

EVOLUCIJSKA ETIKA: TRADICIJA I SUVREMENOST

Tomislav BRACANOVIĆ, Zagreb

Sažetak

Među suvremenim filozofima znanosti i biologije, rasprave o odnosu teorije evolucije i klasične etike postale su vrlo sofisticirane s jasno obilježenim istraživačkim područjima. No među filozofima i etičarima čiji primarni interes nije evolucijska teorija česta je tendencija da se naziv 'evolucijska etika' koristi u jednom smislu koji je preširok i nedovoljno određen. Međutim, povijesni razvoj evolucijske etike treba podijeliti na barem dvije zasebne etape: na prvu etapu koja, grubo rečeno, obuhvaća razdoblje od pojave Darwinove teorije do sredine 20. stoljeća, te na drugu etapu koja obuhvaća razdoblje od pojave sociobiologije sedamdesetih godina 20. stoljeća do danas. U članku se prikazuje znanstvene i filozofske specifičnosti ovih dviju etapa evolucijske etike, ističe se činjenicu da evolucijska etika nije jedan jedinstveni projekt, te se upozorava da tu činjenicu ne smijemo izgubiti iz vida ako želimo da naše ocjene evolucijske etike (bile one pozitivne ili negativne) budu shvaćene ozbiljno.

Ključne riječi: evolucijska etika, teorija evolucije, sociobiologija, altruizam, moral.

Uvod

Osnovna tema ovog članka specifične su razlike između dviju povijesno i teoretski odvojenih etapa filozofsko-znanstvenog projekta za koji se danas općenito koristi naziv 'evolucijska etika'. Osnovni cilj članka je pokazati zašto i kako se ove dvije etape evolucijske etike, unatoč filozofski raširenoj tendenciji da se evolucijsku etiku promatra kao jedinstvenu cjelinu, ipak treba strogo lučiti odnosno imati u vidu njihove kako znanstvene tako i filozofske (etičke) posebnosti. Nakon uvodne definicije evolucijske etike te ilustracije osnovnog filozofskog i metodološkog spora što ga ona izaziva, raščlanjuje se prva etapa evolucijske etike koja traje od pojave Darwinove teorije do sredine 20. stoljeća. Ova etapa evolucijske etike obilježena je prije svega Darwinovim pokušajem da ljudsku moralnu prirodu objasni načelima svoje evolucijske teorije te posebice stajalištem Herberta Spencera, prema kojemu je općem (kozmičkom) evolucijskom procesu inherentna i stanovita moralna normativnost. Slijedi raščlamba druge etape evolucijske etike, koja počinje pojavom sociobiologije sedamdesetih godina 20. stoljeća te još uvijek traje. Znanstvenu osnovu ove etape evolucijske etike tvore sociobiološka

objašnjenja ljudskog (srodničkog i recipročnog) altruizma, na kojima pak neki suvremeni autori, poput Michaela Rusea, grade svoje posebne verzije evolucijske etike. U posljednjem dijelu članka sažima se ranije prikazane različite znanstvene i filozofske pretpostavke ovih dviju etapa evolucijske etike, na osnovi čega se zaključuje da ni pozitivne ni negativne teoretske procjene evolucijske etike ne mogu biti koherentne ukoliko joj pristupaju kao jednom i jedinstvenom projektu.

Što je evolucijska etika?

Evolucijska etika je danas već prilično dugovječan filozofsko-znanstveni projekt koji načela i metode teorije evolucije nastoji povezati s osnovnim problemskim područjima klasične etike, s ciljem rješavanja njezinih središnjih pitanja, poput pitanja o porijeklu i naravi morala (deskriptivna etika) odnosno pitanja o utemeljenju i opravdanju moralnih normi (normativna etika i metaetika). Najopćenitije rečeno, evolucijski etičari osporavaju tradicionalnu ideju da je moral *isključivo* ljudski fenomen, odnosno ideju da prirodu 'krvavih zubi i kandža' (kako ju je svojedobno opisao pjesnik Alfred Tennyson) ljudi nadilaze sposobnošću za međusobnu dobrohotnost utjelovljenom u njihovoj moralnoj naravi. Evolucijski etičari drže da jaz između 'biološki determinirane prirode' i 'kulturno determiniranog morala' ne postoji ili da barem nije toliko širok da bi ga bilo nemoguće premostiti. Oni smatraju da moral jest specifično obilježje naše vrste, ali takvo obilježje koje se može objasniti istim naturalističkim načelima i metodama kojima se mogu objasniti naša druga specifična obilježja, poput uspravnog hoda ili devetomjesečnog trajanja trudnoće.

Ne treba niti spominjati da ovakva shvaćanja izazivaju burne polemike. No osnovnu tezu evolucijskih etičara ne treba zamijeniti za sasvim općenitu i trivijalnu tezu da je ljudski moral nastao u okviru naše biološke evolucije. Jer sasvim jasno, ako su ljudi, kao jedna od brojnih živih vrsta, proizvodi biološke evolucije, onda je i njihovo moralno ponašanje proizvod biološke evolucije. To je trivijalna tvrdnja, kao što je trivijalna tvrdnja, primjerice, da je na razvoj ljudske vrste utjecala gravitacija, budući da se bez gravitacije ne bismo razvili onako kako smo se razvili. Filozofski 'zanimljivije' pitanje vezano uz evolucijsku etiku glasi: Može li evolucijska teorija, osim što pruža netrivialna objašnjenja postojanja raznih ljudskih anatomskih ili fizioloških obilježja, pružiti i netrivialno objašnjenje postojanja ljudskog morala? U raspravama o ovom pitanju postoji podjela na dva tabora. Pripadnici prvog tabora smatraju da evolucijska teorija pruža znanstveno relevantno i netrivialno objašnjenje morala, koje u najmanju ruku ukazuje na neadekvatnost onih objašnjenja koja se nude u raznim ograncima 'čistih' društvenih i humanističkih znanosti. Pripadnici drugog tabora drže da evolucijska teorija, sa svojim načelima i metodama, ne može objasniti porijeklo morala kao morala, odnosno da evolucijsko objašnjenje morala predstavlja u najboljem slučaju trivi-

jalno, a u najgorem slučaju pogrešno objašnjenje, te da adekvatan teoretski pristup moralu ne mora uključivati pozivanje ni na kakve biološke čimbenike.

Danas su polemike između ova dva tabora, posebice u krugovima suvremenih filozofa znanosti i biologije, postale prilično sofisticirane s jasno definiranim problemskim područjima. No među filozofima i etičarima čiji primarni interes nije evolucijska teorija nerijetko se javlja tendencija da naziv 'evolucijska etika' koriste u jednom preširokom smislu. Naime, razvoj evolucijske etike može se podijeliti kao da se odvijao u dvije zasebne etape: prva etapa koja, grubo rečeno, obuhvaća razdoblje od pojave Darwinove teorije do sredine 20. stoljeća, te druga etapa koja obuhvaća razdoblje od pojave sociobiologije sedamdesetih godina 20. stoljeća do danas. Cilj ovoga članka je istaknuti znanstvene i filozofske specifičnosti i posebice međusobne razlike ovih dviju etapa 'evolucijske etike', odnosno ukazati na činjenicu da 'evolucijska etika' nije jedan i jedinstveni projekt, te da tu činjenicu ne smijemo gubiti iz vida ako želimo da naše procjene filozofskih dometa evolucijske etike – bez obzira jesu li one afirmativne ili negativne – budu shvaćene ozbiljno.

Prva etapa evolucijske etike: Darwin i Spencer

Prva etapa evolucijske etike, kao što se može i pretpostaviti, započinje s utemeljiteljem suvremene teorije evolucije – Charlesom Darwinom. Svoje poglede na evoluciju čovjeka i njegovih specifičnih karakteristika poput moralnog ponašanja Darwin nije iznio u svom najvažnijem djelu, *Podrijetlu vrsta* iz 1859. godine, nego tek dvadesetak godina kasnije, u djelu *Postanak čovjeka* iz 1871. godine. Obično se smatra da je Darwin odgodio razmatranje evolucije čovjeka zato jer se bojava da očekivano negativne reakcije na takva razmatranja ne uspore ili potpuno zaustave prihvaćanje njegove općenite teorije evolucije putem prirodne selekcije. No brojni tumači njegova djela, poput Roberta Richardsa, smatraju da je »Darwin od početka svojih razmišljanja o promjenama u vrstama potpuno shvatio da će njegova teorija zahtijevati rekonceptualizaciju ljudske naravi, onu koja će naturalizirati čovjekovo moralno ponašanje«¹.

Svoju rekonceptualizaciju ljudske naravi i naturalizaciju moralnog ponašanja Darwin je izložio u četvrtom i petom poglavlju *Postanka čovjeka*, rješavajući jedan navodni paradoks prirodnoga svijeta. Taj paradoks je bio *altruizam* ili pojava međusobnog pomaganja između različitih jedinki. Darwinu je bilo sasvim jasno da se altruizam javlja u mnogih vrsta: od kolonija društvenih insekata do ljudskih društava, ali problem se javio s uklapanjem ovog obilježja (altruizma) u njegov

¹ R. J. RICHARDS, »Darwin's Romantic Biology: The Foundation of his Evolutionary Ethics«, u: J. MAIENSCHIN – M. RUSE (ur.), *Biology and the Foundation of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999., str. 137.

opći eksplanatorni model prema kojemu jedinke sa specifičnim (adaptivnim) obilježjima imaju tendenciju stvaranja većeg broja sebi sličnih potomaka nego jedinke bez tih obilježja. Budući da altruistično ponašanje izgleda kao neadaptivno obilježje *par excellence*, pitanje je kako je u brojnim vrstama prirodna selekcija to obilježje mogla dovesti do fiksacije, kada je prirodnije bilo očekivati njegov nestanak? U *Postanku čovjeka* Darwin ovaj problem formulira na sljedeći način:

»Krajnje je dvojbeno hoće li potomstvo suosjećajnijih i dobrohotnijih roditelja, ili onih koji su bili najvjerniji prema svojim sudrugovima, stasati u većem broju od djece sebičnih i varavih roditelja koji pripadaju istom plemenu. Onaj tko je bio spreman žrtvovati svoj život (...) umjesto izdati svoje sudrugove, često ne bi ostavio nikakvo potomstvo koje bi naslijedilo njegovu plemenitu narav. Najhrabriji ljudi, koji su uvijek bili voljni biti na čelu u ratu i koji su otvoreno riskirali svoje živote za druge, u prosjeku bi nestajali u većem broju od drugih ljudi. Dakle, teško se čini vjerojatnim da bi se broj ljudi obdarenih takvim vrlinama i standard njihove vrsnoće mogao povećavati putem prirodne selekcije, to jest putem preživljavanja najpodobnijih.«²

Prema Darwinu, međutim, ljudski moral ili 'moralni osjećaj' nastaje upravo na podlozi ovog instinktivnog altruizma, odnosno osjećajâ koji inače potiču životinje da žive u skupinama, a koji uključuju izvjestan stupanj međusobnog suosjećanja, vjernosti i hrabrosti. Dodatni i još snažniji poticaj njegovu razvoju bila je sklonost ljudi da odobravaju ili prekoravaju određene vrste ponašanja u ostalih članova svog plemena, a od ključne važnosti bilo je i povećanje ljudskih umnih sposobnosti, posebice u vidu učenja iz prošlog iskustva i predviđanja posljedica vlastitog ponašanja. Darwinovim riječima: »Na koncu naš moralni osjećaj ili savjest postaje krajnje složen osjećaj – koji izvire iz društvenih instinkta, uvelike je vođen odobravanjem naših bližnjih, vođen je razumom, vlastitim interesom te kasnije dubokim religioznim osjećajima, a potvrđen je poučavanjem i navikom.«³

Problem pak ne-eliminacije 'moralnog osjećaja' od strane prirodne selekcije Darwin je riješio uvođenjem jednog posebnog oblika prirodne selekcije, za koji se u suvremenoj literaturi uvriježio *terminus technicus* 'grupna selekcija'.⁴ Naime, nasuprot teoriji 'individualne' selekcije, prema kojoj se 'borba za opstanak' odnosno borba za resurse i razmnožavanje odvija isključivo između *jedinki*, teorija 'grupne selekcije' tvrdi da se natjecanje za resurse i razmnožavanje odvija i na višim razinama organizacije živog svijeta: između različitih skupina jedinki i između različitih vrsta. Pod uvjetom djelovanja selekcije na skupine ili vrste, al-

² C. DARWIN, *The Descent of Man*, John Murray, London, 1981., 1871., str. 163.

³ *Isto*, str. 165.

⁴ Usp. D. S. WILSON, »Group Selection«, u: E. FOX KELLER – E. LLOYD (ur.), *Keywords in Evolutionary Biology*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992., str. 145–148.

truizam prestaje predstavljati 'paradoks'. Pretpostavlja se, naime, da će bilo koja skupina 'altruista' imati selektivne prednosti od bilo koje skupine 'egoista', zato jer, jednostavno rečeno, skupine jedinki koje surađuju u 'evolucijskoj utakmici' prolaze bolje od skupina jedinki koje ne surađuju. Iako Darwin ne govori o 'altruizmu' i 'skupinama', već o 'moralnim standardima' i 'plemenima', ideja koju on zastupa je identična:

»Iako visok moralni standard daje neznatnu ili nikakvu prednost svakom pojedinom čovjeku i njegovoj djeci u odnosu na druge ljude istog plemena, ipak se ne smije zaboraviti da će povećanje broja plemenitošću nadarenih ljudi i unapređenje moralnih standarda sigurno pružiti neizmjerenu prednost jednoj pleмену pred drugim. Ne može biti sumnje da će pleme koje sadrži mnogo članova koji su – uslijed posjedovanja visokog stupnja patriotskog duha, vjernosti, poslušnosti, hrabrosti i sućuti – uvijek spremni pomoći jedni drugima i žrtvovati se za zajedničko dobro, odnijeti pobjedu nad većinom drugih plemena; i to bi bila prirodna selekcija.«⁵

Darwinovo rješenje evolucije altruizma i 'moralnog osjećaja' pomoću ideje grupne selekcije bilo je privlačno jednostavno, tim više što je naizgled elegantno objašnjavalo razne tipove ponašanja koji su iz perspektive individualne selekcije izgledali teško ili nikako objašnjivi. Štoviše, mnogi su biolozi sve do šezdesetih godina 20. stoljeća spremno prihvaćali pretpostavku grupne selekcije prema kojoj prirodna selekcija uzrokuje evoluciju adaptacija na razinama biološke hijerarhije višim od jedinke.⁶

Darwin je svoja razmatranja o odnosu evolucije i morala uglavnom zadržao u okvirima jedne *deskriptivne etike*, ograničivši se na to da pokaže na koji je način ljudski moral nastao i evolucijski se razvio. Na planu *normativne etike*, međutim, ova prva etapa evolucijske etike najviše je obilježena idejama Herberta Spencera i njegova 'socijaldarvinizma', iako su tijekom istog razdoblja značajne rasprave o odnosu evolucije i etike pisali autori kao što su Thomas H. Huxley, Leslie Stephen, John Dewey i drugi.

Specifičnost Spencerove pozicije sastojala se u tome što je on, u oštroj protivimbi prema Darwinu, evolucijski proces smatrao *teleološkim* procesom koji je intrinzično usmjeren prema sve većoj 'složenosti' ili 'heterogenosti', čvrsto vjerujući pritom da su socijalna i moralna evolucija segmenti ovog jedinstvenog kozmičkog procesa. Primarni evolucijski 'cilj' svih živih bića, uključujući i ljudi, prema Spenceru, povećanje je dužine i udobnosti njihovih života. Iz ove navodno činjenične istine Spencer je izveo normativni zaključak da imamo *obvezu* poticati

⁵ C. DARWIN, *The Descent of Man*, str. 166.

⁶ D. S. WILSON – E. SOBER, »Reintroducing Group Selection to the Human Behavioral Sciences«, u: *Behavioral and Brain Sciences*, 17 (1994.), str. 589.

evolucijski proces koji takvom stanju ionako neminovno vodi. Naša je moralna obveza, drugim riječima, stvarati situaciju u kojoj 'borba za opstanak' može 'obavljati svoj posao', a to je situacija u kojoj će oni biološki nadareniji moći lakše pobjeđivati u životnim borbama.⁷ Spencerovim riječima:

»Ma koliko čudno izgledao, to je zaključak koji ovdje moramo izvesti: da je obavljanje svake funkcije, u izvjesnom smislu, moralna obveza. Obično se smatra da moral od nas zahtijeva tek da obuzdavamo onakve životne aktivnosti s kakvima u našem trenutnom stanju često pretjerujemo, ili onakve kakve se sukobljuju s prosječnom dobrobiti, posebnom ili općom. No on od nas također zahtijeva da provodimo te životne aktivnosti do njihovih normalnih granica. Sve životinjske funkcije, skupa sa svim višim funkcijama, ovako shvaćene, imaju svoju imperativnost.«⁸

Prema uobičajenoj, iako ne i posve točnoj interpretaciji, Spencer je zagovarao neku vrstu *laissez-faire* socioekonomske filozofije. No s druge strane, vjerujući da u organskom svijetu postoji trajna borba za opstanak koja rezultira poželjnim evolucijskim napretkom, on je smatrao da bismo u tu borbu (bez obzira na one koji su za nju tjelesno, duhovno ili ekonomski slabije opremljeni) ipak trebali intervenirati i promicati je.⁹ Štoviše, prema Spenceru se ispravnost ili pogrešnost nekog djelovanja može provjeriti postavljanjem pitanja: »Ima li to djelovanje tendenciju prema trenutnom održavanju potpunog života? I ima li tendenciju produžavanja života do njegovih punih razmjera?« Kako sam ističe, odgovoriti s 'da' ili 'ne' na bilo koje od ovih pitanja »znači implicite klasificirati djelovanje kao ispravno ili pogrešno«¹⁰.

Unatoč velikoj popularnosti koju su svojedobno uživala, Spencerova su shvaćanja ubrzo bila napuštena, a danas ih se često smatra gotovo zloglasnima. Znanstvena se slabost Spencerove pozicije, naime, sastojala u tome što se temeljila na pogrešnoj teoriji o nasljeđivanju stečenih obilježja (tzv. lamarkizmu), odnosno na pogrešnoj slici evolucijskog procesa kao procesa koji se kreće prema određenom cilju. Sam je Darwin s pravom upozoravao da se evolucijski proces, ma koliko to izgledalo drukčije, ne kreće prema bilo kakvome cilju, dok je teorija nasljeđivanja stečenih obilježja danas generalno odbačena.¹¹

⁷ M. RUSE, *Taking Darwin Seriously*, Prometheus Books, New York, 1998., ¹1986., str. 74.

⁸ H. SPENCER, »Ways of Judging Conduct«, u: P. THOMPSON (ur.), *Issues in Evolutionary Ethics*, State University of New York Press, Albany, 1995., ¹1893., str. 103.

⁹ M. RUSE, »Evolutionary Ethics: What Can We Learn from the Past?«, u: *Zygon*, 3 (1999.), str. 439.

¹⁰ H. SPENCER, »Ways of Judging Conduct«, str. 103.

¹¹ O ovim i s njima povezanim aspektima darvinizma usp. E. MAYR, *Darwinov veliki dokaz. Charles Darwin i postanak moderne evolucijske misli* (preveo J. Balabanić), Dom i svijet, Zagreb, 2000., ¹1991.

Na neodrživost Spencerove etike zasnovane na progresističkom viđenju evolucije među prvima je upozorio Thomas H. Huxley, jedan od najžešćih zagovornika Darwinove teorije, uslijed čega je i dobio nadimak 'Darwinov buldog'. Prema Huxleyu, biološka 'podobnost' [*fitness*] organizama nije apsolutna, već je uvijek relativna s obzirom na specifičnu okolinu. Primjerice, ako bi se naša zemaljska polutka naglo ohladila, kao 'najpodobniji' organizmi s vremenom bi vjerojatno preostali lišajevi ili jednostanične alge. Zato konotacija 'izvrsnosti', a pogotovo 'moralne izvrsnosti', implicitna u Spencerovu 'preživljavanju najpodobnijih' [*survival of the fittest*], nije opravdana. Nasuprot okrutnom 'samopotvrđivanju' i uklanjanju suparnika koje nalazimo u kozmičkom evolucijskom procesu, smatra Huxley, etički dobro ponašanje zahtijeva nešto sasvim suprotno: ne tek poštivanje, nego i pomaganje svojim bližnjima. Iz ovoga je on, suprotno Spenceru, zaključio da »etički napredak ne ovisi o oponašanju kozmičkog procesa, još manje o bježanju od njega, već o borbi protiv njega«¹².

S filozofske pak strane, najutjecajnije kritiku Spencerove evolucijske etike, kao i bilo kojeg oblika etičkog naturalizma, izložio je čuveni britanski filozof George Edward Moore. Prema Mooreu, Spencer je, definirajući 'dobro' ponašanje kao ponašanje koje je 'više evoluiralo', počinio tzv. 'naturalističku pogrešku' koja se sastoji od identificiranja moralnih svojstava s prirodnim svojstvima. Kao što je poznato, prema Mooreu je ovo identificiranje nemoguće, što je on nastojao dokazati svojim čuvenim 'argumentom otvorenog pitanja'.¹³ Mooreova su shvaćanja kasnije postala predmetom opsežnih rasprava, pri čemu su se neki autori pozivali na 'naturalističku pogrešku' i 'argument otvorenog pitanja' kao na konkluzivne kritike etičkog naturalizma, dok su ih drugi samo smatrali pogreškama koje ne treba uzimati preozbiljno. Bilo kako bilo, Mooreova je kritika Spencera odigrala pionirsku ulogu u razvoju vrlo duge negativne filozofske recepcije bilo kojeg pokušaja povezivanja evolucije i etike.¹⁴

Sociološki gledano, snažan utjecaj na nestanak darvinizma iz društvenih i humanističkih znanosti (a time i iz etike) te na stvaranje njegove loše reputacije

¹² T. H. HUXLEY, »Evolution and Ethics«, u: M. H. NITECKI – D. V. NITECKI (ur.), *Evolutionary Ethics*, State University of New York Press, Albany, 1993., ¹1894., str. 67–68.

¹³ Usp. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903., pogl. 2.

¹⁴ Mooreovu kritiku neki autori smatraju pogrešnom interpretacijom Spencera (npr. J. RACHELS, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford, 1999., ¹1990.) dok su je drugi nastojali izravno opovrgnuti (usp. W. D. HUDSON [ur.], *The Is/Ought Question*, Macmillan, London, 1969.). Zanimljivo je i mišljenje Alasdaira MacIntyrea, primjerice, koji tvrdi: »Možda ni u jednoj knjizi o filozofiji morala nije izneseno više neutemeljenih i neutemeljivih tvrdnji koliko u *Principia Ethica*. No one su iznesene toliko stilski dobro, iako s blago drskom sigurnošću, da se čini gotovo neumjesno ne složiti se s njima« (A. MACINTYRE, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Routledge, London, 2000., ¹1967., str. 250).

imali su eugenički pokreti u Sjedinjenim Američkim Državama u prvoj polovini 20. stoljeća, odnosno za vrijeme nacističkog režima u Njemačkoj, koji su se uvelike nadahnjivali socijaldarvinističkim idejama.¹⁵ Cilj američke eugenike, čijim se osnivačem smatra Darwinov rođak Francis Galton, bilo je poticanje rađanja djece psihofizički zdravih roditelja (pozitivna eugenika) te sprečavanje rađanja djece psihofizički bolesnih roditelja (negativna eugenika). Krajnja svrha ove prakse bilo je stvaranje 'zdravog' društva kao zbroja jednako takvih pojedinaca. No tamna strana eugenike manifestirala se kroz razne represivne mjere: diskriminacijsku useljeničku politiku, prisilnu sterilizaciju kriminalaca, imbecila i silovatelja, zabranu brakova pripadnika različitih rasa, epileptičara i narkomana i sl. Zastrašujuća je činjenica da su mnogi sterilizirani (oko 100.000 osoba) često bili zdravi ljudi koji su bili prisiljeni na zločin zbog siromaštva ili ljudi čija je inteligencija bila nestručno testirana.¹⁶

Njemačka pak 'eugenika', poznatija kao *Rassenhygiene*, bila je još zloglasnija. Za vladavine Nacionalsocijalističke stranke, u Njemačkoj je pod krinkom eugeničkih nastojanja prisilno steriliziran velik broj slijepih, gluhih, deformiranih ili mentalno zaostalih ljudi. Kasnije je ovaj sterilizacijski program prerastao u program eutanazije, kojim se isprva prikriiveno, a kasnije otvoreno, uklanjalo politički i rasno nepoželjne pojedince, da bi cijeli proces, kao što je poznato, završio s masovnim istrebljenjima i koncentracijskim logorima. Ovi su povijesni događaji doveli do toga da se zastupanje darvinističkih ideja uz više ili manje otvorenu *slippery slope* argumentaciju, dugo smatralo nepoželjnim i opasnim. Tako je, uz prethodno upućene znanstvene i filozofske kritike, loša politička reputacija socijaldarvinizma utjecala na to da je evolucijska etika nekoliko desetljeća skoro posve izbivala s akademske scene.

Druga etapa evolucijske etike: Sociobiologija ljudskog morala

Druga etapa evolucijske etike započinje sedamdesetih godina 20. stoljeća i ona, može se reći, još uvijek traje. Do oživljavanja evolucijskog etičkog naturalizma dolazi zahvaljujući pomacima koje je na planu istraživanja životinjskog i ljudskog ponašanja, posebice altruizma, učinila sociobiologija. Sociobiologija je disciplina koja nastaje na temeljima populacijske genetike, evolucijske ekologije

¹⁵ Usp. D. POLŠEK, »Američka eugenika«, u: *Prolegomena*, 2 (2002.), str. 163–186; D. POLŠEK, »Rasna higijena u Njemačkoj«, u: *Filozofska istraživanja*, 89 (2003.), str. 479–508.

¹⁶ Jedna od najutjecajnijih povijesno-znanstvenih kritika (zlo)upotrebe hereditarnog poimanja kvocijenta inteligencije je S. J. GOULD, *Čovjek po mjeri: kvocijent inteligencije i druge zablude* (prevela M. Paić Jurinić), Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003. Kritika nekih znanstvenih aspekata Gouldove kritike je N. SESARDIĆ, »Philosophy of Science that Ignores Science: Race, IQ, and Heritability«, u: *Philosophy of Science*, 67 (2000.), str. 580–602.

i etologije, a bavi se primjenom načelâ darvinističke teorije evolucije u proučavanju ponašanja, odnosno proučavanjem genetske osnove ponašanja životinja i ljudi.¹⁷ Sociobiologija je svoj uspon, doduše, započela već šezdesetih godina 20. stoljeća, zahvaljujući radovima biologa kao što su William Hamilton, John Maynard Smith i Robert Trivers, ali je svoju konačnu 'kodifikaciju' doživjela 1975. u knjizi *Sociobiology: The New Synthesis* Edwarda Osborna Wilsona.¹⁸ Za jasniji uvid u osnovne crte ove druge etape evolucijske etike, potrebno je najprije istaknuti koja su dva utjecajna objašnjenja sociobiolozi ponudili za klasični problem altruizma u živom svijetu.

Prvo objašnjenje je tzv. teorija 'selekcije srodnika' [*kin selection*] ili 'inkluzivne podobnosti' [*inclusive fitness*] koju je izvorno predložio William Hamilton.¹⁹ Prema ovoj teoriji, ljudske altruistične sklonosti su evoluirale u malim skupinama genetski povezanih jedinki. Osnova ove teorije je ideja o genima – 'sebičnim genima', da upotrijebimo termin Richarda Dawkinsa²⁰ – kao ključnim akterima evolucijskog procesa, čiji je osnovni 'cilj' stvoriti što više vlastitih kopija u sljedećim naraštajima jedinki (tzv. genski selekcionizam). Iz perspektive gena (za koje se pretpostavlja da utječu na altruistično ili ne-altruistično ponašanje jedinki), isplati se biti altruističan prema vlastitim srođnicima jer oni nose značajan udio istih gena. Pomažući preživljavanju i razmnožavanju svojih srodnika, mi (ili naši geni) također pomažemo preživljavanju i razmnožavanju kopija naših gena. Na ovaj način, smatraju sociobiolozi, altruizam je postao jedan od najraširenijih tipova ljudskog društvenog ponašanja.

Drugo objašnjenje je teorija 'recipročnog altruizma', koju je izvorno predložio Robert Trivers. Triversov model ne iziskuje genetsku povezanost između izvođača i recipijenta altruističnog čina, već je stvoren »da bi se pokazalo na koji način određene klase ponašanja koje se radi praktičnosti opisuju kao 'altruistične' (ili 'recipročno altruistične') mogu biti selektirane čak i onda kada je recipijent toliko daleko srodan u odnosu na organizam koji izvodi altruistični čin da se srodničku selekciju može isključiti«²¹. Prema ovoj teoriji, altruistične tendencije

¹⁷ Usp. R. I. M. DUNBAR, »Sociobiology«, u: R. A. WILSON – F. C. KEIL (ur.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1999., str. 783.

¹⁸ E. O. WILSON, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000., ¹1975.

¹⁹ Usp. W. D. HAMILTON, »The Evolution of Altruistic Behavior«, u: T. H. CLUTTON-BROCK – P. H. HARVEY (ur.), *Readings in Sociobiology*, W. H. Freeman and Company, Reading and San Francisco, 1978., ¹1963., str. 31–33.

²⁰ Usp. R. DAWKINS, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1989., ¹1976.

²¹ R. TRIVERS, »The Evolution of Reciprocal Altruism«, u: T. H. CLUTTON-BROCK – P. H. HARVEY (ur.), *Readings in Sociobiology*, 1978., ¹1971., str. 189.

evoluiraju zato jer je probitačno biti altruističan prema jedinkama koje su i same altruistične. Na ovaj se način stvara jedna kooperativna mreža u kojoj altruistične jedinke prolaze mnogo bolje od ne-altruističnih jedinki. Triversova teorija vrijedi primarno (ne i isključivo) za jedinke dužeg životnog vijeka i razvijenije inteligencije. Budući da ljudi nedvojbeno spadaju u ovu klasu, Trivers tvrdi da je, »s obzirom na univerzalnu i skoro svakodnevnu praksu recipročnog altruizma među ljudima danas, razložno pretpostaviti da je on bio važan čimbenik novije ljudske evolucije i da prikrivene emocionalne dispozicije koje utječu na altruistično ponašanje imaju genetske komponente«²².

S obzirom na iznimno brzu i široku recepciju sociobioloških ideja u krugovima evolucijskih biologa, mnogi su se filozofi ponadali da sociobiološki uspjesi moraju također imati višestruke i značajne implikacije za područje etike, koja se, *prima facie* barem, u osnovi zanima za isto što i sociobiologija: ljudsko ponašanje. Iako je suvremena evolucijska etika vrlo široko koncipiran projekt, u najgrubljim crtama može se podijeliti na *deskriptivno-eksplanatorni* pothvat, koji se bavi pitanjem 'Što je moral i kako je on evoluirao?', te na *normativno-metaetički* pothvat, koji se bavi pitanjem: 'Koje su implikacije evolucijske teorije za naše moralne dužnosti, odnosno za metaetički status naših moralnih tvrdnji i teorija?'²³. U nastavku će biti riječi više o nekim *deskriptivno-eksplanatornim* specifičnostima suvremene evolucijske etike, prije svega jedne njezine varijante koju zastupa kanadski filozof Michael Ruse.

Ruseova pozicija je reprezentativan primjer suvremenog etičkog evolucijskog naturalizma, a njegovi su radovi neizostavne referentne točke skoro svih novijih rasprava o evolucijskoj etici (kako onih afirmativnih tako onih kritičkih) i neizostavni dijelovi brojnih zbornika o evolucijskoj etici i etici općenito. Ruseova evolucijska etika, kao i većina modernih verzija ove discipline, izravni je proizvod sociobiološke 'paradigme' u istraživanju altruističkog ponašanja. Ruseov pristup objašnjenju morala predstavlja sociobiološki pristup *par excellence*, što se očituje u njegovu preuzimanju glavnih pretpostavki i eksplanatornih modela sociobiologije: gensko-individualne selekcije i modela srodničke selekcije i posebice recipročnog altruizma.

U pogledu teorije grupne selekcije Ruse zastupa ortodoksno sociobiološko mišljenje da je ona eksplanatorno beskorisna, ističući da bilo koja grupno-selekcijaska analiza altruističnog ponašanja, uključujući ljudskog ponašanja, mora propasti pred snažnim protudokazima.²⁴ Ruse ističe da se moramo zadržati na jedinki,

²² R. TRIVERS, »The Evolution of Reciprocal Altruism«, str. 212.

²³ Za sličnu podjelu usp. P. KITCHER, *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1985., str. 417–418.

²⁴ Usp. M. RUSE, *Taking Darwin Seriously*, str. 218.

jer se »sva pružena pomoć na koncu mora vratiti u korist jedinke«, pri čemu »svaku korist koju drugi prime treba promatrati kao slučajnu, protiv koje lako može doći do selekcije«²⁵. No u pozadini ovakvog shvaćanja jasno se uočavaju osnovni elementi teorije o 'sebičnome genu':

»Zapamtite da evoluciju ne zanima puko preživljavanje radi preživljavanja. Ono što se računa jest razmnožavanje. Ili, preciznije, uspjeh u evoluciji leži u povećanju postotka vlastitih gena u budućim naraštajima, na uštrb tuđih. Stoga bilo koje kooperativno ili pomažuće ponašanje koje selekcija promiče mora biti takvo da se poboljšavaju reproduktivne šanse vlastitih gena. Ponašanje bez takve isplativosti bit će u selekcijskom zaostatku.«²⁶

Ruse, dakle, zadržava 'ontološku obvezu' genskog selekcionizma, prema kojoj prirodna selekcija djeluje na gene, odnosno na jedinke kao *nositelje* specifičnih gena. Nadalje, Ruse prihvaća sociobiološke modele selekcije srodnika i recipročnog altruizma kao dovoljno utemeljene da mogu poslužiti kao polazište za njegovu filozofsku analizu moralnog ponašanja. Time se on distancira od ranijih evolucijskih etičara, primjerice T. H. Huxleya, koji su smatrali da se od evolucijskog procesa može očekivati promicanje isključivo 'sebičnog' i 'okrutnog' ponašanja, odnosno 'prirodu crvenih zubi i kandža'. Jedan od Ruseovih glavnih ciljeva je pokazati da je moral adaptacija ili »obilježje koje nam pomaže u borbi za opstanak i razmnožavanje – ništa manje negoli su to ruke i oči, zubi i noge«²⁷. Njegovo objašnjenje evolucije morala polazi od vjerovanja da je altruistično ponašanje (prvenstveno recipročno-altruistično ponašanje) tijekom značajnog dijela ljudske evolucijske povijesti imalo važnu ulogu. On ističe da su »ljudi očigledno životinje koje trebaju biološki 'altruizam' i oni su, štoviše, životinje koje su vrlo vješte u njegovu korištenju. Oni nisu posebice dobri kao lovci ili borci pa čak ni kao izbjegavatelji opasnosti; ali su dobri u zajedničkom radu.«²⁸ Tvrdnja je, dakle, da je sposobnost za altruizam važan dio naše biološke povijesti i biološki oblikovane naravi.

Altruistično ponašanje posjeduje nedvojbeno vrlo velik broj obilježja koja ga dovode u blizinu moralnom ponašanju (stavljanje tuđih interesa ispred vlastitih, samopožrtvovnost, nesebično pomaganje, neagresivnost i sl.) te se (zbog svoje ključne uloge tijekom naše evolucijske povijesti i zbog dostupnosti njegovih elegantnih sociobioloških objašnjenja) gotovo samo od sebe nameće kao najzahvalnije polazište za evolucijski pristup moralu. No pitanje je na koji se način od

²⁵ *Isto*, str. 218.

²⁶ *Isto*, str. 219.

²⁷ M. RUSE, »Evolutionary Ethics: A Phoenix Arisen«, u: P. THOMPSON (ur.), *Issues in Evolutionary Ethics*, 1995., 1986., str. 230.

²⁸ M. RUSE, »The Significance of Evolution«, u: P. SINGER (ur.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, Cambridge, Mass., 1991., str. 503.

ovog 'životinjskog' altruizma možemo uspjeti do morala? U svojoj evolucijskoj etici, Ruse koristi svojevrsnu strategiju 'obrnutog inženjeringa'. On smatra da je biološka potreba za održavanjem recipročno-altruističnih interakcija kod ljudi dovela do evolucije odgovarajućih i djelotvornih psiholoških mehanizama. Prema Ruseu, u slučaju vrste *Homo sapiens* prirodna je selekcija na raspolaganju imala tri moguća rješenja za uspostavu altruizma. Prva dva, manje vjerojatna rješenja, bila su sljedeća:

»'Altruizam' je mogao biti stvoren, kao kod mrava, čvrstom genetskom kontrolom. No tada bismo potrošili prednosti naše umne snage i fleksibilnost koju nam ona daje. S druge strane, 'altruizam' je mogao biti stvoren čisto racionalnim, svjesnim samo-usmjerenim odlukama. No to bi zahtijevalo ogromnu snagu uma za izračunavanje vjerojatnosti i tome slično.«²⁹

Prvo rješenje doista ne izgleda kao rješenje koje je prirodna selekcija namijenila ljudima. Naime, evolucijski gledano, određene tipove ponašanja se statistički (s obzirom na velik broj jedinki i populacija jedinki) opravdano može očekivati, ali ponašanje svake pojedine jedinke u načelu ostaje dovoljno fleksibilno da se može reći kako geni ne kontroliraju naše ponašanje kao što je to slučaj s mravima.³⁰ Ljudi, štoviše, često ne odabiru svjesno one tipove ponašanja koji dovode do povećanja njihove biološke podobnosti, nego ponekad odabiru čak one vrste ponašanja koje dovode i do biološki nepovoljnih ishoda.

Drugo pak rješenje, altruizam kao proizvod svjesnog i racionalnog kalkuliranja, prema svemu sudeći, također nije bilo evolucijski moguće ili isplativo. Kako ističe Ruse, takvo bi rješenje zahtijevalo nevjerojatan intelektualni potencijal za stalno izračunavanje vjerojatne isplativosti svih mogućih ishoda altruističnog i nealtruističnog postupanja, a sasvim je lako moguće da bi čak i takva 'super-racionalnost' još uvijek bila prespora i nedovoljno učinkovita za snalaženje u stvarnome svijetu. Primjerice, ako računala posebno dizajnirana za igranje šaha nemaju dovoljno vremena za ispitivanje posljedica svakog njihova budućeg poteza, sasvim je sigurno da to ne možemo ni mi sa svojim mnogo skromnijim umnim sposobnostima.³¹

Na koncu, s obzirom na teoretsku i praktičnu neplauzibilnost ovih dvaju evolucijski 'radikalnih' rješenja, Ruse dolazi do zaključka da je prirodna selekcija kod ljudi morala odabrati svojevrsno 'srednje rješenje'. Kako ističe, kod ljudi je

²⁹ M. RUSE, *Taking Darwin Seriously*, str. 221.

³⁰ Sam Ruse upozorava: »Nije pitanje je li baš svaki čin Zapadnog muškarca ili žene vođen selekcijom srodnika ili recipročnim altruizmom ili nekom sličnom stvari. (...) Naprotiv, pitanje je imamo li mi urođene tendencije ili dispozicije koje nas čine sklonim socijalnim mislima i postupcima, koje će kasnije poboljšati naše reproduktivne izgled« (M. RUSE, *Taking Darwin Seriously*, str. 230).

³¹ Usp. M. RUSE, *Taking Darwin Seriously*, str. 221.

ključno 'srednje' rješenje prirodne selekcije za uspostavu i održavanje altruističnog ponašanja bio upravo 'moral':

»Da bi nas natjerala da surađujemo radi naših bioloških ciljeva, evolucija nas je ispunila mislima o ispravnom i pogrešnom, potrebom da pomažemo našim bližnjima itd. (...) Mi smo tako razvili urođene mentalne dispozicije (...) koje nas navode da surađujemo, u ime te stvari koju nazivamo moral. (...) Naš moralni osjećaj, naša altruistična narav, jest adaptacija – obilježje koje nam pomaže u borbi za opstanak i razmnožavanje – ništa manje negoli su to ruke i oči, zubi i noge.«³²

Prema Ruseovu scenariju, moral je evoluirao kao 'pogonska opruga' i ujedno 'biološki osigurač' altruističnog ponašanja, a postao je univerzalno obilježje vrste zbog toga jer su jedinke s tim obilježjem i rezultirajućom sposobnošću za altruizam imale veću biološku podobnost od jedinki bez tog obilježja. Dodatna specifičnost Ruseova poimanja porijekla morala je tvrdnja da se kao nužni uvjet biološkog uspostavljanja i održavanja altruizma kod ljudi javlja tendencija 'objektificiranja' morala. Ruse tvrdi, međutim, da je ovo objektificiranje običan 'trik' evolucijski oblikovanog ljudskog psihološkog ustrojstva koji, u krajnjoj liniji, izvode njihovi geni. Naše su moralne intuicije biološki tako strukturirane da mi nužno vjerujemo u objektivni i *eo ipso* obvezujući karakter morala. No to je samo 'iluzija objektivnosti' morala, bez koje bi on izgubio svoju specifičnu autoritativnost i zapravo se ne bi smatrao moralom.

»Darvinist tvrdi da moral jednostavno ne funkcionira (iz biološke perspektive) ako mi ne vjerujemo da je on objektivni. Darvinistička teorija pokazuje da je moral, zapravo, funkcija (subjektivnih) osjećaja; no ona također pokazuje da mi imamo (i moramo imati) iluziju objektivnosti.«³³

Dakle, iako ljudi vjeruju da njihove moralne tvrdnje i vjerovanja imaju istinsku vrijednost koja potječe iz nekog objektivnog izvora različitog od njih samih, Ruse to smatra iluzijom: porijeklo morala se nalazi u našoj evolucijskoj povijesti, a izvor njegove kvazi-objektivnosti nalazi se u nama samima.³⁴ Ruse stoga također ne želi sugerirati da je narav prirodne selekcije takva da ona nužno favorizira neke klasične moralne kodove, poput deontološkog ili utilitarističkog, već tek upozorava da se moral, bez obzira na njegove varijacije u normativnom sadržaju, mora promatrati kao proizvod biološke evolucije. S ovakvim se stavom slaže više autora. Francisco Ayala, primjerice, također tvrdi da »na pitanje je li etičko ponašanje determinirano našom biološkom naravi moramo odgovoriti potvrdno«, pri

³² M. RUSE, »Evolutionary Ethics: A Phoenix Arisen«, str. 230.

³³ M. RUSE, *Taking Darwin Seriously*, str. 253.

³⁴ Usp. *isto*, str. 252–256.

čemu on pod 'etičkim ponašanjem' podrazumijeva, sasvim općenito, »poriv da se ljudski postupci prosuđuju ili kao dobri ili kao loši«³⁵. Richmond Campbell pak smatra da će prirodna selekcija »favorizirati ono što možemo nazvati zajedničkom jezgrom moralnih zabrana, koje mi danas izražavamo u obliku općenitih moralnih vjerovanja o tome što trebamo činiti ili ne činiti«, iako je, s druge strane, ova zajednička jezgra »suviše nespecifična da bi tvorila bilo koju posebnu moralnost«.³⁶ No Ruseova namjera, u svakom slučaju, nije bila pružiti opravdanje za neki postojeći etički sustav, već objasniti zašto ljudi uopće imaju etičke sustave.

Ruseovo je objašnjenje evolucije morala, dakako, pojednostavljeni model zasnovan na određenom broju teoretskih pretpostavki i na određenom broju rezultata empirijskih istraživanja. Kao takav, on nužno zadržava određenu neuklonjivu dozu spekulativnosti, čiju se 'istinitost' može procjenjivati tek na temelju plauzibilnosti njegova povezivanja općih pretpostavki teorije evolucije s jedne strane i raspoložive dokazne građe s druge strane. Naravno, takav bi model ili tip objašnjenja mnogi mogli smatrati razočaravajućim zbog izostanka izravnijih znanstvenih dokaza. No s druge strane, kako upozorava Alexander Rosenberg, treba imati u vidu da plauzibilnost jednostavnih modela obično predstavlja zapravo sve s čime u rekonstrukciji evolucije bilo kojeg fenotipskog obilježja možemo računati.³⁷

Imajući u vidu ovu napomenu, za Ruseov model zaključno možemo reći da se on uvelike oslanja na jednu verziju tzv. 'zaključka na najbolje objašnjenje'. Ovo oslanjanje posebice je vidljivo u konačnom koraku njegova objašnjenja, prema kojemu je moral 'srednje rješenje', odnosno mehanizam koji je prirodna selekcija ugradila u ljude kako bi ih trajno motivirala na biološki isplativo altruistično djelovanje. Ovakvim se rješenjem, s jedne strane, izbjegava nevjerojatna i intuitivno odbojna Scila genetske determiniranosti ljudskog ponašanja, dok se s druge strane izbjegava kognitivno prezahtjevna i ništa vjerojatnija Haribda čisto racionalne naravi moralnog odlučivanja i djelovanja. Prema standardnoj definiciji iz filozofije znanosti, 'zaključak na najbolje objašnjenje' je objašnjavačka strategija koja tvrdi da neku teoriju možemo smatrati istinitom ako ona postojeće iskustvene podatke objašnjava bolje od bilo koje druge teorije; ili drukčije rečeno: radi se o ideji da se iz dostupne dokazne građe zaključuje na hipotezu koja bi, ako je točna, tu dokaznu građu najbolje objašnjavala.³⁸ Dakako, otvoreno je pitanje, u koje ovdje

³⁵ F. J. AYALA, »The Biological Roots of Morality«, u: P. THOMPSON (ur.), *Issues in Evolutionary Ethics*, 1995., 1987., str. 296.

³⁶ R. CAMPBELL, »Can Biology Make Ethics Objective?«, u: *Biology and Philosophy*, 11 (1996.), str. 21–31.

³⁷ Usp. A. ROSENBERG, »The Biological Justification of Ethics: A Best-Case Scenario«, u: P. THOMPSON (ur.), *Issues in Evolutionary Ethics*, 1995., 1989., str. 357.

³⁸ Usp. A. O'HEAR, *An Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford University Press, New York, 1989., str. 111.

nije moguće niti potrebno ulaziti, predstavlja li i Ruseovo objašnjenje evolucije morala doista 'najbolje objašnjenje' ili je moguće ponuditi objašnjenja koja su 'bolja' ili barem 'jednako dobra'.³⁹

Zaključna razmatranja

Brojni se filozofi danas priklanjaju mišljenju da se mnoga tradicionalna etička pitanja, posebice ono o porijeklu i naravi morala, mogu riješiti upravo iz jedne evolucijske perspektive. Među filozofe čiji primarni interes nije evolucijska etika u užem smislu, ali koji se ipak, uz određene razlike, općenito slažu oko potrebe povezivanja biologije i sociobiologije s etikom, spadaju primjerice James Rachels, Simon Blackburn, John L. Mackie, Jeffrie Murphy, Mary Midgley i drugi. U osnovi se radi o rastućem konsenzusu u pogledu sljedećeg stava:

»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.«⁴⁰

S druge pak strane, slaganje mnogih oko neke teze ne mora ujedno značiti da je ona i istinita. Tako, usprkos spomenutom konsenzusu, neki ugledni etičari i filozofi biologije dvoje oko znanstvene utemeljenosti i općenito filozofske relevantnosti potrage za biološkim korijenima morala. Prema mišljenju Thomasa Nagela:

»[Etika] je rezultat ljudske sposobnosti da se urođeni ili uvjetovani predrefleksivni behavioralni obrasci podvrgnu kritici i reviziji i da se stvore novi oblici ponašanja. Sposobnost da se to učini zacijelo ima neke biološke temelje, makar ona bila tek sporedna posljedica drugih razvojnih procesa. No povijest korištenja ove sposobnosti i njezina trajna ponovna primjena u kritici i reviziji njezinih vlastitih tvorevina ne predstavlja dio biologije. Biologija nam može reći o perceptualnim i motivacijskim polazišnim točkama, ali ona u svom sadašnjem stanju ima malo utjecaja na misaoni proces kojim se ove polazišne točke transcendiraju.«⁴¹

Alan Gewirth također ističe da je pitanje pruža li pokušaj evolucijskog objašnjenja morala dovoljne ili samo nužne uvjete ovog fenomena. Naime, on smatra da ljudski moral uključuje neke aspekte koji ga razlikuju od altruističnog ponaša-

³⁹ Za detaljniji kritički osvrt na Ruseovo objašnjenje usp. T. BRACANOVIĆ, »O nekim konceptualnim i eksplanatornim poteškoćama evolucijske etike«, u: *Prolegomena*, 1 (2005.), str. 49–70.

⁴⁰ P. SINGER, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Oxford University Press, Oxford, Melbourne, 1981., str. 29.

⁴¹ T. NAGEL, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985., '1979., str. 146.

nja životinja, a čije se objašnjenje i opravdanje mora pružiti na način koji uvelike nadilazi potencijale evolucijske etike.⁴² Isti tip skepticizma prema ideji sociobiološkog objašnjenja morala gaji i Philip Kitcher, koji ostavlja otvorenom sljedeću mogućnost:

»Sve što je selekcija mogla za nas učiniti jest to da nas je opremila sposobnošću za razna društvena uređenja te sposobnošću da razumijemo i formuliramo etička pravila. (...) Sasvim je moguće da je evolucija ustrojila temeljne kognitivne sposobnosti – *alles übriges ist Menschenwerk*.«⁴³

Još uvijek je otvoreno pitanje, dakle, tko je od navednih autora u pravu, odnosno je li moral osebujno fenotipsko obilježje koje je evoluiralo pod pritiskom prirodne selekcije ili pak isključivo *das Menschenwerk*? Ako je moral obilježje koje je evoluiralo prirodnim putem, potrebno je barem u osnovnim crtama moći pokazati na koji se način i uslijed djelovanja kojih prirodnih čimbenika taj proces mogao odigrati. Ako je pak moral ljudska tvorevina koja nadilazi uobičajene procese biološke evolucije, onda je potrebno moći pokazati u čemu se ovo nadilaženje sastoji i na temelju kojih bismo ga razloga trebali prihvatiti. No bez obzira kojim od ovih putova krenuli, nužno je da u bavljenju danas već zavidno dugom tradicijom evolucijske etike ne izgubimo iz vida ključne razlike koje obilježavaju njezine pojedine etape.

Prije svega, starija i novija tradicija evolucijske etike imaju različite opće scenarije evolucije ljudskog moralnog ponašanja. Kao što smo vidjeli, Darwin je smatrao da je ključna evolucijska sila koja je uvjetovala širenje ljudskog moralnog ponašanja bila selekcija usmjerena na skupine (grupna selekcija), dok noviji autori, posebice oni koji djeluju u okviru 'sociobiološke paradigme' poput Rusea, drže da se evoluciju ljudskog morala može objasniti mnogo jednostavnije i elegantnije pozivanjem na selekciju koja djeluje na gene (genska selekcija). Nadalje, altruizam, koji zauzima značajno mjesto i u starijoj i u novijoj tradiciji evolucijske etike, u novijih je autora središnji pojam koji se javlja u dvije važne varijante (recipročni altruizam i srodnički altruizam) s pripadajućim objašnjenjima kojih u starijih autora nema. Stariji autori, poput Darwina i Spencera, nisu bili ni na pragu ovih objašnjenja, prije svega zato jer (za razliku od novijih autora) nisu poznavali ili, bolje rečeno, nisu imali dobre teorije o procesima i zakonima genetskog nasljeđivanja. I konačno, posebice Spencerova specifičnost bilo je shvaćanje da je evolucijski proces, pa tako i proces moralne evolucije, teleološki proces koji se kreće prema određenom cilju, što je shvaćanje s kojim se nije slagao ni sam Darwin, a s kojim se također ne bi složio gotovo nijedan suvremeni evolucionist.

⁴² Usp. A. GEWIRTH, »How Ethical is Evolutionary Ethics?«, u: M. H. NITECKI – D. V. NITECKI (ur.), *Evolutionary Ethics*.

⁴³ P. KITCHER, *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*, str. 418.

Teoretski i pojmovni inventar starijih evolucijskih teorija, a time i etičkih stajališta koja se na njima zasnivaju, mnogo je siromašniji od teoretskog i pojmovnog inventara novijih teorija. Zato moguće uvjerljiva i uspješna argumentacija protiv neke starije verzije evolucijske etike ne mora ujedno biti uvjerljiva i uspješna argumentacija protiv neke njezine novije nasljednice. Jednako tako, relativna stabilnost neke novije verzije evolucijske etike ne znači da je trebamo uzimati zdravo za gotovo, tim više što ona može biti poljuljana određenim pomacima unutar općeg znanstvenog programa na kojemu je izgrađena.⁴⁴ Drugim riječima, ne treba misliti da su svi stavovi starijih autora nužno slabije utemeljeni od stavova novijih autora. Sve to pak upućuje prema tome da se bilo koji pristup evolucijskom etičkom naturalizmu treba odvijati uz pozorno razdvajanje njegovih pojedinih etapa i segmenata, ne gubeći iz vida njihova specifična znanstvena i filozofska obilježja.

Summary

EVOLUTIONARY ETHICS: TRADITION AND MODERNITY

Among contemporary philosophers of science and philosophers of biology, the debates about the relation between the Darwinian theory of evolution and classical ethics became highly sophisticated with clearly delineated research areas. Among philosophers and ethicists not specializing in evolutionary theory, however, there is a common tendency to use the term 'evolutionary ethics' in a sense that is often too wide and undetermined. Yet, one should divide the historical development of evolutionary ethics into at least two distinct stages: the first stage that, broadly speaking, encompasses the period from the occurrence of Darwin's theory to the mid 20th century, and the second stage that encompasses the period from the occurrence of socio-biology in the 1970ies to the present. The primary objective of this article is to show why and how these two stages of evolutionary ethics (despite common philosophical tendency to envisage them as two parts of one unique whole) should nevertheless be strictly distinguished, particularly by emphasizing their distinctive scientific and philosophical (ethical) features. After the introductory definition of evolutionary ethics and the illustration of the basic philosophical and methodological disputes that surround it, follows the analysis of the first stage of evolutionary ethics. This stage of evolutionary ethics characterizes primarily Darwin's attempt at explaining hu-

⁴⁴ Primjerice, u novije je vrijeme došlo do oživljavanja Darwinove ideje grupne selekcije, iako je ona, posebno u sociobiološkim krugovima, dugo bila smatrana mrtvom teorijom kojoj nema potrebe više se vraćati. Usp. D. S. WILSON – E. SOBER, »Reintroducing Group Selection to the Human Behavioral Sciences«, u: *Behavioral and Brain Sciences*, 17 (1994.); E. SOBER – D. S. WILSON, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press, London, 1998.

man moral nature by employing some basic principles of his evolutionary theory, and especially Herbert Spencer's views, according to which certain moral guidance is inherent in the general (cosmic) evolutionary process. What follows is the analysis of the second stage of evolutionary ethics that is built upon socio-biological explanations of human (kin and reciprocal) altruism, which in turn provided basis for some specific modern day versions of evolutionary ethics, like the one offered by Michael Ruse. In its final section, the article summarizes distinctive scientific and philosophical features of both stages of evolutionary ethics, highlights the fact that evolutionary ethics is not one unique project, and points out that this fact should not be neglected if we want our theoretical assessments of evolutionary ethics (be they positive or negative) to be taken seriously.

Key words: *evolutionary ethics, theory of evolution, sociobiology, altruism, morality.*