

# Altruizam kao moral<sup>1</sup>

TOMISLAV BRACANOVIĆ

## *Uvod*

U članku “Evolutionary Altruism, Psychological Egoism, and Morality: Disentangling the Phenotypes” (1993) filozof biologije Elliott Sober kritizira jednu relativno raširenu evolucijsku strategiju objašnjavanja ljudskog morala. Prema ovoj strategiji, jednostavno rečeno, pronađemo li prihvatljivo evolucijsko objašnjenje ljudskog altruizma, možemo smatrati da smo uspjeli pronaći i prihvatljivo evolucijsko objašnjenje ljudskog morala. Sober ovu strategiju sažima u obliku sljedećeg zaključka koji se sastoji od dviju premisa i konkluzije (1993: 204):

Moral uključuje altruizam.

Evolucijska teorija objašnjava evoluciju altruizma.

Dakle, evolucijska teorija objašnjava moral.

Sober prihvaća drugu premisu ovog zaključka, ali odbacuje njegovu prvu premisu, prije svega zato jer moral smatra obuhvatnijim fenotipom od altruizma odnosno zato što se “u mjeri u kojoj ‘moral’ predstavlja složeni fenotip koji obuhvaća mnoštvo karakteristika izlažemo opasnosti da mislimo da smo objasnili cjelinu kada smo objasnili samo jedan dio” (1993: 112). Soberova kritika glasi, dakle, da evolucijska objašnjenja morala prave nešto poput *pars pro toto* pogreške – da objašnjenje jednog dijela danog fenotipskog obilježja neopravdano drže za objašnjenje čitavog tog fenotipskog obilježja.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ovaj članak predstavlja izmijenjenu i proširenu verziju izlaganja “Altruism and Morality: Is Disentangling Really Necessary?”, koje sam održao na 2007 *Conference of the International Society for History, Philosophy, and Social Studies of Biology* na Sveučilištu Exeter u Velikoj Britaniji. Konačna verzija članka dovršena je u okviru rada na projektu “Evolucijski naturalizam i problem moralnog znanja” koji se od 2008. izvodi na Hrvatskim studijima Sveučilišta u Zagrebu.

<sup>2</sup> Osim na mjestima na kojima upozoravam drukčije, u ovom ću članku uglavnom

Soberovo prihvaćanje druge premise, koja tvrdi da evolucijska teorija objašnjava evoluciju altruizma, općenito ne bi trebalo biti problematično, budući da su evolucijska objašnjenja altruističnog ponašanja u ljudi i ne-ljudskih životinja danas dobro utemeljena i prihvaćena. No za mnoge bi problematično moglo biti njegovo odbacivanje prve premise, koja tvrdi da moral uključuje altruizam, jer ideja o istovjetnosti ili barem uskoj prepletenosti morala i altruizma čini važan dio teoretskog inventara mnogih suvremenih pokušaja da se moral objasni u kategorijama evolucijske teorije. U osnovi se radi o ideji da evolucijsko objašnjenje morala može “autostopirati” na evolucijskom objašnjenju altruizma samo uz pretpostavku da su altruizam<sup>3</sup> i moral istovjetni ili barem nerazmrsivo povezani.

Promotrimo tek nekoliko primjera koji pokazuju da Sober ne puca u prazno i da stav koji želi kritizirati doista postoji i da je doista raširen. Na primjer, filozof biologije Michael Ruse sasvim eksplicitno kaže: “Ako moral znači išta, on znači biti spreman pružiti ruku pomoći drugima. Kršćani, utilitaristi, kantovci i svi ostali se oko ovoga slažu” (1998: 217). Slično shvaćanje, samo u “negativu”, zastupa i biolog Richard Alexander, ističući da je “nemoralno naziv koji primjenjujemo za određene vrste djela kojima pomažemo sebi i štetimo drugima, dok je za djela koja štete nama ili pomažu drugima vjerojatnije da će se procijeniti kao moralna nego kao nemoralna” (1995: 179). Psihologinja Susan Blackmore nešto je manje eksplicitna, ali je očito da ni ona ne pravi neku bitniju razliku između morala i altruizma: “Ljudi su iznimno kooperativni i puno vremena provode u aktivnostima koje koriste drugima jednako kao i njima: to je ono što psiholozi katkad zovu prosocijalnim ponašanjem. Imaju osjećaj za moralno i snažan smisao za dobro i loše. Altruistični su” (2005: 190).

razmatrati Soberove stavove iz Sober (1993). Iako Sober iste stavove ponavlja i kasnije – u Sober (1994), Sober (1998), Sober i Wilson (1998) te Sober i Wilson (2000) – na članak iz 1993. oslanjam se zato jer se on najizravnije bavi problemom razdvajanja altruizma i morala.

<sup>3</sup> U tekstu ću koristiti isključivo termin “altruizam”, odnosno neću uvoditi i obrazlagati razliku između “evolucijskog” i “psihološkog” altruizma. Ova obrazloženja izostavljam isključivo radi uštede prostora i jednostavnosti izlaganja. No, kako vjerujem, sva mjesta na kojima koristim riječ “altruizam” mogu se čitati kao da se misli i na “psihološki altruizam”, za koji i sam Sober, uostalom, smatra da je objašnjiv u okvirima evolucijske teorije (usp. npr. Sober i Wilson 1998).

### Privlačne strane povezivanja altruizma i morala

Logično je postaviti pitanje: zašto su toliki filozofi i znanstvenici prihvatili gornju strategiju objašnjavanja morala? Ili, da isto pitanje postavimo nešto drukčije: što je to toliko privlačno u izjednačavanju morala i altruizma i njihovu jedinstvenom evolucijskom objašnjenju? Promotrimo nekoliko takvih privlačnih strana koje pokazuju ne samo da Soberov protivnik postoji nego i to da taj protivnik može imati niz prilično uvjerljivih razloga za zastupanje stava o istovjetnosti ili nužnoj povezanosti altruizma i morala. Sasvim općenito rečeno, glavna privlačnost jest to da altruizam i moral imaju mnogo zajedničkih svojstava. Primjerice, jedna od najčešće spominjanih veza između altruizma i morala je činjenica da određeni oblik altruizma i međusobne suradnje predstavlja kulturnu univerzaliju koja stoji u podlozi moralnih kodeksâ svih ljudskih društava. Tako će i etičar Peter Singer – inače jedan od opreznijih autora kada se radi o povezivanju evolucijske teorije i etike – istaknuti:

Dok je etička raznovrsnost nesporna, postoje zajednički elementi koji stoje u podlozi ove raznovrsnosti. Štoviše, neki od tih zajedničkih elemenata toliko su blisko paralelni oblicima altruizma uočljivim u drugih društvenih životinja da čine neprihvatljivim pokušaje da se zaniječe da ljudska etika ima svoje porijeklo u razvijenim obrascima ponašanja među društvenim životinjama (1981: 29).

Daljnja zanimljiva sličnost između morala i altruizma može se sažeti na sljedeći način: ako je moral objašnjiv u istim evolucijskim kategorijama kao i altruizam, to bi možda objašnjavalo nemogućnost tzv. amoralnoga stajališta (uz moguću iznimku psihopata). Amoralno se stajalište zasniva na ideji, koju se često obrađivalo u književnim djelima, da možemo odabrati život bez ikakvih moralnih obzira i izdići se, prema čuvenoj Nietzscheovoj izreci, “s onu stranu dobra i zla”. No ako se moral u krajnjoj liniji svodi na i objašnjava jednako kao i naš biološki fiksirani altruizam, to bi objašnjavalo zašto amoralno stajalište za ljude predstavlja gotovo prirodnu nemogućnost ili čak abnormalnost. Radi se o tome da je moral, upravo zato jer je istovjetan s biološki fiksiranim altruizmom, dio naše biološki oblikovane prirode i kao takav nije podložan našim individualnim racionalnim odlukama. Kao što kaže Michael Ruse:

Ljudi imaju zajedničko moralno razumijevanje. Ovu univerzalnost jamči zajednička genetska podloga svakog člana vrste *Homo sapiens*. [...] Nema apsolutno ničeg proizvoljnog u pogledu moralnosti [...] Ja, poput vas, imam četrdeset i šest kromosoma. Ja, poput vas, imam zajednički moralni osjećaj. Ljude koji nemaju četrdeset i šest kromosoma smatra se abnormalnima i (vjerojatno) bolesnima. Ljude koji nemaju naš moralni osjećaj smatra se abnormalnima i

(vjerojatno) bolesnima. [...] Kao što nemamo nikakvog izbora oko toga hoćemo li imati četiri uda, tako nemamo nikakvog izbora oko prirode naše moralne svijesti (1998: 255, 259).

Spomenimo još i da bi izjednačavanje altruizma i morala možda objasnilo i poznati etički problem “moralne distance” – činjenice da ljudi, čak i kada vjeruju da svatko zaslužuje jednako i nepristrano moralno postupanje, općenito nisu skloni ispunjavati svoje moralne obveze ukoliko one vode preko granica njihovih srodnika ili članova njihove bliže zajednice. Kao što je to politolog i filozof James Q. Wilson zgodno formulirao, “moral upravlja našim postupcima prema drugim ljudima na uvelike sličan način na koji gravitacija upravlja gibanjima planeta: njegova je sila obrnuto proporcionalna kvadratu udaljenosti među njima” (1993: 191). Za evolucijski nastale oblike altruizma uglavnom je jasno zašto njihova snaga slabi s udaljenošću: zato jer su evoluirali u skupinama genetski srodnih jedinki ili u malim skupinama jedinki koje su kao takve lakše surađivale. Ako pak naše moralne sklonosti, “nakon što prijeđu određenu kilometražu”, funkcioniraju jednako kao i naše altruistične sklonosti (koje smo u navodno neizmijenjenom obliku naslijedili od naših pleistocenskih predaka), to možda govori u prilog tome da moral i altruizam moraju predstavljati identična ili barem nerazmrsiva fenotipska obilježja.

Imajući u vidu ove zajedničke elemente altruizma i morala, nije iznenađujuće da su mnogi krenuli upravo putem njihova izjednačavanja i objedinjenog objašnjavanja kako bi vidjeli koliko će ih daleko to odvesti. Međutim, postoje i skeptični glasovi, prema kojima nas ova strategija izjednačavanja i objedinjenog objašnjavanja ne može odvesti predaleko. Jedan od tih skeptičnih glasova pripada i Elliottu Soberu koji, kao što sam uvodno spomenuo, evolucijsku strategiju objašnjavanja morala koja moral izjednačuje ili čvrsto veže uz altruizam drži pogrešnom. Konkretnije rečeno, on je drži pogrešnom zato jer smatra da postoje dvije stvari koje su specifične za moral, a koje nisu specifične za altruizam: jedna od njih je činjenica da moral može i ne zahtijevati altruizam, već sebičnost; druga je shvaćanje prema kojemu moral, za razliku od altruizma, nužno uključuje neku vrstu impersonalnosti i općenitosti. Zbog ovih specifičnih razlika, prema Soberu, moral i altruizam moramo tretirati kao dva različita i zasebna fenotipa i ne smijemo misliti da evolucijsko objašnjenje altruizma nužno predstavlja i evolucijsko objašnjenje morala.

U nastavku ću detaljnije prikazati i pokušati kritizirati oba ova argumenta i na taj način pokazati da Soberova strategija razdvajanja ovih

dvaju fenotipova ima određene slabe točke uslijed kojih je ipak ne bi trebalo uzimati kao konkluzivni argument protiv njihova povezivanja.

### *Argument iz ne-nužnosti altruizma za moral*

Promotrimo najprije Soberov prigovor koji možemo nazvati “argumentom iz ne-nužnosti altruizma za moral”. Ključna ideja ovog argumenta glasi da altruizam nije središnji, još manje isključivi zahtjev što ga moral može postavljati, zato jer moral od nas može zahtijevati i da se ponašamo sebično. Kao što kaže Sober: “Evolucionisti su naglašavali onaj dio morala koji od nas zahtijeva da se ponašamo altruistično. Ali nijedan moral ne zahtijeva bezgranični altruizam. Gotovo svi zahtijevaju da pojedinac ponekad sebe stavi ispred drugih” (1993: 213). Sober ovu tvrdnju ilustrira pomoću sljedećeg utilitarističkog scenarija:

Pretpostavimo da posjedujete lijek čije su zalihe pri kraju. Za vas, lijek je pitanje života ili smrti. Međutim, postoji i jedna druga osoba koja će od lijeka imati umjerene koristi, ali koja će i bez njega biti sasvim dobro. Pretpostavimo da su okolnosti takve da jedno od vas, ali ne i oboje, može uzeti lijek. Kakvo djelovanje moral ovdje zahtijeva? Većina nas bi zaključila da moral nalaže da imate pravo zadržati lijek za sebe. Ovdje stavljate sebe ispred druge osobe. Odbijate djelovati altruistično (1993: 213).

Zaključak koji Sober iz ovoga izvodi jest da “moral ne isključuje sebičnost”, nego da isključuje sebičnost koja je “potpuno neosjetljiva na situaciju u kojoj se sami nalazimo i u kojoj se nalaze ostali” (1993: 213–214). Soberov “argument iz ne-nužnosti altruizma za moral”, kako se čini, sugerira da evolucijski pristupi altruizmu, u najboljem slučaju, obavljaju samo pola posla oko objašnjavanja morala; naime, zato jer izostavljaju sebičnost kao njegov drugi, jednako važan aspekt. Na koji bismo način mogli odgovoriti na ovaj “argument iz ne-nužnosti altruizma za moral”? Jedan od načina, kako vjerujem, jest da razmotrimo nešto širi kontekst nekih standardnih evolucijskih objašnjenja altruizma koja se općenito, kako je rečeno, smatra neproblematičnim. U nastavku ću se ukratko osvrnuti na samo jedan važan aspekt klasične teorije recipročnog altruizma koju je izložio biolog Robert Trivers (1978) i pokušati pokazati na koji bi način on mogao neutralizirati Soberovu kritiku.

Prema Triversu, sažeto rečeno, jedan od nužnih uvjeta za pojavu i evoluciju recipročnog altruizma jest taj da vjerojatnost “troška za pružatelja altruizma” mora biti znatno niža od vjerojatnosti “koristi za primatelja altruizma”. Ako je u danoj situaciji vjerojatnost “troška za pružatelja altruizma” relativno visoka ili približno jednaka vjerojatnosti

“koristi za primatelja altruizma”, Triversova teorija neće predvidjeti pojavu altruizma, već sebičnosti. U izvjesnom smislu, evolucijska teorija recipročnog altruizma nalikuje na teoriju plime i oseke. Kao što teorija plime i oseke objašnjava ne samo podizanje nego i opadanje razine mora – ovisno o uvjetima koji su povezani sa specifičnim položajima Sunca i Mjeseca – tako se i za Triversovu teoriju recipročnog altruizma može reći da objašnjava i podizanje i opadanje “razine altruizma” odnosno i podizanje i opadanje “razine sebičnosti” – ovisno o uvjetima povezanim s visinom troška za pružatelja altruizma, visinom koristi za primatelja altruizma, vjerojatnošću njihova ponovnog susreta i sl.<sup>4</sup>

Nipošto ne želim sugerirati, dakako, da Sober ne uviđa gornju simetriju evolucijskih objašnjenja altruizma i sebičnosti. Štoviše, u knjizi *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior* (1998), koju je napisao u koautorstvu s biologom Davidom Sloanom Wilsonom, Sober jasno upozorava da se “ne smije izgubiti iz vida simetričnu logiku argumenata koji se pozivaju na selekciju”, a prema kojoj selekcija “koja promiče altruističnu brigu za one koji su nam bliski i dragi”, može također “promicati ravnodušnost ili zlobu prema onima izvan toga kruga” (Sober i Wilson 1998: 326-327). Međutim, kako vjerujem, upravo ova simetrična logika prijeti potkopavanjem njegova “argumenta iz ne-nužnosti altruizma za moral”. Pogledajmo zašto.

Razmotrimo ponovno primjer dviju osoba sa samo jednom dozom lijeka. Jedna osoba (nazovimo je Ivan) ima lijek i taj joj je lijek potrebniji nego drugoj osobi (nazovimo je Marko). Primjerice, Ivan ima slomljenu nogu i lijek će mu znatno ublažiti gotovo nepodnošljivu bol, dok Marko ima tek blagu glavobolju koju će lijek posve ukloniti. Ako Ivan zadrži lijek za sebe, to možemo protumačiti na dva načina. S jedne strane, Ivan može biti utilitarist koji je zadržao lijek za sebe zato jer je smatrao da će tako učinkovitije povećati količinu ugone i smanjiti količinu boli u svijetu. No s druge strane, Ivan može biti (Triversov) recipročni altruist koji je lijek zadržao za sebe zato jer je uvidio da će, prepusti li lijek Marku, trošak za njega osobno biti znatno veći od koristi koju će od toga imati Marko. Kako se čini, Soberova tvrdnja da “moral ne isključuje sebičnost”, nego sebičnost koja je “potpuno neosjetljiva na situaciju u kojoj se sami nalazimo i u

<sup>4</sup> Istu analogiju, kako vjerujem, moglo bi se povući i s drugom klasičnom teorijom evolucije altruizma – Hamiltonovom (1978) teorijom inkluzivne podobnosti prema kojoj će se altruizam vjerojatnije pojaviti i dalje genetski evoluirati u skupinama blisko srodnih jedinki, te čija će razina varirati s obzirom na stupanj srodnosti (genetske udaljenosti) koji postoji između jedinki.

kojoj se nalaze ostali” (1993: 213–214) konzistentna je s oba objašnjenja Ivanova ponašanja. Drugim riječima, čini se da sebičnost, barem na razini Ivanova opažljivog ponašanja, nije pouzdan kriterij za razdvajanje moralnog od tek altruističnog ponašanja, jer Ivanov postupak možemo objasniti i moralnim razlozima i evolucijskom teorijom recipročnog altruizma koja također uključuje element “osjetljivosti na situaciju”.

Dakako, na gornji scenarij s Ivanom i Markom i iz njega izvedeni zaključak moglo bi se odgovoriti tako da se kaže da je Ivanovo ponašanje (možda čak i prema njegovu osobnom očitovanju) bilo motivirano moralnim razlozima i da bi ono stoga, u krajnjoj liniji, trebalo biti i objašnjeno u kategorijama tih razloga. Budući pak da je etika – gotovo *per definitionem* – stvar razloga, a ne uzroka, gornji paralelizam između dvaju objašnjenja predstavlja tek irelevantnu podudarnost. Drugim riječima, dva zasebna motivacijska mehanizma (moralni i evolucijski) povlačila bi potrebu za dva različita reda objašnjenja (moralnim i evolucijskim), a uslijed čega bismo i dalje mogli tvrditi da altruizam i moral ipak tvore dva zasebna fenotipa.

Ipak, smatram da nas ovakav odgovor ne bi pomaknuo s mrtve točke na kojoj smo se našli. Naime, na tvrdnju da je Ivan postupio sebično uslijed svojih moralnih razloga, evolucionist bi mogao odgovoriti da se to što Ivan (introspektivno) smatra svojim moralnim razlozima u konačnici svodi, kao što tvrdi npr. Murphy (1982), na određene (introspektivno nedostupne) evolucijski nastale psihološke mehanizme koje je moguće objasniti teorijom recipročnog altruizma ili, možemo dodati, nekom razradom ove teorije kakvu nude evolucijski psiholozi (usp. npr. Barkow et al. 1992). Ako bi se pak na ovo odgovorilo da to ne može biti tako zato jer su Ivanovi moralni razlozi od njega zahtijevali *sebičnost*, a ne altruizam, evolucionist bi mogao podsjetiti na ranije spomenutu tvrdnju da je i sama sebičnost, a time i posredni psihološki mehanizam koji je uzrokuje, nešto što je objašnjivo u okvirima klasičnih evolucijskih teorija altruizma. Ovdje ne želim tvrditi da su evolucionisti nužno u pravu kada moralne razloge reduciraju na evolucijski objašnjive psihološke uzroke; tvrdim tek da se ne može pokazati da je ovo reduciranje pogrešno – a time ni da je izjednačavanje morala i altruizma pogrešno – oslanjajući se samo na opažljivo ponašanje i na činjenicu da moral može zahtijevati sebičnost.

### *Argument iz impersonalnosti i općenitosti morala*

Na ovome mjestu, međutim, treba istaknuti da se Sober i ne oslanja tek na opažljivo ponašanje i činjenicu da moral može zahtijevati sebičnost,

već upozorava i na jedan drugi, navodno jedinstveni, aspekt morala koji ga odvaja od altruizma – radi se o impersonalnosti i općenitosti moralnih zahtjeva. Ovaj svoj drugi razlog za razdvajanje altruizma i morala, nazovimo ga “argumentom iz impersonalnosti i općenitosti morala”, Sober prikazuje na sljedeći način:

... jedan aspekt morala [...] izgleda mi jako važan, a njega se često prešućuje kada se izjednačuje moral i altruizam. To je *impersonalnost* moralnih pravila. Pod time mislim da ljudi općenito priznaju da ono što je za njih ispravno učiniti jest ispravno za bilo koga drugoga tko se nalazi u sličnoj situaciji. Ovo priznanje ne znači da ljudi automatski postupaju prema drugima kako bi i sami htjeli da se prema njima postupa. [...] ljudi koji su sputani ovom idejom impersonalnosti osjećaju se dužnima da pronađu neku relevantnu razliku između sebe samih i drugih, ukoliko ne žele drugom pojedincu priznati jednaka prava za koja smatraju da ih oni sami uživaju (1993: 213).

Je li moguće oduprijeti se ovom “argumentu iz impersonalnosti i općenitosti morala”? Kako smatram, moguće su dvije strategije otpora. Jedna strategija je da se ustvrdi kako je ovaj argument uvelike pristran u korist jedne specifične etičke tradicije – naime, tradicije deontološke moralnosti – prema kojoj neka vrsta racionalnosti i općenitosti moralnih zahtjeva predstavlja neizostavno obilježje morala. Budući da se ovu tradiciju standardno povezuje s Kantovom etikom (posebice njegovim kategoričnim imperativom), deontološka pristranost ovog Soberova argumenta protiv evolucijskog (empirijskog) objašnjenja morala može se dobro uočiti usporedimo li je sa sljedeća dva odlomka iz Kantova *Utemeljenja metafizike ćudoređa*:

... svi ćudoredni pojmovi imaju potpuno *a priori* svoje sjelo i izvor u umu, i to u najobičnijemu ljudskom umu isto tako kao i u onome koji je u najvećoj mjeri spekulativan; da se ne mogu apstrahirati ni od kakvih empirijskih i zato samo slučajnih spoznaja; da upravo u toj čistoći njihova izvora leži njihovo dostojanstvo kako bi nam služili kao vrhovni praktični principi... (2001: 77).

... ako zamišljam *kategorični* imperativ, onda smjesta znam što on sadrži. Kako naime imperativ osim zakona sadrži samo nužnost maksime da bude u skladu s tim zakonom, dok zakon ne sadrži nikakav uvjet na koji bi bio ograničen, to ne preostaje ništa drugo osim općenitosti zakona uopće, s kojim treba maksima djelovanja biti u skladu, a jedino ta usklađenost predočuje imperativ zapravo nužnim. Kategorični je imperativ dakle samo jedan jedini, a to je ovaj: *Djeluj samo prema onoj maksimi kojom ujedno možeš htjeti da postane opći zakon!* (2001: 84).

No Sober i ne skriva deontološku pristranost svog prigovora. Primjerice, kada raspravlja o istome problemu (razlici altruizma i morala)



na drugome mjestu, on najprije ponavlja da su “altruistične želje često usmjerene prema posebnim pojedincima” za razliku od “moralnih načela koja, uslijed svoje općenitosti, nisu ni o kome posebno”, te odmah potom ističe: “Neki mogu smatrati ovo deontološko stajalište pogrešno usmjerenim, ali ostaje činjenica da su mnogi ljudi (uključujući utjecajne filozofe, poput Kanta), s pravom ili ne, bili deontolozi” (Sober i Wilson 1998: 238–239).

Međutim, osim upozorenja na činjenicu da su mnogi ljudi bili deontolozi, kod Sobera ne nalazimo nikakav dodatni argument zašto bismo trebali prihvatiti upravo deontološko shvaćanje morala i zašto bismo upravo na temelju njega trebali procjenjivati pitanje može li se altruizam i moral promatrati kao dva zasebna fenotipa ili kao jedan jedinstveni fenotip. Naime, jednako bismo lako mogli prihvatiti, primjerice, Humeovo shvaćanje prema kojemu moral nije povezan s racionalnom, nego s osjećajnom stranom ljudske prirode:

Tako nas tijekom dokazivanja dovodi do zaključka, budući da se porok i vrlinu ne može otkriti tek pomoću razuma ili kroz usporedbu predodžbi, da se to što jesmo u stanju naznačiti razliku među njima mora odvijati pomoću nekog utiska ili osjećaja što ga oni pobuđuju. Naše odluke o moralnoj ispravnosti i izopačenosti očito su zamjedbe; a kako sve naše zamjedbe jesu ili utisci ili predodžbe, isključivanje jednoga uvjerljivi je dokaz drugoga. Moralnost se, prema tome, prije osjeća nego što se o njoj prosuđuje; iako je ovo čuvstvo ili osjećaj obično toliko blag i istančan da smo skloni zamijeniti ga za predodžbu, u skladu s našom čestom navikom da sve stvari koje imaju bilo kakvu blisku međusobnu sličnost poimamo kao jednake (Hume 2006: 78).

S obzirom na to da se u okviru mnogih evolucijskih pristupa ljudskom ponašanju smatra da različiti osjećaji najvjerojatnije predstavljaju specifične biološke adaptacije, prihvaćanje Humeova shvaćanja morala moglo bi unaprijed – već na čisto konceptualnoj razini – odraditi znatan dio posla u prilog jedinstvenom evolucijskom objašnjenju morala kao altruizma (recimo: kao neke posebne vrste altruističnog osjećaja). Dakle, jedan mogući odgovor na Soberov “argument iz impersonalnosti i općenitosti morala” pozivao bi se, ako ni na što drugo, a ono barem na još uvijek neriješeni spor između “kantovaca” i “humeovaca”. Drugim riječima, problem objašnjavanja navodno impersonalne i općenite naravi moralnosti mogli bismo možda izbjeći tako da, upravo kao što Sober i Wilson tvrde da su mnogi ljudi bili deontolozi, ustvrdimo da su mnogi ljudi zapravo bili humeovci i da “argument iz impersonalnosti i općenitosti morala” izgleda plauzibilno samo ako prihvaćamo jednu

strogo deontološku karakterizaciju morala. Ukratko, ovakav Soberov manevar uklanjanja morala iz dosega evolucijskih objašnjenja ostaje neuvjerljiv sve dok nam se ne ponude zasebni razlozi zbog kojih bismo trebali prihvatiti upravo deontološko shvaćanje morala kao ono shvaćanje s kojim bi evolucijska objašnjenja trebala biti konzistentna.

No opet, izložena strategija neutraliziranja Soberova argumenta možda i ne bi bila previše robustna. Jer, moglo bi se plauzibilno ustvrditi – kao što to čini i Sober – da je neka vrsta impersonalnosti i općenitosti ipak inherentna svim shvaćanjima morala, pa tako i onom Humeovom. Zato bi nam mogla biti potrebna neka dodatna i drukčija obrana od Soberova “argumenta iz impersonalnosti i općenitosti morala”. Jedna takva obrana mogla bi biti da se pokaže kako i sam altruizam može uključivati određenu razinu impersonalnosti i općenitosti, a što bi minimalno zamaglilo navodno jasnu crtu razgraničenja između morala i altruizma. Razmotrimo najprije nekoliko naznaka u ovome smjeru koje, ponovno, potječu iz Triversova (1978) rada o evoluciji recipročnog altruizma.

Raspravljajući o psihologiji koja stoji u podlozi ljudskog recipročnog altruizma, Trivers ističe da altruistični postupci ljudi nisu nužno usmjereni na posebne pojedince od kojih se očekuje da će na altruizam uzvratiti altruizmom, već da ti altruistični postupci mogu biti sasvim generalizirani te da ne moraju biti usmjereni prema bilo kojem posebnom pojedincu. Prema Triversu, jedan od evolucijskih razloga za pojavu takvog altruizma jest želja za započinjanjem međusobno korisnih altruističnih odnosa, a ispunjenje te želje najbolje se postiže tako da se “reklamira” vlastitu kooperativnu narav kroz nediskriminirajuće altruistične postupke.

Drugi evolucijski razlog za pojavu ovako generaliziranog altruizma jest činjenica da ljudi imaju tendenciju učiti iz altruističnih i ne-altruističnih iskustava drugih ljudi i – u skladu s naučenim – nagrađivati altruiste i kažnjavati ne-altruiste (kao i kažnjavati one koji ne kažnjavaju ne-altruiste). U takvim okolnostima, ističe Trivers, “pojedinaac može brinuti o stavu promatrača u altruističnoj situaciji jednako kao i o stavu pojedinca s kojim ima posla” i zaključuje da je “moguće da su u nekim situacijama pojedinci selektirani da iskazuju generalizirane altruistične tendencije” (1978: 220–221).

Osim Triversovih sugestija, moguće je navesti još jednu sličnost između impersonalnosti altruizma i impersonalnosti morala. Kao što smo vidjeli, Sober tvrdi da se “ljudi koji su sputani ovom idejom impersonalnosti osjećaju dužnima da pronađu neku relevantnu razliku između sebe samih i drugih, ukoliko ne žele drugom pojedincu priznati jednaka

prava za koja smatraju da ih oni sami uživaju” (1993: 213). Sličnost se pojavljuje ukoliko se evoluciju altruizma, kao što se to nerijetko radi, prikazuje i objašnjava pomoću modelâ teorije igara. Naime, u standardnim modelima teorije igara, posebice tzv. Zatvorenikovo dilemi i Ponovljenoj zatvorenikovo dilemi, recipročne se altruiste obično prikazuje kao one jedinke koje ulaze u interakcije s drugim jedinkama pridržavajući se općeg pravila beziznimne suradnje: recipročni altruisti u svome prvom potezu surađuju sa svakim i očekuju suradnju zauzvrat. No njihova strategija, u teoriji igara poznata i kao “Milo za drago” (*Tit-for-Tat*), uključuje i uvjet “relevantne razlike” poput onoga koji spominje Sober: nakon što dožive nesuradnju (prijevanu) s druge strane, to za njih predstavlja razliku koja ih potiče da prevarantima ubuduće uskraćuju “jednaka prava za koja smatraju da ih oni sami uživaju” (naime, koristi koje proizlaze iz suradnje), sve dok se ovi ne vrte na strategiju suradnje. Kako ističe politolog i poznati teoretičar igara, Robert Axelrod:

[recipročnost] pomaže drugima tako što otežava preživljavanje izrabljivačkim strategijama. I ne samo da pomaže drugima, ona i ne traži više za sebe nego što je sama spremna dopustiti drugima. [...] Inzistiranje ni na čemu drugom osim pravednosti temeljno je svojstvo mnogih pravila koja se zasnivaju na recipročnosti. To se najjasnije vidi u rezultatima strategije “Milo za drago” na natjecanjima u Zatvorenikovo dilemi (1984: 137).

I dok sugestije slične Triversovim i Axelrodovim iznosi i Richard Alexander u svojoj teoriji “neizravne recipročnosti” (1987), tezu da impersonalnost i nepristranost može pratiti ne samo moral nego i altruizam, iz nešto drukčije perspektive, zastupa i primatolog Frans de Waal. Prema de Waalu, naime, niz primatoloških istraživanja upućuje na zaključak da su ključni gradivni elementi ljudskog morala (poput empatije, recipročnosti ili osjećaja za društvenu pravilnost) prisutni u prosocijalnom i altruističnom ponašanju ne-ljudskih primata (2006). Tako za jedan sasvim specifičan oblik altruističnog ponašanja u primata – kada se više rangirani mužjaci upliću u nastalu svađu ili sukob i nastoje ga okončati – Jessica Flack i Frans de Waal ističu:

Najzanimljiviji tipovi uplitanja [...] jesu oni koji su nepristrani. Čini se da pojedinci koji se upliću ne birajući strane postupaju tako da bi ponovno uspostavili mir, a ne da bi jednostavno pomogli prijateljima i obitelji [...] Sposobnost da se vlastite preferencije na ovaj način ostavi po strani još je jedna naznaka o tome da bi neki rudimentarni oblik pravednosti mogao postojati u društvenim sustavima ne-ljudskih primata (2000: 12).

Iako de Waalovi zaključci o prisutnosti gradivnih elemenata specifično ljudskog morala u ne-ljudskih primata mogu izgledati suviše spekulativno, to ne mora značiti da njegova teza o postojanju nepristranosti u socijalnom (što ne implicira i moralnom) ponašanju nekih ne-ljudskih primata ne bi mogla (možda povezana s nekim drugim argumentima) dati dodatnu uvjerljivost tvrdnji da impersonalnost i općenitost ipak nisu jedinstveni aspekti morala koji ga na nedvosmislen način razlikuju od altruizma.

Moja kritika Soberova “argumenta iz impersonalnosti i općenitosti morala” može se sažeti na sljedeći način: ako je Triversovo tumačenje psihologije koja stoji u podlozi ljudskog altruizma plauzibilno, ako teorija igara pruža modele koji plauzibilno objašnjavaju evoluciju i održavanje ljudskog altruizma, te ako primatološka istraživanja o postojanju nepristranosti u socijalnim sustavima nekih ne-ljudskih primata imaju neke osnove, onda se čini da Soberova strategija razdvajanja altruizma i morala pomoću “argumenta iz impersonalnosti i općenitosti morala” i nije toliko plauzibilna koliko se to na prvi pogled čini.

### *Zaključna napomena*

Zaključno želim naglasiti da Soberov krajnji zaključak ne smatram nužno pogrešnim, jer doista je moguće da altruizam i moral predstavljaju dva različita i zasebna fenotipa koja zaslužuju dva različita i zasebna (bilo evolucijska bilo ne-evolucijska) objašnjenja. Moja središnja tvrdnja glasi tek da Soberov zaključak ne opravdavaju razlozi koje je on ponudio. Drugim riječima, ako je teret dokazivanja na evolucionistima, tj. ako su evolucionisti ti koji moraju dokazati da se altruizam i moral mogu i trebaju objašnjavati u istome paketu, onda se čini da oni posjeduju nekoliko obećavajućih strategija za objašnjavanje mnogih obilježja morala, pa čak i onih najspecifičnijih – ili naizgled najspecifičnijih – kao što su impersonalnost, općenitost i mogući zahtjevi za sebičnošću. Uslijed toga, kao i uslijed nedostatka uvjerljivijih protuargumenata, smatram da još uvijek možemo tvrditi da strogo razdvajanje morala i altruizma i nije neophodno te da i moral i altruizam možemo bolje objasniti pretpostavimo li da se radi o jednome, a ne o dva fenotipska obilježja.

## Bibliografija

- Alexander, R. D. (1987). *The Biology of Moral Systems* (New York: Aldine de Gruyter).
- Axelrod, R. (1984). *The Evolution of Cooperation* (London: Penguin).
- Barkow, J. H., L. Cosmides i J. Tooby (ur.) (1992). *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (New York, Oxford: Oxford University Press).
- Blackmore, S. (2005). *Stroj za mem*, prev. M. Čičin Šain (Zagreb: Algoritam).
- Flack, J. i F. de Waal (2000). "Any Animal Whatever": Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes", u L.D. Katz (ur.), *Evolutionary Origins of Morality: Cross-Disciplinary Perspectives* (Bowling Green: Imprint Academic), 1–31.
- Hamilton, W. D. (1978). "The Evolution of Altruistic Behavior", u T. H. Clutton-Brock i P. H. Harvey (ur.), *Readings in Sociobiology* (Reading, San Francisco: W.H. Freeman and Company), 31–33.
- Hume, D. (2006). *A Treatise of Human Nature*, u D. Hume, *Moral Philosophy*, ur. Geoffrey Sayre-McCord (Indianapolis, Cambridge: Hackett).
- Kant, I. (2001). *Utemeljenje metafizike čudoređa*, prev. J. Talanga, u J. Talanga (ur.), *Klasični tekstovi iz etike* (Zagreb: Hrvatski studiji).
- Murphy, J. (1982). *Evolution, Morality, and the Meaning of Life* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield).
- Ruse, M. (1998). *Taking Darwin Seriously* (New York: Prometheus Books).
- Singer, P. (1981). *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology* (Oxford, Melbourne: Oxford University Press).
- Sober, E. (1993). "Evolutionary Altruism, Psychological Egoism, and Morality: Disentangling the Phenotypes", u M. H. Nitecki i D. V. Nitecki (ur.), *Evolutionary Ethics* (Albany: State University of New York Press), 199–217.
- Sober, E. (1994). *From a Biological Point of View: Essays in Evolutionary Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sober, E. (1998). "Evolution and Ethics", u E. Craig (ur.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, sv. 3 (London, New York: Routledge), 472–476.
- Sober, E. i D. S. Wilson (1998). *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior* (London: Harvard University Press).
- Sober, E. i D. S. Wilson (2000). "Summary of *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behaviour*", u: L. D. Katz (ur.), *Evolutionary Origins of Morality: Cross-Disciplinary Perspectives* (Bowling Green: Imprint Academic), 185–207.
- Trivers, R. (1978). "The Evolution of Reciprocal Altruism", u T. H. Clutton-Brock i P. H. Harvey (ur.), *Readings in Sociobiology* (Reading, San Francisco: W.H. Freeman and Company), 189–226.

de Waal, F. (2006). *Primates and Philosophers: How Morality Evolved* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Wilson, J. Q. (1993). *The Moral Sense* (New York: Free Press).