bi želio savršeno informiran i racionalan ja? Taj moj idealizirani dvojniki od mene može biti toliko daleko da me njegove želje uopće ne dotiču. Prigovor dakle pogađa i neke subjektivističke teorije jednako kao i objektivističke.

Na sve pokušaje umetanja pozitivnih stavova kao kriterija za stvari na listi neki objektivistički puritanac može prigovoriti da to onda prestaje biti lista objektivnih dobara. Iako želje i pozitivni stavovi nemaju neograničenu eksplanatornu ulogu ipak oni dijelom objašnjavaju zašto su te stvari dobre. Objektivno znači upravo da je stvar dobra neovisno od toga je li prije bila objekt želje ili pozitivnog stava (kao u slučaju teorije ispunjenja želja) ili će to tek biti (kao u slučaju ovih modificiranih objektivnih lista). Ne možemo braniti objektivizam tako što ćemo vrijednost objektivnih dobara (dijelom) utemeljiti na tome što su zbog svojih karakteristika te stvari poželjne.³¹ Poanta objektivnih dobara je da njihovo objašnjenje (*good-maker*) nije subjektivno, iako ta dobra, poput ugone ili sreće, mogu biti subjektivna. Problem s ovim modifikacijama je što je njihovo objašnjenje dijelom subjektivno. No, ne moramo biti takvi puritanci da bismo bili objektivisti. Možemo smatrati da neke stvari na listi zbog svojih značajki ljudima postaju poželjne i da ne možemo odvojiti razumijevanje tih vrijednih značajki od stvaranja želje za njima.

Put kojim možemo izbjeći prigovor o otuđenju, ali i raspravu o subjektivnim i objektivnim elementima u objašnjenju dobara na listi, jest sljedeći. Možemo prihvatiti da objašnjenje dobara na listi može čak biti potpuno objektivno, ali istaknuti da postoji razlika između cijele liste objektivnih dobara i onih dobara s te liste koji su dobri za mene. Takav nas potez vodi k skupu teorija koje se zovu hibridne teorije te kojima se sad okrećemo.

31 Za ovaj prigovor vidi Moore (2000).

4.6. Pitanja za raspravu

1. Koja je osnovna razlika između teorija objektivnih lista i hedonizma?
2. Koja je uloga reflektivnog ekvilibrija u teoriji objektivnih lista?
3. Je li dovoljno da teorija dobrobiti samo nabroja koje stvari čine dobrobit ili mora ponuditi neko objašnjenje da bila filozofska teorija?
4. Koja teorija bolje odgovara na prigovor otuđenosti – teorija ispunjenja želja ili teorija objektivnih lista?
5. Koliko se teorija informiranih želja razlikuje od objektivnih lista?

5. HIBRIDNE TEORIJE

5.1. Kontekst rasprave

Vrlo nam je intuitivno tvrditi da nešto može biti dobro za mene samo ako osjećam ugodu u tome. No, to ne znači da je uroda sama po sebi vrijedna jer mnogi smatraju da nema ničeg vrijednog u tome da osjećam ugodu u radnjama ili stanjima koji nisu vrijedni kao što je na primjer sadistička uroda. Dakle, prvo trebamo odrediti koje su stvari dobre (one koje bi bile na objektivnoj listi) i onda odrediti dobrobit kao uživanje u nekima od tih stvari. Možemo dakle razlikovati ono što je objektivno dobro od onoga što je dobro za nas. S jedne strane postoje objektivne značajke koje nekim stvarima pridaju objektivnu vrijednost, a s druge strane postoji procedura kojom te stvari postaju dobre za nas, procedura koja se odnosi na naše subjektivne stavove prema tim stvarima, kao što su prihvaćanje, uživanje ili željenje. Teorije koje u obzir uzimaju oba aspekta – objektivni i subjektivni – nazivamo hibridnim teorijama. Poanta hibridnih teorija je da su oba elementa važna za dobrobit. U tom slučaju ne može jedan od tih aspekata, bilo subjektivni ili objektivni, imati primat, već oba moraju samostalno moći utemeljiti dobro. Kao što ćemo vidjeti upravo je to najveći problem s hibridnim teorijama – može li teorija uspješno objasniti na koji način objektivni i subjektivni aspekt ravnopravno određuju što je dobro ili će uvijek jedan od tih dvaju aspekata biti podređen drugom? Kao što smo na kraju prošlog poglavlja vidjeli, neki objektivisti mogu biti razočarani time da je u konačnici subjektivni element onaj koji je presudan u doprinosu dobrobiti pa mogu reći da je to u stvari zamaskirani subjektivizam. Nezadovoljstvo se može javiti i s druge, subjektivističke strane. Dapače,

puno češće su prigovori da su hibridne teorije u stvari zamaskirani objektivizam.

Prvo dakle trebamo vidjeti što točno smatramo subjektivnim elementom da bismo potom vidjeli sadrži li ga teorija koju nazivamo hibridnom. Potpuno subjektivističko gledište smatra da nešto doprinosi dobrobiti samo ako je objekt pozitivnog stava. Nije dakle važno ništa o objektu samom, već je važna procedura kojom smo zahvatili taj objekt. Ono što utemeljuje dobro tog objekta jest isključivo naš pozitivan stav prema njemu. U teoriji ispunjenja želja nešto doprinosi dobrobiti zato jer mi to želimo – nešto je dobro zato jer smo mi procedurom željenja to učinili takvim. Može li hibridna teorija zadržati objektivizam, prema kojemu se dobro sastoji u značajkama samog objekta neovisno od našeg stava, i subjektivizam, koji se u potpunosti oslanja na proceduru u kojoj je ključni element upravo naš stav?

5.2. Što znači da je teorija hibridna?

Idemo vidjeti tri načina na koji teorija može biti hibridna. Prvi način je onaj koji izlazi iz okvira ovog udžbenika jer se odnosi na dobar život u cijelosti, koji zahvaća i prudencijalni i etički aspekt života. Dakle, ono što su udžbeniku zovemo dobrobit i uz to još dodani moralni aspekt našeg života. Možemo tvrditi da dobar život traži od nas da poštujemo objektivne moralne propise. Nešto je objektivno moralno vrijedno neovisno o našim stavovima i željama, ali u prudencijalnom smislu ono što je za nas dobro je u potpunosti subjektivno. Sve dok se ponašamo unutar objektivnih granica koje nam zadaje moralnost, ono što doprinosi našoj dobrobiti u potpunosti ovisi o proceduri kojom to vrednujemo. Kada dođe do konflikta između objektivne moralnosti i subjektivne dobrobiti uvijek će prevagu odnijeti objektivna moralnost. Naravno, ovaj potencijalni konflikt ovisi o tome koju teoriju dobrobiti prihvaćamo. Ako prihvaćamo eudajmonizam, kojim se bavimo u sedmom po-

glavlju, onda ovog konflikta nema zato jer su prema eudajmoinistima moralne vrline integralni dio naše dobrobiti. No, ako prihvaćamo subjektivizam po pitanju dobrobiti onda nema prepreke da ga odvojimo od morala i tvrdimo da je dobar život hibrid subjektivne dobrobiti i objektivne moralnosti. Drugim riječima, možemo biti moralni i nesretni. To je nešto što bi sigurno prihvatio Kant, dok eudajmonist poput Aristotela takvo što ne može razumjeti.³²

Drugi način na koji teorija može biti hibridna je da jednostavno prihvati pluralnost i kaže da postoje dobra koja su utemeljena u našim pozitivnim stavovima, ali da jednako postoje i neka dobra koja su objektivna. Možemo metodom reflektivnog ekvilibrija ili nečim sličnim navesti koja bi bila ta dobra i staviti ih na listu uz ona dobra koja proizlaze iz naših pozitivnih stavova. Dakle, postoje i objektivni i subjektivni elementi dobrobiti i među njima nema neke povezanosti.

Treći način na koji teorija može biti hibridna je da zahtijeva povezanost između subjektivnog stava i objektivnog dobra. Nešto doprinosi našoj dobrobiti ako je to objektivno dobro i prema tome imamo pozitivni subjektivni stav. Taj stav može biti želja pa će teorija reći da dobiti čine one objektivne stvari kojima je naša želja usmjerena, ali možda i neki drugi pozitivan stav kao naklonost ili uživanje, pa možemo reći da je to ljubav prema dobru. Teorija može reći da je dobiti željeti dobro ili voljeti dobro.³³ Objektivna lista daje nam kandidate za dobiti, a subjektivni stav među tim kandidatima izdvaja one koji uistinu čine dobiti. Ipak, ne mora biti da pozitivan stav samo odabire kandidate za dobiti, već možemo reći da je i sam pozitivan odnos prema nekom intrinzičnom dobru dobar po sebi. Na primjer, ako je znanje intrinzično dobro, onda su želja za znanjem ili ljubav prema znanju također vrijedne po sebi. Pozitivan stav prema intrinzičnom dobru uvećava dobiti, a ne odabire samo kandidate s objektivne liste.

32 O ovom konfliktu između sreće i morala više vidi u White (2006, pogl. 5).

33 Prijedlog prema kojemu je dobiti uživanje u dobrom brane Kagan (2009) i Adams (1999), a ideja da je dobiti želja za dobrim može se pronaći kod Raza (1986) i Griffina (1986).

Kada se govori o hibridnim teorijama dobrobiti najčešće se govori o teorijama koje spadaju u ovu treću vrstu koju smo naveli. Hibridne teorije prema tome gledištu zadovoljavaju sljedeći uvjet koji možemo zvati uvjet zajedništva:

Za svaku osobu S i svaku stvar X, X konstituira S-ovu dobrobit akko i se (a) S subjektivno angažira oko X i (b) X je objektivno dobro (Woodard 2016 : 5).

Kao što smo već rekli, pitanje je može li ovaj uvjet, koji zahtijeva zajedničko djelovanje objektivnog i subjektivnog aspekta, uistinu osigurati ravnopravnost oba ta gledišta. Kao što smo već naglasili, neki mogu reći da je subjektivni element presudan pa da se gubi objektivna komponenta, dok će drugi smatrati da je subjektivni element ovdje samo ukras i da ovakva teorija nije hibridna nego objektivna. Prije nego što se osvrnemo na ovaj prigovor koji smatramo središnjim, razmotrimo još neke prigovore upućene ovom gornjem uvjetu.

5.3. Prigovori hibridnim teorijama

(i) Hibridna teorija ne nudi ništa novoga

Prigovor koji se može uputiti jest da zajedničko djelovanje oba gledišta ne doprinosi dobrobiti ništa više nego njihovo zasebno djelovanje. Imati neko objektivno dobro poput užitka u kojem pasivno uživamo jest za nas dobro čak i ako se ni na koji način ne angažiramo oko njega. Na primjer, imati ugodne snove je za nas dobro iako ne možemo govoriti o angažmanu oko toga. Jednako tako, subjektivistici mogu reći da je užitak u nečemu što nije moralno loše, ali ni objektivno dobro, dobar po sebi neovisno od toga što to nije objektivno dobro pa nije ispunjen drugi dio uvjeta zajedništva. Dakle, svaki roditelj, objektivni tata i subjektivna mama, mogu i dalje biti atraktivni i pružiti temelje za kritiku svog

hibridnog potomka. Koji odgovor tome može dati zastupnik hibridne teorije?

Jedan važan odgovor je taj da jedino hibridna teorija zahvaća važnu distinkciju – distinkciju između mog života i mene. Kagan će taj stav izraziti na sljedeći način:

Život neke osobe može ići prilično dobro, iako ona sama nije posebno dobro. Ovu situaciju imamo, pretpostavljam, kad nečiji život sadrži objektivna dobra, ali osoba nema nikakav užitek u njima. (Kagan 2009: 257)

Ako nam je ova ideja odvajanja mog života od mene plauzibilna, onda možemo prihvatiti da se drugačiji kriteriji vrednovanja odnose na različite živote. Moj život netko može vrednovati izvana pozivajući se na objektivne kriterije i objektivna dobra koja su prisutna u mom životu i na temelju toga doći do suda da je moj život dobar, ali da bih ja bio dobro, odnosno da bih ja imao dobrobit, nužno mora biti prisutan i moj subjektivni kriterij kojem izvanjski promatrač nema pristup. Na taj način subjektivni element postaje nužan uvjet za moju dobrobit unutar objektivnog okvira dobrog života.

Druga vrsta odgovora može ići u smjeru da tvrdimo da su nam intuicije o odvojenosti objektivnog i subjektivnog generalno pogrešne. Pravi pristup dobrobiti jest onaj koji sadrži oba aspekta zajedno. Griffin će vrlo jasno odbaciti podjelu na subjektivno i objektivno i reći da bi se ti pojmovi trebali umiroviti, a „ako ipak inzistiramo na pitanju ‘Subjektivno ili objektivno?’ tada odgovor treba biti ‘Oboje’” (Griffin 1986: 3). Posljedica takvog stava jest i tvrdnja da je nemoguće da je nešto objektivno dobro, a da mi to ne želimo. Možemo reći da su primjeri koji nam dolaze iz literature pogrešni i da su to samo misaoni eksperimenti koji nemaju veze s realnošću. Ako je nešto objektivno dobro onda će normalno ljudsko biće željeti to dobro. Ono što inače zovemo objektivnim je razumijevanje zašto je stvar vrijedna, a ono što zovemo subjektivnim je naša motivacija da te stvari učinimo važnima u svom životu i te su dvije stvari neodvojive „jer razumijevanje koje je potrebno jest ono

koje zahvaća određene značajke zašto je ta stvar poželjna, a to ovisi o normalnim ljudskim željama. Razumijevanje i motivacija ne mogu biti oštro odvojeni” (Griffin 1998:33). Jednako tako netko može reći da možemo uistinu uživati u nečemu samo ako je to objektivno dobro. Na primjer, možemo reći da je fizička uгода kao takva u stvari uživanje u zdravom životu, a zdrav život je objektivno dobar (Adams 1999: 100). Prema tome, gornji se uvjet može braniti i tako da ćemo reći da je on u skladu s našim intuicijama o dobrobiti više nego što su to uvriježene objektivne i subjektivne teorije.

(ii) Je li hibridna teorija moguća?

No, vratimo se na klasičnu podjelu objektivno/subjektivno. Postoji važan subjektivistički prigovor hibridnim teorijama utemeljenim na uvjetu zajedništva. Ukoliko hibridna teorija želi stvarno spojiti ta dva aspekta utoliko mora uhvatiti samu srž i objektivizma i subjektivizma. Prema nekim autorima srž subjektivizma je u tome što pozitivni stavovi imaju suverenitet u određivanju da je nešto element dobrobiti (Wall i Sobel 2020). To znači da su oni krajnji arbitar koji određuje što je dobro. U krajnjoj liniji to i jest poanta toga da je subjektivistička dobrobit proceduralno određena našim stavovima, a ne supstancijalno dobrim i objektivnim razlozima. Za subjektivizam je prema tome glavno pitanje zašto je nešto dobro, a ne što je dobro. Međutim, izgleda da je u hibridnim teorijama i u uvjetu zajedništva taj suverenitet stavova izgubljen. Radi se o tome da je subjektivni stav podređen objektivnom standardu vrijednosti. U hibridnim teorijama koje se temelje na uvjetu zajedništva odnos nije ravnopravan: „Objektivne vrijednosti igraju ulogu sunca, a stavovi igraju ulogu mjeseca. Mjesec može dodati nešto svjetla, ali samo onog koje se reflektira od sunca“ (Wall i Sobel 2000: 6). Dakle, temeljna vrijednost nalazi se ipak u objektivnim vrijednostima, pri čemu subjektivni aspekt gubi svoju srž, a to je suverenost u određivanju dobra. Nema mjesta subjektovoj slobodi kreiranja vrijednosti jer je već

sve zadano objektivnim vrijednostima. Nije tako da objektivizam daje samo okvir unutar kojega se nalazi mjesto suverenosti subjektivizma, kao u odnosu morala i dobrobiti, već je i sadržaj unutar tog okvira zadan. Prema uvjetu zajedništva pozitivni subjektivan stav ne može neku neutralnu stvar učiniti vrijednom ako ona nije već prethodno određena kao objektivno dobra. Prema tome, iako hibridna teorija ne može neograničeno dati prostor slobode subjektivnim stavovima jer onda postaje subjektivna teorija, mora dopustiti neki prostor suverenosti subjektivnih stavova. A hibridna teorija s uvjetom zajedništva to ne čini i zato nije hibridna.

Naravno, ova kritika nije usmjerena prema generalno hibridnoj teoriji, već prema uvjetu zajedništva koji zahtijeva da za svako dobro trebamo imati zadovoljena oba aspekta. No, kao što smo već rekli hibridna teorija ne mora nužno sadržavati taj uvjet. Teorija dobrobiti može biti hibridna i tako da dobrobiti pripisuje i objektivni i subjektivni aspekt, ali svakome od njih ostavlja vlastiti prostor. Dakle, hibridna teorija može biti pluralna i po pitanju intrinzičnih dobara i po pitanju onoga što nešto čini dobrim. Ako prihvatimo da subjektivni aspekt nužno podrazumijeva suverenitet da nešto pretvori u dobro, onda je najbolji kandidat za to ukus i ono što smo ranije u dijelu o objektivnim teorijama nazvali svakodnevni sitni užici. Kao što smo vidjeli u dijelu o objektivnim teorijama Arneson je za takve užitke rekao da su objektivno dobri, ali što će ih činiti, koji sadržaj će oni imati, ovisit će o ukusu pojedine osobe. Subjektivni element je zadovoljen na taj način što se dopušta da nešto što je neutralno naš pozitivan stav potpuno slobodno i suvereno pretvori u nešto što je dobro – u važan element dobrobiti. Budući da su te stvari koje spadaju pod ukuse neutralne, one nisu prethodno određene kao objektivno dobre pa to znači da je naš pozitivan stav prema njima jedino što ih čini dobrim. Na taj način možemo imati hibridnu teoriju bez uvjeta zajedništva. Naravno, ostaje pitanje hoće li subjektivni elementi biti zadovoljni prostorom koji su dobili.

Bez obzira smatrali uvjet zajedništva nužnim elementom ili imali više pluralistički pristup hibridne su teorije vrlo privlačne jer je često u filozofiji tako da svako suprotstavljeno gledišta zahvaća samo dio istine. Često nam izgleda da cijela istina mora uzeti iz svakog gledišta neki dio koji je kompatibilan s drugim dijelom. Ako imamo takav stav i po pitanju dobrobiti, onda će sigurno neki oblik hibridne teorije biti naš kandidat za ispravnu teoriju dobrobiti.

5.4. Pitanja za raspravu

1. U čemu je privlačnost hibridnih teorija kad već imamo subjektivne i objektivne teorije?
2. Koliko vam je uvjerljivo razlikovanje „mog života i mene“?
3. Je li snažniji prigovor hibridnim teorijama da su previše subjektivističke ili da je to zamaskirani objektivizam?
4. Koliko ukusi i sitni užici uistinu uvećavaju dobrobit? Je li to stvarno važan aspekt koji dopušta dovoljna prostora subjektivizmu?
5. Može li nešto biti objektivno dobro, a da to ne želimo?

6. PERFEKCIONIZAM

6.1. Kontekst rasprave

Perfekcionizam je teorija koja tvrdi da dobar život čini razvoj karakterističnih ljudskih sposobnosti. Dobar život za ljude određen je time kakva smo mi bića. Kad bismo bili drugačija bića tada bi i naša dobrobit bila drugačija. Perfekcionizam identificira dobro s ispunjenjem nečije prirode. Zahvaća ideju dobrobiti šire od ljudske vrste i u načelu može biti primjenjiv na sva bića. Što je najbolji život za psa ovisit će o tome kakvo je biće pas – koje su sposobnosti karakteristične za psa. Razvoj sposobnosti koje psa čine psom činit će i dobar život za psa. Upravo ta općenitost i sustavnost teorijske su prednosti perfekcionizma. Teorija dobrog života, odnosno onoga što čini ljudski život dobrim sustavnija je ako se uklapa u širi okvir koji se može primijeniti na cijeli prirodni svijet. „X je dobro za Y“ postaje ista vrsta odnosa i za ljude i za druga živa bića (Kraut 2009: 148).

Perfekcionizam je sigurno privlačan i zbog toga što se poklapa s nekim našim raširenim vjerovanjima. Perfekcionizam može objasniti našu intuiciju da su životi koji su intelektualno i emotivno bogati dobri ili barem bolji od života koji su intelektualno i emotivno plitki, naravno, ako govorimo o osobama sličnih intelektualnih, emotivnih i fizičkih sposobnosti. Hurka će privlačnost perfekcionizma ovako opisati:

Cilj razvoja ljudske prirode ili korištenja esencijalnih ljudskih moći duboko je privlačan. To je vidljivo u širokom prihvaćanju tog cilja. Ideal je implicitan u nefilozofskom govoru življenja „potpuno ljudskog“ ili „istinski ljudskog“ života i prihvaćaju ga različiti filozofi... Neki vrednuju kontemplaciju; drugi vred-

nuju akciju. Neki vrednuju život u zajednici; drugi vrednuju život u samoći. Ako, unatoč tim razlikama, filozofi utemeljuju pojedine vrijednosti u jedinstvenom idealu ljudske prirode, taj ideal mora imati intrinzičnu privlačnost... To je zato jer je svatko od nas esencijalno čovjek, a razvijati ljudsku prirodu ne znači razvijati neko trenutno ili promjenjivo svojstvo poput bivanja odvjernikom ili navijačem u hokeju. Znači razvijati ono što nas čini onime što jesmo. (Hurka 1996: 32)

Uistinu, na nečije ponašanje ili uvjete u kojima ljudi žive često reagiramo s tvrdnjama da to nije ljudsko ponašanje ili da uvjeti života nisu ljudski. Izgleda da imamo ideju o tome što bi ljudski život trebao sadržavati iako nemamo jasno artikuliran stav o tome što jest karakteristično za ljudski život ili čak za dobar ljudski život. Perfekcionizam pokušava upravo te naše intuicije zahvatiti, dati im strukturu i objašnjenje.

Kada govorimo o nefilozofskim intuicijama, onda je važno uočiti razliku između pojma perfekcionizam u svakodnevnom govoru i u filozofiji dobrobiti. U svakodnevnom govoru izraz perfekcionizam koristimo za težnju k nepogrešivosti, pedantnost ili strah od neuspjeha, dok u filozofiji dobrobiti perfekcionizam referira isključivo na objašnjenje dobrog života pozivajući se na ljudsku prirodu. Naravno, postoji bliskost između tih dvaju shvaćanja jer i jedan i drugi govore o nekom obliku usavršavanja, ali filozofski pojam govori o usavršavanju naših općih ljudskih sposobnosti. Upravo zbog želje da se izbjegnu nejasne ili nepoželjne konotacije pojma perfekcionizam, neki autori neće svoje teorije nazivati perfekcionizmom iako one po svojoj strukturi to jesu. Primjer toga je prijedlog Krauta da svoju vrlo utjecajnu perfekcionističku teoriju nazove *developmentalizam* (*developmentalism*) kako bi istaknuo važnost razvoja ljudskih sposobnosti za dobar život i izbjegao brkanje s negativnim aspektima potrage za savršenstvom u našim životima. Kraut će čak eksplicitno reći da je termin perfekcionizam problematičan upravo zbog povezanosti sa savršenstvom i u filozofiji, a ne samo u nefilozofskom govoru:

Nije uopće jasno je li postati savršeno ljudsko biće inteligibilni ideal... jer po-

stoji previše različitih načina bivanja dobrim ljudskim bićem da bi uopće imalo smisla težiti savršenoj osobi. Nadalje, naivno je, a možda čak i arogantno – dakle pogrešno ili još gore od toga – pretpostaviti da bilo tko može, kao ljudsko biće, postići savršenstvo ili mu se približiti. (Kraut 2009: 136)

Mi ćemo, imajući na umu ovo Krautovo upozorenje, ipak koristiti perfekcionizam kako se uvriježeno koristi u filozofiji dobrobiti – kao teoriju koja dobrobit na neki način veže uz ljudsku narav, odnosno uz to kakva smo mi bića. Također, uz Krautov citat je odmah važno istaknuti da dok pojam savršenstva zahtijeva da postoji jedno savršeno stanje, perfekcionistačke teorije koje ovdje predstavljamo prihvaćaju pluralizam različitih načina života koji mogu biti dobri životi. Postoje različiti načini na koje možemo razvijati svoje sposobnosti.

Ono što će perfekcionizam razlikovati od nabiranja različitih aspekata dobrog života (kao što su znanje, ljubav, prijateljstvo ili ljepota) jest to da neće samo isticati koje su stvari dobre za život, već će ponuditi i objašnjenje zašto su te stvari dobre. U podjeli na nabrajajuće i objašnjavalačke teorije perfekcionizam će jasno spadati pod objašnjavalačke teorije. U tom smislu, perfekcionizam je nadopuna teorije objektivnih lista. Perfekcionistačka teorija dobrobiti postavlja određenu vezu između vrijednosnih tvrdnji o dobru s činjenicama o svijetu, a za perfekcionizam su relevantne činjenice one o ljudskoj prirodi. Idemo prvo vidjeti koja su to svojstva ljudske prirode na koja se oslanjaju perfekcionista.

6.2. Ljudska priroda i dobar život

Prva stvar koju mnogi perfekcionista ističu jest da metoda izbora relevantnih sposobnosti mora biti deskriptivna. Razlog za to je izbjegavanje cirkularnosti koja nastaje kada vrijednosne tvrdnje o dobrom životu objašnjavamo istim vrijednosnim tvrdnjama o svojoj prirodi. Prvo moramo opisati sposobnosti koje smatramo relevantnim i metoda kojom ih

tražimo mora biti vrijednosno neutralna. Na primjer, možemo reći da su relevantna svojstva ona koja su jedinstvena ljudima ili ona koja su ljudima nužna. Jednostavno tražimo svojstva koja imamo samo mi ili ona svojstva bez kojih mi ne bismo mogli postojati. Međutim, oba su kriterija problematična. Problem s potragom za jedinstvenim svojstvi- ma jest taj što teško da možemo tvrditi za bilo koje svojstvo da je jedin- stveno samo ljudima. Na primjer, dugo smo vremena mislili da samo ljudi komuniciraju, no s vremenom smo otkrili da komuniciraju i pčele i kitovi. No, čak i kada bismo našli neko svojstvo koje, u odnosu na sve druge vrste, samo ljudi imaju taj bi kriterij i dalje bio problematičan. Naime, možemo vrlo lako zamisliti da otkrijemo neku izvanzemaljsku vrstu koja posjeduje to isto svojstvo. Vrlo je čudan kriterij relevantnosti svojstava za našu dobrobit koji bi toliko ovisio o nizu slučajnosti kao što je otkriće izvanzemaljske vrste. Drugim riječima, čudan je kriterij prema kojemu svojstvo gubi relevantnost nekakvim mogućim otkrićem koji nam ništa ne govori o nama, već govori o svijetu oko nas. Osim toga, drugi problem s kriterijem nužnosti jest taj što neka nužna svojst- va mogu biti trivijalna i teško da se mogu na bilo koji način povezati s dobrim životom. Na primjer, ljudi nužno imaju svojstva da zauzimaju tri dimenzije, da su teži od papira ili da mogu biti ispaljeni iz topa. Sva ta svojstva teško da mogu biti posebno relevantna za kriterij dobrobiti.

Izgleda da ne možemo pristupiti opisu ljudske prirode a da ne uz- memo u obzir svoje intuicije o ljudskoj prirodi. Ne možemo pristupiti zahvaćanju važnih svojstava ljudske prirode, a da ne gledamo koje su intuitivno plauzibilne posljedice ako određeno svojstvo uzmemo kao relevantno. Dakle, naš koncept ljudske prirode mora zahvatiti ona svo- jstva koja nam sama po sebi izgledaju vrijedna. Idemo vidjeti koja su svojstva u opisu ljudske prirode izdvojile neke utjecajne perfekcionis- tičke teorije.

Možemo, na primjer, isključiti sva ona svojstva koja su ljudima es- encijalna kao fizičkim objektima i uzeti u obzir samo ona svojstva koja

su ljudima esencijalna kao živim bićima, kao životinjama i kao ljudima (Hurka 1996).³⁴ Ono što kao živa bića dijelimo sa životinjama su prvenstveno tjelesna svojstva i zato kao prvo važno svojstvo biramo svoju fizičku prirodu i vrijednost njezina razvoja. S druge strane, ono što imamo samo kao ljudi jest racionalnost u teorijskom i praktičnom smislu i zato tim dvama vrstama racionalnosti treba pridati vrijednost. Dakle, dobar život je onaj koji uključuje razvoj naših esencijalnih svojstava, a to su svojstva vezana uz našu fizičku i racionalnu prirodu, pri čemu racionalna priroda uključuje kognitivni aspekt kao teorijsku racionalnost i aspekt djelovanja kao praktičnu racionalnost. Kako se tako apstraktan opis naše prirode odnosi na dobar život? Život je bolji za onu osobu koja više koristi ta tri svojstva naše prirode. Što se fizičkih svojstava tiče, tu je stvar nekako jasna, trebamo razvijati i održavati svoju tjelesnu konstituciju, a na koji način ćemo to činiti prije je pitanje za fiziologa nego za filozofa. No, stvar s racionalnosti je drugačija. Ovdje filozofija može navesti određene kriterije pomoću kojih možemo odrediti na koji način trebamo razvijati teorijsku i praktičnu racionalnost. Hurka (1996) nudi dva kriterija na temelju kojih možemo vidjeti u kojem je smjeru ostvarujemo više dobra u razvoju naše teorijske i praktične racionalnosti. To su doseg i hijerarhijska dominacija. Ta se dva kriterija odnose i na vjerovanja, kao element teorijske racionalnosti, i na naše intencije, kao element praktične racionalnosti. Doseg podrazumijeva da se sadržaj vjerovanja i namjera proteže kroz vrijeme i objekte, uključujući osobe; a dominacija to da ima puno drugih podređenih stanja u racionalnoj hijerarhiji, bilo zato jer ga se koristi da ih objasni (vjerovanja) ili su sredstva za njega (intencije). Prema tim kriterijima, dobar život sadrži puno vjerovanja koja imaju širok doseg i mogu objasniti čitav niz drugih stvari u svijetu, ali i kompleksne planove koji uključuju čitav niz drugih kratkoročnih radnji da bi se ostvarili. Ovi nam kriteriji mogu dati objašnjenje toga zašto su određene stvari, poput znanja i pri-

34 Ovo gledište slijedi Aristotelov pristup opisivanja ljudske prirode u poznatom funkcijskom argumentu iz Nikomahove etike I.7.

jateljstava, na objektivnim listama. I znanje i prijateljstvo sadrže čitav niz vjerovanja i planova koji imaju širok doseg i dominaciju zbog svoje kompleksnosti. Znanje i prijateljstvo su, prema tomu, vrijedni zato jer zahtijevaju snažno djelovanje naših esencijalnih svojstava poput teorijske i praktične racionalnosti.

Drugi prijedlog jest da opis ljudske prirode relevantan za raspravu o dobrobiti ne ovisi o nekim našim esencijalnim svojstvima, već o ciljevima koje imamo kao ljudska bića. To je teleološko gledište o ljudskoj dobrobiti – život je dobar onoliko koliko ostvaruje ciljeve koji su karakteristično ljudski. George Sher je kao kriterije koje takvi ciljevi trebaju ispuniti naveo to da ih posjeduju skoro svi ljudi i da ih ne možemo izbjeći, to jest, ciljevi moraju biti skoro-univerzalni i skoro-neizbježni (Sher 1997). Ti su ciljevi znanje (istinito vjerovanje utemeljeno na razlozima), praktična aktivnost (djelovanje utemeljeno na razlozima) i veze s drugima. Dakle, ti neizbježni ciljevi koje Sher spominje su razumijevanje svijeta oko sebe i odnosa između različitih činjenica što vodi znanju; donošenje odluke na temelju najsnažnije kombinacije razloga (praktično djelovanje) i odnos s drugima. Ovaj zadnji cilj Sher će pojasniti sljedećim riječima: „Da bismo sebe smatrali osobama u punom smislu, moramo prepoznati druge kao one koji prepoznaju nas kao racionalne i osjećajne djelatnike s vlastitom perspektivom“ (1997: 206).

Sher smatra da su ova dva kriterija – univerzalnost i neizbježnost – vrlo dobri temelji za vrednovanje toga što je dobro. Dobar život je onaj u kojemu osoba ima određenu povezanost sa svojim ciljevima, ali ne smijemo izgubiti iz vida i objektivni kriterij cilja. Ako netko ne može izbjeći određeni cilj i taj cilj imaju svi drugi, onda nam to pruža objektivni temelj za vrednovanje tog cilja. Naime, cilj nekoj osobi može biti neizbježan jer je, na primjer, patološki, međutim upravo zato jer drugi ne posjeduju taj cilj možemo ga odbaciti. Kriterij univerzalnosti pruža nam distancu s koje možemo vrednovati svoje ciljeve. Također, time

taj cilj postaje duboko naš jer je neovisan o našem genetskom ustroju i našoj partikularnoj povijesti i posebnim karakteristikama.

Ove perfekcionistačke teorije traže posebna svojstva ili ciljeve karakteristične za ljude te ne zahvaćaju živi svijet šire. Jednostavno, ne uzimaju u obzir način funkcioniranja drugih vrsta. No, kao što smo ranije rekli jedna, od prednosti perfekcionizma jest i to da dobrobit smještaju u širi kontekst onoga što je dobro u životu svih živih bića. Na primjer, Kraut će temelj prema kojemu možemo nešto smatrati dobrim pronaći u svim živim bićima pa analogno i u ljudima. Za Krauta je dobro ono što omogućuje procvat (*flourishing*) živih bića – ostvarenje potencijala koja su tim bićima urođena. Kraut će argumentirati protiv teze da postoji dobro kao takvo, nešto što je dobro apsolutno. Postoji samo dobro za X, a što je to ovisit će o tome što je potrebno X-u za razvoj. Živa bića se razvijaju „potpunim korištenjem svojih potencijala, sposobnosti i moći koje (pod povoljnim okolnostima) prirodno imaju u ranom stadiju svoga postojanja“ (Kraut 2009: 131). Jednako kao i za sva druga živa bića tako je i za ljude dobro da se razvijaju. Zato će Kraut svoju teoriju nazvati *developmentalizam*. Prema Krautu ljudski razvoj podrazumijeva korištenje i uživanje u korištenju naših kognitivnih, afektivnih, osjetilnih i društvenih sposobnosti. Dobar život je ispunjen aktivnostima koje traže razvoj naših sposobnosti. Sve sposobnosti koje Kraut navodi prisutne su i našim intuicijama o dobrom životu. Kao prednost svoje teorije Kraut ističe upravo to da ona usustavljuje i objašnjava naše zdravorazumske intuicije i to čini unutar šireg okvira koji objašnjava što je dobro kod svih živih bića.

6.3. Posjedovanje ili djelovanje?

Nakon ovog pregleda najutjecajnijih perfekcionistačkih teorija možemo postaviti neka generalna pitanja poput toga je li dobro vezano uz posjedovanje određenih sposobnosti ili i uz njihovo korištenje? Nar-

avno, samo posjedovanje teško da može odrediti dobar ljudski život. Za dobrobit je važno korištenje relevantnih sposobnosti. No, i kod korištenja može se postaviti sljedeće pitanje – je li važno samo koristiti navedene sposobnosti ili je važan način na koji se te sposobnosti koriste? Drugim riječima, je li važna samo manifestacija aktivnosti koje koriste naše sposobnosti ili je važan i ishod tih aktivnosti? Na primjer, je li važno učenje kao aktivnost koja koristi našu racionalnost i kognitivne sposobnosti ili je važno samo znanje kao ishod te aktivnosti? Naravno, nemoguće je te stvari jasno razdvojiti, ali prije će biti da se dobro nalazi i u korištenju naših sposobnosti, a ne samo u ishodu. Stvari koje smatramo dobrima i koje će biti na svakoj objektivnoj listi – poput znanja i prijateljstva – konstitutivne su za dobar život jer sudjelovanje u njima manifestira aktiviranje sposobnosti koje su karakteristične za ljudsku prirodu. Znanje je vrijedno jer manifestira korištenje teorijske racionalnosti, a prijateljstvo je vrijedno jer manifestira korištenje praktične racionalnosti. Zamislimo da postoji neka pilula koju možemo dati ljudima koji će, nakon što je konzumiraju, razviti prijateljske osjećaje prema nama. Bi li davanje takve pilule ostvarilo onu vrstu prijateljstva koja bi činila našu dobrobit? Teško da bismo to mogli zaključiti. Prije će biti da je prijateljstvo vrijedno zato jer se razvilo korištenjem naših sposobnosti za uočavanje emocija kod drugih, prilagođavanjem našeg ponašanja potrebama i željama drugih osoba – dakle zato jer je nastalo na određen način – korištenjem naše praktične racionalnosti. Znači li to da ako koristimo svoje sposobnosti, ali ne postignemo uspjeh, ako se posvetimo, na primjer, učenju teorije struna, a ne uspijevamo to gradivo savladati, da to svejedno doprinosi našoj dobrobiti? Čini nam se da možemo tako nešto tvrditi. Ipak, ako će to razviti frustracije kod osobe tada teško da možemo govoriti o dobrobiti. O toj ćemo temi više govoriti kad budemo govorili o odnosu perfekcionizma prema našim željama i preferencija.

6.4. Zašto je razvoj ljudske prirode dobar?

Kako smo već ranije rekli, perfekcionizam ima prednost pred objektivnom listom zato jer raznolikim stvarima na listi daje jedinstvo, nalazi im zajednički uzrok i povezuje ih u cjelinu. To je svakako teorijska prednost u odnosu na puki popis objektivno vrijednih stvari na listi. Ipak, pitanje koje se može postaviti jest zašto je to dobro za nas, odnosno zašto nam koristi razvijanje ljudskih sposobnosti? Ovdje ćemo istaknuti dva odgovora koja perfekcionista može dati na to pitanje. Prvi odgovor je ono što će Hurka nazvati strukturalna analiza (Hurka 2011). Strukturalna analiza kreće od naših intuicija, u ovom slučaju o dobrobiti, i analizira ih tražeći zajedničku strukturu u pozadini tih intuicija koju će onda formulirati u tvrdnje ili teoriju na apstraktnijoj razini. Glavna je značajka ovog pristupa da ne traži neko dublje utemeljenje za našu teoriju dobra koja ide dalje od ljudske prirode. Analiza uvijek ostaje u krugu zdravorazumskih pojmova bez da ih se povezuje s nekim dubljim ili znanstveno „sigurnijim“ teorijama. Ono što taj pristup pokušava je staviti u konzistentan i koherentan odnos različite elemente dobrog života s tvrdnjama o ljudskoj prirodi i ljudskom razvoju. Dakle, put kojim se ide je pokušati analizirati strukturu naših intuitivnih sudova o dobrom životu i na taj način pronaći jedinstveno objašnjenje za različite elemente prisutne u tim intuicijama. Među suvremenim perfekcionista taj je pristup najrašireniji i u sljedećem odjeljku ćemo se baviti raznim varijacijama i problemima unutar tog pristupa.

Drugi pristup perfekcionizmu je onaj koji perfekcionizam pokušava utemeljiti na nečemu onkraj ljudske prirode. Trebamo ići onkraj ljudske prirode da bismo mogli objasniti zašto je naša ljudska priroda uopće nešto dobro. Primjer takvog pristupa je tražiti utemeljenje morala u nečem izvanmoralnom – darvinovskoj biologiji ili idealističkoj metafizici (Hurka 2011: 5). Utjecajan prijedlog na tome tragu nudi Nozick. Nozick temelj vrijednosti vidi u organskom jedinstvu

(Nozick 1981: 415-428). Organsko jedinstvo znači da postoji jedinstvo u raznolikosti. Vrijednost proizlazi iz određene strukture koja ujedinjuje raznolike elemente. Ljudska priroda je takva struktura jer ujedinjuje i daje objašnjenje raznolikom skupu aktivnosti. Na primjer, racionalnost može objasniti čitav niz jednostavnih i kompleksnih aktivnosti kroz koje se racionalnost manifestira. Glavni prigovor ovoj metodi je pitanje govorimo li onda uopće o perfekcionizmu, budući da ljudska priroda više ne igra presudnu ulogu u objašnjenju dobra, već je njezina vrijednost prije stvar koincidencije s nekim drugim zahtjevima.

6.5. Nussbaum i sposobnosti

Do sada smo puno puta spomenuli sposobnosti i razvoj sposobnosti. Kad se spomenu sposobnosti u filozofiji, ali i puno šire, mora se ukazati na pristup temeljen na sposobnostima (PTS)³⁵ koji su razvili Amartya Sen i Martha Nussbaum. Taj je pristup izdvojio upravo sposobnosti kao važan element za mnogo stvari – od mjerenja razvoja društva do teorijske rasprave o dobrobiti. U kontekstu rasprave o teoriji dobrobiti i perfekcionizma važnija je teorija Marthe Nussbaum i njoj se sada okrećemo.

Teorija Marthe Nussbaum (2000; 2006; 2011) temelji se na poznatoj listi središnjih ljudskih sposobnosti. Budući da se radi o listi, neki autori skloni su njezinu teoriju proglasiti teorijom objektivne liste koja dobar život određuje na temelju popisanih središnjih ljudskih sposobnosti. Međutim, lista kod Nussbaum nije arbitrarna i svoje utemeljenje

35 Engleski naziv za ovaj pristup je capability approach. Na hrvatskom jeziku do sada su se koristila dva prijevoda: pristup sposobnostima (Šokčević 2013, Cvijanović 2019) i pristup zasnovan na sposobnostima (Sládeček 2021). Prvi prijevod ne smatram adekvatnim budući da je doslovan i ne zahvaća smisao toga da se pristup, u analizi kvalitete života i pravednosti, temelji na sposobnostima, a ne da pristupa sposobnostima. Drugi prijevod je varijanta koja se koristi u srpskom jeziku (Radovanović, Konjović 2020) i koji svakako bolje zahvaća smisao pristupa. Razlog zbog kojeg smo se odlučili za prijevod “pristup temeljen na sposobnostima“ jest taj što je više u duhu hrvatskog jezika.

i opravdanja pronalazi u ljudskoj prirodi zbog čega je sasvim legitimno svrstati je u perfekcionizam. To postaje jasno i kroz prigovore koje Nussbaum često iznosi protiv Senove verzije PTS-a, tvrdeći da je njegova teorija preneodređena te da joj nedostaje supstantivni element koji bi teoriju učinio konkretnijom i određenijom. Jednako kao i Sen, Nussbaum motivaciju za svoju teoriju pronalazi u traženju rješenja za adaptivne preferencije te kritici konkurentskih teorija čiju manjkavost vidi upravo u tome što ostaju slijepe na adaptivne preferencije. Problem adaptivnih preferencija odnosi se na situaciju u kojoj osobe žive u depriviranim uvjetima. Sen često kao primjer nudi žene u ruralnim dijelovima Indije koje same prilagode svoje preferencije prema onome što mogu postići. Na primjer, žene neće iskazivati želju za školovanjem ili većim pravima i izrazit će zadovoljstvo svojim životom. Međutim, upravo zato što nemaju pozitivnu slobodu u izboru svog života njihov subjektivni iskaz o zadovoljstvu životom ne smijemo uzeti kao presudan da bismo zaključili da je to upravo ono što su izabrale. Prije nego krenemo na detaljniji prikaz njezine pozicije, napomenimo samo da Nussbaum ne gradi svoju teoriju kao specifičnu teoriju dobrobiti, već joj je fokus na teoriji pravednosti. No, smatra da je za određene pravednosti nužno odrediti koji je to vrijedan oblik ljudskog života koji služi kao standard spram kojeg određujemo oblike nepravednosti i oblikujemo temeljna politička načela. Kako to konkretnije izgleda kod Nussbaum?

Nussbaum polazi od oštre kritike utilitarizma, odnosno subjektivističkih teorija koje su usmjerene prema definiranju dobrobiti na temelju koristi, bilo u terminima ugone ili ostvarene želje (preferencije). S jedne strane, prednost tih pristupa je u tome što uzimaju u obzir perspektivu pojedinca i mjere kvalitete života s obzirom na izvještaje koje ljudi daju o svojim životima. S druge strane čeka niz problema. Prvi koji Nussbaum ističe je problem agregacije zadovoljstva ili sreće – utilitarizam promatra sjedinjeno zadovoljstvo najvećeg broja ljudi i zbog

toga pojedinačni slučajevi patnje i nezadovoljstva ostaju nezamijećeni. Drugi prigovor također je povezan s agregacijom i pokazuje da utilitarizam pojmom zadovoljstva, ugone ili sreće kao jednoznačnom mjernom jedinicom, obuhvaća sve, od zadovoljstva dok jedemo dobar ručak, pomaganja prijateljima ili slušanja glazbe koju volimo. Nussbaum smatra da su navedeni slučajevi zadovoljstva nesumjeraljivi, da je ljudski život kompleksan i da stoga ne možemo na jednak način zahvatiti istom metrikom zadovoljstva različite aspekte života.³⁶ Treći prigovor fokus stavlja na adaptivne preferencije. Kao što kaže Nussbaum, preferencije ili želje uvjetovane su društvenim okolnostima i kada nam društvo uskrati neke stvari skloni smo prestati ih željeti te se prilagoditi životu bez njih. Kao što smo i ranije rekli, to postaje poseban problem ako društvo uskrati neka dobra određenoj skupini ljudi zbog njihovog spola, seksualne orijentacije, klase, rase ili neke druge identitetske odrednice. Čest primjer o kojem Nussbaum raspravlja su slučajevi žena koje odrastaju u društvima u kojima se žene percipira kao one koje se ne obrazuju, koje obavljaju sve poslove vezane uz vođenje kućanstva i zbog toga ne rade izvan kuće, koje u obitelji jedu zadnje, nakon što jedu svi ostali članovi obitelji (i često ostaju gladne). Stvarni problem je u tome što su izvještaji žena u tim društvima o zadovoljstvu vlastitim životom često visoki, odnosno svakako viši od izvještaja muškaraca, zato jer su svoje želje prilagodile okolnostima te su pod utjecajem opresivnih društvenih okolnosti razvile loše adaptivne preferencije. Utilitarizam ostaje slijep na ove probleme i tako podržava društvenu nepravdu. U posljednjem argumentu Nussbaum se poziva na Nozickov iskustveni stroj i zaključuje da su utilitarističke teorije, usmjerene isključivo prema zadovoljstvu kao cilju, neprihvatljive jer zanemaruju intrinzičnu vrijednost izbora i djelovanja (koji unatoč tome što ponekad mogu voditi i do frustracije, ostaju razlog zašto nećemo ući u iskustveni stroj). S ob-

36 Nussbaum (2011) predstavlja i kritizira Benthamovu verziju utilitarizma i ne ulazi u dublju analizu pojmova zadovoljstva i ugone. Samo kratko spominje da utilitarizam može dati odgovor na njezina prva dva prigovora koji se tiču agregacije zadovoljstva (2011: 53).

zirom na sve navedeno, Nussbaum smatra da dobra teorija mora uzeti u obzir različite aspekte ljudskog života kako bi što potpunije odredila njegovu kvalitetu i postavila referentni okvir za određenje društvene pravednosti. Pitanje od kojeg trebamo krenuti, smatra Nussbaum, jest sljedeće: “Što je svaka osoba sposobna činiti i biti?” (2011: 18).

Postavljajući to pitanje dobit ćemo odgovor koji će nam pokazati ne samo ostvarenu dobrobit, nego i puno važniju dimenziju: mogućnosti koje nekome stoje na raspolaganju. Zbog toga, jednako kao i Sen, Nussbaum se koristi istim terminima: sposobnostima i funkcioniranjima. No, u njihovim pristupima ipak postoje značajne razlike. Dok Sen tvrdi da postoji jedna sposobnost, Nussbaum smatra da ih ima više i daje popis od deset središnjih sposobnosti (2011: 33-34):

1. Život. Imati mogućnost živjeti do kraja ljudskog života normalnog trajanja; ne umrijeti prerano ili prije nego što nečiji život postane toliko osiromašen da više nije vrijedan življenja.

2. Tjelesno zdravlje. Imati mogućnost biti zdrav, uključujući reproduktivno zdravlje; biti primjereno uhranjen; imati odgovarajuće sklonište.

3. Tjelesni integritet. Imati mogućnost kretati se slobodno s jednog mjesta na drugo; imati vlastite tjelesne granice koje se tretiraju kao suverene, tj. imati mogućnost biti zaštićen od napada, uključujući seksualni napad, dječje seksualno zlostavljanje i obiteljsko nasilje; imati mogućnosti za seksualno zadovoljstvo i za izbor u pogledu reprodukcije.

4. Osjetila, mašta i misli. Imati mogućnost korištenja osjetila; zamišljanja, razmišljanja i rasuđivanja – i činiti ove radnje na “‘istinski ljudski” način, način koji je informiran i kultiviran adekvatnim obrazovanjem, uključujući, no nipošto ograničavajući se na, pismenost i osnovnu matematičku i znanstvenu obuku. Imati mogućnost koristiti maštu i misli vezane za doživljavanje i proizvodnju djela vlastitog izričaja i događaja vlastitog

izbora, religijskih, književnih, glazbenih i tako dalje. Imati mogućnost korištenja vlastitog uma načinima koji su zaštićeni slobodom izričaja u pogledu političkih i umjetničkih govora te slobode religijskih praksi. Imati mogućnost traženja krajnjeg smisla života na vlastiti način. Imati mogućnost za ugodna iskustva i izbjegavanje nepotrebne i beskorisne boli.

5. Emocije. Imati mogućnost vezanja za stvari i osobe; voljeti one koji nas vole i brinu za nas, tugovati zbog njihove odsutnosti; općenito voljeti, tugovati, osjećati čežnju, zahvalnost i opravdanu ljutnju. Ne imati emocionalni razvoj uništen prevladavajućim strahom i anksioznošću, ili traumatskim događajima zlostavljanja ili zanemarivanja. (Podržavanje ove sposobnosti znači podržavanje oblika ljudske povezanosti koja može biti presudna u njihovom razvoju.)

6. Praktični razum. Imati mogućnost oblikovanja koncepcije dobra i upuštanja u kritičko promišljanje o planiranju vlastita života. (Ovo podrazumijeva zaštitu slobode savjesti.)

7. Pripadnost. A. Imati mogućnost življenja za druge i s drugima, prepoznati i pokazati brigu za druga ljudska bića, uključiti se u različite oblike društvenih odnosa; imati mogućnost staviti se na mjesto drugoga i imati suosjećanje za njegovu situaciju; imati mogućnost za pravednost i prijateljstvo. (Zaštita ove sposobnosti znači zaštitu institucija koje konstituiraju i njeguju takve oblike pripadnosti te zaštitu slobode okupljanja i političkog govora.) **B.** Imati društvene osnove samopoštovanja i neponižavanja; imati mogućnost biti tretiran kao dostojanstveno biće čija je vrijednost jednaka vrijednosti drugih. Ovo podrazumijeva, minimalno, zaštitu protiv diskriminacije na osnovi rase, spola, seksualne orijentacije, religije, kaste, etničke pripadnosti ili nacionalnog podrijetla. U poslu, imati mogućnost raditi kao ljudsko biće, djelovati na temelju praktičnog razuma, i stupati u značajne odnose međusobnog prepoznavanja s drugim radnicima.

8. Druge vrste. Imati mogućnost brinuti za životinje, biljke i prirodni svijet i biti povezan s njima.

9. Igra. Imati mogućnost smijati se, igrati, uživati u rekreativnim aktivnostima.

10. Kontrola vlastite okoline. A. Politička. Imati mogućnost učinkovito sudjelovati u političkim odlukama koje upravljaju ljudskim životom; imati pravo političkog sudjelovanja, zaštite slobode govora i udruživanja. **B. Materijalna.** Imati mogućnost posjedovanja imovine (zemlje i pokretnih dobara), ne samo formalno, nego i u smislu stvarne prilike; imati pravo vlasništva na ravnopravnoj osnovi s drugima; imati pravo tražiti zaposlenje na ravnopravnoj osnovi s drugima; imati slobodu od pretrage i zaplijene bez naloga.

Sposobnosti su dakle mogućnosti ili Senovim rječnikom, supstantivne slobode. No, budući da ljudi imaju mnoštvo sposobnosti, Nussbaum smatra da je važno odrediti koje sposobnosti oblikuju vrijedan ili dostojanstven ljudski život, onaj u kojem se ostvaruje ljudski procvat, zbog čega njezinu teoriju možemo nazvati perfekcionistačkom.³⁷ No, kako odrediti koje su to sposobnosti?

Nussbaum ih izvodi iz normativnog, odnosno etički evaluativnog pojma ljudske prirode, tako da „među mnogim stvarnim značajkama karakterističnog ljudskog oblika života, odabiremo neke koje se čine tako normativno temeljnim da život bez ikakve mogućnosti prakticanja jedne od njih, na bilo kojoj razini, nije potpuno ljudski život, život vrijedan ljudskog dostojanstva, čak i ako su ostale prisutne“ (Nussbaum 2006: 181). Drugim riječima, ako pokušamo zamisliti život bez neke od sposobnosti s liste, shvatit ćemo da taj život neće biti u potpunosti

³⁷ Unatoč tome što je mnogi svrstavaju u perfekcionizam, Nussbaum na različitim mjestima tvrdi da ne pripada tom kampu. No, na tragu jedne engleske poslovice, skloni smo zaključiti da “ako izgleda kao patka i hoda kao patka, onda...“.

istinski ljudski život, a ako se nalazimo ispod određenog minimuma, tada život prestaje biti vrijedan ljudskog dostojanstva. Uzimajući u obzir različite aspekte ljudskog života, pitamo se bez čega ne možemo zamisliti ljudski život, to jest, što je to što bi ga učinilo neljudskim. Primjerice, uzmimo život Kiklopa koji, unatoč tome što nalikuje ljudima, nećemo smatrati ljudskim oblikom života jer mu nedostaje sposobnost za pripadnost (a pripadnost se u općem smislu odnosi na ono što se od Aristotela naziva društvenim bićem). Kiklopi žive sami, ne mare za druge i nemaju osjećaj zajedništva, a sve su to karakteristike čije odsustvo vodi do toga da takav oblik života smatramo toliko različitim da ga nećemo zvati ljudskim. Sposobnosti dakle definiraju ljudsku prirodu, a minimalni prag sposobnosti definira minimum koji osigurava da taj život nazovemo vrijednim *ljudskog* dostojanstva.

Još jedna razlika koju uvodi Nussbaum jest razlikovanje između kombinirane, unutarnje i osnovne sposobnosti (2011: 21-24). Kombinirane sposobnosti pokrivaju sve ono što Nussbaum skraćeno zove „sposobnosti“. U najopćenitijem smislu one odgovaraju na temeljno pitanje „što je osoba sposobna učiniti i biti?“. Nussbaum ih zove kombiniranim sposobnostima kako bi precizirala njihov sadržaj, jer „one nisu samo sposobnosti koje se nalaze unutar osobe, već i slobode ili prilike stvorene kombinacijom osobnih sposobnosti i osobnog, društvenog i ekonomskog okruženja“ (2011: 20). Drugim riječima, kombinirane sposobnosti (ili samo sposobnosti) unutarnje su sposobnosti u kombinaciji s društvenim, političkim, ekonomskim i kulturnim uvjetima nečijeg života. Upravo ova kategorija daje nam potpuni uvid u to je li neka osoba stvarno slobodna ili nije, rješava problem adaptivnih preferencija i omogućava političkim akterima da poboljšaju kvalitetu života na način da jačaju unutarnje sposobnosti ljudi, ali i oblikuju i po potrebi mijenjaju vanjske s ciljem uvećanja sposobnosti. Treća kategorija su osnovne sposobnosti. Nussbaum kaže da su to „urođene moći koje se ili njeguju ili ne njeguju“, odnosno „urođene sposobnosti osobe

koje omogućuju kasniji razvoj i obuku” (2011: 23-24). Drugačije rečeno, osnovne sposobnosti su ono s čim se rađamo, naši urođeni talenti i sposobnosti koje smo dobili na prirodnoj lutriji, poput sposobnosti za govor i učenje jezika. No, važno je da razvoj osnovnih sposobnosti također ovisi o izvanjskim okolnostima te da se one razvijaju kroz obrazovanje i edukaciju. Jednom kada su razvijene, postaju unutarnje sposobnosti, a njihovo daljnje korištenje ovisi o izvanjskim okolnostima.

Iako je fokus teorije na razvijanju sposobnosti, Nussbaum također govori i o funkcioniranjima. Funkcioniranje je „aktivna realizacija jedne ili više sposobnosti“ (2011: 25). Razlikovanje sposobnosti i funkcioniranja važno je zato jer omogućava pluralizam i raznolikost ljudskih života te osjetljivost na kulturalne razlike. Naime, iako lista predstavlja skup univerzalno vrijednih sastavnica dobrog ljudskog života, konkretna realizacija pojedinačnih koncepcija dobrog života ovisit će o tome što svatko od nas odabire s liste i potom aktivno ostvaruje. Tako će netko sposobnost pripadnosti ostvariti primjerice kroz aktivno volontiranje u udrugama, a netko neće nikada volontirati. U različitim kulturama realizacija sposobnosti za igru bit će isto tako raznolika. To je potkrijepljeno dodatno time što Nussbaum smatra da je sposobnost za praktični razum (uz sposobnost za pripadnost), arhitektonska sposobnost jer „one organiziraju i prožimaju druge“ (2011: 39). Uloga praktičnog razuma posebno je važna zato jer ta sposobnost omogućava formiranje vlastite koncepcije dobrog života i kritičko planiranje života i izbor, a također pokazuje i kako se izbor koji proizlazi iz sposobnosti praktičnog razuma razlikuje od puke želje.

Iako ne radi striktnu razliku između želje i izbora, Nussbaum smatra da je važno uočiti da moramo biti oprezni kod nerestriktivnog izjednačavanja izbora i želje, zbog čega je sklona prihvatiti Aristotelovu ideju o izboru (*prohairesis*), koji Aristotel definira kao deliberativnu želju da se učini ono što je u našoj moći (2000: 154-155; Aristotel, *Nikomahova etika*, III.3, 1113a10–11). No ključno je da želje u takvom

procesu nisu neograničene, već prožete praktičnim razumom uvijek trebaju biti usmjerene prema vrijednim ciljevima – listi središnjih ljudskih sposobnosti. Nussbaum ne govori o eksplicitno o informiranim željama, međutim, s obzirom na ulogu edukacije u procesu osvješćivanja adaptivnih preferencija, mogli bismo njezinu teoriju o željama povezati i s tim gledištem. Konačno, zbog toga što traži balans između supstantivnog dobra i uloge želja, njezina pozicija počinje nalikovati i na hibridnu teoriju, tj. spoj objektivne liste/perfekcionizma i teorije ispunjenja želja. No, s obzirom na to da Nussbaum ipak na više mjesta ističe da je uloga želja u njezinoj teoriji ipak sporedna, odnosno da želje imaju heurističku i dokaznu ulogu, možemo zaključiti s tim da njezina pozicija ostaje najviše nalik perfekcionizmu (2000: 157).

6.6. Prigovori perfekcionizmu

(i) Problem s ljudskom prirodom

Jedan od najvažnijih prigovora perfekcionizmu postavlja sljedeće pitanje: što ako se pokaže da su neke naše središnje sposobnosti daleko od onih koje smatramo dobrim. Teorija dobrobiti koja ovisi o našim središnjim ljudskim značajkama može završiti s vrlo kontraintuitivnim zaključkom oko toga koje ćemo značajke ljudske prirode smatrati središnjim, odnosno onim značajkama koje zauzimaju važno mjesto u opisu ljudske prirode. Prigovor tvrdi da je perfekcionista prije spreman revidirati koncept ljudske prirode nego prihvatiti neku kontraintuitivnu značajku. Ako dođemo do neke značajke kao one koja je središnja za našu ljudsku prirodu, a ona nam se čini suprotna našim intuicijama, koje se već nalaze na svakom popisu objektivnih lista, nećemo mijenjati svoje intuicije i popis na objektivnoj listi, već ćemo mijenjati koncept ljudske prirode tako da izbjegnemo kontraintuitivnu značajku. Na primjer, što ako ispadne da je agresivnost važna značajka ljudske prirode. Znači

li to da perfekcionista mora tvrditi da je agresivno ponašanje konstitutivno ljudskoj dobrobiti? Teško da bi bilo koji perfekcionista tako nešto tvrdio. Ali zašto ako je ljudska priroda ono što objašnjava zašto neke stvari konstituiraju našu dobrobit? Prigovor dakle tvrdi da perfekcionizam ne nudi objašnjenje stvari na objektivnoj listi. Ono što perfekcionista čine je samo podešavanje prvotno uspostavljene objektivne liste na temelju naših intuicija s teorijom o ljudskoj prirodi. Ovaj prigovor na različite načine pogađa različite perfekcionističke teorije ovisno o tome kojima se metodama koriste.

Ovaj prigovor direktno pogađa one perfekcionista koji imaju naturalistički pristup ljudskoj prirodi. To je onaj pristup koji ljudskoj prirodi pristupa kao svakom drugom predmetu znanstvenog proučavanja. Jednako kao što nam intuicije neće pomoći u tome da spoznamo kemijski sastav aluminijske, tako nam intuicije ne pomažu ni oko ljudske prirode. Potrebno nam je izvanjsko gledište da nam kaže koje su to značajke ljudske prirode. Ako perfekcionista prihvate naturalizam, onda stvarno trebaju prihvatiti sve ono što će znanost reći o ljudskoj prirodi i to uzeti kao objašnjenje dobrobiti. I trebaju to učiniti koliko god stvari bile kontraintuitivne, kao, na primjer, u slučaju tvrdnje da agresivnost uvećava dobrobit. Ako to učine onda je teorija neprihvatljiva jer je to jako daleko od onoga što mislimo da je važno za dobrobit (kriterij deskriptivnosti), a ako to ne učine onda pozivanje na ljudsku prirodu kao objašnjenje nema nikakvog smisla.

No, perfekcionizam ne mora u potpunosti odbaciti naše intuicije u opisu ljudske prirode kao što to čini naturalistički pristup. Mnogi smatraju da je određenje naše prirode evaluativan projekt koji već otpočetak uključuje intuicije o tome koje su značajke ljudske prirode esencijalne i povezane s našom dobrobiti. Iako možemo koristiti znanstvenu metodu u pristupu ljudskoj prirodi, moramo prihvatiti da i intuicije oblikuju naše razumijevanje relevantnih sposobnosti. I u ovom slučaju, kao i u prethodnom poglavlju, metoda je reflektivni ekvilibrij,

odnosno pokušaj dovođenja u ravnotežu teorijskih zaključaka s našim intuicijama, pri čemu možemo revidirati i intuicije i teorijske zaključke. Reflektivni ekvilibrij je dakle kombinacija pristupa koji ističe važnost intuicija, ali uviđa i važnost neovisnog temelja za teorijske, odnosno znanstvene zaključke. Naravno, prigovor može i dalje stajati i tvrditi da će intuicije uvijek imati prednost nad teorijskim zaključcima, odnosno da reflektivnim ekvilibrijem nismo dobili ništa. I dalje ćemo kontraintuitivne zaključke odbacivati prije negoli revidirati svoje intuicije.

Dakle, iako reflektivni ekvilibrij djeluje obećavajuće i mnogi ga perfekcionista na neki način koriste, on ipak zapada u određene probleme. S jedne strane, on mora imati objašnjenje naše prirode koje je neovisno od naših intuicija. U suprotnom nemamo s čim usklađivati svoje intuicije. Ali to onda znači da taj teorijski aspekt mora biti sposoban ponekad mijenjati naše intuicije i otkrivati nam nešto novo o dobrobiti jer nam otkriva i nešto novo o našoj prirodi, što ne možemo znati samo na temelju predteorijskih intuicija. No, s druge strane, izgleda nam da su intuicije o našoj prirodi i dobrobiti toliko snažne da ćemo uvijek prije odbaciti teorijske uvide koji se ne poklapaju s našim intuicijama. To znači da metoda reflektivnog ekvilibrija uopće ne ispunjava svoju funkciju i da je cijeli ovaj teorijski aspekt samo privid koji služi zamagljivanju pravog problema. A pravi problem s perfekcionizmom u tom je slučaju da nema nikakvu eksplanatornu prednost pred bilo kojom teorijom objektivnih lista. Ako uvidi u našu prirodu ne mogu mijenjati intuicije o našoj dobrobiti, već se uvijek događa suprotno, onda nam pokušaji određenja ljudske prirode nisu ni potrebni. Ovaj prigovor je vrlo važan, međutim njegova snaga ovisi o tome govori li on o specifičnim oblicima perfekcionizma ili o perfekcionizmu generalno. Naravno da pojedini perfekcionistački prijedlozi mogu biti vrlo kontraintuitivni i da ćemo ih zato odbaciti. No, s druge strane, nema razloga pomisliti da će svi perfekcionistački prijedlozi biti takvi, nema razloga a priori smatrati da ni jedan perfekcionistački teorijski uvid u

našu prirodu neće imati nikakve posljedice po naše intuicije. Potrebno je također imati na umu da to nije nešto specifično za perfekcionizam. Određeni oblici hedonizma i teorija ispunjenja želja također su odbačeni zato jer su u sukobu s našim čvrstim intuicijama (primjer iskustvenog stroja ili dobrih želja za stranca u vlaku), ali to ne znači da neke druge formulacije hedonizma ili teorije ispunjenja želja ne mogu bolje zahvatiti, objasniti pa čak i promijeniti naše intuicije. Ne trebamo dakle zbog ovog prigovora odbaciti generalnu perfekcionistačku teoriju, već možemo tražiti što bolje koncepcije perfekcionizma.

Uz pojam ljudske prirode vezan je još jedan prigovor koji za razliku od prethodnog ne tvrdi da pojam ljudske prirode ispada suvišan već tvrdi da se na njega uopće nije moguće pozvati. Taj prigovor proizlazi iz evolucijske biologije i tvrdi da sam taj pojam nije moguće biološki jasno odrediti. No, taj se problem pojavljuje samo ako je perfekcionizam zainteresiran dati objašnjenje vrste *Homo sapiens*, a ne opis ljudi koji spada u ne-biološku kategoriju kao što su osobe. Hurka (1996: 48-49) će u tom kontekstu reći da evolucijska biologija objašnjava na krivom stupnju jer je to teorija grupa, a ne pojedinca. Boja neke vrste može objasniti njezino preživljavanje, ali određeni pripadnici te vrste mogu se roditi i s albinizmom. Posebno se to vidi u svojstvima koja su u središtu evolucijske biologije kao što je prenošenje gena. Osoba koja nije prenijela gene u svom životu nije isključena iz ljudske vrste iako bi ljudska vrsta nestala kada bi svi prestali prenositi svoje gene. Ali to ne znači da život pojedine osobe nije dobar zato jer ta osoba nije prenijela svoje gene. Dakle, odgovor ovom prigovoru može biti da dolazi do ekvivokacije pojma ljudske prirode kao pojma u biologiji i kao pojma u filozofiji.

(ii) Podcjenjivanje ugode i preferencije

Ne moramo zastupati hedonizam ili teoriju ispunjenja želja da bismo smatrali kako su uгода i ispunjenje preferencija važni elementi dobro-

biti. Teorija dobrobiti koja nam ne bi imala ništa za reći o relevantnosti uгода ili zadovoljenja preferencija za dobrobit djelovala bi nam vrlo čudno i kontraintuitivno. Upravo je to prigovor koji se često javlja protiv perfekcionizma. Prigovor dakle tvrdi da perfekcionistačka teorija podcjenjuje važnost uгода i preferencija jer je u potpunosti fokusirana na razvoj sposobnosti, a vrlo je moguće da razvoj tih sposobnosti može biti i često jest u suprotnosti s osjećajem ugrade i u suprotnosti s onim što želimo. Slikovite ilustracije tih problema možemo, na primjer, naći kod Daniela Haybrona i Dalea Dorseya. Haybron nam tako predstavlja slučaj Angele, visoko rangirane britanske karijerne diplomatkinje (2008: 161-163). Angela se polako sprema u zasluženu mirovinu koju planira provesti u Italiji okružena prijateljima, obitelji, finom hranom i vinom. No, u svijetu se pojavljuje kompleksna diplomatska kriza čije rješavanje je pravi izazov za njezine vještine i umijeća. Je li Angeli bolje prihvatiti ovaj novi zadatak ili otići u ugodnu mirovinu? Haybron smatra da perfekcionista mora tvrditi da je za Angelinu dobrobit bolje prihvatiti ovaj izazovan i kompleksan zadatak, ali da je to kontraintuitivno zato jer je jasno da bi joj bilo ugodnije u mirovini. Haybron (2008: 163) će to opisati ovim riječima:

Prihvativši zadatak, Angela odabire put veće izvrsnosti i vrline, život koji više iskorištava njezine ljudske sposobnosti. Ali ona neće time promicati svoju sreću ili dobrobit. Prije će ih žrtvovati.

Haybron ovim primjerom želi pokazati kako perfekcionizam ne može objasniti nešto što nam se čini vrlo plauzibilnim – da je život ispunjen ugodom vrlo vrijedan za našu dobrobit unatoč tome što postoje aktivnosti koje su zahtjevnije po pitanju korištenja naših sposobnosti. Dakle, Angela je odlučila još dodatno usavršiti i koristiti svoje sposobnosti, ali je posljedica toga manja količina ugrade i zadovoljstva. Haybron zato zaključuje da je ona žrtvovala svoju dobrobit za perfekcionistački vrijedan život. Ako ova prethodna rečenica ima smisla, onda perfekcionizam ne može u cijelosti zahvatiti pojam dobrobiti.

Prigovor sličan Haybronovom uputit će i Dorsey, samo što se on neće usredotočiti na ugodu, već prije na ispunjenje preferencija. Vrlo nam je intuitivno da je bolji život onaj koji je u skladu s našim preferencijama, a ne onaj u kojem izvršavamo aktivnosti koje ne želimo, ali su dobre za naš razvoj. Dorsey (2010: 74-75) nam to ilustrira primjerom Ronalda, talentiranog teorijskog fizičara. Unatoč svom talentu Ronald više voli živjeti kao farmer koji uzgaja sve što mu je potrebno i drži se izvan industrijskog društva. Drugim riječima, Ronald više preferira život na farmi nego život na nekom prestižnom institutu za fiziku na kojem bi mogao otkrivati tajne svemira. Možemo li reći da bi Ronaldov život bio bolji kada bi on prihvatio posao fizičara unatoč tome što ga srce vuče na zemlju? Dorsey (2010: 20) smatra da bi perfekcionista trebao doći do tog zaključka i tvrdi:

Za perfekcionizam, bez obzira koliko je određeni život željen, ili koliko ga djelatnik smatra vrijednim, taj život može i dalje biti poboljšán nekim drugim životom koji krasí razvoj perfekcionistačkih sposobnosti.

Dakle, prigovor je sličan kao i Haybronov – perfekcionistački zaključak nam djeluje vrlo čudan, teško je zamisliti da život koji najviše preferiramo nije onaj život u kojem ostvarujemo najveću dobrobit. Na koji način perfekcionizam može zahvatiti relevantnost ugone i preferencije u ljudskom životu?

Na prvi pogled može se činiti da bi perfekcionizam mogao lako odgovoriti na ove prigovore. Perfekcionista mogu reći da oni nude objašnjenja samo za neka dobra koja su važna za dobar život, a ne za sva. Ugoná i preferencija jednostavno nisu dobra koja njihova teorija zahvaća i zato taj prigovor nije problematičan. Naravno, taj odgovor nije dobar zato jer time perfekcionizam gubi svoju teorijsku prednost u odnosu na bilo koju drugu teoriju objektivnih lista. Kao što smo već ranije rekli – prednost perfekcionizma je da nudi unificirano objašnjenje za sve elemente dobrobiti, a ne samo za neke. Potrebno je dakle ipak naći mjesto za ugoná i preferencije unutar perfekcionizma kako

bi i perfekcionizam mogao odgovoriti na prigovore vezane uz primjere s Angelom i Ronaldom. U ovom dijelu više ćemo se baviti objašnjenjem ugone, odnosno Angelom, a s Ronaldovim dvojicama ćemo se pozabaviti malo kasnije u raspravi o elitizmu.

Prvi odgovor koji perfekcionista može ponuditi jest da je sposobnost za ugodu središnja našoj prirodi. Može se reći da je još od Millovog kvalitativnog hedonizma osjećaj ugone zanemaren kao važan aspekt ljudske prirode zato jer osjećaj ugone dijelimo sa životinjama. Prisjetimo se, Mill je odgovorio kritičarima kvantitativnog hedonizma koji su tvrdili da Bentham i ostali kvantitativni hedonisti uspoređuju čovjeka sa svinjom postavljajući ugodu kao središnji element dobrobiti. Njegov odgovor bio je da upravo ti kritičari uspoređuju čovjeka sa svinjom zato jer izjednačavaju ugodu svinje s ugodom čovjeka, što je potpuno promašeno jer čovjek ima drugačiju kvalitetu ugone koja potječe od korištenja njegovih viših kognitivnih i moralnih sposobnosti koje svinja nema.³⁸ Izgleda da se ljudska narav isključivo veže uz naše više sposobnosti nauštrb sposobnosti osjećaja ugone. Ali to ne mora biti tako. Kraut (2007), na primjer, ističe osjećaj ugone, to jest razvoj osjetilnih sposobnosti, kao jedan od važnih elemenata dobrobiti upravo zato jer je taj aspekt važan za razvoj ljudskih bića. Vidimo da određene koncepcije perfekcionizma mogu na adekvatan način zahvatiti važnost ugone za ljudsku dobrobit. No, time nije odgovoreno na prigovor. Netko može prihvatiti da perfekcionizam možda pruža adekvatno objašnjenje relevantnosti ugone u ljudskom životu, ali problem nije u tome. Kao što smo vidjeli u primjeru Angele, problem je tu tome što kada smo suočeni s izborom između ugodnih aktivnosti i onih koje razvijaju neke druge sposobnosti, prema perfekcionizmu, uvijek je bolje za nas izabrati potonje. To je ono što je kontraintuitivno i na to perfekcionizam nije odgovorio.

³⁸ Zato jer se poziva na ljudske sposobnosti, kao kvalitativno drugačije od drugih izvora ugone, koje su vrijedne i kad ne pružaju ugodu (prisjetimo se da je Sokrat tužan) Milla možemo također staviti među perfekcionista.

No, perfekcionista može i na to odgovoriti. Stvarno bi bilo čudno kad bi teorija dobrobiti tražila da u svakom trenutku života odabiremo one aktivnosti koje snažnije razvijaju naše sposobnosti kao što Haybron želi imputirati primjerom s Angelom. Iako možda možemo naći takva shvaćanja perfekcionizma, to sigurno nije karakteristično za svaku koncepciju perfekcionizma. Antti Kaupinnen (2009) ističe dijakronijski aspekt perfekcionizma prema kojemu trebamo gledati život u cijelosti, a ne svako razdoblje života zasebno. Trebamo gledati i prošlost, a ne samo sadašnjost, u odabiru svojih aktivnosti. Prema tome, ako je osoba, kao što je to slučaj s Angelom, u određenom periodu svog života snažno razvijala i koristila svoje sposobnosti nije nikakav problem ako u jednom trenutku odluči u potpunosti se predati životu ispunjenom samo ugodom. Ono što perfekcionizam treba tvrditi jest da život koji u cijelosti uključuje samo ugodu nema veliku razinu dobrobiti u odnosu na život koji uključuje razvoj većeg broja naših sposobnosti, a ne da se u nekom trenutku svog života ne možemo predati ljudskoj sposobnosti uživanja u stvarima koje nas samo raduju.

Prigovor bi mogao ići dalje i reći da je sigurno tako da je sposobnost uživanja dio ljudske prirode, ali si pritom trebamo postaviti pitanje: je li to sposobnost prikladne vrste? Sposobnosti koje perfekcionista navode uključuju aktivnosti i razvoj. Sposobnost za osjećaj ugone je nasuprot tome pasivna, ne moramo aktivno djelovati da bismo osjećali ugodu. Odgovor na ovo pitanje mogao bi se kretati u smjeru toga da se tvrdi da ljudska sposobnost za ugodu nije baš tako pasivna kao što bi se moglo zaključiti o sposobnosti za ugodu kod životinja. Ljudi osjećaju ugodu na poseban ljudski način koji uključuje svjesno uživanje i svjestan trud za uživanjem koji ne mora uvijek biti pasivan. Drugim riječima, iako i ljudi i životinje dijele sposobnost da osjećaju ugodu, ljudi ipak osjećaju ugodu na ljudski način. I kad se uključuju u aktivnosti kao što su prehrana ili seksualnost ljudska bića to često čine na način koji je karakteristično ljudski jer uključuje racionalno uživanje u tome,

a ne samo nagonsko, i često uključuje i druge sposobnosti, kao što su kreativnost i odnos s drugima koje nisu prisutne kada životinje čine te iste aktivnosti. Konkretno, govoreći o seksualnim odnosima perfekcionista može toj aktivnosti dati veliku i važnu ulogu u ljudskom životu, iako ona nije karakteristična samo za ljude i, poput Krauta, tvrditi da je seksualna aktivnost:

...vrlo kompleksna kognitivna, društvena, afektivna, osjetilna i fizička interakcija sa svijetom... ozljeda ili bolest koja bi spriječila dijete da razvije sposobnost seksualne aktivnosti bila bi upravo to – ozljeda ili bolest, a ne neka puka fizička promjena koja nije djetetov život učinila ni gorim ni boljim. (Kraut 2009: 166)

Prema tome, da završimo s Angelinim primjerom, kada bi ona odlučila svoju mirovinu provesti u ugodu istraživanja seksualnosti treće dobi, perfekcionizam bi savršeno mogao objasniti i uklopiti njezinu ugodu u svoju teoriju dobrobiti.

Kritičar perfekcionizma može i dalje tvrditi da je perfekcionizam ipak konstraintuitivan jer je, iako može uklopiti ugodu i objasniti njezinu relevantnost za dobrobit, i dalje obvezan tvrditi da dobar život uvijek traži da odaberemo one aktivnosti koje teže uključivanju naših viših sposobnosti. Taj je problem ilustriran Dorseyevim primjerom Ronalda koji radije odabire život na farmi nego karijeru teorijskog fizičara koji otkriva ključ svemira. Ovdje ćemo taj problem obraditi u kontekstu prigovora elitizma.

(iii) Je li perfekcionizam elitistički?

Prigovor elitizma vezuje se uz perfekcionizam od samih početaka, to jest od Platona. Ako je uistinu tako da je „ljudsko dobro rijetko postignuće i da je samo nekolicina ljudi sposobna voditi život na način da postiže to dobro“ onda je jasno da je perfekcionistačko određenje dobrobiti rezervirano samo za manjinu ljudskog roda (Arneson 2000: 38). No, naravno da perfekcionizam ne mora postaviti kriterije ljudskog dobra tako visoko. Kao što smo vidjeli u prikazu vodećih suvremenih

perfekcionistačkih teorija sve one ističu sposobnosti koje posjeduje velika većina ljudi i u mogućnosti ih je koristiti i razvijati na adekvatan način. Ipak, kao što nam Ronaldov primjer pokazuje, prigovor elitizma može dobiti drugo ruho.

Suvremeni elitistički prigovor kaže da perfekcionizam zahtijeva da je bolji onaj život u kojem osoba koristi više i kompleksnije sposobnosti nego one niže bez obzira na to što možda čak i snažnije preferira život ispunjen nižim sposobnostima. Ronaldov primjer nam to zorno prikazuje. Kako bismo tvrdili, kao što Dorsey implicira da perfekcionista mora tvrditi, da bi Ronaldov život bio bolji da je fizičar nego njegov život da je farmer, moramo tvrditi da su sposobnosti koje koristi fizičar bolje od onih koje koristi farmer. Otuda je taj prigovor elitistički. No, treba li perfekcionista uopće tvrditi tako nešto? Ronald kao farmer razvija praktičnu racionalnost u održavanju i vođenju farme više nego fizičar, iako fizičar puno više razvija teorijsku racionalnost baveći se teorijskom fizikom. Određene perfekcionistačke teorije mogu teorijskoj racionalnosti pridati veću važnost od praktične i u tom smislu biti elitističke, ali nema razloga da generalno perfekcionizam mora tvrditi tako nešto. Nema ničeg neperfekcionistačkog u tome da izjednačimo razvoj i korištenje obje vrste racionalnosti. Naravno da će perfekcionista tvrditi da Ronaldov život može biti bolji ako u svoje aktivnosti uključi i teorijsko znanje o razvoju biljaka ili biologije, ali to nam samo govori koji još elementi mogu poboljšati aktualni Ronaldov život. U konačnici, i naše svakodnevne aktivnosti poput odgoja djece imaju perfekcionistačke vrijednosti ako u njih uključujemo bolje razumijevanje toga kako nam se djeca osjećaju i koji je uzrok tome. Uzmimo i neke druge aktivnosti koje nisu obično na perfekcionistačkom meniju, poput sportskog navijanja. Navijanje koje uključuje dublje razumijevanje sportske aktivnosti sigurno je vrijednije nego navijanje koje je samo puka i naučena emotivna povezanost s nekom momčadi zbog zabave ili potrebe za pripadanjem. Hurka je to lijepo objasnio sljedećim riječima:

Pogrešno je usredotočiti se samo na najviša dobra i zanemariti ona koja su ispod njih. Skromniji praktični dosezi mogući su u vrtlarstvu, podizanju djece i stolarstvu; također su mogući i u organiziranju zabave. U svakoj od tih aktivnosti pojedini se slučajevi razlikuju: kao što netko može bolje ili gore igrati šah, tako netko može pristupiti vrtlarstvu ili odgoju djece s više ili manje brige. Važno je da je moguće postići vrijednost u svakodnevnim ciljevima. (Hurka 1996: 125)³⁹

Dodatni argument protiv teze da perfekcionizam mora završiti u elitizmu jest i činjenica da je dobro razvijati raznolike sposobnosti koje su karakteristične za ljude. No, to može biti u sukobu s tezom izvrsnosti zato jer izvrsno savladavanje mnogih vještina može tražiti snažnu posvećenost i ogromnu količinu vremena koja ne ostavlja prostora za jednaku razinu savladavanja svih aktivnosti u kojima se manifestiraju naše sposobnosti. Prema tome, ako je potrebno izabrati između života koji je posvećen savladavanju jedne vještine na visokoj razini izvrsnosti i savladavanja raznolikih vještina na puno manjoj razini nema razloga da perfekcionizam ne odabere drugi život kao onaj koji sadrži veću količinu dobrobiti. Naravno, život koji sadrži raznolike vještine savladane na izvrstan način će imati najveću količinu dobrobiti i to će moći postići samo mala grupa ljudi. No, to ne bi trebao biti poseban problem za perfekcionizam u odnosu na druge teorije dobrobiti jer će jednako tako samo mala grupa ljudi biti sposobna organizirati život tako da ima premoćnu količinu ugone ili ispunjenih želja.

Na kraju, ostali smo dužni odgovoriti i na to da perfekcionizam zanemaruje naše preferencije jer ima objektivno viđenje dobrobiti. Izvorno to je bilo ono što nam je Ronaldov primjer trebao pokazati. Odgovor na to je prilično jednostavan. Naime, objektivno je tako da perfekcionizam smatra da je autonomija važan aspekt života. Prema tome, želje i preferencije svakako ulaze i u perfekcionističko vrednovanje dobrobiti. Perfekcionizam može zahvatiti relevantnost prefer-

³⁹ Ovaj citat važan je jer Hurka na mnogim mjestima može biti označen kao elitist budući da ipak smatra da izvrsnost treba više vrednovati. No, i Hurka, iako koristi klasične primjere poput Mozarta, koristi i primjer Waynea Gretzkyja, poznatog hokejaša, čime razbija uvriježene predrasude kako perfekcionizam uključuje samo visoku umjetnost i znanost.

encija kao što može zahvatiti i relevantnost ugone u ljudskom životu. Naravno, sigurno je tako da ne ulaze sve želje u tu kategoriju, ali to i jest ono što razlikuje perfekcionizam od teorije ispunjenja želja.

Neupitno je da naše želje utječu na našu dobrobit jer one, odnosno njihovo neostvarivanje može biti izvor frustracija, čak i ako osoba koristi sve sposobnosti s perfekcionističkog menija. Uzmimo za primjer dvije osobe. Jedna vježba sviranje klavira zato da bi mogla nastupiti na koncertu, a druga vježba klavir zato jer je zanima savladavanje čitanja nota i stvaranje harmonične glazbe tipkajući po klaviru. Razlika među njima je u tome što prva osoba teži glazbenoj izvrsnosti i njezina je želja razviti glazbenu karijeru, dok druga teži savladavanju kompleksne aktivnosti i njezina je želja poboljšavati se u toj aktivnosti bez nekog velikog konačnog uspjeha. Zamislimo da prva ne uspije postati koncertni pijanist i to joj je veliki izvor frustracije, dok druga uspije postići čitanje nota i svirati neke ne pretjerano komplicirane melodije. Što bi perfekcionista trebao reći o dobrobiti ove dvije osobe? Odgovor vjerojatno ovisi o tome koliko je perfekcionista spreman prihvatiti neku hibridnu verziju svoje teorije. Ako gleda samo razinu razvijene sposobnosti, onda je sigurno prvi slučaj bolji iako razvija frustraciju, no ako kao važan element dobrobiti ubaci i subjektivni stav koji osoba ima prema svojim sposobnostima, tada bi možda mogli reći da je druga osoba ostvarila više dobrobiti.

6.7. Pitanja za raspravu

1. Koji su sve pokušaji određenja važnih svojstava ljudske prirode? Koji od njih je najuvjerljiviji?
2. Je li dobro sadržano i u samim radnjama koje razvijaju naše sposobnosti ili samo u ishodima tih radnji? Zašto?
3. Je li bolji naturalistički ili evaluativni pristup razumijevanju ljudske prirode? Zašto?
4. Što su adaptivne preferencije i kako teorija Marthe Nussbaum odgovara na njih?
5. Na koji način perfekcionizam može uključiti važnost ugode i naših želja?

7. EUDAJMONIZAM

7.1. Kontekst rasprave

U raspravi se eudajmonizam ponekad izjednačava s perfekcionizmom, no mi ćemo ipak razlikovati te dvije teorije. Zašto? Prvo, zato jer želimo ukazati na specifično shvaćanje sreće kao eudaimonije, koje je različito od suvremenog shvaćanja sreće kao psihološkog stanja, koje razmatramo u sljedećem poglavlju. Drugi razlog je taj što ovdje želimo posebno ispitati teoriju dobrobiti koja smatra da dobar život nužno uključuje vrline, što nije nužno naglašeno u perfekcionistačkim teorijama. Naime, eudajmonizam je pozicija koja će tvrditi da živjeti dobro znači (i) ostvariti sreću (eudaimoniju) te (ii) da za ostvarenje eudaimonije nužno trebamo posjedovati vrline. Drugim riječima, dobrobit se prema eudajmonizmu ostvaruje onda kada smo moralno dobri, odnosno kada posjedujemo moralne vrline – hrabrost, pravednost, pouzdanost, velikodušnost, umjerenost, upornost – nastavite listu. Zaista, precizne liste vrlina nema i različiti filozofi navode različite primjere vrlina. Mnogi filozofi također će, osim moralnih vrlina, govoriti i o epistemičkim ili intelektualnim vrlinama, koje su također važne za ostvarenje eudaimonije. Iako je naš fokus ovdje na moralnim vrlinama, konačni cilj u ovom poglavlju nije dati odgovor na pitanje koje su to vrline potrebne za dobar život, već raspraviti puno općenitije pitanje: trebaju li nam uopće vrline za dobar život? Žive li dobro samo dobri ljudi? Mogu li nemoralni ljudi biti sretni? Konačno, sadržava li dobar život nužno i moralnu komponentu?

Kao i često u filozofiji, intuicije vas mogu voditi u različitim smjerovima. Mnoga umjetnička djela prikazuju živote junaka čiji su životi

nesretni upravo zato jer su nemoralni i loši ljudi.⁴⁰ Međutim, lako ćemo pronaći i primjere moralno loših ljudi, od monstuoznih diktatora do korumpiranih bankara, koji naizgled žive sasvim sretno iako nemaju vrlinu, već su ogrezli u poroku. Takvi primjeri bili su izazov već za grčke filozofe koji su zagovarali eudajmonizam, a u nastavku ćemo se detaljnije pozabaviti i tim prigovorom. No, prije toga važno je odrediti što je eudajmonizam i zašto su uopće filozofi poput Sokrata, Platona i Aristotela smatrali da se dobar život sastoji u ostvarenju eudajmonije, koja pak nije moguća bez vrline. Zbog toga je cilj ovog poglavlja je ispitati na koji način su sreća (*eudaimonia*) i vrlina povezane s pojmom dobrobiti i zašto eudajmonizam možemo smatrati samostalnom teorijom dobrog života. Raspravu ćemo strukturirati tako da ćemo se prvo pozabaviti pojmom sreće kao eudajmonije, zatim pojmom vrline, nakon čega ćemo iznijeti prigovore teoriji. U najvećoj mjeri oslanjat ćemo se na antičke autore, budući da je rasprava o eudaimoniji srž antičke etike, ali ćemo također upućivati na suvremene filozofe koji zastupaju eudajmonizam kao teoriju dobrog života.

7.2. *Eudaimonia*

Grčka riječ *eudaimonia* najčešće se prevodi kao sreća (engl. *happiness*). No, vrlo često rasprava o eudaimoniji započne isticanjem poteškoća s kojim se ovakav prijevod susreće, upravo zato što sreću danas razumijemo i na drugačiji način od onoga što označava *eudaimonia*. Prije svega, trebamo razlikovati sreću kao eudaimoniju od onoga što također nazivamo srećom, poput sreće zbog dobitka na lutriji ili sreće jer ste preživjeli tešku prometnu nesreću. Ti slučajevi su zapravo sretne

40 Spomenimo neke primjere: Macbeth (Shakespear, *Macbeth*), Raskoljnikov (Dostojevski, *Zločina i kazna*), Humbert (Nabokov, *Lolita*) ili Alex Delarge (Burgess/Kubrick).

okolnosti ili sretan slučaj (engl. *luck*).⁴¹ No, puno je važnije razlikovati sreću kao eudaimoniju od sreće u psihološkom smislu, koju obično shvaćamo kao psihološko stanje ushita ili zadovoljstva, odnosno pozitivnih emocija. *Eudaimonia* se, za razliku od psihološkog shvaćanja, odnosi na sreću za koju su antički filozofi smatrali da predstavlja konačni cilj svakog ljudskog života. Kao što ćemo pojasniti u nastavku, *eudaimonia* je prije svega objektivno shvaćanje sreće koje se odnosi na život u cjelini, dok je sreća u suvremenim teorijama povezana isključivo sa subjektivnim, psihološkim stanjem pojedinca. Sreća kao *eudaimonia* nije slučajna, ni kratkotrajna, već se odnosi na stabilno i dugotrajno stanje dobrog življenja. U tom slučaju mi životu pripisujemo vrijednost, kažemo da je to dobar život za onog koji ga živi, odnosno da je prudencijalno vrijedan. Tako shvaćena *eudaimonia* zaista nije istoznačnica sa srećom, već obuhvaća širi pojam dobrobiti kao dobrog života. No, i sreća kao psihološko stanje može biti kandidat za pripisivanje prudencijalne vrijednosti. Budući da se time bavimo u sljedećem poglavlju, za sada samo kratko objašnjenje razlike u odnosu na eudaimoniju: u ovom slučaju samom psihološkom stanju pripisujemo prudencijalnu vrijednost i kažemo da je biti sretan dobro za nas.

Zbog toga su neki autori skloni tome da riječ *eudaimonia* jednostavno ne prevodimo, nego da se koristimo grčkim izvornikom. Drugi su skloni tome da umjesto sreće odaberu neki drugačiji prijevod poput procvata ili napredovanja. Je li *eudaimonia* bliska suvremenom pojmu sreće ili pak potpuno različita od njega, objasniti ćemo u nastavku kroz analizu prirode eudaimonije. S obzirom na to da je *eudaimonia* središnji pojam antičke etike, naša analiza uvelike će se oslanjati na antičke autore, prije svega Aristotela i stoike. Dodatni razlog za to je i činjenica da suvremeni predstavnici prudencijalnog eudajmonizma također koriste antički pojmovni okvir i grade svoje teorije na antičkim izvorima. Što je dakle *eudaimonia* i u čemu se sastoji?

41 Za izvrsnu raspravu o sreći kao sretnom slučaju vidi Grgić (2021).

Svi antički filozofi bili su jednoglasni u tome da je sreća krajnji cilj svakog ljudskog života ili krajnje dobro kojemu su usmjerene sve naše radnje. Pojasnimo to na način koji slijedi Aristotelovo objašnjenje sreće kao krajnjeg cilja (Aristotel, *Nikomahova etika*, I.1-7). Netko tko ustaje svaki dan i odlazi na fakultet na pitanje „zašto to radiš?“ odgovorit će „zato jer se želim školovati“, a na pitanje „zašto se školuješ?“ reći će da se želi zaposliti; zaposlenje želi jer hoće zaraditi plaću, a plaću želi zbog materijalne sigurnosti koju mu ona osigurava. Vidimo, dakle, da se možemo pitati zašto radimo to što radimo i zašto biramo određenu vrstu djelovanja, a ne neku drugu. Odgovori na pitanje zašto nešto činimo upućuju na to da su naše radnje usmjerene prema različitim ciljevima, odnosno svrhama i da u svakom koraku ima smisla postaviti pitanje zašto nešto radimo: zašto se školujemo, zašto se želimo zaposliti ili zašto želimo zaraditi plaću. No, ima li smisla pitati se zašto želimo materijalnu sigurnost? Čini se da ima jer možemo uputiti na daljnji cilj zbog kojeg to želimo: jer nas to čini sretnim. Ima li pak smisla pitati se zašto želimo biti sretni? Izgleda da je jedini odgovor koji možemo pružiti taj da uputimo na sreću i da kažemo da želimo biti sretni zbog sreće same. Drugim riječima, sreća nema neki daljnji cilj zbog kojeg želimo biti sretni, zbog čega sreća postaje krajnje dobro svog našeg djelovanja. To je bila teza koju su prihvaćali svi grčki filozofi.

Iz ovoga slijede još dva važna uvida koja jasno ističe Aristotel. Naime, vidimo također da su ciljevi hijerarhijski poredani, na način da je ustajanje ujutro podređeno odlasku na posao, odlazak na posao podređen zarađivanju, a sreća, kao krajnji cilj, nadređena je svima (Aristotel, *Nikomahova etika*, I.2). Dakle, sve što radimo, radimo jer u konačnici želimo biti sretni, pa je sreća nadređena svim ostalim ciljevima. Drugo, vidimo da su ciljevi međusobno povezani i to ne samo kronološki već na način da, primjerice, školujete se zbog zaposlenja, a zaposlenje želite zbog materijalne sigurnosti. Annas to slikovito opisuje tako što kaže da su ciljevi „ugniježđeni“ na način da se „za svaki manji

cilj ispostavlja da je tu zbog šireg. Vaši se postupci uklapaju u strukturirane obrasce u vašem životu; kada razmišljamo o tim strukturama, slika onoga što radite u jednom trenutku otkriva koji su vaši širi ciljevi i svrhe u životu“ (2011: 122). Annas to dalje pojašnjava ovako: kada promišljate o svom životu i stvarima koje svakodnevno činite možete uočiti da su one povezane s nekolicinom dugoročnih i širih ciljeva. Recimo, želite biti zdravi, imati uspješnu karijeru i obitelj. Annas se pita možemo li tu stati s promišljanjem i reći da u životu jednostavno imamo nekoliko različitih, širih i dugoročnih ciljeva, a da je naše svakodnevno djelovanje ugniježđeno u svaki od njih, što onda povlači za sobom to da nemamo jedan, krajnji cilj kome su usmjereni ovi dugoročni ciljevi, već samo puno manjih, dugoročni ciljeva. Moguće je zastupati takav stav i negirati postojanje jednog krajnjeg cilja. Međutim, Annas nas poziva da sagledamo te dugoročne ciljeve iz druge perspektive. Naime, ti ciljevi nisu sasvim odvojeni i neovisni jedni od drugih. Prije svega, oni moraju biti kompatibilni na način da ostvarenje karijere nije u koliziji sa zdravljem ili željom za podizanjem obitelji – ako dobijete ponudu za napredovanje u trenutku kada ste ostali trudni ili vas posao košta zdravlja zbog ogromne količine stresa, onda ste u životnoj situaciji koja vas tjera da razmislite što zapravo želite od svog života kao takvog. Prepoznavanje ovakvih konflikata, a onda i iznalaženje načina da ih riješimo upućuje na to da i takve ciljeve promatramo kao međusobno povezane:

...svi su oni moji ciljevi, a ja moram imati integriran i ujedinjujući način kako ih ostvariti jer imam samo jedan život, život koji živim. Ono što se aktivira nije apstraktno razmišljanje o vrstama ciljeva i kako bi se oni mogli uklopiti, već razmišljanje o tome kako mogu postići ciljeve koje imam u životu koji imam. To je razmišljanje o mom životu i kako on napreduje. To je praktično razmišljanje, razmišljanje o mom životu i kako bih ga trebala strukturirati (Annas 2011: 123).

Dimenzija koju Annas ovdje naglašava je globalna dimenzija promišljanja o životu koja proizlazi iz uviđanja da je dugoročne ciljeve po-

trebno povezati i strukturirati tako da ih možemo ostvariti na objedinjen način. Ono što ih objedinjuje je razmišljanje o životu u cijelosti i promišljanje o njemu kao da je strukturirana cjelina. Ta perspektiva nam pokazuje da i pojedinačne ciljeve organiziramo tako da ih povežemo s dugoročnim, a dugoročne tako da ostvarimo dobar život u cjelini. A to je upravo *eudaimonia*.

Prije nego se pozabavimo formalnim karakteristikama sreće kao krajnjeg dobra, istaknimo još jednu važnu stvar koja se stalno provlači. Uočite da je sreća vezana uz djelovanje – biti u eudaimoniji znači djelovati na određeni način, a kakav točno, pojasnit ćemo nešto kasnije. Za sada je važno istaknuti da sreća kao *eudaimonia* nije nešto što nam se događa, nego nešto što mi aktivno ostvarujemo – specifičan način življenja i djelovanja. Specifičnost eudajmonizma je upravo u tome da, za razliku od ostalih teorija dobrobiti, zahvaća aktivno djelovanje u ostvarenju dobrog života. Naime, većina ostalih teorija ostvarenje dobrobiti opisuje pasivno, kao stanje koje nam se dogodilo: dogodio nam se osjećaj ugone ili ispunjenje želje. Kako bi se bolje pojasnila ova razlika, u raspravi se često poziva na razlikovanje pacijent – djelatnik: teorije dobrobiti koje pristupaju pojmu iz perspektive pacijenta, shvaćaju dobar život kao nešto što nam se pasivno događa, dok se iz perspektive djelatnika za ostvarenje dobrobiti naglašava aktivno i kontinuirano djelovanje kojim ostvarujemo dobar život (LeBar 2013: 67).

Koje su formalne karakteristike sreće? Sreća, kako navodi Aristotel, ima tri karakteristike (Aristotel, *Nikomahova etika*, I.7). Ona je (i) intrinzično dobro, jer biramo sreću zbog nje same, a ne nekog daljnjeg dobra; (ii) sreća je samodostatna, jer kada imamo sreću ne oskudijevamo ni u kakvom dobru i (iii) sreća je najpoželjnije dobro, budući da nije jedno dobro među mnogima – jer dodavanjem dobara sreću ne možemo učiniti poželjnijom. Upravo ovakvu koncepciju najvišeg prudencijalnog dobra u svojoj suvremenoj eudajmonističkoj teoriji prihvaća Neera Badhwar, koja tvrdi da je Aristotelov način razmišljanja o krajnjem

dobru sasvim kompatibilan s današnjim shvaćanjem prudencijalnog dobra (2014: 30-31). Naime, i danas razmišljamo o tome što je najbolji život za nas, djelujemo sukladno nekom idealu sretnog života koji želimo ostvariti i sve svoje radnje objašnjavamo i opravdavamo s obzirom na taj ideal. S time se slaže i Kraut, koji kaže da je antička koncepcija sreće ona koju imamo na umu kada novorođenčetu ili tek vjenčanom paru poželimo sretan život – želimo im da žive dobro i to tako da za njihov život u cijelosti možemo reći da je bio dobar (1979: 187). Annas dodatno naglašava da pri tome naše shvaćanje sreće nije jasno i čvrsto determinirano, već se radi o maglovitom shvaćanju sreće kao općeg cilja u životu, koji nas tjera da život promišljamo upravo na takav cjelovit i strukturiran način (2011: 125).

Eudaimonia je dakle svojstvo kojim opisujemo nečiji život i u tom se pogledu razlikuje od suvremenog shvaćanja sreće, koju uglavnom razumijemo kao svojstvo psihološkog stanja (LeBar 2018: 471), i ona predstavlja krajnji cilj kojem stremimo. Budući da je sretan život nešto što mi kao djelatnici aktivno ostvarujemo, pitanje koje se sada postavlja je što točno trebamo raditi? Kako trebamo živjeti da bismo živjeli dobro? Odgovor na ovo pitanje ulazi dublje u određenje onoga što je *eudaimonia* i u čemu se sastoji. U odgovoru na ovo pitanje eudajmonizam dijeli početnu intuiciju s perfekcionizmom, budući da se poziva na razvoj ili procvat specifično ljudske prirode. S obzirom na to da je *eudaimonia* proces u kojem mi kao aktivni djelatnici ostvarujemo sreću (za razliku od koncepcija dobrobiti koje su usmjerene prema ishodima, poput hedonizma ili teorije ispunjenja želja), potrebno je specificirati vrstu djelatnosti kojom se ostvaruje krajnje dobro. Već spomenute antičke teorije, Aristotelova i stoička, a onda i istaknute suvremene verzije eudajmonizma, upućuju na praktičnu racionalnost kao onu karakteristiku koja čini život ljudskim. Aristotel, u poznatom funkcijskom argumentu, dokazuje da postoji specifičan posao (funkcija) čovjeka i da je to racionalno življenje (Aristotel, *Nikomahova etika*,

I.7). Stoici jednako tako inzistiraju na racionalnosti kao distinktivnoj odrednici specifično ljudskog života (stoici smatraju da, za razliku od svih ostalih životinja, samo ljudi imaju razum) te tvrde da je život u skladu s razumom jedini koji je prirodan i kao takav je krajnji cilj ljudskog života (Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, VII.85-6). Dakle, racionalnost je upravo ona funkcija koja je specifična za nas kao ljude i njezino korištenje, odnosno djelovanje u skladu s njom, je ono što nas čini ljudima. Za nas će dakle biti dobro razvijati se u skladu s vlastitom prirodom i tako ostvariti krajnje dobro – potpuni razvoj specifično ljudske prirode, odnosno racionalno življenje. Racionalno življenje podrazumijeva življenje u skladu s ciljevima koje smo si odredili i promišljeno usmjeravanje našeg djelovanja prema njihovom ostvarenju.

Suvremene eudajmonističke teorije također ističu racionalnost kao glavnu odrednicu eudaimonije (Annas 2011, LeBar 2013, Russell 2012).⁴² Russell, primjerice, ističe da je praktična racionalnost upravo ono što nam omogućava konstruiranje i oblikovanje života i naziva je procesom racionalne samoizgradnje (2012: 70-72). Taj proces za Russellu ima dvije važne posljedice: (i) ljudsko djelovanje i praktični razum neodvojivi su jer ljudi djeluju upravo zato jer pronalaze razloge za ono što čine i osjećaju i (ii) činjenica da je ljudsko djelovanje prije svega oblikovano praktičnom racionalnošću ukazuje na to da je naš status kao racionalnih djelatnika upravo ono što određuje i definira našu sreću; praktična racionalnost nužna je sastavnica eudaimonije. Slično ističe i LeBar kada kaže da eudajmonističke koncepcije dobrobiti naglašavaju da smo mi kao ljudi bića koja su osjetljiva na razloge, a sam koncept eudaimonije ugrađuje u sebe tu normativnu osjetljivost na razloge u daleko većoj mjeri nego bilo koja druga teorija dobrobiti (LeBar 2013).

Objasnili smo do sada glavnu strukturu eudajmonizma, koja zah-

42 Kao što smo vidjeli u prethodnim poglavljima racionalnost kao važnu odrednicu ljudske prirode ističu i teorije objektivne liste i perfekcionizam, ali specifičnost eudajmonizma je u dodatnom isticanju uloge vrlina.

vaća dva važna elementa: (i) aktivnost ili djelovanje u procesu ostvarenja dobrog života i (ii) djelovanje ovisi o specifičnim karakteristikama koje nas čine ljudima, a to je praktična racionalnost. No, uočite da smo ovime definirali život u kojem se ostvaruje ljudsko dobro. Aristotel, međutim, upozorava da nas ne zanima bilo kakav život, već dobar život, što nas vodi do sljedećeg koraka u potpunom određenju eudaimonije. Potrebno je dakle pronaći standard koji će nam omogućiti da svoj specifično ljudski posao, racionalno djelovanje, obavljamo na dobar način. U ovom koraku u raspravu ćemo uključiti drugi temeljni pojam eudajmonizma, a to je vrlina. Naime, vrline su ono što nam omogućava da racionalno djelovanje obavljamo na način da nas se može pohvaliti, odnosno da možemo reći da je to dobro racionalno djelovanje.

7.3. Vrlina

Eudajmonizam je teorija koja drži da je dobar život nužno povezan s pojmom vrline. Drugim riječima, za ostvariti sreću kao eudaimoniju nužno je da budemo i dobra osoba. U ovom trenutku mnogi će se opet zapitati – zašto bi, naime, sreća podrazumijevala i to da smo dobre osobe? Već smo i ranije spomenuli primjere korumpiranih dužnosnika, beskrupuloznih bankara ili razuzdanih milijardera, koji su sretni iako su duboko nemoralne osobe. O takvim primjerima, koji vrlo zorno pokazuju sukob moralne i prudencijalne vrijednosti, odnosno sukob morala i samointeresa, raspravljaju i antički filozofi. U često citiranom odlomku na jedan takav primjer referira se i poznati filozof morala Bernard Williams:

Tu je i lik, možda rjeđi nego što je Kaliklo pretpostavljao, ali stvaran, koji je dovoljno užasan i uopće nije bijedan, ali po bilo kojem etološkom standardu blistavog oka i blještavog kaputa, opasno doživljava procvat. (1985: 46)

Kaliklo je lik iz Platonovog *Gorgije*, koji brani hedonističku koncepci-

ju dobra, tvrdeći da je moguće biti sretan i pri tome nepravedan. Ovom prigovoru ćemo se vratiti i nešto kasnije, no za sada pokušajmo razumjeti motivaciju za uvođenje vrline kao nužne za ostvarenje dobrog života. Sokrat odgovarajući Kaliklu nudi novi etički okvir u kojem tvrdi da vrlina i sreća nužno idu zajedno. Na iznenađenje svojih sugovornika, Sokrat ide toliko daleko da čak tvrdi da je puno gore učiniti nešto nepravedno, nego trpjeti nepravdu, odnosno tvrdi da se dobar život sastoji isključivo u posjedovanju vrline. Što je vrlina za Sokrata? Vrlina je stanje duše koje odgovara zdravlju kod tijela, čime se implicira red, pravilnost, odnosno uređeni poredak – harmonija u duši. Nadalje, za Sokrata takvo stanje duše omogućava i specifično ponašanje koje se temelji na znanju o tome kako dobro odmjeriti svoje postupke i pravilno djelovati. Dakle, da bismo mogli djelovati dobro, moramo i znati što je dobro, zbog čega se Sokratu pripisuje shvaćanje vrline kao znanja. Za nas je ovdje važno naglasiti sljedeće: Sokrat uvodi u antičku etiku drugačije shvaćanje vrline od dotadašnjeg tradicionalnog, koje je vrlinu uglavnom vezalo uz materijalna dobra, čast i ugled u društvu. Sokratova koncepcija vrline pak naglašava to da je vrlina specifično znanje koja nam omogućava ispravno djelovanje, a koje postaje nužno za dobar život. Kasniji antički filozofi bitno će detaljnije razraditi poimanje vrline (prema shvaćanju vrline kao dispozicije, što ćemo pojasniti u nastavku), no tradicija koju Sokrat započinje naglašava sljedeće: pojmom vrline iz antičke etike zahvaćamo aspekt dobrog življenja u kojem otkrivamo kako pojedinac živi dobro kao dobra osoba.

Tu sada vidimo kako se pojam vrline počinje spajati s prethodno definiranim pojmom eudaimonije. Annas to pojašnjava na sljedeći način:

Vidjeli smo važnost toga da imam konačni opći cilj u obavljanju onoga što radim i u tome da budem osoba kakva jesam, čak i ako ne mogu, vlastitim resursima, dati potpuno ili zanimljivo određenje onoga što to jest (osim neinformativnog opisa toga kao sreće). Ključna pitanja tada će se ticati moje koncepcije mog konačnog cilja nakon što ga eksplicitno iznesem. Može li se pokazati

neispravnim? Ide li moj život možda u sasvim krivom smjeru? Kako odrediti koja mi od konkurentskih filozofskih alternativa daje pravo vodstvo u poblizem njegovom određenju? Zadovoljavajući odgovori na ova pitanja mogu se dati tek kada razmotrimo vrline. (1993: 47)

Utvrđiti što je dobar život, jednom kada smo odredili što je specifičnost ljudskog života, moguće je samo ako uvedemo odrednicu koja objašnjava kako se taj specifično ljudski posao obavlja na dobar način. Jedini plauzibilni kandidat za grčke filozofe bila je vrlina. Shvaćanje eudaimonije, odnosno znanje o tome što je naš život, određuje što ćemo računati kao vrlinu, odnosno što nam treba da bi taj život postao dobar. Vrlina, pak, na takav način određuje i samu prirodu eudaimonije – nemoguće je živjeti dobro, ako nismo vrlo osoba. Dakle, vrline su nužne za ostvarenje sreće. Vrlina je zato drugi središnji normativni pojam eudajmonizma: djelovanje u skladu s vrlinom esencijalni je dio sretnog života, što se vjerojatno najjasnije vidi iz Aristotelove definicije sreće kao racionalne djelatnosti duše u skladu s vrlinom (Aristotel, *Nikomahova etika*, I).

Vrlina je dakle karakteristika koja je nužna da bismo se mogli razvijati i usavršavati prema krajnjem cilju – ostvarenju ljudskog dobra, odnosno eudaimoniji. Upravo nam vrlina omogućava da specifično ljudski posao – kao što smo prethodno vidjeli, racionalno djelovanje – radimo na dobar način. Iako se u suvremenoj filozofiji također govori o vrlinama, osobito u okviru etike i epistemologije vrlina, vjerojatno naj sustavniju analizu vrlina nalazimo opet u antičkoj etici upravo zbog njihove uloge u teorijskoj strukturi eudaimonije. Naime, kao što tvrdi Annas, „naše intuicije o vrlini nisu sustavne i potencijalno su u sukobu, no prepoznajemo da tu postoji jak normativni koncept i možemo prepoznati da druga tradicija posjeduje njegovu puno koherentniju verziju“ (1998: 42). Što onda možemo o prirodi vrline naučiti od antičkih filozofa? Tri su stvari ključne za shvaćanje vrline: (i) vrlina je dispozicija, koja uključuje (ii) intelektualni i (iii) emotivni aspekt (Annas 1993,

Badhwar 2014). Pozabavimo se detaljnije navedenim.

Što znači da je vrlina dispozicija? Razmotrimo to na sljedećem primjeru vrline hrabrosti. Što znači kada za nekoga kažemo da je hrabar? To znači prije svega da želimo odrediti karakteristiku koja opisuje karakter osobe, a ne karakteristiku njezina života. Ta karakteristika nadalje mora biti dugotrajna, stabilna i pouzdana. Aristotel, primjerice, o vrlini govori kao o stanju, upravo zato jer želi naglasiti aspekt postojanosti i stabilnosti. To znači da kada za nekoga kažemo da je hrabra osoba znači da smo opisali karakteristiku te osobe koja joj uvijek omogućava da se ponaša hrabro u okolnostima koje zahtijevaju takvo ponašanje. Ponekad će se hrabra osoba naći u nekim posebno izazovnim situacijama, recimo možda će joj život biti ugrožen, međutim vrlina hrabrosti omogućit će joj da, bez obzira na izazove s kojima se susreće, procijeni adekvatno situaciju i učini ono što bi hrabra osoba trebala učiniti – hrabro djelo. Vrlina je dakle pouzdana dispozicija – ako je netko hrabar, možemo biti sigurni da će se tako ponašati uvijek pa se možemo osloniti na tu osobu. To znači da hrabro ponašanje nije rezultat slučajnosti, zbog čega bi nas sigurno jako iznenadilo kada bi se, inače hrabra osoba, počela odjednom ponašati kukavički. Annas (2011: 8) daje sljedeći primjer:

Što za Jane znači biti velikodušna? Ne radi se samo o tome da ona čini nešto velikodušno ili da ima velikodušan osjećaj. Jedno ili oboje moglo bi biti istinito bez da je Jane velikodušna. Možda je učinila nešto velikodušno, potiskujući svoju normalnu škrtoš, kako bi impresionirala prijatelja koji je zaista velikodušan i koji će pozitivno odgovoriti na njezin postupak. Možda je imala velikodušan osjećaj potaknut sentimentalnom pjesmom koju je upravo čula. Ni u jednom slučaju nije velikodušna, jer radnja i osjećaji niti proizlaze iz nečeg trajnog niti tome vode. Da bi Jane bila velikodušna, velikodušnost mora biti njezina značajka – to jest, značajka Jane u cjelini, i to ne bilo koja osobina, već ona koja je postojana, pouzdana i karakteristična.

Vrlina kao dispozicija dakle opisuje duboku crtu karaktera osobe koja omogućuje da se osoba ponaša na određeni način, odnosno tako da

napreduje, ostvaruje procvat i u konačnici eudaimoniju (Annas 2011, Hursthouse 1999). Time se dodatno želi naglasiti da posjedovanje vrline nije pasivno stanje u kojem se nalazimo, već je vrлина aktivno djelovanje. Zbog toga treba biti donekle oprezan kada kažemo da je vrлина dispozicija. Naime, dispozicija stakla je da je lomljivo, no lomljivost stakla upravo zahvaća pasivno shvaćanje dispozicije kao statičkog stanja. Staklo je lomljivo čak i ako se nikada ne dogodi situacija u kojoj će se slomiti. No, vrline nisu takva vrsta dispozicija jer nećemo reći da je netko hrabar ako nikada nije učinio ni jedno hrabro djelo. Vrлина je dispozicija za djelovanje – u našem primjeru dispozicija za hrabro djelovanje, i za nekoga ćemo reći da je hrabar samo ako se ponaša hrabro. Štoviše, osoba ne može postati hrabra ako ne čini hrabra djela, što vodi do još jednog važnog uvida u shvaćanju vrline kao dispozicije, a to je da se vrлина kao dispozicija razvija i usavršava u praksi, što zahtijeva određeno vrijeme. Aristotel taj proces naziva habituacijom, odnosno navikavanjem, što je zapravo proces u kojem opetovano činimo određenu radnju, recimo hrabra djela, dok to ne postane dio našeg karaktera. Taj se proces uspoređuje s procesom stjecanja drugih vještina, poput sviranja gitare ili gradnje kuća. Postajemo gitaristica tako što sviramo gitaru, kućegraditeljica tako što gradimo kuće, a hrabra osoba tako što činimo hrabra djela. Proces stjecanja vrline je proces oblikovanja karaktera do onog trenutka dok ne postane stabilno i postojano stanje – učvršćen vrlo karakter kao dispozicija za djelovanje. Različite antičke škole taj razvoj opisivale su na različite načine, ali uglavnom se on uvijek odnosi na kultiviranje emotivnih reakcija koje prate vrlo djelovanje i usklađivanje emotivnog stanja sa sposobnošću razumskog prosuđivanja kod donošenja odluka i djelovanja. To nas vodi do druga dva aspekta vrline, intelektualnog i emotivnog.

Vrła osoba posjeduje sposobnost racionalnog prosuđivanja o tome što učiniti u pojedinoj situaciji, što znači da je u vrlo djelovanje uvijek uključena i intelektualna vrлина, razboritost ili mudrost koja osigurava

znanje o tome što učiniti, praktično znanje. Aristotel osobu koja je razvila tu sposobnost naziva razboritom osobom (*phronimos*), dok je za stoike to mudrac (*sophos*). Vrlina u tom smislu ima jednaku intelektualnu strukturu kao i vještina, budući da onaj tko usvaja i vještinu i vrlinu mora razumjeti što radi i mora moći objasniti zašto to radi, to jest, ponuditi razloge za to što čini. Treći aspekt vrline odnosi se na emotivno stanje koje prati ispravno djelovanje, pri čemu emocije uvijek moraju biti u skladu s racionalnom odlukom praktičnog rasuđivanja. Aristotelov model uloge emocija i danas je široko prihvaćen kod suvremenih eudajmonista (Hursthouse 1999; Annas 2011; Badhwar 2014). Prema njemu, vrlina je dispozicija koja nužno uključuje i adekvatan emotivni odgovor. Primjerice, vrlina hrabrosti svakako će uključivati emociju straha, budući da se ona manifestira u opasnim i strašnim situacijama. Emocija straha pokazuje da mi ispravno procjenjujemo situaciju, što zajedno s intelektualnom komponentom, osigurava ispravno djelovanje. Izostanak straha u strašnoj situaciji mogao bi rezultirati odlukom koja bi mogla biti presmiona i imati loše posljedice za nas, jednako kao što bi pretjerana količina straha dovela do pogrešne odluke o tome što učiniti. Samo će prikladna količina straha voditi do toga da ispravno prosudimo tu određenu opasnu situaciju i učinimo hrabro djelo. Vrlina je dakle dispozicija za djelovanje na ispravan način, koja uključuje emotivno stanje prikladno okolnostima i u skladu je s ispravnim rasuđivanjem. Kao što smo rekli ranije, vrlina kao dispozicija razvija se kroz proces navikavanja, što zahtijeva vrijeme i iskustvo za kultiviranje emocija. Oslanjajući se na Aristotela, Hursthouse zato ovako opisuje vrlo djelovanje:

1. Za početak, to je učiniti određenu vrstu radnje. ... to je učiniti nešto kao što je pomoći nekome, suočiti se s opasnošću, govoriti istinu...
2. Djelatnik mora znati što radi – da pomaže, da se suočava s opasnošću, da govori istinu itd...
3. Djelatnik djeluje s razlogom i, štoviše, s „pravim razlogom (razlozima)“.
4. Djelatnik ima odgovarajući(e) osjećaj(e) ili stav(ove) kada djeluje. (1999: 123-125)

No, važno je uočiti da vrlo djelovanje nikada ne postaje automatizirana navika, kao što to može postati primjerice vožnja automobila, jer jednom kada ste svladali prebacivanje brzina i gledanje u retrovizor te naučili rutu do posla, sve te radnje nadalje obavljate mehanički i rutinski. Vrlo djelovanje nikada ne postaje do te mjere automatsko, već je to uvijek aktivno i razborito procjenjivanje okolnosti, izoštrano kroz proces navikavanja. Hrabrost će se, kao znanje o tome kako djelovati u opasnim situacijama, zato ponekad manifestirati tako da ćemo procijeniti da trebamo pobjeći u danim okolnostima, a ponekad da trebamo riskirati vlastiti život. Glavna razlika je u tome što su u automatiziranoj radnji okolnosti uvijek jednake, dok se okolnosti životnih situacija u kojima se manifestira vrlina često bitno razlikuju i zato je toliko važno razviti vrlinu kao praktičnu vještinu koja nam omogućava dobro djelovanje i ispravne izbore. Možemo zaključiti opis vrline na sljedeći način: to je stabilno i čvrsto stanje karaktera, koje nam “omogućava da na nove izazove odgovaramo na kreativne i maštovite načine”, a koje se razlikuje od rutinskih odgovora. (Annas 2011: 15).

Ovakav opis vrline u literaturi često se naziva globalizam, budući da pretpostavlja da ovako shvaćenom vrlinom opisujemo globalno ili cjelovito naš karakter. Možemo ga sažeti tako da istaknemo tri temeljne teze o vrlini na koje se naslanja (Doris 2002): (i) konzistentnost (npr. osoba će se konzistentno ponašati hrabro u različitim situacijama koje to zahtijevaju); (ii) stabilnost i (iii) jedinstvo vrline. Ova posljednja je iznimno važna teza antičke etike koju od Sokrata uglavnom prihvaćaju grčki filozofi i koja na određeni način objedinjuje i ove prethodne dvije. Teza o jedinstvu vrline (*the unity of virtue*) tvrdi da ako je osoba hrabra, za očekivati je da će biti i pravedna, umjerena, darežljiva itd., odnosno da posjedovanje jedne vrline zahtijeva posjedovanje svih vrlina.⁴³ Osim toga, ona počiva na barem dvije plauzibilne pretpostavke: (i) da

43 Teza se u literaturi također zove i recipročnost vrlina (*the reciprocity of the virtues*).

je vrlina ono što nam garantira da nećemo počinuti moralnu pogrešku i (ii) da su vrline povezane i podržavaju se međusobno, odnosno da vrlina upućuje na određeni moralni senzibilitet koji osoba ima (npr. osoba koja je pravedna vjerojatno će biti i suosjećajna i osjetljiva na žrtve nepravde; vidi u Sreenivasan 2020: 73-74). Međutim, suočava se i s nizom problema. Postoji li takva osoba – čvrstog, cjelovitog i jedinstveno vrlog karaktera? Možemo li biti hrabri, a ujedno i neljubazni ili suosjećajni i plašljivi? Mora li vrlina nužno biti jedinstvena da bismo je smatrali istinskom vrlinom ili je moguće biti vrlom osobom ponekad ili u određenom stupnju? Iako antički filozofi nisu dvojili oko globalizma u pogledu vrline, ne sumnjajući u tezu o jedinstvu vrline, suvremeni eudajmonisti nešto su oprezniji.⁴⁴

Model vrle osobe koji nam nude antički autori predstavlja (nedostižni) ideal vrlog djelatnika, koji obični ljudi nikada ne mogu ostvariti zbog ograničenja koje nam nameću ljudska priroda i okolnosti u kojima živimo. Ljudski karakter najčešće je kombinacija dobrih i loših karakteristika. Sokrat, koji se barem prema antičkim izvorima, najviše približio idealu vrle osobe kao hrabra i pravedna osoba, bio je loš suprug i otac, jednako kao i Mahatma Gandhi. Osim toga, tezu o jedinstvu vrline ruši i prigovor koji ukazuje na to da je moguće da se nađemo u situaciji sukoba vrlina ili moralnih dilema u kojima nas različite vrline vuku na suprotne strane. Hoćete li pomoći prijateljima u stresnoj selidbi ili ćete ostati doma učiti za ispit o kojem vam ovisi godina studija? Možemo li biti istovremeno ljubazna i brižna osoba, ali reći prijatelju okrutnu istinu koja će ga duboko povrijediti? Dobar roditelj i požrtvovan zaposlenik? Pravedan građanin koji prijavljuje prekršaje, pa i one za pogrešno parkiranje, ali i suosjećajan i taktičan susjed koji razumije da majka s dvoje djece u tom trenutku nije imala drugu mogućnost? Iako nam je zdravorazumski sasvim prihvatljiva zamisao

44 Za poziciju prema kojoj ne postoji globalno vrlo osoba, međutim da istinsko shvaćanje vrline mora polaziti od jedinstva vrline vidi Annas 2011 i Becker 1999.

da je ljudski karakter kombinacija dobrih i loših crta ili da ponekad biramo između dvije sukobljene vrline, teza se dodatno pojačala nizom empirijskih istraživanja. Neka od njih pokazala su da postoje određene genetske prepreke za epistemičke i motivacijske uvjete koji su potrebni za razvoj vrline, druga da naše djelovanje ovisi o kontekstu u kojem se nalazimo, a ne samo o našem karakteru, te su na taj način pokazale empirijsku neadekvatnost globalno vrlog karaktera.⁴⁵ Ovim potonjim ćemo se pozabaviti nešto kasnije kada budemo govorili o tzv. situacijskom prigovoru, ali navedeni uvidi potaknuli su neke eudajmoniste u filozofiji da odbace globalizam, tezu o jedinstvu vrline i prihvate nešto uže shvaćanje vrline. Uže shvaćanje vrline ide u smjeru odbacivanja teze o jedinstvu vrlina i odustajanja od ideala potpuno vrle osoba. Prihvata se da vrla osoba može u određenim kontekstima, domenama ili situacijama djelovati u skladu s vrlinom, ali da to ne mora činiti u svim. To je ne čini poročnom, jer vrlina više nije „sve ili ništa“ već je stvar stupnja (Hursthouse 1999; Swanton 2003; Russell 2012; Badhwar 2014; Sreenivasan 2020), pa tako možemo biti više ili manje suosjećajni ili pak škrti, ali hrabri. Ideja je da trebamo biti „dovoljno dobri“, a ne idealni (Swanton 2003).⁴⁶

No, iako ne moramo biti potpuno vrli, vrlina i u ovakvom ograničenom shvaćanju i dalje ostaje neizostavan element eudaimonije. Pitanje na koje se na kraju trebamo osvrnuti tiče se konačno odnosa vrline i sreće, a ono nam ujedno daje i dodatan uvid u samu prirodu sreće kao eudaimonije.

45 Ovome ćemo se vratiti u nastavku kada budemo razmatrali tzv. situacijski prigovor.

46 Swanton (2003: 3) uvodi u literaturu pojam praga za vrlinu (*threshold conception of virtue*) i tvrdi da “standardi za vrlinu trebaju odražavati činjenicu da je svijet osujećen teškoćom postizanja (pune) vrline i prečestom pojavom katastrofa, oskudice, zla i sukoba. Standardi za ispunjavanje pragova vrline stoga su pluralni, u smislu da su kontekstualni, a ono što je istaknuto i važno za ponašanje koje se smatra iskazivanjem vrline će varirati. Važno je da su standardi u određenoj mjeri relativni prema sposobnostima pojedinca (shvaćenim u dinamičkom smislu).

7.4. Odnos vrline i sreće

U ovom dijelu baviti ćemo se odnosom vrline i sreće te postaviti sljedeće pitanje: jesu li vrline nužne i dovoljne za sreću, ili su nužne, ali ne i dovoljne? Ta debata bila je središnja u antičkoj filozofiji i obično se predstavljala kroz dva modela: Aristotelov i stoički, a suvremeni eudajmonisti također se priklanjaju jednom od dva antička modela.

Aristotel, kao i svi grčki filozofi, drži da su vrline nužne za sreću, međutim ne i dovoljne. Naime, Aristotel smatra da su nam za djelovanje u skladu s vrlinom potrebna i tzv. izvanjska dobra, kao neka vrsta opreme za vrlo djelovanje. U izvanjska dobra spadaju zdravlje, snaga, materijalne stvari, imetak, ugled, a Aristotel tu uvrštava i prijatelje, kao jedno od najvažnijih izvanjskih dobara (Aristotel, *Nikomahova etika*, 1099a32-b8). Primjerice, za hrabro djelovanje često će vam biti potrebna fizička snaga, što znači da morate imati snažno tijelo koje vam omogućava manifestiranje vrline. Ako ste preslabi ili možda imate neki tjelesni invaliditet, jednostavno nećete moći hrabro djelovati. Slično, i možda još uvjerljivije, možemo pokazati ulogu izvanjskih dobara kod još jedne vrline na Aristotelovoj listi vrlina, darežljivosti. Kako biti darežljivi, ako ste siromašni? Očito je onda da je za djelovanje u skladu s vrlinom darežljivosti potrebno imati novac, kao još jedno od izvanjskih dobara. Aristotelu se jednostavno ne čini plauzibilnom ideja da osoba koja je ružna, sama, bez djece i prijatelja i lošeg podrijetla može voditi dobar život. Možda se nećemo složiti sa svim stavkama koje Aristotel razmatra kao izvanjska dobra nužna za dobar život, ali osnovna ideja izgleda prihvatljivo: Aristotel zapravo tvrdi da je za vođenje dobrog života nužno osigurati neke eksternalne uvjete i dobra koja su takva da mogu ili onemogućiti ili potaknuti razvoj vrline.⁴⁷ Vrlina samo po sebi zato za Aristotela jest nužna, ali nije dovoljna za ostvarenje eudajmonije. No, takva pozicija suočava se sa sljedećim izazovom. Budući da

47 O ovome vidi više u Nussbaum (1986).

nad njima nemamo kontrolu i lako ih možemo izgubiti, posjedovanje izvanjskih dobara čini naš dobar život nestabilnim i ranjivim. Prijatelji nas mogu napustiti ili umrijeti, a zdravlje i imetak lako možemo izgubiti u pandemiji ili potresu. Za Aristotela je to činjenica koju trebamo prihvatiti jer proizlazi iz ljudske prirode. Ljudska bića za Aristotela su potrebna i kao takva trebaju izvanjska dobra da bi se razvijala i kako bi u normalnim životnim okolnostima, jednom kada steknu vrlinu, činila ono najbolje upravo zato jer su vrle osobe.⁴⁸ Međutim, ako se okolnosti izrazito promijene na loše, i život će postati loš - *eduaimonia* se može izgubiti.

Stoici se ne slažu s Aristotelom i slijede Sokratovo shvaćanje odnosa vrline i sreće, prema kojemu su za sretan život vrline nužne i dovoljne. Središnja nit vodilja stoičkog shvaćanja uloge vrline je Sokratova teza da se dobrom čovjeku ne može naštetiti, ni u životu, ni u smrti (*Obrana Sokratova* 41D), odnosno motivacija da se ljudsko dobro učini potpuno stabilnim i neranjivim. Kako doći do takve potpune neranjivosti ljudskog dobra? Pa tako da se jedino vrlina proglasi nužnom i dovoljnom za dobar život i time onemogućiti nestabilnost koju donosi uvođenje izvanjskih dobara. Izvanjska dobra su takva da na njih ne možemo utjecati, ona nisu pod našom kontrolom i zato stoici tvrde da su to stvari koje nisu do nas. Brinuti se trebamo samo za ono što je do nas, to jest, za stvari čija realizaciji ovisi potpuno o nama i koje su pod našim utjecajem. Jedine takve stvari su vrlina i porok. Vrlina je zato jedino dobro, porok jedino što je loše za nas i kao takva, vrlina

48 Za detaljniju kritiku Aristotelove teze da su nam za dobar život osim vrline esencijalna i izvanjska dobra vidi Annas (1993). Ukratko, kritika se odnosi na sljedeće: (i) Aristotel ne precizira koji je to minimum izvanjskih dobara potreban za dobar život; (ii) ne možemo postaviti gornju granicu o tome koliko izvanjskih dobara trebamo za eudaimoniju pa ispada da smo sretniji što ih više imamo to; i (iii) ako nas gubitak izvanjskih dobara čini manje sretnima, odnosno naš život lošijim, onda sigurno mora postojati granica u kojoj ćemo postati nesretni uslijed prevelikog gubitka, to jest, više nećemo biti uopće sretni - no, ako je vrlina ona nužna i stabilna sastavnica sreće koja je odgovorna za to da vrlo osoba nikada ne može biti nesretna, izgleda da je Aristotelova pozicija nekonzistentna.

postaje jedini esencijalni element sretnog života. Izvanjska dobra nisu niti dobra niti loša sama po sebi, pa ih stoici vrednuju kao indiferentne. Zato prema stoičkom shvaćanju sreća kao *eudaimonia* u potpunosti je u domeni kontrole subjekta, a izvanjska dobra su indiferentne stvari (nisu dobre ni loše same po sebi), od kojih nekima trebamo dati prednost (zdravlje, život), a nekima ne (bolest, smrt). Međutim, za razliku od Aristotela, stoici smatraju da će vrlo osoba ostati sretna čak i u izrazito nepovoljnim životnim okolnostima – onda kada izgubi sva izvanjska dobra – jer je vrlina jedini nužan i dovoljan konstituent eudaimonije. Drugim riječima, za stoike nema razlike između prudencijalne i moralne vrijednosti, jer je moralan život jedini koji je dobar za nas kao ljude.

Ideja potpune neranjivosti, koju stoici postižu s ovakvom koncepcijom eudaimonije, s jedne strane je izrazito privlačna – zamisao da možemo zadržati sreću i u najtežim životnim okolnostima, kada nas pogode potresi i pandemija, izgubimo bogatstvo ili zdravlje – djeluje umirujuće. No, možemo li zaista ostati neuznemireni gubitkom djeteta, prijatelja ili zdravlja i tvrditi da to ne utječe na sreću te da život ostaje jednako dobar za vrlo osobu? Ako je to cijena koju plaćamo za stabilnost i kontrolu sreće, s pravom se možemo zapitati košta li nas ipak previše. Možemo li biti dobri i odgovorni prema sebi i drugima, brinuti za djecu, posao, zdravlje i ostala izvanjska dobra ako ih smatramo pukim indiferentnim stvarima? Konačno, jesu li uopće ljudski život i ljudska sreća oni u kojima smrt djeteta nije loša za roditelja, jer na sreću, sjećate se, ne utječu izvanjske stvari? Opisuju li stoici ljudsku prirodu ili možda neka drugačija, neranjiva i samodostatna bića? Kritičari će reći da stoici zanemaruju ljudskost, da nas odbacivanjem emocija dehumaniziraju i zaogrnuti u vrlinu pokušavaju nas pretvoriti u samodostatne bogove (Nussbaum 2008, Badhwar 2014).

U raspravi o odnosu vrline i sreće suočeni smo dakle s dilemom: ako je vrlina nužna, ali ne i dovoljna, sreća postaje nestabilna; a ako je

vrlina jedina sastavnica dobrog života, dobar život gubi ljudske karakteristike.⁴⁹ No, u oba modela vrlina je nužna za sreću jer je to vještina koja nam omogućava da živimo dobro. Nešto nazivamo vrlinom upravo zato jer je to crta karaktera koja nam omogućuje da se razvijamo na takav način koji vodi prema ostvarenju sreće. No, sada je vrijeme da propitamo osnovne postavke eudajmonizma: je li uistinu sreća veza na za vrlinu? Je li samo vrli život onaj koji je sretan? Spomenuli smo primjere moralno iskvarenih, ali sretnih ljudi, što možda predstavlja prvu, vrlo intuitivnu, poteškoću za eudajmonizam budući da dovodi u pitanje njegovu temeljnu postavku – ideju da je vrlina nužna za sretan život. Osim toga, djelovanje u skladu s vrlinom neće uvijek biti dobro za nas, već će pretpostavljati određenu žrtvu – darežljivost, hrabrost, pravедnost i mnoge druge vrline usmjerene su prema drugima i njima mi radimo nešto za dobrobit drugih, nauštrb vlastite. Konačno, sama koncepcija eudajmonizma, koji je usmjeren na razvoj i procvat pojedinca, dodatno zaoštava problem odnosa brige za druge i brige za vlastito dobro, jer izgleda kao etički egoistična teorija: sve o čemu trebam brinuti su razvoj i usavršavanje vlastita karaktera. U nastavku ćemo se zato pozabaviti s tri istaknuta prigovora koji se upućuju ovoj teoriji.

7.5. Prigovori eudajmonizmu

(i) Egoizam

Svaka eudajmonistička pozicija prije ili kasnije susrest će se s prigovorom da je naglašeno egoistična (Hurka 2001, 2015; Swanton 2014). Zašto? Cilj eudajmonističke teorije jest pružiti objašnjenje toga što je krajnji cilj dobrog života i dati jasne smjernice kako doći do tog cilja.

49 U suvremenoj raspravi aristotelijansku verziju odnosa vrline i sreće brane primjerice Nussbaum 1993. i Badwar 2014, dok su na stoičkoj strani Annas 1993, 2011 i Russell 2012.

Dakle, polazišna točka jest promišljanje o tome kako da ostvarim svoju sreću. Nadalje, budući da je *eudaimonia* nužno vezana uz razvoj vrline, slijedi da svaki pojedinac treba razvijati vrlinu upravo zato da ostvari svoju sreću. Moje vlastito dobro, odnosno život u kojem želim ostvariti sreću, postaje etički standard onoga što trebam činiti i kako trebam oblikovati svoj život. S obzirom na to, opravdanje za to da neku karakternu crtu nazivamo vrlinom izvlačimo iz sreće – nešto je vrлина ako doprinosi mom osobnom procvatu i vodi me do sreće. No, je li to istinsko vrlo djelovanje? Hurka (2015: 16) postavlja sljedeće pitanje: „ako je moj krajnji cilj moja vlastita *eudaimonia*, ne bih li ja, dok ublažavam vašu bol, trebao imati želju za svojom eudajmonijom kao svoj krajnji motiv? Ali nije li pomaganje vama iz brige za moje dobro upravo ono što nije vrлина?“. Ima li u eudajmonizmu mjesta za druge?

Netko bi mogao odmah primijetiti da eudajmonizam nema problem kako inkorporirati druge u svoj teorijski okvir – vrline su očito usmjerene prema drugima (primjerice, darežljivi smo ili pravedni prema drugima, hrabro se izlažemo opasnostima da spasimo druge) i očito je da vrlo djelovanje može koristiti drugima, ali i samom vrlom pojedincu koji čini hrabra, pravedna ili darežljiva djela. Međutim, ono što i dalje ostaje problem za eudajmonizam jest to što radimo to za druge primarno zato jer želimo razviti vlastite dispozicije i karakter, koji nam trebaju kako bismo ostvarili svoju sreću. Dakle, fundamentalni problem eudajmonizma je taj što je središnji teorijski element, vrлина, primarno usmjerena na dobro pojedinca, to jest, svoje etičko opravdanje utemeljuje u činjenici da doprinosi osobnom interesu, a ne interesu drugih i razlozi za vrlo djelovanje vezani su uz ostvarenje vlastite dobrobiti. Egoizam o kojem govorimo u ovom slučaju jest etički egoizam, a prigovor se detaljnije razlaže na sljedeći način.

Annas razlikuje dvije verzije ovog prigovora. Prema prvoj:

...ako je moj razlog za posjedovanje vrлина to što mi one koriste, pridonose mom procvatu, tada će etika vrлина dati pogrešne preporuke o tome što bih tre-

bala učiniti. Trebala bih biti hrabra, na primjer, kako bih pomogla vlastitom procvatu, dakle samo zbog toga što je to meni od koristiti. Hrabro ponašanje u zalaganju za interese drugih ne bi se činilo vrlom, prema ovom objašnjenju, ili to barem ne zahtijeva vrlina. Međutim, jasno je što je u tome loše. Hrabrost je vrlina, to jest, dispozicija da se zauzme za ono što je vrijedno čak i suprotno iskušenju da se izbjegn timer opasnosti, poteškoće i tako dalje. (Annas 2007: 208)

Dakle, ova verzija prigovora naglašava ideju da je djelovanje u skladu s vrlinom vrijedno neovisno o koristi koju donosi onome tko radi hrabra ili pravedna djela, odnosno ukazuje na to da je etičko opravdanje vrline kroz samointeres upitno. Vrlina bi trebala biti istinski usmjerena na dobro drugih, a vrlina u eudajmonizmu svoju vrijednost izvodi iz vlastita dobra.

Druga verzija istog prigovora izgleda ovako:

...čak i ako je netko krepostan u smislu da djeluje vrlo, ipak, ako je njezin razlog za takvo djelovanje to što joj to što je vrlo koristi i što je u njezinom interesu, ne može imati ispravnu etičku motivaciju. Ako se zalažem za tuđa prava, postupam velikodušno prema strancu i tako dalje, tada sam možda postupila vrlo, ali ako je moj razlog za takvo djelovanje to što vrlina dovodi do mog procvata, onda je vlastito dobro moj razlog da djelujem na određeni način. (Annas 2007: 208)

U drugoj verziji problem koji se ističe je pogrešna motivacija za djelovanje: činim vrle stvari samo zato jer su mi u interesu, dok bih to trebala činiti neovisno o tome što doprinose mojoj dobrobiti. Drugačije rečeno, nije bitno što radimo, već je važno i zašto to radimo. Ako shvatimo da se osoba ponaša hrabro „samo zato” jer u tome vidi vlastiti interes, nećemo je smatrati istinski hrabrom. Eudajmonizam je, slijedi iz ovih prigovora, osuđen na egoizam ili zbog egoističnog sadržaja (vrlina je nužna za sreću), kako pokazuje prvi prigovor ili zbog egoistične motivacije (djelujem vrlo zato jer mi to donosi sreću), prema drugom (Annas 2007: 208).

Hurka (2001) će zato eudajmonizmu zalijepiti etiketu „fundamentalno egoistične“ teorije, ukazujući na nekonzistentnost istinske vrline, koja nije motivirana samointeresom, s vrlinom u eudajmonizmu koja

primarno polazi od zadovoljenja vlastitog interesa (ostvarenje svog razvoja i procvata, eudaimonije). Vrlina prema eudajmonizmu pridonosi mojoj dobrobiti, pa kada činim pravedna djela i pomažem drugima, razlog za vrlo djelovanje leži u tome što ću ostvariti vlastito dobro, a ne dobro drugih. Međutim, nekoga tko djeluje pravedno, iskreno ili darežljivo samo zbog vlastite dobrobiti, nećemo smatrati istinski pravednim, iskrenim ili darežljivim, za razliku od pravedne osobe koja to čini zbog dobra drugih.⁵⁰ Osim toga, Hurka tvrdi da ako eudajmonizam želi izbjeći ovaj problem i tvrditi da osobno dobro nije motivacija za vrlo djelovanje, već je to sama vrlina, suočava se s novim izazovom u kontekstu razloga za djelovanje. Teorija nam u tom slučaju kaže da ne trebamo biti motivirani s onim što je krajnji cilj - *eudaimonia*, već nečim drugim – vrlinom, što dovodi do dileme: ili je teorija egoistična ili je samopobjajajuća, „govoreći djelatnicima da ne budu motivirani vlastitim tvrdnjama o izvoru svojih razloga niti da razmišljaju o njima“ (Hurka 2001: 246).

(ii) Sretni i nemoralni ili nesretni i moralni: prudencijalno nasu-prot moralnom

Iz središnje eduajmonističke teze da je vrlina nužna za sretan život, slijedi da je vrlina uvijek prudencijalno vrijedna, to jest, da nam je vrlo djelovanje uvijek u interesu. Naime, određenu crtu karaktera ne možemo nazvati vrlinom ako ona ne doprinosi ostvarenju ljudskog dobra. Međutim, je li zaista tako? Je li vrlina uvijek dobra za nas? Jesu li samo vrli ljudi sretni, a oni poročni nužno nesretni? Uočimo da tom pitanju možemo pristupiti iz dvije različite perspektive. Prema prvoj, oslonit

50 Annas smatra da se taj problem može riješiti kroz pažljivije razumijevanje odnosa vrline i eudaimonije. Naime, antički pojam vrline, tvrdi Annas, “će zahtijevati od djelatnika da ponekad stavi interese drugih ispred svojih, a ponekad će naklonost prema drugim ljudima navesti djelatnika da stavi njihove interese ispred svojih. Ali ne postoji izrazita vrlina samopožrtvovnosti, niti se smatra da je poželjno da djelatnik bude sklon tome da redovito stavlja interese drugih ispred svojih“ (1993: 225). Za Annas to znači da se briga za druge ne reducira na brigu za vlastito dobro i težnju za ostvarenjem vlastite eudaimonije, već je briga za druge sastavni dio vrline, napose pravednosti i prijateljstva. Za detaljan odgovor Hurki vidjeti Annas (2007).

ćemo se na primjere poput ranije spomenutog Kalikla, kojeg je aktualizirao Williams, i pitati se zašto okrutni tiranin ili slični nemoralni likovi ne bi mogli biti sretni? U drugom slučaju, oslonit ćemo se na primjere u kojima je očito da je vrlo djelovanje loše za nas, odnosno da umanjuje našu dobrobit. U analizi ovog prigovora oslonit ćemo se na Haybronovu kritiku, budući da se nastavlja na njegovu kritiku perfekcionizma s kojom smo se upoznali u ranijem poglavlju. Krenimo s prvom perspektivom prigovora, koristeći se primjerom koji iznosi Haybron:

[U]spješan južnjački robovlasnik koji uživa odobravanje svoje zajednice i ugodan život s obitelji punom ljubavi ima očite moralne nedostatke, no teško je shvatiti u kojem smislu njegov život mora biti „osiromašen”. Zašto mora biti na bilo koji način u gorem položaju nego što bi bio da je prosvjećeniji o ljudskoj jednakosti? Zašto on mora biti u gorem položaju od moralno boljeg dvojnika koji uživa isto toliko bogatstva, udobnosti, uspjeha, ljubavi i ugleda, a da ne nanosi ikome nanosi zlo? (Možemo pretpostaviti da su obojica čvrsto utemeljena u svojim moralnim uvjerenjima, podjednako uvjereni u svoju pravičnost.) Ova točka dolazi s većom snagom u slučaju brutalnog vojskovođe poput Džingis-kana, koji je upravljao pokoljem desetaka milijuna. Čini se da je to učinio uglavnom uz blagoslov moralnog kodeksa svoje kulture. Nije teško zamisliti da mu je relativno dug život, koji se po njegovim uvjetima činio prilično uspješnim, doista dobro prošao. I dok njegova ideja o sreći ili blagostanju nije baš ni vaša ni moja, teško je vidjeti razloge zbog kojih bismo joj se protivili (kao koncepciji dobrobiti!). Je li humanitarna briga za strance doista nužna za potpun ili bogat, ili čak karakterističan, ljudski život? Povijest nudi malo razloga za optimizam po tom pitanju. (2008: 159-160)

U ovom i sličnim primjerima, zamišljamo nemoralne ljude i pitamo se mogu li oni živjeti sretnim životima? S jedne strane intuicije o tome da su životi nemoralnih ljudi nesretni i loši čini nam se sasvim prihvatljiva. Želimo da loši prođu loše, a dobri žive dobro. Zamislimo život južnjačkog veleposjednika koji je potpuno jednak onome iz gore opisanog primjera, osim što ovaj ne izrabljuje ljude i zapitajmo se je li takav život bolji? Ako mislite da jest bolji, onda je ono što ga čini boljim upravo moralna dimenzija, odnosno činjenica da je taj veleposjednik

dobar. Suprotno, ono što život robovlasnik čini siromašnijim je nedostatak moralne dimenzije. Konačno, ako bi vaše dijete u životu postalo monstrozni izrabljivač drugih ljudi, vjerojatno biste mislili da je to za njega loše, ne biste željeli svom djetetu takav život i pomislili biste da bi bilo daleko bolje da živi moralno vrijednim životom. Ove intuicije ukazuju na to da vrijedan i ispunjen ljudski život zahtijeva moralnu dimenziju.

Međutim, koliko god nam se te intuicije činile ispravne, i ove koje ukazuju na suprotan zaključak jednako su uvjerljive. Zašto je život robovlasnika lošiji *za njega* od života njegova vrllog parnjaka? Sjetite se, govorimo o dobrom životu za tu određenu osobu, to je naime vrijednost koju pokušavamo detektirati – prudencijalna, koja definira što je u interesu pojedinca. Upravo ovaj tip primjera snažno ukazuje na razliku između moralne i prudencijalne vrijednosti te pokazuje da vrlina (moralno ponašanje) nije uvijek u našem interesu. Možemo reći da je život robovlasnika dobar za njega, unatoč tome što nije moralan i da nam se, nadalje, kao takav čini nepoželjan – jer je moralno pogrešan. Međutim, to i dalje ne mijenja činjenicu da je taj život za robovlasnika prudencijalno vrijedan i da je u njegovom interesu. Zašto onda ne želimo da nam dijete živi takvim životom? Zato, reći će Haybron, jer djetetu želim i više od onoga što mu koristi – želim mu vrijedan život – a on će uključivati i ono što je prudencijalno vrijedno, ali i druge vrijednosti poput moralne (2008: 161). Zbog toga Haybron smatra da je važno razlikovati različite normativne pojmove u ovoj raspravi, od kojih ćemo istaknuti one najvažnije: sreća (*happiness*), dobrobit (*well-being*) i dobar život (*good life*). Sreća se odnosi na psihološko stanje, dobrobit na prudencijalnu vrijednost u smislu zahvaćanja interesa za subjekt i istoznačna je s pojmom procvata ili razvoja, dok je dobar život, prema Haybornu, širi evaluativni pojam koji u sebi objedinjuje prethodna dva, ali može sadržavati i druge elemente, poput (iii) eksternalnih dobara (prijatelji, uspjeh, zdravlje), (iv) moral (vrlinu) i (v) druge vrijednosti

(npr. estetske). Nas u raspravi o dobrobiti zanima određenje onoga što je u interesu pojedinca, a teorije koje kao konstitutivni dio dobrobiti uzimaju i vrlinu imaju problem s objašnjenjem očitih sukoba pruden- cijalne i moralne vrijednosti. Možda možemo reći da život robovlasnika nije poželjan, nije privlačan, zato jer je nemoralan, ali on je sasvim sigurno dobar za njega. To je još jasnije u drugoj skupini primjera u ko- jima se još bolje vidi kako moralno djelovanje može biti štetno za nas.

Haybron (2008: 163-4) nudi sljedeći primjer kojim nam približava drugu perspektivu prigovora kojim se bavimo:

Frank saznaje da su roditelji Dennisa, teško autističnog djeteta s cerebralnom paralizom, iznenada umrli. Iako je on dugo bio prijatelj Dennisove obitelji, nji- hovo je prijateljstvo bilo samo umjereno blisko. Dijete, bez ikakvih srodnika koji se o njemu žele ili mogu brinuti, treba premjestiti u državnu ustanovu koja će mu pružiti podnošljivu, ali bezličnu institucionalnu skrb. Frank, uspješan umjetnik i sretni neženja, odlučuje uzeti Dennisa i pružiti mu pravi dom te pre- uzima težak zadatak brige o njemu. Iako dobiva određenu pomoć od volontera i unajmljenih pomoćnika, njegove brižne obveze često su iscrpljujuće i oštro ograničavaju njegovu sposobnost druženja ili bavljenja drugim aktivnostima; on je u stanju zarađivati za život (baveći se komercijalnom umjetnošću koja je manje izazovna i isplativa) i ništa drugo. Ali to je ono što je očekivao i brine o Dennisu s ljubavlju i bez prigovora, i osjeća veliko zadovoljstvo spoznajom da mu je pružio daleko topliji i stabilniji dom nego što bi inače imao. Da nije preuzeo skrbništvo nad Dennisom, nastavio bi razvijati svoje zanimanje u skla- du sa svojom strašću, vodeći vrlo aktivan društveni život koji uključuje duboka prijateljstva i bavio bi se svojim hobijima: jedrenjem, šahom i sviranjem basa u jazz kombinaciji.

Haybron smatra da nam ovaj primjer jasno pokazuje da je Frank izrazi- to vrlo osoba, međutim pokazuje i to da je upravo djelovanje u skladu s vrlinom dovelo do toga da Frank žrtvuje vlastitu dobrobit: za njega bi bilo bolje da se ne brine za Dennisa. To ne znači da život koji je Frank odabrao nije vrijedan ili dobar, međutim to je različit normativni pojam od određenja života kao dobrog za Franka. Problem možemo sažeti na sljedeći način: „u pristupu teoriji dobrobiti iz ove perspektive, zapravo

smo promijenili temu“ (Haybron 2008: 171). Eudajmonizam, polazeći od središnjeg pitanja o tome kako trebamo živjeti, zapravo nudi teoriju o dobrom životu u širem smislu, to jest „vrsti života koju je dobro voditi, i ne samo zbog vlastita dobra i točka“ (Haybron 2008: 171).

Suvremene teorije dobrobiti, nasuprot eudajmonizmu, ne bave se teorijom dobrog života, već zahvaćaju prudencijalnu vrijednost u užem smislu, kao isključivo ono što je dobro za subjekt. Zato dobrobit ne može biti mjerilo dobrog života, jer dobrobit mogu ostvariti i loši ljudi, a daljnje je pitanje mogu li živjeti dobrim životom. Eudajmonizam, kaže nam ova kritika, radi svojevrstu zbrku miješajući ove pojmove, što se posebno očituje ako obratimo pozornost na korake unutar teorije. Tražeći odgovor na pitanje kako trebamo živjeti, eudajmonizam defini- ra cilj kojem težimo – sreću, i upravo se u tom trenutku zamagljuje razlika između dobrobiti i dobrog života, jer „kada zamišljamo što bi za nas bili istinska sreća ili uspjeh, ono što zamišljamo obično je upravo onakav život koji smatramo idealnim u cjelini“ (Haybron 2008: 172). No, dobar život, kao idealan u cjelini, nije uvijek istovjetan onome što je dobro za nas. Haybron zato zaključuje svoju kritiku ističući da su eudajmonističke teorije, osobito aristotelijanske, teorije dobrog života koje nude objašnjenje o tome kakav je to ideal život koji trebamo slijediti u praktičnom promišljanju o tome što činiti, ali da to nisu teorije dobrobiti, u smislu prudencijalne vrijednosti.

(iii) Situacijski prigovor

Istraživanja u psihologiji pokazuju da vrlina nema veze s praktičnom psihologijom i da je oslanjanje na takav pojam ozbiljna pogreška. Radi se o tzv. situacijskom izazovu, koji pokazuje da su situacija i kontekst ključni faktori koji određuju ponašanje, a ne vrlina. To dovodi u pitanje sam koncept vrline kao dispozicije za ponašanje, jer eksperimenti ukazuju na to da ljudi ne posjeduju takvu stabilnu i pouzdanu dispoziciju karaktera. Najvažniji eksperimenti iz područja socijalne psihologije na

koje se oslanjaju zagovornici ovog prigovora su Milgramov eksperiment poslušnosti (1974), Zimbardov stanfordski zatvorski eksperiment (1971) i eksperiment dobrog Samarićanina koji su proveli Darley i Batson (1973). Ukratko ih opišimo.

Milgramov eksperiment poslušnosti istražuje ljudsku sklonost pokoravanja autoritetu te ispituje čimbenike koji je podržavaju. Milgram je okupio sudionike različitih karakteristika putem oglasa u lokalnim novinama kako bi osigurao reprezentativan uzorak ispitanika i raznolikost po pitanju spola, dobi, socio-ekonomskog i obrazovnog statusa te demografske ili kulturalne pripadnosti, čime je isključena mogućnost da su ispitanici bili skloni okrutnom ponašanju ili da se radilo o pojedincima s antisocijalnim poremećajem. U eksperimentu je poticao ispitanike da primjenjuju elektrošokove, postupno povećavajući intenzitet, ako drugi sudionik u pokusu (a zapravo Milgramov suradnik) nije napravio očekivano. Unatoč (hinjenom) vrištanju i prikazivanju agonije druge skupine sudionika, većina ispitanika je nastavila s korištenjem elektrošokova, do čak (lažnih) 450 V. Jedino prihvatljivo objašnjenje ponašanja ispitanika pronašlo se u utjecaju situacije i autoriteta, a ne karakternih crta ili osobnosti ispitanika.

Zimbardov eksperiment isto se bavio ispitivanjem okrutnog ponašanja prema drugima, međutim sada bez prisutnosti autoriteta. U simuliranom zatvoru, smještenom u podrumu Odsjeka za psihologiju na Sveučilištu u Stanfordu, odabrani ispitanici nasumično su podijeljeni u skupine zatvorenika i čuvara. Zatvorenicima je rečeno da slušaju čuvare, a čuvari su dobili samo kratak popis općih pravila kojih se trebaju pridržavati. No, već drugog dana provođenja eksperimenta izbila je pobuna „zatvorenika“, a odgovor stražara kroz naredne dane postajao je sve okrutniji. Unatoč brojnim metodološkim i etičkim prigovorima, smatra se da i ovaj eksperiment ukazuje na to da situacija i kontekst bitno utječu na ponašanje.

U trećem eksperimentu, Darley i Batson odabrali su grupu stude-

nata kojima je rečeno da trebaju održati govor o biblijskom liku dobrog Samarićanina. Studenti su zatim podijeljeni u tri manje grupe, od kojih je prvoj rečeno da se mora požuriti kako bi stigla do dvorane za predavanje, drugoj da stiže na vrijeme, a trećoj da ima vremena napretek. Na putu do dvorane prolazili su pokraj sudionika eksperimenta koji je glumio da treba pomoć. Od grupe koja se žurila samo 10% članova zastalo je pomoći, u grupi koja je stizala na vrijeme njih 45%, a u posljednjoj grupi njih 63%. Zaključak je bio isti kao i u prethodna dva eksperimenta: situacija je odredila ponašanje, a nisu to učinile osobne karakteristike studenata.

Ako generaliziramo ove primjere, vidimo da oni pokazuju da postoji korelacija između situacije u kojoj se osoba nalazi i vrlog ponašanja i to takva da porastom pritiska na osobu izazvanog značajkama situacije opada manifestiranje vrlog ponašanja. Većina ljudi neće se ponašati brižno i milosrdno pod pritiskom autoriteta ili neće pomoći drugome u nevolji ako je u žurbi. U filozofskoj raspravi ovi su se primjeri koristili kako bi se ukazalo na sljedeće: ako postoje vrline, kao čvrste, stabilne i pouzdane karakterne crte, onda naše ponašanje ne može kovarirati s promjenama značajki situacije u kojoj se osoba nalazi. S obzirom na to da empirijski podaci pokazuju da kovarijacija postoji, dva su moguća zaključka: (i) vrlina ne postoji i (ii) čak i ako vrlina postoji, stupanj u kojem ona utječe na ljudsko ponašanje sasvim je zanemariv. Prema prvom, radikalnijem, odbacuje se sam koncept vrline kao dispozicije za ponašanje jer ne postoji empirijska osnova za postojanje karakternih crta (Harman 1999). Prema drugom, odbacuje se globalno shvaćanje vrline, o kojem smo govorili nešto ranije, i predlaže se tzv. lokalno shvaćanje vrline (Doris 2002). Lokalno shvaćanje vrline podrazumijeva da je karakter fragmentiran i da se sastoji od lokalnih karakteristika, odnosno onih koje se manifestiraju upravo u određenoj situaciji: umjesto da osobi pripisujemo vrlinu hrabrosti (u globalnom smislu), govorit ćemo o „hrabrosti prilikom jedrenja po lošem vremenu s prijateljima“

(Doris 2002: 115). Ta ista osoba pokazat će manjak hrabrosti u nekim drugim situacijama, jednako kao što i neki političar može biti suosjećajan sa svojim bližnjima, ali pokazivati manjak suosjećajnosti u javnosti ili netko može biti lojalan prijatelj, ali nelojalan supružnik (Doris 2002: 115-116).

7.6. Pitanja za raspravu

1. Koja je razlika između eudaimonije i psihološke sreće?
2. Opišite što je eudaimonia i koja su njezina dva važna elementa?
3. Koja su tri elementa kojima opisujemo vrlinu?
4. Koji je odnos vrline i sreće?
5. Koji su prigovori eudajmonizmu?

8. TEORIJE SREĆE

8.1. Kontekst rasprave

Ima li smisla pisati udžbenik o dobrobiti a ne spomenuti sreću? Ne eudaimoniju o kojoj smo pričali u prošlom poglavlju nego baš sreću. Sreću o kojoj pričamo u svakodnevnom životu i koju tražimo u pjesmama, književnosti, nabujaloj self-help literaturi. Ima li nam filozofija dobrobiti nešto reći o toj sreći? Odgovor na ovo pitanje ovisi o tome kako razumijemo sreću. Ako smatramo da dobrobit jest sreća onda ustvari cijelo vrijeme pišemo o sreći i nema smisla imati posebno poglavlje s takvim nazivom. No ako sreću uzmemo samo kao jedan od elemenata dobrobiti, kao nešto što u bitnom smislu doprinosi dobrom životu iako nije sinonim za dobar život, onda naravno da ima smisla odrediti što je uopće sreća. Ovdje ćemo pisati o sreći kao o nečemu važnom za dobrobit, a ne kao sinonimu za dobrobit. Kao što smo i u prethodnim poglavljima vidjeli, kritike određenih teorija dobrobiti ističu da ljudi mogu voditi dobre živote, a da ne budu sretni. Na primjer, neke od predloženih objektivnih lista iz trećeg poglavlja ne sadržavaju sreću. U četvrtom smo poglavlju vidjeli da perfekcionistička teorija smatra da osobe koje razvijaju sve svoje sposobnosti vode dobre živote neovisno o tome jesu li sretni. To može predstavljati veliki problem za TOL i perfekcionizam zato jer na temelju toga možemo tvrditi da one ne ispunjavaju svoju deskriptivnu ulogu. Jednostavno, čudna nam je teorija dobrobiti koja u opisu dobrog života uopće ne sadrži sreću ili čak smatra da nesretan život može imati veliku količinu dobrobiti za osobu koja ga živi. Sreću smatramo važnom za dobar život i jednostavno teorija dobrobiti koja ni na koji način na uključuje sreću teško može

biti prikladna za zahvaćanje našeg predteorijskog, intuitivnog iskustva onog dobrog ili lošeg u životu. Sreća je važna, oko toga ćemo se svi složiti. Međutim, što je sreća, oko toga ćemo imati neslaganja koja ćemo izložiti u ovom poglavlju.

Kao što smo već rekli, sreću ovdje ne razumijemo kao sinonim za dobrobit. Takvo poimanje sreće u stvari je ono kojim smo se bavili u poglavlju o eudajmonizmu. Kao što smo tamo rekli, grčki pojam *eudaimonia* često se koristi i za sreću i za dobrobit. Ipak, *eudaimonia* je značila više od toga što sreća znači danas. Nije se odnosila na psihološko stanje, već na dobar život koji ima komponente zadovoljstva životom, ali i objektivne kriterije moralnog života i posjedovanja vrлина. Rasprava o sreći u predmodernom vremenu uvijek je rasprava o dobrobiti. Ovo značenje sreće odnosi se na ono na što mislimo kada kažemo sretan život i pri tome mislimo na dobar život.

Drugo značenje sreće, ono kojim ćemo se baviti u ovom poglavlju, je sreća kao psihološko stanje koje se odnosi na osjećaj zadovoljstva. Sreća je nešto što osjećamo, neko stanje koje možemo opisati raznim terminima poput zadovoljstva, ushićenosti ili smirenosti. Ovakvo razumijevanje sreće imamo na umu kad mislimo na stanje sreće, na biti sretan. Sreća je ovdje psihološko stanje, a ne opis prudencijalne vrijednosti kao što je to pojam dobrobiti. Jesu li to onda samo dva različita razumijevanja sreće koja se odnose na istu stvar koju opisuju ili u stvari dva različita pojma koja opisuju različite stvari? Neki autori poput Haybrona tvrde da su to dva potpuno različita pojma jer u antičkoj Grčkoj nije ni postojao termin za opis sreće kao psihološkog stanja:

Izgleda da oni (antički filozofi) nisu imali riječ koja odgovara „sreći“ u psihološkom smislu kojim se mi ovdje bavimo: *euthymia*, grubo prevedena kao veselje, ili *ataraxia*, spokoj, mogu na određeni način biti bliski, ali vjerojatno ni jedan ne zahvaća značenje potpuno ispravno; i *eudaimonia* je evaluativan, a ne psihološki termin koji ugrubo odgovara našem pojmu „dobrobit“. (Haybron 2008: 9)

Najbolje se ta razlika može vidjeti na sljedećem primjeru. Zamislite da ste u nekom periodu života bili u vezi s muškarcem u kojeg ste bili jako zaljubljeni i uvjereni da vam je on vjeran i zaljubljen u vas. U tom periodu ta veza činila vas je jako sretnom osobom. No, nakon nekog vremena saznali ste da vas je on cijelo vrijeme varao i manipulirao vama. To saznanje je sigurno utjecalo na vašu dobrobit, sigurno ćete promijeniti mišljenje o tome da vam je život u tom periodu bio dobar. Prije ćete reći da vam se činilo da vam je život dobar, ali da u stvari to nije bio slučaj. Hoćete li isto tako reći da niste bili sretni? Možda hoćete jer ste sada ljuti i razočarani. Ali ako malo razmislite ne možete reći da ustvari niste bili sretni. Sreća je psihološko stanje u kojem ste se tada nalazili i to je stanje činjenica koju vaše kasnije dobivene informacije ne mogu promijeniti. Bili ste u cipelama čovjeka, kojeg smo ranije spomenuli (u poglavlju o hedonizmu), kojeg žena vara i prijatelji ogovaraju, ali on to ne zna. I za njega možemo reći da je sretan, ali da ne živi dobar život jer je uzrok njegove ugone lažan. Na ovim primjerima možemo vidjeti razliku između sreće i dobrobiti. Razliku među pojmovima možemo pokazati i na sljedeći način: netko može tvrditi da je sreća, kako je ovdje razumijemo, psihološko stanje koje (u mnogim teorijama) uz ostala dobra doprinosi dobrobiti, dok je dobrobit ono što uz neke ostale vrijednosti, recimo moralne vrijednosti (vrline) i estetske vrijednosti, doprinosi dobrom životu. S tim razlikovanjem pojmova, okrenimo se analizi pojma sreće: koja je priroda sreće kao psihološkog stanja?

Sigurno je ona predmet izučavanja psihologije koja pod tim terminom najčešće ispituje ono što se naziva subjektivna dobrobit. Dva su središnja konstrukta u psihologiji koja se bavi istraživanjem sreće (pozitivna psihologija): subjektivna dobrobit (*subjective well-being*, SWB) ili hedonistička i eudajmonistička dobrobit. Subjektivna dobrobit sastoji se od pozitivnih emocija, negativnih emocija i zadovoljstva životom (Diener i Lucas 1999). Istraživanje se najčešće provodi kroz upitnike u kojima ispitanici procjenjuju zadovoljstvo vlastitim životom

kroz analizu odnosa pozitivnih i negativnih emocija. Osim ovakvog, hedonističkog koncepta subjektivne dobrobiti, postoji i tzv. eudaimonistički, koji pokušava obuhvatiti i objektivne elemente, te uz subjektivno iskustvo uključuje i procjenu aktualizacije ljudskih potencijala (Seligman 2002). Vidimo da se u psihologiji pojmovi uvelike preklapaju s filozofskom terminologijom. Koja je onda uloga filozofa koji se bave ovim pojmom? Filozofi postavljaju pitanje zašto baš ti konstrukti, a ne neki drugi, pitaju se zašto nam je važno subjektivno ili objektivno iskustvo, odnosno u fokus stavljaju analizu prirode sreće i objašnjavaju zašto sreću razumijemo na određeni način. Rezultat su filozofske teorije sreće, koje iako nisu primarno usmjerene prema empirijskim istraživanjima mogu pomoći kroz analizu središnjih pojmova. Prvo pitanje koja trebamo postaviti jest što želimo od teorije sreće?

Svi imamo mišljenje o sreći i ta se mišljenja međusobno razlikuju. Sreća nije teorijski termin, već prvenstveno pučki termin koji ljudi intuitivno koriste iz nekog praktičnog interesa. Nije posve jasno o čemu govorimo kad govorimo o sreći. Teško da nam u tom slučaju može pomoći filozofska analiza pojma sreće zato jer nije jasno koji pojam uopće trebamo razjasniti. Prvo trebamo odlučiti o kojem pojmu sreće ćemo govoriti. Trebamo se pitati koje je stanje koje opisujemo pod pojmom sreća najvažnije i koje najbolje zahvaća ono što želimo opisati u predteorijskom intuitivnom govoru. Naš intuitivni govor je važan jer sreća, kao i dobrobit, ne postoje neovisno od nas, oni postoje kao naše iskustvo i teorija ne može biti prikladna ako ne odgovara tom iskustvu. Naša teorija sreće mora zahvatiti i odgovarati ovakvom razumijevanju sreće. To znači da je teorija deskriptivno prikladna. Ona na prikladan način opisuje naše iskustvo sreće. Naravno, ono što nam je na prvu loptu plauzibilno ne mora se takvim činiti nakon razmišljanja o tome. Zato je važno vidjeti koji su to paradigmatički slučajevi sreće i što im je suprotnost. Primjeri paradigmatičkih slučajeva sreće, prema Haybronu, su ushićenje, oduševljenje, veselje, radost, uzbuđenje,

razdraganost, bezbrižnost, zadovoljstvo, smirenost, osjećaj pouzdanja i sigurnosti, zadovoljstvo vlastitim životom, osjećaj ispunjenja, dok su suprotnosti depresija, melankolija, nervoza, anksioznost, stres, ljutnja, strah, zabrinutost, usamljenost, dosada, nezadovoljstvo životom. (Haybron 2008: 49).

Također, teorija treba zahvatiti i praktičnu funkciju u govoru o sreći. Sreća nam je jako važna i kad objašnjavamo svoje i tuđe ponašanje. Sreća ima neku funkciju u našem djelovanju. Kad razmišljamo o određenim odlukama često se pitamo koja će odluka nas ili druge učiniti sretnijima. Sreća nam pomaže u predviđanju i objašnjenju ponašanja drugih ljudi. Dobra teorija sreće mora na prikladan način odgovarati toj funkciji. Mora nam biti korisna u ovim važnim praktičnim ulogama koje sreća ima u razumijevanju našeg i tuđeg ponašanja. Ovu metodu kojom tražimo teoriju sreće pozivajući se na intuitivnu plauzibilnost i praktični interes samog pojma sreće Haybron će na nazvati „rekonstrukcijska analiza“ (2008: 21) jer omogućuje da rekonstruiramo naš svakodnevni pojam sreće koji se odnosi na psihološko stanje koje nam je toliko važno, za razliku od konceptualne analize koja ga samo opisuje.

Možemo sada pristupiti propitivanju glavnih kandidata za prikladnu teoriju sreće kao psihološkog stanja.⁵¹ Tri su glavna teorijska pristupa: hedonistička teorija sreće, sreća kao zadovoljstvo životom i sreća kao emocionalno stanje.

8.2 Hedonistička teorija sreće

Prema hedonističkoj teoriji, sreća se sastoji u stanju ugone. Kao i kod hedonizma po pitanju dobrobiti možemo i ovdje razlikovati hedoniste

51 Pitanje o tome što je sreća kao psihološko stanje bilo je zanemareno unutar filozofije dobrobiti. Prvu opsežnu filozofsku raspravu iznio je Haybron (2008) i mi se u ovom poglavlju pretežno oslanjamo na njegovu knjigu.

koji inzistiraju na samom osjećaju ugone kao mentalnom stanju (ono što smo u prvom poglavlju nazvali fenomenološki hedonizam) i one hedoniste koji ugodu, a time i sreću, povezuju s pozitivnim stavom o nekim činjenicama ili stanjima stvari (ono što smo u prvom poglavlju nazvali propozicijski hedonizam). Prema ovom gledištu hedonizam ne uključuje osjećaj ugone, već stav uživanja. Te dvije stvari, ugoda i uživanje, iako slične, trebamo moći razlikovati. Kao što smo već ranije uočili, neki asket može osjećati ugodu, a da ne uživa u tom osjećaju te da nema pozitivan stav prema tome. Također, vrijedi i obrnuto, možemo uživati u nečemu, imati pozitivan stav prema nečemu, a da to ne povlači senzaciju ugone. Na primjer, ja mogu biti zadovoljan što živim u Rijeci, a da ne osjećam svjesno neku senzaciju ugone u tom trenutku.

Koliko hedonistička teorija zadovoljava deskriptivnu adekvatnost i praktičnu funkciju? Prvi problem s fenomenološkim hedonizmom je što on pokriva svaki osjećaj ugone pa će tako pokriti i one ugone koje su površne ili trivijalne kao na primjer jesti ukusan sendvič ili češati se gdje nas svrbi. Teško da takva stanja ugone stvaraju sreću. Takve senzacije jednostavno nisu dovoljno duboke da bi mogle zadovoljiti način na koji koristimo termin sreća. Iako nam zvuči intuitivno sreću vezati za ugodu, problem je što nam zvuči vrlo čudno sreću reducirati na osjećaj ugone. Kao što smo gore vidjeli, sreća se odnosi na čitav niz naših stanja koja se ne mogu svesti samo na ugodu. Zamislimo osobu koja je depresivna ili anksiozna ali u određenom trenutku, dok masturbira ili jede neki fini obrok, osjeća ugodu. Hoćemo li za takvu osobu reći da je u tom trenutku sretna? Možemo to reći, naravno, ali mislimo li stvarno da se sreća može reducirati na takve senzacije? Teško da će takvo poimanje sreće zadovoljiti praktični interes koji imamo kada razmišljamo o sreći. Sreća treba zahvatiti stvari koje dublje utječu na naša afektivna stanja i koje na taj način utječu na naše generalno raspoloženje i na naše ponašanje. Puki osjećaj ugone teško da može ispuniti taj zadatak predviđanja i objašnjenja za koji smo kazali da ga

naš termin sreće treba zahvatiti. Čini nam se da sreća nije samo opis nekog prošlog stanja u kojem ćemo zbrojiti ugodne trenutke, već i dispozicija za djelovanje i nošenje s različitim situacijama. Kada kažemo da je netko sretna osoba, onda prije mislimo na njezino ponašanje nego na količinu ugone koju ima u životu.

Može li propozicijski hedonizam ponuditi rješenje? Propozicijski hedonisti ne moraju prihvatiti da je sam naš osjećaj ugone konstitutivan za sreću već da je to naš pozitivan stav prema određenim stvarima. U konačnici, sretna osoba je ona koja uživa u raznim stvarima i koja ima pozitivan stav prema svijetu i ljudima oko sebe. Propozicijski hedonizam će sigurno izbjeći neke gornje prigovore, ali ipak će se suočiti s nekim drugim prigovorima. Ako je važan samo naš stav prema određenim stanjima, onda je moguće izraziti zadovoljstvo i stanjima koja karakteriziraju nesretne osobe. Na primjer, nije nemoguće zamisliti osobu koja prema svojoj melankoliji ili ljutnji ima pozitivan stav. Možda nam je to teško zamisliti, ali nije nemoguće. Na primjer, osoba može biti svjesna svoje depresije i misliti da je to dobro, da sretni ljudi zaboravljaju i zanemaruju važne probleme koji postoje u svijetu, da ona previše zna da bi bila sretna. Osoba može biti svjesna da nije sretna i svejedno imati pozitivan stav prema tom stanju. Jako je čudno reći da je ta osoba sretna jer je nesretna.

U svakom slučaju, eksternalni hedonizam pokriva jedan važan vid sreće. Čini nam se da je on blisko vezan uz ono što imamo na umu kad kažemo da se osjećamo sretnima. To znači da smo osvijestili da uživamo u okolnostima oko nas i da imamo pozitivan stav prema životu. No, ulazi li to u opis onoga što mislimo kad kažemo da je netko sretna osoba? Čini se da pojam sretna osoba sadrži nešto puno dublje i trajnije od uživanja. Iako trajnije od senzacije ugone, uživanje je i dalje nešto epizodično, nešto vezano uz određeno iskustvo, a manje uz neko vlastito duboko stanje. Uživanje može biti shvaćeno kao izvor sreće, jako važan izvor sreće, ali ipak ne sreća sama. Kako to ističe Haybron:

„Izgleda da sreća i uživanje stoje u odnosu uzajamnog objašnjenja, a ne redukcije. Hedonizam zamračuje taj odnos i tako briše dva savršeno uobičajena i korisna oblika objašnjenja“ (2008: 74). Možda bismo trebali u potrazi za teorijom sreće otići dublje u naš emotivni ustroj, a možda bismo trebali zaključiti da sreća bitnim dijelom nije u afektivnom osjećaju, već u kognitivnom prosuđivanju o tome jesmo li sretni. Idemo prvo vidjeti ovaj pristup sreći vezan uz racionalnu prosudbu, a onda teoriju koja je afektivna, ali sreću nalazi u nečem trajnijem od osjećaja uživanja.

8.3. Sreća kao zadovoljstvo životom

Mora li sreća biti samo stvar osjećaja ili je ona ujedno i stvar racionalne prosudbe – donošenja suda o tome da smo sretni? Nitko, naravno, ne tvrdi da je sreća isključivo sadržana u našem kognitivnom aspektu, ali možemo uočiti da teorije koje se temelje na našoj afektivnosti zanemaruju kognitivnu komponentu sreće. Teorija koja ističe upravo tu kognitivnu komponentu zove teorija sreće kao zadovoljstva životom. Ova će teorija tvrditi da se „sreća sastoji u pozitivnom vrednovanju uvjeta vašeg života, pozitivnom sudu o tome da ti uvjeti odgovaraju vašim vlastitim standardima ili očekivanjima“ (Sumner 1999: 145). Za razliku od uživanja ovdje se radi o racionalnom prosuđivanju je li naš život u skladu s našim standardima i zato se ovdje ne radi o pitanju osjećamo li da uživamo, već o tome prosuđujemo li da smo zadovoljni životom.

Sreća je dakle cjelokupni sud o vlastitom životu, prosudba da je život, kad se sve uzme u obzir, zadovoljavajući. Jedna od važnih implikacija ove teorije jest to da je primjenjiva samo na odrasla ljudska bića. Djeca i životinje mogu imati osjećaj ugone, djeca mogu imati i pozitivan stav prema mnogim stvarima oko sebe, ali samo odrasle ljudske osobe mogu doći do promišljenog suda o tome jesu li uistinu zadovoljne svojim životom. Ne samo zbog toga što očekujemo da

mora proći određeno vrijeme u životu za takav sud ili zato jer moraju imati razvijene deliberativne sposobnosti, već i zato što moraju imati definirane vlastite standarde, vrijednosti i očekivanja u odnosu na koje će odvagati svoj život.

Karakteristika ovakvog shvaćanja sreće, a možda i prednost, jest što kao jedan od bitnih konstituenata sreće postavlja i naše standarde i očekivanja. Nije samo da imamo pozitivan stav prema svom životu, već ulazimo u kompleksniji proces vrednovanja svog života prema određenim kriterijima. Ti kriteriji jesu subjektivni jer su ih sami postavljamo, ali nisu subjektivni poput osjećaja, kojima samo mi imamo pristup. U ovom slučaju i drugi mogu donijeti sud o tome jesmo li ispunili vlastite standarde i očekivanja, naravno, ako smo dovoljno bliski. Prema tome, ova teorija može zadovoljiti onu praktičnu funkciju koju sreća ima, pomaže nam objasniti bitne aspekte vlastitog i tuđeg ponašanja. Ukoliko uistinu donesemo pozitivni sud o našem životu to utoliko može imati i snažan motivacijski učinak i utjecati na naše buduće ponašanje i objašnjenje našeg ponašanja.

No, može li ovo razumijevanje sreće zadovoljiti kriterij deskriptivne adekvatnosti? Smatramo li uistinu da je sreća primarno kognitivni sud o vlastitu životu? Roman Orhana Pamuka *Muzej nevinosti* može nam poslužiti kao primjer. U tom romanu Kemal, zaručeni pripadnik više istambulske klase, zaljubljuje se u siromašnu daljnu rođakinju Füsün. Nakon kratkog ljubavničkog perioda oni se rastanu, a njegove zaruke kao i društveni status propadnu. Nakon što se Füsün uda za drugoga, on godinama dolazi kod njezinih roditelja i trudi se biti blizu nje pokušavajući ostvariti ljubavni odnos s njom. Napokon, nakon devet godina podređivanja cijelog svog života tome cilju, oni ulaze u vezu i spremaju se na putovanje u Europu. Ali večer prije odlaska na put ona pogiba u prometnoj nesreći. Zadnja rečenica romana koju Kemal izgovara liku pisca je „Neka svi znaju da sam živio sretan život“. Pamuk nam time u romanu upravo želi reći da je sreću moguće osvijestiti samo

retrospekcijom i da je ne možemo biti svjesni u sadašnjosti.

Ipak, poznavajući jako dobro Kemala i njegovu neostvarenu ljubavnu vezu s Füsün hoćemo li se složiti s tom njegovom tvrdnjom? Ili bismo mu kao bliski prijatelj možda odgovorili – ne, teško možeš reći da si imao sretan život, imao si život s kojim si na kraju zadovoljan jer si imao prilike provoditi vrijeme pored ljubavi svog života, ali ne bih rekao da je to sretan život, da si ti baš sretna osoba. Što nedostaje u reduciranju sreće na kognitivni sud o zadovoljstvu vlastitim životom? Pa upravo emotivni dio. Očekujemo da ispravno razumijevanje sreće mora sadržavati i zahvatiti i naše emotivno stanje. Drugim riječima, sreća nije samo sud do kojeg dolazimo rasuđivanjem, već i osjećaj ili stanje koje lako možemo osvijestiti. Da bismo uočili problem snažnog odvajanja kognitivnog od emotivnog u poimanju sreće ne moramo samo zamišljati primjere poput Kemala. Imamo i određenu empirijsku potvrdu. Naime, određene su studije pokazale da oko 45 posto ispitanika izjavljuje da su potpuno zadovoljni svojim životom iako imaju značajne simptome anksioznosti i osjećaj nelagode povezan s tim, a 6 do 7 posto onih koji su izjavili da su potpuno zadovoljni životom otvoreno su rekli da su nesretni i depresivni (Haybron 2008: 85). Neke studije pokazuju tu diskrepanciju na velikim brojkama. U srpnju 2021. u Americi je provedeno istraživanje o sreći koje je pokazalo da, po vlastitoj procjeni, Amerikanke i Amerikanci nikad nisu bili sretniji iako je taj mjesec izašla studija koja pokazuje da je u Americi zbog COVID-a, usamljenosti, stresa i mentalnih oboljenja prosječni životni vijek opao za 1.5 godinu (Flanagan et al. 2023: 30).

Izgleda da sudovi o zadovoljstvu životom nemaju onaj dubok psihološki učinak kakav bismo očekivali da ima ono što zovemo sreća. S tim je povezan i fenomen nestabilnosti naših sudova o životu. Naime, očekivali bismo da takvi važni sudovi o vrednovanju našeg života u cijelosti budu dobro utemeljeni i time stabilni, odnosno da ih ne mogu poljuljati neki trivijalni vanjski faktori lako. No, empirijska nam is-

traživanja pokazuju da to nije slučaj. Prije nego što to pokažemo osvrnimo se na jedno drugo pitanje – koliko puta u životu uopće donosimo takve sudove? Pa vjerojatno ne toliko često, ako ikada. Može li sreća ovisiti o nečemu što tako rijetko činimo? Ali i kada to činimo, na primjer kada nas psiholozi koji se bave srećom tako nešto upitaju, izgleda da su ti sudovi puno nestabilniji nego što bismo očekivali. Brojne studije su pokazale da su odgovori na takva pitanja vrlo osjetljivi na razne vanjske faktore poput toga što nam se desilo netom prije ispitivanja, jesmo li taj dan doživjeli nešto lijepo pa čak i kako je izgledalo mjesto gdje smo ispitivani ili je li bilo sunčano vrijeme. Psiholozi Norbert Schwarz i Fritz Strack (1999) tvrde sljedeće: „Izvjestaji o subjektivnoj dobrobiti (psihološki naziv za sreću) ne reflektiraju stabilna unutarnja stanja o dobrobiti. To su prije sudovi koje pojedinci formiraju na licu mjesta na temelju informacija koje su im dostupne u to vrijeme i izražavaju učinak konteksta (ispitivanja)“ (1999: 61). Ako su ti psiholozi u pravu, onda teško da teorija zadovoljstva životom može ispuniti praktičan interes koji bismo očekivali od teorije sreće iako nam na prvi pogled to može tako izgledati.

Odgovor na ove probleme koje ima kognitivni pristup sreći Haybron vidi u vraćanju na afektivnu komponentu, ali će probati izbjeći probleme koje ima hedonizam na način da će ići dublje od iskustva ugone ili uživanja i fokusirat se na naš emotivni ustroj.

8.4. Sreća kao emocionalno stanje

Prema ovoj teoriji, koju zastupa Haybron, sreća je naše emocionalno ispunjenje. Ona nije samo stanje kojeg smo svjesni, nije to naše svjesno iskustvo, već naše ukupno pozitivno psihološko stanje. Ovo shvaćanje zahvaća pojam biti sretan puno više nego sretan život. Sretna osoba osjeća se „doma u svom životu“; osjeća se uključena u svoj život i svjesno i s određenom dozom entuzijazma prihvaća svoj život kao vrijedan (Haybron 2008: 112).

Sreća se sastoji u cjelokupnom emocionalnom stanju osobe koje čini skup njezinih raspoloženja i emocija. Sreća nije neko određeno raspoloženje ili emocija, već prije stanje koje sačinjavaju raspoloženja i emocije. Sam osjećaj sreće koji bismo mogli povezati s (eksternalnim) hedonizmom samo je jedan od konstitutivnih elemenata koji čine sreću. Ostala stanja uključuju smirenost, ispunjenost, optimizam. Ovakvo shvaćanje, iako afektivno, razlikuje se od hedonizma jer isključuje površna zadovoljstva i uključuje nesvjesne komponente. Sreća, prema ovom shvaćanju, nije samo skup svjesnih epizoda, već dugotrajnije psihološko stanje. Naravno, svjesno iskustvo jest važno, ali sreća je kompleksnija od tog iskustva. Tri su središnja emotivna stanja koja čine sreću: odobravanje; uključenost i usklađenost (Haybron 2008: 123).

Odobravanje je onaj aspekt sreće koji je zahvaćen na skali radost – tuga. To je zapadni ili američki ideal entuzijastičnog stanja, dobre volje i nasmijanosti. Osjećaj radosti sigurno je važan za sreću, no budući da može biti plitak ne ispunjava onu emotivnu dubinu koju tražimo od sreće.

Uključenost je puno trajnije stanje i zahvaćeno je na skali zanos (ispunjenost, živost) – depresija. Za razliku od odobravanja, ovaj aspekt ne mora biti osviješten, ne moramo ga biti svjesni da bi postojao. U nekom je smislu ideal uključenosti romantičarski ideal strastvenog života. Ipak, nije potrebno ići toliko daleko da sreća traži od nas da izgorimo od strasti. Dovoljno je da smo otvoreni prema novim stvarima i da imamo strast u bitnim aspektima svog života. Ideal tog zanosa koji se ističe u ovom aspektu sreće je ono što će psiholog Mihalyi Csikszentmihalyi (1990) nazvati tok (*flow*). Tok je stanje u koje zapadamo kada radimo neku aktivnost koja nas potpuno obuzme. Aktivnost treba biti kompleksna, da angažira naše više sposobnosti do krajnjih granica, ali mora biti izvediva. Csikszentmihalyi je uočio da u takvoj aktivnosti ljudi izgube pojam o vremenu i pojam o vlastitom egu. Tok ne uključuje svjesnu ugodu ili uživanje, zato nije hedonizam, već nas toliko

obuzme da nemamo uopće vremena osvijestiti svoje uživanje u radnji. Csikszentmihaly će zaključiti da je upravo to sreća. Haybron će reći da je to samo jedan aspekt sreće i tražit će da sreća ima i još jedan „dublji” aspekt. Taj dublji aspekt je usklađenost.

Usklađenost je na osi spokojstvo – anksioznost. Prema Haybronu to znači „biti doma u vlastitom životu” (2008:116). Ona uključuje osjećaj smirenosti i emocionalne stabilnosti. Znak toga je odsutnost anksioznosti, stresa, nesigurnosti, svih onih aspekata koji nam stvaraju nelagodu. Upravo je usklađenost karakteristika našeg emocionalnog stanja, a to je jedna vrsta stanja koje je stabilnije i trajnije nego ono što zovemo raspoloženje, ali je ipak varijabilnije od onoga što se u psihologiji zove crta ličnosti. Ono se u stvari odnosi na dispoziciju da imamo sklonost k pozitivnim raspoloženjima. Biti sretan ne znači imati samo određena iskustva, već imati određenu emocionalnu konfiguraciju, način suočavanja sa svijetom.

Prema teoriji sreće kao emocionalnog stanja najvažniji je ovaj treći aspekt usklađenosti koji se potom manifestira u uključenosti i odobravanju. Upravo na toj razini dolazi do emocionalnog samoispunjenja. Iako su emocionalna stanja varijabilnija od crta ličnosti, ona su zbog svoje trajnosti, utjecaja na naše iskustvo i generiranja drugih afektivnih stanja bitan dio sebstva. Upravo u tome, ističe Haybron, i može se uočiti veza između sreće i sebstva. Sreća prema ovoj teoriji, za razliku od hedonizma i zadovoljstva životom, ide dublje od svjesnog iskustva. Netko tko ima česte svjesne epizode uživanja ili racionalno prosuđuje da je zadovoljan svojim životom, ali lako i često plane, upada u razdoblja depresije i stresa, nije sretan. Zato Haybron radi razliku između središnjih i perifernih afekata. Sreća se odnosi na naša središnja duboka psihološka stanja koja određuju naš općeniti emocionalni ustroj, dok površni afekti poput ugone i zabave, iako poželjni, nemaju takav učinak na naš psihološki život. Naša središnja stanja određuju i način na koji ćemo pristupiti svijetu, dok površna stanja samo prolaze kroz

našu svijest i ne utječu dugoročnije na nas. Prednost ove teorije jest da dobro zahvaća zašto je sreća toliko važna u našim životima i zašto utječe na najvažnije odluke u našem životu.

No, to je možda i najveća mana teorije. Naime, možemo si postaviti pitanje je li sreća uistinu nešto toliko duboko i ozbiljno. Sigurno je tako da o sreći govorimo i na taj način, ali mislimo li stvarno da ona toliko ovisi o emocionalnom samoispunjenju. Sigurno je tako da život ispunjen stresom i depresijom nije sretan, ali zar možemo biti sretni samo ako smo emocionalno ispunjeni? Ako je prigovor racionalnom pristupu to da rijetko kad donosimo prosudbe o tome vodimo li sretne živote, onda možemo prigovoriti i ovoj teoriji da je malo ljudi uistinu sretno jer je zahtjev za sreću jednostavno prestrog. Prema ovoj teoriji, ne možemo se potruditi oko toga da budemo sretni jer previše toga ovisi o našem dubokom emocionalnom ustrojstvu. Odgovor tom prigovoru može ići u smjeru da zahtjev nije prestrog. Istina je da ne možemo svojom odlukom doći do emocionalnog samoispunjenja i biti sretni. No, otvoreni su nam neki drugi načini na koje možemo barem utjecati na ono što emocionalno ispunjene manifestira – dispoziciju za pozitivnim raspoloženja i otvorenost prema svijetu. Prema psihologu Jonathanu Haidtu (2006: 35), koji to zove mijenjanjem vlastitog osjećajnog profila, to su meditacija, kognitivna terapija (spoznajno liječenje) i Prozac. Ove tri stvari dokazano mogu snažno pozitivno utjecati na naše trajnije emocionalno stanje. Možda bismo mogli reći da su to sve putovi do sreće, ako je sreća uistinu ono što teorija emocionalnog stanja tvrdi da jest.

8.5. Sreća i dobrobit

Sad kad smo prošli glavne teorije sreće možemo vidjeti u kojem su one odnose prema dobrobiti. Kao što smo već rekli ta su dva pojma odvojena. Netko može, na primjer, prihvatiti hedonističku teoriju sreće, ali biti

perfekcionista po pitanju dobrobiti i smatrati da sreća uopće nije važna za dobrobit jer nema nikakve veze s razvojem ljudskih sposobnosti, već da je usmjerena samo na ugodu koju osjećaju i životinje. Jednako tako možemo imati neku objektivnu listu na kojoj će sreća imati svoje mjesto, ali među ostalim stvarima koje također trebaju biti prisutne da bi to bio život ispunjen dobrobiti. Teorija ispunjenja želja može nam djelovati usko vezana za sreću kao zadovoljstvo životom. Ne dolazimo li do suda o tome da smo sretni onda kad su nam želje ispunjene? Sigurno je tako da život ispunjen u frustraciji i nezadovoljstvu nije sretan, ali teško da možemo sreću reducirati na ispunjenje želja. Kad govorimo o sreći unutar teorija zadovoljstva životom, onda govorimo o stavu, dok kad govorimo o željama govorimo o stanju svijeta. Želje nam mogu biti ispunjene, odnosno svijet može odgovarati našim željama, a da ne bismo sretni. Teško da možemo biti sretni ako nam (barem važne) želje nisu ispunjene, ali možemo biti nesretni unatoč tome što su nam želje ispunjene. Budući da su nam želje često vezane za buduće događaje, psiholozi ističu da mi ni ne možemo imati u glavi sve detalje onoga što želimo, jednako kao što se ne možemo sjetiti svih detalja prošlih događaja. To znači da ne možemo točno znati kako će upravo ti razni detalji koje nismo predvidjeli utjecati na naše zadovoljstvo, odnosno sreću. Skloni smo često pogrešno predviđati svoje emocionalne reakcije na buduće događaje čak i kad odgovaraju našim željama (Gilbert 2014: 121-129). Prikazat ćemo sad dvije utjecajne teorije koje sreću usko vezuju za dobrobit. Obje možemo nazvati dobrobit kao autentična sreća, a zastupaju ih Sumner i Haybron.

Krenimo od Sumnerove ideje dobrobiti kao autentične sreće. Kao što smo vidjeli, on zastupa teoriju sreće kao zadovoljstva životom. Također, smatra da je sreća, kao i dobrobit, subjektivna. Kao što je već iz ranijih poglavlja poznato, subjektivizam po pitanju dobrobiti jest stvar rasprave, ali subjektivizam po pitanju sreće je nešto što svi prihvaćaju (osim eudajmonista, ali upitno je govore li oni o sreći kao psihološkom

stanju ili kao koncepciji dobrobiti). Čini nam se da netko ne može biti sretan, a da to u stvari nije. Također, i obrnuto je slučaj. Ne može netko biti nesretan, a da je u stvari sretan. No, netko može biti sretan iz pogrešnih razloga. Netko može donijeti pozitivan sud o svom životu na temelju pogrešnih informacija koje ima ili zato jer se prilagodio uvjetima u kojima živi. Prvi slučaj možemo vidjeti na primjeru koji smo već spomenuli – osoba koja je sretna zato jer ima partnera koji je voli i cijeni, ali to je laž i njezin partner samo manipulira njome i njezinim osjećajima. Sigurno je da je ta osoba sretna, ali da ne živi dobar život (i to po vlastitim kriterijima koji uključuju vjernog i divnog partnera). Drugi slučaj možemo ilustrirati ženom koja je odgojena i živi u patrijarhalnom društvu i osjeća se sretnom jer je odgojena da je njoj kao ženi mjesto u kuhinji, a ne u školi. Ne možemo negirati da je ona sretna, ali možemo smatrati da to ne doprinosi njezinoj dobrobiti. Ovo je problem adaptivnih preferencija o kojima smo govorili u ranijim poglavljima. Prema Sumneru, da bi sreća konstituirala dobrobit ona ne može ovisiti samo o našem osjećaju, već mora biti autentična – mora se temeljiti na ispravnim informacijama i ne smije biti proizvod manipulacija ili indoktrinacija (1999: 156). Prema ovoj teoriji, dobrobit upravo jest takva autentična sreća. Naravno, možemo se zapitati koliko snažan treba biti kriterij ispravnosti informacija? Jesu li to savršene informacije kao u nekim verzijama teorije ispunjenja želja? Koliko je to onda realan zahtjev, a koliko problem za teoriju jednako kao što je to i problem za teorije ispunjenja želja koje ovise o takvom zahtjevu? Sumner taj problem izbjegava na taj način da bitno ublažuje taj zahtjev. To nije zahtjev za savršenim i potpunim informacijama, već samo za onom informacijom koja bi „učinila razliku u afektivnoj reakciji u odnosu na vlastiti život prema vlastitim prioritetima“ (1999: 160). Znači, ona informacija koja bi, da smo je znali, utjecala na naš sud o sreći. Na primjer, ako smo sretni jer imamo vjernog partnera, onda nam je informacija o tome da nas on vara presudna i, ako tu informaciju nemamo, naša sreća nije

autentična sreća. Kada bismo i dalje bili jednako sretni čak i kad bismo znali da nas vara jer nam je jedino važno da se s partnerom dobro zabavljamo, a ne da nam je vjeran, tada bi naša sreća bila autentična i bez informacije da nas on vara i uvećala bi količinu dobrobiti u našem životu. Što se kriterija autonomije tiče, njega nije jednostavno definirati, već možemo samo postaviti bitne elemente koji svaki takav kriterij mora ispuniti – naše vrijednosti moraju biti one s kojima se možemo identificirati i do kojih smo došli koristeći svoje kritičke sposobnosti (Sumner 1999: 167).

Haybron također smatra da je sreća konstitutivna za dobrobit jer je za njega dobrobit usko vezana za samoispunjenje, a sreća je upravo emocionalno samoispunjenje. On će prihvatiti Sumnerov kriterij autentičnosti, međutim uz dobru informiranost i autonomiju uključit će još dva dodatna aspekta. Prvo, autentična sreća uključuje kompleksne radnje – dakle mitski brojač trave iako prikladno informiran i autonoman ne bi u tom svom izboru bio autentično sretan (Haybron 2008: 186). Drugo, pojačava zahtjev autonomije na način da isključuje one koji su sretni zbog biologije. Činjenica je da neki ljudi osjećaju sreću puno više nego neki drugi iz jednostavnog razloga što imaju veseliju biokemiju, imaju veću količinu serotonina, dopamina i oksitocina. Oni koji su biološki bolje „namješteni” da budu sretniji nisu autentično sretni jer nisu autonomno, svojom voljom, došli do toga stanja.

Ono gdje će se Haybron i Sumner razlikovati bit će subjektivizam, odnosno objektivizam. Sumner će tvrditi da je njegova teorija dobrobiti kao autentične sreće subjektivna jer je sama osoba jedini i krajnji sudac o vlastitoj sreći. Njezina je prosudba jedina koja se uzima u obzir. Haybron se s time neće složiti. On će tvrditi da teorija dobrobiti kao samoispunjenja ima neke značajke objektivne teorije, naime, da osoba nije krajnji sudac o svojoj dobrobiti. Kao prvo, sreća kao emocionalno samoispunjenje središnji je dio dobrobiti i prema tome ima prudencijalnu vrijednost neovisno o tome što osoba mislila da je dobrobit. No takav

stav možemo pripisati i Sumnerovoj autentičnoj sreći. Naime, i Sumner misli da postoji jedan odgovor na to što je dobrobit, a to je autentična sreća. Ono gdje uistinu postoji razlika je u tome što Haybron misli da ako dobro poznajemo osobu možemo reći da je učinila krive izbore iako toga nije svjesna i da nije sretna iako misli da jest. Zamislimo osobu koju duboko poznajemo od njezinog djetinjstva, odrasli smo s njom i dijelili smo najintimnije informacije. Znamo da je ona umjetnička duša koja obožava stvarati i znamo da je to nevjerojatno puno veseli i ispunjava. Jednostavno, kada se bavi umjetnošću vidimo da je u toku (*flow*) i da se puno bolje nosi s problemima. Ali što ako naša prijateljica odluči da se neće baviti umjetnošću jer je to previše nesiguran posao, a za sreću su nam ipak potrebni vanjska dobra i materijalna sigurnost. I naša prijateljica odluči postati odvjetnica. I u tome uspije, ostvari zavidnu karijeru s materijalnim bogatstvom. No to joj uzrokuje puno stresa, blagu, ali stabilnu, depresiju i svadljivu narav. Ona nam kaže da je to cijena dobrog života i da živi sretno. Prema Haybronu mi joj možemo reći da to nije tako – možemo joj reći da je, prema tome kakva je osoba i koje su njezine najdublje vrijednosti, trebala izabrati umjetnički poziv i da bi tada bila sretna. Možemo joj reći da ona nije sretna, a da prema tome nema ni (prudencijalno) dobar život. „Njezina je greška prudencijalna: bila bi bolje kad bi bila sretna. I greška se odnosi na vrijednost sreće kao aspekta samoispunjenja: živjeti na način koji se slaže s time kakva smo vrsta osobe, dopustiti ispunjenje vlastitog sebstva“ (Haybron 2008: 180). Sumner to ne bi mogao reći, ne bi mogao reći osobi da griješi. Za njega je dovoljno da osoba ima adekvatne informacije i autonomiju, i tu priča staje – osoba u tom slučaju ima potpunu suverenost. Haybron će svoju poziciju upravo zbog oduzimanja suvereniteta osobi koja živi život koji procjenjujemo nazvati objektivističkom. U stvari, njegovu teoriju možemo nazvati idiosinkratskim perfekcionizmom. Iako Haybron odbacuje perfekcionističku teoriju temeljenu na univerzalnoj ljudskoj prirodi smatra da svaka individua treba živjeti u skladu

sa svojom posebnom (idiosinkratskom) prirodom – sa svojim emocionalnim stanjem i najdubljim vrijednostima. Prema Haybronu, trebamo slijediti onaj život koji je u skladu s našom emocionalnom prirodom, osim naravno ako nemamo neke druge snažne (moralne) razloge da to zanemarimo.

Obje ove teorije, Sumnerova i Haybronova, imaju slične prigovore. Sumneru se može prigovoriti da nije subjektivist onoliko koliko bi htio biti zato jer njegovi zahtjevi, pogotovo onaj koji se odnosi na autonomiju, pretpostavljaju da dobrobit ipak mora ispuniti neke objektivne kriterije. Smisao kriterija autonomije jest da ne prihvaćamo nekritički vrijednosti iz okoline, već da ih podvrgavamo kritičkom propitivanju. Ali zašto bi to bilo važno? I sam Sumner će reći da je to zato jer smo kao ljudi bića kojima je to važno (1996: 179). Eudajmonisti i perfekcionista upravo će na tome temeljiti svoju kritiku Sumnerovog subjektivizma (Badhwar 2014: 65-66; Russell 2012: 41-42). Reći će da moramo imati objektivnu sliku o ljudima i njihovim sposobnostima da bismo uopće mogli uočiti što autonomija zahtijeva, da bismo uopće mogli uočiti kada je nešto potencijalni slučaj adaptivnih preferencija ili nekritičkog prihvaćanja vrijednosti okoline. Drugim riječima, bez objektivizma ne možemo objasniti zašto je taj kriterij nužan za sreću. Također, možemo reći da i Haybronov kriterij ne uspijeva stati tamo kamo bi trebao. Haybronov kriterij kompleksnosti, odnosno bogatstva onih radnji koje nas usrećuju, samo je drugo ime za perfekcionizam. Izgleda da Haybron ne može ostati u granicama idiosinkratskog perfekcionizma, već mora prihvatiti neki oblik, barem umjerenog, perfekcionizma. Naime, ako neku osobu uistinu čini sretnom brojati vlati trave i ako to ispunjava njezinu emocionalnu prirodu i definira njezinu dobrobit, zašto bi ona uopće trebala razvijati neke kompleksnije sposobnosti i vještine? Le Bar i Russell (2013) smatraju da bi nam dobrobit trebala dati razloga da upravo to činimo jer dobrobit ima važnu ulogu u našim životima. Zato kompleksnost koju Haybron spominje kao važnu za dobrobit ne

može stajati sama bez objašnjenja zašto je kompleksnost važna za ljude. A svako takvo objašnjenje mora uzeti u obzir neke karakteristike univerzalne ljudske prirode. Možemo se još i zapitati što sa osobama koje su prirodno depresivne ili anksiozne? U tom bismo slučaju bismo ipak trebali reći da sreća nije samo emocionalno ispunjenje u skladu s vlastitom prirodom jer osobe koje su prirodno depresivne ili anksiozne i pribjegavaju metodama koje je gore preporučio Haidt upravo zato ne žele živjeti u skladu sa svojim zadanim emocionalnim ustrojem. Izgleda da da dobrobit ili autentična sreća kao ispunjenje emocionalne prirode mora velikim dijelom biti normativna teorija koja nam ukazuje na to kakvom bismo emocionalnom ustroju trebali težiti da bismo bili sretni. Moramo imati neki opis emocionalnog ustroja koji ljude generalno čini sretnima

8.6. Pitanja za raspravu

1. Koja je razlika između sreće i dobrobiti?
2. Što znači da teorije sreće mora zadovoljiti deskriptivnu adekvatnost i praktičnu funkciju?
3. Koja je razlika, a koja je sličnost između sreće kao hedonizma i sreće kao emocionalnog stanja?
4. Što je autentična sreća?
5. Možemo li išta činiti da budemo sretni prema Haybronovu shvaćanju sreće ili je to izvan naše kontrole i možemo se samo nadati da ćemo imati sreće da budemo sretni?

9. ZAKLJUČAK

U ovoj smo knjizi pokušali dati pregled glavnih teorija dobrobiti. One su hedonizam, teorija ispunjenja želja, teorija objektivne liste, hibridne teorije, perfekcionizam i teorija sposobnosti, eudajmonizam te teorije sreće i njezine povezanosti s dobrobiti. Naš je cilj bio prikazati glavne značajke svakog pristupa dobrobiti i glavne kritike koje su im upućene. Naravno, time teme unutar filozofije dobrobiti nikako nisu iscrpljene. Jedna od tema koja svakako zaslužuje posebnu pažnju u svakoj raspravi o dobrobiti je ona o horizontu dobrobiti, a to je smrt. Važno pitanje unutar teorije dobrobiti jest je li smrt uopće nešto loše za nas? Također, nismo se u ovoj knjizi bavili interesantnim pitanjem je li relevantno u koje ćemo doba svog života imati određenu količinu dobrobiti. Odnosno, ako je količina dobrobiti jednaka, je li situacija u kojoj nam je u životu tijekom vremena, od djetinjstva do starosti, sve bolje, poželjnija od one u kojoj nam je sve gore? Kao treću veliku temu unutar filozofije dobrobiti kojom se u ovoj knjizi nismo bavili mogli bismo spomenuti i odnos dobrobiti i etike. Naravno, kad smo pisali o eudajmonizmu tu je temu bilo nemoguće izbjeći. No, i kod drugih teorija se može naći poveznica, pogotovo kod hedonizma ili perfekcionizma. Uvijek možemo postaviti pitanje u kojem su odnosu prudencijalne vrijednosti s moralnim vrijednostima i s različitih strana pristupiti drevnom pitanju – može li nemoralan čovjek uživati dobrobit? Sva su ova pitanja vrlo filozofski interesantna i rasprava o njima vrlo je opsežna i premašuje zadane okvire ove knjige. Možemo ta pitanja očekivati u nekoj drugoj knjizi za čije razumijevanje bi bilo, nadamo se, korisno prvo pročitati ovu knjigu.

Također, uz gore spomenute, ostala je još jedna tema kojoj bi se

valjalo barem nakratko osvrnuti, barem u zaključku. To je odnos dvije široke obitelji teorija dobrobiti – subjektivizma i objektivizma – unutar našeg kulturnog, društvenog i političkog prostora. Općenito možemo reći da u zapadnoj kulturi danas subjektivizam ima prvenstvo. Smatramo da pojedinac ima određenu suverenost u određivanju svoje dobrobiti na temelju svojih želja. No, u povijesti filozofije objektivizam je dugo bio najснаžnija, ako ne i jedina, teorija u gradu. Subjektivizam je tek od 18. stoljeća postao nešto što se pretpostavlja. Ideja subjektivizma ima svoje prethodnike u velikim filozofima poput Humea, Kanta, Nietzschea, Sartrea. Kao što smo vidjeli ta ideja nije uspjela u potpunosti potisnuti antički eudajmonizam jer je on i danas vrlo živa teorija u filozofskoj raspravi. Ali je zamijenila, odnosno marginalizirala, srednjovjekovnu ideju da Božja volja kreira vrijednost i ono što je dobro u ljudskom životu. Subjektivizam je bliži ideji humanizma, barem jednoj od varijanti humanizma prema kojoj ljudi kreiraju vrijednost svojom racionalnom voljom. Ideja je to prema kojoj nečiji životni plan kreira nečije dobro, a sama osoba je suverena autorica svojega životnoga plana.

Uz subjektivizam vezan je i jedan drugi pojam koji također označava moderan pristup izvoru dobrobiti, ali i političkoj moralnosti u suvremenoj zapadnoj kulturi, a to je individualizam. Teorija ispunjenja želja je u tom pogledu najbolji primjer suvremenog shvaćanja dobrobiti. Pojedinci imaju različite želje i njihovo ispunjenje će odrediti njihovu dobrobit koja je subjektivna (naravno, kao što smo vidjeli, uz određene zahtjeve racionalnosti i informiranosti). S druge strane, imamo nešto što bismo mogli nazvati kontekstualizam prema kojemu je izvor dobrobiti okolina u kojoj pojedinac živi i zajedničko shvaćanje vrijednosti. Prema ovom gledištu pojedinac nije suveren u određenju svoje dobrobiti, već je dobrobit određena kulturnim miljeom u kojem osoba živi. U knjizi smo neke probleme u ovoj raspravi dotakli kad smo pisali o adaptivnim preferencijama. No, u to ulazi i veliko pitanje trebamo li

sukladno individualizmu težiti k ispunjenju što veće količine vlastitih želja ili bismo ipak trebali gledati kako umanjiti snagu određenih želja ili ih usmjeriti k nekim određenim stvarima koje su vrijedne neovisno od naših prvotnih želja? Također, pitanje koje u mnogim bogatim društvima postaje važno jest je li nam važnije imati što širi izbor stvari i životnih planova među kojima možemo birati ili je bolje imati nešto uži izbor između vrijednih stvari? Hoće li nam široki izbor stvoriti *tiraniju izbora* pri čemu smo opterećeni pitanjem što izabrati, jesmo li mogli bolje izabrati ili je li netko drugi izabrao bolje od nas? Drugim riječima, problem frustracije je nešto što trebamo uzeti u obzir kada govorim o odnosu subjektivizma i individualizma s jedne strane i objektivizma i kontekstualizma s druge strane.

Subjektivizam i individualizam vezani su i uz politički poredak koji možemo široko nazvati liberalno-demokratskim. Naime, može nam izgledati da jedino prihvaćanjem takvog stava o dobrobiti možemo u potpunosti prihvatiti liberalno-demokratske vrijednosti poput autonomije, neslaganja i tolerancije. Slobode su nam važne upravo zato da budemo autonomni u izboru i kreiranju životnih planova koji određuju našu dobrobit koja potom neminovno vodi do neslaganja, a neslaganje toleriramo upravo zato jer prihvaćamo da svatko od nas određuje što je vrijedno u njegovu životu. U političkoj filozofiji takav stav često je povezan s idejom o neutralnosti države prema kojemu država treba biti neutralna u odnosu na različite ideje dobrog života i ne smije promicati ili, još gore, nametati neku ideju dobra građankama i građanima jer to krši njihovu autonomiju i suverenost po pitanju vlastita života. No, nije nužno da samo subjektivizam može objasniti navedene vrijednosti autonomije, neslaganja i tolerancije. I objektivisti mogu zastupati tezu da osoba može imati autonomiju birati na koji način će i kako ostvariti objektivne vrijednosti koje nisu uniformne i detaljno određene; da tolerancija podrazumijeva upravo da smatramo da je netko drugi (objektivno) u krivu i da baš zato toleriramo njegov stav. Raznolikost može

proizaći iz kreativnosti koju možemo smatrati objektivno vrijednom. Neslaganje može proizaći i iz različite interpretacije objektivnih vrijednosti. Štoviše, neslaganja često proizlaze i iz zajedničkih razumijevanja naših interesa i krajnjih ciljeva, kao što možemo vidjeti na primjeru znanosti. Također, objektivisti mogu postaviti pitanje i o tome koliko država uopće može biti neutralna s obzirom na to da podrazumijevamo da mora nuditi određena dobra, poput obrazovanja ili kulture, neovisno o tome smatraju li ih svi članovi društva vrijednim. Naravno, ovo je vrlo široka rasprava koja je predmet neke zasebne knjige, a ne zaključka ove knjige vrlo ograničenog cilja. Namjera nam je ovdje bila pokazati da rasprava i teme iz filozofije dobrobiti imaju vrlo širok doseg i da se protežu na različita područja filozofije – od metafizike do političke filozofije.

Na kraju, važno je reći da pisati o dobrobiti unutar filozofije vraća filozofiju na njezine izvore. Dugo u povijesti filozofije nije bilo moguće napraviti razliku između praktične filozofije i onoga što bismo danas nazvali *self-help* literaturom. Filozofi su stoljećima smatrali da bi promišljanje o tome što je moralan život, dobar život ili dobrobit trebalo voditi k tome da i mi sami vodimo bolje živote. Danas se akademska filozofija udaljila od takve aspiracije, ali njezina uloga je i tom aspektu važna. Odgovori na mnoga kompleksna filozofska pitanja nisu ni jednostavni ni pitki i treba im prići strogim propitivanjem. U ovoj smo knjizi pokušali prikazati jednu takvu filozofsku raspravu koja nam može pomoći u razmišljanju o vlastitom životom. Ipak, da bismo te uvide mogli direktnije primijeniti na vlastite živote potrebno je još puno koraka. Ovo je bio samo prvi i nadamo se da je čitanje ove knjige uspjelo barem malo uvećati vašu dobrobit.

LITERATURA

- Adams, R. (1999) *Finite And Infinite Goods: A Framework For Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Annas, J. (1993) *The morality of happiness*. New York: Oxford University Press.
- Annas, J. (1998) 'Virtue and Eudaimonism', *Social Philosophy and Policy*, 15(1), 37–55. <https://doi.org/10.1017/S0265052500003058>.
- Annas, J. (2007) 'Virtue ethics and the charge of egoism', u P. Bloomfield (ur.), *Morality and Self-Interest*. Oxford: Oxford University Press, 205-222.
- Annas, J. (2011) *Intelligent virtue*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Arneson, R.J. (1999) 'Human Flourishing Versus Desire Satisfaction', *Social Philosophy and Policy*, 16(1), 113–142. <https://doi.org/10.1017/S0265052500002272>.
- Arneson, R.J. (2000) 'Perfectionism In Politics', *Ethics*, 111(1), 37-63. <https://doi.org/10.1086/233418>.
- Arneson, R.J. (2003) 'Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy', u S. Wall i G. Klosko (ur.) *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Arneson, R.J. (2016) 'Does Fairness Require a Multidimensional Approach?' u M.D. Adler i M. Fleurbaey (ur.) *The Oxford Handbook Of Well-Being And Public Policy*. Oxford: Oxford University Press.
- Badhwar, N.K. (2014) *Well-being: happiness in a worthwhile life*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Becker, L.C. (1999) *A New Stoicism*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400822447>.

- 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 University Press, 220–238. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139096737.012>.
- Bradley, B. (2015) *Well-being*. Cambridge: Polity Press.
- Brandt, R.B. (1979) *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Clarendon Press.
- Brandt, R.B. (1982) 'Two Concepts of Utility', u H.B. Miller i W.H. Williams (ur.), *The Limits of Utilitarianism*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 169–185.
- Butler, J. i McNaughton, D. (2017) *Joseph Butler: Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel and other writings on ethics*. Oxford: Oxford university press (British moral philosophers).
- Ciceron (1975) *O krajnostima dobra i zla*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Couto, A. (2014) *Liberal Perfectionism*. Berlin: De Gruyter.
- Collins, S. (1994) *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religion*. Albany: State University of New York Press.
- Crisp, R. (2006) *Reasons and the Good*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199290338.001.0001>.
- Crisp, R. (2017) 'Well-Being', u E.N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/well-being/> (17.8.2021.)
- Csikszentmihalyi, M. (1990) *Flow: The Psychology Of Optimal Experience*. New York: HarperCollins.
- Cvijanović, H. (2019) 'Pravda i politike sposobnosti: Sen, Nussbaum i Navarro', *Anali Hrvatskog politološkog društva*, 16(1), 155-178.
- Diener, E. i Lucas, R. (1999) 'Personality And Subjective Well-Being' u D. Kahneman, E. Diener i N. Schwarz (ur.) *Well-Being: The Foun-*

- dations of Hedonic Psychology*. New York: Russel Sage Foundation, 213-229.
- Diogen Laertije (1985) *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*. Beograd: BIGZ.
- Doris, J.M. (2002) *Lack of character: personality and moral behavior*. Cambridge: Cambridge university press.
- Dorsey, D. (2010) 'Three Arguments For Perfectionism', *Nous*, 44(1), 59-79. <https://www.jstor.org/stable/40660478>.
- Dorsey, D. (2013) 'Desire-satisfaction and Welfare as Temporal', *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(1), 151–171. <https://doi.org/10.1007/s10677-011-9315-6>.
- Dorsey, D. (2017) 'Why should Welfare "Fit"?', *The Philosophical Quarterly*, 67(269), 685–24. <https://doi.org/10.1093/pq/pqw087>.
- Feldman, F. (1988) 'On the Advantages of Cooperativeness', *Midwest Studies in Philosophy*, 13, 308-323. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1988.tb00129.x>.
- Feldman, F. (1997) 'Two Questions about Pleasure', u F. Feldman, *Utilitarianism, Hedonism and Desert: Essays in Moral Philosophy*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Feldman, F. (2002) 'The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism', *Philosophy and Phenomenological Research* 65, 604-628. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2002.tb00223.x>.
- Feldman, F. (2004) *Pleasure and the Good Life*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/019926516X.001.0001>.
- Finnis, J. (1980) *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Flanagan, O. et al. (2023) *Against Happiness*. New York: Columbia University Press.
- Fletcher, G. (2013) 'A Fresh Start for the Objective-List Theory of Well-Being', *Utilitas*, 25(2), 206–220. <https://doi.org/10.1017/S0953820812000453>.

- Fletcher, G. (2016) *The philosophy of well-being: an introduction*. London; New York: Routledge.
- Gilbert, D. (2014) *Mit o sreći*. Zagreb: Algoritam.
- Grgić, F. (2021) *Stvar sreće: ogleđ o sretnom slućaju*. Zagreb: Institut za filozofiju.
- Griffin, J. (1986) *Well-being: its meaning, measurement, and moral importance*. Oxford: Clarendon Press.
- Griffin, J. (2000) 'Replies', u B. Hooker i R. Crisp (ur.) *Well-Being And Morality: Essays In Honour Of James Griffin*. Oxford: Oxford University Press, 281-315.
- Haidt, J. (2014) *Hipoteza o sreći*. Zagreb: Medicinska naklada.
- Harman, G. (1999) 'Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 99(1), 315–332. <https://doi.org/10.1111/1467-9264.00062>.
- Hawkins, J. (2019) 'Internalism and Prudential Value', u J. Hawkins, *Oxford Studies in Metaethics Volume 14*. Oxford University Press, 95–120. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198841449.003.0005>.
- Haybron, D.M. (2008) *The pursuit of unhappiness: the elusive psychology of well-being*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Heathwood, C. (2006) 'Desire Satisfactionism and Hedonism', *Philosophical Studies*, 128(3), 539–563. <https://doi.org/10.1007/s11098-004-7817-y>.
- Heathwood, C. (2011) 'Desire-Based Theories of Reasons, Pleasure and Welfare'. *Oxford Studies in Metaethics*, 6, 79-106.
- Heathwood, C. (2016) 'Desire-Fulfillment Theory', u G. Fletcher (ur.), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Well-Being*. Routledge, 135-147.
- Heathwood, C. (2019) 'Which Desires Are Relevant to Well-Being?', *Nous*, 53(3), 664–688. <https://doi.org/10.1111/nous.12232>.
- Hurka, T. (1996) *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press.

- Hurka, T. (2003) *Virtue, Vice, and Value*. Oxford: Oxford University Press, Incorporated.
- Hurka, T. (2011a) *The best things in life: a guide to what really matters*. New York: Oxford University Press (Philosophy in action).
- Hurka, T. (2011b) *Drawing Morals: Essays In Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Hurka, T. (2015). 'Aristotle on Virtue: Wrong, Wrong, and Wrong', u J. Peters (ur.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*. Routledge, 9-26.
- Hursthouse, R. (1999) *On virtue ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kagan, S. (1992) 'The Limits of Well-Being', *Social Philosophy and Policy*, 9(2), 169–189. <https://doi.org/10.1017/S0265052500001461>.
- Kagan, S. (1994) 'Me and My Life', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 94(1), 309–324. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/94.1.309>.
- Kagan, S. (2009) 'Well-Being As Enjoying The Good', *Ethics*, 23(1), 253-272. <https://www.jstor.org/stable/40658403>.
- Karlović, D. (2016) *Neurokemija ponašanja s osnovama psihofarmakologije*. Zagreb: Medicinska naklada.
- Kaupinnen, A. (2008) 'Working Hard And Kicking Back: The Case For Diachronic Perfectionism', *Journal Of Ethics And Social Philosophy* (1): 1-10.
- Kraut, R. (1979) 'Two Conceptions of Happiness', *The Philosophical Review*, 88(2), 167-197. <https://doi.org/10.2307/2184505>.
- Kraut, R. (1994) 'Desire and the Human Good', *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 68(2), 39-54. <https://doi.org/10.2307/3130590>.
- Kraut, R. (2007) *What Is Good and Why: The Ethics of Well-Being*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Kraut, R. (2018) *The quality of life: Aristotle revised*. Oxford: Oxford University Press.

- LeBar, M. (2013) *The value of living well*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Le Bar, M. i Russell, D. (2013) 'Well-Being and *Eudaimonia*: A Reply to Haybron' u J. Peters (ur.) *Aristotelian Ethics In Contemporary Perspective*. London: Routledge, 52-69.
- Lin, E. (2016) 'Monism and Pluralism' u G. Fletcher (ur.) *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. London: Routledge, 331-341.
- Lukas, M. (2010) 'Desire Satisfactionism and the Problem of Irrelevant Desires', *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 4(2), 1-25.
- Mill, J.S. (1998) *Utilitarianism*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Moore, A. (2000) 'Objective Human Goods' u B. Hooker i R. Crisp (ur.) *Well-Being And Morality: Essays In Honour Of James Griffin*. Oxford: Oxford University Press, 75-91.
- Nagel, T. (1970) 'Death', *Noûs*, 4(1), 73-80. <https://doi.org/10.2307/2214297>.
- Nozick, R. (1981) *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nozick, R. (2003) *Anarhija, država i utopija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Nussbaum, M.C. (1986) *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M.C. (1992) 'Human Functioning and Social Justice, In Defense of Aristotelian Essentialism', *Political Theory*, 20(2), 202–246.
- Nussbaum, M.C. (2000) *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge University Press.
- Nussbaum, M.C. (2007) *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*. 1. Harvard Univ. Press paperback ed. Cambridge,

- Mass.: Belknap Press (The Tanner lectures on human values).
- 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*.
- Nussbaum, M.C. (2011) *Creating capabilities: the human development approach*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- Parfit, D. (1984) *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Platon (1968) *Protagora - Gorgija*. Beograd: Kultura.
- Radanović, B. i Konjović M. (2020) 'Zašto trebamo razgovarati o sposobnostima', u B. Radanović i M. Konjović (ur). *Blagostanje, razvoj i društvena pravda: uvod u pristup zasnovan na sposobnostima*. Novi Sad, Beograd: Akademska knjiga Novi Sad, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 7-23.
- Railton, P. (1986) 'Facts and Values', *Philosophical Topics*, 14(2), 5–31. <https://doi.org/10.5840/philtopics19861421>.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice: Original Edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Raz, J. (1986/2007). *Moralnost slobode*. Zagreb: Kruzak.
- Rice, C.M. (2013) 'Defending the Objective List Theory of Well-Being', *Ratio*, 26(2), 196–211. <https://doi.org/10.1111/rati.12007>.
- Rodogno, R. (2015) 'Prudential value or well-being', u T. Brosch i D. Sander(ur.)*Handbook of Value*. Oxford: Oxford University Press, 287–312. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198716600.003.0014>.
- Rosati, C.S. (1996) 'Internalism and the Good for a Person', *Ethics*, 106(2), 297–326. <https://doi.org/10.1086/233619>.
- Russell, D.C. (2012) *Happiness for humans*. Oxford: Oxford University Press.
- Scanlon, T.M. (2000) *What We Owe To Each Other*. Cambridge: Harvard University Press.

- Schwartz, T. (1982) 'Human Welfare: What It Is Not, in The Limits of Utilitarianism', u H.B. Miller i W.H. Williams (ur.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 195 – 206.
- Schwarz, N. i Strack, F. (1999) 'Reports of Subjective Well-Being: Judgmental Processes and Their Methodological Implications', u D. Kahneman, E. Diener i N. Schwarz (ur.) *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology*. New York: Russel Sage Foundation, 61-84.
- Seligman, M.E.P. (2002) *Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment*. New York: Free Press.
- Sher, G. (1997) *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sidgwick, H. (1981) *The methods of ethics*. Indianapolis Cambridge: Hackett.
- Sládeček, M. (2021) 'Razvoj ljudskih kapaciteta i legitimnost državne intervencije', *Filozofska istraživanja*, 41(4), 737-749. <https://doi.org/10.21464/fi41404>.
- Sreenivasan, G. (2020) *Emotion and virtue*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Sumner, L.W. (1996) *Welfare, happiness, and ethics*. Oxford : New York: Clarendon Press; Oxford University Press.
- Sušnik, M. (2009) 'Internalizam razloga: dvije interpretacije', *Filozofska istraživanja*, 29 (2), 349-363.
- Swanton, C. (2003) *Virtue ethics: a pluralistic view*. New York: Oxford University Press.
- Swanton, C. (2014) 'Cultivating Virtue', u N.E. Snow (ur.) *Cultivating Virtue*. Oxford: Oxford University Press, 110–134. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199967421.003.0006>.
- Šokčević, Š. (2013) 'Suosjećanje: put prema pravедnosti?', *Filozofska istraživanja*, 33(4), 683-698.

- Tiberius, V. (2018) *Well-being as value fulfillment: how we can help each other to live well*. Oxford: Oxford University Press.
- Wall, S. i Sobel, D. (2020) 'A Robust Hybrid Theory Of Well-Being', *Philosophical Studies* 178(9); 2829-2851. <https://doi.org/10.1007/s11098-020-01586-w>.
- White, N. (2015) *A Brief History of Happiness*. Oxford: Blackwell.
- Williams, B. (1985) *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Woodard, C. (2015) 'Hybrid Theories', u G. Fletcher (ur.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*. London: Routledge, 161-174.

Kazalo

- Adams, Robert M. 64, 85, 88
Annas, Julia 124, 125, 127, 128, 130 - 136, 139, 141 - 144,
Arbitrarnost 76, 77
Aristotel 107, 124, 126, 127, 129, 131 - 134, 138, 139
Arneson, Richard 39, 60, 61, 65, 71, 89, 116
Autentična sreća 166, 167, 168, 169, 171
Bradley, Ben 10, 11, 24, 41, 45, 50, 57, 68, 74, 75, 76,
Brandt, Richard, 56, 58, 59
Collins, Steven 67
Couto, Alexandra 65, 66
Crisp, Roger 12, 24, 29, 49, 69,
Csikszentmihalyi, Mihalyi 163
Deskriptivna adekvatnost 8, 157,
Developmentalizam 92, 97
Dobrobit
Dorsey, Dale 40, 58, 113, 117
Elitizam
Epikur 17 - 19, 30
Eudajmonizam 10, 69, 84, 121, 122, 127, 129, 141 - 144, 148, 172, 173,
Feldman, Fred 25, 26, 64,
Finnis, John 65, 67,
Fletcher, Guy 65, 68, 69, 77, 80,
Griffin, James 2, 23, 24, 25, 52, 59, 65, 75, 76, 85, 87, 88,
Haidt, Jonathan 171
Haybron, Daniel 8, 112, 113, 145 - 148, 153, 155, 156, 158, 161 -164,
166, 168 - 170,

Hedonizam, etički, psihološki, prudencijalni 14-35,
 Hibridne teorije 83 - 90,
 Hurka, Thomas 20, 91, 95, 99, 111, 117, 118, 141 - 144,
 Instrumentalno vrijedno 6, 15,
 Intrinzično vrijedno, ne-instrumentalno 6, 7, 10, 15, 16, 18, 24, 32, 34,
 37, 38, 52, 65-68, 70, 74, 77, 126,
 Ljudska priroda 12, 68, 93, 99, 100, 109, 136,
 Kagan, Shelly 31, 52; distinkcija između mog života i mene 87
 Kant, Imanuel 85, 173,
 Kaupinnen, Antii 115,
 Kraut, Richard 2, 37, 38, 55, 63, 91 - 93, 97, 114, 116, 127,
 Mill, John Stuart 28 - 30, 114,
 Moore, Andrew 66, 81,
 Murphy, Mark 65,
Muzej nevinosti 160,
 Nabrajajuće teorije 12, 69, 93,
 Nagel, Thomas 31,
 Naturalizam: i želje 45, ; i ljudska priroda 109,
 Nemogućnost uspoređivanja dobrobiti 78,
 Normativna adekvatnost 8,
 Nozick, Robert 32, 33, 34, 99, 100,
 Nussbaum, Martha i sposobnosti 100 - 108,
 Objašnjavalačke teorije 12, 69, 93,
 Objektivnost dobra 66,
 Organsko jedinstvo 100,
 Otuđenost 79,
 Parfit, Derek 10, 11, 36, 48, 49, 51, 52, 65,
 Perfekcionizam: dijakronijski perfekcionizam 115,
 Pluralnost dobra 66, 85,
 Pluralizam objašnjenja 69,
 Praktična funkcija sreće 156, 157,

KAZALO

Prudencijalna vrijednost: karakteristike 7, 8,
Racionalno žaljenje 78,
Racionalnost: teorijska i praktična 95, 117, 127 - 129,
Railton, Peter 40, 59, 79,
Reflektivni ekvilibrij 72, 109, 110,
Scanlon, Thomas M. 70, 71,
Sher, George 96,
Sobel, David 88,
Sokrat 3, 4, 7, 16, 28, 29, 30, 31, 122, 130, 135, 136, 139,
Strukturalna analiza 99,
Teorija ispunjenja želja: aktualna 48; sumativna 48; globalna 47, 49;
Teleološko gledište o ljudskoj prirodi 96,
Test dva života 75,
Tok 163, 169,
Ukus 89,
Uvjet zajedništva 86, 90,
Wall, Steven 88,
Williams, Bernard 129, 145,
Woodard, Christopher 86,