

Markovićeva metaetika

MATEJ SUŠNIK

Institut za filozofiju, Zagreb
matej@ifzg.hr

UDK 1(091)(497.5)"18/19"

1Marković, F.

17:159.9

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 3. 10. 2022.

Prihvaćeno: 22. 11. 2022.

[https://doi.org/10.52685/pihfb.49.1\(97\).1](https://doi.org/10.52685/pihfb.49.1(97).1)

Sažetak

Članak se bavi metaetičkim aspektima knjige *Etika* Franje Markovića. Markovićeve opažanja o prirodi morala nastojim interpretirati u kontekstu suvremenih metaetičkih pozicija, a pritom je naglasak stavljen na njegovu raspravu o izvorima etičkih načela, u kojoj se on jasno smješta u tradiciju onih autora koji etiku pokušavaju utemeljiti u sentimentu. Ukazujući na relevantne dijelove njegove rasprave, u tekstu sugeriram da Marković zagovara senzibilističku verziju moralnog sentimentalizma i da je potporu takvoj interpretaciji moguće pronaći u Markovićevoj razumijevanju odnosa između etike, psihologije i estetike.

Ključne riječi: Franjo Marković, metaetika, moralna fenomenologija, moralna psihologija, sentimentalizam, volja.

1. Uvod

Kao početak suvremene metaetike obično se uzima 1903. godina kada je objavljena knjiga G. E. Moorea *Principia ethica*.¹ Metaetika se od tada razvila u vrlo ozbiljno područje istraživanja. Dok je veći dio dvadesetog stoljeća bila prvenstveno orijentirana na pojmovnu analizu, što i nije čudno s obzirom na tadašnju dominaciju filozofije običnog jezika, metaetičari su svoj interes počeli postupno prebacivati kako na ontološka i epistemološka pitanja tako i na ona psihološka. Budući da je umro samo jedanaest godina poslije izlaska Mooreove knjige, Franjo Marković (1845 – 1914) nije doživio procvat ove etičke grane.

¹ George Edward Moore, *Principia ethica* (Zagreb: KruZak, 2009 [1903]).

Unatoč tome, njegova *Etika*² sadrži mnoge uvide koji nesumnjivo potpadaju pod ono što se danas naziva metaetikom. Dok se ti uvidi pretežno nalaze u odsjecima »Razna izhodišta etike« i »Prvi izvori etičkih načela«, koji zajedno tvore prvi dio knjige, drugi dio, koji nosi naslov »Sustav etike«, uglavnom se sastoji od Markovićeve normativnih zapažanja.

Markovićeve osvrte o prirodi morala pokušat ću strukturirati u koherentnu cjelinu i smjestiti u kontekst suvremenih metaetičkih rasprava. Pritom je potrebno imati na umu da o Markovićevoj etici ne znamo puno i da je ova knjiga, barem u ovom trenutku, jedini opširniji izvor za njezino proučavanje.³ Imajući u vidu spomenuto ograničenje, pokušat ću pokazati da je Markovićeve metaetička pozicija u svojim osnovnim karakteristikama najbliža jednoj verziji moralnog sentimentalizma – preciznije, onoj verziji te teorije koja etiku utemeljuje u ljudskoj senzibilnosti.

Budući da se ovaj članak bavi metaetičkim aspektima Markovićeve moralne filozofije, u sljedećem dijelu ukratko ću podsjetiti na osnovna pitanja koja se javljaju u okviru metaetičkog istraživanja. Potom ću pozornost usmjeriti na razmatranje Markovićeve razumijevanja odnosa etike i psihologije (treći dio) te na njegove teze o etici kao dijelu estetike (četvrti dio). U završnom dijelu članka sugerirat ću da prethodno analizirani Markovićeve uvidi predstavljaju temelj u izgradnji njegova metaetičkog gledišta.

2. Domena metaetike

Moralno istraživanje odvija se na nekoliko razina, a pitanja koja se pojavljuju u okviru tih razina razlikuju se po stupnju općenitosti. Problemi na prvoj ili najnižoj razini – onoj koja je u najbližem doticaju sa stvarnim svijetom – vrlo su specifični i obično se smještaju u područje takozvane *primijenjene etike*.⁴ Na razini takozvane *normativne etike* cilj je sistematizacija moralne sfere: ovdje je osnovni zadatak identificirati određene moralno relevantne čimbenike te,

² Franjo pl. Marković, *Etika* (Zagreb: Matica hrvatska, 2016).

³ Kao što u pogovoru napominje Bojan Marrotti, »do nedavno uopće nije bilo poznato da su njegova predavanja iz etike očuvana«, *ibid.*, p. 220. Osim toga dodatnu poteškoću u proučavanju Markovićeve etičke misli predstavlja i činjenica da određeni dijelovi predavanja nedostaju (pogovor Markovićeve *Etike*, pp. 217–218). O tome također vidi: Bojan Marrotti, »Nazivlje u Markovićevoj *Etici*«, *Nova prisutnost* 16/3 (2018), p. 489.

⁴ Problemima u okviru primijenjene etike također se možemo baviti na različitim razinama općenitosti. Tako nas, primjerice, može zanimati moralnost izvršenja smrtno kazne u slučaju neke specifične osobe, ali i moralnost izvršenja smrtno kazne kao takve. Usp. Shelly Kagan, *Normative Ethics* (Boulder: Westview Press, 1988), p. 3.

sukladno tome, oblikovati adekvatnu moralnu teoriju. Istraživanje na području takozvane *metaetike* odvija se na posljednjoj, najopćenitijoj razini.

Pitanja kojima se bave metaetičari obično se svrstavaju u tri različite skupine. Prva skupina tiče se *semantičkih* pitanja. U najosnovnijim crtama, cilj metaetičkog istraživanja u ovom segmentu jest utvrditi značenje moralnih izraza i funkciju moralnog jezika: što znače izrazi »dobro«, »loše«, »ispravno«, »pogrešno« i kako razumjeti moralne sudove u kojima se ti izrazi pojavljuju? Također, je li funkcija moralnih sudova opisivanje objektivno postojećih moralnih činjenica, izražavanje emocija ili pak možda propisivanje ponašanja? Druga skupina metaetičkih pitanja odnosi se na probleme u sferi *moralne ontologije*: ima li smisla govoriti o nečemu takvom kao što je moralna stvarnost? Ako ima, kakva je priroda te stvarnosti? Je li ona različita od prirodne stvarnosti? Pitanja u trećoj skupini odnose se na domenu *moralne epistemologije*: možemo li govoriti o moralnom znanju? Ako da, na koji način takvo znanje uopće stječemo?

Premda se metaetičke rasprave tradicionalno odvijaju u okviru navedene podjele, metaetičari se u posljednje vrijeme sve više okreću područjima *moralne psihologije* i *moralne fenomenologije*. To je stoga što istraživanja u ovim područjima imaju određene metaetičke implikacije.⁵

Predmet moralne psihologije jesu »psihološki aspekti moralnosti«.⁶ U okviru moralne psihologije pokušavamo ustanoviti što nas pokreće na moralno djelovanje i koji se psihološki procesi javljaju u pozadini moralnog ponašanja i prosuđivanja. Primjerice, kada iskazujemo neki moralni stav, mi se nalazimo u određenom mentalnom stanju. Ali kakvo je to stanje? Je li to vjerovanje (kognitivno stanje) ili je pak riječ o nekakvoj emociji (afektivno stanje)? Ako je riječ o ovom prvom, onda već sama ta činjenica predstavlja indikator da je u etici moguće govoriti o istini. Razlog je to što vjerovanja kao mentalna stanja jesu istinita ili lažna. Ali ako je riječ o ovom drugom, onda se postavlja pitanje ima li uopće prostora za istinu u području morala. To je samo jedna ilustracija kako zaključci u moralnoj psihologiji mogu biti relevantni za metaetiku.

Predmet moralne fenomenologije, s druge strane, jest naše subjektivno moralno iskustvo, odnosno istraživanje načina na koji nam se moral pojavljuje u svakodnevnom životu. Oslanjajući se na određena fenomenološka obilježja morala, metaetičar postavlja sljedeće pitanje: je li moral *doista* onakav kakvim nam se pojavljuje? Otkrivaju li fenomenološke karakteristike morala njegovu

⁵ O prirodi metaetike i klasifikaciji metaetičkih problema također vidi: Alexander Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics* (Oxford: Polity Press, 2003).

⁶ Valerie Tiberius, *Moral Psychology: A Contemporary Introduction* (New York: Routledge, 2015), p. 3.

pravu prirodu? Kakav god bio odgovor, razumno je očekivati da bi uvjerljiva metaetička teorija trebala imati određenu eksplanatornu snagu i da bi, sukladno tome, trebala nešto reći o tim fenomenološkim karakteristikama.

Glavna hipoteza ovog članka je da Markovićeve metaetičke pozicije u nekom smislu izranja iz (a) njegova stava da etika nije sasvim odvojiva od psihologije i (b) njegova oslanjanja na fenomenologiju moralnog iskustva. S jedne strane, činjenica da etiku dovodi u blisku vezu sa psihologijom ukazuje da moral, prema njegovu mišljenju, ne može biti utemeljen neovisno o ljudskoj prirodi. S druge strane, Markovićeve usporedbe iskustva etičkih i estetičkih vrijednosti ukazuju da u njegovu metaetičkom svjetonazoru važno mjesto zauzima naš subjektivni doživljaj morala. No krenimo redom.

3. Marković o odnosu etike i psihologije

Marković tvrdi da etiku nije moguće u potpunosti odvojiti od psihologije zato što je njihov predmet »ljudska volja i voljni čin«. ⁷ Međutim, Marković odmah dodaje, »[d]a etiku od psihologije oštrije razlučimo, kažemo da psihologija istražuje puke naravne zakone hoćenju i činjenju ljudskomu, dok etika (praktična filozofija) postavlja uzorna pravila ljudskoj volji i ljudskomu činjenju <...>«. ⁸ U ovom određenju izdvajaju se dva momenta: (1) volja kao predmet etike i (2) podređenost volje određenim pravilima.

3.1. Volja kao predmet etike

Korijeni Markovićeve razumijevanja etike izvire iz njegova opažanja da su ljudski postupci oduvijek bili predmetom moralnih procjena. Činjenica da ljudsko djelovanje ocjenjujemo kao moralno ispravno ili pogrešno za Markovića predstavlja »izhodište etici«. ⁹ Stoga on u središte etičkog istraživanja i stavlja *volju i voljno djelovanje*. Pritom volju određuje kao (a) »težnju« za nekim predmetom, i to onu koja je (b) »slobodna i razumna« te (c) »s kojom je sdruženo poznavanje željena predmeta i uvjerenje, da čovjek može taj predmet postići«. ¹⁰

Volja kao težnja za predmetom. Marković vjeruje da na moralni status neke radnje – je li ona ispravna ili pogrešna – utječe ono zbog čega je ta radnja u prvom redu izvršena. Ljudska radnja uvijek je rezultat neke voljne odluke i stoga je, u svrhu njezine primjerene moralne evaluacije, potrebno uzeti u obzir

⁷ Marković, *Etika*, p. 65.

⁸ *Ibid.*, p. 65.

⁹ *Ibid.*, p. 69.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 121–122

cilj koji je osoba radnjom željela (težila) postići. To je ujedno i razlog zašto Marković volju određuje kao »djelatnu«, a sam postupak kao »psihologijski nuždan posljedak volje«. ¹¹ Odrediti volju kao *djelatnu* težnju ili želju, između ostalog, znači ukazati i na njezinu motivacijsku snagu. Volja nas pokreće na djelovanje, ali je i sama predmetom etičke prosudbe: »Ocjena etička tiče se najprije izravno volje, a tek posredno preko volje tiče se i voljnoga čina. Ne može biti dobra čina bez volje dobre, ne može biti zla čina, bez volje zle«. ¹²

Volja kao slobodna i razumna težnja. Budući da je u Markovićevoj odredbi volje riječ o *slobodnoj* i *razumnoj* težnji, prikladno je kazati da on ima u vidu težnju s kojom se osoba poistovjećuje i koja je zasnovana na razlozima. Jer naravno, to ne mora uvijek biti slučaj. Recimo, ako je naše djelovanje potaknuto težnjama koje nisu slobodne i razumne, teško je kazati da smo mi autori naših radnji u pravom smislu riječi. U tom slučaju težnje nisu nešto s čime se identificiramo i djelovanje u skladu s njima nije *naše* djelovanje.

Volja koja nastaje, primjerice, kao rezultat prethodnih vanjskih kauzalnih uzroka i čimbenika jest volja koja nastaje pod prisilom te kao takva ne može predstavljati osnovu etičkog vrednovanja. Imajući to u vidu, Marković značajan dio rasprave posvećuje kritici determinizma, teorije koju prvenstveno povezuje s francuskim materijalizmom 18. stoljeća i njemačkim materijalizmom 19. stoljeća. Prema determinističkoj slici svijeta, on smatra, ne postoje ljudske zasluge i moralna odgovornost. Uslijed svoje podložnosti prirodnim zakonima, volja je »vezana« ¹³ i čovjek je na taj način u potpunosti sveden na »bezsvesjstnu i bezvoljnu tvar«. ¹⁴ Osim toga, determinizam negira čovjekovu samostalnost u donošenju moralnih odluka. Zato je postojanje »psihologijske« slobode – one koju imamo kada naše djelovanje nije unaprijed određeno vanjskim uzrocima – preduvjet za ostvarenje »moralne« slobode – one koju imamo kada voljom »upravlja sobstvena etička spoznaja i sobstveno etičko ćučenje«. ¹⁵

Marković na sličan način odbacuje i indeterminizam, teoriju koja tvrdi da je volja »apsolutno slobodna« i koja se najčešće povezuje s Kantom. Premda Kantov etički sustav ostavlja prostor za slobodnu volju, to ipak ima svoju cijenu. Autonomija volje shvaćena na kantovski način manifestira se našom sposobnošću da sami odlučujemo o vlastitim ciljevima i djelujemo slobodno na osnovi razloga koji nisu ovisni o našoj empirijskoj prirodi (npr. željama, sklonostima, porivima ili interesima). Ali tako shvaćena volja, koja je lišena

¹¹ Ibid., p. 122.

¹² Ibid., p. 122.

¹³ Ibid., p. 90.

¹⁴ Ibid., p. 104.

¹⁵ Ibid., p. 91.

svih empirijskih momenata, dovodi u pitanje mogućnost odgoja: »Ako se volja izmiče svakomu psihičkomu utjecaju, to se ona izmiče i utjecaju etičkih načela. Ako je volja absolutno slobodna i nepodatna bud kakvome utjecaju, onda nije moguć ni *odgoj* etički.«¹⁶

Marković stoga izabire srednji put između determinizma i indeterminizma te tvrdi da je volja usko povezana sa svim empirijskim aspektima naše ličnosti – projektima, željama, emocijama, ciljevima, vjerovanjima, nadanjima itd. – i da su njene odluke uvijek rezultat naše cjelokupne osobnosti:

»Sveza *sadanje* odluke s *ostalom* duševnošću istoga čovjeka nepobitna je. *Sadanja* odluka ne nastaje u nekakvu *sada* tek postanulu čovjeku, posve *novu* čovjeku, nego ju stvara već gotovi od prije, već *ustanovljeni* čovjek, kakav se je u svojoj osobnosti *do toga časa razvio*.«¹⁷

Samo ono djelovanje koje proizlazi iz tako shvaćene volje, naime, one koja je »u uzročnoj svezi s pomišljaji, ćutmi i načeli«,¹⁸ može biti podložno etičkoj procjeni. Jer samo se za takvo djelovanje može reći da je u pravom smislu *naše*. Zato Marković u svojoj raspravi također naglašava da »[v]riednost čovjeka, tj. vriednost *osobe* čovjekove stoji samo do vriednosti njegove *volje*.«¹⁹

Kognitivni aspekt volje Markovićeva odredba volje također ne ostavlja prostor sumnji da ona, pored motivacijskog, sadrži i odgovarajući kognitivni element. Osoba koja želi ostvariti određeni cilj mora raspolagati određenim informacijama o tom cilju i imati vjerovanje da je taj cilj doista i ostvariv.

3.2. Podređenost volje pravilima

Unatoč tome što etika, prema Markovićevu mišljenju, nije *potpuno* odvojena od psihologije (budući da sa psihologijom dijeli isti predmet), ona u značajnoj mjeri to ipak jest. Jer etika je normativna, a psihologija nije. Psihologija je o tome kako se ljudi ponašaju, a ne o tome kako se trebaju ponašati. Etika postavlja *standarde* volji (normativan pojam) odnosno »uzorna pravila«, na isti način kao što i logika postavlja standarde ljudskom mišljenju.²⁰ Prema tome, kako bismo uopće mogli utvrditi na koji način osoba može udovoljiti tim pravilima, potrebno je prvo razjasniti o kojim je pravilima riječ.²¹ To je razlog zašto etika u odnosu na psihologiju ipak ima određeni stupanj autonomije.

¹⁶ Ibid., pp. 100–101.

¹⁷ Ibid., p. 110.

¹⁸ Ibid., p. 113.

¹⁹ Ibid., p. 89.

²⁰ Ibid., p. 65.

²¹ Zanimljivo je istaknuti da tvrdnju o etici kao »grani psihologije« zagovara Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Princeton, Princeton University Press, 1970). Markovićeva

Pravila koja etika propisuje volji nikada se ne odnose na neku pojedinačnu volju, nego uvijek na volju koja se nalazi u relaciji s nečim drugim (najčešće je riječ o nekoj drugoj volji).²² Marković u tom kontekstu kaže: »Kad bismo uzeli na oko samo *jednu* jedinu volju bez ikakve njezine sveze s ičim drugim, ne bi mogao nastati *etički* sud.«²³ Moguće objašnjenje navedene tvrdnje leži u sljedećem. Kao što naše radnje dobivaju moralnu relevantnost tek kada na neki način utječu na druge, tako i nečiju volju možemo moralno ocijeniti tek kada se ona nalazi u interakciji s voljom druge osobe. No to objašnjenje ipak nije potpuno. Moralno relevantan odnos između volja, kao što je očito iz Markovićeve rasprave, također se pojavljuje kada se uspoređuju različite volje iste osobe. Primjerice, način na koji će osoba djelovati u okolnostima u kojima se u njoj sukobljavaju dvije volje također može govoriti nešto o njezinu moralnom profilu.

U svakom slučaju, relacija volja regulirana je određenim pravilima ili načelima. U formulaciji tih pravila ili načela Marković se izravno oslanja na Johanna Herbarta, njemačkog filozofa i pedagoga iz prve polovice 19. stoljeća.²⁴ Pogledajmo ukratko o kojim je načelima riječ:

- (1) *Načelo moralne slobode*. Osoba koja udovoljava ovom zahtjevu je osoba čija je volja u harmoniji s njezinom vlastitom moralnom procjenom te volje. Tako netko tko, primjerice, svoju volju procjenjuje kao zlu nije slobodan u moralnom smislu te riječi. Njegova mentalna stanja nisu međusobno usklađena jer ga volja potiče na djelovanje s kojim se on ne poistovjećuje.
- (2) *Načelo dobrohotnosti*. Dobrohotna osoba je ona koja drugome želi dobrobit. Dobrohotnom osobom, recimo, nećemo smatrati onu koja dobrobit nekog drugog vidi kao sredstvo za ostvarenje vlastite koristi. Također dobrobit je objektivna kategorija: nešto za nekoga može biti dobro čak i ako osoba ne vjeruje da je to za nju dobro.
- (3) *Načelo pravednosti*. U osnovi ovog načela nalazi se ideja da ljudi trebaju snositi odgovornost za posljedice svojih postupaka. Budući da ljudi djeluju na osnovi razloga, a ne uzroka, njihove je postupke sasvim primjereno promatrati kroz prizmu zasluge i krivnje. Načelo pravednosti

se tvrdnja, doduše, razlikuje od Nagelove upravo zbog toga što etici ostavlja stanoviti stupanj samostalnosti. Za kvalitetnu kritiku Nagelove pozicije i pokušaj odvajanja etike od psihologije vidi: John Broome, »Motivation«, *Theoria* 75 (2009), pp. 79–99.

²² Kao što ćemo uskoro vidjeti, ponekad volja nije u relaciji s nekom drugom voljom, nego sa »sudom o volji«, Marković, *Etika*, p. 123. Za označavanje relacije volje i nečeg drugog, Marković koristi izraz »medjusobica«.

²³ *Ibid.*, p. 122.

²⁴ Marković na jednom mjestu izričito kaže da se za »Herbartovim sustavom povode <...> njegova predavanja«, *ibid.*, p. 77. To, međutim, ne povlači da je Marković bio herbartovac (o tome vidi pogovor Bojana Marottija, p. 203).

u tom smislu zahtijeva da se prema ljudima odnosimo upravo onako kako zaslužuju.

- (4) *Načelo pravičnosti*. Premda se čini da su pravne i moralne norme po svojoj prirodi sasvim različite, izvori ovog načela, prema Markovićevu mišljenju, imaju etičku dimenziju. Naime pravičnost izvire iz dobrovoljnog sporazuma dvoje ljudi koji žele sebi prisvojiti isti predmet, a takav sporazum neminovno pretpostavlja moralno slobodnu, dobrohotnu, pravednu i jaku volju.
- (5) *Načelo jake volje*. Ovdje je riječ o usporedbi dviju volja s obzirom na njihovu snagu. Premda bi se moglo prigovoriti da snaga volje, sama po sebi, nije etička kategorija, Marković ukazuje da ovo načelo dobiva na moralnoj težini tek u kombinaciji s ostalim načelima. Primjerice pravedna i dobrohotna osoba, u slučaju da ne posjeduje jaku volju, neće biti u stanju suprotstaviti se nepravdi i zbog toga će biti podložna moralnoj osudi.²⁵

Spomenute norme predstavljaju standarde u odnosu na koje, prema Markoviću, moralno procjenjujemo nečiju volju i voljno djelovanje. Ali na čemu su te norme zasnovane? Odakle one uopće dolaze? Postoje dva moguća odgovora: moralne norme ili proizlaze iz nečega što je čovjeku izvanjsko ili iz same ljudske prirode. Marković se priklanja drugoj opciji. Prema njegovu mišljenju, čovjek treba biti u stanju samostalno spoznati ono što moralnost od njega zahtijeva i sukladno tome djelovati. Kada bi moralni zahtjevi bili nametnuti izvana, područje moralnosti bilo bi svedeno na puko pokoravanje tim zahtjevima. Ali sasvim je jasno da takvo shvaćanje ne bi ostavilo prostor ljudskoj moralnoj samostalnosti i slobodnoj volji. Zato Marković i zaključuje da su »etička načela u duhovnoj naravi ljudstva osnovana i da ljudski um može iz te duhovne naravi samostalnim umovanjem izvesti načela etična«.²⁶

No tvrdnja da je moralnost utemeljena u ljudskoj prirodi ipak zahtijeva daljnje objašnjenje. O kojem je aspektu ljudske prirode ovdje riječ? Markovićev odgovor nalazimo na samom početku njegove rasprave o izvorima etičkih načela, gdje on izričito kaže da ona proizlaze iz »estetičko-etičkih čutih«.²⁷ U svrhu boljeg razumijevanja ove tvrdnje, potrebno je prvo nešto reći o Markovićevu shvaćanju odnosa etike i estetike. To je tema sljedećeg odsječka.

²⁵ Markovićeva temeljita rasprava o gornjim etičkim načelima nalazi se u drugom dijelu *Etike*, naslovljenim »Sustav etike«, pp. 119–198.

²⁶ *Ibid.*, p. 45.

²⁷ *Ibid.*, p. 63.

4. Markovićeve moralna fenomenologija

Kao što je već rečeno, današnji moralni filozofi nerijetko svoju pozornost usmjeruju na proučavanje fenomenoloških aspekata moralnosti odnosno subjektivnih doživljaja našeg moralnog iskustva. Međutim, nije neuobičajeno vidjeti da se izraz »moralna fenomenologija« ponekad koristi i u širem značenju te riječi. Terry Horgan i Mark Timmons daju prilično jasno određenje ovog područja istraživanja:

»U metaetičkom istraživanju govor o moralnoj fenomenologiji koristi se vrlo široko tako da uključuje duboko ukorijenjene pojave kao što su: (1) gramatika i logika moralne misli i diskursa; (2) ljudske 'kritičke prakse' koje se odnose na moralnu misao i diskurs (npr. pretpostavka da su istinska moralna neslaganja moguća); i (3) obilježja pojedinačnih moralnih iskustava koja se tiču onoga 'kako je to biti <...>'.«²⁸

Unatoč tome što Marković ni na jednom mjestu ne govori o *fenomenologiji* moralnog iskustva, njegova *Etika*, uskoro ćemo vidjeti, sadrži mnoge tvrdnje koje se lako mogu podvesti pod neke od gore navedenih tema. Vjerojatno najuvjerljiviji argument u prilog fenomenološkom tumačenju tih tvrdnji predstavlja Markovićeve teza o etici kao dijelu estetike.²⁹ Tu su tezu, on ističe, u različitim verzijama branili britanski filozofi poput grofa od Shaftesburyja, Francisa Hutchesona i Adama Smitha.³⁰ Oslanjajući se na sličnosti između našeg iskustva etičkih i estetskih vrijednosti, ovi su filozofi nastojali pokazati da moralnost svoje temelje ima u ljudskim osjećajima, a ne u korisnosti ili vlastitom interesu, kao što su to sugerirali racionalistički usmjereni etički sustavi poput utilitarizma i egoizma. Spor između racionalista i sentimentalista Michael B. Gill sažima na sljedeći način:

»Racionalisti i sentimentalisti razvili su bogate analogije. Najznačajnija analogija koju su razvili racionalisti bila je između moralnosti i matematike. Najznačajnija analogija koju su razvili sentimentalisti bila je između moralnosti i ljepote. Ove

²⁸ Terry Horgan, Mark Timmons »Moral Phenomenology and Moral Theory«, *Philosophical Issues* 15 (2005), p. 58.

²⁹ Za Markovićevo poimanje estetike vidi njegovo središnje djelo *Razvoj i sustav obćenite estetike* (Zagreb: Kr. hrv.-slav.-dalm. zemaljska vlada, 1903).

³⁰ Franjo pl. Marković, *Etika* (Zagreb: Matica hrvatska, 2016), p. 75. Navedeni filozofi također su poznati kao moralni sentimentalisti. Premda se među njima često spominje i David Hume, Marković ga ovdje izostavlja. Za osnovne karakteristike moralnog sentimentalizma vidi: Antti Kauppinen, »Moral Sentimentalism«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/moral-sentimentalism/>.

dvije analogije dobro ilustriraju većinu glavnih ideja i temeljnih uvida ovih dviju pozicija.«³¹

Analogije između moralnosti i ljepote predstavljaju bitan element i u izgradnji Markovićeve metaetičkog stajališta. U okviru njegova pristupa te se analogije odnose na naš subjektivni doživljaj dobrog i lijepoga, ali i na ono što Horgan i Timmons nazivaju »kritičkim praksama« moralne i estetske misli. Međutim, Marković pritom ne gubi iz vida da usporedba između etike i estetike ima stanovita ograničenja. Drugim riječima, premda etički i estetski sudovi dijele neka slična obilježja, oni također sadrže i bitne razlike.

U ostatku ovog odsječka izdvojiti ću četiri aspekta moralnog i estetskog iskustva prisutna u Markovićevoj *Etici* i sugerirati da nam oni mogu poslužiti kao temelj za određivanje nekih karakteristika Markovićeve metaetičke teorije. Aspekti o kojima ću govoriti odnose se na iskustvo moralnog ocjenjivanja, iskustvo moralnog neslaganja, iskustvo moralne deliberacije i iskustvo autoriteta morala.

4.1. Iskustvo moralnog ocjenjivanja

Što mi zapravo činimo kada, primjerice, moralno ocjenjujemo neku volju kao pravednu, jaku ili dobrohotnu? Određeni dijelovi Markovićeve rasprave sugeriraju da je za utvrđivanje osnovnih obilježja moralnog ocjenjivanja potrebno okrenuti se našem moralnom iskustvu koje nedvosmisleno ukazuje na postojanje bliske veze između moralnih sudova i ljudskih osjećaja. Tako on kaže, primjerice, da »[d]obrotvorno djelo npr. pobudjuje nehotice u svakom čovjeku ćut, koja tomu djelu povladjuje. Ružica, nebeska duga također pobudjuje u čovjeku miloćuće«.³²

Citirana tvrdnja odnosi se na ono što bismo mogli nazvati *moralnom percepcijom*. No u kontekstu Markovićeve rasprave, govor o moralnoj percepciji ne bi trebalo shvatiti prestogo. On ne govori o tome da moralne vrijednosti doslovno *vidimo*, nego o tome da naše etičke procjene rezultiraju pojavom osjećaja odobravanja i neodobravanja. Dobrotvorno djelo u nama pobuđuje pozitivne osjećaje samo ako mi to djelo ocijenimo kao *dobro* i, ako je to slučaj, kod nas se javlja emocija odobravanja prema tom djelu: djelo koje ocjenjujemo kao dobro kod nas izaziva ugodu, a loše neugodu. Naše moralne procjene u tom se smislu ne razlikuju značajno od onih estetskih, kao kada vidimo ružu i dugu kao lijepe.

³¹ Michael B. Gill, »Moral Rationalism vs. Moral Sentimentalism: Is Morality More Like Math or Beauty?«, *Philosophy Compass* 2/1 (2007), p. 17.

³² Marković, *Etika*, p. 67.

Marković je ovdje, barem se tako čini, vrlo blizak Humeovu shvaćanju da moralne vrijednosti nisu nešto što vidimo, već nešto što osjećamo. Hume nas tako poziva da zamislimo bilo koju radnju za koju ćemo se gotovo svi složiti da je moralno pogrešna, recimo čin ubojstva. Taj čin možemo ispitati sa svih različitih strana, on ističe, ali takav nam pristup neće ništa reći o njegovoj moralnoj prirodi. Moralni status ubojstva – njegova pogrešnost – ne nalazi se u samom činu, već je prvenstveno rezultat naše negativne emocionalne reakcije.³³ Vrijednosti su, prema ovom shvaćanju, poput slika koje projiciramo na platnu. Kao što slike nisu svojstvo platna, tako ni vrijednosti nisu dio vanjskog svijeta, već su proizvod ljudskih emocionalnih projekcija.³⁴ U skladu s tim shvaćanjem, Marković daje sljedeću analizu moralnih iskaza:

»Ovaj sud: ‘ruža je liepa’, ne podaje nam nikakve *teorijske spoznaje*, nego samo izjavlja, da predmet ‘ruža’ pobudjuje u nas *miloćuće*, a to miloćuće izjavlja se predikatom ‘*liepa je*’. Predikat ljepote upravo je izjav našega ćutnoga povladjanja, oblikovanoj kakvoći ružinoj.«³⁵

Zanimljivo je da su sličnu analizu kasnije branili rani emotivisti, koji su moralne tvrdnje tumačili u emocionalnim kategorijama. Oni su smatrali da moralni sudovi nemaju istinitosnu vrijednost i da se njihova osnovna funkcija sastoji upravo u izražavanju emocija govornika. Tako A. J. Ayer, jedan od glavnih zastupnika ovog stajališta, na sličan način misli da moralni iskazi ne proširuju teorijsku spoznaju i da moralni pojmovi ne dodaju neko novo značenje sudovima u kojima se pojavljuju, već da se njima služimo zato da bismo izrazili naše moralno odobravanje ili neodobravanje nekog djelovanja.³⁶

Marković je svjestan da u okviru ovog stajališta naizgled ne postoji način kako razlikovati sudove koji se tiču »korisnosti«, »poželjnosti« i »prijatnosti« od sudova koji se tiču »ljepote« i »dobrote«. Naime, neke stvari koje prosuđujemo kao korisne ili štetne također u nama pobuđuju ugodu i neugodu. Znači li to da mi zapravo ne možemo razlikovati moralne evaluacije od onih koji se tiču korisnosti? Ne, Marković će vjerojatno reći, možemo ih razlikovati, a fenomenologija nam također ovdje pomaže. Osjećaj odobravanja prema nečemu

³³ David Hume, *Rasprava o ljudskoj prirodi* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1983 [1739–1740]), p. 400.

³⁴ Usp. Justin D’Arms, Daniel Jacobson, »Sensibility Theory and Projectivism«, u: David Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press), p. 188.

³⁵ Marković, *Etika*, p. 85.

³⁶ Vidi: Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover, [1946] 1952), p. 107. Potrebno je napomenuti da ipak postoji ključna razlika između Markovićeve shvaćanja i onoga ranih emotivista. Za razliku od njih, Marković ne negira postojanje moralne istine. O tome će više biti riječi kasnije.

što prosuđujemo kao dobro ili lijepo različit je od osjećaja koji imamo kada nešto prosuđujemo kao korisno ili ugodno. Razlika je u tome što u moralnim procjenama nema »žudnje«. ³⁷ Osim toga, kada nešto prosuđujemo kao lijepo ili dobro, mi zapravo to ne prosuđujemo u instrumentalnom smislu, već intrinzičnom. Drugim riječima, ne mislimo da je nešto dobro zato što dovodi do nekog cilja, već da je dobro po sebi.

4.2. Iskustvo moralnog neslaganja

Neslaganje oko evaluativnih pitanja svakodnevna je pojava. Marković u tom kontekstu primjećuje: »Toliko [je] nesuglasja raznih ljudi o jednoj te istoj slici, o jednoj te istoj pjesmi te jedni vele, da je lijepa, drugi da je ružna, treći da je srednja <...>.« ³⁸ Unatoč tome što se Markovićevo opažanje odnosi na estetsko neslaganje, on izričito napominje da pod estetičkim sudom podrazumijeva i »njegovu suvrst, najme *etički* sud«. ³⁹ Prema tome, kao što ljudi u pogledu istih stvari donose različite estetičke procjene, Marković bi spremno prihvatio da jednako vrijedi i u sferi morala.

Uočimo, međutim, da fenomenologija moralnog neslaganja upućuje na postojanje moralne istine. Sama činjenica da se ljudi ne slažu u pogledu nekog etičkog pitanja barem na prvi pogled sugerira da postoji istina o tome tko je u pravu. Zamislimo neslaganje između dvoje ljudi oko toga je li neka radnja moralno ispravna. Ako na to pitanje ne bi postojao istinit odgovor, zašto je do njihova neslaganja uopće došlo? Zašto se onda uopće trudimo formulirati etičke argumente i uvjeravati jedni druge u ispravnost naših moralnih stajališta? Naravno, pojava moralnog neslaganja u konačnici možda i može biti objašnjena bez pozivanja na moralnu istinu, no teško je osporiti da nam, prije nego što se uopće upustimo u pružanje takvog objašnjenja, sama ta pojava pruža *pro tanto* razlog za vjerovanje da takva istina doista postoji.

No Marković, po svemu sudeći, i ne uzima ozbiljno hipotezu da u području etike ne postoji istina. Svrha znanosti (u ovom slučaju, etike kao »filozofijske znanosti«), on smatra, jest utvrditi »što je obćenito istinito a što je samo relativno«. ⁴⁰ Nepostojanje moralne istine stoga bi povlačilo nepostojanje etike kao znanosti. Osim toga, neslaganje u pogledu vrijednosti prvenstveno nastaje kao rezultat toga što su predmeti evaluativnih sudova kompleksne, a ne jednostavne stvari. Primjerice, mi ne kažemo da je kamen lijep, nego da je kip lijep. Kada

³⁷ Marković, *Etika*, p. 80.

³⁸ *Ibid.*, p. 87.

³⁹ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 69.

promatramo neku sliku ili slušamo neku glazbenu kompoziciju, osjećaj ugone koji se kod nas pritom javlja uvjetovan je, između ostalog, estetski relevantnim svojstvima poput harmonije, sklada i proporcionalnosti. Zato Marković zaključuje: »Da se valjan sud o takvoj umotvorini izreče, treba ju razglobiti u jednostavne oblikovne sastavine, pak tada se može postići jednoglasje u sudu, dok je prije analize bilo veliko nesuglasje.«⁴¹ Slično vrijedi i u području morala. Osjećaji ugone ili neugode koji stoje u temelju naših moralnih procjena javljaju se kao reakcija na postojanje »sklada« odnosno »nesklada volja«.⁴² Činjenica da različiti ljudi donose različite evaluativne procjene stoga ne pokazuje da su one po svojoj prirodi subjektivne, nego da strane u sporu nisu provele jednaku »estetičku analizu«.⁴³ Sve to upućuje na zaključak da fenomen moralnog neslaganja, prema Markoviću, nedvojbeno sugerira postojanje moralne istine.

4.3. Iskustvo moralne deliberacije

Moralne procjene ponekad donosimo automatski i spontano. No ponekad nam nije odmah jasno što u moralnom smislu trebamo učiniti i tada se javlja potreba za moralnom deliberacijom. U tome je sadržana još jedna sličnost između moralnih i estetskih sudova. Kao što ćemo neke ljudske radnje u određenim okolnostima odmah procijeniti kao ispravne ili pogrešne, tako ćemo i neke predmete ili događaje odmah procijeniti kao lijepe ili ružne. Ali, s druge strane, iz Markovićeve pozivanja na »estetičku analizu« lako možemo iščitati da jednako tako postoje situacije u kojima dolaženje do primjerenog moralnog ili estetskog suda pretpostavlja upuštanje u određenu refleksiju. Estetska procjena nerijetko zahtijeva određenu razinu stručnosti, poznavanje estetski relevantnih čimbenika i njihovih međusobnih relacija. Mnogim ljudima, primjerice, »nisu jasni složaji, nisu jasne oblikovne sveze među onimi dielovi, koji sastavljaju njeku sliku, njeku pjesmu«.⁴⁴ Na sličan način, pravilna moralna procjena neke radnje zahtijeva utvrđivanje različitih moralno relevantnih čimbenika (npr. cilj koji je netko radnjom želio postići, je li radnja bila izvršena slobodnom voljom ili je pak osoba djelovala pod prisilom i slično). To je razlog zašto se u prvom redu i upuštamo u proces moralne deliberacije. U tom procesu nastojimo utvrditi razloge za određenu radnju i protiv nje te oblikovati moralni sud o tome kako djelovati.

⁴¹ Ibid., pp. 73–74.

⁴² Ibid., p. 78.

⁴³ Ibid., pp. 87–88.

⁴⁴ Ibid., p. 88.

Ali na što nam ukazuje samo *iskustvo* moralne deliberacije? Puka činjenica da se upuštamo u razmatranje toga što učiniti u pojedinim okolnostima zasnovana je na pretpostavci da imamo slobodu sami odlučivati o budućem djelovanju i da ono nije unaprijed određeno nekim vanjskim čimbenicima. Fenomenologija moralne deliberacije ukazuje na to da smo mi autori naših radnji odnosno da su radnje koje izvršavamo produkt naše slobodne volje.⁴⁵ Marković uopće ne osporava da bi sama mogućnost deliberacije bila ugrožena ako ljudska volja ne bi bila slobodna: »Posve je jamačno, da pojedina odluka volje i njom stvoreni pojedini čin, nije nikakav posljedak tiela, jela i okolnih prirodnih utjecaja, nego je prije te odluke bilo *premišljanja* <...>«. ⁴⁶

No iskustvo deliberacije također ukazuje na postojanje moralne istine. Upuštajući se u proces razmišljanja o tome kako djelovati u moralnom smislu ili o tome kako moralno ocijeniti neko djelovanje, mi implicitno pretpostavljamo da odgovor ne ovisi o nama. Fenomenologija moralne deliberacije sugerira da je svrha tog procesa otkriti nešto o svijetu i doći do moralnih zaključaka koji potporu imaju u objektivnom stanju stvari. Naš cilj u moralnom promišljanju, fenomenološki promatrajući, nije doći do onoga što mi mislimo da je ispravno, nego do onoga što doista jest ispravno.

4.4 *Iskustvo autoriteta morala*

Usporedba dobrote i ljepote zauzima jedno od središnjih mjesta u Markovićevoj moralnoj filozofiji. Međutim, on istovremeno daje do znanja da između etičkih i estetičkih sudova također postoje neke važne razlike. Vjerojatno najznačajniju razliku opisuje u sljedećem odlomku:

»Etičke presude glase kategorično i općenito za svako svjestno sobstvo, nasuprot estetičke ocjene u užem smislu glase hipotetički; one ne vežu svakoga čovjeka, već samo onoga koji hoće ljepu umjetninu tvoriti, ili pravo veleći samo djelo njegovo je pod udarom estetičke presude, a etičkoj presudi podvržen je *svaki čovjek htio ili nehtio*.«⁴⁷

Koristeći terminologiju koju najčešće povezujemo s Kantom, Marković smatra da su estetski sudovi hipotetički, a moralni kategorički. Kazati da su moralni sudovi kategorički znači kazati da oni vrijede bezuvjetno: sasvim je svejedno ima li osoba preferencije ili želje za moralnim ponašanjem, jednostavno je riječ o tome da etičkim zahtjevima ne možemo izbjeći. Za razliku od

⁴⁵ Vidi: John Searle, *Rationality in Action* (Cambridge: MIT, 2001), p. 14.

⁴⁶ Marković, *Etika*, p. 112, moj kurziv.

⁴⁷ Ibid. p. 68.

estetskog suda – koji »ne obvezuje nikoga osim umjetnika u njegovu umjetničkom stvaranju«⁴⁸ – moralni sud obvezuje svakoga.

Važno je primijetiti da Marković ovdje ne kaže da se nama moral *pojavljuje* kao kategoričan ili barem da nam se takvim čini, već da moral *doista jest* kategoričan. Ipak, ne protumačimo li njegovu tvrdnju u fenomenološkim okvirima, ostalo bi nejasno na čemu je ona zasnovana. Naime, pitanje o tome je li priroda morala *doista* kategorička ili hipotetička još uvijek razdvaja moralne filozofe i u tom je smislu teško vjerovati da se Marković bez dodatnog objašnjenja ovdje jednostavno svrstava na jednu od strana. Stoga je uvjerljivije pretpostaviti da on ima u vidu određeni fenomenološki aspekt morala—naime, onaj prema kojemu naše *moralno iskustvo* sugerira da moralni zahtjevi vrijede bezuvjetno. I doista, uzmemo li u obzir naš subjektivni doživljaj moralne dužnosti, većina nas ima *dojam* da moralnost ima kategorični autoritet u smislu da se moralni zahtjevi na nas neizbježno odnose.

5. Markovićeva metaetička teorija

Oslonimo li se na Markovićevu tezu o bliskom odnosu etike i psihologije, sasvim je jasno da središnje mjesto u njegovu metaetičkom sustavu zauzima čovjek i njegova slobodna volja. Marković kaže:

»Iz razgleda toga mogosmo se uvjeriti, da nije moguće na materialističkoj podlozi graditi etiku, da se s materializmom neda složiti samosviest i slobodna volja ljudskoga duha – a to su uvjeti etici. Mi dakle nalazimo, da etika, učiteljica dužnosti i prava, može na čvrstom temelju stajati samo onda, ako se gradi na takvom nazoru o svietu, koji priznaje duhu njegovu samostalnost i posebno bistvo, uzvišeno nad tvarnu prirodu svojim osobitim izvorom i svojom slobodnom voljom. Samo sa takvim nazorom o svemiru dade se složiti etika <...>«⁴⁹

S druge strane, sličnosti i razlike između dobrog i lijepoga na koje Marković upozorava najviše dolaze do izražaja u našem neposrednom moralnom iskustvu. Stoga je razumno očekivati da bi različiti aspekti tog iskustva trebali biti uspješno objašnjeni u sklopu njegove metaetičke teorije. Imajući u vidu analizu fenomenoloških aspekata moralnog iskustva iz prethodnog odsječka, sljedeća tablica prikazuje koja bi obilježja Marković mogao navesti u svrhu pružanja takvog objašnjenja.

⁴⁸ Ibid., p. 89.

⁴⁹ Ibid., p. 44.

Fenomenološki aspekti moralnog iskustva	Obilježja Markovićeve metaetičke teorije
Iskustvo moralnog ocjenjivanja	Emotivna priroda moralnih sudova
Iskustvo moralnog neslaganja Iskustvo moralne deliberacije	Postojanje moralne istine
Iskustvo autoriteta morala	Postojanje kategoričkih moralnih dužnosti

Ako bi se pokazalo da moralni sudovi imaju emotivnu prirodu, to bi objašnjavalo zašto naše iskustvo moralnog ocjenjivanja obično sadrži osjećaje odobravanja ili neodobravanja. Postojanje moralne istine, s druge strane, uspješno bi objašnjavalo pojavu moralnog neslaganja i subjektivno iskustvo moralne deliberacije. I na koncu, metaetička teorija koja bi uspijevala objasniti subjektivni doživljaj autoriteta morala jest ona koja bi zagovarala postojanje kategoričkih moralnih dužnosti.

Prisustvo gornjih obilježja u nekoj metaetičkoj teoriji Markoviću bi trebalo predstavljati razlog za njezino prihvaćanje, kao što bi mu njihovo *odsustvo* trebalo predstavljati razlog za njezino odbacivanje. I doista, on razmatra različite naturalističke etičke sustave (materijalizam, pozitivizam i evolucionizam) i kritizira ih na osnovi toga što ne ostavljaju prostor nekima od gore navedenih karakteristika. Čovjek je, u sklopu naturalističkih pristupa, on navodi, u potpunosti sveden na prirodne uzroke i djeluje nagonski te u skladu sa svojim prirodnim potrebama. Kada se ljudske potrebe nalaze u konfliktu, ne postoje nikakva etička pravila kojima on može biti razriješen. Tako on zaključuje da u okviru materijalizma, primjerice, »nestaje *dužnosti* čovjekove i dostojanstva čovjekova«,⁵⁰ a da u okviru pozitivizma »čovjek svagda radi pod prisiljem prirode a nikada po slobodnoj volji ni po sobstvenu izboru«. ⁵¹ Osim toga, pozitivisti griješe kada smatraju da spoznaja nekih temeljnih etičkih načela (poput načela pravedosti) nije »ćutna nego puka *razumna*«. ⁵²

Ali kakvu metaetičku teoriju Marković onda predlaže? Koja metaetička teorija, prema njegovu mišljenju, najbolje zahvaća gore navedene karakteristike? Prije nego što odgovorim na ovo pitanje, pogledajmo način na koji Marković sažima svoju kritiku naturalističkih pristupa:

»Tu postaje očito da <...> prirodni zakoni nisu *jedini* u svijetu, nego da ljudstvo po sebi može razviti i da jest razvilo zakone drugačije od tvornoprirodnih, za-

⁵⁰ Ibid., p. 9.

⁵¹ Ibid., p. 10.

⁵² Ibid., p. 11.

kone sućuti i ljubavi, zakone, koji ne izvire iz stvarne prirode, nego iz duševne naravi ljudske«. ⁵³

Budući da prirodni zakoni, kako Marković kaže, nisu jedini zakoni, a ljudski duh je »uzvišen nad stvarnu prirodu«, sasvim je očito da on zastupa neku vrstu *ne-reduktivizma*. Sferu vrijednosti, jednostavnije rečeno, nije moguće svesti na sferu prirodnog.

U ovom je kontekstu Markovićev pristup korisno usporediti s onim G. E. Moorea koji je, kao što je poznato, tvrdio da je svaki pokušaj naturaliziranja etike zasnovan na pogrešci i samim time osuđen na neuspjeh. ⁵⁴ Markovićeve kritika naturalizma nešto je drukčija, ali obojica se slažu da sferu normativnosti nije moguće zahvatiti naturalističkim kategorijama.

Zanimljivo je, međutim, kako Marković i Moore iz toga izvlače sasvim suprotne zaključke. Odbacivši naturalizam, Moore je zaključio da su moralna svojstva neprirodna, jednostavna svojstva koja postoje *sui generis* i da je njihovo spoznavanje intuitivno. No Marković ide drugim putem. On smatra da moralnost ne može biti utemeljena u vanjskom svijetu, već u ljudskom duhu – da na neki način mora biti ovisna o čovjeku. Moralnost, drugim riječima, nije nešto što se nalazi »tamo vani« odnosno nešto što je neovisno o ljudskoj psihologiji. Njegovo pozivanje na »zakone sućuti i ljubavi«, samostalnost ljudskog duha i ideju da su voljne odluke uvijek rezultat nečije cjelokupne osobnosti stoga snažno sugerira da za Markovića etika nije nešto što je odvojeno od ljudske *senzibilnosti*. Prema tome, Marković se, poput Moorea, priklanja *ne-naturalizmu*, ali za razliku od njega ipak smatra da je etika ovisna o ljudskom duhu, a samim time i ljudskim osjećajima.

Ostavlja li njegovo stajalište prostor za *moralnu istinu*? O moralnoj istini možemo razmišljati na dva načina. S jedne strane, možemo tvrditi da je moralna istina neovisna o čovjeku i da je samo treba otkriti – moralne vrijednosti su, prema ovom gledištu, u potpunosti objektivne i predstavljaju dio neovisnog vanjskog poretka stvari. Takvu poziciju zastupa Moore. S druge strane, ako vrijednosti nisu dio objektivnog poretka stvari, nameće se zaključak da su one u nekom smislu ovisne o ljudskoj prirodi. Takvom se stajalištu priklanja Marković. Imajući u vidu Markovićevu kritiku Kanta, njegovo ukazivanje na prisustvo osjećaja pri izricanju moralnih ocjena i dovođenje etike u vezu sa zakonima sućuti i ljubavi, prilično je sigurno da moralnu istinu vidi kao neodvojivu od emotivnog dijela ljudske prirode.

⁵³ Ibid., pp. 21–2.

⁵⁴ Usp. Moore, *Principia ethica*.

Opasnost takvog sentimentalističkog zasnivanja etike, netko bi mogao prigovoriti, jest moguće zapadanje u subjektivnost. Jer ako vrijednosti nisu u svijetu, znači li to da je njihovo postojanje u potpunosti ovisno o subjektu? Neki autori doista tako misle. Ako su vrijednosti – kao što je to slučaj kod Humea – samo naša emotivna projekcija, proizlazi da je njihovo postojanje u konačnici ovisno o tome kako se osoba osjeća u trenutku izricanja nekog moralnog suda. No to dalje povlači da se loše ili dobre stvari *zapravo ne događaju* dok nema subjekta koji bi prema tim stvarima imao određenu emocionalnu reakciju.

Da bismo to jasnije vidjeli, vratimo se na Humeov primjer osobe koja, vidjevši čin ubojstva, prosudi da je upravo svjedočila moralno okrutnom postupku. S obzirom da ona tom moralnom prosudbom, kako smatra Hume, projicira svoje *trenutno* emocionalno stanje, proizlazi da taj čin ustvari ne bi bio okrutan da mu ona nije svjedočila.⁵⁵ U tom slučaju nitko prema njemu ne bi imao emocionalnu reakciju neodobravanja. Marković na sličnom tragu razmatra mogućnost kako »krađa po sebi nije prikorna, nego samo ako se odkrije«⁵⁶ te je odmah odbacuje kao neuvjerljivu. S obzirom da moralni sudovi, prema njegovu mišljenju, imaju objektivnu vrijednost, pozicija koja ima takve implikacije njemu zasigurno ne može biti prihvatljiva. Nedostatak objektivnosti jest glavni razlog zašto se Marković takvoj poziciji ne priklanja.

Budući da Marković ljudski duh smatra presudnim za utemeljenje etike, ali istovremeno vjeruje da etičke tvrdnje mogu biti istinite ili lažne, njegova metaetička pozicija nalazi se, ako možemo tako kazati, negdje između moralnog realizma mooreovskog tipa, s jedne strane, i humovskog projektivizma, s druge strane. Drugim riječima, on nije moralni realist poput Moorea u smislu da vjeruje u postojanje moralnih činjenica i svojstava kao nečega što je sasvim neovisno o čovjeku, ali isto tako nije ni projektivist poput Humea jer ipak vjeruje da etičke procjene imaju objektivno utemeljenje. On vjeruje da moralne vrijednosti doista postoje, ali na način koji nije neovisan o subjektu. Njegovu bismo poziciju u tom smislu mogli okarakterizirati kao *nereduktivni oblik moralnog realizma* koji je ovisan o *subjektu* (ljudskom duhu).⁵⁷ Sljedeće Markovićevo opažanje kompatibilno je s takvom interpretacijom:

»Estetičko miloćuće i na njem osnovani estetički sud trostrukom je objektivnošću utemeljen: 1) fizičkom oblikovnom kakvoćom vanjskih predmeta;

⁵⁵ Usp. Brand Blanshard, »The New Subjectivism in Ethics« u: E. D. Klemke, A. David Kline, Robert Hollinger (eds.), *Philosophy: Contemporary Perspectives on Perennial Issues* (New York: St. Martin's Press, 1994), pp. 503–510.

⁵⁶ Marković, *Etika*, p. 74.

⁵⁷ Nereduktivizam, moralni realizam i ovisnost o umu (ljudskom duhu) osnovna su tri elementa senzibilističke teorije. O tome vidi: Simon Kirchin, *Metaethics* (London: Palgrave Macmillan, 2012), p. 125.

2) fiziologijskim pravilnim ustrojem naših osjećala; 3) psihologijskom pravilnom kakvoćom naše svijesti. Stoga je pravo estetičko miloćuće u svih ljudi jednako obćenito, dakle nužno, a nije relativno, samo treba da je izvršen jedan uvjet, najme da je čovjek, koji prima estetičke dojmove, u fiziološkom i psihologijskom pogledu normalan.«⁵⁸

Marković gornji odlomak pojašnjava oslanjajući se na analogiju s bojama. Daltonist, primjerice, ne može opovrgnuti sud da je određeni objekt crvene boje. To je stoga što on nije u fiziološkom pogledu *normalan*. Kako bismo crveni objekt vidjeli kao crven, moraju biti zadovoljeni određeni uvjeti, a to u ovom slučaju znači da naš osjetilni aparat mora biti pravilno ustrojen. To pritom ne znači da su boje u potpunosti ovisne o našem osjetilnom aparatu. Nije riječ o tome da su boje u konačnici samo naša projekcija i da one zapravo ne postoje u svijetu. One su, naravno, također određene mikrofizičkim svojstvima predmeta, ali nisu *istovjetne* s tim mikrofizičkim svojstvima (ne-reduktivizam). Boje doista postoje (realizam), ali njihovo postojanje nije neovisno o normalnom promatraču (ovisnost o subjektu).

Netko bi možda mogao prigovoriti da tako shvaćena objektivnost nije objektivnost *u pravom smislu riječi*. U kojoj je mjeri taj prigovor utemeljen prvenstveno će ovisiti o tome što podrazumijevamo pod izrazom »neovisno o ljudskom duhu«. U tom nam pogledu od pomoći može biti sljedeće opažanje Davida McNaughtona: »Naš način zamjećivanja ne stvara boje, nego nam omogućuje da ih vidimo. O njima se mora misliti kao o stvarnim svojstvima, ali svojstvima koja mogu zamijetiti – ili pojmiti – jedino bića koja imaju određenu vrstu zamjedbenog iskustva.«⁵⁹

Svojstvo »biti crven« ne možemo sasvim razumjeti ako pritom ne uzmemo u obzir fenomenološki aspekt crvene boje – način na koji se crvena boja pojavljuje normalnom promatraču. Dok svojstvo »biti okrugao«, primjerice, ni na koji način nije ovisno o subjektu, objektivnost sekundarnih svojstava određena je interakcijom subjekta i objekta. Prema tome, nije moguće tvrditi da boje zapravo ne postoje u vanjskom svijetu i da ih mi u nekom smislu projiciramo na predmete. Boje su, prema ovoj slici, realno postojeće, ali njihovu prirodu nije moguće u potpunosti razumjeti bez pozivanja na način na koji nam se one pojavljuju u iskustvu.⁶⁰

Slično vrijedi i za moralna svojstva. Neki su postupci doista ispravni i pogrešni, no adekvatno zahvaćanje prirode tih moralnih svojstava mora sadržavati

⁵⁸ Marković, *Etika*, pp. 72–3.

⁵⁹ David McNaughton, *Moralni pogled: uvod u etiku* (Sveučilište u Zagrebu – Hrvatski studij: Zagreb, 2010), p. 95.

⁶⁰ Usp. John McDowell, *Mind, Value and Reality* (London: Harvard University Press, 1988) i David Wiggins, *Needs, Values, Truth* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

pozivanje na čovjeka – preciznije, njegovo emocionalno ustrojstvo. Za razliku od projektivista koji smatraju da svijet kao takav ne sadrži moralna svojstva i da su ona samo naša projekcija, senzibilisti tvrde da je objektivno postojanje moralnih svojstava određeno interakcijom vanjskog svijeta i ljudske senzibilnosti (onime što bi u Markovićevu slučaju bila cjelokupna ljudska osobnost).

Primijetimo, također, kako ovako shvaćena Markovićeva metaetička teorija sadrži karakteristike morala o kojima je prethodno bilo riječi. Budući da je etika velikim dijelom ovisna o ljudskoj senzibilnosti, nije čudno da naše moralne prosudbe koreliraju s osjećajima odobravanja ili neodobravanja. Kao što je, primjerice, crvena boja ono što kod normalnog promatrača uzrokuje osjet crvenog, tako je i moralno ispravna radnja ono što kod normalnog promatrača uzrokuje osjećaj odobravanja. Promatrači kod kojih to nije slučaj u »fiziološkom i psihologijskom pogledu« nisu »normalni«. S obzirom da je senzibilistička teorija realistička, ona također omogućuje objektivnost i moralnu istinu, ali istinu koja nije neovisna o ljudskom duhu. Kao što daltonist ne vidi boje zato što nema pravilno ustrojen osjetilni aparat, tako ni osobe koje ne posjeduju odgovarajuću senzibilnost »ne vide« moralnu stvarnost. U tom pogledu analogija između boja i moralnih vrijednosti ima i određena ograničenja: mi ne možemo utjecati na to kako nam se boje pojavljuju.⁶¹ Način na koji boje vidimo izvan je naše kontrole. No kada je riječ o moralnim svojstvima, postoje određene metode, poput odgoja, čijom je primjenom moguće poboljšati nečiju cjelokupnu osobnost. Mogućnost takvog poboljšanja također pokazuje da naša osobnost nije predodređena, nego da smo kao moralni subjekti samostalni i slobodni.

Potencijalna poteškoća s ovakvim pokušajem utemeljenja etike jest da ostaje neobjašnjeno na koji način ono uspijeva zahvatiti kategoričnost morala. Naš dojam da se moralni zahtjevi na nas odnose bezuvjetno, netko bi mogao prigovoriti, ne može biti objašnjen pozivanjem na njihovu emotivnu prirodu. Ljudski su osjećaji nestalni i promjenjivi i kao takvi nisu u stanju moralnim zahtjevima osigurati potreban autoritet. Premda Marković ne razmatra ovaj prigovor, u njegovoj raspravi postoje naznake o tome kako bi on na njega mogao odgovoriti. Usmjerimo li pozornost na njegovo naglašavanje važnosti odgoja i, samim time, moralnog poboljšanja, on bi mogao reći da kategoričke moralne dužnosti ne izviru iz pojedinačnih i međusobno različitih senzibilnosti, nego *idealne* senzibilnosti, naime one kojoj stremimo moralnim usavršavanjem. Osoba s takvom senzibilnošću nužno posjeduje volju koja je kompatibilna sa zahtjevima moralnosti.

⁶¹ Usp. Simon Kirchin, *Metaethics* (London: Palgrave Macmillan, 2012), pp. 130–131.

6. Zaključak

U ovom članku nastojao sam smjestiti Markovićeve moralnu filozofiju u kontekst suvremenih metaetičkih rasprava. Pritom sam se prvenstveno usmjerio na njegova, još uvijek nedovoljno istražena, predavanja iz etike. Tvrdio sam da ona sadrže elemente zbog kojih ga je opravdano smatrati zagovornikom moralnog sentimentalizma, pozicije koja moralnost dovodi u blisku vezu s ljudskim osjećajima. Markovićeve sentimentalistički pristup moralu, pokušao sam pokazati, prvenstveno izvire iz njegova shvaćanja odnosa etike, psihologije i estetike. S jedne strane, ne odvajajući etiku u potpunosti od psihologije, Marković u samo središte etičkog istraživanja stavlja volju koju pritom shvaća kao ogledalo nečije cjelokupne osobnosti. S druge strane, smatrajući etiku dijelom estetike, on želi sugerirati da je upravo »pravilno ustrojena« ljudska osobnost ono što je potrebno za uočavanje moralnih i estetskih vrijednosti. Moralni je sentimentalizam – od svojih početaka u Velikoj Britaniji u 18. stoljeću pa sve do danas – doživio brojne verzije i transformacije. Ako je interpretacija koju sam ovdje zagovarao na dobrom tragu, u razvoju tog metaetičkog stajališta sudjelovao je i Franjo Marković.⁶²

Marković's metaethics

Summary

The article deals with the metaethical aspects of Franjo Marković's book *Ethics*. I try to interpret Marković's observations about the nature of morality in the context of contemporary meta-ethical positions, while emphasizing his discussion of the sources of ethical principles, in which he clearly places himself in the tradition of those authors who try to ground ethics in sentiment. Pointing to the relevant parts of his discussion, I suggest that Marković advocates a version of moral sentimentalism – namely, a sensibility theory – and that support for such an interpretation can be found in Marković's understanding of the relationship between ethics, psychology and aesthetics.

Key Words: Franjo Marković, metaethics, moral phenomenology, moral psychology, sentimentalism, will.

⁶² Zahvaljujem Tomislavu Bracanoviću, Lovorki Madarević i Nevenu Sesardiću na komentarima uz raniju verziju teksta.

