
Evolucijska etika i problem utemeljenja moralnosti

Ivan Bubalo, Sarajevo

UDK:17.032.4

316.245

Izvorni znanstveni rad

Sažetak

Prema vlastitom samorazumjevanju, evolucijska je etika biološka teorija, proizašla iz teorije evolucije, kojoj je zadaća znanstveno objašnjenje geneze moralnog fenomena. Dok filozofska etika nastoji sa stajališta praktičkog uma utemeljiti valjanost moralnosti kao onoga što treba biti, evolucijska se etika, kao radikalna naturalistička teorija, bavi pitanjem onoga što na empirijskoj razini faktičnog ponašanja jest. Ovdje se nastoji kritički raspraviti temeljne pretpostavke i nedostatke evolucijske etike te ukazati na nezaobilazne sadržaje svake smislene etičke teorije.

S obzirom na problem koji proizlazi iz toga što današnje znanosti dovode u pitanje dosadašnja poimanja zbilje, moguće je zauzeti različite stavove. Jedan od njih je inzistiranje na radikalnom naturalizmu, što prema Slavoju Žižeku znači “na upravo herojski način slijediti logiku znanstvenog ‘otreznjenja u odnosu na realnost’, pa što košta da košta, čak i ako se time potresaju fundamentalne koordinate nekog smislenog iskustva”.¹

To na poseban način vrijedi za teoriju *univerzalne evolucije*, za koju njezini pristaše smatraju da naprosto “opisuje bit univerzuma”, da je “počela (najkasnije) s velikim praskom”, te je u jednom trenutku na Zemlji “nastao život i konačno također

¹ Slavoj Žižek, *Nur ein leidender Gott kann uns helfen*, u: Rudolf Langthaler/ Wolfgang Treitler (ur.), *Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*, Wien-Köln-Weimar, 2007., 134.

čovjek, poput, kako je formulirao značajni molekularni biolog Jacques Monod [...], Ciganina na rubu svemira koji je gluha za njegovu muziku i ravnodušan prema njegovim nadama, patnjama ili zločinima“.²

Prema razumijevanju pobornika teorije univerzalne evolucije, ona želi prirodnoznanstveno objasniti ne samo “postanak vrsta” nego i cjelokupni kozmički proces, uključujući, naravno, i pojavu života. Tijekom nezamislivo dugog trajanja njezina procesa, pod utjecajem električnih pražnjenja i kozmičkog zračenja, iz elemenata zemljinog plinskog omotača slučajno su se oblikovali najprimitivniji organski sastojci, od kojih je onda nastala tzv. “pra-juha”. U njoj je u jednom trenutku nastao novi tip molekule, tzv. replikator ili umnoživač, s posve specifičnim dotad nepoznatim svojstvom stvaranja vlastitih kopija i – njihovom mutacijom – stvaranja novih vrsta replikatora. Zahvaljujući tako nastalom razmnožavanju ubrzo je došlo do smanjivanja resursa u “pra-juhi”, a time i do borbe između replikatora za sve oskudnije zalihe, u kojoj, naravno, pobjeđuje sposobniji. “Sada bijaše zlo u svijetu“, rezimira G. Lischke, “i ono ga nije do danas napustilo. [...] Borba svih protiv svih – na život i smrt – postala je svjetskim zakonom, postajanje i nestajanje kozmičkom formulom”.³

Ta dva principa, “struggle for life” (borba za opstanak) i “survival of the fittest” (preživljavanje najspособnijeg), čine bit

² Bernhard Verbeek, *Das moderne Bild der Evolution und die Illusion einer künftigen Welt ohne das Böse*, u: J. Klose i J. Oehler, *Gott oder Darwin?*, Springer, 2008., 249. – U svom tekstu *Finding Design in Nature* u *The New York Timesu* od 7. 7. 2005. kardinal Christof Schönborn evoluciju u neodarvinističkom smislu definira kao “besciljan, neplaniran proces slučajne promjene i prirodne selekcije”. Prihvaćajući, za razliku od Schönborna, evoluciju upravo u tom značenju, K. Eibl nadodaje: “Dakle, ne puki slučaj, kako tvrde Ciceron i Spaemann te mnogi kritičari evolucije, nego slučaj i selekcija. Što se ne uklapa, iščezava, a što se uklapa, to (privremeno) ostaje.” Pri tome se radi o “selekciji bez selektora” i evoluciji koja “savršeno funkcionira bez autora” te joj “nije potreban nikakav plan”. (Karl Eibl, *Kultur als Zwischenwelt. Eine evolutionsbiologische Perspektive*, Frankfurt a. M., 2009., 141, 144.

³ Gottfried Lischke, “Ist Agression böse? Zur Ethologie, Soziobiologie und Psychologie des Kampfes und der Moral”, u: Carsten Colpe i Wilhelm Schmidt-Biggemann (ur.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt/M., 1998., 274.

Darwinove teorije prirodne selekcije kao glavnog pokretača biološke evolucije. S tom teorijom kasnije su povezani uvidi evolucijske genetike koja se oslanjala na, neko vrijeme zaboravljene, rezultate istraživanja nasljednih osobina što ih je od sredine pedesetih do sredine šezdesetih godina 19. stoljeća obavio "otac klasične genetike" češki augustinac Gregor Mendel.⁴ Povezivanjem tih dviju komponenti, darvinizma i genetike, nastala je sintetička teorija evolucije, tzv. "moderna sinteza" (Julian Huxley), prema kojoj se prirodna selekcija odvija na taj način što – kako to neodarvinističko shvaćanje rezimira J. Hrgović – "do evolucijske promjene dolazi stvaranjem genskih varijacija u svakom naraštaju, pri čemu jedinke s najboljim kombinacijama varijacija s obzirom na prilagođenost okolišu najuspješnije preživljavaju, s osrednjim kombinacijama – osrednje, a najlošije prilagođene kombinacije varijacija odumiru".⁵ "Ukratko", zaključuje isti autor, "teorija biološke evolucije jest teorija o razvoju organskog života tijekom vremena djelovanjem prirodne selekcije koju jedinkama sa specifičnim kombinacijama genskih varijacija nameće okoliš koji se jednako tako mijenja."⁶ Istu bitnu ideju evolucije organskog svijeta sasvim sažeto opisuje David L. Hull svodeći je na krajnje jednostavnu formulu: "Geni mutiraju, individuumi podliježu selekciji, a vrste se razvijaju evolucijski."⁷

Unutar nepreglednog mnoštva bioloških vrsta, kao posljedica djelovanja posvuda istih prirodnih mehanizama evolucije, razvila se i ljudska vrsta. Čovjek je u potpunosti prirodno biće, slučajni rezultat biološke evolucije putem prirodne selekcije. Ono što vrijedi za druga živa bića, naime to da im je narav, a isto tako i ponašanje, uvjetovano biološki, treba vrijediti i za čovjeka. A to onda znači da je biologija prije svih drugih, ako ne i jedina, pozvana da istražuje i objašnjava

⁴ Čimbenici ili jedinice nasljeđivanja koje je Mendel otkrio bili su zapravo geni, koji će tako biti nazvani tek početkom 20. stoljeća.

⁵ J. Hrgović, *Znanstveni i neznanstveni činitelji sociobiološke kontroverzije*, u: J. Hrgović/D. Polšek (ur.), *Evolucija društvenosti*, Zagreb, 2004., 467.

⁶ Isto.

⁷ Nav. prema: Stephen J. Gould, *Altruistische Gruppen und egoistische Gene*, u: isti, *Der Daumen des Panda: Betrachtungen zur Naturgeschichte*, Basel-Boston-Stuttgart, 1987., 88.

socijalno ponašanje, kako životinjsko tako i ljudsko. Ili, drugim riječima, ona treba u sebi integrirati sve druge znanosti koje se, s različitih aspekata, bave živim bićima i njihovim društvenim ponašanjem. Taj je zahtjev temeljna ideja tzv. "nove sinteze" prirodnih znanosti, konkretno biologije, i društvenih znanosti, što ju je „otac sociobiologije“, američki istraživač insekata Edward O. Wilson razvio u svojem već klasičnom djelu *Sociobiologija*, u kojem na početku piše kako su "sociologija i druge društvene znanosti, kao i humanističke, zadnji ogranci biologije koji čekaju da budu uključeni u Modernu sintezu".⁸

U tom smislu on novu obuhvatnu znanost i definira jednostavno kao "sustavno izučavanje biološkog temelja svekolikog društvenog ponašanja".⁹ Na sličan način, sažeto, čini to i Eckart Voland, definirajući sociobiologiju kao znanost o "*biološkoj prilagođenosti* životinjskog i ljudskog *socijalnog ponašanja*",¹⁰ uključujući u istraživanje izričito i čovjekovo ponašanje¹¹ te razumijevajući pojam biološkog temelja određenije u evolucijskom smislu kao biološko *prilagodavanje*. Sociobiologija se, za razliku od ranijeg istraživanja *cjelokupnog* ponašanja živih bića u etologiji, orijentira isključivo na istraživanje *socijalnog* ponašanja kako životinja tako i ljudi. Uz to, ona zabacuje shvaćanje etologije kako je grupna selekcija odlučujući čimbenik u evoluciji ponašanja te svoja istraživanja, umjesto na vrstu i njezino održanje, usmjerava na individuum i njegovo nastojanje da se reproducira kako bi osigurao razmnožavanje svojih vlastitih gena koji su zapravo temeljna jedinica selekcije.¹²

Wilson na koncu svoje opsežne *Sociobiologije* zaključuje kako je konačno "došlo vrijeme da se etika privremeno oduzme

⁸ Edward O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge (Mass.)/London, 1975, 4.

⁹ Isto.

¹⁰ Eckart Voland, *Grundriß der Soziobiologie*, Stuttgart, 1993, 1.

¹¹ Usp. također E. O. Wilson, *O ljudskoj prirodi*, prev. B. Miliša, Zagreb, 2007., 13-14: "Sociobiologija je znanstvena disciplina, sustavno izučavanje bioloških temelja svih vrsta društvenog ponašanja živih organizama, uključujući i čovjeka."

¹² Usp. H.-W. Ruckenbauer, *Moralität zwischen Evolution und Normen. Eine Kritik biologischer Ansätze in der Ethik*, Würzburg, 2002., 143.

filozofima iz ruku i biologizira”.¹³ Iz tog nastojanja biologizacije etike proizašla je suvremena evolucijska etika. Biologizacijom etike, tj. njezinim utemeljenjem u prirodoznanstvenom, biološkom, određenju čovjekove naravi, konačno bi se – prema sociobiološkom razumijevanju – otklonio pravi skandal filozofske etike koji se sastoji u tome da kroz čitavu svoju povijest nije uspjela na znanstveno objektivnan način objasniti i utemeljiti fenomen moralnosti. “Gorka je ironija da jedna tako životno važna stvar kao što je razlika između dobra i zla ne treba [...] pretendirati na objektivnost. Onda ne čudi što od najranijeg antičkog vremena ima nastojanja da se opravdanje moralnih vrednota uplete u tkivo jedne po mogućnosti prihvatljive znanosti o činjenicama.”¹⁴

Prema vlastitom samorazumijevanju, evolucijska etika je “biološka teorija, nastala iz teorije evolucije”,¹⁵ ili, drugim riječima, ona je “satelitska teorija teorije opće evolucije”.¹⁶ Ona nastoji pomoću jednostavnih modela životinjskog ponašanja objasniti složenije čovjekovo ponašanje ukoliko se i jedno i drugo svodi na – putem prirodne selekcije nastale – strategije povećanja sposobnosti vlastitog preživljavanja. “Kao svaka znanstvena teorija, evolucijska etika razumijeva se kao objašnjavajuća, a ne utemeljujuća ili normativna teorija. Zadaća evolucijske etike prema tome je znanstveno *objašnjenje* historijske geneze ćudorednog ponašanja. Kako je tijekom evolucije do njega došlo? Koja funkcija, po prirodi pripada moralu? Koliko su u današnjem čovjeku jaki biološki korijeni morala?”¹⁷ Isti autor dodaje: “Evolucijska etika smjera, dakle, na to da *objasni* naše (urođene) strukture ponašanja i djelovanja, uključujući kooperativno ponašanje i altruizam, kao

¹³ E. O. Wilson, *Sociobiology*, nav. mj., 562.

¹⁴ Willard V. O. Quine, *Über das Wesen moralischer Werte*, u: isti, *Theorien und Dinge*, Frankfurt a. M., 1985., 85; nav. u: Kurt Bayertz, *Evolution und Ethik. Größe und Grenzen eines philosophischen Forschungsprogramms*, u: isti (ur.), *Evolution und Ethik*, Stuttgart, 1993., 14.

¹⁵ Hans Mohr, *Natur und Moral. Ethik in der Biologie*, Darmstadt, 1995., 2.

¹⁶ Isto, 76.

¹⁷ Hans Mohr, *Evolutionäre Ethik als biologische Theorie*, u: W. Lütterfelds/Th. Mohrs (ur.), *Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus. Beiträge zu einer modernen Theorie der Moral*, Darmstadt, 1993., 19.

darwinovska prilagođavanja našoj evolucijskoj prošlosti, prije svega okolišu kasnog pleistocena i postglacijalnog neolitika. Time se otvara šansa da se iz povijesti evolucije nauči kako je došlo do morala i koja mu funkcija pripada 'po prirodi'.¹⁸

Tijekom borbe – koja je vjerojatno trajala više milijardi godina – između melekula koje su imale sposobnost repliciranja uspješnije su bile one koje su se “zatvorile u zaštitne strukture, što ih mi danas identificiramo kao biljke i životinje – također kao posve naročitu vrstu životinje: čovjeka. A replikator se sada zovu geni”.¹⁹ Kao što bi se moglo reći “da je kokoš uređaj koji su pronašli kokošji geni kako bi povećali vjerojatnost da više kokošnjih gena bude projicirano u budućnost”, tako su i ljudska bića “slični uređaji – privremena, u kožu zamotana jastva, koja služe kao kompleksna oruđa pomoću kojih se repliciraju njihovi potencijalno besmrtni geni”.²⁰ Drugim riječima, i čovjek je, poput svakog drugog organizma, “stroj za preživljavanje genâ”,²¹ pri čemu je njegova specifična oznaka da je on to na ljudski način, naime kao “misleće, osjećajuće, uznojeno utjelovljenje genâ u uzajamnom djelovanju s okolišima”.²²

Istoj svrsi povećanja biološke sposobnosti (*fitness*) nekog pojedinca ili pak njegovih srodnika (*inclusive fitness*) služi i njegovo moralno djelovanje, koje nije ništa drugo doli taktički “trik genâ”,²³ zahvaljujući kojemu čovjek u biti uvijek djeluje na njihovu korist dok sâm živi u zabludi o vlastitom

¹⁸ H. Mohr, *Natur und Moral*, nav. mj., 77.

¹⁹ David Barash, *Das Flüstern in uns. Menschliches Verhalten im Lichte der Soziologie*, Frankfurt a. M., 1981., 32. – Gen se nakon 1960. definira kao “odsječak DNK koji nosi informaciju za izgradnju nekog proteina” (Rolf Knippers, *Was ist ein Gen*, u: E. P. Fischer/K. Mainzer /ur./, *Die Frage nach dem Leben*, München, 1990., 141).

²⁰ D. Barash, nav. mj., 33.

²¹ Richard Dawkins, *Sebični gen*, prev. P. Kružić, Zagreb, 2007., 31: “Oni se nalaze u vama i u meni; stvorili su nas, naše tijelo i duh; njihovo očuvanje je konačni smisao našeg postojanja. Dug put su prešli ti umnoživači. Sada se kreću pod nazivom geni, a mi smo njihovi strojevi za preživljavanje.”

²² D. Barash, nav. mj., 52.

²³ Reinhard Löw, *Ethik und Naturwissenschaft – Philosophische Analyse eines problematischen Verhältnisses*, u: W. Lütterfelds/Th. Mohrs (ur.), *Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus. Beiträge zu einer modernen Theorie der Moral*, Darmstadt, 1993., 74.

slobodnom samoodređenju i plemenitosti svojih nastojanja i postupaka. "Namećući plan izgradnje strojeva za preživljavanje i njihovih živčanih sustava, geni imaju vrhovnu vlast nad našim ponašanjem." Oni "stroju za preživljavanje daju samo jednu opću uputu: čini sve što misliš da je najbolje za naš daljnji opstanak".²⁴ Prema tome, ni moral "nije ništa drugo doli kolektivna iluzija koju su nam nametnuli naši geni u svrhu razmnožavanja".²⁵ Ili, jednako tako plastično rečeno, moral je "puki epifenomen naše biologije".²⁶ U tom smislu je onda i zaključak G. Vollmera posve logičan: "Za evolucijsku etiku nema, dakle, slobode volje u tradicionalnom smislu. Ako moje postupke određuju geni, onda se ja o njih i ne mogu ogriješiti".²⁷

Evolucijska je etika, prema tome, radikalna *naturalistička etika*. Za nju je priroda jedina zbilja, jedino što *jest*, a sve što se u tradicionalnoj, filozofskoj ili nefilozofskoj, slici svijeta smatra duhovnom zbiljom, zapravo je epifenomen prirode. Zato je i jedina znanost u pravom smislu riječi prirodna znanost, od koje se jedino može očekivati istinska spoznaja cjelokupne zbilje. "Stoga evolucijska etika nastoji stare moralnofilozofske *topose* prevesti u jezik moderne prirodne znanosti te moralni fenomen objasniti na temelju prirodnih zakona: s razumijevanjem sebe kao, satelitske teorije teorije opće evolucije' formira se poblize 'evolucijskoteorijska naturalizacija etike'".²⁸

"Središnju ideju" evolucijske etike, odnosno "tvrdu jezgru" njezina istraživačkog programa, K. Bayertz, rezimirajući stavove najrelevantnijih zastupnika sociobiologije, formulira na sljedeći način: "Čovjek je proizvod evolucije; otuda on nije nikakav slobodnolebdeći duh nego biološko biće koje u

²⁴ R. Dawkins, nav. mj., 75-76; hrvatski prijevod ovdje neznatno modificiran prema njemačkom: R. Dawkins, *Das egoistische Gen*, Berlin, 1978., 72.

²⁵ Michael Ruse, *Noch einmal: Die Ethik der Evolution*, u: K. Bayertz (ur.), *Evolution und Ethik*, nav. mj., 163. – Usp. također E. O. Wilson, *O ljudskoj prirodi*, nav. mj., 158: "Ljudsko je ponašanje [...] samo tehnika koja omogućava zaštitu genskog materijala. Nije moguće dokazati niti jednu drugu funkciju morala."

²⁶ Isto, 164.

²⁷ Gerhard Vollmer, *Möglichkeiten und Grenzen einer evolutionären Ethik*, u: K. Bayertz (ur.), *Evolution und Ethik*, nav. mj., 125.

²⁸ Christian Krijnen, *Das philosophische Problem ethischer Grundlagen*, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, sv. 53 (1999), I, 81.

svim očitovanjima svoga života ostaje navezan na biološke zakonomjernosti; i za ljudski moral *mora* otuda vrijediti da je biološki uvjetovan”.²⁹ On je u biti biološko biće koje se u svojoj cijelosti razvilo iz predljudske prirode, kako s obzirom na svoja fizička svojstva tako i s obzirom na svoje duhovne moći, poput spoznaje, tehničkog umijeća, mišljenja, svega onoga što se podvodi pod pojam kulture, pa, dosljedno, i moralnog rasuđivanja i djelovanja. Osim što je na taj način moralno mišljenje i djelovanje ukorijenjeno u čovjekovoj biologiji u *dijakronijskom* pogledu, ono je i u *sinkronijskom* pogledu biološki uvjetovano ako proizlazi iz genetskih i neuronskih temelja.³⁰ Jer, kako ističu Lumsden i Wilson: “Sva područja ljudskog života, uključujući etiku, imaju fizičku bazu u mozgu i dio su ljudske biologije”.³¹ Ili, riječima neuroznanstvenika Gerharda Rotha, “duh je nešto što se odigrava u okviru i na temelju mjerljivih fizikalnih procesa”, odnosno, “svijest je posljedica, a ne uzrok procesa u mozgu”.³²

Prema uvjerenju E. Volland, “sva raspoloživa evidencija iz istraživanja ponašanja i antropologije govori za središnju pretpostavku evolucijskih etičara, prema kojoj su svi elementi ljudskog moralnog ponašanja ukorijenjeni u dubini povijesti prirode”.³³ A u terminologiji evolucijske etike pitanje morala i njegove evolucije zapravo je pitanje altruizma: “Moral u individualnom ponašanju treba [...] obično – ako ne dapače uvijek – smatrati jednom vrstom altruizma kod kojega altruist manje prima nego što daje”.³⁴ Za ortodoksni je darvinizam od

²⁹ Kurt Bayertz, *Autonomie und Biologie*, u: isti (ur.), *Evolution und Ethik*, Stuttgart, 1993., 328; ista formulacija toga “načela evolucijske etike” (isto, 329) i u Bayertzovom članku *Der evolutionäre Naturalismus in der Ethik*, u: W. Lütterfelds/Th. Mohrs (ur.), nav. mj., 144.

³⁰ Usp. Oliver Rauprich, *Natur und Norm. Eine Auseinandersetzung mit der Evolutionären Ethik*, Münster, 2004., 27.

³¹ Charles J. Lumsden/Edward O. Wilson, *Das Feuer des Prometheus. Wie das menschliche Denken entstand*, München-Zürich, 1984., 253.

³² Nav. u: Michael Zick, *Schlacht um den freien Willen*, u: *Bild der Wissenschaft*, 9 (1996), 58, 59.

³³ Eckart Voland, *Moralische Autonomie angesichts ‚egoistischer Gene‘*, u: J. Eisenburg (ur.), *Die Freiheit des Menschen*, Regensburg, 1998., 32.

³⁴ Richard D. Alexander, *Biologie und moralische Paradoxa*, u: M. Gruter/M. Rehbinder (ur.), *Der Beitrag der Biologie zu Fragen von Recht und Ethik*,

samih početaka empirijska činjenica nesebičnog, altruističnog ponašanja bila naprosto neobjašnjiva: "Ako je jedinka objekt selekcije, to znači ako prirodna selekcija nagrađuje samo ono što je od koristi za jedinku, onda ostaje zagonetka kako se mogla razviti bilo kakva vrsta altruizma koja premašuje roditeljsku ljubav".³⁵

Kako se, dakle, tijekom biološke evolucije, koja je beziznimno određena principom sebičnosti i koristoljublja, moglo razviti kooperativno ponašanje i ljubav prema drugome koja katkad ide čak i do samožrtvovanja? Takvo ponašanje, naime, po temeljnom principu evolucije nužno vodi u propast na njezinom "mesarskom panju" te stoga nije jasno kako je ono preživjelo selekciju evolucije. Na to pitanje, koje je za evolucijske biologe dugo predstavljalo nerješiv problem, sociobiologija je ponudila odgovor – općenito prihvaćen unutar *scientific community* sociobiologa³⁶ – koji se temelji na njezinoj specifičnoj genskoj teoriji socijalnog ponašanja, vezanoj prije svega uz imena W. D. Hamiltona, G. C. Williamsa i E. O. Wilsona, te zaokruženoj pod imenom popularnog naziva – teorije "sebičnog gena" R. Dawkinsa.

Prema toj teoriji,³⁷ prirodna se selekcija nadovezuje doduše na varijabilnost nositelja obilježja (tj. fenotipa), ali se procesi biološkog prilagođavanja ne odvijaju na razini jedinke niti vrste, nego na razini gena (genotipa). Princip je evolucije, prema tome, genocentričan: "Mjera evolucijskog uspjeha nekog obilježja [...] jest opseg u kojemu je to obilježje pridonijelo širenju svoga vlastitog genskog temelja".³⁸ Sveodređujući evolucijski princip vlastite koristi ne odnosi se na jedinku

Berlin, 1983., 167; nav. u: K. Beyertz, *Autonomie und Biologie*, nav. mj., 16. – Ili, kako piše E. Voland, nav. mj., 32: "Pitanje o evoluciji morala na koncu je pitanje o evoluciji altruizma."

³⁵ Ernst Mayr, *Eine neue Philosophie der Biologie*, München-Zürich, 1988., 13; nav. u: Bernd Gräfrath, *Evolutionäre Ethik? Philosophische Programme, Probleme und Perspektiven der Soziobiologie*, Berlin-New York, 1997., 19.

³⁶ Usp. B. Gräfrath, nav. mj., 18.

³⁷ Usp. E. Voland, *Moralische Autonomie angesichts ‚egoistischer Gene‘?*, nav. mj., 33-34.

³⁸ Isto, 33.

koja djeluje, nego na njezin *genski program*, što je vrlo bitno za razumijevanje evolucijske interpretacije altruističnog ponašanja. U nekim okolnostima, naime, određeno, psihološki gledano nesebično ponašanje, može biti korisno za genski program koji je u velikoj mjeri zajednički dotičnoj jedinki i njezinim srodnicima, pa će se vlastiti geni reproducirati u najbližim srodnicima, već prema stupnju srodstva. "Prirodna selekcija, konzekventno, ne nagrađuje samo obilježja kojaospješuju preživljavanje i razmnožavanje pojedinih jedinki, nego i ona obilježja koja potpomažu veći reprodukcijски uspjeh najbližih srodnika".³⁹ Posrijedi je, dakle, "nepotistički altruizam" koji svoje objašnjenje zadobiva u okviru scenarija tzv. "inkluzivne podobnosti" i "srodničke selekcije". Uz to je također kao rješenje za jednako tako, na prvi pogled, evolucijski neobjašnjivo kooperativno ponašanje prema nesrodnicima razvijena teorija tzv. "recipročnog altruizma", prema kojoj se dobrohotno ponašanje prema drugima isplati jer će taj drugi na isti način uzvratiti pa će se timeospješiti genetski *fitness* svih sudionika.

Tako se, na koncu, altruizam na fenotipskoj razini, dakle na razini organizama, pokazuje zapravo kao genotipski egoizam te je altruistično ponašanje ipak posve u skladu s temeljnim evolucijskim principom sebičnosti. "Evolucijsko događanje ne može prema svojoj vlastitoj prirodi proizvesti ni neki u genetskom smislu nekoristoljubiv altruizam ni egalitarni altruizam koji ne bi bio diferenciran prema genetskoj srodnosti ili vjerojatnosti uzvraćanja. Naš altruistični moral umjesto toga ima gensko-egoističnu srž. Na pozornici davanja i dijeljenja ne nalazi se ni jedan jedini akter koji bi biološkom evolucijom bio oblikovan u istinskog genetskog altruista".⁴⁰ Lapidarno formulirano, "*fenotipski altruizam* može se protumačiti kao *genotipski egoizam*".⁴¹ U tom smislu evolucijska etika u načelu ontogenetski moralni apriori svodi na filogenetski aposteriori.

³⁹ Isto, 34.

⁴⁰ Isto, 36-37.

⁴¹ K. Bayertz, *Evolution und Ethik. Größe und Grenzen eines philosophischen Forschungsprogramms*, u: isti (ur.), *Evolution und Ethik*, nav. mj. 22.

Premda se zastupici evolucijske etike slažu u prihvaćanju njezine “središnje ideje”, među njima ni izdaleka ne vlada jedinstvo u praktičnoj primjeni tog “principa evolucijske etike”, odnosno u izvođenju njegovih implikacija. Široki spektar interpretacija odnosa biologije i morala obuhvaća na jednoj strani ekstremno stajalište koje, nastavljajući tradiciju socijaldarvinizma, zastupa tezu o mogućnosti i potrebi utemeljenja moralnih normi u činjenicama biološke naravi, izjednačavajući tako ono što *jest* s onim što *treba* biti, a na posve suprotnoj strani takozvane kultur-evolucioniste prema kojima biologija postavlja djelomično elastičan *okvir* unutar kojega čovjek raspolaže stanovitom autonomijom u svom djelovanju. Sve te međusobno različite koncepte rješavanja problema biologizacije morala K. Bayertz svodi na tri idealtipska modela pod nazivom “slaba”, “jaka” i “superjaka” teza, odnosno varijanta.⁴²

Prema *slaboj* tezi moral vuče svoje korijene iz životinjskog ponašanja koje sadrži neke elemente analogne čovjekovom moralnom ponašanju, kao što su npr. “altruizam” ili briga za potomstvo. Tijekom razvoja čovjek se donekle udaljava od svojih bioloških korijena, ali ipak ne može prekoračiti zadane biološke granice ili okvire. Njegovo ponašanje pokazuje doduše stanovitu autonomiju, ali samo unutar genetski postavljenih granica, onoliko koliko geni “koji kulturu drže na uzici”⁴³ tu uzicu popuste. Svaka “realistična” etika stoga će, postavljajući svoje zahjeve, imati na umu čovjekove biološke *okvirne zadatosti* te zato neće pred njega izlaziti s nerealnim zahtjevima.

U svojoj *jakoj* varijanti evolucijska etika ne zadovoljava se tek upućivanjem na biološke “korijene” i “okvire” moralnog djelovanja, nego zastupa radikalniju tezu da čovjek u svome ponašanju podliježe biološkom determinizmu: “Za nju je svako ljudsko djelovanje u zadnjoj instanci biološki *determinirano*,

⁴² Usp. K. Bayertz, isto, 24 ss; zatim, isti, *Der evolutionäre Naturalismus in der Ethik*, nav. mj., 146 ss. – Usp. sličnu klasifikaciju: Reinhard Löw, nav. mj., 69 ss; također: H.-W. Ruckebauer, nav. mj., 207 ss, koji u bitnome slijedi Bayertza.

⁴³ E. O. Wilson, *O ljudskoj prirodi*, nav. mj., 158.

i moralno djelovanje u tome nije nikakva iznimka”.⁴⁴ Postoje doduše i druge, nebiološke determinante, kao što su kulturalne ili povijesne, ali biološka dimenzija ne samo da predstavlja nesavladivu granicu svake kulture, nego je ona i trajno “temelj na kojemu kultura počiva i čija je ona funkcija”.⁴⁵ Prema temeljnim sociobiološkim pretpostavkama evolucijske etike, te biološke determinante su, naravno, geni: “oni konstituiraju *program* prema kojemu organizmi funkcioniraju”.⁴⁶ Iz svega nije teško zaključiti “da se na temelju te teorije ne može razviti pojam autonomije”.⁴⁷

I, doista, zastupnici evolucijske etike to i ne pokušavaju. Međutim, neki od njih, neočekivano i bez ikakva utemeljenja, napuštaju svoje nadugo i naširoko izlagano genskodeterminističko stajalište i prelaze na dijametralno suprotnu retoriku, koja je u potpunoj koliziji s njihovim radikalnim determinizmom. Čak i jedan R. Dawkins s nekoliko rečenica dovodi u pitanje sve što je na prethodnih više od dvije stotine stranica napisao o neupitnoj dominaciji gena: “Imamo snage prkositi sebičnim genima s kojima smo rođeni [...] imamo i snage okrenuti se protiv naših tvoraca. Mi, jedini na Zemlji, možemo ustati protiv tiranije sebičnih umnoživača”.⁴⁸ Takve zaokrete u stavovima moguće je ne samo, poput K. Bayertza, tumačiti kao odustajanje zastupnika jake varijante od prvotnih radikalnih stajališta i njihovu “stalnu tendenciju prema slaboj varijanti”,⁴⁹ nego i kao prešutno priznavanje istinske moralne zbilje koju nije moguće objasniti na temelju sociobioloških pretpostavki.

Superjaka varijanta evolucijske etike prihvaća sve aspekte slabe i jake varijante kojima se *objašnjava* geneza moralnosti, pretendirajući uz to na mogućnost da iz evolucijskobioloških činjenica izvede i na njima *utemelji* norme moralnog ponašanja. Time se zapravo nadovezuje na tradiciju socijaldarvinizma na

⁴⁴ K. Bayertz, *Der evolutionäre Naturalismus in der Ethik*, nav. mj., 146.

⁴⁵ Isto, 147.

⁴⁶ Isto.

⁴⁷ K. Bayertz, *Autonomie und Biologie*, nav. mj., 347.

⁴⁸ R. Dawkins, nav. mj., 229.

⁴⁹ Usp. K. Bayertz, *Evolution und Ethik*, nav. mj., 156.

prijelazu 19. u 20. stoljeće, distancirajući se pri tome od njegovih najekstremnijih aspekata kao što je, na primjer, promoviranje “borbe za opstanak” u temeljni normativni kriterij. Međutim, unatoč većoj suzdržanosti na ovom području, koju sve više pokazuju suvremeni zastupnici superjake varijante, neki od njih ipak ne odustaju od nastojanja da na prirodoznanstvenom uvidu u (biološku) narav čovjeka utemelje njemu doista primjerene norme moralnog djelovanja. Tako se osobito E. O. Wilson posvetio nastojanjima da pronađe “novu etiku, utemeljenu na istinitijem određenju čovjeka”,⁵⁰ predviđajući novu “biologiju etike”, koja bi pomogla “pri određivanju trajnijeg i razumljivijeg kodeksa moralnih vrijednosti”.⁵¹

Bayertz na to primećuje⁵² kako su rezultati Wilsonovih nastojanja u tom smjeru, u usporedbi sa socijaldarvinističkim, doista umjereni. On, naime, smatra kako smo “između brojnih elemenata koji čine ljudsku prirodu [...] prisiljeni birati slijedeći vrijednosne sustave koje su sami ti elementi stvorili u davnim, već zaboravljenim fazama evolucije”⁵³ – *prisiljeni smo, dakle, birati* tri “kardinalne vrednote”.⁵⁴ Preživljavanje ljudskih gena, raznolikost genskog potencijala, bazena ili zalihe (“genpoola”⁵⁵) i ideju ljudskih prava.⁵⁶ Pri tome je najupadnije kako “utemeljuje” vrednotu ljudskih prava: tu ideju ne treba preferirati “zbog nekakvog božanskog zakona [...] ili vjernosti nekom nepoznatom vanjskom načelu, već zbog toga što smo sisavci”, za koje je tipična posebna zakonitost, naime “da dugotrajne posljedice nepravdičnosti donose vidljivu štetu i onima koji je trenutačno provode”.⁵⁷

⁵⁰ E. O. Wilson, *O ljudskoj prirodi*, nav. mj., 24.

⁵¹ Isto, 180.

⁵² Usp. K. Bayertz, *Evolution und Ethik*, nav. mj., 28.

⁵³ Usp. E. O. Wilson, *O ljudskoj prirodi*, nav. mj., 180.

⁵⁴ U hrv. prijevodu, usp. isto, 182, prevedeno terminom “primarne vrednote”.

⁵⁵ U genskoj zalihi obrađuju se sve informacije o uspješnim i neuspješnim strategijama unutar neke populacije kako bi se pospješilo mutiranje i prilagodavanje. (usp. Annemarie Pieper, *Gut und Böse*, München, 1997., 23).

⁵⁶ Usp. E. O. Wilson, *O ljudskoj prirodi*, nav. mj., 180-182.

⁵⁷ E. O. Wilson, isto 182.

Osnovne postavke sociobiologije izazivaju mnoga pitanja, posebno s obzirom na shvaćanje čovjeka, od njegova ontološkog statusa do njegove moralnosti i uopće njegove duhovne dimenzije. Ovdje je potrebno osvrnuti se na ono najspornije u sociobiološkoj slici čovjeka.

Ponajprije, što se tiče čovjekova ontološkog statusa, on se – i kao vrsta i kao pojedinac – svodi na razinu puke pojave ili privida. Kao “stroj za preživljavanje gena”, on je tek epifenomen istinskog bitka gena, koji su zapravo sićušni djelići kromosoma sa svojom bitnom funkcijom prenošenja genetske informacije. U tom smislu u sociobiologiji se govori čak o nekoj vrsti idealizma pseudoplatonske inspiracije. B. Verbeek, na primjer, kaže da su u temelju evolucije života genski kodirane “ideje” koje se u svijetu pojavu pokazuju u obliku različitih organizama, i pri tome posebno upućuje na Platona.⁵⁸ U svakom slučaju ovdje se susrećemo s radikalnim negiranjem ne samo čovjekove duhovne naravi, prije svega njegova jastva i slobode, nego se i čovjekova tjelesna dimenzija svodi na puku fikciju. Nadovezujući se na Freudovo navođenje triju uvreda naivnom sebeljublju čovječanstva – uvrede kopernikovskim obratom, darvinskom teorijom postanka vrsta i psihoanalitičkim depotenciranjem jastva – P. Koslowski navodi četvrtu i posljednju, Dawkinsonovu uvredu, koja je čovjeka lišila čak i njegova karaktera tjelesne individualnosti: “Dawkinsonova je teorija zadnja forma ontološkog nihilizma. Ona je nihilizam jer čovjekov bitak više nije vrijedan čak ni održanja kao on sam. Život više služi samo održanju nečega što samo više nije zbiljsko, nego je moguće. Smisao je bitka održanje jednog programa. Nije više sam život, kao ostvarenje

⁵⁸ Usp. B. Verbeek, nav. mj., 251. – R. D. Masters, *Sociobiology: science or myth?*, u: *Journal of Social and Biological*, 251, zastupa također određeni biološki pseudoplatonizam: “Prema suvremenoj biologiji kao i prema Platonu, za vidljiva živa bića može se reći da ‘reprezentiraju’ informaciju ili *eidos* koji ih upućuje u vrijeme i prostor”; nav. u: Peter Koslowski, *Evolution und Gesellschaft. Eine Auseinandersetzung mit der Soziobiologie*, Tübingen, 1989., 31. M. Ghiselin, *The Economy of Nature and the Evolution of Sex*, Berkeley, 1974., 38, podsjeća, naprotiv, na Aristotela: “Shvaćajući gen ili populaciju kao da su neko aristotelovsko ‘ono poradi čega neka stvar postoji’ gura čitav problem [teleologije] pod tepih”; nav. u: P. Koslowski, isto.

toga programa, nego je samo još preživljavanje programa smisao i svrha bitka”.⁵⁹

Uz to, sociobiološki je koncept u sebi duboko protuslovan, uostalom kao i svaki radikalni nihilizam. Prema sociobiološkoj temeljnoj tezi, cjelokupni svijet kulture bez ostatka proizlazi iz svojih filogenetskih pretpostavki i samo je izraz adaptacijske strategije određenih “egoističnih gena”. To se onda, naravno, mora odnositi i na samu sociobiologiju. Ako je ta teorija istinita, onda to samo znači da je i ona sama, poput cjelokupne kulture, u biti trik sebičnih gena, ovaj put jedne posebne vrste “strojeva za preživljavanje”, naime samih sociobiologa.⁶⁰ Ona je, dakle, rezultat vrlo specifične adaptacijske strategije njihovih sebičnih gena. To je sva istina o samoj sociobiologiji: ona je naprosto iluzija koja se tiče jednog posebnog područja kulture, ništa manje nego što su to religija, etika i druga područja. “Istina’ sociobiologije sastoji se u tome što za nju uopće ne može biti nikakve istine, uključujući i tu istinu. Ona je jedan jedini, golemi paradoks čija se srž sastoji u rečenici: Ja sad lažem. Ako je rečenica istinita, onda je lažna; a ako je lažna, onda je istinita”.⁶¹

Tako se na ta dva područja, antropološkom i spoznajno-teorijskom, pokazuje što znači ona na početku spomenuta naturalistička herojska “logika znanstvenog ‘otreznjenja s obzirom na realnost’”, bez obzira na cijenu, o kojoj govori Žižek, a kojom se “potresaju fundamentalne koordinate nekog smislenog iskustva”.⁶²

Što se tiče “otreznjenja” na području moralnosti, a koje dovodi u pitanje fundamentalni smisao čovjekova moralnog iskustva, teoretičari evolucijske etike čine to svodenjem moralnosti na njezine genetsko-materijalističke temelje. Pri tome posve arbitrarno reduciraju opseg i sadržaj pojma moralnosti svodeći ga na “altruistično ponašanje”, te tako,

⁵⁹ P. Koslowski, nav. mj., 34.

⁶⁰ U vezi s tim problemom Robert Spaemann, *Sein und Gewordensein – Was erklärt die Evolutionstheorie?*, u: J. Klose/J. Oehler (ur.), nav. mj., 85, postavlja pitanje: “Koja je pretenzija na istinu te teze ako je i ona sama opet samo proizvod adaptacije?”

⁶¹ R. Löw, nav. mj., 74-75.

⁶² Vidi bilj. 1.

uza svu moralnu važnost altruizma, zapravo osiromašuju pojam moralnosti. Jer, i predznanstveno razumijevanje i etička refleksija moralnosti identificiraju i druge sadržaje, kao što su, na primjer, nepristranost i pravednost, ili pak negativne zapovijedi, poput onih iz Dekaloga: “ne reci lažna svjedočanstva”, ili “ne ukradi” i dr., koje se nipošto ne mogu svesti na “altruistično ponašanje”.

Osim same moralnosti, i altruizam je u evolucijskoj etici reduciran u tom smislu što je ograničen samo na *ponašanje* koje se sastoji u tome da se više daje nego što se prima.⁶³ Pri tome nikakvu ulogu ne igra nutarnji stav onoga koji se ponaša altruistično, a što se u svakoj moralnoj refleksiji smatra presudnim kriterijem prema kojemu se svaki postupak, pa tako i altruistično ponašanje, kvalificira kao moralan ili nemoralan. Bez te nutarnje, subjektivne strane nema potpunog moralnog čina. Uz to se altruizam u moralnom pogledu dodatno kontaminira time što ga se interpretira kao fundamentalni egoizam gena.⁶⁴ Tako je i altruizam na koncu samo još jedna od fikcija od kojih nas evolucijska etika želi “otrijezniti”, pa “što košta da košta”. Kad se tome doda da je prema evolucijsko-naturalističkoj slici čovjeka njegovo djelovanje u potpunosti determinirano biološkim zakonima, onda se jasno vidi kako je cijena oslobađanja od čovjekovih zadnjih samoobmana doista najveća moguća: ljudsko se biće lišava duhovne dimenzije slobode i odgovornosti, a moralnost karaktera bezuvjetne valjanosti.

Što se tiče same slobode, ona je posebno radikalno dovedena u pitanje unutar jake varijante evolucijske etike, čime ujedno svaka ideja o čovjekovoj odgovornosti i moralnosti postaje besmislena. To uviđaju i sami teoretičari evolucijske etike koji se, prema Ch. Vogelu, slažu u tome da je bilo kakav govor o moralnosti ili nemoralnosti moguć samo “ako postoji

⁶³ Usp. bilj. 33.

⁶⁴ Ne treba gubiti iz vida da se ovdje ne radi ni o kakvom altruizmu niti egoizmu, nego je u pitanju - u sociobiološkoj literaturi i inače čest - antropomorfnu način izražavanja za naprosto nužno zbivanje..

stanovita mjera slobode izbora”.⁶⁵ Međutim, evolucijska etika, ako želi biti dosljedna, ni na koji način ne može prihvatiti mogućnost autonomije, jer za svoju znanstvenu osnovu ima sociobiologiju, koja, kao što je već istaknuto, takav pojam načelno isključuje. To onda znači da bi se evolucijska etika trebala ili osloboditi svojih tvrdih determinističkih pretpostavki ili suzdržati od svakog govora o moralnosti. Njezini se predstavnici, naprotiv, češće odlučuju za paradoksalan stav, zadržavajući, na jednoj strani, strogi determinizam, a na drugoj dopuštajući mogućnost slobodnog izbora.

Možda je tome razlog što ni zastupnici evolucijske etike nisu uvijek spremni prihvatiti sve konzekvence oslobađanja od “iluzije slobode”. Pišući kako su analize ljudskog ponašanja po principima teorije evolucije važne i spoznajno plodotvorne u svrhu oslobađanja od iluzije o ljudskoj slobodi i temeljite revizije naših koncepata o krivnji i odgovornosti, E. Voland ističe kako će te analize uspjeti samo “ako konačno i konzekventno prevladamo našu taštu homocentričnost te u svojim istraživačkim polazištima uzmemo u obzir da u našoj organizaciji života možda funkcioniramo drugačije, ali nipošto bitno različito od životinja”.⁶⁶ “To je doduše”, nastavlja isti autor, “za mnoge nerijetko žaba čije gutanje izaziva otpore i ostavlja gorak okus. Zacijelo to, ne na zadnjem mjestu, ima i psihološki razlog, jer evolucijska biologija depotencira djelujuće subjekte. Nismo mi svemogućí režiseri života i ujedno njegovi glavni glumci, premda to naša egocentričnost sugerira, nego genetski programi daju režijske upute. Oni obilježavaju okvire i definiraju centralne tendencije u kojima se odvija naš život. Tu narcističku uvredu koja se sastoji u degradaciji junaka povijesti u instrumentaliziranog izvršitelja genâ, moramo svakako izdržati ako doista želimo razumjeti ljudske morale”.⁶⁷ Očito je, međutim, da ni svi zastupnici evolucijske etike nisu voljni ići tako daleko pa “gutati žabu”.

⁶⁵ Christian Vogel, *Evolution und Moral*, u: H. Maier-Leibnitz (ur.), *Zeugen des Wissens*, Mainz, 1986., 496s, nav. u: K. Bayertz, *Evolution und Ethik*, nav. mj., 31

⁶⁶ E. Voland, *Moralische Autonomie angesichts 'egoistischer Gene'*, nav. mj., 39

⁶⁷ Isto, 39-40

Time je dotaknut i problem reduciranja smisla i zadaće etike. Da bi se, prema evolucijskoj etici, razumjela moralnost uopće, potrebno je uvidjeti kako je to tek epifenomen jedine istinske zbilje, naime prirode, odnosno, poblize, genâ. Zadaća jedine znanstvene, dakle evolucijske etike, jest *objašnjenje geneze* moralnih normi, a nipošto *utemeljenje* njihove *valjanosti*, ili *opravdanje* njihova važenja, kako proizlazi iz navedene definicije H. Mohra,⁶⁸ koja je u svojem sadržaju općenito prihvaćena među zastupnicima evolucijske etike.⁶⁹ Time se u potpunosti – kao neznanstveno – odbacuje klasično shvaćanje etike, odnosno klasično samorazumijevanje etike kao normative filozofske discipline koja istražuje *bezuwjetno* (moralno) dobro ili dobro po sebi te nastoji *utemeljiti* moralnu oblgaciju *kategoričkog* karaktera koja proizlazi iz *radikalne* razlike između dobra i zla. Dok se evolucijska etika bavi pitanjem *objašnjenja geneze* moralnosti iz njezinih prirodnih uvjetovanosti, tj. pitanjem onoga što na empirijskoj razini *jest*, klasična ili, kako je evolucijska etika ponajčešće naziva, idealistička etika, nastoji utemeljiti *valjanost* moralnosti kao onoga što *bezuwjetno treba* biti.

Svođenjem pitanja valjanosti moralnosti na pitanje njezine geneze, moralnost se delegitimira kao nešto po sebi valjano i, kao takvo, ono što *bezuwjetno treba* biti, te instrumentalizira u svrhu ostvarivanja nečeg izvanmoralnog. Čovjekovo altruistično djelovanje, na primjer, koje je inače prema evolucijskoj etici zapravo sva moralnost, više nije nešto po sebi dobro ili vrijedno, ono je u biti – kao jedino moguće – na razini gena čak “egoistično” ponašanje, s prividom altruističnosti na razini čovjekova djelovanja.⁷⁰ Uz to, kao prirodno događanje,

⁶⁸ Usp. bilj. 17.

⁶⁹ Tako npr. Richard D. Alexander, *Darwinism and Human Affairs*, Seattle/London, 1979., 220; nav. u: K. Bayertz, *Der evolutionäre Naturalismus in der Ethik*, nav. mj., 148, piše: “Obrazložiti ću i, nadam se, pokazati da nam evolucijsko istraživanje može puno reći o našoj povijesti i postojećim sustavima zakona i normi, a također i o tome kako postići bilo koje ciljeve koji se smatraju poželjnima, ali da ono u biti ne može ništa reći o tome koji su ciljevi poželjni ili u koja će pravila, zakoni i norme biti modificirani u budućnosti.”

⁷⁰ Na taj je način ostvareno ono što je D. Hume, u duhu novojekovnih tendencija, u svome djelu *An Enquiry concerning the Principles of*

ono ima karakter prirodne činjenice i nužno proizlazi iz prirodnih zakona koji ga uvjetuju. Ono je, dakle, naprosto faktično te s moralnog stajališta ne može biti ni dobro ni zlo, niti može biti zapovjedbno ili zabranjeno. Tu evolucijska etika nailazi na apsolutnu granicu svojih mogućnosti, jer metodom empirijskih znanosti ni na koji način nije moguće iz ma kolikog broja činjenica, čak ni iz onoga što je *uvijek slučaj*, utvrditi ono što *treba biti*. Radi se o dvije posve različite razine zbilje, empirijskoj i umskoj, o dva posve različita pitanja, kantovski rečeno, o *quaestio facti* i *quaestio juris*,⁷¹ tj. o pitanju kako se nešto faktično događa i pitanju je li to što se događa umski utemeljeno te stoga i *treba biti*.

Prema tome, kad god zastupnici evolucijske etike upućuju moralne apele ili se zauzimaju za određene vrednote, a što nije tako rijedak slučaj, oni napuštaju područje i metode vlastite naturalističke teorije. Isto tako, kada upućuju na "moralno-adekvatno" ponašanje u životinjskom svijetu iz kojega se putem evolucije razvio ljudski moral, ili uopće kada se služe moralnim rječnikom, onda zapravo zapadaju u protuslovlje. Evolucijska etika, naime, prema svojim metodološkim pretpostavkama ne može utemeljiti moralne pojmove ni moralne norme u njihovoj objektivnoj valjanosti. Ona samo može objasniti njihov nastanak iz bioloških pretpostavki kako bi služile svom zadnjem cilju – maksimiranju *inclusive fitnessa*. Evolucijska etika pojam *dobar* u istinski moralnom, dakle ne-instrumentalnom, odnosno bezuvjetnom značenju, ili pak pojam kategoričke obligacije, kojima se izriče bit moralnog iskustva, nastoji objasniti njihovom evolucijskom genezom i u njihovom funkcionalnom značenju, postavljajući pitanje *čemu*

Morals iz 1751. godine smatrao teorijski mogućim premda su se svi prethodni pokušaji u tom smislu pokazali neuspjelima. Osvrćući se na općeprihvaćeno mišljenje o očiglednoj razlici između, na primjer, ljubavi i samilosti, na jednoj, i sebičnih sklonosti, na drugoj strani, Hume postavlja pitanje mogućeg drugačijeg shvaćanja: "I kako je to očit izgled stvari, mora se dopustiti da će biti otkrivena još neka hipoteza koja će, pronicući dublje u ljudsku narav, možda dokazati kako prvspomenuta raspoloženja nisu ništa doli modifikacije potonjih." (Nav. u: B. Gräfrath, *nav. mj.*, 1.)

⁷¹ Usp. Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, preveo V. D. Sonnenfeld, Zagreb, 1984., 66 ss.

služi ono što se tim pojmovima označava, te u tom smislu moralne imperativne utemeljuje u činjenici da čovjek kao svjesno biće svoje nadindividualne funkcije ispunjava više motiviran svjesnim imperativima, nego nesvjesnim instinktima. U tome bi se sastojalo biološko, prema evolucijskoj etici jedino moguće utemeljenje moralnosti: „Jednostavna je činjenica da bismo, kad bismo moral prepoznali kao puki epifenomen naše biologije, prestali u njega vjerovati i prema njemu djelovati. Odmah bi se srušile sve naše moćne snage koje nas čine kooperativnima. Premda bi neki od nas možda iz toga mogli izvući neposrednu korist, većinom bismo ipak – s biološkog stajališta: na nesreću – bili gubitnici”.⁷²

Međutim, takvim utemeljenjem evolucijska etika zapravo poništava ono što treba utemeljiti: “Time što tvrdi da je funkcionalnost onoga bezuvjetnog za održanje jednog posve uvjetnog fenomena, poput, na primjer, ljudskog života na zemlji, uzrok i bit bezuvjetnoga, ona ukida njegovu bezuvjetnost. Time što je proglašava korisnom i njezinu korist njezinim bitkom, ona taj bitak ukida. Stav da je dobro održavati ljudski život, znači onda još samo to da se tako čineći održava život. A to nije adekvatan prijevod, kao što je pokazao G. E. Moore”.⁷³

Moore je, naime, na Humeovom tragu, u svojoj kritici naturalizma postavio tezu o neizvodivosti vrijednosnih sudova iz opisnih iskaza o činjenicama. Opis nekog ponašanja kao npr. “svrhovitog”, “korisnog”, “adaptivnog”, tj. evolucijski prilagođenog i sl., ostavlja otvoreno pitanje je li time to ponašanje doista i dobro, te ukoliko se ipak isključivo iz opisnih premisa izvodi vrijednosni zaključak, zapada se u tzv. “naturalističku pogrešku”: logički je nedopustivo iz bitka, iz onoga što jest, izvesti ono što treba biti. Da bi se ta pogreška izbjegla, neki teoretičari evolucijske etike zastupaju tezu o podudaranju onoga što *jest* s onim što *treba biti*. Tako Werner Leinfellner tvrdi da su “već u genetskom kodu sadržane na tisuće zapovijedi (preskriptivnih instrukcija, informacija ili pravila). Između njihova ‘biti’ i njihova ‘jest’, tj. strukture lanaca DNK i RNK, i njihova informacijskog sadržaja, odnosno sadržaja onoga

⁷² M. Ruse, nav. mj., 164.

⁷³ R. Spaemann, nav. mj., 87.

što treba biti, ne postoji nikakva razlika”.⁷⁴ I takvi pokušaji pokazuju da unutar evolucijske etike, zbog njezinih radikalno naturalističkih pretpostavki, nije moguće nikakvo utemeljenje valjanosti moralnih normi, osim empirijskog kvaziutemeljenja, tj. opisa njihove geneze.

U svojoj kritici naturalizma Husserl je pokazao da se spoznaja i spoznajna teorija ne mogu reducirati na psihologiju ili fiziologiju. Premda je ona vezana na psihičke i fiziološke procese, ona nije identična s tim svojim prirodnim osnovama.⁷⁵ Prema tome, *istinito* i *pogrešno* ne mogu biti proizvodi biološke evolucije, premda je mozak, koji je sposoban za spoznajno djelovanje, doista njezin proizvod. Jednako tako, ni *dobro* ili *zlo* nisu proizvod gena premda se moralna svijest, kao i svijest uopće, razvila tijekom evolucije: “Kao što bi bilo besmisleno valjanost matematičkih aksioma svoditi na one genetske zakone koji su doveli do moći matematičkog mišljenja, tako je bezizgledno dokazivati da su pretenzije na praktično važenje, povezane s dobrom i zlom, obvezujuće time što će ih se svoditi na biološke korijene moralne svijesti”.⁷⁶ U tom smislu Günther Patzig zaključuje da nam sociobiologija može “dobro objasniti kako je moglo doći do toga da su ljudi kao sisavci koji žive u društvu razvili elemente kooperativnog morala. Ali moralna refleksija, nakon što je jedanput pokrenuta, slijedi svoje vlastite razvojne tendencije te se u čovjeku emancipira i od svojih bioloških početnih uvjeta”.⁷⁷

S ozirom na odnos prirode i moralnosti, Kant u *Kritici čistoga uma* piše kako razum o prirodi može spoznati “samo ono što jest, ili što je bilo, ili što će biti. Nemoguće je da bi u

⁷⁴ Werner Leinfellner, *Wie sozial ist die Ethik?*, u: Ethik und Sozialwissenschaften 1 (1990), 184, nav. u: K. Bayertz, *Evolution und Ethik*, nav. mj., 30.

⁷⁵ Usp. Poul Lübcke, *Edmund Husserl: Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, u: A. Hügli/P. Lübcke (ur.), *Philosophie im 20. Jahrhundert*, sv. 1, Reinbek bei Hamburg, 1998., 73.

⁷⁶ A. Pieper, *Gut und böse*, nav. mj., 30.

⁷⁷ Günther Patzig, *Kann die Natur Quelle moralischer Normen sein?*, u: S. M. Daecke/C. Bresch (ur.), *Gut und Böse in der Evolution. Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen im Disput*, Stuttgart, 1995., 95.

njoj nešto *trebalo biti* drukčije nego što zaista jest u svim ovim vremenskim odnosima, štoviše onaj, *treba da* (das Sollen) nema uopće nikakva značenja, ako čovjek ima pred očima samo tok prirode”.⁷⁸ Umjesto da utemeljenje traži u prirodi ili da posve odustane od traženja bilo kakvog utemeljenja, Kant ga nalazi u umu koji ima svoj vlastiti, o prirodi neovisni “kauzalitet”, ili mi sebi “barem predočujemo takav kauzalitet kod njega”, što je “jasno po *imperativima* koje u svemu praktičnome postavljamo kao pravila izvršilačkim snagama”.⁷⁹ Za razliku od hipotetičkog imperativa koji zapovijeda određene čine uvjetno, tj. ako se na taj način želi postići određena svrha, kategorički imperativ zapovijeda izravno i bezuvjetno, tj. neovisno o bilo kakvoj svrsi. U *Osnivanju metafizike čudoreda* Kant piše kako čovjek ima “dva stajališta s kojih može sebe promatrati i spoznati zakone upotrebe svojih moći, dakle svih djelovanja: jedno, ukoliko pripada osjetilnome svijetu, pod prirodnim zakonima (heteronomija); drugo, ukoliko pripada inteligibilnome svijetu, pod zakonima koji su nezavisni od prirode, dakle koji nisu empirijski, nego samo u umu osnovani”, te nastavlja: “Kao umno biće, koje pripada inteligibilnome svijetu, čovjek nikada ne može kauzalitet svoje vlastite volje pomišljati drugačije nego pod idejom slobode. Naime nezavisnost od odredbenih uzroka osjetilnoga svijeta (kakvu svagda mora pridavati samome sebi) jest *sloboda*. S idejom slobode nerazdruživo je pak vezan pojam *autonomije*, a s ovim pojmom opći princip čudorednosti, koji je u ideji isto tako osnovom svim djelovanjima *umnih* bića kao prirodni zakon svim pojavama”.⁸⁰

Tako je za Kanta ideja *autonomije* središnja ideja i zadnji temelj bezuvjetne valjanosti onoga što u moralnom smislu naprosto treba biti. Moralne norme utemeljene su u autonomiji praktičkog uma u tom smislu što onaj koji djeluje, kao vlastiti zakonodavac, svoja subjektivna pravila ponašanja misli i hoće kao opći zakon za svako umsko biće, što onda znači da ih neovisno o bilo kojem empirijskom motivu ili

⁷⁸ I. Kant, nav. mj., 256.

⁷⁹ Isto.

⁸⁰ Immanuel Kant, *Osnivanje metafizike čudoreda*, preveo V. D. Sonnenfeld, Zagreb, 1995., 91-92.

utemeljenju ujedno hoće i kao obvezujuće za samoga sebe. U pitanju je, dakle, „kopernikovski obrat“ u utemeljenju valjanosti moralnih normi: umjesto u sadržaju ili materiji moralnog djelovanja koji su predmet iskaza o bitku pa zato nikada ne mogu utemeljiti valjanost onoga što treba biti, unutar transcendentalnog polazišta zadnji temelj moralnosti prepoznaje se u transcendentalom subjektu kao ukupnosti principa valjanosti svake spoznaje pa tako i moralne. Taj transcendentalni subjekt, koji se često misli i pod pojmovima uma, logosa, mišljenja, samosvijesti i sl., shvaća se kao “valjanosno-logički entitet, a ne, kako se čini u antropologiji naturalističkog karaktera, kao bitak”.⁸¹ S druge pak strane, kao “ukupnost uvjeta valjanosti onoga valjanoga, on se s obzirom na valjanost mora misliti ujedno kao apsolutan i bezuvjetan” te se, naravno, „ne može podudarati s konkretnim ljudskim subjektom”.⁸² Kao umsko-osjetilno biće, čovjek je, prema poznatoj Kantovoj slici, “građanin dvaju svjetova”, *homo noumenon* i *homo phaenomenon*, te se “s obzirom na svoj empirijski bitak misli kao određen zakonima empirijskog bitka”, [...] a “s obzirom na svoj subjektni karakter pojmljen je [...] kao konstitutivni [...] temelj mogućeg važenja”.⁸³ Tako se čovjeka, kao onoga koga se normira, ujedno može odrediti i kao onoga koji, kao instanca principa važenja, normira.⁸⁴ Iz te dimenzije čovjekove autonomije u smislu moći samoodređenja, po čemu je on ujedno i svrha po sebi, proizlazi njegova bitna kvalitativna razlika naspram svih prirodno determiniranih bića, kao i njegova apsolutna vrijednost i neotuđivo dostojanstvo.⁸⁵

S obzirom na problem autonomije treba se ukratko osvrnuti i na *slabu* varijantu evolucionjske etike ako ona

⁸¹ Christian H. Krijnen, *Die Moralität der Natur und die Natur der Moralität: Kritische Bemerkungen zur Evolutionären Ethik* (<http://www.bu.edu/wcp/Papers/TEth/TEthKrijn.htm>, 5)

⁸² Isto.

⁸³ Isto.

⁸⁴ Usp. isto. – U svom tekstu *Das philosophische Problem ethischer Grundlagen*, u: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, sv. 53 (1999), 93, bilj. 39, Ch. Krijnen napominje kako je za biologiste, poput P. Slurinka, Kantovo dvostruko određenje čovjeka dakako “sanjarija” i “čudna shizofrenija”.

⁸⁵ Usp. I. Kant, *Osnivanje metafizike čudoreda*, 59.

pretendira na to da identificira biološke okvirne uvjete čovjekova samoodređenja a time onda i granice jedne "realistične" etike. Nema, naravno, nikakve sumnje da je čovjek u svom mišljenju i djelovanju određen i svojom biološkom naravi, da je on i *homo phaenomenon*. Ta čovjekova narav, međutim, ili, drugim riječima, ono što *jest*, određuje granice *ostvarivosti* onoga što je moralno valjano, a nikako uvjete *valjanosti* moralnosti kao takve. No, nerijetko dolazi do konfundiranja tih razina, pa se iz objašnjenja evolucijske geneze nekog ponašanja gotovo neprimjetno izvodi njegova opravdanost. Raspravljajući problem „dvostrukog morala“ s obzirom na ponašanje muškarca i žene, Christian Vogel tvrdi kako "model spolno različitih evolucijskih reprodukcijских strategija gotovo neizbježno vodi „dvostrukom seksualnom moralu“, koji je zapravo "rezultat muške reprodukcijске strategije u službi osiguranja vlastitog očinstva i sprečavanju pogrešnih reproduktivnih investicija".⁸⁶ Naime, nasljedni programi poput prirodnih zakona sile muškarce da oplode što više žena i osiguraju svoje očinstvo kako bi pospješili i osigurali razmnožavanje vlastitih gena, dok na drugoj strani ženama "po naravi same stvari" to nije moguće postići čestim mijenjanjem partnera pa su prirodno programirane za skrb oko vlastite djece kako bi se smanjila njihova smrtnost i optimirale šanse u društvu. Komentirajući to stajalište, A. Pieper ironično primjećuje kako se čini da evolucija "opravdava dvostruki moral, brakolomstvo muškaraca smatra kavalirskim deliktom, a kod žena najoštrije osuđuje".⁸⁷

Govor o rubnim uvjetima unutar slabe varijante evolucijske etika "iznova konfundira valjanost i genezu. Rubne uvjete etike *kao* etike ne definiraju uvjeti bitka nego etički principi valjanosti".⁸⁸ Jer: "Unatoč svojoj filogenetskoj uvjetovanosti, čovjeku se kao biću sposobnom za odredivost idejama mora namijeniti ne samo mogućnost nego u pravom

⁸⁶ Christian Vogel, *Evolutionsbiologische Grundlagen für die ‚Doppelte Moral‘ bei Mann und Frau*, u: W. Böhm/M. Lindauer (ur.), *Mann und Frau – Frau und Mann*, Stuttgart, 1992., 157, 160.

⁸⁷ Annemarie Pieper, *Evolutionäre Ethik*, u: A. Pieper/U. Thurnherr (ur.), *Angewandte Ethik*, München, 1998., 252.

⁸⁸ Ch. Krijnen, *Die Moralität der Natur und die Natur der Moralität*, nav. mj., 6.

smislu riječi zadaća da svoje htijenje stavi pod bezuvjetne, svijetu i prirodi nepripadajuće, apsolutno važeće principe onoga etičkoga. Tek tu *počinje* ono etičko”.⁸⁹ Stoga, čak i kad bi navedena objašnjenja specifičnosti seksualnog ponašanja muškarca i žene i bila točna, ona se nikako ne mogu uzeti kao utemeljenje „dvostrukog morala“ kojim se muška i ženska bračna nevjernost mjeri različitim aršinima. Ta objašnjenja ne mogu, dakle, biti kriterij moralnosti, jer moralni kriterij nije sama priroda sa svojim zakonitostima nego ideja slobode kao uvjet mogućnosti i valjanosti moralnosti

Ukoliko pak evolucijska etika u svojoj slaboj varijanti ne preseže u filozofsko područje, ona se ograničava na kritiku normi klasične etike koje po shvaćanju njezinih zastupnika ne vode računa o čovjekovim biološkim ograničenjima. U tom smislu neki od njih ponajčešće kritiziraju određene norme katoličkoga moralnog nauka: “Seksualna etika Katoličke crkve, na primjer, ide jednostavno mimo čovjekovih bioloških mogućnosti: ona nije ‘življiva’. Moglo bi se isto tako zahtijevati da svaki čovjek treba dnevno spavati samo tri sata. Makar jedna takva maksima bila ne znam kako dobro etički potkrijepljena, ona bi se, međutim, protivila *biološkim* principima i ne bi, dakle, bila ispunjiva”.⁹⁰ Ako se sav doprinos ovoga modela evolucijske etike svodi na diskvalificiranje takvih normi kao što je hipotetički navedena odredba o maksimalno dopuštenom dnevnom spavanju, onda je posve opravdano diskvalificirati nju samu kao trivijalnu. Ostavljajući po strani superjaku varijantu kao tip etike koji i inače odavno već ne uživa poseban ugled u etičkim raspravama, K. Bayertz donosi sljedeći zaključni sud o evolucijskoj etici: “*Ili* se ona oslanja na jaku determinističku varijantu sociobiologije; *onda* je doduše teorijski interesantna, provokativna i atraktivna, ali nije u stanju formulirati neku teoriju morala (koja pretpostavlja minimum autonomije). *Ili* pak prihvaća taj minimum autonomije; no *onda* ju se vraća na slabe tvrdnje o povezanosti biologije i morala te se izlaže

⁸⁹ Isti, *Das philosophische Problem ethischer Grundlagen*, nav. mj., 94.

⁹⁰ Franz M. Wuketits, *Moral – eine biologische oder biologistische Kategorie?*, u: *EuS 1* (1990), 164; nav. u: K. Bayertz, *Der evolutionäre Naturalismus in der Ethik*, nav. mj., 156-157.

opasnosti da postane banalna. Na mjesto provokacije stupa trivijalnost”.⁹¹

Na koncu se posve razumljivo postavlja pitanje može li se evolucijska etika opravdano uopće nazvati etikom. Što se tiče njezinih pobornika, oni općenito prihvaćaju sociobiološki program biologizacije etike u smislu primjene evolucijskih principa na ukupno socijalno ponašanje, pa tako onda i na moralno, ali se razlikuju s obzirom na shvaćanje odnosa između evolucijske i filozofske etike. Za umjerenije zastupnike evolucijska etika nipošto nije alternativa filozofskoj, nego prije neka vrsta njezine nadopune. Jer, prema njihovu mišljenju, ne mogu se svi etički problemi riješiti samo upućivanjem na evoluciju; čak se umjesto pitanja rješavaju li se time odmah svi otvoreni problemi, ponajprije mora pitati može li se time uopće išta riješiti.⁹² Na sasvim suprotnoj strani stoji radikalni, konzekventno do kraja dovedeni deterministički smjer, koji odbacuje slobodu volje te u principu ne ostavlja prostora za moralno ponašanje pa tako ni za bilo kakvu etiku kao teoriju o moralu. Socijaldarvinist Robert Wright, na primjer, posve jasno uviđa da se na determinističkim pretpostavkama ne može izgraditi teorija o moralnosti te jedinu zadaću etike vidi u tome da takvo stanje stvari konstatira i učini korisnim za društvene sankcije. Jer, kako njegovo mišljenje rezimira A. Pieper, “ako je svako djelovanje, ono silovateljevo kao i ono Samarijančevo, ‘posredovano biokemijski’, kazne i pohvale su neprimjerene, jer nitko ne može biti kriv za svoj karakter”.⁹³ No, nisu svi uvjereni sociobiolozi ujedno u dovoljnoj mjeri i dosljedni da bi zanijekali mogućnost bilo kakve etike na determinističkim pretpostavkama. Jer zapravo bi samo to bilo logički konzekventno – “pa što košta da košta”. Umjesto toga znatan dio njih, poput E. O. Wilsona, zalaže se za oduzimanje

⁹¹ K. Bayertz, *Der evolutionäre Naturalismus in der Ethik*, nav. mj. 157; usp. također: isti, *Evolution und Ethik*, nav. mj., 33. – Slično sudi i B. Gräfrath, nav. mj., 223: “Programi [sociobiologije, op. I. B.] s najvećim dosegom najmanje su uvjerljivi, a najuvjerljiviji programi su najtrivijalniji.”

⁹² Usp. Gerhard Vollmer, *Möglichkeiten und Grenzen einer evolutionären Ethik*, u: K. Bayertz (ur.), *Evolution und Ethik*, nav. mj., 104.

⁹³ A. Pieper, *Evolutionäre Ethik*, nav. mj., 260.

etike od filozofa i njezino biologiziranje,⁹⁴ jer je njezino značenje za čovjeka preozbiljno, a da bi ju se prepustilo “mudrima”, odnosno filozofima koji su se navodno dosad pokazali potpuno nekompetentnima za tu zadaću. Međutim, analiza temeljnih postavki evolucijske etike pokazuje upravo njezinu vlastitu nesposobnost da na odgovarajući način artikulira čovjekovo moralno iskustvo i da ga na uvjerljiv način utemelji u smislu njegove bezuvjetne valjanosti: za njezinu prirodoznanstvenu metodu i pojmovni aparat moralno *kao* moralno ostaje principijelno nedohvatljivo i neizrecivo.

I umjesto da se u tom pogledu drži poznatog načela L. Wittgensteina s kojim završava njegov *Tractatus*: “O čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti”,⁹⁵ većina zastupnika evolucijske etike – prešutno priznajući “da, čak ako je dan odgovor na sva *moгуća* znanstvena pitanja, naši životni problemi još uopće nisu dodirnuti”⁹⁶ – bave se takvim pitanjima kao što je, na primjer, pitanje najviših vrednota ili pitanje ljudskog dostojanstva i sličnim prirodoznanstveno neizrecivim i neutemeljivim pitanjima. Koliko god se “unutar nekog naturalističkog koncepta čovjeka ne može utemeljiti ljudsko dostojanstvo”,⁹⁷ unutar tog koncepta o njemu se ipak govori, i to čak kao o aksiomu: “To je aksiom koji određuje naše radnje [...] – ljudsko je dostojanstvo moj aksiom, ali ne pitaj me zašto”, kaže američki biolog D. S. Wilson.⁹⁸ To naprosto znači da se temeljna ljudska i moralna zbilja i iskustvo ne može primjereno rekonstruirati ni na genskobiološkoj ni na bilo kojoj drugoj prirodnoj razini. Otuda Wittgensteinov poznati sud o

⁹⁴ Usp. bilj. 13. – Ako je Wilson 1975. još tražio da se to učini “privremeno”, samo nekoliko godina kasnije ta je ograda ispuštena: “Naročito je važno da, ako ni zbog čega drugoga, a ono zbog našega fizičkog boljitka, etičko učenje ne ostane prepušteno onima koji su samo mudri” [dakle filozofima, prim. I. B.]. (E. O. Wilson, *O ljudskoj prirodi*, nav. m., 26; hrvatski prijevod ovdje neznatno modificiran prema njemačkom: E. O. Wilson, *Biologie als Schicksal*, Frankfurt a. M. 1980, 14; nav. u: K. Bayertz, *Evolution und Ethik*, nav. mj., 15.)

⁹⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7.

⁹⁶ Isto, 6.52

⁹⁷ Leszek Kolakowski, *Falls es keinen Gott gibt*, Gütersloh 2008, 220.

⁹⁸ David S. Wilson, “Ljudsko dostojanstvo je moj aksiom”, intervju u: *Status. Magazin za političku kulturu i društvena pitanja*, Mostar, 12/2007, 105.

Darwinovoj teoriji: ona se “ne tiče filozofije više nego bilo koja druga hipoteza prirodne znanosti”.⁹⁹ Sve, dakle, govori za to da bi bila neoprostiva pogreška i nepopravljiva šteta poslušati savjet E. O. Wilsona pa etiku oduzeti filozofima i predati u ruke biolozima. Naprotiv, treba je ostaviti filozofima kao njihovo najautentičnije područje i najodgovorniju zadaću – ne zato da ne bi ostali bez posla, nego radi samog čovjeka.

Evolutionary ethics and problem of institution of morality

Summary

According to one's own self-explanation, evolutionary ethics is a biological theory, derived from theory of evolution, whose task is a scientific explanation of the genesis of morality phenomenon. While philosophical ethics tries, on the basis of practical mind, to institute the validity of morality as of what needs to be, evolutionary ethics, as radical naturalistic theory, deals with the issue of what on the empirical level of actual behaviour is. Here we are trying to critically discuss the basic presumptions and deficiencies of evolutionary ethics and to point at unavoidable contents of any sensible ethical theory.

⁹⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.1122.