
Odnos evolucije i etike – teološko propitivanje granica

Tonči Matulić, Zagreb

UDK: 575.8 :17

316.245

Izvorni znanstveni rad

Sažetak

Autor u ovom prinosu obrađuje temu odnosa evolucije i etike. Taj se odnos posljednjih sto i pedeset godina, točnije od Darwinovog objavljivanja *Postanka vrsta* (1859.), razvijao, s većim ili manjim znanstvenim intenzitetom, u svjetlu biologizacije etike ili naturalizacije morala. Da bi se hrvatska teološka zajednica poblize upoznala s nastankom i razvojem ovog problem, autor u prvom dijelu prinosa rekonstruira povijesnu perspektivu biologizacije morala, ali bez pretenzija na cjelovitost i iscrpnost. U drugom dijelu poblize kritički propituje sociobiološke postavke biologizacije morala. Sociobiologija je znanstveni neologizam koji označava ujedno ponovno buđenje biologizacije etike u zadnjoj četvrtini XX. Stoljeća, do danas. U trećem dijelu prinosa autor određuje, načelno i provizorno, bit problema u odnosu evolucije i etike, a koji se sastoji u razumijevanju metafizičkog ustrojstva ljudske naravi. Na pozadini te presudne ideje u zadnjem, četvrtom dijelu prinosa autor poblize kritički analizira uvjete i mogućnosti evolucijskog razumijevanja podrijetla i naravi etičkog fenomena.

1. POVIJESNA PERSPEKTIVA

Povijest evolucijske etike počela je zajedno s poviješću teorije evolucije koja seže unatrag do 1859. godine, kada je Charles Darwin objavio svoje najpoznatije i najutjecajnije djelo *Postanak vrsta*.¹ Darwin je bio iznimno zainteresiran za

¹ Usp. Charles Darwin, *On the Origins of Species by means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*,

etiku. Smatrao je da vjerodostojnost evolucije čovjeka ovisi o vjerodostojnom objašnjenju podrijetla etike u ključu zakonitosti biološke evolucije, a to su prirodni i, kad je čovjek u pitanju,² spolni odabir u uvjetima nemilosrdne borbe za život u prirodi. Razlog tomu je jednostavan. U puritanističkom društvenom ozračju viktorijanskoga morala, u kakvom je Darwin živio, moralnost je bez ikakva pitanja i prigovora smatrana isključivo ljudskom značajkom i u tom smislu intimno povezanom s religijom. I sama pomisao na to da bi moral mogao biti makar dijelom biološka tvorevina, dakle zajednička svim živim bićima, a ne isključiva vlastitost čovjeka, bila je nezamisliva, a tko bi ju se usudio još izreći, napisati i objaviti, bio je osuđen na status heretika. Ipak, usprkos tomu Darwin je smatrao da se moralni osjećaj u čovjeku ne razlikuje vrstovno od sličnih fenomena istraženih u drugim živim vrstama, osobito onima s naglašenim socijabilnim značajkama, nego se razlikuje samo u stupnju,³ dakako, u nekim moralnim aspektima u golemom stupnju, koji nerijetko na prvi pogled ostavlja dojam da se tu zaista radi o moralnom diskontinuitetu između čovjeka i drugih životinja, osobito čovjekolikih majmuna i viših primata. Pretpostavljeni moralni kontinuitet između čovjeka i životinje, onda kao i danas, za mnoge je tek namjerno podrivanje uzvišenoga statusa i nadređenosti čovjeka prirodnom svijetu života, dakako, ne samo za kršćane nego i za mnoge svjetovne humaniste. No Darwin je inzistirao na tezi da moralni osjećaj svoje podrijetlo ima u “društvenim nagonima” ili u nagonima za društvenošću, koji su fenomenološki slični nagonima mnogih drugih socijabilnih životinjskih vrsta, poput mrava, pčela, osa, vukova, slonova, a pogotovo čovjekolikih majmuna i viših primata. “Društveni nagoni” su se najprije razvili putem prirodnog odabira, jer je suradnja unutar skupine i među samim skupinama pomagala u borbi za opstanak s drugim skupinama. Iza ove ideje nije

John Murray, London, ¹1859. Isto usp. Charles Darwin, *Postanak vrsta putem prirodnog odabira ili očuvanje povlaštenih rasa u borbi za život*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2000.

² Usp. Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, John Murray, London, ¹1871. Isto usp. Charles Darwin, *Podrijetlo čovjeka i odabir ovisan o spolu*, voll. I-II, Školska knjiga, Zagreb, 2007.

³ Usp. Charles Darwin, *Podrijetlo čovjeka...*, nav. dj., vol. I, str. 128.

teško prepoznati i jednu idealtipsku viziju društva. Naime, ljudsko društvo koje je izgrađeno na moralnim i socijalnim vrlinama ima veće šanse za opstanak od društva koje je prožeto sebičnošću, gramzivošću i neumjerenošću. Stečene vrline se potom prenose putem reprodukcije na iduće generacije.⁴ To je ujedno slaba točka Darwinova razumijevanja evolucije morala. Njegovo nedovoljno poznavanje naravi organskog nasljeđivanja protegnulo se i na razinu kulturalnog nasljeđivanja. Naime, genetičari su naknadno utvrdili da genetičkom sustavu općenito nedostaje nasljeđivanje stečenih varijacija. Drugo, Darwin je posve fokusiran na odabir skupine, a poslije se otkrilo da pojedinačno "opasno" ponašanje u korist skupine može nastati samo kao nuzgredni proizvod individualne maksimalizacije sposobnosti opastanka.⁵ Tako su dvije temeljne pretpostavke Darwinova razumijevanja evolucije morala dovedene u pitanje. To međutim nipošto ne znači da je time doveden u pitanje cijeli projekt biologizacije etike, odnosno sustavnog istraživanja biološkog podrijetla ljudske moralnosti.

Darwinova ideja o evolucijskom – biološkom – podrijetlu morala nije naišla na značajniji odaziv u ondašnjoj akademskoj filozofskoj etici, jer se suočila s dominacijom britanskog idealizma koji je odbacivao svako naturalističko objašnjenje etike.⁶ Ipak, a neovisno o akademskoj etici, sama

⁴ Opširniji i sustavniji prikaz implikacija Darwinova poimanja evolucijske etike ili biološkog podrijetla moralnog fenomena u širem povijesno-sociološkom kontekstu vidi u: usp. Frans de Waal, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1997., 7-30. Isto također usp. Frans de Waal, *Prirodno dobro: podrjetlo ispravnog i pogrešnog kod ljudi i drugih životinja*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2001., 15-57. Također usp. Jessica C. Flack – Frans B. M. de Waal, 'Any Animal Whatever': *Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes*, u: Leonard D. Katz (ur.), *Evolutionary Origins of Morality: Cross-Disciplinary Perspectives*, Imprint Academic, Thorverton (UK) – Bowling Green (USA), 2000., 1-29.

⁵ Usp. Peter J. Richerson – Robert Boyd, *Darwinian Evolutionary Ethics: Between Patriotism and Sympathy*, u: Philip Clayton – Jeffrey Schloss (ur.), *Evolution and Ethics: Human Morality in Biological and Religious Perspective*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Mich.) – Cambridge (UK), 2004., 61.

⁶ Usp. Paul L. Farber, *The Temptations of Evolutionary Ethics*, University of California Press, Berkeley (Ca.) [1994.] 21998., 15-35.

ideja o evolucijskom podrijetlu morala u drugoj polovici XIX. stoljeća odigrala je značajnu ulogu među pobornicima darvinističke teorije evolucije. Među njima su se posebno isticali Alfred Russell Wallace, koji je zajedno s Darwinom osmislio načelo prirodnog odabira,⁷ Thomas Henry Huxley, pojmovni rodozačetnik agnosticizma⁸ i jedan od najzagriženijih promicatelja darvinizma, što mu je priskrbilo nadimak “Darwinov buldog”, i Herbert Spencer,⁹ žestoki promicatelj socijalnog darvinizma, tj. razumijevanja društvenoga napretka (evolucije) u svjetlu načela biološke evolucije. Među njima je problem biologizacije etike najsvestranije tematizirao jedino Th. H. Huxley.¹⁰ Pritom je zanimljiva spoznaja da je Th. H. Huxley odbacio mogućnost izvođenja etike iz evolucije, jer evolucionistička slika prirode, kakvu je orisao Darwin, nije ostavljala puno prostora za prirodnu dobrohotnost, altruizam i požrtvovnost. Huxlijevo propitivanje evolucijskog podrijetla morala teodicejskog je karaktera, a tiče se odnosa prirodnoga zla i mogućnosti evolucijske etike izrasle iz prirodne logike “oštrih pandža i krvavih zubâ” odnosno prirodnog odabira.¹¹ Jer, ako sebičnost predstavlja krajnju nagradu u borbi za postanak putem prirodnog odabira, onda je teško zamisliti nekakvu etiku koja bi se razvila na takvoj “ratobornoj” prirodnoj podlozi. Međutim, Ernst Mayr ističe da su etička promišljanja Th. H. Huxleyja u svjetlu evolucije zapravo samo izazvala veliku zbrku te je pravo čudo da su ostala trajna referentna točka za ovu temu. Mayr ističe da je “Huxley, koji je vjerovao u finalne uzroke, odbacio prirodni odabir i, ni na

⁷ Usp. Charles Darwin – Alfred Russell Wallace, *On the Tendency of Species to Form Varieties; and on Perpetuation Varieties and Species by Natural Means of Selection*, u: *Journal of the Proceedings of the Linnean Society, Zoology*, 3 (1958.), 45-62.

⁸ Usp. Thomas H. Huxley, *Agnosticism* [1871.], u: Thomas H. Huxley, *Collected Essays*, London, 1898., vol. 5, 237-239.

⁹ Usp. Herbert Spencer, *The Study of Sociology* [1873.], University of Michigan Press, Ann Arbor, 1969.; usp. Herbert Spencer, *The Principles of Ethics* [1879./1893.], voll. 1-2, Liberty Classics, Indianapolis, 1978.

¹⁰ Usp. Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics & Science and Moral [Evolution and Ethics (1893.); Science and Morals (1886.)]*, Prometheus Books, New York, 2004.

¹¹ Usp. Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics...*, nav. dj., 15-45.

koji način, ne predstavlja izvornu Darwinovu misao. Prirodi odabir, kako ga je on shvatio, djeluje samo na jedinku i iz toga je izveo zaključke kojima opovrgava bilo kakav konstruktivan doprinos prirodnog odabira većem dobru”.¹² Polazeći od krivog razumijevanja prirodnog odabira – a upitno je koliko ga je njegovih suvremenika uopće točno i dosljedno razumjelo – Th. H. Huxley je odbacio mogućnost naturalističkog utemeljenja etike, iako je to jedan od najvećih izazova što ga je Darwinova teorija evolucije postavila pred filozofe i teologe.

Jeffrey Schloss ističe da je teorija evolucije utjecala na stvaranje dodatnih neprilika problemu prirodnoga zla s kojim se tradicionalna teodiceja stalno konfrontirala. Od tih se neprilika nije mogao osloboditi ni Th. H. Huxley. To je nesumnjivo utjecalo na njegovo odbacivanje mogućnosti naturalističkog zasnivanja etike. Schloss ističe da je napad na tradicionalnu teodiceju imao trostruko oružje u svojim rukama. Prvo, prirodno zlo u svjetlu teorije evolucije proširuje vremensku i biološku svrhu patnje i smrti. Patnja i smrt nisu naknadni dodaci stvorenju, u smislu kazne za nešto, nego predstavljaju bitne značajke stvorenoga svijeta, tj. njegove evolucije. Drugo, uloga prirodnoga zla, kao Božjeg pomoćnog upletanja u stvorenje, zamijenjena je ulogom glavne pokretačke sile čitavoga evolucijskog procesa. Pokretačka snaga bioloških procesa je prirodni odabir koji uvjetuje borbu za opstanak. Opstanak je rezerviran samo za one bolje prilagođene prirodnoj okolini. Treće, etičko pitanje ne nameću samo prirodne zakonitosti evolucije nego ga nameću i krajnji učinci tih zakonitosti, jer je evidentno da u zamršenim i nemilosrdnim okolnostima prirodne selekcije ne ostaje previše mjesta za nastanak uzvišenih etičkih vrijednosti.¹³ Očito je da je dosljedno prihvaćanje svih vrijednosnih posljedica darvinske teorije evolucije i u “Darwinova buldoga” izazivalo strah i neodlučnost.

¹² Ernst Mayr, *Može li se evolucijom objasniti etika?*, u: Ernst Mayr, *To je biologija. Znanost o živome svijetu*, Hrvatski prirodoslovni muzej – Dom i svijet, Zagreb, 1998., 242.

¹³ Usp. Jeffrey P. Schloss, *Evolutionary Ethics*, u: *Encyclopedia of Science and Religion*, [Wentzel Van Huyssteen – Niels Henrik Gregersen – Nancy R. Howell – Wesley J. Wildman (ur.)], MacMillan Reference, New York, 2003., 285-286.

Paul L. Farber smatra da je nakon Prvoga svjetskog rata ozbiljnija rasprava o problemu odnosa evolucije i etike gotovo iščeznula. Takva intelektualna hibernacija trajala je sve do sedamdesetih godina XX. stoljeća.¹⁴ U tom razdoblju svakako valja izdvojiti Juliana Sorella Huxleyja, koji je u ljudskoj kulturi i ljudskom gospodstvu nad prirodom prepoznao razloge za uspostavu posebnog carstva za biološku vrstu *Homo sapiens*, takozvano carstvo Psychozoa, što je bilo protivno Darwinovom razumijevanju.¹⁵ Priznanje jedinstvenog statusa ljudske vrste u prirodnom svijetu života utjecalo je na razumijevanje odnosa evolucije i etike J. S. Huxleyja.¹⁶ Etika je projekcija ljudskih vrijednosti na povijest čovjeka tako da se prividno naturalističko podrijetlo etike skriva iza čovjekove jedinstvene povijesti evolucije i kulture. Uz J. S. Huxleyja u tom su razdoblju djelovali Conrad Hal Waddington,¹⁷ britanski biolog, genetičar i filozof, te Georg Gaylord Simpson,¹⁸ američki paleontolog, koji su značajnije tematizirali problem odnosa evolucije i etike, favorozirajući strogo evolucionističko poimanje podrijetla morala.

2. SOCIOBIOLOGIJA – BIOLOGIZACIJA MORALA

Odnos evolucije i etike je ponovno, i to na velika vrata, ušao u fokus znanstvenih istraživanja pojavom znanstvene discipline sociobiologije koju je promovirao američki biolog i entomolog, Edward Osborne Wilson.¹⁹ Wilsonova sinteza sociobiologije zahtijevala je biologizaciju društvenih i humanističkih znanosti,

¹⁴ Usp. Paul L. Farber, *The Temptations of Evolutionary Ethics*, nav. dj., 130.

¹⁵ Usp. Julian S. Huxley, *The Uniqueness of Man*, Chatto & Windus, London, 1941.

¹⁶ Usp. Julian S. Huxley, *Evolution and Ethics 1893-1943, Pilot*, London, 1943. Djelo donosi tekst "Evolution and Ethics 1893" od Thomasa Henryja Huxleyja i tekst "Evolution and Ethics 1943" od Juliana Sorella Huxleyja.

¹⁷ Usp. Conrad H. Waddington, *The Ethical Animal*, George Allen & Unwin, London, 1960.

¹⁸ Usp. George G. Simpson, *Biology and Ethics*, u: George G. Simpson, *Biology and Man*, Harcourt, Brace & World, New York, 1966., 130-148.

¹⁹ Usp. Edward O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1975.

što podrazumijeva redefiniranje njihovih znanstvenih temelja na osnovama moderne evolucijske sinteze. Naslov "Sociobiologija: nova sinteza" odaslao je poruku da je konačno i ljudsko društvo, odnosno ljudsko ponašanje, smisleno i interpretativno integrirano u modernu evolucijsku sintezu: ljudsko ponašanje determinirano je našim genima. "U darvinističkom smislu organizam ne živi za sebe. Njegova prvotna funkcija čak nije ni reproducirati druge organizme; on proizvodi gene i služi kao privremeni nosač (...). Samuel Butlerov famozni aformizam da je kokoš samo način jajeta kako da učini drugo jaje, odsad je moderniziran: organizam je samo način DNA kako da učini više DNA".²⁰ Zagovaranje genetski determiniranoga ljudskog ponašanja izazvalo je burne reakcije. S jedne strane, Wilsonovo djelo je pretrpjelo otvorene kritike i osporavanje,²¹ dok je, s druge strane, naišlo na mogle simpatizere i žestoke pobornike.²² Jedan od najpoznatijih pobornika sociobiološke teorije je, kao od šale, ustvrdio: "U ovoj knjizi iznosim tvrdnju kako smo, jednako kao i sve ostale životinje, samo strojevi koje određuju naši geni. Naši su geni, poput uspješnih gangstera iz Chicaga, uspjeli, u nekim slučajevima i po više milijuna godina, preživjeti u izrazito natjecateljskom svijetu. To nam daje za pravo očekivati od naših gena određena svojstva. Ja tvrdim kako je nemilosrdna sebičnost dominantna osobina koju treba očekivati od svakog uspješnog gena. Ta sebičnost gena obično će dati povod sebičnosti u ponašanju jedinke".²³ Ovakvo ekstremno pozicioniranje stalno prati evolucionistička objašnjenja ljudskog ponašanja. Otac sociobiologije nije se

²⁰ Edward O. Wilson, *Sociobiology...*, nav. dj., str. 1.

²¹ Usp. Stephan J. Gould – Richard Lewontin i sur., *Against Sociobiology*, u: The New York Review of Books, vol. 22 (1975.), 182/184-186. Također usp. Steven Rose – Richard Lewontin – Leon J. Kamin, *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*, Penguin, Harmondsworth (UK), 1984.; usp. John Maynard Smith, *Evolutionary Genetics*, Oxford University Press, Oxford, ²1998.

²² Usp. Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford 1976. Također isto usp. Richard Dawkins, *Sebični gen*, Izvori, Zagreb, 1997.; usp. Daniel Dennett, *Darwins' Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Simon & Schuster, New York, 1995.

²³ Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, nav. dj., 2. Isto usp. Richard Dawkins, *Sebični gen*, nav. dj., 12.

dao smesti. Biologizaciju etike sustavno je obrazložio nekoliko godina kasnije.²⁴ Njegova ideja sadržava dvije glavne teze. Prva teza – temelji se na uvjerenju da je prirodna znanost, dotično biologija, sposobna usavršiti liberalnu edukaciju i tako obogatiti samorazumijevanje čovjeka, jer je specifično ljudsko ponašanje rezultat evolutivnog procesa koji je favorizirao jedne na štetu drugih oblika ponašanja. Druga teza – temelji se na uvjerenju da je biologija sposobna dokazati izvor i podrijetlo specifično ljudskih vrijednosti u svjetlu evolucije i na taj način pokazati suvišnost svake ideje transcendencije, uključujući i svrhovitost s onu stranu ljudske biološke prirode. Za Wilsona ljudska priroda nije ništa drugo doli “nasljedna pravila mentalnog razvoja. Pravila su izražena u molekularnim putovima koji stvaraju stanice i tkivo, osobito tkivo osjetilnog i živčanog sustava. Pravila su, osim toga, propisana u stanicama i tkivima koja generiraju um i ponašanje”.²⁵ Prema tome, ljudski razum i ljudsko ponašanje nisu ništa drugo doli razvojna pravila koja otvaraju različite mogućnosti ostvarenja naših planova. Iako su znanstvena istraživanja tih razvojnih pravila još uvijek skromna, ona koja su dosad otkrivena pokrivaju različite kategorije ponašanja i kulture. Jedno od tih pravila na koje Wilson misli, jest uzajamno altruističko ponašanje,²⁶ a koje je do danas poprimilo različite interpretativne modele.²⁷ Jedan od glavnih argumenata sociobiologije sastoji se u tvrdnji da su moralne norme društveni korelati ponašanja koja su nastala tijekom biološke evolucije. Wilson je, stoga, predložio da bi “znanstvenici i humanisti trebali zajedno razmotriti mogućnost kako je došlo vrijeme da se etika privremeno oduzme iz ruku

²⁴ Usp. Edward O. Wilson, *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London, 1978.

²⁵ Edward O. Wilson, *Stvorenje. Poziv za spas života na Zemlji*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2009., 67.

²⁶ Usp. Edward O. Wilson, *On Human Nature*, nav. dj., 149-168.

²⁷ Opširnije o tome usp. Ernst Mayr, *Može li se evolucijom objasniti etika?*, u: Ernst Mayr, *To je biologija...*, nav. dj., 243-250; usp. Elliot Sober – David S. Wilson, *Summary of: Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, u: Leonard D. Katz (ur.), *Evolutionary Origins of Morality...*, nav. dj., 185-206; usp. Pope J. Stephen, *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love*, Georgetown University Press, Washington, D. C., 1994.

filozofâ i da se biologizira”.²⁸ Sociobiološko poimanje podrijetla morala zasniva se na ideji epigenetske manifestacije gena koji ‘manipuliraju’ ljudima tako da ljudi vjeruju da su neka ponašanja moralno ‘dobra’, a druga opet moralno ‘loša’, a da pritom ljudi uopće ne primjećuju da se tu radi samo o ponašanjima koja odgovaraju njihovim genima. Kad bi se radilo o tome da ne postoji genetička korist od određenog ponašanja, a pritom se misli na određeno nesebično ponašanje, tada se ljudi uopće ne bi tako ponašali.²⁹

Wilson i njegova ideja sociobiologije najzaslužniji su za suvremenu renesansu biologizacije etike, tj. sustavnih znanstvenih istraživanja bioloških korijena ljudske moralnosti u svjetlu evolucijskih načela. Prijekt biologizacije etike redovito se krije iza koncepta evolucijske etike, iako to nije uvijek slučaj. Evolucijska etika predstavlja jedno zasebno područje znanstvenih istraživanja, čija se svrha sastoji u dokazivanju biološkog podrijetla ljudske moralnosti koja se razvila tijekom evolucije vrste *Homo sapiens*. Od sredine osamdesetih godina prošlog stoljeća do danas evolucijska etika etablirala se kao zasebno i veoma propulzivno područje znanstvenih istraživanja i filozofskih rasprava.³⁰ Sva ta istraživanja nadahnjuju se

²⁸ Edward O. Wilson, *Sociobiology...*, nav. dj., 16.

²⁹ Usp. Michael Ruse – Edward O. Wilson, *Moral Philosophy as Applied Science*, u: *Philosophy – Journal of the Royal Institute of Philosophy*, vol. 61 (1986.), 173-192.

³⁰ Najpoznatije monografije i zbornici iz tog vremena su: Richard D. Alexander, *The Biology of Moral Systems*, Aldine de Gruyter, New York, 1987.; Matthew H. Nitecki – Doris V. Nitecki (ur.), *Evolutionary Ethics*, State University of New York Press, Albany, 1993.; Michael Bradie, *The Secret Chain: Evolution and Ethics*, State University of New York Press, New York, 1994.; Paul Thomson (ur.), *Issues in Evolutionary Ethics*, State University of New York Press, Albany, 1995. U ovom opsežnom zborniku sabrani su tekstovi najzvučnijih zagovornika ideje biologizacije etike, odnosno dokazivanja evolucijskog podrijetla morala, poput Darwina, Spencera, Th. Huxleyja, E. Wilsona, Mackiea, R. Alexandera, P. Kitchera, Rusea, R. Richardsa i drugih. Također usp. Elliot Sober – David S. Wilson, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1998.; Jane Maienschein - Michael Ruse (ur.) *Biology and the Foundation of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.; Frans B. M. De Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, [Stephen Macedo – Josiah Ober (ur.)], Princeton

povijesnim pokušajima, počevši od samoga Darwina, otkrivanja i definiranja čisto bioloških temelja morala. T. Bracanović je kod nas objavio opširan prikaz nekih glavnih argumenata i izazova evolucijske etike³¹ pa nema potrebe ponavljati isto. Treba skrenuti pozornost na bit problema.

3. METAFIZIČKO USTROJSTVO LJUDSKE NARAVI

Srozavanje podrijetla i naravi etičkog fenomena na etologiju ili u širem smislu na biologiju, ne događa se samo od sebe, nego ono pretpostavlja jedan dublji problem, koji svoje korijene vuče iz jednostranog obračuna sa svakom metafizikom, a posebno s teološkim razumijevanjem metafizičkog ustrojstva ljudske naravi. I dok, s jedne strane, teologija u susretu s prirodnim znanostima ne smije zanemarivati dublje i svestranije razumijevanje biološke naravi čovjeka, dotle, s druge strane, teologija istodobno ne može preskočiti metafizičko ustrojstvo ljudske naravi koje se otkriva kao jedna kompleksna stvarnost.³² Kompleksnost ljudske naravi proizlazi upravo iz njezinog metafizičkog ustrojstva koje otkriva realno jedinstvo duhovnog ili osobnog, s jedne, te tjelesnog ili materijalnog elementa, s druge strane, u konkretnome ljudskom biću. Bit problema što ga biologizacija etike ili naturalizacija morala nameće sastoji se upravo u odnosu prema pretpostavljenom metafizičkom ustrojstvu ljudske naravi. Pritom je od presudne važnosti teološki stav po kojemu konstitutivne elemente te naravi, dakle duhovnu i tjelesnu, odnosno osobnu i biološku dimenziju nije moguće ni posve izvesti jednu iz druge niti posve svesti jednu na drugu. To zato što one posjeduju vlastitu

University Press, Princeton (NJ), 2006.; usp. Richard Joyce, *The Evolution of Morality*, The Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge (Mass.), 2006.

³¹ Usp. Tomislav Bracanović, *Evolucijska etika: tradicija i suvremenost*, u: Bogoslovska smotra, vol. 76 (2006.), br. 4, 983-1000.

³² O tome je bilo opširnije govora na drugome mjestu. Usp. Tonči Matulić, *Problem 'normativnosti' u bioetičkom govoru: 'naturalizacija' čovjeka i 'fizikalizacija' metafizičkog govora*, u: SCOPUS – časopis Hrvatskih studija za filozofiju, vol. 5 (2001.), br. 16, 21-51.

vrijednosnu konzistenciju, a ta se istodobno skriva i otkriva u realnom – ontološkom – jedinstvu konkretnoga ljudskog bića, koje teologija na temelju objave smatra *imago Dei*. Sve drugo podriiva i uništava fundamentalni smisao i značenje jedinstva ljudskoga bića kao takvoga, što ima dalekosežne posljedice za razumijevanje temelja ljudskog dostojanstva i na tom dostojanstvu utemeljenih neotuđivih ljudskih prava. Demoliranje metafizičkog ustrojstva ljudske naravi, kakvo provode i pospješuju svi pokušaji suvremene biologizacije etike ili naturalizacije morala, temelji se na naturalističkoj epistemologiji bez ikakve zadržske.³³ Posljedično, smisao i značenje morala, kao i ljudske egzistencije općenito, izvode se iz bioloških funkcija za uspješnu adaptaciju u prirodnim uvjetima života. Ljudska moralnost se tako shvaća kao jedna čisto funkcionalna i mehanička datost koja posjeduje isključivo biološku – evolucijsku – vrijednost, u smislu bolje adaptacije i preživljavanja. Jer, ako smisao ljudske moralnosti nema nikakvo drugo značenje osim čisto biološkog mehanizma, odnosno evolucijske funkcije koja se može isključivo prirodoznanstveno istražiti u svjetlu evolucijskih načela i zakonitosti, tada nipošto nije jasno na temelju kojih kriterija posve naturalizirana etika može neka ljudska ponašanja, primjerice ubojstvo nevinog ljudskog bića, smatrati lošim djelovanjem. Na ovakve i slične prigovore pobornici biologizacije etike ili naturalizacije morala nemaju uvjerljiv odgovor, osim široke razrade nekih sociobioloških uvida. Prvi se uvid temelji na teoriji odabira srodnika (*kin selection*), a drugi na teoriji uzajamne nesebičnosti (*reciprocal altruism*).³⁴ Teorija odabira srodnika drži da će organizmi koji su u bližen srodstvu međusobno dobrohotno djelovati, dok će prema 'strancima' iskazivati neprijateljsko ponašanje.³⁵ Teorija uzajamne nesebičnosti

³³ Sveobuhvatni projekt radikalne naturalizacije epistemologije ponudio je američki filozof i logičar analitičke inspiracije Willard Van Orman Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969.

³⁴ Opširniji prikaz suvremene rasprave o tome vidi u: Tomislav Bracanović, *Evolucijska etika...*, nav. čl., 991-997.

³⁵ Usp. William Hamilton, *The Genetic Evolution of Social Behavior*, u: *Journal of Theoretical Biology*, vol. 7 (1964.), 1-52.

uglavnom počiva na opažanju *quod pro quo* ponašanja među socijabilnim životinjskim vrstama ili, drugim riječima, “vraćanje usluge za uslugu”.³⁶ Takvo uzajamno dobrohotno ponašanje jedinki unutar određene vrste socijabilnih životinja, međutim, nije dostatno za objašnjenje složenih oblika i načina ponašanja među ljudima, osobito onih ponašanja koja su podlijezala i podliježu strogim zabranama (ubojstvo, incest, silovanje i sl.) i onih ponašanja na koja upućuje kršćanska i evanđeoska ljubav. Naravno, nema nikakve sumnje da teorije, primjerice odabira srodnika i uzajamne nesebičnosti, rasvjetljavaju biološku narav čovjeka u svjetlu prirodnih evolutivnih dinamika. Konačno, riječ je o jednoj konstitutivnoj dimenziji metafizičkoga ustrojstva ljudske naravi. No, sve strogo evolucijske teorije podrijetla i naravi etičkog fenomena ipak nisu dostatne za objašnjenje jedinstvenoga i kompleksnoga ljudskog ponašanja i djelovanja koji u složenim društvenim i kulturalnim uvjetima otkrivaju dinamike i dimenzije koje transcendiraju biološko ustrojstvo ljudskog bića.

4. EVOLUCIJA I ETIKA U DIJALOGU

Rasprava o biološkom podrijetlu morala, dotično o njegovom evolucijskom karakteru, iznimno je delikatna, a to zato što upravo moralno djelovanje i ponašanje predstavlja specifično ljudsku značajku koja nam se već na prvi pogled čini dalekom od prirodnih procesa i zakonitosti biološke evolucije. No delikatnost ne znači i nemogućnost rasprave. Dakle, bez obzira na dojam koji ostavlja ljudska moralost u odnosu na biološku evoluciju izraženu slikom “krvavih zuba i oštih pandža”, postavlja se temeljno pitanje je li moralno ponašanje, ali shvaćeno u jednostavnijem smislu kao sklonost vrednovanju, neposredni proizvod prirodnog odabira ili se ono pojavilo kao epigenetska manifestacija neke druge

³⁶ Usp. Frans F. B. de Waal, *The Chimpanzee's Service Economy: Food for Grooming*, u: *Evolution and Human Behavior*, vol. 18 (1997.), 375-386.

značajke koju je prirodni odabir ciljao?³⁷ Ayala smatra da se sklonost vrednovanju, kao temelj moralnog ponašanja, razvila kao posljedica prirodnog odabira. No, on smatra da ta posljedica nije imala adaptivnu vrijednost u sebi, nego je bila pleiotropna posljedica viših umnih značajka. Fenomen pleiotropije označava ekspresiju određenog gena u različitim organima ili anatomskim značajkama. Gen koji se promijenio zahvaljujući učincima na određenu značajku rezultirat će također i promjenom drugih karakteristika. Promjene drugih značajki su epigenetske posljedice onih promjena koje jesu neposredni proizvod prirodnog odabira.³⁸ Gotovo sve specifično ljudske značajke, od jezika i umjetnosti preko religije i etike do znanosti i tehnike, svrstavaju se među oblike ponašanja koji su se najvjerojatnije razvili ne zbog njihove adaptivne vrijednosti, nego zbog ekspresije viših intelektualnih sposobnosti kakve posjeduje današnji čovjek. Ayala smatra da ono što je možda bio cilj prirodnog odabira jest povećanje intelektualne sposobnosti, a ne pojedinačno svako specifično ljudsko ponašanje.³⁹ Povećanje intelektualne sposobnosti bitno je povezano s razvojem mozga, odnosno s povećanjem njegova volumena. Blumenberg, kao i Ayala, smatra da su modifikacije mozga omogućile pleitropske učinke, a to znači da su ulazile u duboke interakcije s drugim anatomskim i funkcionalnim svojstvima.⁴⁰ Međusobno uvjetovanje anatomskih i funkcionalnih svojstava dogodilo se zasigurno s razvojem materijalne kulture, a osobito u vještinama izrade oruđa, koja je činjenica pozitivno utjecala

³⁷ Usp. Francisco J. Ayala, *So Human an Animal: Evolution and Ethics*, u: Ted Peters (ur.), *Science and Theology: The New Consonance*, Westview Press, Boulder (Col.), 1998., 128.

³⁸ Usp. Francisco J. Ayala, *Human Nature: One Evolutionist's View*, u: Warren S. Brown – Nancey Murphy – Newton H. Malony (ur.), *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature*, Fortress Press, Minneapolis, 1998., 40.

³⁹ Usp. Francisco J. Ayala, *Human Nature: One Evolutionist's View*, u: Warren S. Brown – Nancey Murphy – Newton H. Malony (ur.), *Whatever Happened to the Soul?...*, nav. dj., 40.

⁴⁰ Usp. B. Blumenberg, *The Evolution of the Advanced Hominid Brain*, u: *Current Anthropology*, vol. 24 (1983.), br. 5, str. 589-623. Također usp. Fiorenzo Facchini, *Stazama evolucije čovječanstva*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996., 239.

i na razvoj artikuliranoga govora te složenije društvene organizacije.⁴¹

Pitanje je li 'moralno ponašanje' biološki određeno, načelno se, po Ayalinu sudu, moglo odnositi na dva različita, ali međusobno povezana problema. Prvo, je li čovjekova sposobnost za etiku biološki određena? Drugo, prihvaćaju li ljudi moralne norme ili moralni kodeks kao smjernice za djelovanje?⁴² Na prvo pitanje Ayala daje potvrđan odgovor. „Moje su teze, prvo, da je sposobnost za etiku nužna značajka ljudske naravi te stoga proizvod biološke evolucije i, drugo, da su moralne norme proizvod kulturalne, a ne biološke evolucije”.⁴³ Prva Ayalina teza može predstavljati poteškoću u kontekstu teološkog razumijevanja ljudske naravi, budući da u se u tom kontekstu drži da je ljudska narav jedna složena stvarnost, dotično, složena od duše i tijela, odnosno od duhovne i tjelesne dimenzije, kao konstitutivnih elemenata metafizičkog ustrojstva ljudske naravi. Pritom posebno imamo na umu tvrdnju blagopokojnoga Ivana Pavla II. koji se upravo o tom pitanju izrazio sljedećim riječima: “S čovjekom se onda nalazimo u prisutnosti određene ontološke razlike, ontološkog skoka, moglo bi se reći. Ipak, zar se postavljanje takvog ontološkog diskontinuiteta ne protivi fizičkom kontinuitetu, što je, čini se, glavna nit istraživanja u evoluciji na polju fizike i kemije? Proučavanje metode korištene u različitim granama znanja čini mogućim da se usklade dva pogleda koji bi se činili neuskladivima. Znanosti promatranja opisuju i mjere množstvene manifestacije života s rastućom preciznošću i uspoređuju ih s vremenskom linijom. *Trenutak prijelaza na duhovno* ne može biti objekt takve vrste promatranja, koja usprkos tome *na eksperimentalnoj razini može otkriti niz veoma vrijednih znakova* koji ukazuju što je specifično ljudskome biću”.⁴⁴ Papina izjava je izrečena u duhu i slovu tradicionalnoga

⁴¹ Usp. Fiorenzo Facchini, *Stazama evolucije čovječanstva*, nav. dj., 240.

⁴² Usp. Francisco J. Ayala, *Human Nature: One Evolutionist's View*, u: Warren S. Brown – Nancy Murphy – Newton H. Malony (ur.), *Whatever Happened to the Soul?...*, nav. dj., 41.

⁴³ Isto, 41.

⁴⁴ Ivan Pavao II., *Message to the Pontifical Academy of Sciences* (22. listopada 1996.), u: Robert J. Russell – William R. Stoeger – Francisco J. Ayala (ur.),

katoličkog nauka o ljudskoj duši, kao konstitutivnom elementu metafizičkog ustrojstva ljudske naravi: duša kao “forma corporis” (hilemorfizam); duša kao iskra božanskoga u čovjeku.⁴⁵ U Papinoj izjavi, onkraj podvučenog problema duše o kojemu teolozi itekako vode računa,⁴⁶ treba, ipak, po našem sudu uočiti dvije važne stvari.

Prvo, Papa intimno pretpostavlja da je moguće uskladiti dva oprečna pogleda, dotično stvaranje i evoluciju, na postanak čovjeka. Ako ih je moguće uskladiti, a držimo da jest, onda oprečnost među njima nije predeterminirana, a još manje providonosna, nego je rezultat jednostranih i utoliko ideološki nadahnutih tumačenja. Da bi se prevladala oprečnost Papa skreće pozornost na jednu bitnu pretpostavku mogućeg usklađivanja, a to je poštivanje metodoloških granica tih autonomnih pogleda, posebno evolucije, budući da se “prijelaz

Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action, Vatican Observatory Publications – Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City State – Berkeley (Ca.), 1998., 6, br. 6 (emfaze su naše).

⁴⁵ Usp. *Katekizam Katoličke Crkve*, Hrvatska biskupska konferencija, Zagreb 1994., br. 362-368. U tom kontekstu posebno mjesto ima tradicionalni katolički nauk o duši, kako ga je u novije vrijeme formulirao papa Pio XII., sužavajući problem odnosa evolucije i stvaranja na antropološko pitanje. O tome usp. Pio XII., Enciklika *Humani generis*, (12. kolovoza 1950.), u: Acta Apostolicae Sedis, vol. 42 (1950.), 561-577. U enciklici posebnu važnost i težinu ima izjava: „(...) animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet, (...)”, 575. Ona je stalna referentna točka u katoličkom tematiziranju evolucije, posebno evolucije čovjeka.

⁴⁶ Neposrednu teološku reakciju na Papin govor vidi u: usp. George V. Coyne, *Evolution and the Human Person: The Pope in Dialogue*, u: Ted Peters (ur.), *Science and Theology...*, nav. dj., 153-161, ovdje posebno, 158-159. Isto također usp. George V. Coyne, *Evolution and the Human Person: The Pope in Dialogue*, u: Robert J. Russell – William R. Stoeger – Francisco J. Ayala (ur.), *Evolutionary and Molecular Biology...*, nav. dj., str. 11-17, ovdje posebno, 15-16. Osim toga, problem duše u suvremenoj teologiji stvaranja u kontekstu evolucijske vizije svijeta i života poprima nove interpretativne i smislene naglaske. Primjerice, a da navedemo samo neke kao pokazatelje, usp. Alexandre Ganoczy, *Dottrina della creazione*, Editrice Queriniana, Brescia, 21992., 196; usp. Giorgio Bonaccorso, *L'anima e il corpo alla luce delle neuroscienze*, u: Valter Danna – Alberto Piola (ur.), *Scienza e fede: un dialogo possibile? Evoluzionismo e teologia della creazione*, Studia Taurinensia – San Massimo, vol. 4, Effatà Editrice, Cantalupa (TO), 2009., 61-68.

na duhovnu razinu” ne može eksperimentalno verificirati. Svojedobno je Joseph Ratzinger, današnji papa Benedikt XVI., ustvrdio da “(...) nastanak čovjeka jest uzdizanje duha, kojeg se ne može iskopati lopatama”⁴⁷ Paleoantropologija, dakle, nemoćna je pred pitanjem o prelaženju na duhovnu razinu u čovjeku, jer nije osposobljena za davanje odgovora na to važno pitanje. Ipak, sve upućuje na to da iskaz “prijelaz na duhovnu razinu” zahtijeva usklađivanje tradicionalnoga teološkog poimanja neposrednog stvaranja duše i evolucije čovjeka. Iskaz “prijelaz na duhovnu razinu” samo odbacuje mogućnost da se krajnji smisao i značenje ljudskoga bića, a to ujedno uključuje i uzvišenost ljudskoga dostojanstva, svede ili sroza na puki prirodni mehanizam slijepoga slučaja. Tako iskaz “prijelaz na duhovnu razinu” ostavlja otvorenima vrata neredukcionističkom – ili nematerijalističkom – tumačenju i razumijevanju nastanka čovjeka, što je sasvim opravdano i obećavajuće. Iskaz “prijelaz na duhovnu razinu”, međutim, istodobno računa s prirodoznanstvenim otkrićima. On ih na neki način pretpostavlja. Jer čemu bi onda služilo usklađivanje ako bi jedna strana bila suvišna i nebitna? Što bi se usklađivalo u nedostatku jednog od dvaju “predmeta” usklađivanja? Robert Spaemann je u tom smislu u pravu kada kaže: “Ako se ne želimo odreći ni znanosti ni ljudskog samopoimanja, onda se moramo držati dualizma tih dvaju pogleda na svijet”.⁴⁸ Ovdje pojam dualizma ima samo značenje dvaju različitih pogleda na nastanak čovjeka, dakle stvaranja i evolucije, među kojima je moguće usklađivanje, ali samo pomoću ideje Božjega stvaranja. Budući da je prirodna znanost pred pitanjem o Bogu nemoćna, od nje se ne očekuje da dokaže ili opovrgne Božje

⁴⁷ Joseph Ratzinger, *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*, u: Hans Jürgen Schulz (ur.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, Kösel Verlag, München, 1969., 232-245, ovdje posebno, 245. Također vidi u: Joseph Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, Wewel Verlag, München – Freiburg i./B., 1973., 147-160. Također u: Christoph kard. Schönborn, “Predgovor”, u: Učenički krug pape Benedikta XVI., Stephan Otto Horn – Siegfried Wiedenhofer (prir.), *Stvaranje i evolucija*. Kolokvij na kojem je sudjelovao papa Benedikt XVI., Verbum, Split 2008., 17.

⁴⁸ Robert Spaemann, *Descendencija i ‘intelligent design’*, u: Učenički krug pape Benedikta XVI., Stephan Otto Horn – Siegfried Wiedenhofer (prir.), *Stvaranje i evolucija*, nav. dj., 66.

stvaranje, nego se samo očekuje da u svojim objašnjenjima ostane unutar granica vlastite metode te da svoja objašnjenja ne tumači jezikom (kripto)ideologije, u smislu bilo kakvog materijalističkog monizma.

Drugo, Papa je u svome govoru istaknuo da prirodna znanost "na eksperimentalnoj razini može otkriti niz veoma vrijednih znakova koji ukazuju što je specifično ljudskome biću". Ovu tvrdnju držimo veoma bitnom za odnos prirodne znanosti i teologije ili, još konkretnije, za odnos evolucije i stvaranja ili, za našu temu presudno, za odnos evolucije i etike. Naime, u atmosferi partnerskoga dijaloga evolucije i etike, a to znači atmosferi rasterećenoj ideoloških isključivosti i uzajamnih osuda, bilo bi neozbiljno zanemarivati činjenice, u smislu "vrijednih znakova", koji nedvosmisleno upućuju na ono specifično ljudsko u čovjeku. To je glavni razlog zašto smo ranije poduzeli korake, zajedno s Ayalom, u istraživanju "vrijednih znakova" koji upućuju na evolutivne dinamike etičkog fenomena, kao specifično ljudske značajke. To ističemo stoga što nije rijedak slučaj da se priželjkivani partnerski dijalog prirodne znanosti i teologije, uključujući i etiku, na samome početku spotakne o neko pitanje na koje istinski odgovor nije u apriornom isključivom stavu, nego tek u mukotrpnom, ali mogućem i neodgodivom usklađivanju dvaju različitih pogleda, dotično, evolucije i stvaranja (etike). U tom smislu prije citirane Ayaline teze "da je sposobnost za etiku nužna značajka ljudske naravi te stoga proizvod biološke evolucije" i "da su moralne norme proizvod kulturalne, a ne biološke evolucije"⁴⁹ ne bi trebalo odmah shvatiti u duhu isključivosti, nego najprije kao istraživanje "vrijednih znakova" koji upućuju na ono specifično ljudsko u čovjeku, a zatim i kao prinos usklađivanju dvaju gledišta koji se samo na prvi pogled čine nepomirljivima.

Čovjekova sposobnost moralnog ponašanja pretpostavlja i biološki supstrat, jer čovjeka shvaćamo kao jedinstveno

⁴⁹ Francisco J. Ayala, *Human Nature: One Evolutionist's View*, u: Warren S. Brown – Nancey Murphy – Newton H. Malony (ur.), *Whatever Happened to the Soul?...*, nav. dj., 41. Također usp. Francisco J. Ayala, "So Human an Animal: Evolution and Ethics", u: Ted Peters (ur.), *Science and Theology...*, nav. dj., 128.

duhovno-tjelesno biće.⁵⁰ Biološki supstrat, dakle, nije nešto izvanjsko čovjeku, nego ono što ga ontološki konstituira. U tom smislu valja tek utvrditi što se tvrdi kad se kaže da prirodna znanost, dotično evolucijska biologija, može zakonito govoriti o biološkoj evoluciji tijela? Čovjek kao jedinstveno duhovno-tjelesno biće u teologiji nema dva različita i odvojena podrijetla koje tek treba međusobno uskladiti, nego čovjek *jest* realno jedinstvo duhovnoga i tjelesnog elemenata. Time je jasno naznačeno da svaki govor o biološkoj evoluciji tijela nije tek govor o atomima, molekulama, stanicama, organima i tkivima ili, pak, o prirodnom odabiru, adaptaciji, mutaciji i borbi za opstanak, nego da je to uvijek i neizostavno govor o ljudskome tijelu, a to neizostavno znači o čovjeku kao živome organizmu koji se otkriva sa svojim prostorvremenskim značajkama. Biološko istraživanje “vrijednih znakova” koji upućuju na specifično ljudsko u čovjeku, dakle, ne može biti oslobođeno od odgovornosti za cjelinu, tj. za čovjeka u totalitetu. Tvrdnja po kojoj je “sposobnost za etiku nužna značajka ljudske naravi te stoga proizvod biološke evolucije”, ne dokazuje ljudsku narav kao takvu, nego samo potvrđuje da je etički fenomen, kao specifično ljudska značajka, značajka ljudske naravi. To je točno. Već ranije smo ustvrdili da je tjelesna dimenzija, odnosno biološki supstrat također značajka ljudske naravi. I to ne bilo kakva. To je konstitutivna značajka ljudske naravi. Prema tome, bilo bi besmisleno ostavljati otvorenom mogućnost da je jedna konstitutivna dimenzija ljudske naravi – tijelo – biološki evoluirala, a istodobno zatvarati svaku mogućnost da jedna bitna značajka ljudske naravi – ponašanje – uopće nije i biološki evoluirala. Iz perspektive nužnoga biološkog supstrata za etiku valja reći da je moralno ponašanje biološki evoluiralo. Pritom je važno ispravno shvatiti tu tvrdnju. Naime, nije etika biološki evoluirala, nego je evoluirao biološki supstrat kao nužna pretpostavka etike; nužna, ali ne i dostatna

⁵⁰ Usp. Klaus Demmer, *Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs*, Universitätsverlag – Verlag Herder, Freiburg i./Ue. – Freiburg i./B. – Wien, 1987., 37-53. Također usp. Klaus Demmer, *Identità personale e integrità biologica*, u: *Medicina e Morale (Orizzonte Medico)*, Roma, 1984.

pretpostavka. Ono što nedostaje tom nužnom aspektu tiče se “duhovnog nadilaženja” (Rahner), odnosno “prijelaza na duhovno” (Ivan Pavao II.) koje se prepoznaje u čovjeku kao jedinom razumskom i slobodnom biću. Time se otvara jedno autentično granično pitanje.

Ayala, vidjeli smo, naglašava da moralne norme, tj. etos, nisu proizvod biološke, nego kulturalne evolucije. Ta tvrdnja je u izravnoj suprotnosti s onim što redovito tvrde pobornici sociobiologije, naime, da su i moralne norme nastale na temelju djelovanja evolucijskih mehanizama. Sociobiološka je teza da moralne norme nisu drugo doli sociokulturalni korelati ponašanja izborni biološkom evolucijom. Ayala smatra da teza obmanjuje i boluje od naturalističkog privida.⁵¹ Naime, katkada se prirodni odabir i moralne norme na određenom ponašanju podudaraju. Izomorfizam između ponašanja koja, s jedne strane, promiče prirodni odabir, a koja su, s druge strane, sankcionirana moralnim normama, međutim, postoji samo iz perspektive posljedica, a ne i uzroka. Naime, uzroci koji upravljaju određenim ponašanjem u okvirima prirodnog odabira nisu istovjetne uzrocima koji djeluju u društvenom kontekstu.⁵²

Odnos evolucije i etike iz dosadašnjih je analiza dokazao opravdanost zasebnog objekta znanstvenog istraživanja koji otkriva složene granice između biološke i kulturalne evolucije. Radi se o dvjema različitim razinama uzročnosti. Prema tome, te granice nisu proizvoljne, već su utvrđene metafizičkim ustrojstvom ljudske naravi koja se objavljuje u specifično biološkim i duhovnim dimenzijama. Ljudsko biće je po naravi moralno biće, a to znači da posjeduje specifično biološko ustrojstvo koje otkriva tri nužna, ali i dostatna uvjeta za moralno ponašanje. Prvo, svako ljudsko biće, a pritom se misli na ljudsko biće s faktičkom uporabom slobode i razuma, posjeduje sposobnost uviđanja posljedica vlastitog ponašanja; drugo, posjeduje sposobnost izbora

⁵¹ Usp. Francisco J. Ayala, *Human Nature: One Evolutionist's View*, u: Warren S. Brown – Nancey Murphy – Newton H. Malony (ur.), *Whatever Happened to the Soul?...*, nav. dj., 41.

⁵² Usp. Isto, 41.

konkretnog djelovanja između različitih mogućnosti; treće, posjeduje sposobnost moralnog vrednovanja, odnosno donošenja prosudaba na temelju kriterija o dobrom i lošem djelovanju te ispravnom i neispravnom ponašanju. Evidentno je da su sva tri uvjeta, istodobno i nužna i dostatna, izravna posljedica ljudskih intelektualnih sposobnosti. Posljedično, moralno vrednovanje ljudskog djelovanja i ponašanja odvija se zahvaljujući razvijenim intelektualnim sposobnostima, posebno samosvijesti i apstraktnom mišljenju. Ayala ističe da su te sposobnosti proizvod evolucije, ali su istodobno jedino i specifično ljudske značajke te ih nije moguće dovesti u vezu sa sociobiološkim objašnjenjima ponašanja životinja na temelju modela uzajamne nesebičnosti ili rodbinskog odabira.⁵³ Radi se o dvjema različitim razinama uzročnosti, biološkoj i osobnoj, koje su jednostavno nesvedive jedna na drugu. Drugim riječima, ljudska biološka narav je nužna, ali ne i dostatna pretpostavka moralnog ponašanja, budući da vrijednosna prosudba o konkretnom ljudskom djelovanju i konkretnom ljudskom ponašanju nije uvjetovana biološkom naravi, nego ovisi o nebiološkim kriterijima. Naime, potreba za moralnim vrijednostima nije dostatna za određivanje kakve bi te vrijednosti trebale biti, kao što puka sposobnost za govor ne određuje kojim ćemo konkretnim jezikom govoriti. Sposobnost je nužna, ali ne i dostatna komponenta. Moralne vrijednosti dane u moralnim normama na temelju kojih razlikujemo dobro od lošega djelovanja i ponašanja, dakle, nisu proizvod biološke evolucije, nego su proizvod kulturalne evolucije, a ovu potonju je omogućila upravo cjelovita ljudska narav koja posjeduje specifično ljudske, tj. intelektualne i duhovne sposobnosti. To nipošto ne znači da su moralne norme uperene protiv bioloških predispozicija čovjeka. Naprotiv, moralne norme često su usklađene s biološkim predispozicijama čovjeka, ali i donekle s nekim predispozicijama drugih životinja. Usklađenost moralnih normi i bioloških tendencija nije nužna, jer se ne odnosi na sve moralne norme u određenoj kulturi. No ona je svakako

⁵³ Usp. Isto, 42. Također usp. Francisco J. Ayala, *So Human an Animal: Evolution and Ethics*, u: Ted Peters (ur.), *Science and Theology...*, nav. dj., 129.

nužna u dijelu u kojemu moralne norme trebaju promicati temeljne biološke tendencije čovjeka, odnosno ne smiju ih ugrožavati. Moralne norme za koje kažemo da su neovisne o biološki uvjetovanim ponašanjima jesu one koje se temelje na nebiološkim kriterijima, a takve itekako mogu ugroziti opstanak pojedinca ili skupine, ako su usmjerene protiv nekih vitalnih bioloških tendencija (npr. rađanje, prehrana, zdravlje). Moralno ponašanje treba biti usklađeno s biološkom naravi, no biološka narav nije dostatna za određivanje vrijednosnog suda o određenom moralnom ponašanju, budući da nema znanstvenog dokaza da se moralno ponašanje razvilo zato što je bilo adaptivno u sebi. Kulturalna evolucija, u smislu evolucije svekolike specifično ljudske povijesti i njezinih raznovrsnih postignuća, predstavlja onu činjeničnu stvarnost koja je na nužnim, ali ne i dostatnim pretpostavkama specifično ljudskoga biološkog supstrata izgradila i usavršila sustave vjerovanja, kodekse ponašanja i načine života.⁵⁴ Za te su fenomene bili potrebni neki drugačiji kriteriji, neki drugačiji izvori znanja i nadahnuća, neka drugačija iskustva i poticaji, koji su omogućili da biološka vrsta *Homo sapiens* krene putem vlastitoga duhovnog samonadilaženja. Bez priznanja i uvažavanja te dvostruke i konstitutivne dimenzije zbilje, uključujući i čovjeka, bilo da se to događa iz materijalističkih ili idealističkih pobuda, ona ostaje okrnjena, a time ujedno i oštećena za ono što joj konstitutivno pripada, jer drugačije ne bi ni mogla postati i biti zbilja kakva jest – kompleksna i nesvediva na jednu dimenziju.

⁵⁴ Usp. Isto, 43-45. Također usp. Francisco J. Ayala, *So Human an Animal: Evolution and Ethics*, u: Ted Peters (ur.), *Science and Theology...*, nav. dj., 130-132.

UMJESTO ZAKLJUČKA

Suvremeni problem etike izrasta iz pokušaja njezinog iskorjenjivanja iz sigurnoga realnog (ontološkog) temelja. Ta je činjenica uvjetovala da u žarištu bude jednostavno antropološko pitanje: tko je i što je čovjek? Upravo to pitanje čini bitnu podlogu svih pokušaja naturalizacije morala. Tu se uporno ponavlja da je, primjerice, kršćanska objava doslovno štetna za ljudsku moralnost.⁵⁵ To nije sve. Aprioristički se odbacuje ontologija kao temelj etike, jer se rasprave vode u ozračju dominantne strategije obračuna s metafizičkim ustrojstvom ljudske naravi. Umjesto bilo koje teologije i umjesto svake nematerijalističke metafizike inzistira se na prirodnoj znanosti, dotično na biologiji kao jedinom izvoru i temelju etičkog fenomena. Posljedično, kao pitanje svih pitanja nametnulo se ono o čovjeku, tj. o smislu ljudske egzistencije, o ljudskom dostojanstvu i konačnoj ljudskoj sudbini, a ta nas činjenica obvezuje da čovjeka kao osobu stvorenu na sliku Božju i otkupljenu na sliku Kristovu ne ostavimo sama na milost i nemilost prijektu totalne animalizacije svega specifično ljudskoga u čovjeku, nego da mu pomognemo da bude to što jest – ljudska osoba.

Naturalizacija morala u nekim svojim izvedenicama ne skriva tendenciju animalizacije čovjeka, koja je nerijetko zaogrnutu tendencijom humanizacije životinja.⁵⁶ Ta se činjenica ne može ublažiti ni eufemističkim epopejama o uzvišenosti čovjeka u prirodnom svijetu života kao najsvršenijeg živog

⁵⁵ Usp. Richard Dawkins, *God Delusion*, Bantam Press, New York, 2006., 317-348. Također usp. Richard Dawkins, *Iluzija o Bogu*, Izvori, Zagreb, 2007., 255-280.

⁵⁶ Usp. Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, Random House, New York, 1975.; usp. Peter Singer – Lori Gruen, *Animal Liberation: A Graphic Guide*, Camden Press, London, 1987.; usp. Peter Singer (ur.), *In Defense of Animals: The Second Wave*, Blackwell, Oxford 2005.; usp. James Rachels, *Do Animals Have a Right to Liberty?*, u: Tom Regan – Peter Singer (ur.), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1976., 205-223; usp. James Rachels, *Why Darwinians Should Support Equal Treatment for Other Great Apes*, u: Paola Cavalieri – Peter Singer (ur.), *The Great Ape Project*, St. Martin's Griffin, New York, 1993., 152-157.

organizma. Istina, čovjek je i biološko biće. Čovjek je ime za biološku vrstu *Homo sapiens*. Dakle, ne dovodimo u pitanje biološku evoluciju živih vrsta, uključujući i ljudske vrste. No evolucijska etika koja zakonito rasvjetljava neke nužne pretpostavke nastanka i razvoja etičkog fenomena, koje se podudaraju s pretpostavkama nastanka i razvoja same ljudske vrste, ipak ne predstavlja dostatnu i zadovoljavajuću ni činjeničnu ni misaonu osnovicu za davanje konačnog odgovora na pitanje o smislu i značenju podrijetla i naravi vrijednosnog uma koji je sposoban razlikovati i prosuđivati dobro i zlo kao objektivne činjenice.

Prirodna znanost, ma koliko uspješna i univerzalna bila, nije u stanju izgraditi cjelovitu sliku svijeta, dakako, ne svijeta kao puke materijalne činjenice, nego svijeta kao stvorenja, kao velike pozornice na kojoj se ozbiljuje zadivljujuća i dramatična povijest bitka.

Relation between evolution and ethics – theological search of limits

Summary

In this contribution the author treats the subject of relation between evolution and ethics. In the last hundred and fifty years, more precisely since the publication of Darwin's *Origin of Species* (1859), this relation has been developing, in higher or lower scientific intensity, in the light of biologization of ethics or naturalization of morality. In order to make the Croatian theological community better acquainted with the origin and development of this issue, in the first part of the contribution the author reconstructs the historical prospects of biologization of morality, but unpretentious to completeness and exhaustiveness. In the second part he gives a closer critical look at socio-biological theses of biologization of morality. Socio-biology is a scientific neologism which at the same time indicates the reawakening of biologization of ethics in the last quarter of XX century up to now. In the third part

the author defines, principally and provisionally, the heart of the problem in the relation between evolution and ethics, which consists of understanding the metaphysical structure of human nature. Against the background of that crucial idea, in the last, fourth, part of the contribution, the author critically and in more details analyzes the conditions and possibilities of evolutionary understanding of the origin and nature of ethical phenomenon.