

# Kultura, ljudska priroda i moral

MIRJANA KLOPOTAN

*Diplomski studij filozofije  
Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu  
Borongajska cesta 83d, 10000 Zagreb  
E-mail: mirjanaklopotan@gmail.com*

**SAŽETAK:** Doktrina etičkog relativizma, ponajviše aktualizirana zaslugama kulturnih antropologa, oslanja se na tvrdnju o postojanju različitih moralnih sustava s obzirom na lokalnu i temporalnu dimenziju. S činjenice se interkulturalnih radikalnih razlikovanja zaključuje na radikalni relativizam u sferi etičkog promišljanja. Filozofi morala naturalističke struje, posebno evolucijski etičari, nastoje ukazivanjem na zajedničke elemente ljudske prirode, univerzalno prisutne u populaciji Homo sapiensa, eliminirati spomenuti epitet radikalnosti iz spora između relativizma i nerelativizma. Iako u određenom smislu oprečnih nastojanja, filozofi oba opredjeljenja u svojim zaključcima podliježu pogreškama logičkog tipa. Unatoč navedenome, njihovim se doprinosima konkretnoj problematici ne može odreći važnost. U donošenju ispravnog etičkog suda 'treba' razine, u proces odlučivanja valja uključiti što više relevantnih informacija 'jest' razine. U svijetu pluralizma vrijednosti, u situacijama suočavanja s neadekvatnim sadržajima moralnih sustava, informacije će obje razine razmatranja biti od velikog značaja.

**KLJUČNE RIJEČI:** Determinizam, evolucijska etika, moralni relativizam, naturalistička pogreška, naturalizam, normativnost, kulturna antropologija, kulturne raznolikosti, pluralizam, tolerancija.

## Uvod

Fascinacija je stupnjem postojećih interkulturalnih raznolikosti oduvijek bila prisutna u ljudskim zajednicama. Uvidi su u različite društvene strukture, institucije i forme života rezultirali pojačanim interesom šire javnosti za samu tematiku regulacije međukulturalnih odnosa, što je posljedično poticajno djelovalo na profiliranje znanstvene discipline kulturne antropologije i na ispunjenje zahtjeva za profesionalnim pristupom izučavanju problematike interkulturalnih razlikovanja. Svojim su terenskim radovima i etnografskim zapisima kulturni antropolozi javnosti podastrili iscrpne opise načina života kultura različitih od naše. Međutim, ono što postaje spornim su zaključci poklonika tradicionalne linije navedene znanstvene discipline o naravi moralnih vrijednosti i samih normativnih zahtjeva koje nam 'nameću' kao plauzibilan odgovor na postojeća, uočena razlikovanja. Kulturni su antropolozi javnosti 'plasirali' relativizam u njegovu radikalnu obliku. Postavlja se, naime, pitanje mogu li činjenični opisi, deskriptivne tvrdnje, imati ikakvih implikacija po sferu etičke normativnosti? I ako da, u kojoj mjeri?

Neki se filozofi protive tumačenju kulturnih antropologa o statusu i prirodi moralnih vrijednosti. Drže da znanstvenim spoznajama posebnog tipa – posebice teorijom evolucije putem prirodne selekcije – mogu pobiti stav radikalnog relativizma u samu njegovu korijenu. Skrećući pažnju s arbitrarnosti i konvencionalnosti moralnih pravila, filozofi takvog opredjeljenja traže uporište u biološkim činjenicama ljudske prirode, koncentrirajući se na zadane, fiksne elemente, univerzalno prisutne u cjelokupnoj ljudskoj populaciji. Međutim, u svojoj želji da eliminiraju svojstvo radikalnosti u raspravi o naravi moralnih vrijednosti, čini se da pokušavaju izgraditi most između 'jest' i 'treba' razine etičkog promišljanja. U ovome ću članku sagledati imaju li antropološke i biološke činjenice ljudske prirode ikakvih

implikacija po normativnu razinu etike. Pritom će biti obrađeni prigovori počinjenja *naturalističke pogreške* poklonika obaju spomenutih ‘tabora’ te prigovori kulturnog i biološkog determinizma, za koje se smatra da bitno narušavaju kredibilitet navedenih teorija. Zaključke te razine razmatranja ću iskoristiti prilikom sugeriranja ‘srednjeg puta’ između relativizma i nerelativistički orijentiranih objašnjenja naravi moralnih vrijednosti. Predlažem usvajanje pluralizma vrijednosti kao opcije koja može zadovoljiti obje strane u relativizam- nerelativizam sporu.

### **1. Kulturna antropologija, moralna raznolikost i normativnost**

U svojem članku „Is cultural pluralism relevant to moral knowledge“<sup>1</sup> filozof Alan Gewirth ukazuje na postojanje jasne distinkcije između pozitivnog koncepta morala i njegove normativne sfere. Prema njegovu shvaćanju, pozitivnim su konceptom obuhvaćena pravila ili upute koje se *činjenično* smatra obvezujućima, odnosno moralna pravila kako ih poimaju, opisuju i prikazuju njihovi poklonici. Za razliku od navedenog koncepta, normativni je onaj kojim se ukazuje na pravila koja bismo *trebali* prihvatiti, odnosno koja bismo morali smatrati kategorički obvezujućima, neovisno o postojećim kontingentnim moralnim predodžbama pripadnika zasebnih kultura i društava (Gewirth, 2001: 181). Slijedeći navedenu distinkciju, razmotrit ćemo na koji je način (ako ikako) empirijsko znanje o kulturnom i moralnom razlikovanju relevantno za normativnu razinu morala. Neki su kulturni antropolozi skloni tvrditi da moralno znanje kao univerzalno znanje ne postoji. Odgovor na pitanje je li uistinu normativno podjednako podložno relativizmu i impliciraju li uistinu činjenice o raznolikosti normativne zaključke, bit će dan u sklopu predstojećih razmatranja.

---

<sup>1</sup> U prijevodu – *Je li pluralizam kultura važan za moralno znanje?* (Gewirth, 2001: 180-190). Gewirth u istome obrađuje tematiku relevancije kulturnog relativizma za ono što on naziva racionalnim moralnim znanjem, misleći pod time na PCG načelo, odnosno princip generične konzistencije.

### 1.1. Kulturni relativizam i naturalistička pogreška

Doktrina etičkog relativizma oslanja se na tvrdnju o postojanju različitih moralnih sustava s obzirom na lokalnu i temporalnu dimenziju. Naš je vlastiti sustav samo jedan u mnoštvu drugih i stoga, drže relativisti, ne postoje ni univerzalan moral i norme koje bi za sve ljude bile podjednako obvezujuće. Što je ispravno i pogrešno određuje se standardima kulture koju dijelimo. Stav da ništa nije ispravno naprosto, već uvijek za nekoga, nekada i negdje, suprotstavljen je stavu univerzalista, objektivista i apsolutista. Apsolutistički orijentirani pojedinci negiraju relativiziranje moralnih vrijednosti, držeći da X (opisuje li osobu ili djelovanje) jest ispravno ili pogrešno naprosto, odnosno uvijek i za svakoga:

Forma MA [moralnog apsolutizma] je sljedeća: „X je ispravno akko...” Sadržaja kojima se može popuniti prazno mjesto, dakako, ima mnogo; npr. „je u skladu s kategoričkim imperativom i motivirano je njime” (Kant), „uvećava ukupnu količinu sreće” (utilitarizam), „je tako zapovijedio bog” (religijska etika), itd. (Berčić, 1995: 59)

U želji da eliminiraju pretenzije apsolutista, zagovaratelji relativističkog stava u korist su vlastite teze skloni ukazivati na empirijsku dokaznu građu, smatrajući vlastito stajalište vjerodostojnijim opisom svijeta. Etički relativizam neizbježan je stav, drže oni, uzmemo li ozbiljno u obzir stupanj postojećih interkulturalnih razlika. Međutim, uz manjkavosti u prikupljanju dokazne građe koja tereti rad kulturnih antropologa, čini se da tezu etičkog relativizma karakterizira i gruba pogreška logičkog tipa.

Racionalnom analizom, koju je svojedobno sugerirao Rachels (2001), teza iz raznolikosti, odnosno stav da različite kulture imaju različite moralne kodekse, svedena je na čistu faktičnu tvrdnju. Sve na što ista ukazuje samo je antropološki opis činjenice razlikovanja moralnih pravila na interkulturalnoj razini. Ono u čemu relativisti griješe jest korištenje na-

vedene opisne tvrdnje kao osnove za izvođenje zaključka o nepostojanju objektivnog, univerzalnog moralnog standarda. Slijedeći mišljenje tradicionalne linije antropologa predvođenih Sumnerom (2001), Benedict (2001) i Herskovitsem (2004), relativisti prihvaćaju tezu o standardima ispravnog i pogrešnog kao sadržanima u običajima i tradiciji pojedinih društava. Djelovanja moralnih aktera procjenjuju na osnovi istih, a moralne zahtjeve koji obvezuju pripadnike različitih kultura karakteriziraju radikalno različitima. S obzirom na navedeno, zaključuju da svatko treba slijediti standarde vlastite kulture i težiti visokom stupnju konformizma s moralnim kodeksima vlastita društva. Deskriptivni (kulturni) se relativizam drži najplauzibilnijom osnovom za tvrdnju da je bilo koja vrsta moralnog relativizma istinita. Međutim, nije nužno tako da relativizam moralnih zahtjeva slijedi iz kulturnog relativizma. Tvrdi na osnovi postojanja različitih moralnih kodeksa da su moralna načela odobrena u društvu ultimativni standard za procjenu ispravnog i pogrešnog djelovanja, te da ono što se zahtijeva od pojedinaca varira u skladu s kulturnim okvirima, relativisti čine neopravdan prijelaz s 'jest' razine na 'treba', što je u filozofijskoj literaturi poznato pod nazivom *naturalistička pogreška*.

Idejni je tvorac načela nemogućnosti izvođenja 'treba' iz 'jest' škotski filozof David Hume. U svojoj je filozofiji ukazao na jaz između činjenica i vrijednosti, odnosno, jaz između činjeničnih premisa i normativnih, moralnih ili vrijednosnih konkluzija. Dihotomiju činjenica-vrijednost Plant, primjerice, objašnjava na sljedeći način:

[...] u konkluziji valjanog zaključka ne može biti ničega što već nije sadržano u premisama. Ako izvodimo vrijednosnu konkluziju, onda ili premise moraju sadržavati vrijednosne elemente, u kojem slučaju nisu verifikabilne, ili se do zaključka ne može doći jer premise ne sadrže normativne elemente. (Plant, 2002: 14)

U slučaju moralnog relativizma, zaključak o nepostojanju apsolutnih i univerzalno vrijedećih moralnih normi, kao i zaključak o obvezujućoj naravi

društveno prihvaćenih vrijednosti, primjeri su kršenja navedenog Humeovog pravila. Kao što Berčić navodi,

Odbaciti moralni apsolutizam na osnovi činjenica bilo bi pogrešno. Ne može se na osnovi tvrdnje 'A je slučaj' odbaciti tvrdnju 'Trebalo biti ne-A'. Rečenica 'A jest, a treba biti ne-A' jednostavno nije kontradikcija. Prva tvrdnja je deskriptivna dok je druga normativna, niti jedna deskriptivna tvrdnja ne može direktno dokazati niti opovrgnuti bilo koju normativnu tvrdnju. (Berčić, 1995: 54)

Dakle, razvidno je da empirijske činjenice o postojanju moralnih raznolikosti izravno ne impliciraju normativne zaključke.

Na isti nas zaključak u svojim razmatranjima upućuje i Gewirth. Njegova se strategija iscrpljuje u tvrdnji postojanja racionalnog normativnog morala, odnosno u tvrdnji postojanja vrhovnog moralnog načela kojeg su dužni prihvatiti svi moralni akteri. Samo je djelovanje za njega univerzalnim i nužnim kontekstom morala – sve su osobe stvarni ili potencijalni djelatnici, stoga isti ne mogu odbaciti kontekst djelovanja, niti mu zaniijekati univerzalnost. Tvđenje je takvog moralno neutralnog konteksta polazišna točka u njegovu deriviranju dviju glavnih teza obuhvaćenih vrhovnim načelom moralnosti: teze da svaki stvarni ili potencijalni djelatnik logički mora prihvatiti da ima prava na slobodu i dobrobit kao generične i nužne uvjete vlastita djelovanja, i teze da ti isti djelatnici moraju jednaka prava priznati i ostalima (načelo univerzalizacije). Sloboda i dobrobit generična su prava, gdje se sloboda iscrpljuje u kontroli ponašanja pojedinaca njihovim neprisiljenim izborom (uz preduvjet znanja o relevantnim okolnostima), dok se dobrobit sastoji u posjedovanju općih sposobnosti i općih uvjeta za postizanje bilo kakvih ciljeva i svrha (uključuje pravo na život, zdravlje, samopoštovanje i obrazovanje). Vrhovno moralno načelo uspostavljeno dvjema navedenim tezama naziva se *načelom generične konzistencije* (nadalje PGC), a uključuje formalna logička razmatranja konzistencije ili izbjegavanja samokontradiktornosti (čemu bi podlegli svi pojedinci u pokušaju odricanja

valjanosti PGC-u) i razmatranja općih oblika i prava djelovanja (Gewirth, 2001: 183-184). Načelo PGC-a stoji u kontrastu s vrstom etičkog relativizma kojem se priklanjaju antropolozi skloni izvođenju normativnih zaključaka iz činjenica o kulturnom razlikovanju – etičkom relativizmu konvencionalnog tipa, odnosno relativizmu moralnih zahtjeva. Gewirth njime ukazuje na neizbježnu pogrešnost relativističkog stajališta, naglašavajući pritom i apsurdne posljedice kojima isti rezultira. Usto tvrdi vlastitu spremnost na uvažavanje činjeničnih opisa kulturnih raznolikosti, odnosno postojanja pozitivnih koncepata kulture i morala. Međutim, istima odriče bilo kakvu normativnu relevantnost. Zaključak iz ‘jest’ na ‘treba’ stoga je i u njegovom konceptu normativnog morala pogrešan.

Pozicije moralnih apsolutista, objektivista i univerzalista relativističkim manevrom zaključivanja s ‘jest’ na ‘treba’ nisu eliminirane kao plauzibilno moralno stajalište. Upravo suprotno – uz uvid u manjkavost relativističke argumentacije i recentnu spoznaju postojanja univerzalno prisutnih elemenata u različitim kulturama, a koje govore u prilog eliminaciji radikalnosti moralnih raznolikosti, čini se da je gubitak na uvjerljivosti stava etičkog relativizma izgledniji.

## 1.2. Kulturni relativizam i tolerancija

U 21. stoljeću smo svjedoci sve intenzivnijih međukulturalnih doticaja, kulturnih preklapanja i mijena uzrokovanih učestalim migracijama stanovništva. Takvi socijalni procesi bilježe stanovit utjecaj na određene sfere ljudskog života, kako na međunarodnoj, tako i na intrakulturalnoj razini. Vjerska, politička, ideološka i moralna pitanja koja iskrsavaju uslijed navedenih procesa su praktična pitanja i zahtijevaju razvoj određenih strategija racionalnog ponašanja u konkretnim svakodnevnim situacijama. Takve strategije obuhvaćaju konkretne upute za djelovanje, odnosno propise i pravila koja sadrže odgovore na normativno relevantna pitanja – što *treba* činiti? Brojni

poklonici relativizma su skloni odgovor na navedeno pitanje tražiti u toleranciji. Istu često određuju nečim izrazito pozitivnim, dižući je na razinu ideala, vrline, vrhovnog moralnog načela. Opisuju je kao praktičnu posljedicu vlastita stajališta, smatrajući je opozicijom stavu etnocentrizma. Štoviše, čini se da većinu svojih zagovornika relativističko stajalište osvaja upravo tvrdnjom kako jedino ono može pružiti osnovu i oružje protiv predrasuda, kulturnog imperijalizma i etnocentrističkih predodžbi u obliku ‘mi ljudska bića – vi niža ljudska bića’.<sup>2</sup>

Inzistiranjem na suzdržavanju od negativnih prosudbi običaja drugih naroda kulturni antropolozi ističu važnost upoznavanja svih aspekata konkretne kulture koja je središtem razmatranja. Njihovim je profesionalnim ciljem razumijevanje života i ponašanja pripadnika drugih naroda s obzirom na njihov vlastiti kulturalni kontekst. Prije iznošenja ikakvih zaključaka o nekom segmentu nama strane kulture, valja ga pokušati razumjeti. Antropolozi relativističke struje stoga drže da suditi o drugima na osnovi vlastitih mjerila nije opravdano, uzmemo li u obzir da su naše norme odrazom moralnog života naše vlastite zajednice, a norme kojima se priklanjaju ‘drugi’, odrazom njihove kulturalne pozadine. Svaki pokušaj prosudbe moralno relevantnog ponašanja pripadnika druge kulture osim što je primjer pogreške pretpostavljanja onog što tek valja dokazati, instanca je i pogreške etnocentrizma – stajališta da je naš način života superiorniji, poželjniji i izvrsniji od alternativnih.

Herskovits (2004: 8) drži da se sklonosti etnocentrizmu stječu procesom enkulturacije, što ih čini rezultatom internalizacije aktualnih normi određenog društva. U svojim je radikalnim oblicima stav etnocentrizma, u skladu s relativističkim tvrdnjama, izvorištem brojnih katastrofa razmjerni

---

<sup>2</sup> Način na koji Haviland (2004: 51) slikovito dočarava stav etnocentrizma u njegovu radikalnom obliku.



nih genocidu, akulturaciji i kulturnoj ekstinkciji. Afirmirajući vrijednosti svake pojedine kulture, relativisti drže da se, priklonimo li se njihovu stavu, priklanjammo tolerantnom stajalištu koje teži izbjeći ‘grijehe prošlosti’. Međutim, prijeporno je može li se relativizam kao svijest o postojanju različitih moralnih načela smatrati izvorištem normativnog stava o potrebi toleriranja. Razmotrimo pobliže argument kojeg iznose u korist vlastite teze:

1. Ako je moral relativan spram kulture, ne postoje nezavisne osnove za kritiziranje morala bilo koje kulture osim vlastite.
2. Ako ne postoji nezavisan način kritiziranja bilo koje druge kulture, trebali bismo biti tolerantni prema moralima drugih kultura.
3. Moral je relativan spram kulture.
4. Trebamo biti tolerantni prema moralima drugih kultura. (Pojman, 2004: 18; Berčić, 1995: 73)

Argumentu iz tolerancije u navedenom je obliku inherentna pogreška koju se u relevantnoj literaturi naziva *relativističkom pogreškom*,<sup>3</sup> a sastoji se u izvođenju načela tolerancije iz spornih relativističkih premisa. Premise u konkretnome primjeru ne impliciraju konkluziju. Kako Berčić zamjećuje, „to što ne postoji nikakva objektivna, nezavisna osnova za kritiziranje moralnih kodova drugih civilizacija ne daje nam, ama baš, nikakav razlog da budemo tolerantni, tj. da se, suprotno vlastitim uvjerenjima, uzdržimo od kritike ili djelovanja” (Berčić, 1995: 73-75). Štoviše, čini se da iz stava relativizma mogu proizaći potpuno drukčije implikacije. Žele li relativisti ustrajati u vlastitu stavu i biti dosljedni u naumu, morat će dopustiti postojanje barem nekih kultura i zajednica čiji moralni kodeksi neće obuhvaćati načelo tolerancije. Ako moral doista jest relativan u odnosu na kulturne okvire, članovi kultura lišenih spornog načela neće imati obvezu tolerirati djelovanja pripadnika drugih društava. Berčić (1995: 74) u korist spomenu-

---

<sup>3</sup> Berčić (1995: 73) navodi Williamsa kao zaslužnog za takav naziv.

tog nudi zanimljiv silogistički primjer ne bismo li lakše uvidjeli kako relativizam može biti netolerantnim, gotovo moralno dogmatičnim stajalištem:

P1: X je ispravno za O akko je u skladu s moralnim kodom civilizacije kojoj O pripada. (teza moralnoga relativizma)

P2: O pripada civilizaciji C.

P3: Moralni kod civilizacije C sadrži obavezu suzbijanja kršćanstva.

K: Suzbijanje kršćanstva ispravno je za O. (Berčić,1995: 74)

Razvidno je da tolerancija nije praktična posljedica stava moralnog relativizma. Iz relativističke perspektive, mi nemamo nikakvih posebnih i uvjerljivijih razloga za preferiranje tolerantnog stava pred onim netolerantnim. Uza sve navedeno, relativisti argumentom u korist tolerancije istovremeno tvrde nepostojanje apsolutne, objektivne i univerzalne moralne istine, da bi u konkluziji samu toleranciju zapravo prezentirali kao normativnu obvezu, odnosno kao univerzalno načelo. Čini se da relativistički orijentirani pojedinci utoliko proturječe sebi samima. Žele li izbjeći kontradikciju u vlastitu stajalištu, čini se da moraju tvrditi neistinitost konkluzije da relativizam svakoga i svugdje obvezuje na toleranciju, već samo pod određenim uvjetima. Preformuliraju li svoju viziju tolerancije na spomenuti način, suočavaju se s pitanjem o kojim bi konkretnim uvjetima bila riječ, odnosno koga bismo trebali tolerirati i kada. Naprosto je nemoguće tolerirati djelovanja bilo kakvih tipova, neovisno o posljedicama. Neke kulturne prakse i običaje ipak ne želimo dopustiti, a niti prema njima biti ravnodušni. Štoviše, mnoge od njih smatramo vrijednima svake osude. Upravo je osuda, drže nerelativisti, zapravo neizostavnim dijelom standardne definicije tolerancije i jedan je od njenih nužnih uvjeta:

Obično se uzima da 'tolerirati x' znači 'ne postupati na osnovi negativnog stava o x'. Preciznije, za osobu A treba reći da tolerira to što osoba B čini x ako i samo ako:

1. A osuđuje to što B čini x,
2. A može spriječiti B-a da učini x,

3. A ne sprečava B-a da učini x.

[...] Prvi uvjet; ako A vjeruje da je to što B čini x ispravno, onda A nema što tolerirati. On se naprosto slaže s B-om. Isto tako, ako A smatra da je to što B čini x vrijednosno neutralno, ako A niti osuđuje niti odobrava to što B čini x, onda se opet ne može reći da A bilo što tolerira. Drugi uvjet; ako A ne može spriječiti B-a da učini x, onda naprosto nema smisla govoriti o tome da A tolerira B-a. [...] Treći uvjet; kad bi A sprečavao B-a da učini x, onda A upravo ne bi tolerirao B-a. (Berčić, 1995: 76)

Razmatrajući поближе uvjet mogućnosti osude moralno relevantnih djelovanja pripadnika stranih kultura kako bismo iste zatim uopće i mogli tolerirati, dolazimo do zaključka da ga relativisti ne mogu zadovoljiti. Antropološki imperativ o neosuđivanju drugih u kombinaciji sa stavom o vrijednosnoj ekvivalenciji običaja svih postojećih kultura (što je razvidno u tvrdnji da svaka naša osuda izražava samo stav etnocentrizma i ništa više od toga) oduzima nam oslonac za ikakvu kritiku i prosudbu. Relativistički naum povezivanja deskriptivne i normativne sfere morala propada i u problematici tolerancije.

### 1.3. Konvencionalizam i kulturni determinizam

Stav etičkog relativizma, kao što je već naznačeno, tretira moralna načela kao vrijedeća samo u odnosu na neki kulturni okvir. Kao takva, ona svoje opravdanje nalaze u činjenici društvene prihvaćenosti. Upravo se zbog spomenutog uvjeta socijalne afirmacije moralnih načela kao vrijedećih, navedenu tezu naziva *tezom ovisnosti* (Pojman, 2004: 15). Stav koji drži pojedinačna djelovanja ispravnima ili pogrešnima samo u odnosu na konkretno društvo kojem pojedinac pripada, leži na implicitnoj pretpostavci o čovjeku kao kulturno determiniranom biću, odnosno biću čije ponašanje oblikuju isključivo složene društvene, odnosno interpersonalne sile. Svaka kultura kreira vlastita arbitrarna načela, običaje i konvencije, a čovjek kao izrazito fleksibilno biće u mogućnosti je prikloniti se svima u podjednakoj mjeri. Vrijednosti su nam posredovane procesom enkulturacije, gdje kultu-

ra određuje naše svakodnevno iskustvo i utječe na našu percepciju svijeta. Relativisti su skloni na osnovi spomenutoga tvrditi da u nekom smislu svi zapravo živimo u radikalno različitim svjetovima. Naša vjerovanja, iskustva i osobne perspektive slijede, po njihovu mišljenju, obrise naših kultura.

Poimanjem morala kao skupa ustaljenih pravila, normi, navika i običaja ukorijenjenih u tradiciji zajednice naglašava se njegovu konvencionalnu narav i upućuje na mišljenje da objektivna moralna načela ne postoje, kao ni nepristran standard za prosudbu i kritiku 'drugih'. Međutim, čini se da iz stava koji naglašava kulturni determinizam slijede apsurdne posljedice.

Pojman (2004) nas navodi da intenzivnije promislimo želimo li zaista zastupati stav s implikacijama koje podrazumijeva konvencionalni relativizam, naime, da bilo koji postupci i vrijednosti, dokle su god prihvaćeni na kulturnoj razini, predstavljaju ono što je u načelu ispravno. Primjerice, čini se da je široko prihvaćenu politiku i vrijednosti Hitlerove nacističke ideologije u tom kontekstu moguće nazvati ispravnom u istoj mjeri kao i nastojanja Mohondasa Gandhija ili Majke Tereze. Dokle god kultura njihove postupke podržava, moguće ih je s obzirom na tezu ovisnosti sve podjednako smatrati moralnima. Prakse poput ropstva, ugnjetavanja, kršenja ljudskih prava i praksa genocida svoje intelektualno utočište mogu naći u doktrini moralnog relativizma.

Slijedimo li liniju rezoniranja pristaša normativnog relativizma i pokoravamo li se moralnim zahtjevima naše kulture, ne postoji razlog koji bi nas mogao spriječiti da budemo dionicima neke od supkultura koje samostalno kreiraju vlastita moralna pravila i načela. Pozovemo li se na moralno relevantna pravila naše supkulture prilikom pljačke banke i ustvrdimo da naši kulturni standardi takav postupak podržavaju, čini se da moralno diskutabilna djelovanja ne možemo kritizirati. Vuku li svoja opravdanja iz činjenice kulturne prihvaćenosti, načela kojima smo se skloni priklanjati u stvarnim bi situacijama vodila do apsurdnih posljedica. S pravom se također

možemo pitati koliko jedna društvena zajednica mora imati članova da bismo je smatrali legitimnim nositeljem moralnih pravila? Koliko pojedinaca čini grupu? I zašto ne bismo, primjerice, osnovali vlastitu zajednicu minimalnog broja članova s isključivo našim vlastitim, proizvoljnim pravilima? (Pojman, 2004: 13-22).

Ako je spomenuto moguće, kako bismo na svakodnevnoj razini rješavali konflikte nastale prilikom sukobljavanja moralnih načela samoprozvanih supkultura i onih u pripadnika šire zajednice unutar koje je ista i oformljena? Slijedeći relativističko stajalište, dolazimo do situacije u kojoj bi osobu koja dijeli načela supkulture i šire kulture mogli istovremeno nazvati i moralnom i nemoralnom. Pojman navedeno ilustrira primjerom Mary, žiteljice Sjedinjenih Američkih Država, koja pripada rimokatoličkoj zajednici. Ona, drži Pojman, griješi (iz aspekta katolika) odluči li podržavati praksu pobačaja, i ne griješi (iz aspekta pripadnosti američkome društvu) odluči li se suprotstaviti načelima vlastite crkve.

U istome se duhu čini da relativisti sugeriraju da moralne reformatore, koji se često sukobljavaju sa standardima vlastite kulture otvoreno ih kritizirajući, možemo također smatrati izrazito nemoralnima. Nazvati Gandhija, M. Luthera Kinga ili samog proroka Isusa nemoralnima u svakome se slučaju čini kontraintuitivnim (Pojman, 2004: 13-22).

Konvencionalizam i teza ovisnosti rezultiraju neprihvatljivim posljedicama. Na osnovi istih, sugeriram da stav moralnog relativizma u navedenom obliku nije plauzibilan, već štoviše – apsurdan je i opasan, stoga ga valja odbaciti. U svakom slučaju, težnje su se relativista za relativiziranjem morala na normativnoj razini pokazale izrazito dvojbenima, podložnima pogreškama u argumentaciji, stoga posljedično i neodrživima.

U prilog eliminaciji kulturnog determinizma impliciranog opisanim relativističkim stavom govore znanstvene spoznaje o biološkim čimbenicima relevantnim u procesu oblikovanja ponašanja. Uviđa se da ljudi nisu bića u

tolikoj mjeri fleksibilne i prilagodljive prirode u kojoj to kulturološki nastrojani pojedinci vole isticati prilikom pozivanja na relativizam. Ono što jedino, uvažavajući i biološke faktore, možemo prihvatiti, jest ublažena verzija teze ovisnosti – stav da stanovita doza relativnosti proizlazi iz načina na koji se određena moralna načela primjenjuju ovisno o kulturnim okolnostima, vjerovanjima, povijesti i okolišu.

## **2. Ljudska priroda, moralna raznolikost i normativnost**

Plauzibilnost relativizma uvelike ovisi o tvrdnji da su vrijednosni sudovi u potpunosti drukčije vrste od znanstvenih tvrdnji. Teoretičari ljudske prirode nastoje srušiti barijeru između vrijednosne sfere i sfere znanosti, osiguravajući moralu empirijsku potporu. Usklađivanje etike sa spoznajama empirijske naravi u filozofijskoj se literaturi naziva projektom naturalizacije. Evolucijsko-etičke spoznaje mogli bismo prihvatiti kao plauzibilno tumačenje porijekla morala, no diskutabilno je imaju li ikakve težine po sferu etičke normativnosti. Možemo li iz samih bioloških činjenica ljudske prirode iščitati kako bismo se ‘trebali’ ponašati?

Prilikom razmatranja deskriptivne razine<sup>4</sup> naturalizirane etike ukazuje se na važnost sociobioloških doprinosa razumijevanju nastanka moralnih sustava kakve poznajemo danas. Ukazuje se da je put kojim sociobiolozi pretendiraju ‘uzurpirati’ humanističku disciplinu promišljanja moralno relevantnog djelovanja složen i da redukciju deskriptivne etike na evolucijsku teoriju nije moguće izvesti izravno, već putem ‘posrednih’ disciplina sociobiologije, evolucijske psihologije i koevolucione teorije. Navedene ukazuju na različite oblike ljudskog ponašanja kao proizvode evolucijskih procesa, ukazuju na važnosti bioloških utjecaja prilikom generiranja moralno rele-

---

<sup>4</sup> Flanagan, Sarkissian i Wong (2008) razlikuju deskriptivno-genealošku i normativnu komponentu naturalizirane etike. Deskriptivno-genealoškom specificiraju temeljne kapacitete i tendencije pripadnika vrste *Homo sapiens*, dok normativnom komponentom obuhvaćaju upute kako se treba ponašati, misliti i osjećati.

vantnih načina ponašanja u ljudi, stoga „ideju evolucijskog objašnjenja morala nije lako izbaciti iz igre i baviti se moralom iz čisto filozofske perspektive, ne uzimajući u obzir činjenice koje o ljudima pruža evolucijska teorija i na njoj zasnovane behavioralne znanosti” (Bracanović, 2007: 179). Štoviše, zagovaratelji evolucijskog naturalizma sugeriraju da su implikacije evolucijskog pristupa za etiku od presudne i višestruke važnosti, i na svjetonazornoj, i na metaetičkoj, i na normativnoj razini. Darvinistički su doprinosi nedvojbeno poljuljali naš tradicionalni antropocentrični nazor i favoriziranje čovjeka kao vrhunca prirode, ili krajnje svrhe božanskog stvaralačkog nastojanja. Doprinosi su primatologa dodatno pridonijeli eliminaciji takve pristranosti iz naše humanističke perspektive – razlika je između čovjeka i ostatka živog svijeta (posebno naših najbližih srodnika) samo stvar stupnja. Biološki smo organizmi i poput svih drugih podložni oblikovalačkoj sili prirodne selekcije.

Metaetičari smatraju da biološka i evolucijska razmatranja (uzmimo ih kao ona neupitnog znanstvenog statusa) govore u prilog antirealističkog stava u pogledu moralnih činjenica, držeći kako iste ne postoje izvan naših prirodno-selekcijski ustrojenih emocionalnih i kognitivnih predispozicija. Ukazuju li uistinu na eliminaciju nezavisne sfere moralnih činjenica kao jedinu raspoloživu metaetičku opciju prijeporno je, no metaetička debata o moralnoj ontologiji nije jedina koja rezultira žustrim raspravama. Čini se da su prijeporne težnje onih filozofa koji su skloni tvrditi izravnu relevanciju evolucijske teorije za normativnu etiku (Bracanović, 2007: 177-183). Normativna je etika usmjerena oblikovanju normi i ukazivanju kojim vrlinama, vrijednostima i načelima valja stremiti prilikom oblikovanja poželjnog karaktera, prilikom težnji intra i interpersonalnoj dobrobiti, socijalnoj koordinaciji i harmoniji. Ona uključuje određivanje što je ispravno, što pogrešno, što *treba* smatrati dobrim, a što lošim. Etički naturalisti izvode normativne zaključke i deriviraju određene standarde ponašanja iz ljudskih bioloških

potreba, želja i ciljeva, usredotočujući se na fiksne elemente u našem ponašanju. Međutim, spisi su filozofa takvih interesa često zbrkani, nepregledni i kompleksni, zbog čega Kitcher, jedan od kritičara naturalističkog programa u etici, napominje da prije svega moramo razlikovati sljedeće četiri strategije biologizacije etike, barem što se sociobiološkog programa tiče:

- A. Sociobiologija nam mora objasniti kako je došlo do toga da ljudi stječu etičke pojmove i o tomu kako donose i oblikuju etičke sudove o sebi i drugima.
- B. Sociobiologija nas može poučiti činjenicama o čovjeku, koje zajedno s već prihvaćenim moralnim načelima možemo koristiti da iz njih izvedemo normativna načela koja dosad još nismo shvatili.
- C. Sociobiologija nam može objasniti o čemu je u etici uopće riječ, te stoga može pružiti odgovor na staro pitanje o objektivnosti etike. Ukratko: sociobiologija je ključ metaetike.
- D. Sociobiologija nam može dati povoda da revidiramo naš sustav etičkih načela, ne samo time što nam daje povod da prihvatimo nove izvedene tvrdnje, kao u varijanti (B), već i time što će nas poučiti o novim temeljnim normativnim načelima. Ukratko: sociobiologija nije puki izvor činjenica već je ona izvor normi. (Kitcher, 1997: 316)

Od posebnog će nam interesa biti normativna relevantnost znanstvenih doprinosa sociobiologa i proponenata 'posrednih' disciplina. Dakle, usredotočit ćemo se na strategiju (B) i (D) ispitujući ima li sociobiologija uistinu određenu težinu po sferu etičke normativnosti, prilikom čega ćemo obraditi njima upućen prigovor naturalističke pogreške i biološkog determinizma.

## 2.1. Evolucijska etika i naturalistička pogreška

Iznošenje etičkih, vrijednosnih zaključaka na osnovi darvinističke teorije evolucije učestala je pojava. Otkako je Darwin obznanio svoju tezu o evoluciji putem prirodne selekcije, brojni su mislitelji, ali i laici, bili skloni naglašavanju raznorodnih implikacija darvinizma. Posebno su po tome poznati



predstavnicu prvog vala evolucijske etike,<sup>5</sup> karakterističnog za vremenski interval od pojave same teorije pa do sredine 20. stoljeća. Iako samog Darwina rijetko tko ‘optužuje’ za vrijednosnu notu prisutnu u njegovim spisima (suvremena se znanost više usredotočuje na doprinose biologiji), neki od evolucijskih etičara ukazuju da je ista razvidna u njegovome drugome velikome djelu, *Podrijetlo čovjeka*. Ruse (2004: 436) tvrdi da se u navedenome djelu mogu pronaći tvrdnje koje posjeduju nijansu moralnih uputa, poput vrline kapitalizma i načina „na koje taj sustav oslobađa brojne ljude da se bave intelektualnim djelatnostima, koje su, navodno na koncu korisne za čitavu ljudsku vrstu. Nadalje, iako se čini da Darwin ponegdje negativno govori o ideji napretka, u cijelosti je predan progresionizmu baš poput svog djeda.” O tome stremi li ideološkim ciljevima temeljem svoje biološke teorije dvojbeno je, no da je poslužio kao intelektualno uporište brojnim normativnim, ideološkim i sumnjivim socioekonomskim politikama i projektima nije moguće osporiti. Poznati engleski sociolog, filozof i biolog Herbert Spencer, primjerice, ideju je evolucije prigrlio kao nešto više od puke znanosti, zagovarajući temeljem iste socioekonomske filozofiju *laissez-faire*. Shvaćajući previše doslovno Darwinove tvrdnje o postojanju neprekidne borbe za preživljavanjem u organskome svijetu, on tvrdi (u ime svoje ideje evolucije i prirodne selekcije kao progresivnih procesa) da je naša moralna dužnost takve procese potpomagati, odnosno kreirati okolnosti u kojima će spomenuti neometano moći djelovati. Iz ideja su socijalnog darvinizma iznikle prakse poput eugenike,<sup>6</sup> sterilizacijskih programa i programa prisilne eutanazije u

---

<sup>5</sup> Bracanović (2007: 103-109) ukazuje na razlikovanje dvaju zasebnih valova u razvoju evolucijske etike. Prvi val odnosi se na razdoblje od pojave Darwinove teorije do sredine dvadesetog stoljeća, dok drugi obilježava vremensko razdoblje od pojave sociobiološkog programa do danas.

<sup>6</sup> Naziv za pokrete aktualne za vrijeme prve polovice 20. stoljeća u Sjedinjenim Američkim Državama i za vrijeme nacističkog režima u Njemačkoj. Pokreti su uključivali moralno diskutabilne oblike natalitetne politike koji su stremili poticanju rađanja djece psihofizički

sklopu njemačke nacističke politike te brojni diskriminatorski programi. Uz ukazivanje na porazne ishode ideje socijaldarvinizma i na činjenicu da isti leži na pogrešnoj lamarkističkoj teoriji o nasljeđivanju stečenih svojstava, spencerijanskome se stajalištu uputila i porazna kritika počinjenja *naturalističke pogreške*.

Naturalistička je pogreška u prethodnome poglavlju definirana u okvirima činjenica-vrijednost dihotomije, odnosno nemogućnošću izvođenja vrijednosnih konkluzija iz činjeničnih premisa. Levy (2004: 30-34) naglašava da se takav naziv zapravo u filozofijskoj literaturi češće odnosi na pogrešku definiranja moralnih svojstava prirodnima. Idejni začetnik takvog je prigovora George Edward Moore, a prvotno ga upućuje upravo filozofijskoj liniji spencerijanske orijentacije. Prema Mooreu, socijalni darvinisti izjednačuju etički pojam 'dobrog' s prirodnim pojmom 'podobnog' ili 'visoko evoluiranog'. Međutim, prilikom definiranja vrijednosnog pojma činjeničnim ili prirodnim, uvijek se iznova možemo pitati je li to uistinu dobro, odnosno iscrpljuje li se pojam dobrog ikakvim prirodnim definicijama. Iz navedenog se razloga Mooreov argument naziva još i onim *otvorenog pitanja*. Usto, ukazuje da je 'dobro' nemoguće odrediti kao 'visoko evoluirano' ili 'podobno'. Znamo da mnoge stvari koje su produktom evolucije nisu dobre i da mnoge dobre stvari nisu visoko evoluirane (Levy, 2004: 26-34). Čini se da smo uvelike skloni priklanjati se osjećaju da je ono prirodno ujedno i *ipso facto* dobro, odnosno, da je priroda u jednakoj mjeri normativna kao i deskriptivna kategorija (Levy, 2004: 115).

Mooreov je prigovor usko vezan uz Humeovo tvrdjenje dihotomije između činjenica i vrijednosti. Ako se naturalistička definicija moralnih pojmova ikada ukaže mogućom, to bi ujedno značilo i eliminaciju Humeova

---

zdravih roditelja te sprečavanju prokreacije psihofizički bolesnih pojedinaca. Usto su uključivali diskriminacijsku useljeničku politiku, prisilnu sterilizaciju kriminalaca, silovatelja i imbecila, zabranu brakova pripadnika različitih rasa itd. (Bracanović, 2007: 103-107)

zakona. Nepostojanje bi jaza između činjenica i vrijednosti impliciralo da je zaključivanje o vrijednosnim pitanjima na osnovi činjeničnih u nekim slučajevima opravdano. Stoga nas ne začuđuje što se pod pojmom *naturalističke pogreške* u literaturi ne referira samo na Moorea, već i na Humeov doprinos.

Razmatrajući liniju mislitelja ‘starog vala’ evolucijske etike kao one koja nije imuna na sve spomenute oblike nevaljanog zaključivanja, i kao one koja je rezultirala kobnim posljedicama, shvaćamo zašto je linija evolucijske etike novog vala dočekana sa skepsom. Međutim, pogrešno bi bilo odbaciti biološke doprinose etičkim razmatranjima na osnovi prijepornih vrijednosnih predodžbi ranih evolucijskih etičara. Kao oni koji uviđaju nemogućnost izvođenja etičkih zaključaka izravno iz činjenica ljudske prirode, kao oni koji se uvelike oslanjaju na ‘posredne discipline’, te kao oni koji o samom procesu evolucije znaju mnogo više od svojih prethodnika, evolucijski etičari novog vala čine nam se spremnijima odgovoriti na izazove i prigovore upućivane naturalističkim programima u etici. U svojim stavovima ukazuju na tri moguća načina relevantnosti bioloških znanstvenih doprinosa za humanističku sferu etike:

1. Biologija kao izvor znanja o ultimativnim posljedicama naših djelovanja (ekološkim i genetskim), posebice posljedicama filozofijskih normativnih teorija formiranih u neznanju o važnim čimbenicima ljudske prirode i procesu evolucije.
2. Biologija kao znanstveno uporište u potkopavanju vjerodostojnosti postojećih etičkih uvjerenja, posebice onih koja su imuna na činjenice o ljudskoj prirodi, propitujući kredibilitet tradicionalnih etičkih autoritativnih pogleda utemeljenih na ideji božanske objave, objektivnoj sferi ideja, apsolutnom razumu, itd.
3. Biologija i teorija evolucije kao izvor novih etičkih načela. (Singer, 2011: 62)

U trećem je prijedlogu unaprijed razvidna problematika prijelaza s *jest* na *treba* razinu. Mogu li biolozi uistinu otkriti etička načela inherentna ljudskoj prirodi? Mogu li nas činjenice kojima nas opskrbljuju sociobiolozi i

zagovaratelji posrednih disciplina (poput altruističnih sklonosti, urođenih želja ili kognitivnih mehanizama) uputiti u vrijednosti i etičke sustave kao rezultate naše evoluirane prirode? Singer (2011: 54-86) i Kitcher (1997: 315-329) sugeriraju da izvođenje etičkih načela iz ljudske prirode nije moguće, nudeći nam kao primjer Wilsonov program deriviranja triju etičkih principa na osnovi ljudske biologije: princip očuvanja genetskog fonda pripadnika vrste *Homo sapiens*, očuvanje genetske raznolikosti u spomenutom *fond* te izvođenje univerzalnih ljudskih prava izravno iz činjenice naše pripadnosti rodu sisavaca (koji, prema Wilsonovoj tvrdnji, zbog urođene sklonosti društvenom ponašanju i spolnom obliku razmnožavanja, iziskuju očuvanje sfere osobnih sloboda).

Wilsonove ideje Kitcher otvoreno kritizira, uz poseban naglasak na kardinalnoj vrijednosti preživljavanja ljudskih gena, odnosno cjelovitog zajedničkog genetskog fonda koji se stvarao generacijama: „Wilson ne vidi da je zaključak iz činjenica na vrijednosti pogrešan, kao što ne vidi da postoji apsolutna razlika između ‘jest’ i ‘treba biti’“ (Kitcher, 1997: 324). Singer (2011: 80), s druge strane, sugerira da Wilsonove tvrdnje pobliže razmotrimo u logičkim okvirima:

Premisa: Naši geni dolaze iz zajedničkog fonda u koji će se ponovo i vratiti.

Konkluzija: Ne bismo trebali činiti ništa čime bismo ugrozili zajednički genski fond.

Prikazani je zaključak primjer pogreške prijelaza s *jest* na *treba* razinu. Kako bi bio valjan, odnosno ne bi li izbjegao kršenje Humeova zakona, u svojoj formi on mora sadržavati vrijednosnu premisu. Stoga Singer (2011: 80) predlaže nadopunu i preformulaciju:

Prva premisa: Naši geni dolaze iz zajedničkog fonda i u zajednički će se fond vratiti.

Druga premisa: Ne bismo smjeli činiti ništa čime ugrožavamo dugoročno preživljavanje naših gena.

Konkluzija: Stoga ne bismo trebali činiti ništa čime ugrožavamo zajednički genski fond.

Druga premisa zaključka evaluativne je naravi i vrijednosnu konkluziju u ovome slučaju čini valjanom. Međutim, sadržaj je premise otvoren za daljnje propitivanje. Zašto ne bismo smjeli činiti ništa čime ugrožavamo dugoročno preživljavanje naših gena? Što nas obvezuje na takve restrikcije u ponašanju (Singer, 2011: 81)? Čini se da na pitanje ne postoji jasan, jednoznačan odgovor. Uza sve navedeno sama konkluzija, tvrdi Kitcher (1997: 325) propisuje moralno dvojbene postupke.<sup>7</sup>

Razvidno je da naturalisti koji streme izvođenju etičkih načela izravno iz činjenica ljudske prirode podliježu pogrešci zanemarivanja dihotomije između činjenica i vrijednosti. Činjenice uzete same za sebe ne predstavljaju razloge za djelovanje kao što to čine vrijednosti, stoga nam nikakva količina činjeničnih premisa ne može ukazati na to što trebamo činiti. Spektar je mogućnosti širok i unutar istog mi smo ti koji odabiru između raspoloživih alternativa. Činjenice kojima nas opskrbljuju sociobiolozi, poput sklonosti altruističnome ponašanju, poput urođenih želja ili posrednih mehanizama našeg mozga, ne otkrivaju etička načela inherentna samoj ljudskoj biološkoj prirodi.

Flanagan, Sarkissian i Wong (2008: 14) u svojoj obrani projekta naturaliziranja etike od Humeova prigovora tvrde da ni jedan važan, ugledan i respektabilan moralni filozof, naturalističke ili antinaturalističke orijentacije, nikad nije ni pomislio da jednostavnim sabiranjem deskriptivnih istina dolazimo do normativnih etičkih teorija. Pametni naturalist, tvrde oni, ne izvodi moralne norme iz samih činjenica naše biologije, već prvenstveno ukazuje na to koje prakse, vrijednosti, vrline i načela je smisleno držati i kojima se priklanjati s obzirom na naše urođene predispozicije. Time dolazimo do preostalih dvaju načina na koja bi činjenice mogle imati određenu težinu

---

<sup>7</sup> Kao primjer daje hipotetsku situaciju općeg atomskog uništenja svijeta u kojoj preživljavanje ljudskog genetskog fonda ovisi o sparivanju dviju jedinki. U slučaju da jedna od jedinki ne pristane na sparivanje, čini se da dolazi do situacije u kojoj bi slučaj silovanja bio opravdan.

po sferu normativnosti – (1) biologija kao izvor znanja o ultimativnim posljedicama naših djelovanja (ekološkim i genetskim), posebice posljedicama normativnih teorija formiranih u neznanju o važnim čimbenicima ljudske prirode i procesu evolucije te (2) biologija kao znanstveno uporište u potkopavanju vjerodostojnosti postojećih etičkih uvjerenja.

Humeov zakon u slučaju tretiranja činjenica kao relevantnih za procjenu posljedica naših djelovanja ne bi bio prekršen. Čini se da se radi o slučaju neosjetljivom na naturalističku pogrešku. Tradicionalna podjela koja tretira činjenice kao isključivu domenu znanosti, a vrijednosti kao svojstvene domeni etike, nije ugrožena. Normativne teorije bi mogle u svoja razmatranja uklopiti nove informacije različitih grana znanosti, a koje bi nam mogle izravno pomoći za procjenjivanje poželjnijih posljedica moralno relevantnih djelovanja. Utilitaristička teorija, primjerice, koja određuje djelovanje dobrim akko promiče najveću količinu sreće svih djelovanjem pogođenih pojedinaca, novo znanje koje joj nude sociobiologija, evolucijska psihologija i koevoluciona teorija može iskoristiti u svojim razmatranjima institucija, politika ili djelovanja koja u konačnici maksimiziraju sreću. Smatram da samo vrijednosno utilitarističko načelo time ne bi bilo aficirano.

Kantizam, kao i slične normativne teorije koje ‘počivaju’ na apsolutnim moralnim pravilima i konceptima prava nefleksibilne naravi, čine se potpuno neosjetljivima na informacije iz domene znanosti. Međutim, sugerira Singer, priklanjanje jednoj apsolutističkoj normativnoj teoriji poput kantijanske bi moglo rezultirati katastrofalnim posljedicama upravo zbog neosjetljivosti na iste. Stoga bismo krajnje zaključke o vrstama djelovanja koja valja poduzeti trebali u svakom slučaju iznositi temeljem najboljih raspoloživih informacija, što uključuje i dosad spomenute biološke znanstvene doprinose (Singer, 2011: 63-68).

Čini se da Singer ukazuje na važnost ‘pozadinskog’ znanja samo kao informacijske podloge na osnovi koje možemo procesom racionalnog pro-

mišljanja odlučiti o konkretnim oblicima djelovanja koja valja poduzeti. Neka bi se od njih uslijed novih spoznaja mogla pokazati manje privlačnima ili nerazumnima, stoga bi ignorirati biologiju značilo ignorirati važan izvor znanja za donošenje ispravnih etičkih odluka. Biologizacija etike iz navedenih razloga postojanje moralnih filozofa nikako ne čini suvišnim, jer uvažavanje činjenica iz različitih znanstvenih domena aficira etičke teorije (kantijanske i utilitarističke) samo na površnoj razini.

No, što je s teorijom vrline? U normativnim su je filozofijskim razmatranjima teoretičari morala skloni izostavljati. Suvremene su etičke diskusije pretežito u znaku metaetičkih, utilitarističkih i kantijanskih pristupa koji u sebi ne sadrže ništa osobnoga, ništa što bi se odnosilo na sam karakter pojedinca suočenog s moralnom dilemom. „Tada se s pravom pitamo zar nije, u najmanju ruku, isto tako važno kakve smo mi osobe i kakav je naš moralni karakter” (Talanga, 1999: 149). Neki suvremeni filozofi aristotelijanske tradicije, poput Arnharta i Nussbaum, takvim pitanjima posvećuju mnogo više pozornosti.

Za Arnharta je glavnom preokupacijom politike kao praktične sfere, sfere propisa i direktiva, pitanje kultivacije moralnog karaktera ljudskih bića u svrhu postizanja prirodno dobrog načina života. Sam koncept ‘dobrog života’ odražavat će pritom stanovitu dozu varijabilnosti, dok će preklapanja biti razvidna u onim moralnim stavovima koji su izrazom univerzalne ljudske prirode. Iz navedenih je razloga moguće uočiti određenu pravilnost u svim postojećim zajednicama. Svaka politička vlast morat će u obzir uzimati ljudske prirodne tendencije i urođene želje. Želje će takvog tipa iziskivati oblikovanje karaktera u smjeru njihova adekvatna zadovoljenja. Takva linija mišljenja svoje utemeljenje nalazi u Aristotelovoj filozofiji i njegovim razmatranjima moralnih i intelektualnih vrlina kao karakternih svojstava nužnih za postizanje sreće, odnosno *eudaimonie*. S obzirom na postojanje varijabilnih elemenata, same moralne prosudbe ne mogu biti određene

apstraktnim, univerzalnim pravilima, već iziskuju razboritost u praktičnu prosuđivanju, uzimajući u obzir ljudsku prirodu kao univerzalni standard prosudbe. Upravo poput Aristotela, Darwin tvrdi da su ljudska bića po prirodi društvene životinje i da je genealogiju morala moguće rekonstruirati temeljem činjenica o ljudskoj prirodi. Od Humea, tvrdi Arnhart, Darwin preuzima ideju utemeljenja morala u *moralnom osjećaju*, tvrdeći da se radi o prirodnoj adaptaciji ljudskih bića razvijenoj tijekom evolucijske prošlosti čovjeka. Stoga će ljudske želje imati vrlo važnu ulogu u sferi morala (Arnhart, 1998: 1-21).

Izoliranje bitnih obilježja ljudske prirode i njima strukturiranih iskustava kao onih na koje valja računati prilikom normativnih razmatranja, od interesa je i suvremenoj aristotelovki Marthi Nussbaum. Poput Arnharta, ona upozorava na postojeće raznolikosti koje se pojavljuju s promjenom okolinskih uvjeta. Međutim, ukazuje da iste ne idu u korist relativistima u njihovu određenju vrline isključivo na osnovi lokalnih praksi, običaja i tradicija. Štoviše, Nussbaum kreće u smjeru utemeljenja univerzalnih normi dobrog života svih ljudskih bića, želeći time osigurati objektivni moral, barem u smislu opravdanosti putem razloga neovisnih isključivo o pukim lokalnim praksama, već više o zajedničkim oblicima svojstvenim svim pojedincima. Vrline je stoga, tvrdi Nussbaum, moguće objektivno odrediti. U skladu s Aristotelovim stremljenjima, ona prihvaća podjelu istih na one razvodnjenog, nezasićenog tipa (*thinaccount*) i zasićenog tipa (*thickaccount*). Razvodnjeni oblik svake vrline definira se stabilnom dispozicijom za dobro ili prikladno ponašanje u sferi temeljnih iskustava ljudi. Definicija kao svoju implicitnu pretpostavku uzima navedena iskustva kao svojstvena svim pojedincima:

Svi zauzimaju određeni stav, i oblikuju odgovarajuće ponašanje s obzirom na vlastitu smrtnost; tjelesne potrebe i njihovo zadovoljenje; vlasništvo i upravljanje istim;



raspodjelu društvenih dobara; govorenje istine; pristojnost prema drugima; kultivaciju osjećaja za igru i zadovoljstvo, i tako dalje. Bez obzira na to gdje pojedinci žive, ne mogu izbjeći tim pitanjima, dokle god žive život svojstven ljudskoj vrsti. To znači da ponašanja pojedinaca potpadaju, htjeli-ne htjeli, u sferu aristotelovske vrline, u svakom slučaju. [...] Ljudi se, naravno, neće slagati oko toga koji oblici ponašanja i reakcija uistinu jesu prikladni. No, u tom slučaju, kao što je to tvrdio i Aristotel, njihovo je neslaganje u bitnome oko iste stvari, oni primiču konkurentne specifikacije iste vrline. Ono na što se vrlina odnosi u svakom je slučaju određeno sferom iskustva – onom koju ćemo nadalje zvati ‘sferom ‘temeljnih iskustava’’. Razvodnjena ili nominalna definicija vrline bit će, u svakom slučaju, sve što se u toj sferi odnosi na dispoziciju za ispravnim izborom i odgovorom. Posao će etičke teorije stoga biti potraga za konkretnijom specifikacijom nominalne definicije, ne bismo li istu upotpunili. (Nussbaum, 2001: 171)

Puno ili zasićeno određenje vrline je konkretnije. Do njega dolazimo razmatrajući različita konkurentna određenja onog što u promjenjivim okolnostima sačinjava prikladnu odluku, izbor ili ponašanje. Dakle, na osnovi je razmišljanja o zajedničkim svojstvima ljudske prirode moguće odrediti normativno vrijedeće vrline za sve pripadnike različitih kultura i društava. Sama realizacija vrline bit će, doduše, kontekstualno ovisna te su moguća brojna različita shvaćanja iste. No Nussbaum sugerira da će do jedinstvenog izbora doći uslijed poredbene i kritičke debate, kojom neadekvatna shvaćanja možemo eliminirati. Svakako je važno napomenuti da je na osnovi informacija o zajedničkim obilježjima ljudske prirode koja leži u podlozi svih lokalnih tradicija, moguće doći do jedinstvenog objektivnog izraza ljudskog dobra, čija objektivnost nije u pitanje dovedena kontekstualnom uvjetovanošću dobre i vrsne odluke (Nussbaum, 2011: 168-178).

Okvirnim uvidom u teorije suvremenih aristotelovaca koje teže objektivnom određenju ljudskog dobra i vrlina oslanjajući se pritom na univerzalne elemente ljudske prirode, pojavne u svim sociokulturnim sredinama, možemo uvidjeti da iskazuju daleko veću osjetljivost na činjenice naše biologije, na naše urođene tendencije, sklonosti, želje i preferencije. Kantijanske teori-

je ostaju neosjetljive na informacije faktične razine, utilitaristi iste uzimaju u obzir prilikom prosuđivanja koja je djelovanja razumno u kojim slučajevima poduzeti, dok teorije vrline s iscrpnim deskriptivnim prikazom naših urođenih želja i tendencija itekako moraju računati. Iako podrazumijevaju pozivanje na razboritost i vrlinu praktičnog prosuđivanja u konkretnim okolnostima, u obzir će morati uzimati univerzalne aspekte ljudske vrste, ali i promjenjive, kontingentne čimbenike kulturnog i društvenog konteksta. Na osnovi toga, moguće je napokon započeti s kritikom postojećih etičkih uvjerenja neadekvatne naravi (Singer, 2011: 68).

Pričamo li o kritici postojećih etičkih uvjerenja, Singer tvrdi da nam znanstvene informacije, u kombinaciji s racionalnim razmatranjima, mogu poslužiti kao oslonac. Uzimajući ih u obzir, određena bismo etička pravila mogli prestati smatrati apsolutnim moralnim istinama. Uzmimo kao primjer ljudsku sklonost preferiranju i favoriziranju ‘naših’ spram pojedinaca koji nisu sastavnim dijelom zajednice, društva i kulture. Ono što smo dosad smatrali moralnom obvezom (a mnogi doista smatraju da je pomaganje našim bližnjima prije nego strancima izrazom moralnog ponašanja) u svjetlu spoznaja o Hamiltonovoj teoriji inkluzivne podobnosti i u svjetlu Triversovog modela recipročnosti i grupnog altruizma, prestajemo tretirati kao samoevidentnu moralnu istinu. Istu bi sudbinu mogle doživjeti i određene politike koje obuhvaćaju elemente nekompatibilne s činjenicama naše prirode. Sve što je počivalo na kulturološkim i marksističkim<sup>8</sup> predodžbama o ekstremnoj plastičnosti i usavršivosti ljudskog ponašanja (teza kulturnog

---

<sup>8</sup> O Marxu opširnije izlaže Singer (1999: 3-43) prilikom razmatranja može li radikalna ljevica u svoju ideologiju uklopiti darvinističke ideje koje u stanovitoj mjeri ograničavaju fleksibilnost ljudske prirode. Naime, marksistički prikaz ljudske prirode je ovisan o tipu postojećih socijalnih odnosa u društvu, razvidnih u tipu ‘nadgradnje’ osnovne ekonomske baze ili infrastrukture (Haralambos i Heald, 1980: 25-28). Njihova je implicitna pretpostavka da je s promjenom cjeline ili totaliteta socijalnih odnosa moguće u potpunosti promijeniti i samu ljudsku prirodu (Singer, 1999: 5).

determinizma), mora biti ili odbačeno ili u svjetlu novih činjenica revidirano. I sam Wilson upozorava na političke i etičke implikacije bioloških teorija, tvrdeći da zbog naših urođenih sklonosti određene društvene reformističke politike mogu predstavljati problem ne obuhvate li svojim programima spomenuta fiksna prirodna obilježja (Singer, 2011). Reforma koja, primjerice, ostaje neosjetljivom na potrebe za roditeljskom brigom (ogledni su primjerak izraelski kibuci), potrebe za hijerarhijom dominacije, suradnjom, podjelom rada i dr. u krajnjoj će konsekvenci rezultirati neuspjehom. Pretjerano inzistiranje na kulturalnim faktorima protivnima našoj prirodi predstavljat će *trošak* po pitanju vremena i energije te će rezultirati frustracijom i nezadovoljstvom, riskirajući time mogući kulturni rasap.

U sklopu razmatranja osjetljivosti stavova evolucijskih etičara na naturalističku pogrešku, razmotrili smo i alternativne načine na koje činjenice naše evoluirane zajedničke prirode mogu imati težinu po sferu etičke normativnosti. Ne streme svi zagovaratelji evolucijskog etičkog naturalizma izravnome izvođenju normi iz ljudske biologije, već ukazuju i na moguću posrednu važnost informacija deskriptivno-genealoške razine morala. Pogrešno bi stoga bilo zanemariti njihove doprinose zbog prijepornih vrijednosnih zaključaka nekih od evolucijskih etičara prvog vala. Čini se da pritom favoriziramo doprinose onih koje Flanagan, Sarkissian i Wong nazivaju *pametnim naturalistima*, pozdravljajući njihovo ukazivanje na to koje prakse, vrijednosti, vrline i načela je racionalno preferirati s obzirom na naše urođene potrebe, želje, tendencije i predispozicije. Prilikom takvih razmatranja uvažavamo težinu navedenih činjenica po moguće posljedice naših djelovanja, eliminiramo etička uvjerenja koja gube svoja opravdanja uvidom u nove znanstvene činjenice, te se klonimo onih propisa, reformi i politika koje na adekvatan način relevantne činjenice ne obuhvaćaju, imajući na umu moguće razorne posljedice njihove prisilne društvene implementacije.

## 2.2. Evolucijska etika i biološki determinizam

Prilikom izlaganja svoje verzije naturalističke etike, Arnhart, između ostalog, napominje:

Razdvajanje prirode i morala, prirodnog zakona i moralnog zakona, čini se nužnim za osiguranje moralne slobode ljudskih bića. Za razliku od ostalih životinja, ljudska su bića moralna bića upravo zato što su slobodna ponašati se izvan utjecaja prirodnih zakona koji vode ponašanje životinja. Kad bi ljudsko ponašanje u potpunosti bilo determinirano zakonima prirode kao što je to u slučaju životinja, tad ljudskim bićima ne bi bila svojstvena "sloboda volje", u slučaju čega ih ne bismo mogli smatrati moralno odgovornima za njihova djelovanja. (Arnhart, 1998: 8)

Navedeni odlomak sažima glavne točke prigovora genetskog, odnosno biološkog determinizma, često upućivanog naturalističkim programima u etici od strane njihovih oponenta (među njima i relativista). Pokaže li se prigovor opravdanim, na normativnoj će razini etike ugroziti ljudsku dimenziju slobode kao ključne pretpostavke i preduvjeta etičke odgovornosti moralnih aktera. Sam se prigovor usredotočuje na tvrdnje sociobiologa i poklonika posrednih disciplina o utjecaju gena na određene oblike ponašanja u ljudi. Pokaže li se da ga geni doista u ekstremnoj mjeri određuju, jasno je da bi to impliciralo nemogućnost voljnog djelovanja i našeg svjesnog odabira u konkretnim situacijama.

Ruse (1995: 250) se u koštac s navedenim prigovorom hvata deklarirajući se, poput Humea, 'mekim deterministom' ili kompatibilistom. U filozofijskim se raspravama stav takvog tipa odnosi na tvrdnju kompatibilnosti determinizma s moralnom odgovornošću i mogućnošću moralnog izbora. Ono što on naziva *genetskim kauzalnim inputom* spreman je dopustiti po pitanju načina na koji razmišljamo o moralnim normama. Naša nas je evolucijska prošlost opremila sklonostima da moral objektiviramo te da težimo ponašanju u skladu s urođenim sklonostima takvog tipa. Međutim, suočeni

s izborom načina djelovanja u svakodnevnim smo situacijama u mogućnosti odabrati hoćemo li se uistinu ponašati na određeni način ili ne. Kao što i sam Ruse kaže, „nemamo slobodu odlučiti je li ubojstvo pogrešno. Jest! Sloboda se sastoji u odluci hoćemo li ubiti ili ne” (Ruse, 1995: 250). Njegova predodžba morala svakako dopušta slobodu, barem u navedenome smislu. U istome duhu, Ruse (1995: 250) nastavlja: „Mi imamo dimenziju fleksibilnosti. Iako (i zato jer) je moral adaptacija, ja ne tvrdim da ćemo biti moralni u svakom slučaju – iz bioloških i nebioloških razloga od njega se možemo osloboditi“. Arnhart (1998: 11) na prigovor biološkog determinizma odgovara tvrdnjom da ljudska priroda ne implicira nijekanje ljudske slobode definiramo li je u okviru sposobnosti promišljanja i izbora s obzirom na naše postojeće želje, dok Flanagan, Sarkissian i Wong (2008: 7) naglašavaju odbacivanje slobode volje u metafizičkom smislu, tvrdeći da nešto poput volje uopće ne postoji, stoga ista ne može biti ni „velika, ni mala, teška, laka, slobodna ili neslobodna”. Doduše, činjenica jest da ljudi odlučuju birajući djelovanja između mnogo raspoloživih mogućnosti. Međutim, nije nam potrebna, tvrde oni, sloboda volje u metafizičkome smislu da bismo takve izbore bili u mogućnosti objasniti.

Da je prigovor genetskog ili biološkog determinizma (koji drži ponašanje ljudi genetski uvjetovanim u istoj mjeri kao i u ne-ljudskih životinja) promašen, sklon je tvrditi i Bracanović. U odbacivanju navedenog prigovora, ukazuje na sociobiološka objašnjenja utjecaja gena na određene oblike ponašanja, međutim, naglašava da sociobiolozi samo ponašanje ljudi ne smatraju u apsolutnoj mjeri uvjetovanim strukturom genoma i imunim na inpute iz okoline. Behavioralni je repertoar čovjeka iznimno širok i odražava visoku razinu fleksibilnosti, no činjenica jest da postoje tipovi nefleksibilnih ponašanja, prisutni u svim sociokulturnim sredinama. Dobar je dio istih objašnjiv kao proizvod genetskih predispozicija selektiranih tijekom

evolucijske prošlosti čovjeka (Bracanović, 2007: 89-92). To neće ni u kojem slučaju značiti potpunu genetsku uvjetovanost svih oblika ponašanja. Naposljetku, kao što tvrdi Ruse, mi nismo poput mrava, determinirani u svim našim djelovanjima, već posjedujemo dimenziju prilagodljivosti (Ruse, 1995: 250). Stoga je prigovor genetskog, odnosno biološkog determinizma, upravo poput već odbačenog kulturnog determinizma, moguće eliminirati iz suvisle rasprave o oblicima ljudskog ponašanja i plauzibilnosti evolucijskog etičkog naturalizma.

### **3. Pluralizam vrijednosti – konačno usklađivanje ljudske prirode i kulture**

Razmatrajući problematiku raznolikosti moralnih načela i utjecaja naše evolucijske prošlosti na formiranje istih, dolazimo do zaključka o podjednakoj važnosti kulturnih i bioloških faktora u njihovu kreiranju. Iz svega je navedenog razvidno da teza radikalnog relativizma zastupana od strane tradicionalne linije antropologa nije valjana i da uvidom u činjenice ljudske prirode znatno gubi na eksplanatornoj snazi. Atribut radikalnosti eliminiran je iz diskusije o stupnju stvarnog razlikovanja postojećih moralnih sustava. Svi se sustavi u određenoj mjeri moraju preklapati po pitanju funkcije koju obnašaju u životima ljudi kao društvenih jedinki. Adekvatnost je sadržaja svakog morala određena spoznajama o univerzalnosti određenih obilježja ljudi kao pripadnika vrste *Homo sapiens*. Raznolikosti su, dakle, reducirane, ali nisu u potpunosti eliminirane.

Pluralizam bi se vrijednosti mogao pokazati mogućim kompromisnim rješenjem spora između relativizma i nerelativizma. Njegovi zagovaratelji teže afirmaciji vrijednosti svih postojećih kultura, ukazujući na mogućnost vrijednosne ekvivalencije moralnih sustava koji se po određenim pitanjima ne slažu. Činjenica da se sustavi razilaze ne znači nužno da je jedna od navedenih strana u krivu. Nekompatibilnost vrijednosti do ko-

jih različite kulture u različitoj mjeri drže, nisu indikator toga da se ne radi o zbiljskim dobrima. Kako je to moguće, vidjet ćemo poslužimo li se primjerom Neila Levyja o sukobu vrijednosti individualnosti i vrijednosti kolektivne kohezije.

Uvriježeno je mišljenje da Zapad veliki naglasak stavlja na liberalne ideje poštovanja sfere osobnih sloboda pojedinaca. Volimo se pozivati na koncept općih prava, nama zajamčenih *Deklaracijom o pravima čovjeka*, usvojenih rezolucijom Generalne skupštine Ujedinjenih naroda 1948. godine. Nemiješanje u privatnost zajamčeno nam je člankom 12., člankom 13. zajamčena je sloboda kretanja, člankom 18. i 19. sloboda misli i savjesti, vjere i izražavanja. Koheziju zajednice koje smo dijelom, uvažavamo kao istinsko dobro i naglašavamo njezinu važnost za opstanak društva. Međutim, dođe li do kolizije vrijednosti osobne sfere i sloboda s vrijednošću kohezije zajednice, spor ćemo biti skloniji rješavati u korist individualnih prava. Zahtijevat ćemo poštivanje sloboda misli, vjere, izražavanja i kretanja riskirajući solidarnost kolektivne razine. Time ne impliciramo toleriranje zlorabe koncepta osobnih prava i neograničeno pozivanje na ista. Ukoliko pojedinci svojim djelovanjem izravno ugroze osobni integritet drugih pripadnika društva, uslijedit će sankcije. No vrijednost individualnosti je još uvijek prioritetna naspram one kolektiviteta. Istočnjaci se s navedenim sklonostima ne bi složili. Sukob između društva i pojedinca riješili bi uglavnom u korist zajednice. Štoviše, smatraju da svoj ekonomski uspjeh duguju upravo inzistiranju na koheziji, nauštrb nekih osobnih sloboda (Levy, 2004:163). To, naravno, ne znači da Istok u svojem konceptu morala nema mjesta za individualne slobode. Razlika je između nas i njih samo u naglasku kojeg smo na pojedina dobra spremni staviti. Svi prihvatljivi moralni sustavi morali bi pronaći mjesto za obje vrijednosti, bez obzira na točku u kojoj će se granica između njih povući.

Razumno se pitati, s obzirom na mogućnost nastavljanja neslaganja oko pripisivanja statusa pojedinim vrijednostima, ne propada li pluralizam u relativizam i ne čini li se koncept pluralističkih vrijednosti suvišnim. Ukazivanjem na stav pluralizma kao kompromisnog rješenja u sporu između relativizma i nerativizma potrebno je pokazati u kakvom se odnosu s relativističkim, a u kakvom s nerativističkim pozicijama nalazi.

### 3.1. Pluralizam – relativistička pozicija?

Na pitanje je li pluralizam vrsta relativizma možda ćemo biti primorani odgovoriti potvrdno. Čini se da navedeno stajalište ostavlja dovoljno prostora za neslaganja, za sukobljavanje vrijednosti i određenih moralnih koncepata. Također dopušta relativističku tvrdnju da se od dviju sukobljenih vrijednosti jedna ne mora nužno pokazati boljom od druge. Različitosti se ne odbacuje, već afirmira. Moralne se tvrdnje, istinite samo unutar pojedinih kultura i društvenih okvira, ne smatra spornima, već legitimnim izrazima sklonosti njihovih pripadnika da određene vrijednosti poštuju više od drugih. Navedenoj je tvrdnji ekvivalentna definicija moralnog relativizma koju daje Levy:

- a. Moralne tvrdnje su istinite samo s obzirom na određeni standard ili okvir.
- b. Sam taj standard ili okvir nije isključivo opravdan. (Levy, 2004: 168)

Dakle, pluralizam jest vrsta relativizma, i prema Levyjevim riječima, moglo bi se raditi upravo o najplauzibilnijoj njegovoj verziji (Levy, 2004: 167). Međutim, smatram da pluralizam nikako nije radikalni relativizam, jer ne drži da su apsolutno sve moralne tvrdnje istinite samo s obzirom na neki standard ili okvir. U definiciji relativističkog stava valja, stoga, obratiti pozornost na izraz „moralne tvrdnje su istinite” i preformulirati ga upotrebom kvantifikatora „neke”:



- a. Neke su moralne tvrdnje istinite samo s obzirom na određeni standard ili okvir.
- b. Sam taj standard ili okvir nije isključivo opravdan.

Upotrebom se navedenog kvantifikatora ostavlja prostora za one moralne vrijednosti koje pluralizam afirmira, a koje su nerelativistički istinite. Dosad smo uočili da postoje stanovita ograničenja sadržaja adekvatnih moralnih sustava, a želimo li neki moralni stav nazvati plauzibilnim isti mora ograničenja i uvažiti.

### 3.2. Pluralizam – nerelativistička pozicija?

Barem neke moralne vrijednosti nailaze na univerzalnu afirmaciju. Nekima od njih pripisujemo status preduvjeta samoodržanja kulturnih zajednica. Postoje dobra koja svaki postojeći sustav mora sadržavati, a čija bi odsutnost predstavljala izravnu prijetnju opstanku njihovih nositelja. To podrazumijeva interkulturalnu razinu parcijalnih ili totalnih preklapanja moralnih sustava. Iako je malo vjerojatno da ćemo pronaći sustave u potpunosti identične, stupanj u kojem se podudaraju može biti iznimno visok. Pluralistička opcija, osim što od relativizma preuzima privlačne aspekte i uvažava raznolikosti, preuzima i nerelativističke tvrdnje o univerzalno vrijedećim moralnim elementima. Na osnovi spomenutih, otvara prostor za mogućnost kritike postojećih moralnih sustava, mogućnost osude neadekvatnih praksi ili vrijednosti integriranih u pojedine kulturne obrasce, a isto tako otvara i mogućnost istinskog poštivanja drugih kultura kao onih koje obuhvaćaju zbiljska dobra, neovisno o naglascima koje im pridaju. Potonje predstavlja moralne implikacije pluralizma, na osnovi kojih ga se može procijeniti moćnom i plauzibilnom moralnom pozicijom (Levy, 2004: 165).

#### **4. Moralne implikacije pluralizma i zaključna razmatranja**

Radikalni relativizam načelno nas je ostavljao nemoćnima u slučajevima izravnih sukoba moralnih načela. Tvrdila se radikalna razlika postojećih moralnih sustava i nepostojanje univerzalno valjanog standarda procjene ispravnog i pogrešnog djelovanja. Apsolutističke su pozicije stremile eliminaciji raznolikosti postulirajući univerzalni, kontekstualno neovisan skup moralnih vrijednosti, podjednako za sve obvezujući. Vrijednosti bi tako bile usporedive i moguće bi ih bilo rangirati. Međutim, čini se da navedena stajališta nisu ostavila dovoljno prostora za međusobno, interkulturalno razumijevanje, poštovanje i toleranciju.

Smatram da pluralizam vrijednosti navedenu zadaću obavlja mnogo bolje. Njegova spomenuta plauzibilnost proistječe najviše iz njemu pripisanih moralnih implikacija. S obzirom da dopušta mnoštvo istinskih dobara, mnoštvo vrijednosti koje mogu biti sukobljene, a da ni jedna od njih nije nužno bolja, pluralizam apelira na oprez prilikom prosuđivanja moralnog života drugih društvenih zajednica. Shvaćamo da naše vrijednosti i značaj koji im pridajemo nisu nužno najbolji, no, istinska su dobra i nismo ponukani da ih napustimo. Podjednako tako ne pretendiramo etnocentristički ih nametati drugim kulturama. Vodeći računa o postojanju ograničenja adekvatnih sadržaja moralnih sustava, i mogućnosti da se isti s obzirom na sadržaj mogu procjenjivati i kritizirati, pluralističko stajalište otvara mogućnost interkulturalne analize, dijaloga i pokušaja iznalaženja razumnog načina rješavanja sukoba vrijednosti. Samo postojanje sukoba, prisutnost moralnih raznolikosti i neslaganja pluralističko stajalište objašnjava bolje no radikalni relativizam, a za razliku od apsolutizma, ne teži eliminaciji tih raznolikosti, asimilaciji drugih i pritisku da svoje vrijednosti napuste. To ne znači da načelno ne možemo znati koji običaji jesu, a koji nisu prikladni ili bolji. Vrijednosti je moguće rangirati.

Pluralizam vrijednosti moćna je i plauzibilna pozicija. [...] Relativistima nudi mnogo prednosti, kakvim ih oni vide, koje su ih prvobitno i privukle relativizmu. Opravdava toleranciju i poštovanje barem nekih kultura čiji se moralni sustavi razlikuju od našeg, pokazujući da su vrijednosti što ih prihvaćaju zbiljske te da odluke koje su vezano uz njih donijeli, i mi možemo razumjeti. Savjetuje nas da budemo ponizni pred različitošću budući da moramo priznati da je naš moral, ako je istinit, samo jedan razuman sustav među mnogima. U tom nam smislu otvara oči pred razlikom i oslobađa nas spona prekomjernog etnocentrizma. [...] Ne brani odavanje poštovanja svakom moralu, pod svaku cijenu, već stavlja ograničenja na to što se smatra moralnim sustavom vrijednim takvog poštovanja. Stoga ostavlja otvorenom mogućnost da ćemo moći osuditi neke moralne sustave ne pretpostavljajući ono što tek valja dokazati – kada vrijednosti koje obuhvaćaju nisu zbiljska dobra, ili kada stavljaju toliko snažan naglasak na jedno ili drugo dobro da uopće ne ostavljaju mjesta za još jednu važnu vrijednost. (Levy, 2004: 165-166)

Dakle, implikacije su pluralističkog stajališta upravo ono što ga čini privlačnim na osnovi morala. U svrhu ću bolje preglednosti sažeti iste u nekoliko točaka:

- istinski izraz poštovanja različitih vrijednosti i njihova afirmacija
- izbjegavanje etnocentrizma i imperijalizma
- izbjegavanje asimilacije i akulturacije
- plauzibilno objašnjenje postojećih raznolikosti, neslaganja i divergencija moralnih stavova
- tolerancija različitosti.

Toleranciju impliciranu pluralizmom nećemo primjenjivati na društva i zajednice koje se priklanjaju moralnim sustavima neadekvatnih sadržaja. U prosudbi ćemo adekvatnosti voditi računa o intra i interpersonalnim faktorima koji čine bazu moralnog života određenih kultura, s naglaskom na činjenice ljudske prirode kao društvenih životinja s urođenim kapacitetima i zajedničkim interesima. Uvažavat ćemo kulturnu elaboraciju spomenutih kapaciteta, njihovu integraciju u sustave lokalnih oblika socijalizacije i

enkulturacije samo ukoliko se nalaze u okvirima ponašanja kompatibilnih s ljudskom prirodom. U svojim ćemo se prosudbama, u skladu sa sugestijama naturalista, osloniti na informacije iz korisnih izvora znanstvenog tipa: psihološke, povijesne, antropološke, biološke, evolucijske, ekološke, neuroznanstvene itd. Sve što znamo, sve što smatramo potencijalno etički relevantnim podacima, uzet ćemo u obzir prilikom etičke refleksije kojom želimo iznaći praktična rješenja moralnih dilema i konflikata. Promišljat ćemo o svojstvima koja sačinjavaju vrline, poroke, istinske vrijednosti, djelovanja i norme, o načelima koja u krajnjoj konsekvenci rezultiraju uspješnom društvenom koordinacijom i dobrobiti. Rachels sugerira pritom prihvatljiv standard prosuđivanja: prosudba mora voditi računa potiču li određeni običaji, prakse i vjerovanja, ili potkopavaju, dobrobit ljudi koji su istima aficirani (Rachels, 2001: 63). Čak ako i ne postoji transcendentalna racionalnost i jasni odgovori o vrijednostima koji ne pretpostavljaju ono što tek valja dokazati, postoje sasvim razumni načini analiziranja problema i predlaganja rješenja.

Interakcijom među zajednicama različitih kulturnih pozadina nameće se potreba za što širim i općenitijim normama za procjenu praksi i vrijednosti. Sva društva koja bi određenim praksama izravno ugrožavala dobrobit svojih pripadnika, bila bi kritizirana na globalnoj sceni. No, time ne bi bile eliminirane postojeće raznolikosti moralnih sustava i svijest o kontingentnoj naravi brojnih vrijednosti. Na osnovi toga se čini da su nađeni istinski temelji toleranciji, poštovanju, ali i promjeni i radikalnoj transformaciji segmenta moralnih sustava koji se u adekvatnu moralnu nišu sadržajno ne uklapaju.

## Bibliografija

Arnhart, L. (1998.) *Darwinian natural right: the biological ethics of human nature*. New York: State University of New York Press, 1-51.

Benedict, R. (2001.) „Anthropology and the Abnormal”, u: Moser P.K. i Carson T.L. (ur.) *Moral Relativism*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Berčić, B. (1995.) *Realizam, relativizam, tolerancija*. Rijeka: Riječki kulturni dom.

Bračanović, T. (2007.) *Evolucijska teorija i priroda morala*. Zagreb: Hrvatski studiji.

Flanagan, O., Sarkissian, H., Wong, D. (2008.) „Naturalizing Ethics”, u: Sinnott-Armstrong W. (ur.) *Moral Psychology. The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*. Cambridge and London: The MIT Press.

Gewirth, A. (2001.) „Is Cultural Pluralism Relevant to Moral Knowledge?”, u: Gowans, C.W. (ur.) *Moral disagreements*. London and New York: Routledge.

Haralambos, M., Heald, R. (1980.) *Uvod u sociologiju*. Zagreb: Globus, 25-28.

Haviland, W. A. (2004.) *Kulturna antropologija*. Zagreb: Naklada Slap.

Herskovits, M. J. (2004.) „Is Morality Relative to Culture”, u: Satris, S. (ur.) *Taking Sides: Clashing Views on Controversial Moral Issues*. Guilford: McGraw-Hill/Dushkin, 2-25.

Kitcher, P. (1997.) „Četiri načina ‘biologizacije’ etike – jedna kritika”, u: Polšek, D. (ur.) *Sociobiologija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk/Hrvatsko sociološko društvo.

Levy, N. (2004.a) *Moralni relativizam*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Levy, N. (2004.) *What makes us moral? Crossing the Boundaries of Biology*. Oxford: Oneworld.

- Nussbaum, M. (2001.) „Non-relative virtues. An Aristotelian approach”, u: Gowans C.W. (ur.) *Moral disagreements*. London and New York: Routledge.
- Plant, R. (2002.) *Suvremena politička misao*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 1-47.
- Pojman, L. P. (2004.) „Ethical Relativism: Who’s to Judge What’s Right and Wrong?”, u: Sattris, S. (ur.) *Taking Sides: Clashing Views on Controversial Moral Issues*. Guilford: McGraw-Hill/Dushkin, 2-25.
- Rachels, J. (2001.) „The Challenge of Cultural Relativism”, u: Moser P.K. i Carson T.L. (ur.) *Moral Relativism*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Ruse, M. (2004.) „Evolucijska etika: Čemu nas prošlost može naučiti?”, u: Hrgović, J. i Polšek, D. (ur.) *Evolucija društvenosti*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Ruse, M. (1995.) *Evolutionary Naturalism*. New York and London: Routledge, 196-290.
- Singer, P. (1999.) *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*. New Haven and London: Yale University Press, 1-43.
- Singer, P. (2011.) *The Expanding Circle: Ethics, Evolution and Moral Progress*. New Jersey and Woodstock: Princeton University Press, 1-87.
- Sumner, W. G. (2001.) „Folkways”, u: Moser P.K. i Carson T.L. (ur.) *Moral Relativism*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Talanga, J. (1999.) *Uvod u etiku*. Zagreb: Hrvatski studiji.

## Culture, Human Nature, and Morality

MIRJANA KLOPOTAN

**ABSTRACT:** The doctrine of ethical relativism, mostly as an outcome of cultural anthropologists' scientific efforts, relies on the assertion that there are many different moral systems, and that they differ relative to local and temporal dimension. It is often claimed that radical intercultural differences yield radical relativism in the field of ethical reflection. Naturalistic moral philosophers, especially evolutionary ethicists, tend to eliminate radical as a word from relativism-absolutism dispute by pointing out common elements of human nature, universally present in *Homo sapiens* population. Even though they stand on opposite sides, it seems that philosophers of both streams commit logical errors in their conclusions. Nevertheless, it can't be denied that their contributions improved general understanding of the doctrine of ethical relativism. While making the correct ethical judgment of 'ought to' level, this decision-making process should include as much relevant information from "is" level as possible. In a world where pluralism of values remains dominant, in situations that urge us to deal with moral systems that contain morally inadequate elements, information from both levels will be of great importance.

**KEYWORDS:** Cultural differences, cultural anthropology, determinism, evolutionary ethics, moral relativism, naturalism, naturalistic fallacy, normativity, pluralism, tolerance.