

O nekim konceptualnim i eksplanatornim poteškoćama evolucijske etike

Bracanović, Tomislav

Source / Izvornik: **Prolegomena : Časopis za filozofiju, 2005, 4, 49 - 70**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:857226>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-25**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

O nekim konceptualnim i eksplanatornim poteškoćama evolucijske etike

TOMISLAV BRACANOVIĆ

Sveučilište u Zagrebu – Hrvatski studiji, Ulica grada Vukovara 68, HR-10000 Zagreb
tomislav.bracanovic@hrstud.hr

IZVORNI ZNANSTVENI ČLANAK / PRIMLJENO: 10-04-05 PRIHVAĆENO: 25-05-05

SAŽETAK: U članku se argumentira da se suvremena evolucijska etika, u mjeri u kojoj preuzima sociobiološke strategije naturaliziranja ljudskog morala, suočava s nekim ozbiljnim konceptualnim i eksplanatornim poteškoćama. Konceptualna se poteškoća sastoji u uvidu da “moral” nije isto što i “altruizam”, već obuhvaća više specifičnih elemenata uslijed kojih ga se smatra upravo moralom, a ne evolucijskim ili psihološkim altruizmom. Eksplanatorna se poteškoća sastoji u uvidu da korektno konceptualizirani fenomen morala nije moguće uklopiti u standardna sociobiološka objašnjenja bez ugrožavanja nekih osnovnih pretpostavki tih objašnjenja, prije svega pretpostavke “genskog selekcionizma” i pretpostavke “evolucijski stabilnih strategija” (ESS). Osnovni argument glasi da ne možemo zadržati i korektan pojam (opis) ljudskog morala i ključne pretpostavke sociobioloških objašnjenja.

KLJUČNE RIJEČI: Evolucijska etika, sociobiologija, evolucijski altruizam, psihološki altruizam, moral, objektiviranje morala, internalizacija normi, genski selekcionizam, evolucijski stabilna strategija.

1. Preliminarne napomene

Suvremena evolucijska etika je filozofsko-znanstveni projekt kojim se načela i metode teorije evolucije i sociobiologije nastoji povezati s osnovnim problemskim područjima klasične etike, s ciljem rješavanja njenih središnjih pitanja poput pitanja o porijeklu i naravi morala (deskriptivna etika) te pitanja o utemeljenju i opravdanju moralnih normi (normativna etika i metaetika). Evolucijska se etika razvija ubrzo nakon pojave sociobiologije sedamdesetih godina 20. stoljeća, zahvaljujući prije svega pozitivnim pomacima učinjenim na planu istraživanja i prirodno-selekcijškog objašnjenja životinjskog i ljudskog ponašanja, posebice altruizma (usp. Clutton-Brock & Harvey 1978, Polšek 1997).

U savezu sa sociobiolozima, evolucijski su etičari odmah najavili svoje velike ambicije na području filozofije morala. Michael Ruse primjerice ističe da “ako odbacite vjerovanje da smo stvoreni Šestog dana, doslovce na sliku Božju, te mislite naprotiv da smo modificirani majmuni, onda bi to trebalo činiti neku razliku u načinu na koji pristupate spoznaji i moralu” (Ruse, 1998 [1986]: xvi). Richard Alexander pak smatra da “rasprave o moralnim

pitanjima redovito završavaju suočene s jezgrom neraščlanjive misterije”, najavljujući optimistično ideju “raščaravanja” ove misterije “ispitivanjem ljudskih nastojanja koristeći se novim biologijskim informacijama i idejama” (Alexander, 1987: xv). No svakako najčuvenija je tvrdnja Edwarda Osborna Wilsona da bi “znanstvenici i humanisti trebali zajedno razmotriti mogućnost da je došlo vrijeme da se etiku privremeno oduzme iz ruku filozofa i biologizira” (E. O. Wilson, 2000 [1975]: 562). Ovo su toliko odvažne tvrdnje da se prirodno nameće pitanje: predstavlja li sociobiološko objašnjenje morala filozofski i znanstveno plauzibilan projekt?

Odgovoriti na gornje pitanje važno je iz više razloga. Jer, s jedne strane, o odgovoru na njega možda ovisi rješenje problema koji od samih početaka filozofije zaokuplja mnoge mislitelje, a to je razjašnjenje porijekla i naravi morala kao specifično ljudskog obilježja.¹ To pitanje nedvojbeno ima široke filozofske i svjetonazorne implikacije: za ukorijenjeno shvaćanje čovjeka kao bića posebnog moralnog statusa, za općenito poimanje ljudskog dostojanstva, ali i za razumijevanje čovjekova odnosa prema drugim živim bićima i prirodi općenito, što je posebno relevantno za mnoga razmatranja iz praktične etike (usp. Rachels, 1999 [1990]). S druge pak strane, o odgovoru na isto pitanje ovisi još mnogo toga što se u filozofiji morala smatra važnim. Često je mišljenje, naime, da davanje jednoznačnog odgovora na pitanje o porijeklu morala nužno mora imati dalekosežne implikacije za probleme koji se javljaju u normativnoj etici i metaetici, dakle u pogledu utemeljenja i opravdanja moralnih normi ili etičkih sustava (primjerice za spor između moralnog realizma i antirealizma), ali i za neka druga filozofska područja, poput moralne psihologije.

U nastavku ću razmotriti kako se sociobiološka objašnjenja morala drže pod određenim kritičkim pritiskom, te ću nastojati pokazati da se evolucijska etika – kao disciplina koja uvelike ovisi o plauzibilnosti tih objašnjenja – suočava s nekim ozbiljnim poteškoćama konceptualne i eksplanatorne naravi.

2. Altruizmi i moral: pluralizam vs. monizam

Sociobiološko poimanje morala nerijetko se u značajnoj mjeri oslanja na pretpostavku da je fenomen morala – unatoč svojim kulturološki različitim manifestacijama – ili identičan ili u visokom stupnju sadržajno izomorfan s fenomenom altruizma. Tako mnogi autori u svojim objašnjenjima evolucije morala polaze od identificiranja ili čvrstog povezivanja “morala” i “altruizma”. Primjerice, Franz Wuketits tvrdi da je “moral u osnovi biosocijalna kategorija s altruizmom kao svojim bitnim elementom” (Wuketits, 1995:

¹ Na prve naznake rasprave o ovom problemu nailazimo još kod sofista koji su se intenzivno bavili dilemama koje se javljaju uslijed poimanja čovjeka kao prirodnoga bića (*physis*) s jedne strane te poimanja društvenih uređenja i običaja kao konvencionalnih tvorevina (*nomos*) s druge strane.

118). Michael Ruse ističe: “Ako moral išta znači, on znači biti spreman pružiti ruku pomoći drugima. Kršćani, utilitaristi, kantovci i svi ostali oko ovoga se slažu” (Ruse, 1998 [1986]: 217). Richard Alexander pak smatra da “pojam morala implicira altruizam ili samopožrtvovnost” (Alexander, 1995 [1985]: 179), dok Richards tvrdi da je “moralni osjećaj urođeni stav, skup urođenih sklonosti koje disponiraju jedinku da djeluje za zajedničko dobro pojedinačne zajednice čiji je on ili ona pripadnik” (Richards, 1993: 121).

Pretpostavka o bitnoj povezanosti altruizma i morala, osim što je nerijetko eksplicitno naglašena u razmatranjima evolucijskih etičara, često je i implicitno prisutna u njihovu čestom korištenju pojma “egoizma” ili “sebičnosti” kao pojma koji je po značenju suprotan pojmu “morala”, odnosno pojma “nemoralno” kao suprotnog pojmu “altruistično”.² Njihov standardni sljedeći korak obično uključuje neki oblik tvrdnje da je sociobiološko objašnjenje altruizma izravno relevantno i za navodno srodna sociobiološka objašnjenja morala.

Međutim, nameću se pitanja: je li povezivanje morala i altruizma opravdano i predstavlja li sociobiološko objašnjenje altruizma adekvatno polazište ili barem ključ za evolucijsko objašnjenje morala? Neki autori, kao što su Elliott Sober (1993) i Kurt Bayertz (1993), formulu prema kojoj je altruizam identičan s moralom te prirodno vodi njegovu objašnjenju, unatoč njenoj površinskoj privlačnosti, smatraju vrlo upitnom. Problem se, naime, sastoji u sljedećem:

Sociobiolozi imaju tendenciju koristiti prilično “mršavu” definiciju morala, onu koja im omogućuje vidjeti kontinuitet između “morala” u našoj vlastitoj vrsti i “morala” u drugim vrstama. Ne želim tvrditi da je to nužno pogrešno. Možda će apstrahiranje od raznih detalja onoga što obično nazivamo “moralom” dovesti do nekih znanstvenih uvida. Ono što me brine jest da zaboravljamo ono što ostavljamo za sobom. Mi prepuštamo to što je navlastito ljudsko sjenkama, tvrdimo da imamo evolucijsko objašnjenje “morala” (tako definiranog) i mislimo da je ono što je neobjašnjeno od periferne važnosti [Sober, 1993: 204].

Izjednačavanjem morala i altruizma, dakle, sociobiološko objašnjenje opasno “stanjuje” pojam morala, što pak pokazuje da dvojbe nekih autora u pogledu evolucijske etike možda i nisu neopravdane, posebice dvojbe oko toga je li ona uopće u stanju pružiti ne samo nužne, nego i dovoljne uvjete za evoluciju morala (usp. Nagel, 1985 [1979]; Kitcher, 1985; Gewirth, 1993). Preciznije formulirano, problem sa sociobiološkim pristupom moralu, kako napominje Sober (1993: 204), obično se javlja zbog korištenja sljedećeg načina zaključivanja:

² Na primjer, Richard Alexander tvrdi da je “*nemoralno*” naziv koji primjenjujemo za određene vrste djela kojima pomažemo samima sebi i štetimo drugima, dok je za djela koja štete nama ili pomažu drugima vjerojatnije da će se procijeniti kao moralna nego kao nemoralna” (Alexander, 1995 [1985]: 179). Pravilna opreka, međutim, nije “egoistično-moralno”, već “egoistično-altruistično” odnosno “moralno-nemoralno”.

PREMISA 1: Moral uključuje altruizam.

PREMISA 2: Evolucijska teorija objašnjava evoluciju altruizma.

ZAKLJUČAK: Dakle, evolucijska teorija objašnjava moral.

Iako na prvi pogled djeluje plauzibilno, Sober vjeruje da je ovakva strategija objašnjenja morala pogrešna. Naime, prvenstveno je problematična tvrdnja sadržana u prvoj premisi zato jer se njome zamagljuje važne razlike koje postoje između (a) evolucijskog altruizma, (b) psihološkog altruizma i (c) morala. Razmotrimo u nastavku ukratko u čemu se sastoje relevantne razlike.

2.1. *Evolucijski altruizam*

Evolucijski altruizam je ona vrsta altruizma koju neki autori s pravom nazivaju “efektivnim altruizmom” (Kitcher, 1985: 399). To je “efektivni” altruizam zato jer se njegove standardne definicije zasnivaju prvenstveno na utjecajima koje altruistično ponašanje neke jedinke ima na njenu odnosno tuđu genetsku podobnost. Primjerice, sljedeća definicija, koju daje David Sloan Wilson, to adekvatno ilustrira: “Ako ponašanje povećava podobnost recipijenta [altruizma] na trošak podobnosti djelatnika [davatelja altruizma], onda se ono naziva ‘altruističnim’, neovisno o tome što je djelatnik osjećao ili mislio dok je izvodio to ponašanje” (D. S. Wilson, 1998 [1992]: 479). Evolucijski je altruizam, dakle, prvenstveno operativni pojam, a njegovu se kvantitativnu vrijednost može utvrditi brojem vlastitih i tuđih potomaka (ili gena) stvorenih odnosno nestvorenih u sljedećem naraštaju. Kod evolucijskog je altruizma, međutim, važno uočiti da on ne uključuje u sebi nužno element svjesne motivacije:

U spisima sociobiologa, pojmovi “sebično” i “altruistično” nemaju nikakve veze s motivacijom; oni se odnose tek na *aktualne posljedice* ponašanja jedinke, bez obzira na to je li ta jedinka tim posljedicama motivirana ili ih je čak svjesna. Zbog toga Dawkins može pisati o “sebičnom genu”, a Wilson o altruističnom parazitu. Korištenje tih termina na ovaj način čini genetiku i proučavanje parazita razumljivijima, ali bilo bi krajnje pogrešno prenijeti ovo korištenje izraza na rasprave o ljudskom ponašanju bez uočavanja da su “sebični” geni posve kompatibilni sa sasvim nesebičnom motivacijom onih čiji to geni jesu [Singer, 1981: 129].

S evolucijskim se altruizmom javlja i dodatni problem što mnoga djela, koja bi, u skladu s njegovom “efektivnom” definicijom, izgledala kao altruistična, često predstavljaju tek slučajnosti. Primjerice:

Ako divljem psu popusti pažnja i olabavi stisak svojih zuba na plijenu, njegov gladni srodnik ili pripadnik čopora može dobiti besplatan obrok. Prvi pas izvodi ponašanje koje smanjuje njegovu podobnost, a povećava podobnost određenog uživatelja. No to ponašanje nije altruistični čin i nitko ga ne uzima kao da jest [J. Wilson, 2002: 76].

Prema Jacku Wilsonu, standardne definicije evolucijskog altruizma s pravom izostavljaju psihološke elemente motivacije ili namjere, ali time pogrešno impliciraju da sva djela koja rezultiraju odgovarajućom razmjenom podobnosti između dviju jedinki predstavljaju ujedno evolucijski altruistična djela. Naime, primjerenija definicija evolucijskog (ili biološkog) altruizma trebala bi glasiti: "Ponašanje organizma je biološki altruistično ako i samo ako je ono usmjereno prema drugom organizmu s ciljem da se tom organizmu pruži neka korist te gdje bi ta korist imala tendenciju da bude na trošak organizma koji djeluje..." (J. Wilson, 2002: 87). Termin "cilj" ovdje ne pretpostavlja postojanje psihološke kategorije namjere ili motivacije, nego samo to da se jedinka u specifičnim okolnostima ponaša "kao usmjerena" prema altruističnom ponašanju. Ova pak "kvazi-usmjerенost" rezultat je evolucijske povijesti jedinke, tijekom koje se, uslijed prirodne selekcije ili neke druge evolucijske sile, takvo ponašanje razvilo i održalo. Vrline ovakve definicije evolucijskog altruizma Wilson vidi u tome što ona omogućuje (a) da se iz dosegа evolucijskog altruizma isključe djela koja *slučajno* rezultiraju odgovarajućom razmjenom podobnosti, te (b) da se u njegov doseg uključe djela koja unatoč svom "ciljanom" karakteru iz nekog razloga nisu uspjela (J. Wilson, 2002).

2.2. Psihološki altruizam

Za razliku od evolucijskog altruizma (definiranog bilo pomoću odgovarajuće razmjene podobnosti bilo pomoću funkcioniranja evolucijski posrednih, ali nesvjesnih mehanizama koji usmjeruju ponašanje) vrsta altruizma za koju se smatra da je proizvod svjesne motivacije i namjere obično se naziva "psihološki altruizam".

Psihološki altruizam je izravno suprotstavljen psihološkom egoizmu. Osnovna teza psihološkog egoizma glasi da ljudi uvijek djeluju s ciljem da zadovolje vlastite interese i vlastite ciljeve. Prema zagovornicima psihološkog egoizma altruistično ponašanje jednostavno ne postoji. U najradikalnijoj varijanti, psihološki egoisti tvrde:

... čitavo ljudsko ponašanje [je] sebično zato jer ono, na koncu konca, u cijelosti potječe iz naših vlastitih motiva. Ako nešto činimo [...], mi to činimo zato jer to želimo; naši motivi su naši vlastiti, stoga mora biti tako da djelujemo za nas same. Majka Tereza, na primjer, čini to što želi (naime, pomaže drugima) zato jer to želi činiti; dakle, ona djeluje iz svog vlastitog interesa i stoga djeluje egoistično [Hinman, 1997 (1994): 130].

Za razliku od zastupnika psihološkog egoizma, zastupnici psihološkog altruizma vjeruju da ljudi mogu imati (i barem ponekad imaju) ciljeve i želje usmjerene prema zadovoljenju potreba i želja drugih ljudi, a na uštrb zadovoljenja vlastitih potreba i želja. No psihološki je egoizam oduvijek predstavljao težak problem za zagovornike psihološkog altruizma, između ostalog i zato jer njegov zagovornik uvijek ima na raspolaganju "sigurne" odgovore

poput gornje tvrdnje da su naša djela egoistična već samim time što pripadaju nama samima. Time se na zagovornika psihološkog altruizma zapravo prebacuje vrlo težak teret dokazivanja vlastite pozicije. No za sadašnje je svrhe dovoljno reći da djelovanje motivirano psihološkim altruizmom, pod pretpostavkom da takvo što postoji, zahtijeva sposobnost za svjesnu motivaciju uslijed koje jedna jedinka ima iskrenu namjeru povećati dobrobit druge jedinke.

2.3. Moral

“Moral” se nerijetko definira u vrlo općenitim kategorijama, primjerice kao “područje misli, osjećaja i ponašanja koje ima izravne implikacije za dobrobit drugih ljudskih bića” (Staub, 1992: 337). Međutim, takve definicije obično nisu dovoljne za jasno razlikovanje moralnog djelovanja od drugih, vrlo sličnih oblika ponašanja, primjerice ponašanja motiviranog psihološkim altruizmom. Stoga je potrebno pružiti nešto jasniju definiciju morala. Dobro polazište je standardna ideja da neko djelovanje, ako će se doista kvalificirati kao “moralno”, nužno mora u sebi uključivati element kakvog-takvog opravdanja ili pružanja razloga za to djelovanje. Moralno je djelovanje stoga u najužoj vezi s “moralnim vjerovanjima”, za koje se obično misli da predstavljaju “dispozicije da se misli, osjeća i djeluje u skladu s određenim normama” (Campbell, 1996: 21).

Dakako, na ovome mjestu, da bismo izbjegli kružno definiranje, potrebno je preciznije odrediti narav samih moralnih vjerovanja. Obično se tvrdi da moralna vjerovanja moraju zadovoljavati sljedeća tri uvjeta (prema Woolcock, 1999: 280):

Preskriptivnost: Vjerovanje možemo nazivati “moralnim” samo ako osoba koja ima to vjerovanje ima obvezu djelovati u skladu s njime. Primjerice, ako neka osoba tvrdi da vjeruje kako je incest pogrešan, onda ćemo njezino vjerovanje nazivati moralnim samo ako ona iskreno namjerava izbjegavati incestuozne odnose.

Univerzalnost: Vjerovanje nije moralno vjerovanje ako oni koji ga posjeduju ne vjeruju da ono vrijedi univerzalno. Primjerice, smatramo li da je počiniti incest za osobu A u okolnostima C pogrešno, onda to moramo smatrati pogrešnim za sve osobe poput A u okolnostima sličnim C.

Kategoričnost: Vjerovanje nije moralno vjerovanje ako oni koji ga posjeduju ne vjeruju da osoba treba djelovati u skladu s njime bez obzira na njegove ili njezine želje ili vjerovanja u odnosu na neko posebno pitanje. Primjerice, vjerovanje da je incest pogrešan smatrat će se moralnim vjerovanjem jedino ako oni koji posjeduju to vjerovanje vjeruju da je incest pogrešan čak i ako počinitelj želi izvršiti incest ili vjeruje da je moralno ispravno počiniti ga.

Navedena tri uvjeta za klasifikaciju vjerovanja kao “moralnih” vjerovanja predstavljaju u osnovi klasične filozofske uvjete čiju sažetu formulaciju možemo pronaći, primjerice, u Kantovu kategoričnom imperativu. No u

svrhu kasnijih razmatranja ističem ovdje još jednu dodatnu specifičnost moralnih vjerovanja koju se najčešće spominje u socijalnoj i razvojnoj psihologiji:

Internaliziranost: Vjerovanje nije moralno vjerovanje ako oni čije je to vjerovanje ne prihvaćaju to vjerovanje kao vlastito, te ukoliko neuspjeh da se postupa prema tako usvojenom vjerovanju ne izaziva u djelatniku interne sankcije poput krivnje, srama, gržnje savjesti i sl.

U psihologiji se termin “internalizacija” odnosi na *usvajanje* moralnih vjerovanja, standarda ili vrijednosti, za razliku od procesa “introjekcije” u kojemu se ti standardi tek *posuđuju*, odnosno procesa “socijalizacije” u kojemu se ponašanje prilagođava društvenim vrijednostima, ali bez njihova *usvajanja*. William Rottschaefer specifičnost internalizacije moralnih vjerovanja opisuje na sljedeći način:

Moralna internalizacija je način na koji razvojni psiholozi često opisuju ono što su moralisti razmatrali kao razvoj savjesti. Ona označava psihološko stanje, te njegov razvoj, u kojemu netko osjeća ili vjeruje da on ili ona ima obvezu djelovati u skladu s moralnim normama. [...] Uspješnu moralnu internalizaciju djelatnik pokazuje onda kada, u situacijama u kojima postoji sukob između dobrobiti drugoga i njegova ili njezina vlastitog interesa, on ili ona konzistentno djeluje kako bi promicao dobrobit druge osobe, a ne kako bi postigao društveno odobravanje ili egoistične ciljeve [Rottschaefer, 1999: 31–32].

Važno je naglasiti da se “uspješna moralna internalizacija očituje u sposobnosti da se djeluje na osnovi moralnih zahtjeva bez obzira na izvanjsku nagradu ili kaznu” (Rottschaefer, 1999: 32). Drugim riječima, nagrada ili kazna za “moralnog internalizatora” prvenstveno je unutrašnja:

U razvoju moralne osobnosti, pojedinci usvajaju standarde ispravnog i pogrešnog koji služe kao vodiči i zapreke ponašanju. U ovom samoregularajućem procesu, ljudi promatraju svoje ponašanje i uvjete pod kojima se ono događa, procjenjuju ga s obzirom na svoje moralne standarde i opažene okolnosti te reguliraju svoje postupke prema posljedicama koje primjenjuju na sebe. Oni čine stvari koje im pružaju zadovoljstvo i osjećaj vlastite vrijednosti. Oni se suzdržavaju od onakvog ponašanja koje krši njihove moralne standarde zato jer će takvo ponašanje dovesti do vlastitog osuđivanja [Bandura, 2002: 102].

Internalizacija morala, dakle, predstavlja psihološki mehanizam koji služi kao jamstvo kontinuiteta moralne motivacije i ponašanja u situacijama u kojima taj kontinuitet ugrožavaju snažni izvanmoralni ili nemoralni, najčešće sebični, interesi. Kada ti nemoralni ili sebični interesi prevagnu, dolazi do tzv. internih sankcija koje obično uključuju stid, osjećaj krivnje ili gržnje savjesti, gubitak samopoštovanja i sl.

2.4. Konceptualni problem evolucijske etike

S obzirom na očrtane specifičnosti evolucijskog altruizma, psihološkog altruizma i morala, sociobiološki pristup moralu kroz pojam evolucijskog al-

truizma u korijenu se suočava sa značajnim konceptualnim problemom, točnije: opasnošću da počini *pars pro toto* pogrešku vjerovanja da sociobiološko objašnjenje evolucijskog (ili psihološkog) altruizma ujedno predstavlja sociobiološko objašnjenje morala. No kako smo vidjeli, ova se tri tipa ponašanja i njima pripadajući motivacijski mehanizmi međusobno razlikuju u više značajnih aspekata.

Differentia specifica psihološkog altruizma u odnosu na evolucijski altruizam sastoji se tome da prvi, za razliku od drugog, u sebi nužno sadrži element svjesne motivacije i namjere. Evolucijski je altruizam, kako je rečeno, primarno “efektivni” altruizam koji je određen objektivno mjerljivim posljedicama: količinom prenesene koristi (“unovčive” u valuti kopija vlastitih gena) s jedne jedinke na drugu. Nasuprot tome, psihološki je altruizam svojevrsna subjektivna kategorija, određena postojanjem specifičnih želja i ciljeva te neovisna o prenošenju bilo kakve, uključujući i genetske podobnosti. Evolucijski je altruizam, štoviše, toliko različit od psihološkog altruizma da je plauzibilno reći da oni uopće ne bi trebali dijeliti riječ “altruizam” (J. Wilson, 2002).³ D. S. Wilson tako upozorava da su evolucionisti, posuđujući riječi iz svakodnevnog jezika, velikim dijelom prešutno i bez komentara promijenili definicijski kriterij s motiva na učinke (D. S. Wilson, 1998 [1992]: 480).

Evolucijski altruizam, nadalje, nije ona vrsta altruizma kakvu obično podrazumijevamo u moralnom kontekstu. Dakako, to je prije svega zato jer svjesna motivacija za djelovanje nije njegov nužni element, ali i zato jer, kako upozoravaju sociobiolozi, evolucijski altruizam uključuje određeni pozitivni utjecaj takvog ponašanja na vlastitu korist jedinke. U moralnom kontekstu, pod altruizmom se obično podrazumijeva *genuini* altruizam koji ne računa ni na kakve kamate od altruizma, a ne tek “prosvijećeni vlastiti interes”. Primjerice, još je tvorac poznatog sociobiološkog modela recipročnog altruizma, Robert Trivers, smatrao da “modeli koji nastoje objasniti altruistično ponašanje pomoću prirodne selekcije jesu modeli stvoreni kako bi izvadili altruizam iz altruizma” (Trivers, 1978 [1971]: 189). Kako ističe Ludwig Siep:

“Altruizmom” se u sociobiologiji definiraju načini ponašanja koji “objektivno” drugom pojedincu pružaju više koristi nego prvome; barem u određenom vremenu nakon takvog ponašanja. O namjerama, motivima, interesima, razlozima ponašanja toga pojedinca tu ne može biti riječi. Nasuprot tome, etika djelovanje naziva “altruističkim” upravo zbog njegovih razloga, a ne zbog rezultata: naime, onda kada su prednosti za drugoga plod namjere i cilja, a ne kada

³ Sljedeća zamišljena situacija ilustrira ovu razliku: Zatražim li cigaretu od nepoznatog čovjeka, to je, biološki gledano, altruistični čin, zato jer konzumirajući za zdravlje štetni nikotin smanjujem vlastitu podobnost, a povećavam njegovu. Psihološki gledano, međutim, moj čin uzimanja cigarete nije primjer altruizma, zato jer nisam imao namjeru na vlastitu štetu spasiti stranca od pogubnog utjecaja nikotina, već (egoistično) uživati u cigareti koju nisam platio (J. Wilson, 2002: 74).

se one samo uzimaju u obzir, kada su nenamjeravane ili čak kada su postignute bez želje onoga koji djeluje [Siep, 1997 [1993]: 332].

Što se tiče psihološkog altruizma, on se, doduše, može činiti vrstom altruizma koja je srodnija moralu negoli je to evolucijski altruizam, prije svega zato jer i psihološki altruizam i “moralni” altruizam u sebi nužno uključuju postojanje svjesne namjere odnosno motivacije da se djeluje na korist drugih jedinki, a na štetu samog djelatnika. No ipak, u slučaju psihološkog altruizma i morala također ne treba praviti pogrešku zamjene dijela za cjelinu i misliti, primjerice, ako uspijemo pronaći evolucijsko objašnjenje psihološkog altruizma, da ćemo time pronaći i evolucijsko objašnjenje morala. Ključna se razlika sastoji u sljedećem:

Psihološki altruizam nije isto što i moral zato jer pojedinci mogu brinuti o dobrobiti specifičnih drugih pojedinaca, a da tu brigu ne formuliraju pomoću etičkih načela. Majka čimpanza može htjeti da njeni potomci imaju nešto hrane, ali to ne znači da ona misli da bi sve čimpanze trebale biti dobro uhranjene ili da bi sve majke trebale brinuti za svoje potomke. I egoistične i altruistične želje su želje o specifičnim pojedincima. Imanje prema sebi usmjerenih preferencija nije dovoljno da bi se imalo moral; isto vrijedi i za preferencije usmjerene prema drugima [Sober & Wilson, 2000: 204–205].

Drugim riječima, djelovanje motivirano psihološkim altruizmom ne predstavlja ujedno i moralno djelovanje, prije svega zato jer u definiciju psihološkog altruizma ne ulazi nužno uvjet univerzalnosti koji je, kako smo vidjeli, ključan za definiciju moralnog djelovanja. Osim toga, kako upozorava Sober, nijedan moral ne zahtijeva bezgranični altruizam. Štoviše, svakodnevni pojam “morala” može čak zahtijevati suzdržavanje od ponašanja koje se smatra altruističnim u evolucijskom i psihološkom smislu. Primjerice:

Pretpostavimo da posjedujete lijek čije su zalihe pri kraju. Za vas, lijek je pitanje života ili smrti. Međutim, postoji i jedna druga osoba koja će od lijeka imati umjerene koristi, ali koja će i bez njega biti sasvim dobro. Pretpostavimo da su okolnosti takve da jedno od vas, ali ne i oboje, može uzeti lijek. Kakvo djelovanje moral ovdje zahtijeva? Većina nas zaključila bi da moral nalaže da imate pravo zadržati lijek za sebe. Ovdje stavljate sebe ispred druge osobe. Odbijate djelovati altruistično [Sober, 1993: 213].⁴

Prema svemu sudeći, slijedi ne samo da evolucijski altruizam nije dobar kandidat za objašnjenje moralnog ponašanja, već da to nije niti psihološki altruizam. Moral kao moral, naime, sadrži specifičnosti poput preskriptivnosti, univerzalnosti i kategoričnosti, koje ga jasno razlikuju i od evolu-

⁴ Neki autori (npr. Kapur Badhwar 1993), štoviše, vlastiti interes smatraju neizostavnim elementom moralnosti, bez kojega i altruistična djela gube značajan dio moralne vrijednosti, iako to ne znači da je čitavo ljudsko djelovanje motivirano vlastitim interesom. Jon Elster pak tvrdi: “U stanovitom smislu... osobni je interes temeljniji od altruizma. Prirodno stanje, iako samo misaoni eksperiment, logički je suvisla situacija. Ali ne možemo suvislo zamisliti svijet u kojem svatko ima isključivo altruističke pobude. [...] Kad nitko ne bi uživao u primarnim, sebičnim zadovoljstvima, nitko ne bi mogao imati ni više, altruističke pobude” (Elster, 2000 [1996]: 78–79).

cijskog i od psihološkog altruizma. Stoga možemo smatrati opravdanim upozorenje da “u stupnju u kojemu je ‘moral’ složeni fenotip koji obuhvaća mnoštvo karakteristika, izlažemo se riziku da mislimo kako smo objasnili cjelinu kada smo objasnili samo dio” (Sober, 1993: 212).

Ako su gornje definicije točne, između “morala” s jedne i “evolucijskog” i “psihološkog altruizma” s druge strane ne postoji podudaranje, iako je moguće djelomično preklapanje. U slučaju psihološkog altruizma i morala ovih preklapajućih elemenata, doduše, ima nešto više, jer oba dijele obilježja svjesne motivacije ili namjere, koja obično, ali ne i uvijek, imaju za cilj unapređenje dobrobiti drugih ljudi. Međutim, moral sadrži više specifičnih elemenata koji ga definiraju upravo kao moral, a ne kao psihološki, još manje evolucijski, altruizam.

Prema tome, bilo koji izravni pokušaj da se sociobiološko objašnjenje evolucijskog ili psihološkog altruizma pretvori u prirodno objašnjenje morala, barem u ovako izravnom obliku, nužno je osuđeno na propast. Drugim riječima, ova strategija evolucijskog objašnjenja morala kao da čini pogrešku suprotnu antropomorfnoj pogrešci protiv koje se sociobiolozi energično brane (usp. Alcock, 2001: 25–28). Naime, dok je antropomorfna pogreška pripisivati ljudsku motivaciju i namjeru životinjama, ova se nova, možemo je nazvati “zoomorfna” pogreška, sastoji se u ignoriranju različitosti ljudske motivacije u odnosu na mehanizme koji potiču različite oblike životinjskog altruizma. Slijedi, dakle, da konceptualni manevar poistovjećivanja morala i altruizma nije prihvatljiv.

3. Eksplanatorni problem evolucijske etike

Izloženi konceptualni prigovor, naravno, vrijedi isključivo za one sociobiološke pristupe moralu koji preskaču relevantne razlike između evolucijskog altruizma, psihološkog altruizma i morala; točnije: za pokušaje koji iz već spomenutih premisa “Moral uključuje altruizam” i “Evolucijska teorija objašnjava altruizam” nastoje bez dodatnog obrazloženja izvesti zaključak “Evolucijska teorija objašnjava moral”. No ako je prva premisa ovog silogizma pogrešna, onda ni sam zaključak nije ispravan i ne nasljeđuje nimalo eksplanatorne snage i uvjerljivosti koje, sasvim sigurno, nalazimo u drugoj premisi. Dakle, ako je manevar koji bi omogućio izravan prijelaz s objašnjenja altruizma na objašnjenje morala zabranjen, onda konačna odluka o plodnosti sociobiološkog pristupa na području etike na koncu mora ovisiti o uvjerljivosti onih verzija evolucijske etike koje ne upadaju u ovu naivnu konceptualnu klopku.

Jedna takva verzija evolucijske etike, kako se čini, jest ona koju zagovara Michael Ruse (1995 [1986], 1998 [1986]), a u kojoj on nastoji dokazati da je moral “adaptacija” ili “obilježje koje nam pomaže u borbi za opstanak i razmnožavanje – ništa manje negoli su to ruke i oči, zubi i noge” (Ruse, 1995 [1986]: 230). Ruseov pristup objašnjenju morala sociobiološki je

pristup *par excellence*, što se očituje, kao prvo, u njegovu oslanjanju na sociobiološka objašnjenja evolucijskog altruizma te, kao drugo, u njegovu prihvaćanju ideje da prirodna selekcija djeluje primarno na gene. Ruse, naime, posebno naglašava:

Zapamtite da evoluciju ne zanima puko preživljavanje radi preživljavanja. Ono što se računa jest razmnožavanje. Ili, preciznije, uspjeh u evoluciji leži u povećanju postotka vlastitih gena u budućim naraštajima, na uštrb tuđih. Stoga bilo koje kooperativno ili pomažuće ponašanje koje selekcija promiče mora biti takvo da se reproduktivne šanse vlastitih gena poboljšavaju. Ponašanje bez takve isplativosti bit će u selekcijskom zaostatku [Ruse, 1998 (1986): 219].

Što se tiče konkretnog objašnjenja morala, Ruse do njega dolazi zaključujući na sljedeći način. Polazeći od sociobioloških istraživanja, sa sigurnošću možemo pretpostaviti da je sposobnost za altruizam u jednom trenutku naše prošlosti postala sposobnost koja je odlučujuće utjecala na genetsku podobnost. Jednostavno su životni uvjeti postali takvi da je suradnja nosila više koristi od nesuradnje te je prirodna selekcija favorizirala one jedinice koje su tu suradnju uspostavljale učinkovitije i brže. No na koji je način prirodna selekcija ovo mogla izvesti, dakle kreirati jedinice koje brzo i učinkovito uspostavljaju i reguliraju međusobnu suradnju? Prema Ruseu, moguća su bila dva rješenja: (1) prvo rješenje koje je prirodna selekcija mogla izabrati jest potpuna genetska determiniranost ponašanja, tako da od ljudi stvori strogo kontrolirane robote (poput, primjerice, mrava) koji na temelju specifičnog *inputa* iz njihove društvene okoline automatski reagiraju ili altruistično ili nealtruistično; (2) drugo rješenje koje je prirodna selekcija mogla izabrati jest da ljudski altruizam učini ovisnim o racionalnom kalkulanju, tako da ljudi u svakoj situaciji važu razloge za ili protiv isplativosti altruističnog postupanja te na temelju toga odlučuju na koji način djelovati (Ruse, 1998 [1986]: 221).

Ruse odbacuje oba ova rješenja ne samo kao (empirijski gledano) neplauzibilna, nego i kao (evolucijski gledano) nepoželjna i nevjerojatna. Prvo odbacuje zato jer smatra da bi potpuna genetska kontrola altruizma nosila više štete nego koristi. Naime, na taj bi način ljudsko ponašanje izgubilo svoju fenotipsku fleksibilnost, što je jedna od naših najvrijednijih adaptivnih karakteristika. Drugo rješenje, altruizam kao rezultat racionalnog kalkulanja, Ruse također odbacuje jer smatra da bi rijetko koja racionalnost, a pogotovo ne ona ljudska, bila sposobna učinkovito rješavati probleme u okolini u kojoj je vrijeme od životne važnosti (Ruse, 1998 [1986]: 221).

Odbacivši ove dvije "nemoguće" hipoteze, Ruse pravi svojevrstan zaključak na najbolje objašnjenje i tvrdi da je ljudski altruizam morao biti kontroliran nekim trećim mehanizmom. Taj pak mehanizam bio je "moral". Ruse zastupa tezu, naime, da je moral evoluirao kao posredni psihološki mehanizam između gena i ponašanja, odnosno slikovito rečeno, kao specifična "pogonska opruga" i "osigurač" altruizma. Jer, s jedne strane, smatra Ruse, moral ima to poželjno obilježje da nas u većini situacija snažno motivira na

altruistično ponašanje. S druge strane, moralno motivirani altruizam ima to korisno obilježje što nam ostavlja dovoljno prostora za razmišljanje o različitim aspektima situacije u kojoj se nalazimo te o isplativosti naših altruističnih ili nealtruističnih postupaka (Ruse, 1998 [1986]: 222, 230).

Radi kasnijih razmatranja važno je spomenuti i za Rusea ključnu tezu koja se tiče "objektivnosti" morala. On tvrdi, naime, da se kod ljudi, kao nužna posljedica ovakve "moralno posredovane" uspostave altruizma, javlja tendencija da "objektificiraju" moral i moralne tvrdnje. Riječ je o psihološkoj sklonosti ljudske prirode da se moralne norme promatra kao nešto nesubjektivno, kao nešto što obvezuje neovisno o bilo kojim vlastitim svidanjima ili nesvidanjima. Međutim, prema Ruseu, ova "objektivnost" morala je tek psihološka iluzija koju proizvode naši geni, a bez koje bi moral izgubio svoju autoritativnost i motivacijsku snagu i uopće se ne bi smatrao moralom (Ruse, 1998 [1986]: 252–253).⁵

Ruseovo objašnjenje evolucije morala, dakle, iako se vitalno oslanja na sociobiološki pristup evoluciji altruizma, u načelu uspijeva očuvati jasnom razliku između morala i ostalih oblika altruizma, odnosno doista nastoji objasniti evoluciju moralnog ponašanja upravo kao moralnog ponašanja. Zato je za njega konceptualni prigovor tek neizravno relevantan ili čak bezopasan. Ruse na njega može odgovoriti tako što će istaknuti, primjerice, da je svjestan svih relevantnih razlika i da moral uopće ne smatra identičnim s altruizmom, već ga smatra specifičnim posrednim mehanizmom koji je evoluirao kao opruga za poticanje altruizma (primjerice, kao što opruga koja pokreće sat nije isto što i čitav sat, tako i moral koji pokreće altruistično ponašanje nije isto što i altruizam).

Ruseovo objašnjenje, međutim, iako je možda otporno na konceptualnu kritiku, mora moći izdržati i provjeru svoje eksplanatorne vrijednosti i na tom se planu suočiti s potencijalnim prigovorima.⁶ Neka uputstva za formuliranje takvih prigovora možemo naći u sljedećem navodu Johna Mackiea:

Koje implikacije za ljudski moral imaju [...] biološke činjenice o sebičnosti i altruizmu? Jedna je ta da nije isključena mogućnost da je i sam moral proizvod prirodne selekcije, ali je potreban oprez u formuliranju plauzibilnog spekulativnog obrazloženja toga kako je mogao biti favoriziran. Druga je da pojam

⁵ Kako sam ističe, Ruse se ovdje oslanja na stajališta Johna Mackiea (Mackie, 1986 [1977]). Prema Mackieu, objektificiranje morala se dijelom javlja uslijed naše psihološke sklonosti da svoje osjećaje projiciramo na objekte na koje se oni odnose, te većim dijelom uslijed društvenog utjecaja. Naime, društveno utvrđeni obrasci ponašanja vrše pritisak na pojedince koji ove pritiske internaliziraju i iste obrasce ponašanja zahtijevaju od sebe samih i drugih ljudi. Objektificiranjem morala moralni sudovi stječu autoritativnost u odnosu na nas same i u odnosu na druge djelatnike. Krajnji "cilj" ovog procesa je kontrola načina na koji se ljudi ponašaju jedni prema drugima, često u protimbi prema oprečnim sklonostima (Mackie, 1986 [1977]: 42–46).

⁶ Takva analiza upravo Ruseova stajališta opravdana je i stoga što se radi o vrlo utjecajnom stajalištu o kojemu se još uvijek vode vrlo intenzivne rasprave, te koje, prema nekim autorima, predstavlja "nedvojbeno najbolji pokušaj darviniziranja filozofije do sada" (Thagard, 1988: 435).

ESS-a [evolucijski stabilne strategije] može biti koristan za raspravljanje o pitanjima praktičnoga morala [Mackie, 1995 (1978): 175].

Imajući u vidu ova uputstva, pokušat ću pokazati da je Ruseovo objašnjenje neoprezno formulirano te da njegov glavni problem nastaje uslijed povezivanja hipoteze genskog selekcionizma s hipotezom da je "moral" adaptivno obilježje nastalo djelovanjem prirodne selekcije na gene radi osiguravanja altruizma. Drugim riječima, vjerujem da njegovo objašnjenje propada pod teretom vlastitih pretpostavki od kojih kreće, odnosno da sociobiološki model koji pretpostavlja djelovanje prirodne selekcije isključivo na gene jedinki, ne može činiti adekvatnu osnovu za objašnjenje evolucije obilježja poput morala sa svim njegovim specifičnostima. Zašto je to tako pokušat ću pokazati analizom sljedećih nekoliko jednostavnih scenarija u čijem se središtu nalazi ideja evolucijski stabilne strategije (ESS).

3.1. *Evolucijska stabilnost morala*

Kao što je ranije istaknuto, da bi se ponašanje kvalificiralo kao "moralno", motivirajuća vjerovanja koje mu stoje u podlozi moraju zadovoljavati uvjete preskriptivnosti, univerzalnosti, kategoričnosti i internaliziranosti.⁷ U tom se svjetlu postavlja pitanje, da li ponašanje motivirano vjerovanjima koja zadovoljavaju ova četiri uvjeta može biti evolucijski stabilna strategija (ESS), posebice ako pretpostavimo da prirodna selekcija djeluje primarno na gene odnosno na jedinke kao tek privremene nositelje gena?⁸

Prema standardnom sociobiološkom scenariju, ako u danoj populaciji dovoljan broj jedinki koristi recipročno-altruističnu strategiju ponašanja (tzv. "Milo za drago" strategiju kao svojevrsnu evolucijsku verziju "Zlatnog pravila"), maksimalnu podobnost u toj populaciji imat će upravo recipročni altruisti. Međutim, trajnu prijetnju za recipročne altruiste predstavljaju potenci-

⁷ Ruse, doduše, ne spominje eksplicite internalizaciju u svojem opisu morala, ali vjerujem da njegov pojam "objektificiranja" morala u osnovi opisuje istu psihološku predispoziciju. On tvrdi, primjerice: "Čitava stvar s moralom... sastoji se u tome da nas natjera da idemo onkraj uobičajenih prohtjeva, želja i strahova, te da društveno međudjelujemo s drugim ljudima." Odnosno: "Kada moral ne bi imao ovaj ton ekternalnosti ili objektivnosti, to ne bi bio moral" (Ruse, 1998 [1986]: 253). Budući da se za Rusea "eksternalnost" i "objektivnost" predstavljaju "iluziju" i u konačnici se svode na specifične oblike "internalnosti" i "subjektivnosti", vjerujem da je razvojno-psihološka kategorija internalizacije morala adekvatan drugi naziv za njegov pojam "objektifikacije".

⁸ Evolucijski stabilna strategija (ESS) je *terminus technicus* za onu strategiju ponašanja koju, ako je usvoje svi članovi neke populacije, ne može iz te populacije istisnuti (nadjačati) niti jedna alternativna strategija ponašanja (Maynard Smith, 1988: 194). Primjerice, populacija čistih altruista ne može biti ESS zato jer bi i pojava samo jedne egoistične jedinke (zbog po definiciji uspješnijeg preživljavanja i razmnožavanja) ubrzo izmijenila sastav te populacije i pretvorila je u čisto egoističnu populaciju. S druge pak strane, populacija čistih egoista je ESS zato jer pojava čistih altruista nimalo ne utječe njen sastav. Međutim, u određenim je uvjetima i dugo-ročno gledano moguće da diskriminirajući ili recipročni altruizam bude ESS i to je upravo onaj tip altruizma koji igra važnu ulogu u sociobiološkom istraživačkom programu i u istraživanjima iz teorije igara (usp. Axelrod, 1984; Axelrod & Hamilton, 1984).

jalne “mutacije” u obliku egoista ili “prevaranata” koji se sami ne ponašaju altruistično, već iskorištavaju tuđe altruistično ponašanje. To je, u neku ruku, sasvim prirodno, jer premda je korist od altruizma velika, još je veća korist od povremenog ili stalnog varanja: dobiti “nešto za ništa” bolje je nego dobiti “nešto za nešto”! No kako sugeriraju Robert Trivers (1978 [1971]) te Leda Cosmides i John Tooby (1992), na strani altruista dolazi do evolucije mehanizama za otkrivanje “varalica” uslijed čega će prirodna selekcija favorizirati evoluciju upravo recipročnog altruizma. Pojava “mutanata” (potencijalnih varalica) time nije učinjena nemogućom, ali jest učinjena adaptivno inferiornijom.

Uvedimo sada u “evolucijsku igru”, odnosno u ovu dominantnu populaciju recipročnih altruista *moralne* jedinke koje internaliziraju neke specifične norme altruističnog ponašanja, te vjeruju u njihov kategoričan, preskriptivan i univerzalan karakter. Pretpostavimo da njihova osnovna, sada moralna, norma glasi: “Uvijek reci točan podatak o lokaciji vrijednih resursa hrane.”⁹ Zašto bi jedinke koje internaliziraju ovu normu (internalizatori ili moralne jedinke) imale veću podobnost od jedinki koje tu normu ne internaliziraju odnosno standardnih recipročnih altruista?

Uzmimo kao primjer populaciju skupljača plodova u kojoj se nalazi polovica recipročnih altruista i polovica internalizatora. Doznati točan podatak o lokaciji resursa hrane ključno utječe na energetski *input* jedinki i time na njihovu podobnost. U ovom slučaju, podobnost članova internalizatorske subpopulacije bit će više ili manje jednaka podobnosti članova recipročno-altruistične subpopulacije. Naime, krajnje ponašanje pripadnika obaju subpopulacija je identično, dok se jedina razlika sastoji u subjektivnim uzrocima ili razlozima koji dovode do takvog ponašanja. Recipročni altruisti govore istinu jer usklađuju svoje ponašanje s ponašanjem partnera iz prethodnih interakcija (recipročno uzvraćaju), dok internalizatori govore istinu jer to osjećaju kao svoju moralnu obvezu.

No moguće je, štoviše, čak i to da će internalizatori biti i nešto uspješniji u iskorištavanju resursa i imati veću podobnost i konačni udio u populaciji. Oni, primjerice, kako sugerira Ruse, neće trošiti vrijeme i kognitivni potencijal na evidentiranje ishoda svojih i tuđih prošlih poteza i kalkuliranje isplativosti svojih budućih poteza, što recipročni altruisti po definiciji moraju činiti. Ovaj scenarij u osnovi preslikava Ruseovo objašnjenje evolucije morala, u kojemu se pretpostavlja da je dugoročna stabilnost recipročno-altruističnih populacija stvorila uvjete u kojima je prirodna selekcija mogla favorizirati evoluciju vremenski, energetski i kognitivno štedljivije internalizirajuće strategije, odnosno evoluciju genuino moralnih jedinki.

⁹ Norma namjerno kombinira tipično etičko načelo istinoljubivosti i tipično evolucijsko načelo dragocjenosti resursa i njihove reproduktivno “unovčive” uloge. Norma se lako daje generalizirati na mnoge druge oblike društvenih interakcija.

3.2. *Evolucijska nestabilnost morala*

Međutim, slabost gornjeg scenarija, a time i Ruseove pozicije, sastoji se u tome da se, bez adekvatnog obrazloženja, olako fiksira internalizirajuću strategiju i prebrzo iz igre izbacuje egoističnu strategiju koja predstavlja trajnu opasnost za recipročne altruiste. Kako je rečeno, egoistične jedinke u natjecanju s recipročno-altruističnim jedinkama, nastoje imitirati reciprocnost, dok zapravo djeluju sebično, jer, kao što je također spomenuto, unatoč brojnim koristima od recipročnog altruizma, povremeno ili stalno varanje zadržava konstantnu adaptivnu vrijednost, posebice ako jedinka ima kvalitetne metode za njegovo prikrivanje.

S obzirom na ovu trajnu opasnost širenja raznih oblika ne-altruističnog ponašanja, postavlja se pitanje, kakve bi bile posljedice kada bi se u danoj populaciji internalizatora iznenada pojavio neki “lukaviji” oblik egoistične strategije? Jednu takvu “lukaviju” varijantu egoistične strategije možemo formulirati ovako:

Ako ponašanje prema normi u danoj populaciji povećava podobnost jedinke koja internalizira tu normu u odnosu na jedinke koje je ne internaliziraju, onda bi jedinka koja ne internalizira normu, već samo *imitira* njeno internaliziranje, mogla imati još veću podobnost od internalizirajuće jedinke.¹⁰

Ova najnovija strategija, dakle, imitira i *altruistično* ponašanje i *internaliziranje* normi. Sada se na sceni nalaze, dakle, tri moguća “fenotipa”: recipročni altruisti, internalizatori i imitatori internalizatora. Pretpostavimo li postojanje čiste populacije internalizatora, svaki njezin pripadnik, kao što je spomenuto, imao bi istu, a moguće i veću podobnost od svakog pripadnika čiste populacije recipročnih altruista. No problem se javlja ako se u toj populaciji pojave “mutanti”, odnosno imitatori internalizacije koji djeluju prema normi: “Podatak o lokaciji najvrjednijih resursa zadrži za sebe, ostale pripadnike upućuj prema manje vrijednim resursima, pretvarajući se da iskreno vjeruješ da su to najvrjedniji resursi.”

Populacija internalizatora nedvojbeno bi bila krajnje osjetljiva na pojavu ovakve “mutirajuće” strategije. Zbog zaposjedanja boljih resursa imitatori bi se širili populacijom mnogo brže od internalizatora te bi dana populacija kroz određeni broj naraštaja ubrzo prestala biti čista populacija internalizatora i postala ili (a) čista populacija imitatora ili (b) populacija sastavljena od imitatora i recipročnih altruista koji ne internaliziraju norme te su stoga oprezniji i otporniji na opasne susrete s imitatorima. Prevedemo li – u skladu sa standardnom terminologijom teorije igara – recipročne altruiste u “osvetnike” [*grudgers*], internalizatore u “naivce” [*suckers*] te imitatore u “varalice” [*cheats*], čitava ideja evolucijske nestabilnosti moralnog ponašanja ili internaliziranja specifičnih moralnih normi dade se koncipirati na sljedeći način:

¹⁰ Strategiju formuliram oslanjajući se djelomično na Gintis, 2003.

Očito je [...] da bi populacija koja sadrži samo naivce i osvjetnike, u bilo kojem omjeru, ali ne i varalice, jednostavno nastavila postojati kakva jest. Naivci i osvjetnici se ponašaju točno jedan poput drugog sve dok u okolici nema varalica, tako da ne bi bilo tendencije da gen bilo za naivnost bilo za osvjetništvo prolazi bolje od drugog. No postoji li bilo koji rizik invazije prevarantskih gena, bilo mutacijom ili imigracijom, takav obrazac nije evolucijski stabilan, te što je veći omjer naivaca, to će se varalice brže širiti [Mackie, 1995 (1978): 172].

Ako vrijedi sociobiološko pravilo o djelovanju selekcije na gene ili jedinke, problem evolucije morala u genuinom smislu riječi, identičan je problemu evolucije internalizirajuće strategije u gornjem scenariju. Jednostavno rečeno, oprema internalizatora je preteška da bi se njihova strategija preživljavanja, posebice u jednoj ovako miješanoj okolini, odlijepila s tla, a upravo je to ono što se s ovim scenarijem htjelo objasniti: kako je moralno ponašanje, od male početne mutacije, moglo evoluirati do univerzalno prisutnog obilježja? Problem evolucije morala javlja se u posebno akutnom obliku insistiramo li isključivo na genskoj i individualnoj selekciji, a odbacujemo mogućnost selekcije na nekoj razini biološke organizacije koja je viša od jedinke.

Ruse vjeruje da “uspjeh u evoluciji leži u povećanju postotka vlastitih gena u budućim naraštajima, nauštrb drugih” te da “bilo koje kooperativno ili pomažuće ponašanje što ga promovira selekcija mora biti takvo da se poboljšavaju vlastite reproduktivne šanse” (Ruse, 1998 [1986]: 219). No ako primarnu metu prirodne selekcije čine geni ili jedinke, nije jasno što bi – u ovakvim uvjetima slobodnog natjecanja – moglo spriječiti imitatore da istinu internalizatore, odnosno nije jasno kako je evoluciju recipročnog altruizma prirodna selekcija mogla kanalizirati prema masivnoj evoluciji morala. Zacijelo je točno, dakako, da adaptivna vrijednost povremenog varanja dovodi do povratne sprege i promiče evoluciju još složenijih psiholoških mehanizama za otkrivanje varanja. No ako je to točna pretpostavka, onda mora biti točna i simetrična pretpostavka, prema kojoj će evolucija sve složenijih psiholoških mehanizama za otkrivanje varanja također dovesti do nove povratne sprege i utjecati na evoluciju sve složenijih strategija uspješnog varanja. U ovakvom natjecanju, moralne se jedinke jednostavno čine preranjivima da bi uopće u njega ozbiljno ušle.

3.3. Uzroci negativne selekcije moralnih jedinki

Glavna evolucijska “utrka u naoružanju”, dakle, vodi se između recipročnih altruista i lukavih egoista, dok se internalizatori normi ili moralne jedinke, prema svemu sudeći, u ovom procesu uopće ne pojavljuju kao respektabilni sudionici, prije svega zato jer je njihova strategija selektivno inferiorna i ne može ući u ravnopravnu utakmicu s ostalim natjecateljima. Njihovu pak selektivnu inferiornost možemo smatrati izravnom posljedicom sljedećih triju čimbenika.

Kao prvo, vjerojatno je da će internalizatori biti manje odlučni u kažnjavanju potencijalne prijevare nego recipročni altruisti. Internalizirane norme, naime, čine snažne motivatore, ali i inhibitore određenih vrsta ponašanja. Nepridržavanje tih normi prijeto javljanjem nepoželjnih unutarnjih sankcija, kao što su osjećaj krivnje, grižnja savjesti, sram ili gubitak samopoštovanja. Internalizator, koji altruistično ponašanje smatra svojom moralnom obvezom, teže će se odlučiti na kažnjavanje jer je to oblik nealtruističnog ponašanja, posebice ako (što je često slučaj) nije siguran radi li se doista o nealtruističnom ponašanju i je li kazna uopće potrebna. Drugim riječima, kažnjavanje ne otvara samo mogućnost negativne reakcije iz društvene okoline, već i mogućnost negativne reakcije iz vlastitog psihološkog ustroja.¹¹ To ne implicira, dakako, da se internalizator nikada neće odlučiti na kažnjavanje, ali implicira da će se odlučivati teže ili sporije i to možda tek nakon više uzastopnih prevara. No vrijeme je u evolucijskoj "igri" važan čimbenik i odgađanje kazne može biti energetski i reproduktivno vrlo skupo.

Kao drugo, čak i kad je spreman kazniti prijevaru, internalizator prijevaru, upravo kao i klasični recipročni altruist, mora moći i otkriti. No internalizator će se pritom suočiti s dodatnim problemom *klasificiranja* prijevare, koji ne opterećuje klasičnog recipročnog altruista. Primjerice, internalizator se može naći u interakciji s drugim internalizatorom, koji nenamjerno laže, kao što se može naći u interakciji s imitatorom internaliziranja koji namjerno laže. Moguće je da će internalizator, ako će uopće kažnjavati, primarno htjeti kažnjavati *namjeru* laganja, a tek sekundarno upućivanje na lošije resurse. Međutim, procjena tuđih namjera mnogo je složenija od procjene vrijednosti ili količine resursa. Dok je klasičnom recipročnom altruistu objektivna kvaliteta ili kvantiteta resursa dovoljna "instrukcija" za definiranje njegova sljedećeg poteza, internalizator bi se mogao naći u procjepu između objektivne procjene vrijednosti resursa i subjektivne procjene vrijednosti partnerovih namjera. Stoga, paradoks s kojim se Ruseovo objašnjenje suočava glasi da bi internalizacija mogla zahtijevati čak složenije, a ne jednostavnije kognitivne mehanizme.

I kao treće, internalizator, ako se i odluči za kažnjavanje, ima isti problem kao i klasični recipročni altruist, a to je da je imitator internaliziranja u stanju pratiti ga u stopu poput sjenke. Behavioralni je repertoar imitatora jednak behavioralnom repertoaru internalizatora: kao što internalizator može djelovati prema normama, tako i imitator može oponašati djelovanje prema normama; kao što internalizator može kažnjavati namjeru, tako i imi-

¹¹ U prilog ovom predviđanju idu i empirijska istraživanja koja pokazuju da se kod ljudi, u igranju tzv. Ponovljene zatvorenikove dileme poznate iz teorije igara, pri povlačenju kooperativnog poteza aktivira više središta u mozgu povezanih s procesiranjem raznih ugodnih doživljaja, negoli je to slučaj pri povlačenju nekooperativnog poteza (čak i kada je ovaj potonji nagrađivan znatnom novčanom dobiti). Drugim riječima, istraživanje sugerira da ljudi doista imaju biološki snažno ukorijenjene preferencije prema kooperativnom ponašanju (Schulman, 2002).

tator može imitirati kažnjavanje namjere, kao što internalizator može kažnjavati lažno kažnjavanje, tako i imitator može imitirati kažnjavanje lažnog kažnjavanja. Pritom se javlja opasnost da internalizator, zbog kognitivne prezahtjevnosti i potencijalne pogrešne procjene tuđih intencija ili motiva, započne kažnjavati druge internalizatore (ili recipročne altruiste) te time sam utječe na smanjenje učestalosti vlastitog “tipa” u populaciji, odnosno na pogoršavanje uvjeta za vlastitu evoluciju.

Spomenimo na koncu još dva prigovora koja je moguće uputiti Ruseovoj poziciji. David Lahti, primjerice, smatra neuvjerljivom ideju da je moral evoluirao kako bi održavao “zgradu adaptivne kooperacije” i da funkcionira kao motivacija za altruizam. Problem se sastoji u tome što se time moral ustvari pokazuje biološki suvišnim rješenjem, budući da prirodni osjećaji skrbi za druge mogu postojati, a da u sebi ne uključuju pozivanje na bilo koje “objektivne smjernice”. Drugim riječima, s obzirom na biološki iznimno važnu ulogu altruizma, ljudi bi vjerojatno bili kooperativni neovisno o tome vjeruju li u “objektivnost” morala koji to od njih zahtijeva. Jer, ako brojne životinjske vrste imaju razvijene oblike oblike i srodničkog i recipročnog altruizma, bez posjedovanja morala, nije jasno zašto bi prirodna selekcija jedini presedan napravila kod ljudi, riješivši problem uspostave altruizma pomoću morala (Lahti, 2003: 644).¹²

Ruseovu bi se objašnjenju evolucije morala također mogao uputiti prigovor analogan onome koji Ernst Tugendhat upućuje kontraktualističkom poimanju morala. Kako ističe Tugendhat, slabost ovog poimanja najuočljivija je iz protuargumenta koji je iznio još Platon u *Državi*, a koji glasi da bi se u kontraktualističkom okruženju “najrazumnije ponašao onaj koji se prividno drži moralnih pravila, ali ih krši posvuda gdje mu to koristi i to može neotkriven činiti” (Tugendhat, 2003 [1993]: 65). Naravno, protuargument donekle gubi svoju snagu u slučaju postojanja nekog središnjeg autoriteta (poput države) koji osigurava da se svi pridržavaju dogovorenih normi. No u nedostatku takvog središnjeg autoriteta, drugo najbolje rješenje je da pojedinci razvijaju određene moralne stavove i vrline koje će ih motivirati na pridržavanje normi. Međutim, kako ističe Tugendhat,

... to je sada upravo ono mjesto koje [...] upućuje preko kontraktualizma kao takvog. Osjećati sram kada kršimo norme značilo bi razviti savjest, a to bi bila interna sankcija. Tada me u kršenju pravila ne bi sprečavao interes za samu kooperaciju ili vanjska (eventualno kaznenopravna) prisila, nego ja sam. Ali zašto da to činim ako je to na kontraktualističkoj razini nerazumno? [...] U smislu egoistične pameti bilo bi iracionalno odreći se eventualnih koristi ako ih mogu imati nekažnjen izvana. I obratno, bilo bi racionalno koliko je to moguće

¹² Ruseov bi odgovor, dakako, mogao glasiti da je moral nastao kao jedinstveni okidač ljudskog altruizma zato jer se na taj način velik dio naše behavioralne fleksibilnosti održao ne-taknutim. Međutim, ovaj odgovor, sam za sebe, nije dovoljno uvjerljiv, jer činjenica je da osim biološki važne potrebe za altruizmom, mi ljudi imamo i brojne druge biološki važne potrebe, o kojima nemamo nikakve psihološke iluzije u pogledu njihova specifičnog transcendentnog (objektivnog) statusa, kao što je to navodno slučaj s moralom (Lahti, 2003: 645).

razgraditi ostatke savjesti koji se zateknu u sebi i koji potječu od u tom smislu neprosvijećenog odgoja ili se bar u svojem djelovanju ne dati njima određivati [Tugendhat, 2003 (1993): 65–66].

Sociobiološka ideja evolucije recipročnog altruizma u neku ruku predstavlja biološki pandan kontraktualizmu, budući da tvrdi da suradnja ima smisla samo u onoj mjeri u kojoj ona rezultira obostranom korišću.¹³ U sociobiološkim modelima i modelima teorije igara ne postoji središnji autoritet koji bi sprečavao isplativo nekooperativno ponašanje u situacijama u kojima ono može proći neotkriveno. Jedini način sprečavanja takvog ponašanja jest da sudionici sami od njega odustanu, recimo kroz razvijanje specifičnih moralnih stavova. Međutim, u genima inherentna i neuklonjiva tendencija za povećanjem vlastite podobnosti razvijanje takvih stavova čini iracionalnim, odnosno neadaptivnim i evolucijski nestabilnim. Ruse, dakle, ne uspijeva ponuditi uvjerljive razloge zbog kojih bismo moralno ponašanje u uvjetima genske selekcije smatrali biološki isplativijom strategijom od određene kombinacije recipročno-altruističnog i egoističnog ponašanja.

4. Zaključne napomene

Ako su gornje analize točne, put koji od “evolucijskog altruizma” navodno vodi do “morala” vrlo je dug i krivudav, a njegova adekvatna rekonstrukcija nailazi na značajne konceptualne i eksplanatorne prepreke. Sociobiološki inspirirana evolucijska etika, naime, suočava se sa sljedećom dilemom: ili (a) “moral” i “altruizam” promatrati kao dvije strane iste medalje, odnosno kao u osnovi jedan te isti fenomen, ili (b) “moral” i “altruizam” razdvojiti i potom pokušati pružiti zasebno objašnjenje evolucije morala kao morala.

Prihvatimo li prvo rješenje, kojim se moral jednostavno redefinira kao evolucijski altruizam, dobit ćemo znanstveno uvjerljivo objašnjenje koje svoju čvrstoću duguje čvrstoći standardnih sociobioloških eksplanatornih modela. No takvo je rješenje konceptualno nezadovoljavajuće, budući da lišava moral njegovih specifičnih obilježja zbog kojih ga upravo smatramo moralom. Prihvatimo li drugo rješenje, izbjeci ćemo konceptualni prigovor, jer ćemo adekvatno razlučiti moral od sličnih oblika ponašanja kao što su evolucijski altruizam i psihološki altruizam. Međutim, pritom ćemo se suočiti s osjetnim nestajanjem ili čak potpunim gubitkom eksplanatorne vrijednosti prvog rješenja. Jer, kako se čini, jednostavnost i uvjerljivost sociobioloških objašnjenja evolucijskog altruizma ne može se prenijeti na objašnjenje morala bez uvođenja prespekulativnih i često proturječnih pretpostavki.

Moramo li zaključiti, dakle, da je ekspanzija evolucijske teorije – koja je započela s objašnjenjem anatomskih i fizioloških obilježja ljudi, a potom se nastavila objašnjavajući neka njihova specifična behavioralna obilježja – na-

¹³ I sam Ruse opisuje evoluciju morala kao svojevrstan “biološki ugovor” (Ruse, 1991: 504).

išla na svoju gornju granicu u pokušaju da istim načelima i metodama objasni jedan od najspecifičnijih elemenata ljudske naravi: moralno ponašanje? Jesu li, drugim riječima, kritičari programa “biologizacije” etike u pravu kada tvrde da biologija može nešto reći tek o nužnim uvjetima ili najopćenitijim polazišnim točkama nastanka morala, ali ne može ponuditi objašnjenje koje bi sadržavalo i dovoljne uvjete njegove evolucije? Imamo li u vidu činjenicu da sociobiološke pretpostavke i metode tvore najčešću okosnicu suvremene evolucijske etike, čini se da kritičari i nisu toliko daleko od istine te da evolucijskoj etici, unatoč njejoj površinskoj privlačnosti, ne bismo smjeli u potpunosti vjerovati – barem ne dok ne izvrši određene preinake u svome konceptualnom inventaru i eksplanatornim strategijama.

Bibliografija

- Alcock, J. 2001. *The Triumph of Sociobiology* (Oxford: Oxford University Press).
- Alexander, R. D. 1987. *The Biology of Moral Systems* (New York: Aldine de Gruyter).
- 1995. [1985] “A biological interpretation of moral systems.” U: Thompson, P. 1995. (ed.) *Issues in Evolutionary Ethics* (Albany: State University of New York Press), 179–203.
- Axelrod, R. 1984. *The Evolution of Cooperation* (London: Penguin).
- Axelrod, R. & Hamilton, W. D. 1984. “The evolution of cooperation in biological systems.” U: Axelrod, R. 1984. *The Evolution of Cooperation* (London: Penguin), 88–105.
- Bandura, A. 2002. “Selective moral disengagement in the exercise of moral agency.” *Journal of Moral Education* 2: 101–119.
- Bayertz, K. 1993. “Autonomie und Biologie.” U: Bayertz, K. 1993. (Hrsg.) *Evolution und Ethik* (Stuttgart: Reclam), 327–361.
- Campbell, R. 1996. “Can biology make ethics objective?” *Biology and Philosophy* 11: 21–31.
- Clutton-Brock, T. H. & Harvey, P. H. 1978. (eds.) *Readings in Sociobiology* (Reading and San Francisco: W. H. Freeman and Company).
- Cosmides, L. & Tooby, J. 1992. “Cognitive adaptations for social exchange.” U: Barkow, J. H., Cosmides, L. & Tooby, J. 1992. (eds.) *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (New York, Oxford: Oxford University Press), 163–228.
- Elster, J. 2000. [1996] *Uvod u društvene znanosti: Matice i vijci za objašnjenje složenih društvenih pojava* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo. Prevela J. Križan).
- Gewirth, A. 1993. “How ethical is evolutionary ethics?” U: Nitecki, M. H. & Nitecki, D. V. 1993. (eds.) *Evolutionary Ethics* (Albany: State University of New York Press), 241–259.
- Gintis, H. 2003. “The hitchiker’s guide to altruism: gene-culture coevolution, and the internalization of norms.” *Journal of Theoretical Biology* 220: 407–418.

- Hinman, L. M. 1997 [1994] *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory* (Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers).
- Kapur Badhwar, N. 1993. "Altruism versus self-interest: sometimes a false dichotomy." U: Paul, E. F., Miller, F. D. Jr. & Paul, J. (eds.) *Altruism* (Cambridge: Cambridge University Press), 90–117.
- Kitcher, P. 1985. *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature* (Cambridge, Mass.: The MIT Press).
- Lahti, D. C. 2003. "Parting with illusions in evolutionary ethics." *Biology and Philosophy* 18: 639–651.
- Mackie, J. L. 1986. [1977] *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin).
- 1995. [1978] "The law of the jungle: moral alternatives and principles of evolution." U: Thompson, P. 1995. (ed.) *Issues in Evolutionary Ethics* (Albany: State University of New York Press), 165–179.
- Maynard Smith, J. 1988. *Games, Sex and Evolution* (London: Harvester-Wheatsheaf).
- Nagel, T. 1985. [1979] *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Polšek, D. 1997. (ur.) *Sociobiologija* (Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo, Naklada Jesenski i Turk).
- Rachels, J. 1999. [1990] *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism* (Oxford: Oxford University Press).
- Richards, R. J. 1993. "Birth, death, and resurrection of evolutionary ethics." U: Nitecki, M. H. & Nitecki, D. V. 1993. (eds.) *Evolutionary Ethics* (Albany: State University of New York Press), 113–133.
- Rottschaefer, W. A. 1999. "Moral learning and moral realism: how empirical psychology illuminates issues in moral ontology." *Behavior and Philosophy* 27: 19–49.
- Ruse, M. 1991. "The significance of evolution." U: Singer, P. 1991. (ed.) *A Companion to Ethics* (Cambridge, Mass.: Blackwell), 500–510.
- 1995. [1986] "Evolutionary ethics: a Phoenix arisen." U: Thompson, P. 1995. (ed.) *Issues in Evolutionary Ethics* (Albany: State University of New York Press), 225–249.
- 1998. [1986] *Taking Darwin Seriously* (New York: Prometheus Books).
- Schulman, D. 2002. "The biology of benevolence: humans may be hardwired to cooperate." *Psychology Today* 6: 24.
- Siep, L. 1997. [1993] "Što je altruizam?" U: Polšek, D. 1997. (ur.) *Sociobiologija* (Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo, Naklada Jesenski i Turk. Preveo D. Polšek), 331–341.
- Singer, P. 1981. *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology* (Oxford, Melbourne: Oxford University Press).
- Sober, E. 1993. "Evolutionary altruism, psychological egoism, and morality: disentangling the phenotypes." U: Nitecki, M. H. & Nitecki, D. V. 1993. (eds.) *Evolutionary Ethics* (Albany: State University of New York Press), 199–217.
- Sober, E. & Wilson, D. S. 2000. "Summary of *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behaviour*." U: Katz, L. D. 2000. (ed.) *Evolutionary Origins of Morality: Cross-Disciplinary Perspectives* (Bowling Green: Imprint Academic), 185–207.

- Staub, E. 1992. "Individual and group selves: motivation, morality and evolution." U: Noam, G. G. & Wren, T. E. 1992. (eds.) *The Moral Self* (Cambridge, Mass.: The MIT Press), 337–359.
- Thagard, P. 1998. "Evolution as Religion: Strange Hopes and Stranger Fears, by Mary Midgley / Taking Darwin Seriously, by Michael Ruse." *Victorian Studies* (Spring), 433–435.
- Trivers, R. 1978. [1971] "The evolution of reciprocal altruism." U: Clutton-Brock, T. H. & Harvey, P. H. 1978a. (eds.) *Readings in Sociobiology* (Reading and San Francisco: W. H. Freeman and Company), 189–226.
- Tugendhat, E. 2003. [1993] *Predavanja o etici* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk. Preveo K. Miladinov).
- Wilson, D. S. 1998. [1992] "On the relationship between evolutionary and psychological definitions of altruism and selfishness." U: Hull, D. L. & Ruse, M. 1998. (eds.) *The Philosophy of Biology* (Oxford: Oxford University Press), 479–487.
- Wilson, E. O. 2000. [1975] *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press).
- Wilson, J. 2002. "The accidental altruist: biological analogues for intention." *Biology and Philosophy* 17: 71–91.
- Woolcock, P. G. 1999. "The case against evolutionary ethics today." U: Maienschein, J. & Ruse, M. 1999. (eds.) *Biology and the Foundation of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press), 276–307.
- Wuketits, F. M. 1995. "Biosocial determinants in moral behavior: an evolutionary approach." *Homo* 2: 113–124.

On Some Conceptual and Explanatory Difficulties of Evolutionary Ethics

TOMISLAV BRACANOVIĆ

ABSTRACT: In the article it is argued that contemporary evolutionary ethics – to the extent it accepts sociobiological strategies of naturalizing human morality – faces some serious conceptual and explanatory difficulties. Conceptual difficulty consists in recognizing that "morality" is not the same as "altruism", but rather comprises several specific elements which distinguish it from both evolutionary and psychological altruism. Explanatory difficulty consists in recognizing that the phenomenon of morality appropriately conceptualized cannot be incorporated into standard sociobiological explanations without endangering some basic assumptions of those explanations, primarily the assumption of "gene selectionism", as well as the assumption of "evolutionarily stable strategies" (ESS). The basic argument is that one cannot retain both the appropriate concept (description) of human morality and key assumptions of sociobiological explanations.

KEY WORDS: Evolutionary ethics, sociobiology, evolutionary altruism, psychological altruism, morality, objectifying morality, internalization of norms, gene selectionism, evolutionarily stable strategy.