

NOVA MORALNA TEORIJA I POLITIKA: ČOVJEK KAO *HOMO DUPLEX*

VLADIMIR VUJČIĆ

Sažetak

U ovom radu pokušali smo doprinijeti Taylorovoj tezi kako se nije dostatno složiti o standardima života ako i dalje ostane raskol oko izvora morala. Pokušali smo objasniti kompleksne izvore morala i njegove funkcije. U tome smo detaljno elaborirali Haidtovu i Craigovu novu teoriju morala (teoriju moralnih temelja). U njoj su autori pokušali povezati spoznaje o moralu nastale u različitim društvenim i evolucijskim znanostima i tako osporiti naturalističke, empiricističke i racionalističke teorije morala. Teorija povezuje Darwinovu tezu o razvoju moralnih sentimenta na grupnoj razini, a ne na razini pojedinca ili čovječanstva u cjelini; Humeovu teoriju morala u kojoj je razum sluga emocija; Shwederovu kulturno-antropološku teoriju o postojanju individualističkih i sociocentričkih kultura i na toj osnovi različitih moralnih koncepcija dobrog života; Durkheimovo razumijevanje čovjeka kao *homo duplexa* te niz spoznaja u psihologiji i različitim evolucijskim znanostima. Sve je to omogućilo Haidtu da razradi novu moralnu teoriju u kojoj se moral shvaća funkcionalistički i deskriptivno. Zapravo se tako radi o znanosti o moralu, kako ju je zagovarao i Durkheim. Ona daje osnovu za drugačije razumijevanja moralnog i političkog pluralizma, za objašnjenje razlika između liberalnih ideologija i orijentacija i onih republikanskih, za novo tumačenje društvenog jedinstva i različitosti unutar društava i između njih (npr., između članica EU-a).

Ključne riječi: moralna teorija, *homo duplex*, izvori morala

I. Uvod

Poticaj za ovu temu dolazi iz obuhvatne analize C. Taylora o izvorima sebstva u Zapadnoj civilizaciji i posljedica različitih shvaćanja morala na dugom putu za oslobođenje od različitih heteronomija. Taj proces oslobađanja doveo je i do izvora sukoba u samoj modernoj. Taylor ističe da smo danas sljedbenici dugotrajnih moralnih shvaćanja slobode, dobronamjernosti i potvrđivanja običnog života. Zaključuje kako smo kao baštinici tog slijeda naročito snažno osjetljivi na zahtjeve za univerzalnom pravdom i dobročinstvom, posebno na zahtjeve za jednakošću, slobodom i autonomijom, a izbjegavanju smrti i patnje dajemo prioritet. To je sažeti prikaz dugotrajnog procesa oslobađanja sebstva od različitih heteronomija, posljedica čega jesu upravo navedene vrijednosti koje gotovo svi univerzalno prihvaćaju. Ali uviđa da se ispod površine općeg slaganja naziru i duboki raskoli "pri razmatranju konstitutivnih dobara", a otuda i "izvora morala koji podupiru ove standarde" (Taylor 2008: 741). Zaključuje kako postoji veliko slaganje oko standarda, a opet uz podjele oko izvora morala, što potiče razvoj etike "bez bilo kakvog poziva na dobro" (Isto 742). Dakle, ispod slaganja o standardima stoji neizvjesnost i podjela oko konstitutivnih dobara. Problem je dakle dobro detektiran, ali se postavlja pitanje kako ga riješiti?

Dodatni poticaj nalazimo u radovima američkog biologa i pokretača sociobiologije (1975) E. O. Wilsona koji zastupa tezu o potrebi čvršćeg povezivanja znanja o ljudskoj evoluciji (ljudskoj prirodi) i kulturnoj evoluciji i kako se te dvije evolucije međusobno povezuju, te uočava kako su filozofi često upute za etičke sustave proučavali "na razini posljedica a ne porijekla" (Wilson 1978: 25). Za primjer uzima Rawlsa i njegovu teoriju pravednosti te Nozicka i njegovu raspravu o libertanizmu. Dolaze do radikalno različitih koncepcija pravde. Rawls se zalaže za ravnomjerniju raspodjelu društvenih dobara jer smatra da se u pravednom društvu povlastice jednakopravnog građanskog statusa podrazumijevaju ako se polazi od stava da su ljudi u moralnom pogledu slobodni i jednaki. Nozick pak zastupa tezu o pravdi na temelju prava koje im pripadaju i koje nitko ne može i ne smije dovesti u pitanje. Za Nozicka su prava u skladu s ostvarenjima pojedinaca, dok su za Rawlsa na temelju pretpostavljene apstraktne moralne jednakosti i slobode ljudi, neovisno od njihovih bioloških ili socijalnih statusa i prednosti. Rawls dakle daje prvenstvo onome što je zapravo načelo jednakosti s obzirom na potrebe pojedin-

ca, a Nozick daje prvenstveno onome što je načelo jednakosti s obzirom na polaganje prava. Tako Rawls i Nozick, zapravo na filozofskoj razini, samo opravdavaju spor između dva načina shvaćanja načela jednakosti. Rawlsovo rješenje se zalaže za preraspodjelu i potrebe, Nozickovo za prava kao vlastita ostvarenja osobe.

MacIntyre je mišljenja da naša pluralistička kultura "ne posjeduje nikakvu metodu vaganja", nikakvi racionalni kriterij pomoću kojeg bismo mogli odlučiti između zahtjeva zasnovanih "na legitimnom polaganju prava i zahtjeva zasnovanih na potrebama" (MacIntyre 2002: 266). Dakle, radi se o dva tipa zahtjeva koja su po sebi nesumjerljiva. MacIntyre primjećuje da se u oba prikaza pravednosti polazi od pojedinaca: "Pojedinci su primarni, društvo se sastoji od pojedinaca od kojih svaki ima svoje interese, a društvo sekundarno", te tako izgrađivanje individualnih interesa prethodi i neovisno je o izgradnji bilo kakvih moralnih i društvenih veza između njih. Smatra da ideja zasluge funkcionira jedino u kontekstu zajednice čija je primarna uloga spona za "zajedničko razumijevanje kako dobra za čovjeka tako i dobra zajednice i gdje pojedinac ocjenjuje svoje primarne interese s obzirom na ta dobra" (MacIntyre 2002: 270/71). MacIntyre je u pravu, ali čini se da on rješenje vidi u zajednici ispred pojedinca. Problem je dakle kako objasniti odnose pojedinaca i njihovih zajednica. O tome će biti riječ u ovom radu tako da ćemo pokušati povezati znanja o ljudskoj prirodi na temelju evolucijskih znanosti, prije svega znanje da smo mi evolucijski ustrojeni za djelovanje na dvije razine – na individualnoj i grupnoj razini, što odgovara Durkheimovoj sociološkoj zamisli čovjeka kao *homo duplexa*. Smatramo naime da je koncept *homo duplexa* značajna inovacija za razmatranje odnosa između pojedinca i društva, između individualnog i kolektivnog djelovanja, između interesnog i nadosobnog, između sebičnog i solidarnog.

Wilson je utemeljio sociobiologiju kao sustavno "proučavanje bioloških osnova svakog društvenog ponašanja" (Wilson 1975). Pitanje je kako povezati znanja o ljudskoj prirodi kao takvoj, jer smo nerazlučivi dio prirode, i znanja o ljudskoj jedinstvenosti koja dolazi iz čovjekove sposobnosti da stvara, akumulira i prenosi kulturu na nove generacije. Njegova je teza da se kultura razvija zahvaljujući povijesnim i prirodnim okolnostima, a na njezinu razvojnu putanju "uvelike djeluju urođene osobitosti ljudske prirode" (Wilson 1978: 8). Društvene znanosti koje proučavaju kulturu, vrijednosti, političke orijentacije i društveno ponašanje ljudi često zapostavljaju koncept ljudske prirode i znanje da

smo nerazdvojni dio prirodnog svijeta i tako često konstruiraju ono što bi čovjek trebao biti, a ne ono što jest- kakav je bio i što na toj podlozi može činiti i biti. Čovjek nosi naslijeđene nagone, ali na koji način takve urođene smjernice mentalnog razvoja stvaraju neku kulturu, pita se Wilson. Pitanje se može i drugačije postaviti: kako objasniti nastanak različitih kultura i vrijednosti, pa tako i različitih moralnih sustava u svijetu, na osnovu iste ili gotovo iste ljudske prirode? Kako to da je ista ljudske priroda mogla proizvesti tako različite moralne kodekse i prakse u različitim dijelovima svijeta i različite kulture? Wilson uviđa da mnogi mislioci ne mogu ni predočiti složenost ovog problema. Smatra da je koevolucija gena i kulture, te sinergijsko spajanje dvaju evolucijskih oblika, bilo neizbježno, pa ipak "o strukturi te koevolucije mi još uvijek znamo vrlo malo" (Wilson 2004: 8).

Njegova je teza da u našem mozgu postoje "urođeni cenzori i motivacijski elementi" koji djeluju na podsvjesnoj razini, ali veoma snažno utječu na naše etičke premise. Tvrdi: "Moralnost je nagon koji niče iz tih korijena" (Wilson 2004: 24). Ako je dakle ova tvrdnja točna ili ako se pokaže da je točna, smatra da će znanost možda morati istražiti porijeklo i značenje ljudskih vrijednosti jer iz njih dolaze sve etičke postavke i veći dio političke prakse. Odlučan je oko toga i tvrdnjom da glavno pitanje nije više je li ljudsko ponašanje genski uvjetovano, nego "do koje mjere", ali smatra da je ta komponenta presudna. Tako se otvara stari problem oko odnosa urođenog i stečenog, ljudske prirode i kulture, genetskog nasljeđa i odgoja. Problem je kako objasniti taj odnos, kako geni i kultura koevoluiraju? Problem je zapravo ovaj: ako gotovo svi prihvaćaju poglede suvremene evolucijske sinteze, koje je odbacilo lamarkističko i saltacijsko poimanje evolucije i koje nas je naučilo da je "nasljeđivanje uvijek tvrdo, nikad meko", dakle da "nema nikakvog nasljeđivanja stečenih svojstava, nasljednog utjecaja okoline" (E. W. Mayr 2009: 168), kako se onda geni i kultura odnose međusobno i kako odgoj djeluje ako ne može mijenjati gene ili genetski određenu prirodu? Dakle, ono što se nasljeđuje ne može se mijenjati odgojnim utjecajem. Wilsonovo je stajalište o tome da ljudski geni ne propisuju čovjeku neku značajku, na primjer agresivno ponašanje, već određuju "stupanj mogućnosti da se razvije skup određenih značajki" (2004: 66). O tome ćemo više nešto kasnije, nakon što pokušamo objasniti kako Wilson u nekim svojim radovima pokušava objasniti što je to ljudska priroda.

2. Ljudska priroda i kultura: kako se odnose?

To je za Wilsona jedno od velikih pitanja znanosti i filozofije. Ljudska priroda se po njemu sastoji od niza urođenih mentalnih, prije svega emocionalnih, reakcija nastalih milijunima godina čovjekove evolucije, na temelju kojih izrasta čovjekovo etičko djelovanje. Takva ljudska priroda u osnovi je programirana prirodnom selekcijom tisućama generacija. Ljudski um zato po njemu nije *tabula rasa* po kojoj iskustvo može raditi što hoće. Time osporava tezu zadržanih zastupnika teorije okoliša da je čovjek proizvod svoje kulture, da "kultura stvara čovjeka". To je samo polovina istine. Prije bi se moglo reći da je ljudski mentalni sklop "neovisni instrument za donošenje odluka, pažljivi skener okoline koji određenu vrstu izbora pretpostavlja nekoj drugoj, koji posjeduje urođenu sklonost k jednom izboru i odbojnost prema drugom i koji potiče tijelo na neku aktivnost u skladu s programom čija fleksibilnost omogućuje stupnjevite i automatske promjene od djetinjstva do zrele dobi" (Wilson 2004: 74). U jednoj recentnijoj knjizi iznosi neobično gledište o genskoj i kulturnoj osnovi ljudske prirode. Kaže da nisu ni geni ni kultura (poput tabua o incestu, rituala inicijacije ili mitova o stvaranju) ono što propisuje ljudsku narav. Kulturne su univerzalije proizvod ljudske prirode. Pokušava veoma precizno odrediti ljudsku prirodu kao "nasljedna pravila mentalnog razvoja" (2009: 67), koja vidi kao molekularne putove koji stvaraju stanice i tkiva, naročito osjetilnog i živčanog sustava. Pravila su osim toga unutar stanica i tkiva koja proizvode um i ponašanje.

Ova pravila se pokazuju kao podešenost za osjetilno opažanje svijeta. Očituju se u svojstvima jezika i simboličkog kodiranja kojima predstavljamo svijet. Sva djeca na svijetu imaju urođena pravila za lako i brzo učenje jezika. Reklo bi se da on tako zastupa genetski determinizam u objašnjavanju ljudskog ponašanja. On međutim tvrdi da ova pravila nisu apsolutna. Ona samo stvaraju mogućnosti koje sami sebi otvaramo. Ova razvojna pravila neke izbore ljudima čine ugodnijima od drugih, primjerice glazba izaziva ugodu, dječji plač neugodu. Razvojno nastala pravila upravljaju našim estetskim i drugim reakcijama na okolni svijet.

Razvojna pravila određuju i spremnost za odbojnosti i fobije. Ona nisu samo podešenost za jezik, govor, logičko mišljenje, moralno reagiranje, nego i spremnost za opasnosti koje dolaze iz okoline. Ljudi najbrže stječu strah od objekata koji su bili opasni pretpovijesnim ljudima: strah od zmija, paukova, zatvorenog prostora, od nepoznatog. Ovi

dokazi su još uvijek fragmentarni, ali nam ipak govore da je "velik dio ljudske prirode genetički kodiran tijekom dugih razdoblja u kojima je naša vrsta živjela u intimnim odnosima s ostatkom svijeta" (2009: 72). Problem je što se suvremeni čovjek udaljio od vanjske prirode, ali je uvjeren da će se te dvije sile ljudske slike o sebi spojiti. Etika će se stoga stubokom promijeniti i mi ćemo se početi "obazirati na cjelinu životnog kruga, poštujući sav život – ne smo naš vlastiti" (Isto).

Na temelju tako shvaćene ljudske prirode pita se može li kultura toliko izmijeniti ljudsko ponašanje i približiti ga altruističkom savršenstvu. Odgovara da ne može. Može li dakle kulturna evolucija naših etičkih vrednota krenuti svojim neovisnim putem i tako u potpunosti izmijeniti gensku evoluciju. Slijedi njegov čuveni odgovor – ne može: "geni drže kulturu na uzici" (Wilson 2004: 158). Kaže da je ta uzica veoma duga, na kraju se sve vrednote moraju naći unutar granica (raspona) čovjekove genske zalihe i načina njihova funkcioniranja. Suprotstavlja se tezi o genskom determinizmu. Ne postoje geni koji propisuju neku značajku – određuju samo "stupanj mogućnosti" da se razvije skup nekih značajki" (2004: 66). Zastupa tezu da su agresivnost, strah od nepoznatog, ksenofobija urođene ljudskom rodu. Ono što se nasljeđuje jest obrazac, okvir određenih mogućnosti. Nasljeđuje se, na primjer, obrazac za agresivnost, a ne način njena iskazivanja. Ne nasljeđuju se specifični oblici agresivnosti; nema takvog gena koji bi bio odgovoran za specifično ponašanje, na primjer za nasilje mučenjem vezivanjem za stup srama ili nabadanjem na kolac. Postoji samo "urođena sklonost za stvaranje kulturne organizacije agresivnosti". Dakle, urođena sklonost i mogućnost za agresiju itd., nije isto što i kulturna organizacija i način iskazivanja takve sklonosti. Vodeći američki biolog Mayr prihvaća o tome Wanddigtonovo stajalište da je genetsko nagnuće za prihvaćanje i održavanje kulturnih propisa podržavano evolucijskom selekcijom, ali sadržaje etičkih zasada jedinka stječe za vrijeme svog života i nije genetski postavljen (Mayr 2009: 195).

S. J. Gould je kritizirao sociobiologiju zbog njezinih tvrdnji o genskoj i adaptacijskoj osnovi specifičnih obilježja ljudskog ponašanja; prema ovoj teoriji prirodna selekcija programira specifične oblike ljudskog ponašanja (agresiju, prkos, ksenofobiju i dr.). Golud međutim tvrdi da geni postavljaju samo granice raspona te da nisu nacrt za točne replike. Vidjeli smo da i Wilson ne prihvaća usko tumačenje gena i njihovih raspona. Ipak postoji mala razlika između njegova i Gouldova stava o tome.

Gould govori o čovjekovoj jedinstvenosti koja se ogleda u elastičnosti onoga što mogu učiniti ljudski mozgovi. Po njemu elastičnost je znamen čovjekove evolucije. To objašnjava protupitanjem: "Što bi bilo adaptivnije za jednu životinju (čovjeka) koja se uči i misli: geni selekcionirani za agresiju, ksenofobiju i sl. ili pak selekcija pravila za učenje koja u odgovarajućim okolnostima proizvodi agresiju, u drugima miroljubivost" (Gould 2003: 365). Uočavamo sitnu razliku – kod Wilsona se govori o urođenim obrascima za agresiju i kulturnu varijaciju u organizaciji za njezino iskazivanje, dok Gould govori o urođenim tvorbenim pravilima za učenje koja u odgovarajućim okolnostima omogućuju agresiju, u drugima miroljubivost. Gould je zaključio da je traženje genske osnove ljudske prirode u specifičnim ponašanjima primjer biološkog determinizma, a da je traženje temeljnih tvorbenih pravila za učenje utemeljeno na konceptu biološke potencijalnosti. I determinizam i potencijalnost su biološke teorije, ali gensku podlogu čovjekove prirode i ponašanja traže na bitno drugačijoj razini.

U svakom slučaju ne možemo zapostaviti biološku (gensku) osnovu ljudske prirode i načina njezina izražavanja u odnosu s okolinom. Razlika je u njenu tumačenju. Kod Wilsona varijacija u ponašanju ljudi ovisi prije svega o kulturnoj organizaciji genski određene prirode, dok kod Goulda varijacija nastaje ovisno o tome kakao se tvorbeni pravila za učenje primjenjuju u određenim okolnostima; u nekim okolnostima tvorbeni pravila za učenje će na pr. omogućiti agresivnost, u drugima miroljubivost. Kod Wilsona urođeno je neizbježno (na pr. agresivnost), relativno je samo njegovo kulturno iskazivanje.

Ovdje je interesantno vidjeti kako G. Staghun u svojoj knjizi o potragama za tajnom života, zapravo je to knjiga o genima, objašnjava odnos gena (ljudske prirode) i okoline. On tvrdi, kao i Wilson, da ljudski mozak nije *tabula rasa*. Smatra da je znanje o svijetu milijunima godina utisnuto u DNK; nije pohranjeno samo u genima nego i u funkcijama samoga mozga. Prednosti su čovjeka prije svega u kori njegova velikog mozga. Iako smo oko 98 posto genetski identični s čimpanzama, ipak je kora velikog mozga kod čovjeka četiri puta veća. Na toj osnovi i drugim dokazima Staghun zaključuje da granice našeg ponašanja određene genima, ali da unutar tih granica ima "beskonačno mnogo prostora za promjene", a time za individualnu slobodu. I blizanci s jednakim genima ne ponašaju se jednako. Iznosi mišljenje da moždani "stroj" nije određen samo genetskim programom. Smatra da se promjene u tom

programu mogu izvoditi na temelju proživljenih iskustava. Tvrdi da je baš to temelj čovjekove duhovne slobode. Tvrdi da se proces ljudskog sazrijevanja od djetinjstva pa nadalje ne odvija automatski, nego na njega u odlučujućoj mjeri utječu proživljena iskustva tijekom odrastanja. Po njemu je još uvijek nejasno kako signali iz okoline utječu na razvoj mozga, premda je jasno da su u igri signalne molekule zadužene za organizaciju ili promjenu nastajanja živčanih veza. To se vidi i po tome što se mozak od računala razlikuje i po tome što kod njega nisu razdvojeni *hardver* i *softver*. Skupovi živčanih stanica već sadrže programski alat aktivnosti mozga. Ali je ovdje važna Staghunova teza da promjene u tom programu mogu nastajati na osnovu proživljenih iskustva. Prema tome, iskustva i načini njihova stjecanja mogu utjecati na mozak koji na neki način sam sebe programira. Satghun je nakon precizne i pažljive analize odnosa gena i ponašanja zaključio sljedeće: "Osobitost čovjekova je, grubo rečeno, zbroj genetičkih informacija i društvenih iskustava. Genetičkim programom određena je naša osobnost, dok se iskustvom ostvaruje sloboda, naravno uvijek u međudjelovanju u našim evolucijskim, u genima pohranjenim znanjem" (Staghun 2003: 146).

Mayr je odao priznanje Wilsonovu veličanstvenu djelu (*Sociobiologiji*) u kojem na dosta originalan način pokušava objasniti biološke osnove svakog ljudskog ponašanja. Uočava da tu ima i strahovito mnogo problema. Za primjer uzima pitanje evolucije nesebičnosti odnosno altruizma. Mayr kaže da je prirodni odabir kao evolucijski mehanizam skroz naskroz sebično zbivanje koje se mjeri samo u okvirima rasplodne prednosti što je pruža nekoj jedinki. Stoga je veliko pitanje kako se s obzirom na to može razviti prava nesebičnost. To je pokrenulo dugu raspravu o "recipročnom altruizmu" koji se opaža i u životinjskom svijetu i među ljudima te veliku raspravu o vrijednosti skupinskog odabira (*group selection*). Neki su autori skloni mišljenju da predmet nisu samo jedinke, kao što to tvrdi veći dio biološke nove sinteze, nego da to ponekad mogu biti cijele skupine. Mayr tvrdi da je rasprava o vrijednosti odabira među skupinama razriješana brižnim razlikovanjem između dvovrsnih skupina; jedne skupine jesu dok druge nisu predmet skupne selekcije. Rasprava se vodi o razinama evolucije. Ovo je važno, kako ćemo kasnije vidjeti, za raspravu o novoj teoriji morala koju je naročito sustavno razradio J. Haidt (2012), američki moralni psiholog, jer zastupa tezu da kod čovjeka postoji višerazinska evolucija – na individualnoj i skupnoj razini – koja je dovela do toga da smo mi evolucijski ustrojani

za individualno, samointeresno ili sebično djelovanje i istovremeno za djelovanje na višoj razini (za kooperaciju, uzajamno pomaganje, altruizam). Metaforički je zaključio da smo mi većim dijelom čimpanze (90 %) i manjim dijelom pčele (10 %). O tome ćemo kasnije, ali za svoje dokaze koristi i Darwinovo poimanje evolucije, koji se priklonio i mogućnosti grupne selekcije kad je u pitanju razvoj "socijalnih sentimenata" i na toj osnovi moralnih inklinacija.

U ovu raspravu uključili su se i neki drugi evolucijski znanstvenici. Tako i E. J. Larson primjećuje da je Darwin zastupao tezu o odбору među jedinkama, ali se u pitanjima morala priklonio grupnom odabiru. Smatrao je da altruizam pomaže skupini na račun jedinke, na pr. kad jedna ptica upozori jato na približavanje grabežljivca sama postoje izložena velikoj opasnosti, što je znak prirodnog samožrtvovanja za skupinu. Darwin je primijetio da možda priroda odabire upravo skupine koje posjeduju takva svojstva koja im omogućuju opstanak. Međutim, ako ih pripadnici skupine ne usvoje zajednički i ne prenose ta svojstva na lamarkistički način, onda bi one trebale nestati jer bi pojedine jedinke koje ih imaju morale umirati prije drugih. Ukratko, zaključuje Larson, kao nasumično stvorena urođena osobina, altruizam ne bi trebao postojati. Iako je Darwin u svojim učenjima prihvatio jedan oblik lamarkizma, ipak ga je suvremena sinteza odbacila. Mayr se pita: kako odabirom kao sebičnim zbivanjem, naravno na individualnoj razini, prirodoslovno objasniti altruizam? Ovdje je pak važno naglasiti da je Darwin izvore morala vidio u "socijalnim nagonima" ljudske vrste, ali na razini grupnog odabira, a ne na razini vrste ili individualnoj razini. To znači da je na pr. solidarnost, suradnju i sl. smatrao grupno vezanim fenomenima.

U tu se raspravu na sebi svojstven način uključio i R. Dawkins svojom knjigom o sebičnom genu. Smatra pogrešnim objašnjenje altruizma na osnovi tvrdnji da se živa bića razvijaju čineći stvari "za dobrobit vrste" ili skupine. On kao osnovnu jedinicu odabira, pa tako i zastupanje vlastita interesa, ne vidi ni pojedinca ni skupinu. Po njemu gen je jedinica odabiranja. Gene definira kao "umnoživače života", a mi smo kao organizmi "samo njihovi strojevi za preživljavanje" (Dawkins 1997: 31). Njegova je teza da se samo geni bore za preživljavanje i, ako je tako, onda je sam "gen osnovna jedinica sebičnosti" (Isto 49). Nakon što su Williams i on iznijeli dokaze o postojanju jedinki koje se mogu švercati u okviru skupine, selekcija na grupnoj razini je na neki način (čini se ipak prebrzo) anulirana iz znanstvene rasprave.

Dawkins je u vezi s tim i ciničan kad kaže: "Pokušajmo naučiti veliku kodušnost i nesebičnost, jer smo rođeni sebični" (Isto 13). Zastupa tezu da je država blagostanja nešto veoma neprirodno, da je ona najveći "altruistički sustav", ali da je svaki takav sustav iznutra nepostojan jer je "otvoren prema zloupotrebi sebičnih jedinki spremnih iskoristavati ga" (Isto 38). To je naravno sa stajališta jedinke problem kolektivnog djelovanja. U tome se svakako mogu naći razlozi zašto se političari koriste populizmom u izbornim kampanjama i zašto pojedinci logikom švercanja pokušavaju i nastoje iskoristiti benefite socijalne države.

Dawkins se ipak suprotstavlja genetskom determinizmu. Smatra da je vrlo često pogrešna pretpostavka da su genetski naslijeđene osobine određene kao stalne i nepromjenjive. Njegova je teza ova: "Naši nas geni možda uče sebičnosti, ali mi ih nismo prisiljeni slušati cijelog života" (Isto 14). Brani tezu da mi imamo snage "prkositi sebičnim genima" s kojima smo rođeni i ako je potrebno "sebičnim memima" (elementima kulture) kojima smo zavedeni. Građeni smo "kao genetski i odgojeni kao memski strojevi, no imamo i snage i okrenuti se protiv naših tvorca. Mi, jedini na Zemlji, možemo ustati protiv tiranije sebičnih umnoživača" (Isto 229). Smatramo da je ovo ipak jedno posebno tumačenje odnosa gena i kulture – kulturom (memima) protiv sebičnih gena.

Međutim, Haidt, koji gradi svoju novu moralnu teoriju na shvaćanju ljudske prirode koja se je evolucijski uspostavljala na dvorazinskom odabiru (individualnom i grupnom), tvrdi da čim shvatimo kreposne umove (*righteous minds*) kao umove primata s grupnim slojem, koji naziva *hiveswitch* fenomenom, dolazimo u cjelini do nove perspektive o moralu, politici i religiji. Tvrdi da će pokazati da nam naša "viša priroda" dopušta da budemo altruistični, ali da je altruizam uglavnom usmjeren na članove naših vlastitih skupina (grupa). Po njemu selekcija na razini grupa omogućila je opstanak onih grupa koje su imale najviše timskih igrača, spremnih na kooperaciju i uzajamno pomaganje, dok je selekcija na razini pojedinca omogućila sebično i samointeresno djelovanje te natjecanje između pojedinaca unutar grupa. On je za svoje poglede naveo čitav niz dokaza iz različitih znanosti, što nije bez osnove. Njegova je nova moralna teorija zapravo na tragu Wilsonove sociobiologije, ali i na tragu istraživanja kulturnih antropologa kao što je Shweder koji zastupa tezu o kulturnim varijacijama morala. Sve je to navelo Haidta na pitanje kako objasniti vezu između iste evolucijski nastale ljudske prirode i načina njezina funkcioniranja (kako to objašnjava Wilson) te

kulturnih varijacija morala i drugih ljudskih vrednota. Ako moral povijesno i kulturno varira, onda se mora dovesti u pitanje racionalistička etička teorija koja glorificira razum kao izvor i sredstvo morala i njegovo univerzalno značenje i važenje bez obzira na kulturne varijacije među narodima i ljudima unutar određenih kultura. Zato je on najprije pokušao osporiti racionalistički pristup istraživanju morala i načina njegova funkcioniranja. Bio je to grandiozan pokušaj utemeljen na interdisciplinarnom pristupu i povezivanju znanja iz evolucijskih znanosti, kulturne antropologije, psihologije, filozofije i sociologije. Tako je nastala nova etička teorija koju se zajedno predložili Haidt i Craig i koju su nazvali teorijom moralnih temelja (*Moral Foundations Theory*). Čini nam se da je to dosad jedna od najkompleksnijih moralnih teorija koju kao takvu treba razmotriti.

3. Kritika racionalističke etičke paradigme

U nastojanju da odgovori na pitanje "Odakle moral dolazi?" Haidt je prvo detektirao tri pristupa tome pitanju. Prvi pristup polazi isključivo od pojedinca i njegove prirode, bilo da se poziva na razum ili emocije ili neku njihovu kombinaciju. Taj se pristup može označiti kao naturalistički. Drugi pristup je empiricistički jer ističe važnost ljudskog iskustva i samog učenja moralnih načela kao pravila ponašanja. Međutim, pojavio se i treći pristup koji nazivamo racionalističkim, koji može imati više varijanti, ali mu je zajedničko to što moral ne shvaća ni kao nešto urođeno ni kao naučeno, nego kao rezultat razvojne samokonstrukcije od djetinjstva pa nadalje u interakciji s povoljnim sredinskim uvjetima. Moralni se razvoj shvaća kao postupni razvoj moralnog mišljenja (razuma i rasudne umne moći), kao rezultat razvojne biološke "mentalne spremnosti" (koja se odvija procesima maturacije) i stalne iskustvene interakcije djeteta s okolinom koja je poticajna i egalitarna za dijete. Haidt bit racionalističkog pristupa uspoređuje s leptirom koji se postupno razvija iz gusjenice u povoljnim ekološkim uvjetima. Tako i djeca postupno samokonstruiraju način moralnog rasuđivanja i na kraju razvojnog procesa dolaze do moralnih načela kao razloga za svoje moralno djelovanje, a ne kao naučenih pravila za ispravno postupanje.

Sve negdje do kraja 1980-ih moralna je psihologija bila dio razvojne psihologije. Istraživači su se usmjerili na istraživanje kako djeca razvijaju mišljenje o pravilima ponašanja, naročito moralnim pravilima veza-

nima uz pravično postupanje (*fairness*). Iz toga je nastalo veliko pitanje – kako djeca dolaze do razlikovanja ispravnog i pogrešnog, te pitanje – odakle moral dolazi? Postoje dva očigledna odgovora na to pitanje – iz prirode ili odgoja (*nature* ili *nurture*). Ali, ako nalazimo kulturne varijacije u moralu, postavlja se pitanje kako može biti samo urođen. Međutim, ako je samo naučen, onda se dovodi u pitanje njegova povezanost s ljudskom prirodom i njenom evolucijom. Zato se moralna psihologija krajem 1980-ih fokusirala na treći pristup – racionalistički – koji se temelji na dokazu da moral kod ljudi nije ni urođen niti stečen, već je rezultat razvojne interakcije s okolinom, tako da djeca sama od sebe grade moralnu svijest, tj. samokonstruiraju svoje moralne poglede koji na kraju razvojnog procesa moraju biti iznaddruštveni i univerzalno važeći na načelnima pravde kao distribucije prava i obveza između ljudi shvaćenih kao slobodnih i jednakih te uzajamno recipročnih. Takvom shvaćanju razvoja moralne svijesti naročito je doprinio svojim istraživanjima L. Kohlberg, harvardski profesor moralne psihologije. Njegova su istraživanja odavno poznata u svijetu i postala su paradigmatična za razumijevanje morala i moralnog razvoja ljudi.

Ovdje, naravno, ne možemo prikazati njegovo kompleksno istraživanje moralnog razvoja kod djece i ostalih – uostalom to je već općepoznato u svim društvenim znanostima i boljim udžbenicima, samo upozoravamo na to da je u svojim istraživanjima, koristeći moralne priče u obliku moralnih dilema, otkrio da moralni razvoj (razvoj moralnog rasuđivanja) kod ljudi prolazi kroz tri razine od kojih se svaka sastoji od po dvije etape (ukupno šest etapa). Pretkonvencionalna razina (traje negdje do devete godine) obuhvaća dvije etape u kojima djeca smatraju da je svako ponašanje dobro ako se može izbjeći kazna ili njime postići određena nagrada. Konvencionalna razina obuhvaća također dvije etape u kojima djeca počinju razmatrati svoje ponašanje iz pozicije drugih – vršnjaka i roditelja kao autoriteta. Ova razina označava prelazak u načinu moralnog mišljenja na socijalno gledanje, gledanje na određeno ponašanje kao dobro ili loše, iz pozicije vršnjaka (djeca lako prihvaćaju mišljenje vršnjaka) te iz pozicije autoriteta (roditelja i učitelja); zato se na ovoj razini razvija moralna svijest koja se iskazuje na konformistički način (mišljenje vršnjaka, autoriteta i društvenih zakona prihvaća se kao nešto nužno i nepromjenjivo). Na trećoj, postkonvencionalnoj razini mladi počinju shvaćati da zakoni i autoriteti nisu nešto apsolutno, već su rezultat društvenih dogovora i kao takvi se mogu mijenjati. To

označava, kako bi Kant rekao, početak prelaska iz stanja legaliteta (djelovanja prema dužnosti) u stanje moraliteta (djelovanje iz dužnosti: što znači poštivanje moralnih načela kao univerzalno važećih na osnovu jednakosti i slobode umnog djelovanja). Kohlberg bi rekao da se na ovoj razini moralne norme ne prihvaćaju više kao društvena pravila ponašanja nego kao razlozi za univerzalno važeće etičko djelovanje, prije svega na načelima pravde i uzajamnog reciprociteta.

Kohlberg je za svoje istraživanje sastavio priče-dileme (na primjer, treba li starija sestra reći majci da ju je mlađa lagala u određenoj situaciji, ili priča o Heinzu koji je otišao na dalek put u Europu da bi kupio lijek kod nekog njemačkog ljekarnika koji ga je otkrio kako bi spasio svoju ženu oboljelu od karcinoma. Nije imao dovoljno novaca, pa je zamolio ljekarnika da mu ga proda jeftinije. Kad je ljekarnik odbio, on je saznao gdje drži lijek. Pitanje je – hoće li Heinz ukrasti lijek? Nisu važni odgovori da ili ne, već razlozi za takvo ponašanje i univerzaliziraju li se razlozi ili se pak samo instrumentaliziraju za osobnu korist (na pr. u korist bližnjega ili za dobrobit svih ljudi itd.). Haidt je mišljenja da je ovim pričama-dilemama, u kojima se suprotstavljaju na pr. pravo na život i pravo na vlasništvo, obveza pridržavanja zakona i obveza prema ljudima u potrebi, laganje i istina itd., Kohlberg zapravo izradio alat za mjerenje dječjeg moralnog progressa prema liberalnom idealu za znanstveno opravdanje liberalno-sekularnog moralnog poretka. Zato je koristio okvir kojim je moral povezo s liberalnim načelom pravednog društva, recimo kako je načela pravde razradio Rawls, koja su zapravo apstraktna načela i koja važe univerzalno na temelju jednakosti, slobode i reciprociteta među osobama. Zato je ovaj pristup nužno zapostavio pitanje autoriteta, hijerarhije, pijeteta i tradicije, pa je bilo neizbježno da će ishodi istraživanja podržati svjetonazore koji su liberalni, sekularni, ispitivački i egalitarni (Haidt 2012: 10). To se vidi iz načina kako je Kohlberg тумачio moralni odgoj. Smatrao je kao glavno sredstvo moralnog odgoja mogućnost preuzimanja uloga drugih (*role taking*), tj. mogućnost promatranja problema iz perspektive drugih. Važni su egalitarni odnosi s vršnjacima, dok su autoritarni odnosi s odgajateljima samo prepreka moralnom razvoju. Moralne prodike roditelja i učitelja samo zadržavaju moralni razvoj na konvencionalnoj razini, a Kohlbergovo istraživanje pokazuje da većina ljudi u Americi ne prelazi ovu razinu.

Ovdje je međutim nešto važniji E. Turiel jer je pokušao pojednostaviti svoje priče-dileme s jasnim ciljem istraživanja – ispitati razlikuju li

djeca tijekom svoga razvoja moralna pravila od socijalnih konvencija ili ne. Za tu svrhu sastavio je više priča, kao na primjer priču o dječaku koji je dolazio u školu u svojoj uobičajenoj odjeći, iako su djeca imala obvezu nošenja školske uniforme. Druga se priča odnosila na djevojčicu koja je pokušala odgurnuti drugu kako bi se domogla njezine ljuljačke. Turiel je svojim istraživanjem ustanovio da djeca već u petoj godini prepoznaju pravila o odijevanju, hrani i mnogim drugima aspektima života kao socijalna pravila (socijalne konvencije) koja su arbitrarna, mogu se dogovarati i mijenjati. Međutim, ako se djeca pitaju o radnjama koje nanose neku štetu (*harm*) drugima, tada se dobiva drugačiji rezultat. Sva djeca u pravilu prepoznaju da je činjenje kakve štete drugima neprihvatljivo te da su pravila vezana za štetu drugima uvijek moralna pravila, da važe univerzalno i bez obzira na to što o tome kažu roditelji i ostali autoriteti. Zato je moralna pravila Turiel odredio kao ona koja se odnose na "pravdu, prava i dobrobit", kojima se reguliraju načini ophođenja s drugima.

Turiel je zaključio da djeca ne tretiraju sva pravila isto, kao što su Piaget i Kohlberg pretpostavili. Drugo, ona ne mogu rješavati dileme poput moralnih filozofa, kako je Kohlberg zamislio govor o svojim pričama-dilemama, ali vrlo sofisticirano zapažaju pravila i odnose. Izgleda tako da djece veoma rano shvaćaju da su moralna pravila kojima se regulira štetno ponašanje posebna, važna, nepromjenjiva i univerzalna. Ova je spoznaja Turielu bila temelj za shvaćanje moralnog razvoja u cjelini. Djeca po njemu dakle sama od sebe konstruiraju svoje moralno znanje i razumijevanje na "temelju apsolutne moralne istine da je šteta pogrešna" (Haidt 2012: 12) jer i sama ne žele da ih itko ošteti. Haidt uočava da je Turielovo istraživanje moralnog razvoja nešto drukčije od Kohlbergova, ali da su političke implikacije slične: moral se svodi oko postupanja pojedinaca, vezan je za štetu i *fairness*, a ne za lojalnosti, poštovanje autoriteta, dužnosti, pijetete, domoljublje ili tradicije. Smatra se da su hijerarhija i autoritet u pravilu nešto loše. Zato škole i roditelji trebaju utjeloviti načela jednakosti i moralne autonomije. To je, dakako, u skladu s Millovim političkim liberalizmom i njegovim "načelom štete": "Jedina svrha za koju se moć može ispravno vršiti nad nekim članom civilizirane zajednice, protivno njegovoj volji, jest da se spriječi šteta drugome" (Mill 1918).

Haidt se upitao – ako je moral stvarno samo oko štete i pravičnog postupanja, zašto većina drugih ne-zapadnih kultura i civilizacija moralizira tako mnogo socijalnih praksi koje po svemu sudeći nemaju ništa

sa štetnim ponašanjem? Moglo bi se reći i sljedeće: ako je moral isključivo oko štete (*harm*) i pravičnosti (*fairness*) i ako postoje moralna načela isključivo za regulaciju takvih ponašanja, i to kao univerzalno važeća, pitanje je kako objasniti svu zapaženu količinu kulturne varijacije u moralu i moralnom ponašanju ljudi. Za odgovor na to pitanje Haidt je iskoristio komparativna istraživanja koja je proveo kulturni antropolog R. Shweder. Shweder je empirijskim istraživanjima našao velike razlike u razmišljanjima o osobnosti i individualnosti djece iz Indije (Orissa) i Amerike, iako su nađene i određene sličnosti, ali i značajne razlike u gledanju na moral i moralno ponašanje. Zato je Shweder zaključio da su istraživanja Kohlberga i Turiela važila za individualističke kulture u kojima je pojedinac ispred društva, a ne za sociocentričke u kojima je društvo ispred pojedinca.

U sociocentričkim društvima sebstva su međuovisna, a ne neovisna, i nije postojala jasna linija između moralnih pravila (sprečavanje štete) i socijalnih konvencija kojima se reguliraju načini odijevanja, rodni odnosi, odnosi prema autoritetu itd. U nekim pričama koje je Shweder sastavio bilo je i štetnih radnji koje su djeca u obje kulture osuđivala kao univerzalno pogrešne (na primjer kad netko u prolazu šutne psa koji spava ili kad otac krši dana obećanja djetetu za bolji školski uspjeh). Međutim, u drugim pričama, u kojima nije bilo štetnog ponašanja, koje opisuju neke prakse objedovanja žena u prisutnosti muževa brata, ili udovicu koja jede ribu više puta tjedno, ili ženu koja nakon toaleta ne pere ruke i nastavlja s kuhanjem itd., postojale su potpune razlike između dviju kultura. U američkoj kulturi većina ispitanika dopušta takva ponašanja, dok u Indiji čak i petogodišnja djeca osuđuju navedena ponašanja. Shweder dakle nije našao ni traga od sociokonvencionalnog razmišljanja u sociocentričkoj kulturi u državi Orissa (Indija). To je objasnio činjenicom da je u kulturi Orisse "socijalni poredak zapravo moralni poredak". U ovoj kulturi moral je bio širi i gušći nego u individualističkim zapadnim kulturama. Zato je u ovoj kulturi svaka praksa mogla biti moralna. Ovom činjenicom dovedena je u pitanje racionalistička etika, odnosno njezina univerzalnost. Djeca nisu svugdje gradila moralnost sama od sebe na osnovu apsolutne istine i sigurnosti da je šteta pogrešna. Haidt je na temelju toga zaključio sljedeće: "Distinkcija između morala i pukih konvencija nije alat koji djeca svugdje koriste za samokonstrukciju svoje moralne spoznaje. Radije, ova je distinkcija kulturni artefakt, nužno posljedica individualističkog odgovora na pi-

tanje odnosa pojedinaca i skupine" (Haidt 2012: 20). To je tako, ako je pojedinac ispred društva, onda ima pravo propitivati svako pravilo i autoritet kojima se ograničava osobna sloboda kao skup prava na temelju moralne jednakosti i uzajamnog reciprociteta. Ako pravila nisu u funkciji sprečavanja štete, tada ona ne mogu biti moralna pravila i ne mogu imati etičko opravdanje. Sve u svemu, Shwederova studija predstavljala je glavni napad na cijeli racionalistički pristup moralu, iako je Turiel pokušao to osporiti tvrdnjom da su njegove priče sadržavale trik-pitanja koja dobivaju različita značenja u različitim kulturama. Shwederu je prigovoreno i to da nije proveo kontrolu štetnog ponašanja, tj. osuđuju li ispitanici sami neka ponašanja kao štetna prije nego što zauzmu određeni stav prema takvim ponašanjima. Drugim riječima, trebalo je provesti kontrolu štetnog ponašanja. Taj problem je pokušao riješiti Haidt sastavljanjem priča u kojima nema štetnih radnji, ali koje kod ispitanika mogu izazvati zgražanje (*disgust*) ili nepoštovanje (*disrespect*).

Sastavio je više takvih priča koje je nazvao *harmless taboo violations*. Karakteristične su dvije takve priče – priča o psu i o državnoj zastavi. U priči o psu kaže se da je psa neke obitelji jednog dana pogazio automobil. Obitelj je čula da je pseće meso veoma ukusno, oderala ga je i u tajnosti pojela. Priča o staroj zastavi govori o tome kako je jedna žena dok je čistila kupaonicu našla odbačenu zastavu. Poderala ju je u manje komade i s njima čistila zahod. Ispitivanje je proveo u Brazilu i u Americi. Otkrio je da je većina ispitanika na ovakve priče reagirala osjećajući odvratnost ili zgražanje (*disgust*) ili nepoštovanje (*disrespect*) prema upotrebi tako važne stvari kao što je zastava. Većina je ispitanika kazala da su ponašanja u ovim pričama bila univerzalno pogrešna iako u njima nije nikome počinjena šteta. Na temelju toga Haidt je zaključio da je Shweder bio u pravu svojom tvrdnjom da moral ide znatno iznad štete i *fairnessa*. Na temelju ovih, kao i istraživanja nekih drugih spoznaja o moralu i etici, Haidt je izveo dva od ukupno tri ključna načela moralne psihologije. Prvo načelo glasi: moralne intuicije je prvo, strateško rasuđivanje drugo. Drugo načelo glasi: moral je znatno iznad štete i *fairnessa*. Sve je to izvedeno iz kulturnoantropoloških istraživanja kojima je utvrđeno da je moralno područje variralo između kultura (naroda), ali i unutar pojedinih kultura ovisno o socijalno-klasnim odnosima u njima.

Haidt se pita kako bi racionalisti mogli objasniti takve rezultate, kako su djeca sama od sebe mogla konstruirati moralna znanja vezana uz osjećanje zgražanja i nepoštovanja (*disrespect*)? Prema tome, moraju

postojati i drugi izvori moralne spoznaje, koji uključuju i učenje putem socijalizacije i odgoja, ali i urođeni načini reagiranja na određene socijalne situacije. Suočeni s pričama ispitanici su najprije izgledali zbuñeno, ali su nakon toga pokušali objasniti svoj stav zgražanja. Bili su uporni u tumačenju svog stava iako u opisanim radnjama nije bilo štetnih postupaka za bilo koga. Pokušali su objasniti da bi opisano ponašanje sa psom moglo imati zdravstvene posljedice za članove obitelji itd. Haidt kaže da su oni uporno rezonirali takva ponašanja, ali da to "nije bilo rezoniranje u potrazi za istinom; bilo je to rezoniranje za opravdanje njihovih emocionalnih reakcija" (Haidt 2012: 29). Haidt je uvjeren da je ovime pronašao dokaz za potvrdu Humeove etičke teorije u kojoj se tvrdi da je "razum sluga emocija", a ne obratno kako to kontinuirano tvrdi racionalistička etika od Platona do Kanta, Kohlberga i Turiela. Iz toga je nastalo prvo načelo moralne psihologije: intuicije slijede prvo, a strateško rasuđivanje nakon toga. Funkcija strateškog rasuđivanja nije potraga za istinom, jer se moral i ne bavi pitanjem istine (kao što je to davno pokazao i Aristotel), već potraga za opravdavanjem intuitivno zauzetog stava. Iz toga je Haidt izveo zaključak da je u moralu važno odbaciti racionalizam te prihvatiti intuicionizam, naročito ako je cilj dobro ponašanje, a ne samo dobro mišljenje.

Njegova teza o intuicionizmu u moralu slaže se s Humeovim pogledom na moral, ali i s uvidima kulturnog antropologa F. Boasa. On je već 1930-ih godina u svojoj studiji o umu primitivnog čovjeka o odnosu naslijeđenog (urođenog) i kulturno stečenog došao do zaključaka koji gotovo u cjelini odgovaraju suvremenim nalazima. Prvo, zaključio je da nema fundamentalne razlike u načinu mišljenja između primitivnog i civiliziranog čovjeka (Boas 1982: 10). Drugo, načini na koje se čovjekove mentalne sposobnosti izražavaju "zavise od kulture u kojoj pojedinac živi" (Isto 162). Treće, a povezano s drugim, jest njegovo mišljenje da se psihološki procesi, naročito ličnost, ne mogu svesti "na jedno apsolutno mjerilo nezavisno od elemenata sredine" (Isto 218). Iz toga je jasno da je bezrazložno tvrditi da jedna rasa ima neku određenu ličnost. Njegovo četvrto zapažanje o odnosu uma i kulture je možda najvažnije – "mi najprije želimo ili djelujemo, a tek potom pokušavamo pravdati svoje želje i postupke" (Isto 263). Uvjeren je da prosječan čovjek u većini slučajeva "ne određuje svoje postupke rasuđivanjem, već najprije djeluje, pa onda svoje postupke opravdava ili objašnjava takvim drugostepenim razmatranjima kakva su danas česta među nama" (Isto 263). On je postojanje

takvih drugostupanskih tumačenja običajnih radnji smatrao jednom "od najvažnijih antropoloških pojava". Bitan ishod ovog istraživanja jest zaključak da za izvorštem običaja primitivnog čovjeka, ali i jedva suvremenog išta više, "ne smijemo tragati u racionalnim procesima" (Isto 264). Ne sumnja da su neki običaji nastali iz svjesnog rasuđivanja, ali je isto tako siguran da su drugi nastali bez njega, te da naša teorija treba pokriti oba vida. Htio je pokazati da otpor promjeni uglavnom dolazi iz čuvstvenih izvora te da u primitivnoj kulturi prevladavaju asocijacije čuvstvenog tipa, što sprečava mogućnost novoga. Međutim, u suvremenoj modernoj i postmodernoj kulturi mnoge se radnje izvode samo kao sredstvo zbog nekog cilja. One se u naše umove nisu dovoljno duboko ukorijenile da bi se uspostavile veze koje im daju čuvstvenu vrijednost, iz čega nastaje i naša spremnost na promjenu. Bez ozbiljnog čuvstvenog otpora ne možemo preobličivati bilo koje od fundamentalnih linija mišljenja i djelovanja koje su određene našim evolucijskim procesima, ranim obrazovanjem i koje čine "podsvjesnu osnovu svih naših djelatnosti". Kaže da se to "očituje u stavu civiliziranih zajednica prema religiji, politici, umjetnosti i fundamentalnim pojmovima znanosti. Kod prosječnog pojedinca iz primitivnih plemena rasuđivanje ne može svladati taj 'čuvstveni otpor'. U civilizaciji pak postoji stalna spremnost da se preinačuju one djelatnosti koje nemaju 'nikakvu čuvstvenu vrijednost'" (Isto 275).

Ova njegova zapažanja u potpunosti odgovaraju Haidtovim nalazima da u moralu intuicije dolaze prvo, a strateško rasuđivanje nakon njih. To je tvrdio kad još nije mogao znati za mnoga istraživanja iz biologije i neuroznanosti koja pokazuju da smo evolucijski dizajnirani za tzv. konfirmacijsku sklonost (*confirmation bias*) našega uma. To je ugrađeno svojstvo argumentativnog uma, a ne smetnja (*bug*) koja se može ukloniti iz platoničkog uma, kako kaže Haidt. Stoga treba uzeti obzirno tezu o pojedincu kao potpuno racionalnom biću, kako tvrdi racionalizam. To je ideja da je rasuđivanje naš najbolji atribut te da je razum jedini izvor etičke istine. Međutim, ljudi su uglavnom skloni tražiti argumente za svoje sudove, ne za istinu. Zato je svaki pojedinac stvarno dobar u pronalaženju dokaza za sudove koje već ima, za svoje intuicije. Haidt zato tvrdi da, ako je naš cilj dobro ponašanje, a ne dobro mišljenje, tada je važnije odbaciti racionalizam i prihvatiti intuicionizam. To se u potpunosti slaže s Humeovom tvrdnjom da razum služi za otkrivanje istine i laži, a ne za razlikovanje dobra i zla. Govorio je: "Kad bi misao i razum

bili kadri da sami utvrde granice između dobra i zla, karakter vrlog i pravičnog morao bi ležati ili u nekom odnosu objekata, ili bi on pak morao da bude stvarna činjenica koju otkriva naše umovanje" (Hume 1983: 395). Iz toga je Hume zaključio da pravila etike nisu zaključci razuma. To je u suglasnosti sa suvremenim Buaumanovim mišljenjem koji tvrdi da su moralni fenomeni inherentno "neracionalni" (Bauman 2009: 20).

Na kraju, Haidt je pokušao povezati urođeno i stečeno, ljudsku prirodu i kulturu, upravo onako kako je o tim odnosima zborio F. Boas. Na toj je osnovi formulirao načela moralne psihologije (dva smo naveli), a treće glasi: moral povezuje, ali i zasljepljuje. Dokazuje za ovo tek treba iznijeti. Može se reći da je Haidt tako dao i novo ili nijansirano tumačenje odnosa priroda-odgoj u području morala. Njegova je teza na osnovi provedenih istraživanja da sve upućuje na zaključak da je moral izraz kombinacije urođenog (evolucijski nastalog) i stečenog (socijalnog učenja i odgoja u različitim kulturama). Kombinacija urođenog i stečenog putem socijalnog učenja i odgoja ovisno o kulturnim varijacijama je nešto drugo od racionalističke teze da je moral rezultat samokonstrukcije djeteta u postupnoj (etapnoj) razvojnoj interakciji između urođenog i iskustveno stečenog, prije svega u egalitarnoj sredini.

4. Moralni temelji ljudske prirode

Nakon što je pokazao da moral varira između kultura i unutar njih te da je u nekim kulturama jako širok i da ne postoji jasna linija između socijalnih konvencija i moralnih normi, Haidt je zaključio da je to prvi korak prema razumijevanju kreposnog uma. Sljedeći je korak razumjeti sustavnije odakle moral dolazi. U tome se ne može zaobići koncept ljudske prirode, kako je to naznačio Wilson. Haidt je, koristeći svoja i mnoga druga istraživanja, kako smo pokazali, došao do zaključka da smo rođeni za kreposno ponašanje, ali moramo i učiti, što ovisi o kulturi, kako i u kojem smislu biti krepostan. Sada se postavlja pitanje kako odrediti moralne (urođene) temelje ljudske prirode. Naravno, pritom se ne može zaobići duboko "usađena" podsvjesna emocionalna osnova ljudske prirode. O tome govori i N. Lane, istraživač izuma ljudske evolucije i života općenito. Nakon proučavanja koda života (DNK), nastoji odgovoriti i na pitanje što je ljudska svijest. Govori o dva pojma svijesti – primarnoj i površnoj. Kaže da ne želi umanjivati važnost društva, memorije, jezika i razmišljanja za ljudsku svijest, ali bit svega glasi: "da bi bili svjesni, svi

oni redom ovise o iskonskijem obliku svijesti – osjećajima" (Lane 2012: 205). Pita se kako "okidanje" neurona proizvodi "osjećaj" ili bilo što drugo. Kako pokrenuti neuroni proizvode osjete crvenog, straha, gnjeva ili ljubavi? Zašto temeljna svijest pokreće osjete? I da ne duljimo o njegovoj tezi o osjećajima kao temeljima svijesti i njenim pokretačima, Lane na kraju postavlja pitanje svih pitanja – kako neuroni uopće stvaraju osjećaj? Bit je stvari da nema ni razmišljanja bez osjećaja ili emocija.

Haidt se pri objašnjavanju moralnih temelja ljudske prirode poziva i na Darwinovu teoriju evolucije. Smatra da se u njegovoj teoriji nalazi mjesto, posebno kad je u pitanju objašnjavanje nastanka morala i moralnih normi, i za evoluciju na grupnoj razini, ali da je nova evolucijska sinteza to odbacila i kao znanstveno rješenje zadržala samo evoluciju na individualnoj razini. On prihvaća istraživačke nalaze u evolucijskim znanostima da je najveći dio ljudske prirode oblikovan evolucijom na individualnoj razini, ali to nije sve. Njegova je teza na osnovi mnoštva pokazatelja o evoluciji čovjeka sljedeća: "Mi ljudi imamo dvostruku prirodu – mi smo sebični primati koji su dugo bili dio nečega većega i plemenitijega od nas samih. Mi smo 90 posto čimpanze i 10 posto pčele" (Haidt 2012: 255). Tek kad se prihvati mogućnost dvorazinske selekcije u teoriji evolucije moguće je objasniti i višestruke moralne zasade date u samoj ljudskoj prirodi koje su nastale kao adaptivni izazovi s kojima se čovjek susretao u dugoj povijesti svoga razvoja. Njegova je teza da je evolucija na individualnoj razini u funkciji preživljavanja i umnožavanja gena, samog opstanka vrste, što je kod pojedinaca razvilo mogućnost za sebično ponašanje, za mogućnost švercanja u logici kolektivnog djelovanja, te da ga je tako osposobila za natjecanje unutar svojih grupa s drugim pojedincima. Međutim, evolucija na razini grupa osposobila je ljude za timsko djelovanje, za kooperaciju i nesebično žrtvovanje za skupinu te na taj način za natjecanje između grupa. Na temelju toga Haidt je zaključio da smo mi potomci uspješnih tribalista, a ne samo njihovih više individualističkih rođaka. Grupe koje su bile sastavljene od timskih igrača u pravilu su pobjeđivale one više individualistički usmjerene grupe.

Njegova je teza da je dvorazinska evolucija pomogla ljudskoj vrsti stvoriti nasljedne module u svojoj mentalnoj strukturi koje on naziva moralnim modulima ili "moralnim receptorima". Ove moralne receptore uspoređuje s evidentnijim "receptorima okusa" (za slatko, slano, kiselo i dr.). Ovi moralni receptori nastali su u dugoj evolucijskoj povijesti

čovjekovoj kao adaptivni izazovi (*adaptive challenges*) na sve nedaće s kojima se suočavao u svome prirodnom stanju. Pritom treba razlikovati originalne okidače (*original triggers*) za te adaptivne izazove od aktualnih okidača (*current triggers*). On i Craig predložili su ukupno šest moralnih temelja ili "moralnih receptora" koje smatraju ključnima za objašnjavanje biološke osnove za mogućnost moralnog pluralizma u svijetu. Predložili su ukupno šest takvih temelja ovim redom: briga/šteta (*care/harm*), sloboda/opresija, pravičnost/varanje (*fairness/cheating*), lojalnost/izdaja (*loyalty/betrayal*), autoritet/subverzija (*authority/subversion*), sveto/degradacija (*sanctity/degradation*). Ovi urođeni temelji nastali su kao adaptivni izazovi na probleme s kojima se čovjek suočavao tijekom evolucije u odnosu sa sredinom. Za prvi receptor (briga/šteta) primarni adaptivni izazov je bio "zaštita i briga za ranjivu djecu"; za drugi receptor sloboda/opresija adaptivni izazov je bio kako izbjeći dominaciju i tiraniju pojedinaca u malim skupinama; za treći modul (pravičnost/varanje) adaptivni izazov je kako ostvariti korist iz recipročnih partnerskih odnosa; za četvrti modul (lojalnost/izdaja) adaptivni izazov je kako formirati kohezivne koalicije; za peti modul (autoritet/subverzija) adaptivni izazov je bio kako ostvariti povoljne odnose unutar hijerarhija; za šesti modul (sveto/degradacija) adaptivni je izazov bio kako izbjeći razne kontaminante (viruse, bakterije, zaraze, bolesti itd). Originalni okidači na primjer za prvi modul, briga/šteta, jesu opažanje trpljenja, patnji, dok su originalni okidači za autoritet/subverzija bili znaci dominacije i podčinjenosti unutar skupine itd.

Pored originalnih i aktualnih okidača Haidt je opisao i karakteristične emocije koje su pratile nastanak ovih moralnih modula. Na primjer za modul briga/šteta bile su to emocije samilosti i empatije, za modul autoritet/subverzija poštovanje i strah, dok su za one svetost/degradacija bile odvratnost i zgražanje (*disgust*) jer bez osjećanja zgražanja ne bi bilo ni onih vrijednosti koje ljudi prihvaćaju kao nešto sveto. Na kraju Haidt navodi i važne vrline koje su nastale kao rezultat koevolucije gena i kulture i koje odgovaraju svakom pojedinom modulu. Tako su karakteristične vrline za modul briga/šteta upravo brižnost, dobrotu i ljubaznost; za modul *fairness*/varanje to su pravičnost, pravda i pouzdanost ili povjerenje; za modul lojalnost/izdaja to su privrženost, domoljublje i požrtvovnost; za modul sveto/degradacija to su umjerenost, čednost, čistoća i poštovanje (pijetet). Haidt je veoma opširno pokušao obrazložiti ove module i sve ostalo što smo naveli te načine na koji je

čovjekova evolucija omogućila njihovo stvaranje, tj. da postanu sastavni dio ljudske prirode koja čovjeku daje mogućnost za široku lepezu moralnog djelovanja. To je teorija o više "moralnih receptora", a ne samo o jednom, kako je tvrdila većina dosadašnjih etičkih teorija. Ovdje o tome samo toliko.

Haidt je uvjeren da je ovakvim pristupom razumijevanju izvora morala doveo u pitanje sve ostale teorije, utilitarističke i racionalističke, koje on označava teorijama jednog "moralnog receptora". Sve one naglašavaju samo jedan izvor ili kriterij morala (razum, korist ili sreću). Za razliku od toga, ova teorija moralnih temelja pruža osnovu za objašnjavanje moralnog pluralizma u svijetu ili kulturnih varijacijama morala. Zato on kaže da ovaj pristup omogućuje objašnjavanje kulturnih varijacija u moralu na diljem planeta. Kulturne varijacije moguće je tako objasniti načinima na koje su pojedine kulture poticale pojedine moralne module. On to uspoređuje s receptorima okusa. Svi ljudi na svijetu imaju iste receptore okusa, ali to ne znači da se njihove kuhinje ne razlikuju, iako sve na neki način moraju zadovoljiti sve te receptore. Isto tako, svi ljudi imaju iste moralne zasade u svojoj ljudskoj prirodi, ali način njihova korištenja ovisi o kulturama.

To su dobro opisali mnogi kulturni antropolozi, među njima i Ruth Benedict. Ona je opisala kulture američkih Indijanaca te kulturu Puebloa iz Novog Meksika po kojoj se oni razlikuju od ostalih indijanskih plemena koja žive u njihovu okruženju. Benedict prije svega smatra da se kultura mora opisati u obrascima, a ne u pojedinostima. Pueblose je opisala kao narod koji je izgradio apolonijski obrazac kulture, dok su ostali gradili svoju kulturu prema dionizijskom obrascu. Da bi pokazali svoju vrijednost, u dionizijskom obrascu pojedinci u skupini izlažu se nevjerojatnim mučenjima i patnjama s namjerom da dožive priviđenje (halucinaciju) koje im daje znak ili smjernicu za daljnje ponašanje. Naravno, priču o priviđenju moraju potvrditi u praksi plemena i tako na neki način ostvariti svoje priviđenje kao društveno obećanje. Kod Puebloa međutim nije tako. Oni se ne izlažu mučenjima i patnjama, već mirno prihvaćaju svoje društveno propisane uloge, ne traže niti cijene bilo kakva pretjerivanja. Ove različite kulture, kaže Benedict, nisu različite zbirke postupaka i vjerovanja: "One se u još mnogo većoj mjeri razlikuju po tome što su kao cjeline usmjerene u različitim pravcima" (Benedict 1976: 241). Te različite kulture putuju svojim različitim putevima radi postizanja svojih ciljeva, pa se zato ti ciljevi i njihova sredstva

"ne mogu ocjenjivati mjerilima nekog drugog društva zato što u suštini nemaju među sobom ništa zajedničkog" (Benedict 1976: 241). Zato se kulture i razlikuju po razini svoje integracije. Na toj osnovi moguće je razlikovati individualističke i sociocentričke kulture. Ovdje je važno dodati i istraživanje koje je provela M. Mead o sazrijevanju i načinu odgoja u jednoj jednostavnoj kulturi na Samoi. Mead je uvidjela da se proces sazrijevanja na Samoi odvija tako da se djeca ne uče razlikovanju kategorija igre, rada i škole kao odvojenih i nepovezanih, kao što se to događa u našoj civilizaciji. Ali je ipak zaključila ovo: "Samoa zna samo za jedan način života i njemu uče svoju djecu. Hoćemo li mi, koji priznajemo mnoge načine života, dati svojoj djeci slobodu da biraju koji hoće?" (Mead 1978: 218).

Haidt je svoje izlaganje o moralnim receptorima kao zajedničkim svim ljudima završio tako da unatoč tome postoje značajne kulturne varijacije u moralu među društvima. Zaključak je dakle da su ljudi, zahvaljujući evoluciji, postali predisponirani za moral, za kreposni um, iako time nisu i predestinirani za određeni oblik kreposnog ponašanja. Sve ovisi o kulturama i njihovim razlikama. Urođeni smo za kreposne umove, ali iz kultura moramo učiti o tome što je dobro ili zlo, što je ispravno ili pogrešno ponašanje. U tome odgoj ima daleko veće značenje nego što je to pretpostavila racionalistička moralna psihologija. No, pored toga postavlja se pitanje što je to što ljudima omogućuje zauzimanje kulturnog pogleda, odnosno nadosobnog gledanja na određena moralna pitanja. U odgovoru na ta pitanja može pomoći Haidtovo upozorenje da smo mi uglavnom sebična, ali i grupišna (*groupish*) stvorenja, da je evolucija koja se odvija i na grupnoj razini dovela do stvaranja "hiveswitch" fenomena u našem mozgu, koji djeluje poput upaljača koji nas u određenim okolnostima može preusmjeriti na kolektivno djelovanje, na djelovanje u korist naše grupe ili u korist općeg dobra. To se vrlo dobro slaže s Durkheimovom tezom o čovjeku kao *homo duplexu* koji može djelovati na dvije različite razine – individualnoj i kolektivnoj.

5. Čovjek kao *homo duplex*: mogućnost dvorazinskog djelovanja

Haidt smatra da je čovjek kondicionalno biće grupe. Mi smo proizvod višerazinske selekcije. Velik dio ljudske prirode oblikovan je prirodnim odabirom na individualnoj razini, ali ne sav. Mi kao ljudi imamo neko-

liko grupno-vezanih adaptacija. Zato imamo dvostruku prirodu – mi smo sebični primati, ali smo već dugo (oko 800 tisuća godina) dio nečeg većeg i plemenitijeg od nas samih. Imamo sposobnost u određenim okolnostima transcendirati sami sebe, nadići vlastiti samointeres i postati dio cjeline kao nečeg većeg i višeg od nas samih. Zato smo kondicionalno stvorenja grupe. Tu sposobnost Haidt je označio "hive-switch" fenomenom ("upaljačem košnice"). Smatra da je ovaj kognitivni modul grupno vezana adaptacija koja se može objasniti evolucijskom selekcijom na razini grupa, a ne onom na individualnoj razini. Upravo ovaj kognitivni modul omogućuje čovjeku da djeluje nadosobno, nadinteresno, nadsebično, koji tako čini grupe kooperativnijima, te stoga i uspješnijima u natjecanju s drugim grupama. Mi smo dakle evolucijski opremljeni ne samo za individualno natjecanje nego i za skupno, ne samo za sebično nego i za suradničko i altruističko. Mi smo dakle 90 posto čimpanze i 10 posto pčele.

Haidt ovaj "hiveswitch" fenomen kod čovjeka, koji je nastao procesom višerazinske evolucijske selekcije, uspoređuje s Durkheimovom tezom o čovjeku kao *homo duplexu*. Kao što je poznato, E. Durkheim je u svojim radovima tvrdio da postoje "socijalni fakti" koji se ne mogu reducirati na fakte o pojedincima. Iako nije mogao znati za teoriju o višerazinskoj selekciji i naročito za teoriju velikih tranzicija koje su omogućili čovjeku da postane *homo sapiens*, njegova je sociologija spoznaje i morala u skladu s njima (Haidt 2012: 260). Durkheim je, suprotno Freudu, tvrdio da se moral i religija ne mogu objasniti psihologijom pojedinaca. Po njemu čovjek postoji kao pojedinac, ali i kao dio većeg društva, kao dio cjeline. U raspravi o religiji i ritualima Durkheim govori o dvije vrste osjećaja kod čovjeka. Prvi vezuju pojedinca s njegovim bližnjima, pokazuju se unutar zajednice u svakidašnjim odnosima ljudi, obuhvaćaju osjećaje kao što su iskrenost i poštenje, poštovanje, privrženost i strah koji se može osjećati u međusobnim interakcijama. Drugi su osjećaji oni koji vežu pojedince za njihov "socijalni entitet kao cjelinu". Oni se manifestiraju primarno u odnosima među grupama ili između društva, pa se mogu zvati "intersocijalnima". Prva skupina osjećaja ostavljaju autonomiju i ličnost svakog pojedinca gotovo intaktnom, neovisnom. Međutim, kada pojedinac djeluje pod utjecajem drugih, on je tada dio cjeline čije akcije slijedi i čijim je utjecajima podložan. Samo se iz te činjenice može objasniti mogućnost ideje obveze (dužnosti). Ne možemo biti dužni sebi, već društvu čiji smo dio. Bila je to Durkheimovo-

va kritika Kantova shvaćanja dužnosti u kojoj je pojedinac bio ujedno i tvorac moralnih pravila i njihov podanik.

Na drugom mjestu Durkheim je još precizniji kad kaže da u nama postoji biće koje predstavlja sve u odnosu na nas same i iz toga stajališta u svemu što čini ovo biće nema drugi objekt osim sama sebe. Postoji međutim drugo biće u nama koje poznaje stvari *sub speciealternitatis*, kao da ono dijeli drugačije mišljenje od njegova vlastitog, i koje nastoji svojim akcijama izvesti ciljeve koji premašuju one vlastite. Tako se stara formula o *homo duplexu* potvrđuje činjenicama. Daleko od jednostavnoga, kaže Durkheim, naš unutrašnji život ima nešto što je dvostruki centar gravitacije. Na jednoj strani postoji naša individualnost i određenje, na drugoj postoji sve u nama što izražava sve drugo osim nas samih (Durkheim, u: Giddens 1972: 268). I upravo to drugo biće u kojem pojedinac sudjeluje kao "dio cjeline" omogućuje da djeluje naindividualno, dakle moralno, da djeluje odgovorno i obvezno, da razlikuje svoju razinu profanog djelovanja (samointeresnog) od posvećenog (nadosobnog). To je bilo moguće kad se uvidjelo da iznad pojedinca postoji društvo i da ono nije nominalno i zamišljeno biće, nego sustav djelatnih sila. Tek tada je bilo moguće tumačiti čovjeka na nov način; njegova posebna svojstva nije više potrebno stavljati izvan iskustva da bi ih se sačuvalo (Cvjetičanin 2003: 416). Ovdje se osjeća Durkheimova kritika svih individualističkih etika, utilitarnih i kantovskih. Durkheim uvažava Kantovo učenje o dužnosti kao ključnoj karakteristici morala, jer što bi moral bio bez dužnosti i zapovjednoj formi, ali se otvara pitanje kome smo mi dužni. Sebi? To je, kaže, igra riječi jer što je dug ako smo istodobno dužnik i vjerovnik? (Giddens 1972: 93). Za Durkheima su dužnosti pojedinaca prema sebi u stvarnosti dužnosti prema društvu, one odgovaraju izvjesnim kolektivnim osjećajima koji važe *sui generis*. Na toj osnovi Haidt s pravom izvodi zaključak da se moral i religija, kao uostalom i politika, ne mogu proučavati na usamljenim pojedincima, kao što se ni fenomen košnice ne može proučiti proučavanjem jedne pčele. I zaista, proučavati moral sa stajališta pojedinca znači upasti u zamku metodološkog individualizma u koju su upadale mnoge teorije spoznaje, etike i politike.

Svi dokazi o "hiveswitch" fenomenu koji odgovara Durkheimovu *homo duplexu* pokazuju da sreća ne dolazi samo iznutra, kako se to zamišlja recimo u budizmu ili u stoičkoj moralnoj filozofiji, nego da dolazi "između". Mi smo, kaže Haidt, evoluirali za život u grupama i zato ima-

mo taj grupišni (*groupish*) sloj u svojoj mentalnoj infrastrukturi; naši umovi su dizajnirani ne samo za konkurenciju i uspjehe/pobjede unutar grupa već i za natjecanje između njih. Postoji nešto što nas u određenim okolnostima pokreće da postanemo nešto više, jednostavno "dio cjeline". Biomedicinska istraživanja su, na primjer, pokazala da oksitocin (*oxytocin*) veže ljude za njihove grupe, a ne za cijelo čovječanstvo. U opisanom okviru, pita se Haidt, koja će nacija stajati bolje na mjerama socijalnog kapitala, mentalnog zdravlja i sreće, uspjehnog biznisa i boljeg standarda. Odgovor je, naravno, ona koja u sebi ima više "hiveswitch" fenomena, dakle nacija u kojoj su ljudi češće biti spremni "dio cjeline", a ne samo cjelina za sebe.

S. Wolin razlikuje pojam politike od političkog, i upravo ovo političko veže za povremeno djelovanje ljudi, koje je istinski političko (zajedničko) i zato djelotvorno i transformativno (Wolin 1996). To je, naravno, u skladu s Durkheimovim uvidom da progresivna emancipacija pojedinca u društvu, tj. razvoj njegovih prava i sloboda, "ne implicira slabljenje već transformaciju socijalnih veza" (u: Giddens 1972 115). To je, dakako, u skladu i s istraživanjima R. Putnama o važnosti socijalnih veza i socijalnog kapitala u svim segmentima čovjekove egzistencije, s tim da se, po svemu sudeći, potvrđuje Durkheimova teza koja pretpostavlja solidarnost unutra grupa, dakle samo ako postoji zajednički moral ili zajednički (ne suprotstavljeni ili jako etnički podijeljeni) sadržaj kolektivne svijesti. Ako je nacija ljudima značajna i vjerojatno najznačajnija politička grupacija, izvor njihova političkog identiteta, onda je lako zaključiti kako određeno jedinstvo na toj razini, kada ljudi postaju bića grupe, dio cjeline (društva kao cjeline), može imati bitne posljedice za sve indekse njihova razvoja i političke stabilnosti društva kao cjeline.

Često se neopravdano zapostavlja Durkheimova teza o čovjeku kao "ograničenom biću". Poput svega što postoji, kaže Durkheim, čovjek je "ograničeno biće ... on je dio cjeline" jer živi pod određenim ograničenjima; tjelesno on je dio svemira, moralno on je dio društva. I smatra da sve što je fundamentalno u čovjeku ovisi precizno o ovoj činjenici ograničenja. Pita se kako je moguće objasniti "organsku solidarnost" ako se polazi isključivo od pojedinca i ako ga se promatra izdvojeno i kao cjelinu za sebe, a ne kao dio cjeline. U tome Durkheim vidi problem pragmatičke i utilitarističke filozofije koje pojedinca promatraju samo na jednoj razini, pa se tako lišavaju mogućnosti njegova promatranja na drugoj, kolektivnoj razini. Zapravo, sve dosadašnje etičke teorije,

utilitarističke i racionalističke, reduciraju čovjeka na jednu razinu – na njegovo individualno iskustvo ili razum. U njima je pojedinac jedinica analize, dok je društvo posve sekundarno – zapravo se promatra samo skup pojedinaca. Tako se zapostavlja teza o čovjeku kao *homo duplexu*.

6. Po čemu smo posebni?

Kao što smo vidjeli, o tome postoje različita tumačenja. Ako smo genetski gotovo identični, kao što pokazuje DNK analiza genoma suvremenog čovjeka i *homo sapiensa* iz doba njegove specijacije, kako objasniti činjenicu minornog kulturnog razvoja gotovo sto tisuća godina prije nego što je taj genetski identičan čovjek (*homo sapiens*) doživio svoj kulturni uzlet, a on se u pravom smislu dogodio tek prije nekih 12.000 godina. Pa što se onda promijenilo kod čovjeka u tektoničkoj fazi njegove evolucije? Po čemu se razlikujemo od svojih kulturno inertnih predaka prije nego što su prije oko 60.000 godina krenuli iz Afrike u ostale dijelove svijeta? Istraživanja pokazuju da se bitne promjene do kojih je došlo ne mogu više smjestiti u genetski naslijeđene ustroje. One se mogu opisati jedino kao kulturne. A kultura se ne stječe i ne prenosi genetskim nasljeđivanjem, već se mora učiti i stjecati odgojem. I baš zato što se ne prenosi nasljeđivanjem došlo je do različitih putanja kulturnog razvoja. C. Renfrew zato sustavno i ispravno pokazuje kako nema jedne jedinstvene uopćene priče o napretku ljudske vrste, nema jednog predloška razvoja (Renfrew 2010: 153). Jedan predložak nije moguć zato što se u tektoničkoj fazi evolucija čovjeka "u biti svodi na kulturnu evoluciju" (Isto 153).

Čini se da je ovdje važan način na koji Y. N. Harari objašnjava ovu kulturnu evoluciju, odnosno naše donekle odvajanje od čisto biološke evolucije. On, kao i mnogi drugi evolucijski znanstvenici, tvrdi da smo i dalje nerazdvojni dio prirode, da i dalje važi Darwinova teorija evolucije itd. Međutim, postavlja pitanje što nas razlikuje od ostalog živog svijeta. Zanimljivo je da on te razlike ne tumači na razini pojedinca, odnos prirode i kulture na individualnoj razini, kao što čine mnogi biolozi i psiholozi. On razliku objašnjava društvenim procesima; stoga nam se čini da je lako naći poveznicu između njegova tumačenja razlike ili ljudske specifičnosti i onoga Durkheimova poimanja "kolektivne svijesti" kao druge razine čovjekova djelovanja. On smatra da stvarnu razliku između nas i naših davnih predaka (čimpanzi) čini "mitsko vezivo koje spaja velik broj pojedinaca, obitelji i skupina. I baš smo zahvaljujući njemu postali gospodari stvaranja" (Harari 2015: 50). Tvrdi kako izrada

alata ne znači mnogo ukoliko nije združena sa sposobnošću suradnje s mnogo drugih ljudi. Dakle, izrada alata u doticaju i prepletanju s okolinom ima svoju ulogu u razvoju uma, stvaranju kulture, načinima ljudskog učenja, kako je to dobro opisao Renfrew, ali je izgleda još važnije prepletanje te izrade s procesom stvaranja suradnje s drugima i same izgradnje društva.

Harari je zapravo ustvrdio da je taj proces suradnje s drugima, s masom drugih ljudi, omogućio akumulaciju i baštinjenje kulture, ali i stvaranje onoga što on naziva imaginarnim porecima. Njegova je teza da moderni ljudi žive u mreži imaginarnih poredaka koje su sami stvorili. Primjeri imaginarnih poredaka jesu zakoni, običaji, procedure, pravila ponašanja i mnogi drugi. Ovi imaginarni poreci nisu ni subjektivne ni objektivne kategorije, nego su intersubjektivni. To objašnjava ovako: objektivno je ono što postoji neovisno o ljudskoj svijesti; subjektivno je ono čije postojanje ovisi o pojedinačnoj svijesti; intersubjektivno je nešto što postoji u komunikacijskoj mreži koja povezuje subjektivnu svijest mnogih pojedinaca. Kažu da su mnogi od najvažnijih pokretača povijesti zapravo intersubjektivne pojave, kao što su zakoni, novac, bogovi i nacije (Harari 2015: 36). Ovo, dakako, prilično odgovara Durkheimovu poimanju kolektivne svijesti.

Hararijeva je teza da je čovjekov društveni poredak imaginaran. Po njemu upravo to odvaja ljude od njihove biologije. I zato što se ti poreci ne mogu prenositi nasljeđivanjem. Potrebno je ulagati dosta napora za njihovo održavanje jer bi se inače brzo urušili. Vjerujemo u neki poredak ne zato što bi on bio objektivno istinit, već zato što nam vjera u nj omogućuje da uspješno surađujemo i gradimo bolje društvo. Zahvaljujući takvim porecima velik broj pojedinaca može uspješno surađivati. Takav imaginarni poredak nije nešto što postoji u mašti pojedinaca, on je intersubjektivan i postoji "u zajedničkoj mašti tisuća i milijuna ljudi" (Isto 136). Zato se on pita kako su se ljudi uspjeli organizirati u mreže masovne suradnje kad su već bili lišeni bioloških nagona potrebnih za njihovo održanje. Pitanje slično ovome postavio je biolog Mayr: kako bi se prirodnim odabirom kao potpuno sebičnim zbivanjem moglo prirodoslovno objasniti altruizam?

Hararijev je odgovor da su ljudi stvorili pismo i imaginarne poretke te da su ta dva izuma "ispunila prazninu u našoj biološkoj taštini" (Isto 155). Darwin se baš ne bi u cjelini složio s takvim njegovim pogledom jer smatra da je "moralni osjećaj izvorno potekao iz društvenih nagona"

te da je i prvobitni čovjek vjerojatno razlikovao dobra od zlih djelovanja, ali samo prema tome koliko se ona jasno "odnose na dobrobit plemena", ne na dobrobit vrste, niti na dobrobit čovjeka kao pojedinačnog člana tog plemena. Darwin dalje zaključuje da čovjek kojega nije gonio nikakav dubok, "nagonski osjećaj da žrtvuje svoj život za dobro drugih, ali ga je na takvo postupanje poticao osjećaj slavloljubivosti" (Darwin 2007, 104), što je djelovalo kao zaraza za slavom kod drugih ljudi. Valja ovdje uočiti da, kad govori o porijeklu moralnog osjećaja u društvenim nagonima ljudi, Darwin taj osjećaj veže za odnos prema konkretnom plemenu u kojem je prvobitni čovjek živio, a ne prema vrsti općenito (čovječanstvu) ili prema pojedinom pripadniku plemena. Upravo je to, uz druge argumentacije, Haidt iskoristio kao dokaz za mogućnost objašnjenja dvorazinske evolucije i za razvoj grupišnog osjećaja kod čovjeka ili osjećaja za suradnju i žrtvovanje u korist određene skupine. Iz toga bi se svakako mogao derivirati zaključak o političkoj važnosti nacionalne države za suvremene građane jer je na ključna jedinica njihova političkog pripadanja i djelovanja.

Darwin razlikuje izvore moralnog osjećaja u društvenim nagonima na razini plemena, dok na individualnoj razini, gdje nema nagona za žrtvovanje za dobro drugih, postoji "osjećaj slavloljubivosti" (želja za slavom). Na tim je osnovama o moralu Darwin zaključio: "Naime, vrlo složen moralni osjećaj kojemu je ishodište u društvenim nagonima, koji se uvelike ravna prema odobravanju drugih ljudi i kojim upravlja razum, odnosno osobni interes, a u novije vrijeme i dubok religiozni osjećaj ojačan poukom i navikom, sve kad se složi, daje naš moralni osjećaj ili savjest" (Darwin 2007: 114). Darwin također uviđa da visoko moralno stanje pojedinaca ne mora značiti prednost pred ostalim pripadnicima istog plemena, ali ipak kaže da ne smijemo zaboraviti da će "umnažanje darovitih ljudi i uzdizanje prosječne moralne razine ipak pouzdano osigurati golemu prednost jednom plemenu pred drugim plemenom" (Darwin 2007: 114). Kaže da je teško prosuditi zašto je jedno pleme uspijevalo, a drugo nije, i zašto je postiglo viši stupanj civilizacije, dok su mnogi divljaci i danas na istoj razini. Drugim riječima, pojam napretka se ne može tumačiti kao nešto normalno. Međutim, zaključuje: "Pleme koje ima mnogo članova nadahnutih jakim domoljubljem, vjernošću, poslušnošću, hrabrošću i simpatijama, koji su uvijek spremni jedni drugima pomoći i žrtvovati se za opće dobro, to pleme mora odnositi pobjedu nad većinom drugih plemena – i bilo

bi to prirodno odabiranje" (Darwin 2007: 115). Moral je bio važan za uspjeh plemena. On na razini plemena potječe iz društvenih nagona, dok je na razini pojedinaca ojačan osjećajem slavoljublja. Te ideje dobro je iskoristio Haidt za objašnjavanje svoje moralne teorije. Iz ovih pogleda dade se zaključiti da mora postojati neka veza između ljudske prirode i društvenih proizvoda (kulturnih artefakata) i da Harari nije baš uvjerljiv kad tvrdi da su pismo i imaginarni poreci ispunili "prazninu naše biološke taštine".

Ovom tvrdnjom Harari zapravo pokušava transcendirati biološku osnovu suradnje, slobode, jednakosti, ljudskih prava, i na to mjesto stavlja pismo i imaginarne poretke. Međutim, često i sam uviđa kako to nije jednostavno. Uzmimo na primjer pitanje jednakosti. Mnogi ustavni zakoni u svijetu tvrde da su ljudi po prirodi jednaki. Ali kad bi se ljudi rađali kao prirodno jednaki, onda bi bili biološki unikatni ili tipološka stvorenja, pa se na toj osnovi ne bi ni mogla objasniti ljudska evolucija jer, kao što znamo, ona počiva na temeljima čovjekove "genske varijacije" koja daje mogućnost prirodnog odabira i tako biološke rekombinacije u nedogled. Ali ti ljudski stvoreni imaginarni poreci često tijekom povijesti nisu bili ni neutralni ni pravedni. Oni su u pravilu dijelili ljude u skupine koje su u njih vjerovali i bili su razvrstani u hijerarhijske odnose. Sva se društva temelje na imaginarnim hijerarhijama, ali to ne znači da su one nužno iste. Tako tradicijsko indijsko društvo dijeli ljude po kastama, osmanlijsko po vjeri, a američko po rasi. Te imaginarne hijerarhije nisu djelo ljudske biološke evolucije jer sama evolucija nema nikakvu svrhu, čak ni jamstvo da će prirodni odabir uvijek biti u korist poboljšanja vrste.

Ovi imaginarni poreci prije su djelo čovjekove kognitivne revolucije. Nastala je onda kad je povijest "objavila svoju deklaraciju neovisnosti od biologije", kako kaže Harari (Harari 2015: 346). Nakon ove revolucije povijesne su priče zamijenile biološke teorije. Tako na primjer za shvaćanje uspona religije ili ideologije nije dovoljno razumjeti interakciju gena, hormona i organizama. Zato moramo uzeti u obzir "interakciju ideja, slika i fantazija" (Isto 50). Takvih ideja ima jako mnogo. Na pr. jedna od njih je i Smithova tvrdnja da je ljudska pohlepa kao sebičan ljudski poriv temelj kolektivnog bogatstva jer gura ljude u bogaćenje koje svima treba donijeti koristi. Iz toga se često izvodi utilitaristička tvrdnja kako je egoizam zapravo prikriveni altruizam ili, bolje rečeno, da je altruizam oblik skrivenog egoizma. Na toj je osnovi nastala kapita-

listička i njoj prateća konzumeristička etika. U njoj je najviša zapovijed poduzetnicima "investiraj", a ostalima "kupuj".

Harari smatra da je povijest etike zapravo "tužna priča o prekrasnim idealima koje nitko nije mogao živjeti" (Isto 387). Pita se tko bi mogao živjeti prema idealima kršćanstva, budizma ili samog Konfucija. Nasuprot tome, većina ljudi danas dosta uspješno slijedi ideale kapitalističko-konzumerističke etike. Ova nova etika temelji se na pohlepi jednih te na oslobađanju želja drugih. Zapravo ti nagoni guraju jedne u sve veću zaradu i profit, a druge u kupovanje i potrošnju. Harari smatra da je to prva "religija" u povijesti čiji sljedbenici stvarno i čine ono što se od njih očekuje. Možda je ova nova etika tako uspješna zato što je najbliža onome što zovemo ljudskom prirodom? Harari se ipak pita jesmo li zbog toga postali i sretniji. No to je već drugo pitanje. Ono što nas ovdje zanima jest velika sličnost između njegova pojma "imaginarnih poredaka" i Durkheimove "kolektivne svijesti". Razlika je možda u tome što Durkheim svoju kolektivnu svijest smatra kao društvenu činjenicu *sui generis*, dakle kao nešto objektivno, dok je Harari pojasnio kako su njegovi "imaginarni poreci" nešto vrlo intersubjektivno, ali i društveni konstrukt. Razlika je možda i u tome što Harari smatra da ovi "imaginarni poreci" nisu ni neutralni ni pravedni, već da mogu počivati na određenoj hijerarhiji i diskriminaciji pojedinaca ili skupina u društvu, dok Durkheim uvijek vidi pozitivan odnos između pojedinaca i društva. Moglo bi se zaključiti kako se u razmatranju "kolektivne svijesti" i "imaginarnih poredaka" ne može izbjeći pitanje moći (društvene moći i autoriteta). Iz toga nije teško zaključiti da ono urođeno, evolucijski strukturirano u ljudskoj prirodi nikada ne smijemo samo nadopunjavati kulturnim načinima djelovanja čovjeka, već uvijek valja tražiti vezu između prirode i kulture, baš kako je to učinio Darwin. Nije ispravno tvrditi da smo još uvijek nerazdvojan dio prirode, a zatim kulturnu evoluciju ili stvaranje društvenosti promatrati odvojeno od ljudske prirode. Na tom je putu, čini se, Haidt bio dosta uspješan u stvaranju svoje nove teorije morala koju gradi na načelu koevolucije ljudske prirode i kulture. Pritom uvažava načelo dvostruke varijacije – one na razini prirode svakog pojedinca i one na razini kulture. Problem je uvijek kako povezati gensku varijaciju na osnovu načela prirodnog odabira i kulturnu varijaciju u moralu i ostalim vrijednostima na razini svakog društva i između različitih kultura.

7. Moral i politika: *E pluribusunum?*

Ovdje je važno objasniti kako se mnoštvo različitih ljudi može povezati u određenu političku zajednicu i djelovati kao jedno političko tijelo, jedinstveno i djelotvorno. Zašto se ljudi u jednoj političkoj zajednici tako dijele i djeluju različito, ideološki različito, a ipak dobrovoljno ostaju u toj cjelini? To svakako ovisi o ljudskoj evoluciji i, konačno, o samom psihološkom ustroju i načinu ljudskog funkcioniranja. Ono urođeno svakako stvara razlike u našoj psihologiji, u našim dispozicijskim crtama (na primjer u ekstroverziji ili introverziji, otvorenosti za novo ili strahu od nepoznatog itd.), a ove uvelike utječu na to kako će se ostvarivati naša socijalizacija, tj. kako će se ostvarivati naše osobne "karakteristične adaptacije", te konačno kako će se ostvarivati naše "životne priče" ili "životni narativi" kao načini uspostave naših identiteta. Geni i kultura koevoluiraju u razvoju pojedinaca i zajednica u ontogenetskom i filogenetskom pogledu. To svakako omogućuje određenu različitost među ljudima i u psihološkom načinu njihova funkcioniranja, što može dovesti do njihove disponiranosti prema lijevoj ili desnoj političkoj orijentaciji, ali i do mogućnosti solidarnosti među njima, do zajedništva i kooperacije u rješavanju zajedničkih društvenih problema i sporova. Međutim, ovdje se postavlja pitanje jesmo li kao ljudska bića osuđeni djelovati individualno, autonomno, neograničeno, pod jednim uvjetom – prema načelu štete za druge. Drugačije rečeno, jesmo li predodređeni djelovati kao cjelina za sebe ili kao dijelom ograničeno biće – kao dio cjeline?

Čini se da smo počeli funkcionirati kao dio cjeline, a ne kao cjelina za sebe, tek onda kad je čovjek u velikim historijskim tranzicijama počeo s podjelom rada. Tek tada nije mogao, niti je za to bilo potrebe, ostati i biti samodostatna cjelina za sebe, već je nužno morao postati dio cjeline. I tek mu je to omogućilo da počne s punim razvojem svoje individualnosti, iako ne i harmonijske cjelovitosti, ali i svoje ljudske specifičnosti – moralne uzvišenosti. Shvatiti čovjeka kao dio cjeline ne znači odrediti ga samo kao kolektivno biće, kao biće koje je u potpunosti određeno svojom grupom i koje je podređeno i posvećeno grupi, nego ga moramo shvatiti i kao individualno biće koje ima svoje interese, potrebe, koje djeluje sebično, ali i grupno. Grupa ga omogućuje, ali i ograničava. Ono što je ovdje važno istaknuti je to da pojedinac kao dio cjeline ne znači da ga ta cjelina (društvo) konstituira u cjelini, već samo to da pojedinac

postoji kao ograničena cjelina za sebe, ali da postoji i kao pripadnik cjeline koja određuje višu (drugačiju) razinu njegova bića i djelovanja. Te dvije razine su teško odvojive, ali ipak različite. Čovjek kao *homo duplex* kad postoji i djeluje individualno, zapravo djeluje osobno (profano), a kad djeluje grupno (kolektivno), djeluje uzvišeno, nadosobno, moralno posvećeno. Upravo zato su ljudi sebični, ali i altruistični, samointeresni i solidarni. Međutim, ovo grupno djelovanje treba promatrati na dva načina – kao djelovanje unutra grupa i između grupa. Kad djelujemo unutar grupa, uvijek smo na jedan način dio cjeline, a kada djelujemo u odnosu na druge grupe, tada smo samo grupno orijentirani (*groupishness*), a ne više individualistički.

Zapravo, cilj nam je naglasiti da, u durkheimovskom smislu, ovu formulu o čovjeku kao *homo duplexu* treba shvatiti tako da pojedinci svaki za sebe ne tvore ono što Durkheim naziva društvom, odnosno da je društvo to koje potpuno određuje pojedinca – ono što on jest i može biti. Prije je riječ o tome da se po ovoj formuli pojedinac i njegovo postojanje i funkcioniranje mora shvatiti tako da on postoji i funkcionira na dvije razine – na individualnoj i kolektivnoj. To su povezane, neodvojive, ali ipak zasebne razine djelovanja. Iz tog slijedi da svaki dio ima svoju funkciju i svoj način funkcioniranja. Kada čovjek funkcionira na ovoj drugoj (društvenoj, kolektivnoj) razini, on djeluje nadosobno, pa tako i donekle univerzalno. Ovdje dakle dio kao cjelina ne podrazumijeva sraslost sebstva sa svojom društvenom određenošću. U tom smislu postoji razlika između komunitarističkog razumijevanja sebstva kao sraslog i ukorijenjenog i ovog Durkheimova. U Durkheimovu pogledu ukupno sebstvo nije u cjelini društveno konstituirano, nego samo djelomično. Samo onaj dio koji čovjeku omogućuje nadosobno djelovanje ima konstitutivna svojstva cjeline kojoj pojedinac pripada. Zato je upravo iz takvog kuta gledanja na pojedinca i načine njegova djelovanja posve ispravna MacInyreova teza da čovjek nikada ne može težiti dobru ili izvršavati vrline samo kao pojedinac (Isto 237).

U Durkheimovu razmatranju čovjeka kao *homo duplexa* ne zrcali se suvremeni spor između liberala i komunitarista o tome tko je prvi – pojedinac ili društvo. U njegovoj koncepciji važi formula – pojedinac i društvo na dvije razine. Tako se ona različitost (osobina i iskustava) na individualnoj razini ne poništava djelovanjem na višoj društvenoj ili kolektivnoj razini. Čovjekova evolucija omogućila mu je širok spektar moralnih temelja i mogućnost ne samo sebičnog nego i grupnog

(*groupishness*) djelovanja. O složenim pretpostavkama i mogućnostima funkcioniranja čovjeka i načinima nastanka takvih mogućnosti veoma je sustavno i ingeniozno argumentirao Haidt u svojoj studiji o čovjekovu kreposnom umu. Svi ljudi imaju iste moralne temelje, ali kako će se oni koristiti i razviti kod svakog pojedinca ovisi o temeljnim dispozicijskim crtama koje određuju mogućnost i smjer čovjekova razvoja, ali i o kulturnim razlikama među društvima i načinima socijalizacije i odgoja. Sve to skupa, naročito čovjekove urođene dispozicijske crte, te kulturalne varijacije u kojima žive, dovode do razlika u razvoju i funkcioniranju pojedinaca unutar kultura i među kulturama. Ova "upotreba" moralnih temelja ("moralnih receptora") pojedinca ovisi o njihovim temeljnim dispozicijskim crtama (na primjer o prirođenoj ekstroverziji ili introverziji, otvorenosti za novo ili strahu od novoga itd.), ali i o kulturnim obrascima. Od te "upotrebe" ovisi hoće li će se pojedinac razviti više kao liberal ili konzervativac, kakav će se odnos uspostaviti u određenom društvu i civilizaciji između te dvije razine te koliko će u društvu biti prostora za razliku (individualno djelovanje), a koliko za jedinstvo (kolektivno djelovanje). Ako se u društvu ovaj "hiveswitch" ne njeguje i ne pokreće ili se rijetko događa, politika se svodi na ono što S. Wolin zove rutinskim dijelom politike (*politics*), a ako se događa povremeno, ona se pretvara u političko djelovanje (*political*) i takvo djelovanje postaje transformativno, a ne samo proceduralno, rutinsko, birokratsko i instrumentalno.

Haidt na temelju mnogih dokaza pokazuje kako ista univerzalno važeća moralna podloga kod ljudi može biti izvor različitih političkih opredjeljenja (ideologija) u istom društvu, dakle kao izvor političkog pluralizma, ali kako može biti i izvor političkog jedinstva. Tako su neki ljudi zahvaljujući svojim dispozicijskim crtama više disponirani prema liberalnoj moralnoj matrici, a drugi više prema konzervativnoj. Liberalna morala matrica temelji se na moralnim temeljima kao što su briga/šteta, sloboda/jednakost i *fairness*/varanje, dok se konzervativna sklonost temelji i na ostalim moralnim temeljima – na lojalnosti, autoritetu i posvećenosti. Liberali, zahvaljujući genetskoj strukturi svoga uma (tj. temeljnoj dispozicijskoj strukturi), tendiraju podržavati tri moralna temelja u svome umu (brigu, slobodu i pravičnost), dok konzervativci tendiraju i prema ostalim moralnim matricama. Moglo bi se reći da liberali više inkliniraju brizi i pravdi na temelju slobode i jednakosti ljudi, a konzervativci više prema onome što ljude povezuje i umanjuje mogućnost švercanja u društvu. Liberali tako više naglašavaju razliku, a

konzervativci jedinstvo. Čini se da bi se ovo Haidtovo tumačenje razlika između liberala i konzervativaca na osnovi njihovih moralnih temelja moglo prilično usuglasiti sa Schwartzovom (1992) tipologijom vrijednosti uopće (ne samo moralnih) prema kojoj bi liberali bolje stali na onim skupinama vrijednosti koje je Schwartz podveo pod vrijednosti vlastitog odricanja (vrijednosti univerzalizma i dobrotvornosti) i vrijednosti otvorenosti za promjene (vrijednosti nezavisnosti i poticaja), dok bi konzervativci bolje kotirali na vrijednostima zadržavanja tradicionalnih odnosa (vrijednosti tradicije, konformizma i sigurnosti) i vrijednostima vlastita probitka (vrijednosti postignuća i moći) (više o tome u: Ferić 2009: 36). No, to bi trebalo empirijski provjeriti.

Međutim, Haidt je na osnovi svojih istraživanja moralnih orijentacija liberala i konzervativaca zaključio da konzervativci imaju širu moralnu potku za političko djelovanje od liberala i libertarijanaca. Iz njegova se istraživanja daje zaključiti da su u liberalnoj moralnoj matrici najvažnije vrijednosti vezane za brigu/štetu, zatim za slobodu/opresiju i nešto manje za *fairness*/varanje, dok su u konzervativnoj sve podjednako važne: konzervativci jednako cijene svih šest moralnih matrica. Konzervativci podržavaju sve moralne vrijednosti podjednako unutar šest moralnih matrica ili modula, s tim da je njihova najsjetivija vrijednost čuvati institucije i tradicije koje održavaju moralnu i političku zajednicu. Oni su posebno osjetljivi na ono što Haidt naziva "povezujućim temeljima" morala, a to su lojalnost, autoritet i svetost. Liberali se snažno zalažu za žrtve opresije i isključenja, ali stoje nisko na bodovima lojalnosti, autoriteta i svetosti, što ih često površno vodi prema zahtjevima za promjenama koje zapravo rastvaraju grupe, tradicije, institucije i moralni kapital u cjelini. Na primjer, oni su zagovornici multikulturalnog odgoja kako bi se pomoglo imigrantima u integraciji. Međutim, posljedica je naglašavanje razlika (*pluribus*), a manje zajedničkih vrijednosti i identiteta (*unuma*). Naglašavanje razlika nije međutim umanjilo rasizam, nego je mnoge učinilo još većim rasistima (Haidt 2012: 361). Liberali zapravo, figurativno rečeno, žele pomoći pčelama razaranjem košnice, a to ne daje očekivane rezultate. Pitanje je kako pomoći pčelama ili pojedinim skupinama u društvu (raznim manjinama) a da se ne urušava cjelina (društvo kao cjelina), nego da se ona gradi na temelju onoga što je zajedničko i što se mora podržavati i osnaživati. Čini se dakle da naglašavanje razlika nije melem za iskorjenjivanje različitih "-izama" i "fobija" u društvenom odnosu ljudi.

Moralne zajednice se teško grade, ali se lako urušavaju. Teško ih je graditi ako se ne uspostavlja određena ravnoteža između brige za pojedinca i brige za društvo kao cjelinu. Liberali često imaju teškoća u sagledavanju važnosti moralnog kapitala za održavanje moralne zajednice, naročito onog dijela moralnog kapitala kojeg Haidt označava kao "povezujući" (koji se temelji na lojalnosti, autoritetu i svetosti). Moralne teorije koje polaze od pojedinca i njegove slobodne volje naglašavaju moralnu autonomiju u smislu toga da je pojedinac izvor morala i da je dužan poštovati ta pravila. On je tako tvorac moralnih maksima i ujedno dužnik prema njima, tj. obvezan je poštivati ta pravila *a priori* ili živjeti pod disciplinom vlastita uma. Durkheim je odgovorio kako je to iluzija, to bi bilo kao da je pojedinac istodobno i bog i vjernik ili da je istovremeno i dužnik i vjerovnik. Zapravo se prakticiranje morala ne može shvatiti drugačije nego kao uzdizanje u nadosobnu poziciju, ali to ne znači odricati se vlastitog iskustva, odvojiti se od realnosti života, nego shvatiti da iznad pojedinca postoji društvo kao kolektivna svijest unutar koje on shvaća da nije cjelina za sebe nego da je dio cjeline, nečega većeg i višeg od sebe samoga. Tu je kvalitetu čovjek stekao tek onda kad je u historijskom razvoju započeo s podjelom rada te s procesom udruživanja u veće skupine (plemena i *polis*).

U raspravi o podjeli društvenog rada Durkheim se pita je li naša zadaća potruditi se da postanemo "dovršeno i potpuno biće, cjelina dovoljna sebi, ili pak naprotiv, da budemo dio cjeline". I dalje se pita je li podjela rada istodobno i zakon i moralno pravilo ljudskog ponašanja, i ako to jest njezin karakter, zašto i koliko. Durkheimova analiza pokazuje da je podjela rada omogućila čovjeku da nastavi razvijati svoju osobnost, produbljuje svoju individualnost, ali je istovremeno pokrenula razvoj njegovih moralnih struktura koje ga čine nadosobnim, da se može uzdići iznad sebe samoga, promatrati sebe iz druge i drugačije perspektive, misliti i djelovati nadosobno, a to znači i uzvišenije od samoga sebe. Tek je dakle podjela rada pokrenula moralni razvoj koji omogućuje solidarnost među ljudima. Durkheim kaže kako je moralno sve što je izvor solidarnosti, sve što čovjeka sili da računa s drugima, da se u svome kretanju rukovodi nečim drugim osim nagonima egoizma, a moralnost je izdržljivija što su spona brojnije i jače (Durkheim, u: Cvjetičanin 2003: 156). Dakle, čovjek ne bi imao potrebe za moralom kao izvorom solidarnosti i prevladavanja egoizma, sebičnosti, kad ne bi bilo podjele rada koja ga je učinila da ne bude cjelina za sebe nego da

postane dio cjeline i da se tako počinje specijalizirati, individualizirati, ali i moralno uzdizati. Izvor morala kao solidarnosti jest postojanje različitih vrsta rada i zanimanja, postojanje različitih osoba, ali je njegova svrha povezati ljude i ostvariti uzajamnu pomoć, sigurnost i sreću.

Podjela rada je uzrok toga da smo postali dio cjeline i tako potrebe za moralom kao svega što može povećati solidarnost između dijela i cjeline. Zato se moral mora shvatiti šire od brige i pravde u odnosima s ljudima. Mora obuhvatiti i sve ono što ljude povezuje s drugima jer se je tako historijski i evolucijski razvijala čovjekova genetska oprema i kulturna struktura. Zato se moral treba shvatiti šire od brige za druge, od pravila kojima se zabranjuje moguća šteta i omogućuje pravično postupanje. U tom duhu Haidt je dao i definiciju morala, ali tek nakon što je opširno osporio etički racionalizam, nakon što je pokazao da je grupištvo bila ključna inovacija koja je ljude izdigla iznad sebičnosti i u ono što zovemo civilizacijom. Uvažava Durkheimovu tezu o čovjeku kao *homo duplexu* i o postojanju socijalnih fakata iznad pojedinaca (kao što su religija, pravo, moral itd.). Uvažio je Humeovo mišljenje da je razum sluga emocija te da nam rezoniranje pomaže u obrani vlastita (intuitivnog) stava, a ne u pronalaženju istine (evolucijski smo prije podložni tzv. konfirmacijskom biasu, tj. pronalaženju dokaza za već intuitivno zauzete stavove o ispravnom i pogrešnom, nego za otkrivanje istine), da u nama postoji unutrašnji odvjetnik (glasnogovornik), a ne sudac, da u nama postoji "hiveswitch" kao upaljač ili aktivator kolektivne svijesti (grupne emocije ili mogućnosti poistovjećivanja s nekom cjelinom), kao što u nama postoje i svi drugi psihološki mehanizmi na pr. "dispozicijske crte" koje nas čine različitim ovisno o tome kako geni sami konstruiraju naš mozak itd. Haidt smatra da je njegova definicija morala pokušala uzeti u obzir svu ovu evolucijsku infrastrukturu te da tek na toj osnovi i uslijedila: "Moralni sistemi su međusobno povezane skupine vrijednosti, vrlina, normi, praksi, identiteta, institucija, tehnologija, te razvijenih psiholoških mehanizama koji djeluju zajedno s namjerom da se potisne ili regulira samointeres i da se omoguće kooperativna društva" (Haidt 2012: 314).

Haidtova definicija morala je vrlo bliska Durkheimovu poimanju morala. Durkheim kaže kako se može reći da je "moralno sve što je izvor solidarnosti, sve što čovjeka sili da računa s drugima, da se u svome kretanju rukovodi nečim drugim osim nagonima egoizma, a moralnost je izdržljivija što su spona brojnije i jače. Definirati je slobodom, kao što

se često činilo, očito je velika pogreška; ona se mnogo više sastoji u nekom stanju ovisnosti. Nipošto ne služi emancipaciji pojedinca, njegovu izdvajanju iz sredine koja ga okružuje; naprotiv, temeljna joj je funkcija činiti ga sastavnim dijelom cjeline i, prema tome, oduzeti njegovu kretanju nešto slobode... Svijest nije dobar sudac za ono što se zbiva u dnu bića jer onamo ne prodire" (Durkheim, u: Cvjetičanin 2003: 156/7).

Dvije su ključne karakteristike ovih definicija morala: obje su funkcionalne i deskriptivne (a ne normativne). Funkcionalne definicije određuju moral onim što on čini, a ne specificiraju sve moguće norme, vrijednosti i pravila odnosno sam sadržaj pojave. Turiel i drugi racionalisti, suprotno tome, moral pokušavaju odrediti sadržajno, tj. vezano za "pravdu, prava i dobrobit". Haidt je pokazao da se ovako određenje morala, kao navođenje središnjih vrijednosti, ne odnosi čak ni na sve Amerikance, a kamoli na sva društva. I problem je ako se moral ograniči samo na pitanje o šteti i poštenju i pravičnosti (*fairness*). Istraživanja su pokazala kako je moralno područje mnogo šire i mnogi ljudi mogu koristiti većinu ili čak sve navedene "moralne temelje" za svoje moralne matrice. Dakle, postoji više u moralu od štete i pravičnosti i otuda mogućnost moralnog pluralizma i društveno određenih razlika (varijacija) u korištenju navedenih moralnih temelja. Mogla bi se naći i određena analogija između ovako shvaćenih moralnih temelja koje su nam predložili Craig i Haidt i nešto prije razrađene teorije o višestrukim inteligencijama (Gardner). Gardnerova teorija kaže da svaki pojedinac može imati vlastiti profil inteligencije, što ovisi o njegovoj dispozicijskoj sklonosti, ali i društvenoj (kulturalnoj) upotrebi tih različitih inteligencija koje postoje u svakom pojedincu u različitim "dozama" jakosti. Iz svih ovih teorija slijedi da smo mi evolucijski opremljeni za kognitivni i moralni pluralizam, a ne monizam (za djelovanje prema jednom intelektualnom ili moralnom načelu), ali iz toga ne slijedi da takav moralni pluralizam znači i moralni relativizam.

No ovdje je važno vidjeti da Durkheim i Haidt glavnu funkciju morala ne vežu za ono što bi se moglo podvesti pod Rawlsov pojam "pravde kao pravičnosti", odnosno na naglašavanje slobode i jednakosti, reciprociteta i izbjegavanja štete, nego prije svega za ograničavanje egoizma, samointeresa i tako povećavanje solidarnosti među članovima grupe ili društva kao cjeline. Haidt je pokazao da je evolucijska selekcija na razini grupe omogućila ljudima da razviju sposobnost za grupno djelovanje (*groupishness*) i da tako mogu prevladavati svoju sebičnost.

Tako smo potomci ne samo onih koji su na individualnoj razini bili najbolji i najadaptivniji nego i onih koji su na grupnoj razini bili najbolji u stvaranju koalicija i kooperativnih sposobnosti za rješavanje zajedničkih problema. Tu sposobnost za grupno djelovanje Haidt je označio kao *hiveswitch*: to je evolucijska adaptacija (rezultat koevolucije gena i kulture) koja čini grupe kohezivnijima i stoga uspješnijima za natjecanje s drugim grupama. To odgovara Durkheimovu stavu da postoje "socijalni" fakti koji se ne mogu reducirati na pojedinačne. To su fakti kolektivne svijesti (moral, religija, tradicije i običaji itd.). Zato je Durkheim bio u pravu u svojoj kritici utilitarizma kako mi moramo odbaciti ovo učenje da je "kolektivni interes samo oblik personalnog interesa" i da je tako "altruizam samo skriveni egoizam". Zaista, kada bi to bilo tako, onda bi kolektivni interes bio samo zbroj osobnih interesa, pa u tom sklopu moral ne bi imao funkciju potiskivanja egoizma, povećavanje solidarnosti i rješavanja problema švercanja (*free-raiders*). Durkheim je dakle bio u pravu kad je ustvrdio da društvo ima svojstva *sui generis* te da se moralni ideali koji formiraju jezgru socijalnog jedinstva ne mogu izvesti isključivo iz nekog principa individualne koristi.

Ovdje je važno istaknuti da čovjekova priroda koja mu omogućuje djelovanje na dvije razine (individualnoj i kolektivnoj) pretpostavlja da čovjek mora pripadati različitim društvenim grupama (obitelji, crkvi, radnoj organizaciji itd.), pa tako i državi. Kako je svaka država vezana i za pojam nacije, jasno je da se građanski politički identitet ne može svesti samo na skup prava i obveza jer on pretpostavlja i lojalnost grupama, pa tako i lojalnost naciji kao okosnici države. Ljudska biološka evolucija i kulturalna koevolucija omogućila je čovjeku da razvije sposobnost za grupno djelovanje i grupnu kooperaciju. Na određenom stupnju svoje evolucije ljudi su počeli razvijati sposobnost za razumijevanje intencija i predviđanje namjera drugih ljudi te su tako u velikoj tranziciji prešli Rubikon (sposobnost za zajedničku intencionalnost omogućila im je prije oko 800 tisuća godina da počnu razvijati timski rad i kulturu). Tek kad je svatko u grupi počeo dijeliti razumijevanje kako nešto uraditi i zatim osjećao provalu bijesa kad bi tko kršio predviđena očekivanja, rođena je prva moralna matrica, došlo je do pojave jezika itd. Kad su prešli taj Rubikon, došlo je do promjene u prirodi same evolucije jer su otad ljudi počeli živjeti u sredini koja je sve više bila njihovo vlastito djelo, njihov kulturni proizvod. I oni su tako i sami postali kulturni artefakt. Ta je evolucija bila dalje koevolucija kulture i gena. Ljudi su na razini biološke

selekcije zapravo sebični, ali su tek na razini kulturne (grupno određene) selekcije postali i grupišni, kako kaže Haidt. Ova kvaliteta nastala je djelovanjem u srodnim grupama; otuda moralni temelj lojalnosti te činjenica da vjerujemo i kooperiramo spremnije s ljudima koji su poput nas, koji govore i izgledaju kao mi. Zato očekujemo da dijele naše vrijednosti i norme ponašanja. Ovaj prijelaz Rubikona o kojem govori Haidt omogućio je razvoj lojalnosti i kulture unutar grupa. Neke od tih inovacija bile su vezane za prepoznavanje i označavanje članova zajednice i teritorija, poticanje grupne kohezije, potiskivanje agresije i švercanja unutar grupa te obranu teritorija od vanjskih upada.

Opisani proces evolucije doveo je do toga da na biološkoj razini *oxytocin*, a na kulturnoj razini *hiveswitch* vežu ljude upravo za njihove grupe, a ne za cijelo čovječanstvo. Ljudi su skloni empatizirati s drugima, ali više s onima koji s njima dijele određenu moralnu matricu. Lojalnost je grupno vezani fenomen. Na temelju svega toga Haidt zaključuje kako bi bilo lijepo vjerovati da smo dizajnirani svakoga voljeti bezuvjetno. To bi bilo lijepo, ali prilično neizgledno iz evolucijske perspektive: "Parohijalna ljubav – ljubav unutar grupa – ojačana sličnošću, svijest o zajedničkoj sudbini i potiskivanje švercera (*free-riders*) može biti najviše što možemo postići" (Haidt 2012: 284). U tom smislu moral povezuje, ali i zasljepljuje. To dolazi iz činjenice da naša vjerovanja nisu izravno izvor naših djelovanja, nego je taj odnos posredovan pripadanjem određenoj moralnoj, a time i političkoj zajednici. Prema tome, pripadanje kao izvor identiteta ključno je za način funkcionalizacije naših vjerovanja, vrijednosti i vrijednosnih orijentacija. Zato su, primjerice, i religijska vjerovanja posredovana pripadanjem određenoj crkvi, što zajedno omogućuje i djelovanje na toj dvostrukoj osnovi (vjerovanju i pripadanju). Ovo se jako dobro slaže s Durkheimovom tezom da vjerovanja postoje iz praktičnih razloga i postoje dok oni postoje, pa su tako "njihovi izvori socijalni a ne individualni sentiment" (Giddens 1972: 224).

Sve nas to vodi do spoznaje i o važnosti nacionalnog identiteta i nacionalne države za političko djelovanje i ostvarivanje političkog jedinstva ljudi. Ljudi djeluju na dvije razine (individualnoj i kolektivnoj, ljudi su sebični, ali i grupišni). Sve to govori kako nije lako izgrađivati društveno jedinstvo, naročito u individualističkim kulturama, u uvjetima moralnog i političkog individualizma i pluralizma. Zato politički pluralizam (liberalni i konzervativni) u zapadnim demokracijama ne postoji manjehejski, već u smislu odnosa *ying* i *yang* – taj odnos nije neprijateljski, već

komplementaran. Pojam društvenog jedinstva na temelju Durkheimove teze o *homo duplexu* i Haidtova fenomena košnice (*hiveswitch*) u smislu dijalektičke formule o odnosu između individualnosti i društvenosti, individualnih i društvenih interesa, više ne stoji. Zato i formulu *E pluri-busunum* ne treba tumačiti u smislu historijskog i dijalektičkog materijalizma o jedinstvu različitosti, nego upravo onako kako je o tome pisao Durkheim: ljudi jednostavno djeluju na dvije razine, a podjela rada im je omogućila da ne ostanu cjelina za sebe i da se razvijaju kao samocjelovita bića, nego da postanu dio cjeline, iz čega je nužno moralo slijediti njihovo moralno konstituiranje koje im omogućuje uzdizanje u nadobno gledanje i tako uspostavljanje solidarnost s različitim dijelovima društva. Solidarnost ovdje nije samo međusobna skrb i pravično distribucijsko postupanje nego međusobno upotpunjavanje. U tom smislu jedinstvo ne poništava različitost, niti se o sebstvu može govoriti kao o sraslom sa svojim društvom. Smatramo kako je Haidt doprinio da se Durkheimovo shvaćanje *homo duplexa* vidi nešto drugačije ili jasnije, ako ničim drugim onda svojom tezom da smo zahvaljujući evolucijskim procesima postali 90 posto čimpanze (*chimps*) i 10 posto pčele (*bees*). Čini se da ova razina jedinstvenog djelovanja funkcionira povremeno, baš onako kako je S. Wolin govorio o političkom i njegovoj povremenosti (*fugitive political*). I iz toga slijedi da kolektivni interes nije samo zbroj individualnih interesa, kako to objašnjava utilitarizam, jer bi to po Durkheimu značilo da je kolektivni interes zapravo samo zbroj sebičnih interesa.

8. Zaključak

Pokušali smo pojasniti Taylorovu tezu kako nije dostatno složiti se o standardima ili vrijednostima života ako se ne složimo o njihovim izvorima. On se zalaže za objašnjenje društvene konstitutivnosti sebstva jer se bez toga potiče razvoj etike bez ikakvog pozivanja na dobro, bez mogućnosti za kvalitetne distinkcije; etika se tako svodi na proceduralno djelovanje, na zastupanje prvenstva ispravnog pred dobrim itd. Ovdje smo pokušali objasniti kompleksne izvore morala i njegove funkcije. U tome smo se oslonili na Haidtovu i Craigovu novu teoriju morala (teoriju moralnih temelja). Ova je teorija pokušala povezati niz znanstvenih spoznaja iz različitih područja znanosti te tako osporiti naturalističku, empiricističku i racionalističku teoriju morala. Pokušala je

povezati Darwinovu teoriju višerazinske evolucije i teoriju velikih tranzicija u nastajanju *homo sapiensa*; Humeovu teoriju morala prema kojoj je razum sluga emocija; Shwederovu kulturalno-antropološku teoriju o postojanju različitih kultura (individualističkih i sociocentričkih), pa tako i postojanje moralnog pluralizma među kulturama; Durkheimovo razumijevanje čovjeka kao *homo duplexa* te značajne uvide psihologa za objašnjenje mehanizama ljudskog psihološkog funkcioniranja i nastajanja ljudske ličnosti. Sve to skupa omogućilo je Haidtu da formulira novu teoriju morala u kojoj se moral shvaća funkcionalistički i deskriptivno. Procesi ljudske višerazinske evolucije i velikih tranzicija u nastajanju čovjekove biološke i mentalne infrastrukture doveli su do toga da je čovjek predisponiran, iako ne i predestiniran, za određeno moralno djelovanje. Tako mu je njegov evolucijski dispozicijski potencijal omogućio razvoj bar šest moralnih temelja za moguću konfiguraciju moralnih matrica, a ta konfiguracija na ontogenetskoj ravni ovisi od čovjekovih zadanih mehanizama psihološkog funkcioniranja i od kulturalnih i socijalizacijskih razlika unutar i među društvima i civilizacijama. Na toj osnovi lako je vidjeti da je Durkheim bio u pravu kad je tvrdio da je čovjek *homo duplex*.

Društveno jedinstvo se ne može tako tumačiti kao jedinstvo različitosti jer bi to značilo prihvatiti utilitarističko mišljenje da je kolektivni interes samo zbroj individualnih interesa; to bi značilo da je kolektivni interes samo zbroj sebičnih interesa, a altruizam samo prikriveni egoizam. Naša je analiza pokazala da se može opravdano govoriti o moralnom pluralizmu unutar kultura i među njima i da je moralna, pa tako i šira vrijednosna osnova za pluralizam očita. Postoji dakle široka moralna osnova za različite političke ideologije koje ne moraju biti i nisu međusobno neprijateljske nego komplementarne (na pr. liberalna i konzervativna). Ljudi su jednostavno za to predisponirani, iako ne i predestinirani. Ali je ovdje važno Haidtovo objašnjenje evolucijski nastalog fenomena u čovjekovoj metalnoj infrastrukturi koji je on nazvao "pokretačem košnice" (*hiveswitch*), koji je poslužio za opravdanje i bolje razumijevanje Durkheimova objašnjenja čovjekova djelovanja na dvije razine – individualnoj i kolektivnoj. Zato nam se čini da se formula o jedinstvu različitosti mora tumačiti nešto drugačije; tu se ne radi o jedinstvu različitosti nego o djelovanju na dvije razine – individualnoj (profanoj) i kolektivnoj (posvećenoj). Sve to vodi k zaključku kako je i za političko djelovanje ljudi i njihovo političko jedinstvo unatoč razli-

kama važna nacija kao okosnica države i političke zajednice, koja ljudima omogućuje da djeluju zajedno i da tako osmisle i povežu ono što je dobro za njih same i zajednicu kao cjelinu. Ova nova teorija morala (teorija moralnih temelja) daje osnovu za novo tumačenje moralnog i političkog pluralizma, različitosti i jedinstva, za novo tumačenje izvora i funkcija ideologije, za drugačije razumijevanje jedinstva različitosti u društvu i između društava (na pr. između država Europske unije). Ona pomaže da se drugačije sagleda spor između liberala i komunitarista u objašnjavanju čovjekova sebstva, da se drugačije sagleda pitanje društvenog jedinstva (zajedništva) i prava ljudi da djeluju samointeresno, da se drugačije sagleda odnos između samointeresnog i sebičnog djelovanja i djelovanja prema logici općeg dobra. Ona je poticajna za nove i kreativne sinteze u političkoj teoriji, ali i u mnogim drugim granama društvenih i humanističkih znanosti.

Literatura

- Bauman, Zygmunt.** 2009. *Postmoderna etika*. AGM. Zagreb.
- Benedict, Ruth.** 1976. *Obrasci kulture*. Prosveta. Beograd.
- Boas, Franz.** 1982. *Um primitivnog čovjeka*. Prosveta. Beograd.
- Cavelli-Sforza, Luigi Luca.** 2006. *Geni, narodi, jezici*. Algoritam. Zagreb.
- Cvjetičanin, Veljko** ur. 2003. *Emile Durkheim i francuska sociološka škola*. Ljevak. Zagreb.
- Darwin, Charles.** 2007. *Podrijetlo čovjeka*. Školska knjiga. Zagreb.
- Dawkins, Richard.** 1997. *Sebični gen*. Izvori. Zagreb.
- Durkheim, Emile.** 1981. *Vaspitanje i sociologija*. Zavod za udžbenike i nastavnna sredstva. Beograd.
- Facchini, Fiorenzo.** 2011. *Izazovi evolucije, Sklad između znanosti i vjere*. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.
- Ferić, Ivana.** 2009. *Vrijednosti i vrijednosni sustavi: psihologijski pristup*. Alineja. Zagreb.
- Giddens, Anthony.** 1972. *Emile Durkheim, Selected Writings*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Gould, Stephen Jay.** 2003. *Čovjek po mjeri*. J esenski i Turk. Zagreb.
- Haidt, Jonathan.** 2012. *The Righteous Mind, Why Good People are Divided by Politics and Religion*. Vintage Books, A Division of Random House, Inc. New York.
- Harari, Yuval Noah.** 2015. *Sapiens, Kratka povijest čovječanstva*. Fokus. Zagreb.
- Hume, David.** 1983. *Rasprava o ljudskoj prirodi*. Veselin Masleša. Sarajevo.

- Kohlberg, Lawrence.** 1976. *Moral Stages and Moralization, The Cognitive-Developmental Approach.* U: Tomas Lickona, ur. *Moral Development and Behavior, Theory, Research, and Social Issues.* Holt, Rinehart and Winston. New York.
- Lane, Nick.** 2012. *Uspón života, Deset najvažnijih izuma evolucije.* Biblioteka Matrix. Zagreb.
- MacIntyre, Alasdair.** 2002. *Za vrlinom, Studija o teoriji morala.* KruZak. Zagreb.
- Mayr, Ernst Walter.** 2009. *Postanak moderne evolucijske misli.* Dom i Pobjest. Zagreb.
- Mill, J. S.** 1918. *O slobodi.* Hrvatska politička biblioteka. Zagreb
- Piaget, Jean.** 1978. *Strukturalizam.* BIGZ. Beograd.
- Putnam, Robert D.** 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community.* Simon and Schuster. New York.
- Rawls, John.** 1973. *A Theory of Justice.* Belknap Press of the Harvard University Press. Cambridge.
- Rawls, John.** 2000. *Politički liberalizam.* KruZak. Zagreb.
- Renfrew, Colin.** 2010. *Pretpovijest, Nastanak ljudskog uma.* Alfa. Zagreb.
- Rideley, Matt.** 2009. *Agilni gen: "Nature via Nurture", Geni, iskustvo i što nas čini ljudima.* Naklada Evolutio Evolution. Zagreb.
- Staguhn, Gerhard.** 2003. *Potruga za tajnom života, Kratka povijest genetike.* Mozaik Knjiga. Zagreb.
- Shweder, Richard, M.** Mohapatra, i J. Miller. 1987. *Culture and Moral Development.* U: J. Kagan i S. Lamb, ur. *The Emergence of Morality in Young Children.* University of Chicago Press. Chicago.
- Turiel, Elliot.** 1983. *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention.* Cambridge University Press. Cambridge.
- Taylor, Charles.** 2013. *Izvori sopstva, Stvaranje modernog identiteta.* Akademaska knjiga. Beograd.
- Wilson, Edward O.** 2007. *O ljudskoj prirodi.* Naklada Jesenski i Turk. Zagreb.
- Wilson, Edward O.** 2009. *Stvorenje, Poziv za spas života na zemlji.* Jesenski i Turk. Zagreb.
- Wolin, S. S.** 1996. *Fugitive Democracy.* U: Benhabib, S., ur. *Democracy and Difference, Contesting the Boundaries of the Political.* Princeton University Press. Princeton.

New Moral Theory and Politics: Human as Homo-Duplex

Abstract

In this paper we wanted to contribute to Taylor's thesis that it is not enough to agree on the standard of living if there is still a disagreement about the source of moral. We tried to explain complexity of moral, its sources and functions. Regarding that, we elaborated in detail on Haidt and Craig's new moral foundations theory in which authors tried to connect comprehension about morality in different social and evolutionist sciences and deny naturalist, empiricist and rational moral theories. This theory relates Darwin's thesis on the development of moral sentiments on group level; Hume's moral theory in which the reason serves emotions; Shweder's cultural-anthropological theory about existence of individualistic and socio-centric cultures; Durkheim's understanding of human as homo-duplex; and so on. All of this has enable Haidt to elaborate on the new moral theory in which morality is explained functionally and descriptively. It is about founding a moral science, which was advocated by Durkheim as well. It gives the foundations for different understanding of moral and political pluralism and for explaining the difference between liberal ideologies and orientations, and the republican ones, while trying to provide a new interpretation of social cohesion and differentiability inside the society and between societies (for example, between EU member states).

Key words: moral theory, *homo duplex*, sources of moral

