

KENAN MALIK,
ŠTO NAM ZNANOST
MOŽE, A ŠTO NE
MOŽE REĆI O
LJUDSKOJ PRIRODI*

S engleskog prevela
Danijela Mažar

* Prijevod Malikovog rada 'What science can and cannot tell us about human nature' iz Robin Headlam-Wells i Johnjoe McFadden (ed.) (2006). *Human Nature: Fact and Fiction – Literature, Science and Human Nature*. London: Continuum (nap.ur.)

Malo će tko poreći da su ljudi životinje, evoluirana bića s evoluiranim tijelima i evoluiranim umovima. Jednako tako, malo će tko poreći da se ljudi na neki način razlikuju od drugih životinja. Pitanje što nam znanost može ili ne može reći o ljudskoj prirodi djelomice je pitanje o tome kako bismo trebali shvatiti odnos kontinuiteta i različitosti i možemo li objasniti ono različito kod ljudi istim kategorijama kojima objašnjavamo kontinuitet ljudi s ostatkom prirodnog svijeta – drugim riječima, mogu li se razlikovni aspekti bivanja čovjekom objasniti u naturalističkim kategorijama? To su dva pitanja koja ovdje želim razmotriti.

Posljednjih desetljeća došlo je do konceptualnog pomaka u načinu na koji pristupamo ovim dvama pitanjima. Sve smo skloniji negirati iznimno značenje bivanja čovjekom i promatrati ljude kao ništa drugo doli sofisticirane životinje – drugim riječima, naglašavati kontinuitet na račun diskontinuiteta. Pokretačke sile ovog pomaka bili su kako znanstveni, tako i politički argumenti. Prvo ću se baviti znanstvenim argumentima; na politička pitanja vratit ću se kasnije.

Mnogim prirodnim znanstvenicima svako priznavanje ljudske iznimnosti vuče na misticizam. Primatolog Frans de Waal, primjerice, sugerira da je tradicionalna distinkcija između prirode i kulture još jedan izraz ‘zastarjelog zapadnjačkog dualizma’. Prirodna selekcija, objašnjava, ‘proizvela je našu vrstu pa tako i naše kulturalne sposobnosti. Kultura je dio ljudske prirode’.¹ A s obzirom da, riječima E. O. Wilsona, ljudsku prirodu možemo razumjeti pomoću ‘kombinacije neurofiziologije i genetičke povijesti’, tako sve što se čini različitim kod ljudskih bića – jezik, moralnost, razum, sama kultura – zapravo nije tako iznimno i može se razumjeti na isti način kao i sve prirodne pojave.

Naturalističko gledište, kaže biološki antropolog Rob Foley, ‘pretvara svako veliko filozofsko i metafizičko pitanje u često jednoznačna pa čak i dosadna tehnička pitanja’. Darwinizam, na

1 — Frans de Waal (2001.) *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections of a Primateologist*. London: Allen Lane. Str. 8.

120 primjer, pitanje 'Odakle dolaze ljudi?' pretvara u posebnu diskusiju o mjestu i vremenu u kojem su ljudi evoluirali. Slično, darvinisti se bave pitanjem 'Što je jedinstveno kod ljudi?' uspoređujući ljudsku anatomiju, fiziologiju i ponašanje s onima ostalih životinja. 'Ljudsko podrijetlo i konačno ljudska priroda', inzistira Foley, 'nisu filozofska pitanja'.²

Ipak, i sam Foley priznaje da to nije tako jednostavno. Baveći se ljudskom evolucijom, darvinisti ne smiju ignorirati šira filozofska pitanja. Foley primjerice primjećuje da se 'pitanje 'Kada smo postali ljudima?' (...) može činiti jednostavnim pitanjem o fosilnim ostacima'. No praksa pak 'pokazuje da se [odgovor] ne odnosi samo na tehnikalije datiranja fosila već i na kriterije prema kojima se definira ljudskost (...). Je li to jezik, kultura, dvonožni hod, inteligencija, izrađivanje oruđa ili neka druga od brojnih značajki?'³ Ti su kriteriji, kako i samo letimičan pogled na povijest rasprava o ljudskoj evoluciji pokazuje, često oblikovani širim društvenim utjecajima.

Mislim da postoji i dublji problem. Problem nije samo u tome što znanstvene podatke treba staviti u interpretacijski okvir. Vjerujem da sama narav prirodne znanosti ograničava u davanju odgovora na pitanje što to znači biti čovjek.

Paradoks je prirodne znanosti u tome da je njeno uspješno objašnjavanje prirode otežalo njezino razumijevanje ljudske prirode. Uspjeh znanosti proizlazi iz njenog 'raščaravanja' prirodnog svijeta, da upotrijebim frazu Maxa Webera. Dok je predznanstveni svijet svemir vidio kao pun svrhe i želje, znanstvena revolucija transformirala je prirodu u inertni, bezumni entitet. U središtu je znanstvene metodologije njen pogled na prirodu i na prirodne organizme kao na strojeve; ne zato što su mravi i majmuni neživi ili zato što funkcioniraju kao satovi ili televizori, već zato što, kao i svi strojevi, nemaju samosvijest i volju.

Ljudi međutim nisu raščarana stvorenja. Imamo – ili bar vjerujemo da imamo – svrhu i sposobnost djelovanja, samosvijest i

2 — Foley (1995). *Humans Before Humanity: An Evolutionary Perspective*. Oxford: Blackwell. Str. 17, 20.

3 — Foley (1995). *Humans Before Humanity: An Evolutionary Perspective*. Oxford: Blackwell. Str.20.

volju, obilježja koja je znanost izbrisala iz ostatka prirode. Jedino su ljudska bića od svih organizama istovremeno objekti prirode i subjekti koji su bar do neke mjere u stanju oblikovati vlastitu sudbinu. Biološka smo bića podložna biološkim i fizičkim zakonima, no isto smo tako i refleksivna, racionalna, društvena bića koja mogu osmisliti načine da slome ograničenja bioloških i fizičkih zakona. Drugim riječima, istovremeno smo imanentni prirodi i na određeni joj način transcendentni.

Sam razvoj znanstvene metode dodatno je naglasio ovaj paradoks bivanja čovjekom. Znanstveno proučavanje prirode traži od nas da razlikujemo ljudskost koja je misleći subjekt i prirodu koja se daje mišljenju, no sama nije u stanju misliti. Kod proučavanja 'vanjske' prirode lako je razlikovati misleći subjekt i objekt proučavanja. No takva čista podjela postaje nemogućom pri proučavanju ljudi: ljudska bića istovremeno su subjekt koji misli i objekt tog mišljenja. Ljudska bića možemo razumjeti kao bića unutar prirode koja se mogu proučavati kroz znanost. No sam čin proučavanja ljudi na ovakav način u određenom ih smislu stavlja izvan prirode zbog razlike koju moramo napraviti između objektivne prirode i misleće ljudskosti.

Riječima Kate Soper, to je 'paradoks istovremene imanencije i transcencije čovječanstva. Priroda je ono u čemu se Čovječanstvo nalazi i čemu u određenom smislu pripada, no i ono iz čega se čini isključeno čim promišlja bilo svoju drugost bilo svoju pripadnost'.⁴

Naša je sposobnost reflektiranja o prirodi ono što nas u određenom smislu izdvaja iz nje, jer kad ne bismo mogli promatrati prirodu izvana, ne bismo mogli o njoj objektivno promišljati.

Drugim riječima, ljudi imaju 'dvojni karakter', kao objekt i kao subjekt. Ovaj dvojni karakter nužno oblikuje raspravu o kontinuitetu i diskontinuitetu između ljudskog i ne-ljudskog svijeta. Tijekom stoljeća mnogi su mislioci izdvajali neku određenu značajku

4 — Kate Soper (1995), *What is Nature?: Culture, Politics and the Non-human*. Oxford: Blackwell.

122 – kulturu, razum, uporabu oruđa, jezik, moral – kao ono što ljude čini različitima. Drugi su, posebice nakon Darwina, smatrali da svaku od tih osobina možemo naći i u drugih životinja: mnoge životinje koriste oruđa, djeluju razumno, imaju sposobnost razvijati jezik, djeluju moralno i imaju kulturu.

Ne želim ulaziti u tu raspravu. No želim reći da je značenje svih tih osobina drugačije kod ljudi nego što je kod drugih životinja jer samo ljudi postoje kao subjekti. U ljudi takve pojave ne možemo razumjeti isključivo s naturalističkog gledišta.

Uzmimo, primjerice, kulturu. Frans de Waal kulturu definira kao ‘znanje i navike stečene od drugih’. To objašnjava kako se ‘dvije skupine iste vrste mogu različito ponašati’.⁵ Prema ovoj – vrlo razumnoj – definiciji mnoge vrste životinja možemo smatrati kulturnima.

Međutim nije točno da ljudi navike jednostavno nasljeđuju od drugih. Mi, osim toga, stalno uvodimo promjene transformirajući time sebe pojedinačno i kolektivno. Proces kojim su određene čimpanze naučile otvarati kokosove orahe rabeći dva kamena kao ‘čekić’ i ‘nakovanj’ temeljno se razlikuje od procesa kojim su ljudi proveli industrijsku revoluciju, otkrili tajne vlastitog genoma i stvorili koncept ljudskih prava.

Možda su prema naturalističkoj definiciji mnoge životinje kulturne, no ljudi su sasvim drugačija vrsta kulturnih bića. U sedam milijuna godina – od trenutka grananja evolucijskih linija čovjeka i čimpanze s obje strane Velike rasjedne doline u Africi – čimpanze jesu evoluirale, no relativno gledajući njihovo ponašanje i načini života jedva da su se promijenili. Ljudsko ponašanje i načini života očito su se promijenili do neprepoznatljivosti. Ljudi su naučili učiti od prethodnih naraštaja, poboljšati svoj rad i ustanoviti pokretačku snagu ljudskog života i kulture što je dovelo od spiljske umjetnosti do kvantne fizike. Sve životinje imaju evolucijsku prošlost. Jedino ljudi stvaraju povijest.

Znanost je izbrisala svijest i teleologiju iz prirodnog svijeta, no svijest i teleologija i dalje su ključni aspekti ljudskog svijeta. Svako

se, dakle, naturalističko objašnjenje ljudskosti mora nositi s ljudskom sviješću i teleologijom pomoću neteleoloških kategorija. 123

Jedan od pristupa tvrdi da su svijest i teleologija iluzije, pojave u koje vjerujemo jer smo tako oblikovani prirodnom selekcijom, ne zato što su istinite već zato što su korisne. Riječima neuroznanstvenika Colina Blakemora, kada 'osjećamo da je neko djelovanje pod našom kontrolom, taj osjećaj proizvode mehanizmi mozga koji su oblikovani, zbog njihove funkcionalne korisnosti, prirodnom selekcijom'. Prema Blakemoreu, 'izbor partnera, posla, vjere – pa čak i izbor da se opljačka banka – vrhunac je uzročnog lanca koji vuče korijene iz postanka života i zadire u prirodu atoma i molekula'.⁶

Mislimo kako je naše djelovanje pod našim nadzorom, no ustvari ne postoji sebstvo koje bi preuzelo nadzor. Postoje samo mehanizmi mozga, zahvaljujući lancu uzročnih veza koji vodi do Velikog praska.

Psihologinja Susan Blackmore nudi varijaciju ove argumentacije preuzimajući Dawkinsovu ideju mema, jedinice kulture koja nastanjuje odnosno parazitira u našim mozgovima. Blackmore kaže da 'umjesto da svoje ideje smatramo svojim djelima koja rade za nas, trebamo ih smatrati autonomnim sebičnim memima koji rade isključivo ne bi li sami sebe kopirali'. S obzirom na to da gledajući u nečiju glavu 'ne možemo naći ni vjerovanja ni sebstvo koje vjeruje', argumentira Blackmore, moramo zaključiti da ne postoje ni vjerovanja niti sebstva, 'samo osoba koja argumentira, mozak koji obrađuje informacije, memi koji se kopiraju ili se ne kopiraju'.⁷ U takvim naturalističkim argumentima nestao je ne samo kartezijanski dualizam već i kartezijanski subjekt – aktivni, svjesni agent ljudskog djelovanja kojeg je u modernu filozofiju uveo Descartes.

Nevolja je s ovakvim argumentima u tome što nam prema vlastitim kriterijima ne daju razloga da u njih vjerujemo. S evolucijskog stajališta istina je kontingentna. Darwinovske procese pokreće potreba, ne za utvrđivanjem istine, već za opstankom i reprodukcijom.

6 — Colin Blakemore (1988). *The Mind Machine*. London: BBC Books. Str. 269–271.

7 — Susan Blackmore (1999). *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press. Str. 227.

124 Svakako, preživljavanje često zahtijeva da organizmi barataju točnim činjenicama o svijetu. Zebra koja vjeruje da su lavovi prijateljski raspoloženi ili čimpanza koja uživa u mirisu trule hrane neće dugo preživjeti. No, iako prirodna selekcija osigurava organizmu baratanje točnim činjenicama, u tome nije uvijek uspješna. Argument da su svijest i sposobnost djelovanja iluzije oblikovane prirodnom selekcijom temelji se na ideji da evolucija može odabrati u korist neistina o svijetu zato što takve neistine pomažu opstanak.

Kad bi dakle naše kognitivne sposobnosti bile ništa doli evoluirane sklonosti, ne bi bilo načina da saznamo koje od tih sposobnosti vode istinitim a koje lažnim vjerovanjima. Čak i zagovornici evolucijske hipoteze prepoznaju ovaj problem. Pokojni je Robert Nozick, primjerice, rekao da nam 'razum (...) govori o stvarnosti zato što stvarnost oblikuje razum, odabirući u korist onog što se čini 'očitim''. No, priznao je, ako je tomu tako, tada samo evolucijsko objašnjenje razuma može biti upitno:

'Samo evolucijsko objašnjenje nešto je do čega dolazimo djelomice uporabom razuma kako bismo potkrijepili evolucijsku teoriju uopće, kao i ovu njenu posebnu primjenu. Slijedi da ono ne predstavlja opravdanje razuma koje je neovisno o razumu i, iako utemeljuje razum na činjenicama neovisnim o razumu, mi to utemeljenje ne možemo prihvatiti neovisno o razumu'.⁸

Teorija evolucije daje objašnjenje no ne i opravdanje razuma. Iako temelji razum na određenim evolucijskim činjenicama, to je utemeljenje samo kauzalno. Na temelju tih činjenica ne možemo prihvatiti valjanost ili pouzdanost razuma. No, kako ističe Thomas Nagel, ako ne nađemo opravdanje za razum, nemamo na temelju čega prihvatiti evolucijsku hipotezu kao njegovo objašnjenje:

'Evolucijska hipoteza, osim ako ne dolazi u paru s neovisnim temeljima za pouzdanost razuma, prije predstavlja prijetnju nego što otklanja sumnje... Moram moći vjerovati da je evolucijsko objašnjenje u skladu s tvrdnjom da slijedim pravila logike jer su točna – a ne

8 — Robert Nozick (1993). *The Nature of Rationality*. Princeton: Princeton University Press. Str. 112.

zato što sam za to biološki programiran. No da bih to vjerovao moram imati neovisno opravdanje za vjerovanje u njihovu ispravnost. A ono se ne može temeljiti samo na mojoj kontingentnoj psihološkoj dispoziciji, zajedno s hipotezom da je ona proizvod prirodne selekcije'.⁹

To znači, Nagel ističe, da je 'evolucijska hipoteza prihvatljiva jedino ako razumu ne treba potpora (...) Sve rezoniranje ne može se utkati u psihološku teoriju, uključujući rezoniranje koje je dovelo do te psihološke teorije'. Prebacivanje loptice, kako kaže Nagel, negdje mora stati.

Drugim riječima, logika argumenta takve vrste kakav iznosi Colin Blakemore potkopava naše vjerovanje u njegovu istinitost. Jer ako smo samo sofisticirane životinje ili strojevi, tada se ne možemo uzdati u tvrdnju da smo samo sofisticirane životinje ili strojevi. Za znanost smo sposobni zato što imamo sposobnost transcendiranja svog evolucijskog naslijeđa, jer postojimo kao subjekti a ne samo kao objekti.

Zbog ovog i mnogih drugih razloga mnogima nije uvjerljiva ideja da je ljudska sposobnost djelovanja samo iluzija. Oni stoga odabiru drugačiji pristup – koji u načelu prihvaća postojanje samosvijesti i slobodnog djelovanja, no u praksi ih ignorira pri formuliranju znanstvenih poimanja ljudske prirode.

Psiholog Steven Pinker, primjerice, ističe da naše moralno rezoniranje ovisi o našem prihvaćanju sebe kao svjesnih bića. Pinker, čini se, pod svjesnošću podrazumijeva da postojimo kao moralna bića koja posjeduju samosvijest i sposobnost slobodnog djelovanja. Pojam svjesnosti, primjećuje Pinker, 'u pozadini je našeg uvjerenja da je mučenje loše i da onesposobiti robota predstavlja uništavanje imovine, no onesposobiti osobu predstavlja umorstvo. Naše nerazumijevanje svjesnosti ne sprječava nas da razumijemo kako radi naš um'.¹⁰

Držati da je svjesnost istovremeno ključna za ljudsko mišljenje i irelevantna za razumijevanje funkcioniranja našeg uma čini se

9 — Thomas Nagel (1997). *The Last Word*. Oxford: Oxford University Press. Str. 135-136.

10 — Steven Pinker (1997). *How the Mind Works*. London: Allen Lane. Str. 147,148.

126 čudnim. Kako ističe neurolog Raymond Tallis, graditi teoriju ljudskog uma a ignorirajući samosvijest slično je 'pokušaju gradnje kuće počevši od drugog kata'. Samosvijest, primjećuje Tallis, 'prvi je, a ne posljednji problem (...) psihologije. To nije samo najteži od problema svijesti ili uma – to je također temeljni problem i bavljenje se njime ne može dogoditi do pronalaska rješenja 'lakših' problema, kao što su oni vezani uz 'spoznajne funkcije' inteligencije, pamćenja, mišljenja itd'.¹¹ Svijest i sloboda djelovanja nisu, drugim riječima, pojave pridodane ljudskoj prirodi; oni su u središtu onog što nas čini ljudima.

Odnos ljudi kao fizički determiniranih bića i ljudi kao svjesnih agenata – ljudi kao objekata i ljudi kao subjekata – očito je jedan od najtežih problema za znanstvenike i filozofe. Dok analitički o ljudima možemo govoriti ili kao o subjektima ili kao o objektima, u stvarnosti su ljudi istovremeno i subjekt i objekt. Trenutačno ne raspoložemo konceptualnim okvirom unutar kojeg bismo mogli razmotriti takvu ontološku osebjnost. No negiranje jednog ili drugog aspekta naše ljudskosti nije pristup koji će dovesti do rješenja ovog teškog pitanja. Oni koji inzistiraju na tome da ljude možemo shvatiti u isključivo naturalističkim kategorijama, u praksi su prisiljeni odustati od pokušaja da shvate ljude kao subjektivna bića i prinuđeni su smatrati nas samo objektima.

Drugim riječima, ljudska priroda nije samo prirodna. To često gubimo iz vida zbog dvosmislenosti pojma ljudske prirode. S jedne strane, ljudska priroda znači ono što odražava bit bivanja čovjekom, ono što darvinisti nazivaju ponašanjem 'tipičnim za vrstu'. S druge strane, pod tim se misli na ono što je stvorila priroda; darvinističkom terminologijom – ono što je proizvod prirodne selekcije.

U drugih su životinja ta dva značenja istoznačna. Ono što psi, šišmiši i morski psi tipično rade kao vrsta, rade zbog prirodne selekcije. No to ne vrijedi za ljude. Ljudska bit – ono što smatramo zajedničkim obilježjima naše ljudskosti – oblikovana je u jednakoj mjeri našom povješću kao i našom biologijom.

11 — Raymond Tallis (1999). *On the Edge of Certainty*. Basingstoke: Palgrave. Str. 147.

Povjesnost ljudske biti odaje se na niz različitih načina. Jedan je od njih činjenica da su univerzalni društveni oblici često rezultat društvenog i povijesnog, a ne biološkog razvoja. Činjenica da su ljudi racionalna, društvena bića uzrok je određenim ograničenjima i određenim prilikama koje mogu oblikovati naš način razmišljanja o svijetu i organizirati naše kolektivne živote. Zbog svoje racionalnosti u stanju smo zamijetiti pravilnosti objektivnog svijeta i iz njih izvlačiti zaključke. Naša društvenost stvara određene prilike zajedničke svim društvima – mogućnost podjele rada, na primjer – i nameće određena univerzalna ograničenja, kao što je potreba za društvenim poretkom. Zato što smo i racionalni i društveni, zajedničkim se društvenim ciljevima, prilikama i ograničenjima često u različitim društvima pristupalo na slične načine.

Godine 1945. antropolog George Murdock složio je popis pojavnosti za koje je vjerovao da su prisutne u 'svakoj kulturi koju poznaju povijest i etnografija'. Kasnije, Donald Brown isto je unaprijedio znatno obuhvatnijim popisom.¹² Ovi su se popisi univerzalija proslavili i često ih citiraju sociobiolozi i evolucijski psiholozi kao potvrdu evolucijskoj određenosti ljudske psihologije. Međutim, ono što zapanjuje kod tih popisa broj je univerzalija koje možemo razumjeti u društvenim ili kulturnim kategorijama, a ne nužno kao evoluirane adaptacije.

Očita univerzalna klasifikacija vremenskih uvjeta uvjetovana je, primjerice, objektivnim pravilnostima u svijetu, sposobnošću ljudi da shvate takve pravilnosti i društvenom potrebom za ljudskim razumijevanjem takvih pravilnosti. Stvaranje propisa čistoće ključno je s obzirom na to da ljudi žive u zajednicama, strahuju od širenja bolesti i sposobni su racionalno osmisliti načine da to izbjegnju. Praksa korištenja osobnih imena postaje važna za vrstu u kojoj pojedinci, osim što posjeduju različite osobnosti, imaju i različite dužnosti i odgovornosti za koje mogu odgovarati. I tako dalje. U svim slučajevima kriteriji za razvoj ovih značajki univerzalne su

12 — George Murdock (1945). 'The Common Denominators of Cultures'. U: Ralph Linton (ur.): *The Science of Man in the World*

Crisis. New York: Columbia University press. Str. 125. Donald Brown (1991). *Human Universals*. New York: McGraw Hill.

128 društvene potrebe i prilike. Drugim riječima, univerzalna prisutnost tih potreba i prilika u ljudskih zajednica znači da je sasvim moguće da je svaka ljudska kultura takve značajke razvila (ili ih prisvojila od drugih kultura), a da one nisu proizvod prirodne selekcije.

Drugi odraz povjesnosti ljudske biti leži u često normativnom karakteru ljudske prirode. Salman Rushdie rekao je da kad ljudska priroda ne bi postojala, 'ideja univerzalija – ljudska prava, moralni principi, međunarodno pravo – ne bi bila legitimna'.¹³ Ta ideja našla se u središtu suvremene znanosti ljudske prirode. Primjere, niz evolucijskih psihologa tvrdio je da je odbojnost prema ropstvu dio ljudske prirode zbog prirodne averzije prema tome da se nas same ponižava i zatvara. Francis Fukuyama iskoristio je ovaj argument da pokaže kako se liberalni kapitalizam nalazi na samom kraju povijesti zbog vjerovanja i institucija 'temeljenih na pretpostavkama o ljudskoj prirodi koje su mnogo realnije od onih njegovih takmaca'.¹⁴

Ipak, kroz veći dio ljudske povijesti ropstvo se smatralo jednako prirodnim kao što se danas smatra sloboda pojedinca. Tek u posljednjih 200 godina počeli smo na nj gledati s odbojnošću. To je rezultat dijelom ideja stvorenih u prosvjetiteljstvu, dijelom promjena ekonomskih potreba u kapitalizmu i dijelom društvenih borbi porobljenih i potlačenih. Svakako, danas protivljenje ropstvu smatramo bitnim aspektom naše ljudskosti i zagovornike ropstva nehumanima – no radi se o uvjerenju do kojeg smo došli povijesnim, a ne prirodnim putem. Za razumijevanje ljudskih vrijednosti, poput vjere u jednakost, nije potrebno istraživati toliko ljudsku psihologiju koliko ljudsku povijest.

Posljednja je ilustracija povjesnosti ljudske biti, paradoksalno, u univerzalnosti velike umjetnosti. Mnogi mislioci, od Georgea Steinera do E. O. Wilsona, tvrdili su da velike umjetnike poput Dantea, Shakespearea i Beethovena cijene različite kulture i različite

13 — Salman Rushdie, 'USA: It's human nature', *Guardian*, 3 December 1998.

14 — Francis Fukuyama (2002). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnological Revolution*. London: Profile Books. Str. 106.

epohe zato što njihova djela inspiraciju crpe iz univerzalnih značajki ljudske prirode. Steven Pinker u knjizi *The Blank Slate* tvrdi da nam je umjetnost 'u genima' jer nam je priroda podarila prirodno estetsko čulo. Tako Shakespearea cijeni i Japan 21. i Engleska 17. stoljeća. S druge strane, modernizam je, kaže Pinker, estetski promašaj jer se razvio iz, kako to Pinker naziva, 'militantnog negiranja ljudske prirode'.¹⁵

Ovdje nije mjesto diskusiji o vrijednosti – ili nedostatku iste – Pinkerova shvaćanja modernizma. No želim reći da njegovo tumačenje Shakespeareova genija ne stoji. Shakespeare nije samo artikulirao univerzalne teme ljubavi, požude i moći; također je pomogao oblikovati novo viđenje ljudskosti. Shakespeareovi likovi obraćaju nam se na posve drukčiji način jer za razliku od ranijih književnih likova posjeduju samosvijest jednako kao što i mi posjedujemo samosvijest. Riječima američkog kritičara Harolda Blooma: 'Ukoliko sami cijenimo i osuđujemo vlastite osobnosti, utoliko smo potomci Falstaffa i Hamleta i svih lica što se tiskaju u Shakespeareovom kazalištu onoga što možemo nazivati bojama duha'.¹⁶

Nije Shakespeare jedini koji je razvio nov jezik kojim shvaćamo svoja čuvstva i osjećaje. Senzibilitet kakav je Shakespeare donio na pozornicu njegovih su suvremenici Rembrandt i Vermeer prenijeli na platno. Rembrandta se smatra prvim, možda i najvećim slikarem autoportreta jer promatrajući njegove slike nalazimo se, po prvi puta u povijesti, licem u lice s osobom, sebstvom. Nemoguće je gledati njegove autoportrete, posebice u starosti, i ne vidjeti Rembrandta samog. Slično, Vermeerove slike otkrivaju nove oči kojima slikari sada promatraju svoje subjekte kao osobe.

U Shakespearea, Rembrandta, Vermeera i nebrojenih drugih svjedoci smo početaka suvremene ideje subjektivnosti, pojedinca kao racionalnog agenta i obilježavanja privatne sfere kako je danas shvaćamo. U tom se razdoblju ocrtavaju obrisi ideje 'unutarnjeg čovjeka' koju je, što je najvažnije, filozofski oblikovao

15 — Pinker, *The Blank Slate*. Str. 416.

16 — Harold Bloom (1998). *Shakespeare: The Invention of the Human*. London: Fourth Estate. Str. 4.

130 Descartesov pojam mislećeg subjekta. Izjavivši *cogito ergo sum* Descartes je pomogao stvoriti ideju 'jastva' u njenom suvremenom smislu.

Pokretač ovih promjena u poimanju sebe određena su društvena i ekonomska događanja u ranoj modernoj Europi: širenje tržišta, nastanak trgovačkog sloja, vjerovanje da su bogatstvo i povlastice rezultat aktivnosti pojedinca a ne božanski dar ili rezultat društvenog statusa. Kao posljedica stvorene su ideje sebstva i osobnosti koje danas smatramo prirodnima, jer nismo u stanju zamisliti nikakav drugačiji način razmišljanja o takvim konceptima.

Ljudska čuvstva proizvod su evolucijskoga nasljeđa. No sebstvo koje posjeduje ta čuvstva kovano je u peći povijesti. Zbog toga je – paradoksalno – Shakespearovo djelo i univerzalno i kontingentno. Univerzalno je jer danas, neovisno živimo li u Britaniji ili Japanu, u njegovim likovima prepoznamo funkcioniranje vlastitog sebstva. Kontingentno je jer taj pojam sebstva nije zadan prirodom već je stvoren tijekom povijesti.

Ljudsku prirodu dakle ne možemo tumačiti kao prirodnu pojavu jer je i povijesno ustanovljena. I ta povjesnost ljudske prirode postavlja granice naturalističkim objašnjenjima toga što to znači biti čovjek.

Netko će reći, 'Samo malo, ne podrazumijeva li znanstveno viđenje svijeta naturalističku filozofiju? Ne vrebali u osporavanju naturalizma opasnost zazivanja nadnaravnih ili božanskih objašnjenja funkcioniranja svijeta koje otvara put, recimo, kreacionizmu i tomu sličnom?'

Odgovor na to pitanje ovisi o definiciji naturalizma, odnosno o redefiniciji do koje je došlo proteklih desetljeća. Naturalizam je izvorno – kao koncept razvijen tijekom 17. i 18. stoljeća – značio sposobnost objašnjavanja svih zbivanja i pojava bez pribjegavanja nadnaravnom ili božanskom. S vremenom je taj pojam počeo označavati oslobođenje od dogmi religije i konzervativnog društvenog poretka kojem su ove služile kao ideologija, kao i objavu neovisnosti znanstvenog istraživanja kako prirode svijeta tako i ljudske prirode. U tom se smislu smatram naturalistom.

No posljednjih desetljeća došlo je do redefinicije naturalizma pod kojim se sada misli na odbacivanje nadnaravnih objašnjenja, no i na prihvaćanje ideje da su objašnjenja prirodne znanosti dostatna za objašnjenje svih pojava a ne samo onih prirodnih; da je, drugim riječima, moguće mentalne i društvene fenomene svesti na fizikalno. Naturalizam je preoblikovan u sveobuhvatni fizikalizam. Za suvremenog naturalista, jedini konceptualni sustav u čijim se kategorijama pouzdano može objasniti svijet i njegove procese onaj je fizikalnih znanosti prirode. U suvremenom naturalizmu, riječima Fredericka Olafsona, 'svijet su i priroda jedno te isto i sve u njima iste je ontološke vrste'.¹⁷

Tako E. O. Wilson tvrdi da su 'sociologija i druge društvene kao i humanističke znanosti posljednje grane biologije'. A Richard Dawkins vjeruje da je 'znanost jedini način da shvatimo stvarni svijet'.¹⁸ To je gledište koje, po meni, miješa fizički svijet sa 'stvarnim' svijetom. Jer, riječima Mary Midgley, 'zubobolja je jednako stvarna kao zubi' i 'dug je jednako stvaran kao kuća njime kupljena'.¹⁹ Društveno i mentalno jednako su stvarni kao i prirodno. No društveno i mentalno ne možemo tumačiti kao da su tek i samo prirodni.

Ironija je takvog naturalizma u tome da, iako mu je ishodište u kartezijanskom dualizmu, njegova nesposobnost da shvati slobodno djelovanje vraća ga natrag u kartezijansku močvaru. 'Izgrađeni smo kao strojevi za gene', piše Richard Dawkins u *Sebičnom genu*, no isto tako imamo 'moć okrenuti se protiv svojih stvoritelja'.²⁰ Steven Pinker za sebe kaže da je 'po darvinijanskim standardima (...) strašna pogreška'. Zašto? Jer je odabrao da neće imati djece. 'Zadovoljan sam time', dodaje, 'a ako to mojim genima ne odgovara mogu se slobodno baciti u jezero'.²¹

17 — Frederick Olafson (2001). *Naturalism and the Human Condition: Against Scientism*. London: Routledge. Str. 6.

18 — E. O. Wilson (1975). *Sociobiology: The Abridged Version*. Cambridge, MA: Belknap Press. Str. 4; Richard Dawkins, 'Thoughts for the Millennium'. *Microsoft Encarta Encyclopaedia 2000*.

19 — Mary Midgley (2001). *Science and Poetry*. London: Routledge. Str. 141.

20 — Richard Dawkins (1989). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press [2nd edition; first pub 1976]. Str. 201.

21 — Steven Pinker (1997). *How the Mind Works*. London: Allen Lane. Str. 52.

No ako smo izgrađeni kao strojevi za gene, kako to da imamo moć 'moć okrenuti se protiv svojih stvoritelja', ili da svojim genima kažemo da se bace u jezero? Valjda bi takva sposobnost morala i sama biti evoluirana značajka. No kako je takvo obilježje, koje po definiciji reducira biološku podobnost na nulu, moglo opstati? Da konj ili čimpanza svojim genima kažu da se bace u jezero, ne bi dugo opstali evolucijski gledano. Ako smo samo prirodna stvorenja, kako je onda za ljude takvo ponašanje moguće?

Štoviše, ljudske vrijednosti valjda ne padaju s neba, već se rađaju iz ljudskog mišljenja i ponašanja. Kako onda nastaju ako ne 'prirodnom selekcijom i neurofiziologijom' koje Pinker i Dawkins smatraju temeljima svih drugih ponašanja? Ovako to objašnjava Pinker:

'Mehanicističko stajalište omogućava nam da razumijemo što nas pokreće i kako se uklapamo u fizički svemir. Kad se od tih rasprava umorimo, opet govorimo jedni o drugima kao o slobodnim i dostojanstvenim ljudskim bićima.'²²

No ovdje se čini da sloboda i dostojanstvo nisu u vezi s fizikalnim svijetom, pa tako ni s ljudskom prirodom. Kao da slobodno lebde u vlastitom svemiru. Naglavce smo, drugim riječima, skočili natrag u kartezijansku močvaru gdje je fizički svijet odvojen od moralnoga. Frans de Waal o takvim je argumentima rekao da 'ti autori žele i ovce i novce: ljudsko ponašanje proizvod je evolucije, osim onda kad je to teško objasniti'.²³

De Waalovo je rješenje smatrati moralnost prirodnom, jednako kao i kulturu. Međutim nevolja s tim argumentom ista je kao i s kulturom: zanemaruje dvojni karakter bivanja čovjekom. Moralnost se u ljudskom životu temelji na tome da postojimo kao subjekti – to jest kao moralni agenti koji su u stanju preuzeti odgovornost za svoja djela i koji kroz povijest mogu razviti svoj moralni senzibilitet. Ono što bismo mogli zvati moralnošću u ne-ljudskom svijetu odnosi se na ponašanja bića koja su objekti – bića koja nemaju

22 — Steven Pinker (1997). *How the Mind Works*. London: Allen Lane. Str. 56.

23 — de Waal, *op. cit.*, Str. 347.

spособnost slobodnog djelovanja, ne mogu preuzeti odgovornost i na koje nije primjenjiva ideja moralnog napretka. Jednom kad propustite napraviti tu distinkciju prinuđeni ste, kao Colin Blakemore, prihvatiti da 'moralna odgovornost nema pravog značenja, već je izmišljotina koju smo stvorili jer inače društvo ne bi moglo funkcionirati'.²⁴ Ako, s druge strane, osoba vjeruje da moralna odgovornost i političko djelovanje nisu izmišljotine, tada mora ozbiljno shvatiti postojanje ljudi kao subjekata.

Sve to pokazuje da napetost između znanstvenog naturalizma i ljudske iznimnosti ostaje nerazriješena. Razmišljati o ljudima kao svjesnim agentima sposobnim za racionalno mišljenje i kolektivno djelovanje čini se ključnim za napredak znanosti. Ipak, čini se da je humanizam prepreka ostvarenju potpuno materijalističke znanosti o Čovjeku. Čini se da, pretvarajući ih u svjesne agente, ljude odvajamo od ostatka prirode sugerirajući time da jezik prirodne znanosti ne može u potpunosti obuhvatiti našu ljudskost.

Kako će se ta napetost odraziti u nekom određenom trenutku ne ovisi samo o argumentima znanosti već i o širim kulturnim vjerenjima Čovjeka. U pozadini suvremenog naturalizma – naglašavanja kontinuiteta s prirodnim svijetom na uštrb diskontinuiteta – nisu samo znanstvena otkrića (mada je proteklih godina došlo do ogromnog napretka evolucijske biologije, psihologije, umjetne inteligencije itd.) već i kulturalni pesimizam koji hara našim vremenom. Živimo u duboko pesimističnom vremenu po pitanju položaja čovjeka. Stoljeće neviđenog krvoprolića i uništenja rezultiralo je općim skepticizmom po pitanju ljudskih sposobnosti.

Svaki trag koji ljudi ostave u svijetu doima se negativnim. Pokušaj ovladavanja prirodom doveo je, izgleda, do globalnog zatopljenja i smanjenja broja vrsta. Pokušaj ovladavanja društvom doveo je, prema mnogima, ravno do Auschwitzta i gulaga. Michale Ignatieff primjetio je da više ne vjerujemo da 'materijalni napredak uključuje ili omogućava moralni napredak'. Dobro jedemo, dobro

24 — Intervju u: 'Cells, Souls and Science', *Analysis*, BBC Radio 4, 18 July 2002. Transkript teksta može se pronaći na www.keenanmalik.com/tv/biotechnology.

134 pijemo, dobro živimo, 'no nemamo dobre snove'. Holokaust je 'i dalje duh na našoj gozbi'.²⁵ Rezultat je širenje anti-humanizma, beznađa po pitanju ljudskih sposobnosti, promatranje ljudskog razuma i djelovanja kao sila uništenja, a ne poboljšanja.

Prije pola tisućljeća Descartes je razum smatrao 'najplemenitijom stvari koju možemo imati jer nas na neki način izjednačava s Bogom i izostavlja s popisa njegovih podanika'.²⁶ Danas mnogi razum smatraju oruđem uništenja, a ne poboljšanja. 'Napredak i masovno umorstvo idu ruku pod ruku', piše John Gray u novoj provokativnoj knjizi *Straw Dogs*. 'Kako se širila nada u bolji svijet, tako se širilo i masovno umorstvo.' Gray, profesor moderne europske misli na London School of Economics, odbacuje pomisao da ljudska svijest i djelovanje imaju ikakvu vrijednost, da su uopće išta doli apsurdne iluzije. 'Najslobodnije ljudsko biće', kaže, 'ne djeluje zbog razloga koje je samo odabralo, već nikada niti ne mora birati. Takvo ljudsko biće ima savršenu slobodu divlje životinje – ili stroja'.²⁷ 'Čini se da smo u pravom smislu u strahu od samih sebe – od svojih jedinstveno ljudskih atributa. Izgleda da patimo od opadanja ljudskog samopouzdanja i sposobnosti stvaranja etički značajnih života koji obogaćuju čovječanstvo i ne-ljudski svijet'.²⁸

Kako je rastao naš pesimizam po pitanju ljudskog stanja, kako se iznimni položaj ljudskih bića u najboljem slučaju činio samozavaravanjem, a u najgorem opasnim umišljajem, tako se kao znanstveno uvjerljiva i kulturalno prihvatljiva pojavila ideja da su ljudi samo zvijeri (doslovno i metaforički).

Povijest 20. stoljeća, tvrdi biološki antropolog Rob Foley, transformirala je način na koji znanstvenici vide čovječanstvo i dovela do 'gubitka pouzdanja u mjeru u kojoj možemo za ljude tvrditi da su na pijedestalu ponad močvare životinjske surovosti':

25 — Michael Ignatieff (1999). 'The Ascent of Man'. *Prospect*. Listopad 1999. Str. 28–31.

26 — Rene Descartes (1970). *Philosophical Letters*. Oxford: Oxford University Press. Str. 228.

27 — John Gray (2002). *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*. London: Granta. Str. 96, 114.

28 — Murray Bookchin (1995). *Re-enchanting Humanity: A Defence of the Human Spirit Against Antihumanism, Misanthropy, Mysticism and Primitivism*. London: Cassell. Str. 1.

‘Logori u Dachau i Belsenu, milijuni poginulih u vjerskim ratovima, razmjeri siromaštva, gladi i bolesti, kao i gotovo beskrajna sposobnost ljudi da naude jedni drugima na državnim i privatnim razinama u 20. su stoljeću poprilično oštetili ljudsko samopoštovanje.’²⁹

Viktorijanci su vjerovali da su ljudi bliže anđelima nego majmunima. Međutim tijekom 20. stoljeća, primjećuje Foley, ‘majmuni su postali sličniji anđelima’ dok su ljudi postali ‘sličniji majmunima’. ‘Dok se isprva mislilo da su ljudi napredan i progresivan oblik života a druge životinje primitivnije’, zaključuje, ‘danas je moguće tvrditi da je životinja u nama naša plemenita strana a ljudskost ili civilizacija tamnija strana – potpuni obrat izvorne viktorijanske predodžbe’.³⁰

Drugim riječima, pesimizam suvremenog društva otvorio je prostor naturalističkijoj predodžbi ljudskosti, predodžbi koja želi izbrisati razlike između čovječanstva i prirode i negirati iznimna obilježja bivanja čovjekom.

To povlačenje od humanizma i odbacivanje ljudske iznimnosti pridonosi, vjerujem, kako lošoj znanosti tako i lošoj politici. Lošoj znanosti pridonosi jer pokušaj da se ljude razumije istim jezikom kao i ostatak prirode zanemaruje bitno obilježje ljudskosti – ljudsko djelovanje. A lošoj politici pridonosi jer jednom kad prihvatimo da su ljudsko djelovanje – i ljudski razum – sile uništenja, a ne poboljšanja, izgubili smo jedino sredstvo (koje imamo) za ljudski napredak, bilo društveni, moralni ili tehnološki.

Napetost između znanstvenog naturalizma i ljudske iznimnosti nije izvor neugode koji treba pomesti pod tepih već važan put razumijevanju što to znači biti čovjekom. Vjerujem da ćemo s vremenom razviti konceptualni okvir koji dopušta posredovanje između to dvoje. U međuvremenu, u toj bismo napetosti trebali prepoznati odraz dvojnog karaktera ljudske biti, bića i unutar i izvan prirode, objekta i subjekta.

29 — Foley, *op. cit.*, Str. 36.

30 — Foley, *op. cit.*, Str. 36.