

# Naturalistički moralni realizam

---

**Sušnik, Matej**

*Source / Izvornik:* **Prolegomena : Časopis za filozofiju, 2005, 4, 201 - 217**

**Journal article, Published version**

**Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:261:870635>

*Rights / Prava:* [In copyright](#)

*Download date / Datum preuzimanja:* **2022-01-28**



*Repository / Repozitorij:*

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

# Naturalistički moralni realizam

MATEJ SUŠNIK

Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet – Odsjek za filozofiju  
Omladinska 14, HR-51000 Rijeka  
msusnik@net.hr

IZVORNI ZNANSTVENI ČLANAK / PRIMLJENO: 09-09-05 PRIHVAĆENO: 07-11-05

---

**SAŽETAK:** Predmet ovog rada je vjerojatno najutjecajnija verzija moralnog realizma, poznata kao “moralni realizam naturalizam”. Nakon što predložim formulaciju za koju smatram da najpotpunije opisuje poziciju moralnog realizma, raspravljam o tome je li moguće provesti aposteriornu identifikaciju moralnih i prirodnih svojstava. U drugom dijelu nastojim pokazati da moralni realisti naturalisti ne uspijevaju izbjeći poznatom Mackievu “argumentu iz čudnosti” (pogotovo jednoj verziji tog argumenta). Na kraju raspravljam o tome mogu li realisti naturalisti moralnim svojstvima pripisati eksplanatornu moć.

**KLJUČNE RIJEČI:** Moralna svojstva, prirodna svojstva, promišljeni moralni sudovi, reflektivni ekvilibrij, supervenijencija, moralna objašnjenja.

---

## Uvod

Neki autori ističu kako upravo fenomenologija moralnog diskursa svjedoči u prilog postojanju objektivne moralne stvarnosti. Već sâm moralni jezik, oni naglašavaju,

pokazuje sve znakove kognitivnog diskursa: čini se da mi imamo moralna vjervovanja, ulazimo u moralna neslaganja, ponašamo se kao da postoji nešto što bismo trebali otkriti [...], kao da postoji činjenično stanje stvari te čak govorimo o moralnim tvrdnjama kao istinitima ili lažnima [...] (Sayre-McCord, 1991: 9).

Pozivanje na karakteristike moralnog diskursa, premda se ne može smatrati ključnim argumentom u prilog tezi o postojanju moralnih činjenica, moralnim realistima zasigurno omogućava odličnu “startnu poziciju” u dokazivanju svog stajališta. Moralni antirealist, premda negira postojanje objektivne moralne stvarnosti, mora pružiti barem neko objašnjenje činjenice da naš moralni jezik sadrži implicitno pozivanje na takvu stvarnost.<sup>1</sup> S druge pak strane, moralnim se realistima često upućuje kritika da njihovo stajalište sadrži kontroverzne ontološke i epistemološke implikacije. Kakva je priroda moralne stvarnosti za koju oni pretpostavljaju da postoji? Kako takvu stvarnost uopće možemo spoznati? Uvjereni u nemogućnost pružanja uvjerljivih

---

<sup>1</sup> Vrlo zanimljive argumente, u tom pravcu, razvija Blackburn (1984, 1993).

odgovora na ova pitanja, mnogi su se priklonili antirealističkoj poziciji u pogledu postojanja moralnih činjenica.

U posljednje su se vrijeme, međutim, pojavili autori koji nastoje pokazati da bi odbacivanje moralnog realizma, motivirano ovakvim razlozima, ipak bilo preuranjeno.<sup>2</sup> Obrana moralnog realizma, smatraju oni, ne mora sadržavati pozivanje na misteriozne entitete, a spoznavanje moralne stvarnosti ne mora pretpostavljati posjedovanje misteriozne kognitivne sposobnosti. Zagovaranjem naturalističkog utemeljenja moralnih činjenica, ovi autori, prema tome, pokušavaju potkopati poznati Mackiev (1986 [1977]) "argument iz čudnosti", a samim time problem moralnog realizma ponovno dovode u samo središte metaetičkih rasprava.

U ovom ću se članku usredotočiti upravo na ovu, možda najutjecajnijiu verziju moralnog realizma. U prvom dijelu ću predložiti formulaciju za koju smatram da najpotpunije opisuje realističko stajalište te ću pružiti kratki pregled povijesti rasprave između moralnih realista i antirealista. Potom ću nastojati ukazati na poteškoće s kojima se moralni realisti naturalisti suočavaju u obrani svoje pozicije.

### Što je to moralni realizam?

U svrhu pružanja što jasnije formulacije moralnog realizma, razmotrimo formulaciju koju pruža Mark Timmons. Timmons smatra da teza moralnog realizma uključuje sljedeće dvije komponente (metafizičku i semantičku):

- M1 Postoje (instancirana) moralna svojstva i činjenice.
- M2 Takva su svojstva i činjenice objektivne.
- S1 Moralni je diskurs o činjenicama.
- S2 Tvrdnje koje sačinjavaju diskurs su ili istinite ili neistinite (ovisno o tome korespondiraju li ili ne objektivno postojećim moralnim činjenicama) [Timmons, 1999: 36].

Budući da je problem moralnog realizma prvenstveno ontološki problem, tvrdnje M1 i M2 predstavljaju osnovne realističke tvrdnje. Osim toga, pozicija moralnog realizma implicira i *deskriptivizam*, tj. semantičku tezu da se primarna uloga moralnog diskursa sastoji u tome da opisuje o nama neovisnu moralnu stvarnost. Premda ovu tezu prihvaćaju i neki moralni antirealisti, tu istu tezu prihvaća *svaki* moralni realist.<sup>3</sup> Moralni realisti smatraju da istinsna vrijednost moralnih iskaza proizlazi iz toga kakva je moralna stvarnost, a moralnim jezikom, po njihovu shvaćanju, govorimo upravo o toj

<sup>2</sup> Brink (1996), Sturgeon (1986), (1991) i Boyd (1991).

<sup>3</sup> John Mackie je, recimo, branio stajalište poznato kao "teorija pogreške", prema kojemu moralni iskazi opisuju moralna svojstva i činjenice, ali prema kojemu su *svi* moralni iskazi neistiniti jednostavno zato jer takva svojstva i činjenice ne postoje. Ipak, prihvaćanje moralnog deskriptivizma nije ga činilo moralnim realitom jer moralni realist mora tvrditi da su *barem neki* iskazi istiniti.

moralnoj stvarnosti. U tom mi se kontekstu čini opravdanim i Timmonsov prijedlog da se i semantičke komponente S1 i S2 eksplicitno navedu u formulaciji realističkog stajališta. No, Timmonsov prijedlog ipak zahvaća samo nužne, ali ne i dostatne uvjete za adekvatnu formulaciju moralnog realizma. Ukoliko su neki moralni iskazi istiniti (kao što sugerira Timmonsova formulacija), to *ne* znači da možemo *znati* da je određeni moralni iskaz istinit. Budući da Timmonsova formulacija ostavlja otvorenom mogućnost da moralni realist *nema* moralno znanje, čini mi se da bi epistemički element također morao biti dijelom osnovnih realističkih teza. Premda bi bilo moguće tvrditi da postoje moralna svojstva o kojima ne možemo imati nikakvo znanje, većina se moralnih realista ipak priklanja kognitivističkom stajalištu prema kojemu je moguća spoznaja u području moralnosti. U tom smislu, kao dodatak ovoj formulaciji, predložio bih sljedeću, epistemičku komponentu: (E) Moguće je posjedovati moralno znanje. Čini mi se, dakle, da Timmonsova formulacija, s dodatkom epistemičke komponente, najpotpunije opisuje poziciju moralnog realizma.

### Kratki pregled povijesti rasprave

Gornja formulacija sugerira da problem moralnog realizma, u određenom smislu, “pokriva” tri centralna područja metaetike: moralnu ontologiju, moralnu epistemologiju i moralnu semantiku. U prvoj polovici prošlog stoljeća, međutim, metaetičke rasprave vodile su se u okviru semantičkih pitanja. Pitanja ontološkog statusa moralnih činjenica i mogućnosti moralnog znanja nisu bila od primarnog značaja te se njima pristupalo s pozicije semantičke analize. *Semantički naturalisti*, primjerice, smatrali su da bi se problem postojanja moralnih svojstava, kao i problem njihova spoznavanja, mogao riješiti ukoliko bi se uspjelo pokazati da moralni izrazi imaju *isto značenje* kao određeni ne-moralni izrazi. Uspostavljanjem relacije sinonimnosti između moralnih i ne-moralnih izraza pokazalo bi se da moralna svojstva nisu ništa drugo nego ne-moralna (prirodna) svojstva, a samim time i da se spoznaja moralnih svojstava ne razlikuje od spoznaje ne-moralnih (prirodnih) svojstava. Kao što je poznato, Mooreova kritika u obliku “argumenta otvorenog pitanja” bila je presudna za napuštanje ovog programa, a *intuicionizam* se počeo smatrati realističkom pozicijom *par excellence*.<sup>4</sup> Mooreovo shvaćanje moralnih svojstava kao svojstava koja postoje *sui generis* te koja su spoznatljiva moralnom intuicijom bilo je rezultat njegova uvjerenja da je za moralne izraze nemoguće pružiti analitički istinite definicije koje bi sadržavale isklju-

<sup>4</sup> Argument “otvorenog pitanja” potkopava svaku definiciju moralnih izraza koja sadrži naturalističke izraze. Ukoliko bismo, primjerice, “dobro” definirali kao “ono što promiče opću korist”, onda naše pitanje “Da li je ono što promiče opću korist dobro?” ne bi uopće imalo smisla. To bi bilo isto kao da pitamo “Da li ono što promiče opću korist promiče opću korist?”. Moore je, međutim, tvrdio da se ovo pitanje može sasvim smisljeno postaviti, a da se pritom ne zapadne u kontradikciju.

čivo ne-moralne izraze. No ubrzo je i Mooreova pozicija naišla na ozbiljnu kritiku. Dok su *emotivistički* i *preskriptivistički* prigovori prvenstveno bili usmjereni protiv Mooreova shvaćanja osnovne funkcije moralnog jezika, ontološke i epistemološke konzekvence intuicionizma bile su glavni predmet Mackieve kritike (1986 [1977]). Mackiev osnovni prigovor svodio se na tvrdnju da Moore – svojom tezom o postojanju objektivnih moralnih svojstava – u ontologiju uvodi entitete čija je priroda krajnje zagonetna i upitna. Postojanje takvih entiteta bilo bi “potpuno različito od svega drugog u svemiru”, a i sam način njihova spoznavanja bio bi “potpuno različit od običnih načina na koje spoznajemo sve drugo” (Mackie, 1986 [1977]: 38).

Budući da je teza o objektivnom postojanju moralnih svojstava ovim argumentom značajno uzdrmana, postalo je sasvim jasno da moralni realizam ne može biti ozbiljno branjen ukoliko se snaga tog argumenta ne dovede u pitanje. Izgleda da postoje dva načina na koja bi se to moglo učiniti. Moralni realist, s jedne strane, može i dalje inzistirati na tvrdnji da su moralna svojstva mooreovski shvaćena neprirodna svojstva, spoznatljiva moralnom intuicijom, te pokušati pokazati da takvo stajalište ne povlači ontološke i epistemološke komplikacije. S druge strane, moralni realist može prihvatiti Mackievu tezu da bi postojanje takvih entiteta bilo krajnje čudno, ali zato može pokušati osporiti osnovnu pretpostavku Mackieva argumenta, naime, da stajalište moralnog realizma implicira postojanje upravo takvih, *mooreovski shvaćenih* moralnih svojstava. On može pritom tvrditi da moralna svojstva nisu ništa drugo nego prirodna svojstva odnosno da je njihovo postojanje u potpunosti kompatibilno s naturalističkom slikom stvarnosti. Na taj bi način moralni realist također uspješno izbjegao Mackiev prigovor te se više ne bi morao braniti od tvrdnje da njegovo stajalište uvodi neobjašnjive entitete u ontologiju. U daljnjem dijelu teksta prikazat ću način na koji moralni realisti naturalisti smatraju da bi se moglo provesti takvo naturalističko utemeljenje moralnih svojstava.

### Naturalističko utemeljenje moralnih svojstava

Mooreova razorna kritika, kako je već rečeno, mnoge je uvjerila u nemogućnost naturalističkog utemeljenja moralnih činjenica te stvorila naizgled nepremostivi jaz između *vrijednosnog* i *činjeničnog*. No ono što je bitno uočiti jest da Mooreov argument počiva na pretpostavci da se identifikacija moralnih i prirodnih svojstava jedino može provesti *a priori*, odnosno jedino ukoliko se pokaže da moralni i ne-moralni izrazi imaju isto značenje. Ta je pretpostavka, moralni realisti naturalisti ističu, fundamentalno pogrešna. Moralne i prirodne činjenice, oni tvrde, mogu se identificirati čak i ako se za moralne izraze ne pruže *analitički istinite* definicije:

Shvaćen kao tvrdnja o identitetu, naturalizam povlači da su moralna i prirodna svojstva [...] nužno identična [...]. Naturalističke tvrdnje o identitetu trebale bi biti konstruirane prema modelu drugih uobičajenih tvrdnji o identitetu, kao što

su voda = H<sub>2</sub>O, temperatura = molekularna kinetička energija, svjetlo = elektromagnetska radijacija, bol = aktiviranje C-vlakana" [Brink, 1996: 157].

Uvjerljivost takvog pristupa identifikaciji moralnih i prirodnih svojstava, prema tome, očituje se u činjenici da se slične identifikacije često izvršavaju na području prirodnih znanosti. Poslužimo se klasičnim primjerom vode i H<sub>2</sub>O. Izraz "voda" i izraz "H<sub>2</sub>O" nemaju isto značenje, ali voda ipak nije ništa drugo nego H<sub>2</sub>O. Ova identifikacija nije provedena semantičkom analizom pojmova, već je provedena *a posteriori*, tj. empirijskim istraživanjem i opažanjem. Moralni realisti naturalisti, u tom kontekstu, smatraju da se slične identifikacije mogu provesti i na području etike. Svaki argument usmjeren protiv ovakvog oblika identifikacije moralnih i prirodnih svojstava na isti način bi pogađao i teorijske identifikacije izvršene u fizici, kemiji, biologiji itd. Mooreov bi argument otvorenog pitanja, tako izgubio na svojoj težini, budući da bi njegova primjena dovela do apsurdnih posljedica, naime, da je "oblik ne-naturalizma [...] podjednako istinit za svaku drugu disciplinu; da su činjenice i svojstva svake discipline [...] ontološki neovisna i stoga *sui generis*" (Brink, 1996: 164).

Kada je riječ o samom postupku identifikacije moralnih i prirodnih svojstava, nije teško uočiti da ipak postoje određene razlike između identifikacija u etici i identifikacija u prirodnim znanostima.<sup>5</sup> Služeći se Brinkovim primjerom, prilično je teško uvidjeti kako bi se mogla izvršiti identifikacija između "ispravnosti" i "povećanja užitka" na isti način na koji se vrši identifikacija između, recimo, vode i H<sub>2</sub>O. Zašto? Jedan od razloga na koji ćemo vjerojatno prvo pomisliti jest da je istinitost potonje identifikacije plod empirijskog istraživanja. Sasvim je jasno da su brojna opažanja i eksperimentiranja morala biti provedena da bi se takva identifikacija opravdano mogla izvršiti. S druge pak strane, nije sasvim jasno kakvo bi se to empirijsko istraživanje moglo provesti na području etike? Što bi u etici moglo vršiti onu ulogu koju *opažanje* vrši na području prirodnih znanosti? Iz Brinkove rasprave, međutim, sasvim jasno dolazi do izražaja njegovo uvjerenje da između etike i prirodnih znanosti ne postoji relevantna razlika zbog koje bi analogija s teorijskim identifikacijama u prirodnim znanostima mogla biti ugrožena. U daljnjem dijelu teksta razmotriti ću dva načina na koje bi moralni realisti naturalisti mogli izvršiti aposteriorne identifikacije te tako izbjeći gornji prigovor: (i) koristeći metodu reflektivnog ekvilibrija i (ii) određivanjem referencije moralnih izraza.

### Moralne intuicije i reflektivni ekvilibrij

William Lycan u svom članku "Moral Facts and Moral Knowledge" (1986) razmatra različite "paradigme" aposteriornih redukcija u znanosti te zaključuje kako ove paradigme ne vrijede za područje etike. Tako se, pri-

<sup>5</sup> Također vidi Berčić (1995: 36–37).

mjerice, u znanosti ponekad uspostavlja identifikacija svojstava zbog toga što takva identifikacija predstavlja “najbolje objašnjenje empirijskih ‘korelacija’ između njihovih instanci, kao u slučajevima munje i električnog pražnjenja, vode i H<sub>2</sub>O i [...] boli i aktiviranja C-vlakana” (Lycan, 1986: 83). No, kako ističe Lycan, takav način uspostavljanja identifikacija očito ne može biti od pomoći kada je riječ o moralnim svojstvima zato jer “kao moralni teoretičari ne uspostavljamo korelacije između prirodnih svojstava i klinički opaženih instanci lošosti” (Lycan, 1986: 84). Imajući ovo u vidu, Lycan mogućnost provedbe identifikacije moralnih i prirodnih svojstava nalazi u činjenici da se u području morala oslanjamo na misaone eksperimente i na naše moralne intuicije. Naše intuitivne moralne sudove, on smatra, možemo zadržati ukoliko ne postoje izričiti razlozi za njihovo odbacivanje te ukoliko su ti sudovi konzistentni s ostalim vjerovanjima koja prihvaćamo. Metoda na koju se pritom poziva je metoda reflektivnog ekvilibrija.

Metoda reflektivnog ekvilibrija uglavnom se veže uz koherentističku teoriju opravdanja, a reflektivni je ekvilibrij stanje koherencije između skupa promišljenih moralnih sudova i skupa općih moralnih načela. U skup promišljenih moralnih sudova spadaju intuitivni moralni sudovi odnosno sudovi koji se odnose na konkretne moralne situacije. No u taj skup ne spadaju svi posebni moralni sudovi, već samo oni koji su rezultat određene refleksije te koji su doneseni u normalnim kognitivnim okolnostima. Svi posebni moralni sudovi koji su rezultat krajnje nepouzdanih procesa se odbacuju, a oni sudovi koju prođu ovu selekciju nazivaju se *promišljenim* moralnim sudovima.<sup>6</sup> Stanje koherencije između promišljenih moralnih sudova i općih, teoretskih načela – koje je također poznato kao uski reflektivni ekvilibrij – može se postići jedino usklađivanjem. Tako je na nekim mjestima potrebno revidirati teoriju, dok je ponekad potrebno odustati i od nekih promišljenih moralnih sudova koji se ne mogu uskladiti s teorijom. Usklađivanjem moralne teorije ne samo s promišljenim moralnim sudovima, već i s moralno relevantnim pozadinskim teorijama, postiže se stanje *širokog* reflektivnog ekvilibrija. Moralna teorija koja proizlazi kao posljedica primjene ove metode moralna je teorija za koju se može reći da je “epistemički dobra i adekvatna” (Timmons, 1999: 100). Međutim, zašto je metoda reflektivnog ekvilibrija relevantna u kontekstu rasprave o aposteriornim identifikacijama? Razlog je jednostavan. Kada bi se, primjerice, pokazalo da je hedonistički utilitarizam ona teorija koja proizlazi kao posljedica primjene ove metode, onda bi se opravdano moglo zaključiti da su svi ispravni postupci ujedno i oni postupci koji maksimiziraju užitak, odnosno da moralna ispravnost ustvari nije ništa drugo nego maksimiziranje užitka. No, čini se da se ovako zamišljena identifikacija moralnih i prirodnih svojstava ipak suočava s jednim problemom.

<sup>6</sup> Za detaljan prikaz i obranu metode reflektivnog ekvilibrija, vidi Baccarini (1994).

Gornji opis metode reflektivnog ekvilibrija sugerira da promišljeni moralni sudovi igraju ključnu ulogu u selekciji normativne moralne teorije. No kakav je status ovih sudova? Kako je već rečeno, promišljeni moralni sudovi spadaju u kategoriju onih sudova koje izričemo u svakodnevnoj moralnoj praksi. Ipak, oni se nazivaju *promišljenima* zbog toga što do njih dolazimo u “normalnim” kognitivnim uvjetima, eliminirajući pritom sve one sudove koji nisu rezultat pouzdanih kognitivnih procesa. Ali teškoća je u tome što takav proces eliminacije sam po sebi nije dovoljan da bismo ove sudove mogli okarakterizirati kao opravdane. Lycan se s takvim zaključkom zasigurno ne bi mogao složiti. Prema “načelu konzervativizma”, na koje se on poziva, intuitivne moralne sudove koje donosimo u normalnim uvjetima ne bismo trebali odbaciti ukoliko za to ne postoje čvrsti razlozi. Ipak, oslanjanje na to načelo nije dovoljno da bi se na koncu i utvrdilo postojanje moralnih činjenica. Moralni realisti moraju pokazati da barem neki promišljeni moralni sudovi korespondiraju s objektivnom moralnom stvarnošću, odnosno da su barem neki *istiniti*, i to prije nego što bi se na osnovi tih sudova izvršila selekcija između različitih moralnih teorija.<sup>7</sup> To, naravno, nije lak zadatak, ali ukoliko moralni realisti ne pokažu da intuitivni moralni sudovi reprezentiraju moralnu stvarnost, njihovo pozivanje na naše moralne intuicije ne može predstavljati čvrsto uporište u obrani pozicije moralnog realizma.

### Određivanje referencije moralnih izraza

Moralni realisti naturalisti moralne istine ne žele prikazati samo kao aposteriorne istine, već kao aposteriorne *nužne* istine. Njihova tvrdnja o nužnosti aposteriornih identifikacija svoje porijeklo nalazi u Kripkeovu (1997) shvaćanju modalnosti, a ta činjenica posebno dolazi do izražaja u raspravi o aposteriornim identifikacijama gdje se moralni realisti naturalisti velikim dijelom oslanjaju na Kripkeovu filozofiju jezika. Ova je tvrdnja, dakle, velikim dijelom rezultat njihova uvjerenja da je semantika moralnih izraza vrlo slična semantici izraza koji označavaju prirodne vrste. Pokušajmo ovo osvijetliti ponovno koristeći primjer vode i H<sub>2</sub>O. Kako Kripke dokazuje da je voda *nužno* H<sub>2</sub>O? On tvrdi da kada voda ne bi imala ovaj kemijski sastav, to ne bi bila voda već “lažna voda; neka supstancija koja, iako ima svojstva pomoću kojih smo identificirali vodu, zapravo nije voda” (Kripke, 1997: 109). Otkrićem kemijskog sastava vode, mi smo otkrili njenu bit odnosno ono što voda jest. Upravo zbog toga neku supstanciju koja bi manifestirala sva ona svojstva koja inače manifestira voda, ali koja ne bi imala sastav H<sub>2</sub>O, ne

<sup>7</sup> Ovu tvrdnju brani Timmons (1990). Baccarini, s druge strane, tvrdi da bi “takav zahtjev bio fatalan kao nužan uvjet budući da nije zadovoljen ni za jedno područje znanja.” (1994: 78). Ipak, to nije sasvim točno. Primjerice, u prirodnim znanostima se, u većini slučajeva, naša opažanja *najbolje mogu objasniti* upravo pozivanjem na njihovu istinitost. O tome će još biti govora u posljednjem dijelu.



bismo smatrali vodom. Pitanje koje se, međutim, ovdje treba postaviti jest, kako izrazi koji označavaju prirodne vrste referiraju na svoje predmete? Kripke smatra da je referencija ovih izraza određena kauzalnim lancem koji povezuje našu upotrebu određenog izraza s njegovim referentom:

Gruba formulacija te teorije mogla bi izgledati ovako: dolazi do nekoga početnog 'krštenja'. Tu se predmet može imenovati ostenzijom ili se referencija imena može utvrditi nekim opisom [...]. Kada se ime 'prenosi od lanca do lanca', tada onaj koji prima ime mora, kako mislim, namjeravati da ga, kada ga dozna, upotrebljava s istom referencijom kao i čovjek od kojega ga je čuo [Kripke, 1997: 88].

Ono što je za našu raspravu ovdje posebno zanimljivo uočiti jest to da se moralni realisti naturalisti, u svojem pokušaju aposteriornih identifikacija moralnih i prirodnih svojstava, oslanjaju na ovako shvaćenu teoriju referencije. Naime, način na koji bi se takve identifikacije mogle provesti sastojao bi se, kao što je navedeno u gornjem odlomku, u određivanju referencije moralnih izraza putem određenog opisa. Referencija izraza "ispravno" mogla bi se, primjerice, odrediti putem opisa "svojstvo postupaka koje je odgovorno za promicanje društvene stabilnosti" te potom empirijski istražiti koje je to svojstvo odgovorno za promicanje društvene stabilnosti.<sup>8</sup> Ukoliko bi se pokazalo da su oni postupci koji pridonose društvenoj stabilnosti oni postupci koji maksimiziraju sreću, onda bi se opravdano moglo zaključiti da "ispravnost" jest "maksimiziranje sreće". Ovakva identifikacija, dakle, bila bi provedena a posteriori i na taj način bi se, moralni realisti naturalisti tvrde, izbjegao Mooreov "argument otvorenog pitanja". Također je bitno napomenuti da, jednom kada bismo proveli ovakvu identifikaciju, onda bismo, kao u slučaju vode i H<sub>2</sub>O, otkrili ono što "ispravnost" jest, te više ne bismo bili u stanju zamisliti da "ispravnost" nije isto što i "maksimiziranje sreće".

Jesu li moralni realisti u pravu kada tvrde da ovako shvaćena identifikacija izbjegava Mooreov argument otvorenog pitanja? Mnogi autori, čini se sasvim opravdano, na ovo pružaju negativan odgovor.<sup>9</sup> Premda može izgledati da je gornji primjer identifikacije moralnih i prirodnih svojstava proveden a posteriori, detaljnijim razmatranjem lako se može uvidjeti da to nije sasvim točno. Ono što se možemo upitati jest na osnovi kojih kriterija uopće možemo odrediti referenciju izraza "ispravno" kao "svojstvo postupaka koje je odgovorno za promicanje društvene stabilnosti"? Drugim riječima, čini se da je određivanje referencije moralnih izraza najslabija točka u ovako shvaćenom procesu identifikacije. Takvi su opisi dani proizvoljno te je teško tvrditi da do njih dolazimo na aposterioran način. Argument otvorenog pitanja, stoga, možemo primijeniti i u ovom kontekstu: "Da li su oni postupci

<sup>8</sup> Primjer sam preuzeo iz Smith (2004: 198).

<sup>9</sup> Vidi Michael Smith (2004: 198).

koji promiču društvenu stabilnost ujedno i ispravni?" Na ovo se pitanje ne može pružiti konačan odgovor.<sup>10</sup>

### Mackiev prigovor i konstitucija moralnih svojstava

Ukoliko prihvatimo gornje prigovore, čini se da ipak postoje određene sumnje u uspješnu provedbu aposteriornih identifikacija. Odbacivanjem različitih paradigmi unutar kojih se vrše identifikacije na području prirodnih znanosti, izgleda kao da ne preostaje nikakav put kojim bi se mogla izvršiti redukcija moralnih svojstava na ona prirodna. Primjena metode reflektivnog ekvilibrija i, u tom smislu, oslanjanje na intuitivnu narav promišljenih moralnih sudova očito ne može dovesti do očekivanih rezultata. S druge pak strane, provedba aposteriornih identifikacija određivanjem referencije moralnih izraza ne uspijeva izbjeći Mooreovu argumentu otvorenog pitanja. Ipak, moralni realisti naturalisti smatraju da čak i kad bi takav zaključak bio opravdan, iz njega ne bi slijedilo da ne preostaje nikakav put za samu *naturalizaciju* moralnih svojstava. Brinkovim riječima:

Etički naturalizam ne mora biti shvaćen na ovaj reduktivan način. Nereduktivni oblik etičkog naturalizma tvrdi da su moralne činjenice i svojstva konstituirana te da superveniraju nad prirodnim i društvenim znanstvenim činjenicama i svojstvima [...] [Brink, 1996: 9].

Naturalizacija moralnih svojstava, drukčije rečeno, ne mora implicirati i njihovu *redukciju*: moralna svojstva mogu biti prirodna svojstva čak i ukoliko nisu s njima identična. U ovom je kontekstu zanimljivo napomenuti da pozivanje na ovakvu interpretaciju nije samo očajnički pokušaj kojim se nastoje prevladati poteškoće na koje moralni realisti naturalisti nailaze u obrani svog stajališta, već, sasvim suprotno, oni smatraju da je ova interpretacija mnogo uvjerljivija od one prema kojoj relacija između moralnih i prirodnih svojstava predstavlja relaciju identiteta. Pogledajmo opet Brinkove riječi:

Da bi moralno svojstvo bilo identično s prirodnim svojstvom, ona moraju biti nužno identična. Ali može se činiti da su moralna svojstva, premda su zapravo realizirana prirodnim svojstvima, mogla biti realizirana svojstvima koja nisu prirodna, primjerice, natprirodnim svojstvima [...]. Štoviše, činjenica da moralna svojstva mogu biti realizirana neodređenim i vjerojatno beskonačnim brojem kombinacija prirodnih svojstava pruža dodatni razlog za napuštanje identifikacije moralnih i prirodnih svojstava [...]. Etički naturalizam, ovako shvaćen, tvrdi da su moralna svojstva konstituirana, sastavljena, ili realizirana različitim kombinacijama prirodnih i društvenih znanstvenih svojstava [Brink, 1996: 177].

<sup>10</sup> Realistički pokušaj aposteriornih identifikacija mogao bi se također osporiti tako da se dovede u pitanje osnovna pretpostavka ovakvih identifikacija, naime, da moralni izrazi "funkcioniraju" kao i izrazi za prirodne vrste. Upravo su tim putem krenuli Mark Timmons i Terence Horgan, vjerojatno najutjecajniji kritičari ovog programa. Oni iznose prigovor, poznat pod nazivom "Moralna Zemlja Blizanka", kojim nastoje pokazati da je semantika moralnih izraza na koju se oslanjaju moralni realisti naturalisti u osnovi pogrešna. Usp. Timmons (1999).

Pokušajmo Brinkovu ideju razjasniti služeći se jednom analogijom. Rasprava o identifikaciji moralnih i prirodnih svojstava dijeli mnoge sličnosti s osnovnim tezama “teorije identiteta” u filozofiji uma. Prema ovoj teoriji mentalni procesi zapravo nisu ništa drugo nego određeni fizički procesi u mozgu, a zastupnici ove teorije isto tako smatraju da se ova identifikacija može provesti *a posteriori*. Unatoč tome, teorija identiteta (točnije rečeno, jedna njena verzija) ubrzo je naišla na ozbiljnu kritiku: naime, ona je sasvim isključila mogućnost da se bića različite fizičke konstitucije i dalje mogu nalaziti u istim mentalnim stanjima. Ili, da se poslužimo već klasičnim primjerom, kada bi bol, primjerice, bila identična s aktiviranjem C-vlakana, to bi značilo da “ukoliko organizam nema C-vlakna ili mozak odgovarajuće biološke strukture, on ne može osjećati bol” (Kim, 1998: 69). Ovim se prigovorom, koji je kasnije doveo do teorije poznate kao “funkcionalizam”, zapravo želi istaknuti da mentalna stanja mogu biti “višestruko realizirana” te da postoje vrlo čvrsti razlozi za odbacivanje teze o identitetu mentalnih i fizičkih procesa. Budući da moralni realisti naturalisti svoju poziciju, između ostalog, razvijaju u svjetlu postignuća na području filozofije uma, nije teško uočiti zašto oni smatraju da tvrdnja prema kojoj su moralna svojstva identična s onim prirodnim zapravo i nema tako jako uporište. Kada bi se, recimo, “ispravnost” *identificirala* s “povećanjem užitka”, na taj bi se način negirala mogućnost da svojstvo moralne ispravnosti može biti instancirano nekim drugim prirodnim svojstvom. Prema tome, ideja da su moralna svojstva višestruko realizirana u tom se kontekstu ipak čini mnogo uvjerljivijom.

No, kao što se može vidjeti iz gornjih odlomaka, Brinkova namjera nije samo utvrditi relaciju supervenijencije između moralnih i prirodnih svojstava, već ukazati da moralna svojstva superveniraju nad prirodnim svojstvima zbog toga što su od njih *konstituirana*.<sup>11</sup> Ali zašto Brink smatra potrebnim uvesti i ovaj dodatni element, naime, relaciju konstitucije? Da bismo mogli odgovoriti na ovo pitanje, potrebno je ukratko se prisjetiti možda najutjecajnijeg prigovora moralnom realizmu – Mackieva “argumenta iz čudnosti”. Metafizički aspekt ovog argumenta, kao što smo vidjeli, temelji se na tvrdnji da stajalište moralnog realizma implicira postojanje krajnje čudnih entiteta, dok njegov epistemološki aspekt ukazuje da takva pozicija moralnom djelatniku mora pripisati posjedovanje posebne kognitivne sposobnosti. Prema tome, ukoliko bi se uspješno provela naturalizacija moralnih svojstava, moralni realisti smatraju, ovaj bi argument odmah izgubio na svojoj snazi. Postojanje moralnih svojstava ne bi bilo misteriozno, a način njihova spozna-

<sup>11</sup> Premda danas još uvijek ne postoji općeprihvaćena definicija supervenijencije, u ovom kontekstu nam može poslužiti sljedeća formulacija: određeno svojstvo A supervenira nad određenim svojstvom B samo ako se dvije stvari ne mogu razlikovati u pogledu njihovih A svojstava bez da se razlikuju u pogledu njihovih B svojstava. Ono što je ovdje izuzetno bitno napomenuti jest da relacija supervenijencije predstavlja relaciju ovisnosti – u smislu da postojanje supervenijentnog svojstva ovisi o postojanju svojstva nad kojim supervenira – kao i *nereduktivnu* relaciju – supervenijentno svojstvo *nije* reducirano na svojstvo nad kojim supervenira (Kim, 1993: 139).

vanja ne bi se ni u čemu razlikovao od načina na koje spoznajemo sve drugo. No ovakav se odgovor na Mackievu kritiku ipak ne može smatrati potpunim. Razlog tomu je što metafizički dio svog argumenta on upotpunjuje tvrdnjom da postuliranje objektivnih moralnih činjenica također zahtijeva uvođenje *relacije* između moralnih i prirodnih svojstava koja bi na isti način bila krajnje neobjašnjiva i misteriozna:

Koja je veza između prirodne činjenice da je postupak primjer namjerne okrutnosti – recimo, uzrokovanje boli samo za zabavu – i moralne činjenice da je to loše? To ne može biti povlačenje, logička ili semantička nužnost. Isto tako nije samo da se dva svojstva zbivaju istovremeno. Lošost mora biti nekako ‘posljedična’ ili ‘supervenijentna’; to je loše zato jer je primjer namjerne okrutnosti. Ali što je u *svijetu* označeno ovim ‘zato’? [Mackie, 1986: 41]

Brinkova teza prema kojoj su moralna svojstva konstituirana od prirodnih za svrhu ima osporiti upravo ovu verziju Mackieva argumenta. Ukoliko se pokaže da moralna svojstva ne samo da superveniraju nad prirodnim, već da su od njih i konstituirana, onda se za ovu relaciju više ne može tvrditi da je metafizički čudna. Intencija naturalističkih moralnih realista je, dakle, pružiti naturalističko objašnjenje supervenijencije, ali u isto vrijeme izbjeci redukcionizam kakav zastupaju, recimo, pobornici “teorije identiteta”.

Brinkovo uvođenje relacije konstitucije između moralnih i prirodnih svojstava, međutim, ipak je nejasno određeno i čini se da zahtijeva daljnje razjašnjenje. Premda je ova ideja u određenim kontekstima sasvim razumljiva, primijenjena u kontekstu moralnih svojstava, ona u najmanju ruku zvuči neplauzibilno. Premda razumijemo što to znači da je određeni predmet *konstituiran* od toga-i-toga, tvrdnja da je, primjerice, rasna nepravda (moralna činjenica) u određenoj državi *konstituirana* od političkog i ekonomskog ustroja te države (ne-moralna činjenica) izgleda krajnje upitnom. Čini mi se da će Mackiev argument, dok se za takvu tvrdnju ne pruži dodatno objašnjenje, i dalje predstavljati opasnu prijetnju ovome programu.

U nastojanju da pruže naturalističko objašnjenje relacije supervenijencije moralni realisti naturalisti suočavaju se s još jednom, ozbiljnijom poteškoćom. Jedan od mogućih načina objašnjenja zašto moralna svojstva superveniraju nad onim prirodnim, jest pokazati da prirodna svojstva objašnjavaju ona moralna.<sup>12</sup> Tako, da se poslužim primjerom koji pruža Terence Horgan, objašnjenje zašto likvidnost supervenira nad određenim mikrofizičkim svojstvima sastojat će se prvenstveno od objašnjenja zašto ta skupina mikrofizičkih svojstava manifestira ona makrofizička svojstva koja vežemo uz likvidnost (Horgan, 1993: 579). No teško je razumjeti kako bi prirodna svojstva mogla objašnjavati moralna svojstva. Zašto? Moralna bi svojstva, ukoliko bi postojala, bila *normativne* prirode i, prema tome, čini se da njihovo objašnjenje ne bi bilo moguće pružiti koristeći se isključivo naturalističkim kategorijama. Da bi uopće mogli pružiti takvo objašnjenje, moralni realisti natu-

<sup>12</sup> Vidi Berčić (1995) i Horgan (1993).

ralisti bi prvo trebali pronaći način kako premostiti procjep između “jest” i “treba”. Naravno, oni bi mogli odabrati i drugi put te negirati da moralna svojstva imaju normativnu komponentu. No izgleda da bi takva obrana dodatno zakomplicirala već postojeći problem. Razlog tomu je sljedeći. Naša moralna uvjerenja usko su povezana sa samim djelovanjem. Ukoliko, primjerice, smatram da je moralno ispravno postupiti na određeni način, onda ću biti i motiviran tako postupiti. Jedno od ključnih pitanja u filozofiji morala jest kako objasniti ovu normativnost moralnih pojmova. Moralni realisti, prema tome, moraju tvrditi da je normativnost sadržana upravo u objektivno postojećim moralnim svojstvima. No ukoliko to tvrde, onda ostaje nejasno kako bi nas takva svojstva mogla motivirati.<sup>13</sup> S druge strane, kada bi moralni realisti naturalisti negirali da moralna svojstva imaju normativnu prirodu, onda bi ostalo krajnje zagonetno kako bi oni uopće mogli objasniti vezu između moralnih sudova i samog djelovanja.

### Moralna objašnjenja

Jedno od središnjih mjesta u raspravi o moralnom realizmu zauzima argument kojim se nastoji pokazati da moralne činjenice, čak i kada bi postojale, ne bi imale nikakvu ulogu u objašnjenju našeg moralnog iskustva. U svrhu boljeg objašnjenja ovog argumenta, koji je moralnim realistima prvi uputio Gilbert Harman (1991), poslužimo se primjerima koje on sâm pruža. Prvi se primjer odnosi na fizičara koji, ugledavši trag u maglenoj komori, pomisli “Prošao je proton”. Drugi primjer opisuje situaciju u kojoj osoba koja, ugledavši kako grupa dječaka pali mačku, pomisli “Ovo je pogrešno”. Harman smatra da se u prvom slučaju najbolje objašnjenje zašto je fizičar opazio to što je opazio sastoji u činjenici da je *uistinu* prošao proton. Njegovo je opažanje uzrokovano *samim* prolaskom protona. U drugom slučaju, međutim, najbolje objašnjenje zašto je osoba opazila to što je opazila neće se sastojati od pozivanja na moralnu činjenicu, tj. *pogrešnost* takvog postupka, već na moralni senzibilitet i moralni odgoj osobe koja opaža. Ona “vidi” takav postupak kao moralno pogrešan zbog toga što je odgajana da moralno osuđuje postupke takve vrste, ili pak zato što takvi postupci kod nje izazivaju

<sup>13</sup> Tvrdnja da su moralni realisti prisiljeni smatrati da postoje *intrinzično normativni entiteti* pripisuje se Mackieu (1986 [1977]: 40). Mackiev se argument, čini mi se, najbolje može objasniti na sljedeći način. Prema humeovskom modelu objašnjenja djelovanja, da bi osoba bila motivirana djelovati na određeni način, ona mora imati određeno vjerovanje te odgovarajuću želju. Vjerovanja su pasivna i motivacijski inertna te “govore” o tome kakav je svijet, dok su želje, s druge strane, aktivne te potiču osobu na djelovanje. Budući da kognitivisti smatraju da moralnim sudovima izražavamo naša *vjerovanja* o tome što jest slučaj, ostaje nejasno kako oni mogu objasniti činjenicu da nas naši moralni sudovi mogu motivirati. Osoba koja izriče moralni sud, naime, ne mora imati odgovarajuću želju. Nekognitivisti, s druge strane, ovu vezu mogu lakše objasniti budući da oni tvrde kako našim moralnim sudovima izražavamo upravo naša motivacijska stanja. Osoba koja, primjerice, moralno osuđuje postupke takve-i-takve vrste, samo treba vjerovati da je suočena s postupcima takve-i-takve vrste da bi bila motivirana na djelovanje.

zgražanje i odbojnost. Harman na osnovi ovoga zaključuje da bi moralne činjenice, čak i kada bi postojale, bile “potpuno irelevantne” u objašnjenju naših moralnih opažanja i vjerovanja. U idućem dijelu ću se osvrnuti na nekoliko odgovora koje moralni realisti naturalisti pružaju na ovaj Harmanov argument. Sklon sam vjerovati da ti odgovori nisu uvjerljivi te da moralni realisti naturalisti ipak ne uspijevaju moralnim svojstvima pripisati eksplanatornu moć.

Da bi pokazao da moralna svojstva igraju ključnu ulogu u objašnjenju naših moralnih vjerovanja, Nicholas Sturgeon (1991) predlaže kontrafaktički test. Pitanje koje se, dakle, treba postaviti jest bi li osoba iz primjera vjerovala da je to što dječaci rade pogrešno čak i kada to *ne bi bilo* pogrešno? Ukoliko bi odgovor na ovo pitanje bio negativan, onda bismo vrlo lako mogli zaključiti da moralna svojstva imaju eksplanatornu moć. Ukoliko bi, s druge strane, osoba, čak i pod pretpostavkom da navedeni postupak nije pogrešan, još uvijek vjerovala da je taj postupak moralno pogrešan, onda bi slijedilo da moralna svojstva zaista ne igraju nikakvu ulogu u procesu formiranja naših moralnih vjerovanja. Pogledajmo, međutim, zašto Sturgeon smatra da kontrafaktički test dokazuje da bi se naše moralno vjerovanje u tom slučaju promijenilo.

Moralni realisti naturalisti, kao što je rečeno, prihvaćaju oblik nereduktivnog naturalizma prema kojemu su moralna svojstva supervenijentna svojstva. Ono što nam govori definicija supervenijencije jest to da nije moguće da su dvije stvari identične u pogledu njihovih prirodnih svojstava (koja predstavljaju bazu supervenijencije), a različite u pogledu njihovih supervenijentnih svojstava (u našem slučaju, to su moralna svojstva). Ukoliko bi, dakle, došlo do promjene u pogledu supervenijentnih svojstava, to znači da bi se prethodno morala dogoditi promjena u onim svojstvima koja predstavljaju bazu supervenijencije. U svjetlu toga, Sturgeon smatra, da bismo uopće mogli zamisliti situaciju u kojoj to što dječaci rade *nije* moralno pogrešno, mi bismo trebali zamisliti situaciju koja bi bila barem djelomično *drukčija* od navedene. Njegovo pitanje, prema tome, *nije* bismo li mi vjerovali da je to što dječaci rade moralno pogrešno čak i kada bi dječaci i dalje radili to što su radili, *već* bismo li vjerovali da je to što dječaci rade moralno pogrešno, čak i kada bi dječaci radili nešto što bi se u relevantnim aspektima razlikovalo od onoga što stvarno rade. Budući da bi većina ljudi na ovo odgovorila negativno, Sturgeon zaključuje da su moralna svojstva zapravo eksplanatorno relevantna odnosno da imaju centralnu ulogu u procesu formiranja naših moralnih vjerovanja.

Problem sa Sturgeonovim argumentom, po mom mišljenju, jest u tome što taj argument pretpostavlja relaciju supervenijencije kako je shvaćaju moralni realisti naturalisti, a kao što smo vidjeli, postoje dobri razlozi na osnovi kojih bismo postojanje takve relacije mogli dovesti u pitanje. Drukčije rečeno, da bi moralnim svojstvima mogao pripisati eksplanatornu snagu, Sturgeon bi trebao pružiti argument koji bi bio *nezavisan* od pozivanja na



relaciju supervenijencije. No, čak i pod pretpostavkom da takva relacija postoji, čini se da bi još uvijek bilo preuranjeno zaključiti da moralna svojstva imaju eksplanatornu moć. Kako je to u svojem odgovoru Sturgeonu pokazao sam Harman (1986), iz Sturgeonova testa ne slijedi da je moralna *po-grešnost* paljenja mačke uzrok našeg vjerovanja da je taj postupak moralno pogrešan. Razlog tomu jest to što takav test, primjerice, može primijeniti i zastupnik moralnog epifenomenalizma, pozicije prema kojoj su moralna svojstva “epifenomenalno supervenijentna”, ali koja su, isto tako, kauzalno potpuno inertna. Moralni epifenomenalist će iz kontrafaktičkog testa, prema tome, izvući sasvim suprotan zaključak, naime, da *ne-moralna* (prirodna) svojstva, koja čine bazu supervenijencije, objašnjavaju zašto imamo moralna vjerovanja koja imamo. Sturgeonov test, premda na prvi pogled prilično uvjerljiv, ne potvrđuje da objašnjenje formiranja naših moralnih vjerovanja leži u moralnoj stvarnosti.

Kontrafaktički test nije jedini način na osnovi kojeg bi se moglo dokazati da moralna svojstva imaju eksplanatornu snagu. Moralni realisti naturalisti, u tom smislu, ukazuju na, čini se, nespornu činjenicu da se u objašnjenju određenih ne-moralnih činjenica gotovo uvijek *pozivamo* na moralne činjenice. “Mi navodimo nepravdu, skupa s neimaštinom, kao uzrok revolucije” (Sturgeon, 1986: 75). Slično tvrdi i David Brink koji smatra da je krajnje neuvjerljivo negirati da ne postoje moralna objašnjenja zbog toga što se samo “*pozivanje* na njih ne čini ‘potpuno irelevantnim’” (Brink, 1996: 187, moj kurziv). Ali opet, ovaj argument ne dokazuje mnogo. Kako to primjećuje Audi (1997), iz činjenice da se u objašnjenju pozivamo na moralne činjenice ne slijedi da su te činjenice one koje uistinu *objašnjavaju*. Ili, da se vratimo na Sturgeonov primjer, premda kao uzrok revolucije možemo navesti nepravdu i neimaštinu, to ne znači da su nepravda i neimaština stvarni uzroci revolucije.<sup>13</sup> Međutim, moralni realisti naturalisti smatraju da moralna objašnjenja ne možemo isključiti zbog toga što imaju *privilegirano* ulogu u odnosu na druge vrste objašnjenja. Moralna svojstva su, kao što je već istaknuto, višestruko realizirana te je objašnjenje koje je dano pozivanjem na određeno moralno svojstvo općenitije i bolje od objašnjenja danog isključivo u kategorijama prirodnih svojstava. Jasnije rečeno, objašnjenje određene ne-moralne činjenice E bolje se može pružiti pozivanjem na određeno moralno svojstvo H, nego na određeno prirodno svojstvo L nad kojim H supervenira zbog toga što H može biti instancirano nekim drugim pri-

<sup>13</sup> Zanimljivo je napomenuti da Brink ima u vidu ovaj prigovor. On navodi: “Netko može reći da [...] možemo objasniti napuštanje ropstva [...] pozivanjem na društvene i psihološke činjenice o ropstvu i relevantna ljudska [...] vjerovanja da je ropstvo loše, bez da spomenemo činjenicu da je bilo loše. [...] Dostupnost [takvih objašnjenja], samo po sebi, čini se da ne potkopava moralna objašnjenja» (1996: 188). Kao prvo, uočimo da srž prigovora nije da možemo objasniti određene događaje bez *spominjanja* moralnih činjenica. Sasvim suprotno, moralne činjenice, čak i ako su spomenute, nisu one koje imaju eksplanatornu moć. Kao drugo, sklon sam vjerovati da dostupnost takvog objašnjenja potkopava moralna objašnjenja, budući da bi, u suprotnom slučaju, postojala *dva nezavisna* objašnjenja za jedan događaj.

rodnim svojstvima kao što su  $L_1, L_2, L_3 \dots$ . Prema tome, s obzirom da ne moramo znati nijedno od bazičnih prirodnih svojstava od kojih je moralno svojstvo konstituirano i nad kojima određeno moralno svojstvo supervenira, uvijek je bolje pretpostaviti da su moralna svojstva ona koja vrše ključnu ulogu u objašnjavačkom procesu (vidi Brink 1996: 191, bilj. 4).

Ovakav se argument na prvi pogled može činiti prilično uvjerljivim. Budući da su moralna svojstva višestruko realizirana, može izgledati da su *moralna* objašnjenja uvijek preciznija. No da bismo uopće mogli određenom moralnom svojstvu pripisati eksplanatornu ulogu, sasvim je razumljivo pretpostaviti da mi moramo imati *barem neko* znanje o ne-moralnim svojstvima nad kojima to svojstvo supervenira. Ukoliko netko, primjerice, tvrdi da je *nepravda* (moralna činjenica) uzrokovala *revoluciju* (ne-moralna činjenica), on mora imati barem nekakvo znanje o tome kako se ta nepravda manifestira. No, ukoliko se pokaže da se nepravda manifestira kroz određene prirodne činjenice (npr. velike klasne razlike, porast nezaposlenih, manje plaće i sl.), zašto onda ne bismo zaključili da su upravo te prirodne činjenice uzrokovale revoluciju?<sup>15</sup>

Imajući u vidu da je moralnim realistima naturalistima stalo do toga da svoju poziciju izgrade u svjetlu sličnih problema koji se javljaju na području filozofije uma, možda bi raspravu o moralnim objašnjenjima bilo zgodno zaključiti povlačeći sličnu analogiju. U svojoj kritici nereduktivnog materijalizma, Jaegwon Kim (1993) tvrdi da problem *mentalnog uzrokovanja* predstavlja fundamentalni problem za nereduktivni materijalizam. Budući da zagovornici ove pozicije, smatra Kim, ne mogu na uvjerljiv način mentalnim procesima pripisati kauzalnu moć, on zaključuje kako se ta pozicija na koncu mora suočiti s dvije opcije: “[...] nereduktivni materijalizam nije stabilna pozicija. Postoje pritisci različitih vrsta koji je guraju ili u smjeru potpunog eliminativizma ili u smjeru određenog oblika dualizma” (Kim, 1993: 284). Naravno, nije teško uočiti u kakvoj je vezi ovaj zaključak s našom temom. Moralni realisti naturalisti, ukoliko ne uspiju pokazati da moralna svojstva mogu imati (ili imaju) značajnu ulogu u eksplanatornom procesu, na kraju će se morati suočiti sa sličnim opcijama: ili će morati napustiti realističku poziciju, ili će pak morati zastupati poziciju poput moralnog epifenomenalizma i na taj način opet potpasti pod Mackiev “argument iz čudnosti”. Naime, ukoliko moralna svojstva nemaju nikakvu ulogu u objašnjenju našeg moralnog iskustva, onda nije jasno zašto bismo uopće tvrdili da takva svojstva postoje. Slično Kimovoj tvrdnji da biti mentalnim realitom, znači da su naša mentalna svojstva *kauzalna svojstva*, možemo reći da biti *moralnim realitom*, znači da su naša *moralna svojstva kauzalna svojstva*. Pozicija moralnog epifenomenalizma, s druge strane, zasigurno nije pozicija koju moralni realisti naturalisti žele braniti.

<sup>15</sup> Robert Audi (1997), u tom smislu, smatra da su moralna svojstva “epistemički ovisna” o ne-moralnim svojstvima.



### Bibliografija

- Audi, R. 1997. "Ethical Naturalism and the Explanatory Power of Moral Concepts", u: *Moral Knowledge and Ethical Character* (New York: Oxford University Press).
- Baccarini, E. 1994. *Moralni sudovi* (Rijeka: Hrvatski kulturni dom).
- Berčić, B. 1995. *Realizam, relativizam, tolerancija* (Rijeka: Hrvatski kulturni dom).
- Blackburn, S. 1984. *Spreading the Word* (New York: Oxford University Press).
- 1993. *Essays in Quasi-Realism* (New York: Oxford University Press).
- Boyd, R. 1991. "How to Be a Moral Realist", u: Sayre-McCord, G. (ur.), *Essays on Moral Realism* (New York: Cornell University Press).
- Brink, D. 1996 [1989]. *Moral Realism and The Foundations of Ethics* (New York: Cambridge University Press).
- Devitt, M. 2002. "Moral Realism: A Naturalistic Perspective", u: *Croatian Journal of Philosophy* Vol. II, No. 4 (Zagreb: KruZak).
- Harman, G. 1991 [1977]. "Ethics and Observation", u: Sayre-McCord, G. (ur.), *Essays on Moral Realism* (New York: Cornell University Press).
- 1986. "Moral Explanations of Natural Facts – Can Moral Claims Be Tested Against Moral Reality", u: *The Southern Journal of Philosophy* Vol. XXIV (Memphis: Memphis State University).
- Horgan, T. 1993. "From Supervenience to Superdupervenience: Meeting The Demands of a Material World", u: *Mind* Vol. 102 (Oxford: Oxford University Press).
- Kim, J. 1993. "Supervenience as a Philosophical Concept", u: *Supervenience and Mind* (New York: Cambridge University Press).
- 1993. "The Myth of Nonreductive Materialism", u: *Supervenience and Mind* (New York: Cambridge University Press).
- 1998. *Philosophy of Mind* (Oxford: Westview Press).
- Kripke, S. 1997. *Imenovanje i nužnost* (Zagreb: KruZak).
- Lycan, W. G. 1986. "Moral Facts and Moral Knowledge", u: *The Southern Journal of Philosophy* Vol. XXIV (Memphis: Memphis State University).
- Mackie, J. 1986 [1977]. *Ethics: Inventing Right and Wrong* (New York: Penguin).
- McNaughton, D. 2002. *Moral Vision* (Blackwell Publishing Ltd.).
- Sayre-McCord, G. 1991. "The Many Moral Realisms" u: Sayre-McCord, G. (ur.), *Essays on Moral Realism* (New York: Cornell University Press).
- Sinnott-Armstrong, W. 1996. "Moral Skepticism and Justification", u: Sinnott-Armstrong, W. i Timmons, M. (ur.), *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology* (New York: Oxford University Press).
- Smith, M. 2004. "Moral Realism" u: Smith, M. *Ethics and the A Priori* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sturgeon, N. 1991. "Moral Explanations", u: Sayre-McCord, G. (ur.), *Essays on Moral Realism* (New York: Cornell University Press).
- 1986. "Harman on Moral Explanations of Natural Facts", u: *The Southern Journal of Philosophy* Vol. XXIV (Memphis: Memphis State University).

Timmons, M. 1999. *Morality without Foundations* (New York: Oxford University Press).

— 1990. “On the Epistemic Status of Considered Moral Judgments”, u: *The Southern Journal of Philosophy* Vol. XXIX (Memphis: Memphis State University).

---

### Naturalistic Moral Realism

MATEJ SUŠNIK

ABSTRACT: The subject of this paper is probably the most influential version of moral realism, known as “moral realism naturalism”. After I propose what seems to be the most appropriate formulation of moral realism, I discuss whether it is possible to show that moral properties and natural properties can be identified a posteriori. In the second part I try to show that moral realists naturalists cannot refute well-known Mackie’s “argument from querness” (or at least one version of that argument). In the end I discuss whether moral realists naturalists can ascribe the explanatory power to moral properties.

KEY WORDS: Moral properties, natural properties, considered moral judgments, reflective equilibrium, supervenience, moral explanations.

---