

Med naravoslovjem in družboslovjem

Človek je v tistih fazah delovanja, ki se nanašajo na njegovo eksistenco, usmerjen k razmeroma specifičnim ciljem. Prav tako velja, da zahteve v okviru sodobnih družbenih dejavnosti – kot enega skrajnih primerov lahko vzamemo področje tako imenovane znanosti in tehnologije – posameznika pogosto prisilijo k usmeritvi v razmeroma ozko specializiranost. Kljub dejstvu, da biologija, biološkemu in sociološkemu,¹ pa so številni misleci in siceršnji ustvarjalci preteklih in sedanjih obdobj gledali na svet celostno, povezujoč ne le segmente spoznanj znotraj svoje matične vede, marveč med seboj tudi najširša področja človekove duhovne dejavnosti, kot so znanost, umetnost, religija in filozofija.²

Celo najuglednejši naravoslovni znanstveniki našega stoletja, katerega značilnost je bila velikanska usmerjenost v tehnologijo in redukcionizem, so tej sili v nekem pomembnem smislu kljubovali, četudi so bili po drugi strani prav njeni najpomembnejši nosilci. Spomnimo se na primer Schrödingerja, ki se je poleg svoje stroge specialnosti, kvantnega subatomskega sveta, izdatno ukvarjal z vprašanjem, kaj je življenje, in s svojimi uvidi za več desetletij prehitel večino biologov (Schrödinger 1944). Ali pa Einstein, prav tako fizik, le da z druge skrajne strani dimenzionalnega kot prejšnji – ki je ustvaril znamenito fizikalno teorijo o vesolju, hkrati pa je po drugi strani pisal tehtne razprave tudi o moralnih razsežnostih sodobnih znanstvenih odkritij. Tu je potem na primer tudi Jung s svojo dejavnostjo na področju eksaktne psihologije, ki pa je v okrožje znanosti zanesel celo mistiko Daljnega vzhoda (Jung 1990).

Mit o titanskih poliglotih, ki da so enkrat za vselej izginili z zemeljskega površja – zadnji med njimi naj bi bil Goethe – se je sicer dobro prijel, v resnici pa gre za popolnoma arbitrarno krilatico. Tudi če sežemo prav do Aristotela, ko bi hipotetično morda še najbolj gotovo lahko veljalo, da ve omenjeni o sleherni stvari več kot kdor koli drug – že po kratkem razmisleku uvidimo, da tudi tedaj kaj takega ni moglo držati. Če torej nikoli ni obstajala absolutna vsevednost, je ves ta fenomen univerzalnosti nekogaršnjega znanja samo vprašanje dogovorne mere. Cyranojeva izjava o sebi – *qui fut tout et qui ne fut rien* (Rostand 1969) – tako označuje neskončni in hkrati nikoli dosegljivi obseg možnosti, znotraj katerega je vsak iskalec ob vsakem času.³

Eden od mnogih obrazov univerzalnosti so poskusi povezovanja med naravoslovjem in družboslovjem, od katerih bomo v tem spisu obravnavali tri, ki se vsak s svoje strani dotikajo fenomena altruizma.⁴ Pred vsakršnim konkretnim nadalje-

* Dr. Artur Šter, asistent na Biotehniški fakulteti v Ljubljani.

¹ Že v samem začetku torej naletimo na primer, ki potrjuje dejstvo, da sta področji konceptualno spravljivi na skupni imenovalec – in ravno to dejstvo, v tipično paradoksalnem smislu, že nastopa kot argument proti lastni vsebini navedenih dveh trditev.

² Pri tem je značilno in pomembno, da med omenjene uvrščamo vse največje mislece in ustvarjalce. Seveda ne gre za naključje, temveč za tavitološko zanko: šele tisti, ki je pokazal svojo tovrstno univerzalnost, si zasluži omenjeni naziv.

³ Obenem gre tu tudi za nadaljnjo paralelo z naravoslovjem: v kvantnem svetu je namreč nemogoče določiti dejansko lokacijo nekega delca in govoriti je mogoče samo o njeni verjetnosti – dejansko stanje pa je mogoče opisati, kot da delec hkrati je in ni tam; kar lahko povzamemo z navedenim izrazom, da je nekaj hkrati vse in nič.

⁴ Medtem ko je v etiki – in prav enako tudi v vsakdanji uporabi tega izraza – poglobitnega pomena ravno namen ali

vanjem pa je treba izrazito poudariti, da ne gre za poskuse redukcije katerega koli področja na katero koli drugo, ne v eno ne v drugo smer – to bi vendar zanikalo prav središčno tezo tega pisanja.

Sociobiologija

V obdobju, ko je redukcionistična paradigma v znanosti dosegala največje uspehe, na primer z odkritjem strukture DNA ali genetičnega koda, so se nekateri znanstveniki lotili pisanja svojevrstnih znanstvenih ideologij, v katerih se je izražala vsa silovitost takratnega pritiska tehnološko visoke znanosti na filozofijo življenja. Prišlo je tako daleč, da so pričeli povsem naravnost govoriti o ohranitvi DNA kot edinem smislu, ne le v biološkem svetu (Monod 1971), marveč celo na področjih, ki spadajo v človekovo duhovno sfero, se pravi v znanosti, umetnosti, religiji, filozofiji in drugod. Veja vede, ki se je s tem rodila, je dobila ime *sociobiologija človeka* (Wilson 1975); sčasoma pa se je pričel tudi v tem ožjem smislu znotraj pojma sociobiologije⁵ izpuščati atribut človeka (Saunders 1988). To ime je zaradi predpostavk *ad hoc* in neznanstvene narave hipotez, ki so stale za njim, postalo tako zloglasno, da ga v današnjem času mnogi izmed tistih, ki se ukvarjajo s povezavami genetičnih in evolucijskih teorij ter človekovo duhovnostjo, ne uporabljajo v podkrepitev svoje teorije, marveč samo še za kontrastno utrjevanje lastnih trditev. Njeno ime pa, ki je zelo primerno za označitev tudi resnega znanstvenega raziskovanja socialno-antropoloških in humanističnih tem iz biološkega izhodišča, in to brez tendencioznosti (Alcock 1993), v tem smislu kaže ohraniti. Pri tem kajpak razlikujemo sociobiologijo kot vedo in na drugi strani nekatere partikularne sociobiološke hipoteze, ki jih pestijo tu navajane težavne lastnosti. Medtem ko slednje na tem mestu zavračamo, pa lahko imenu in smiselnosti same vede pripisujemo znaten pomen.

Sociobiologija, kot smo jo poznali pred kratkim, ni izgubila svoje kredibilnosti le zaradi poskusov na silo pojasnjevati fenomene, kot sta na primer homoseksualnost ali celibat – z neznanstvenimi hipotezami o že kakšni čudni stranski reprodukcijski prednosti tistovrstnih ljudi. Glavna napaka, ki jo je pri tem zagrešila, je panselekcionizem, ki pomeni – neutemeljeno – prepričanost, da vse lastnosti živih bitij izvirajo iz genov. V nasprotju s tem pa je tako omenjena dva fenomena kot tudi številne druge bistveno manj zagatno razlagati kot sociološka pojava, ki nimata z genetiko nobene neposredne zveze.

V človekovem svetu razen navedenih težav sociobiologije, ki jih imamo po pravici lahko za domišljajske zgodbe, obstajata še dva druga fenomena, ki pa *de facto* izpodbijeta⁶ vsakršno hipotezo znotraj sociobiologije, ki bi še naprej vztrajala pri omenjenem panselekcionizmu. Pri njiju namreč že po definiciji ne gre več za

motiv nekega dejanja, pa v biologiji šteje izključno učinek (Hamilton 1963). Poleg tega je v primerjavi z raznoterimi merili in dobrinami, ki obstajajo v vsakdanjem in etičnem slovarju, v biologiji edino merilo, po katerem računamo koristi in izgube, neposredna in posredna reprodukcijska sposobnost organizma; edina valuta pri tem pa število genetičnih replik, ki se ohranjajo z dejavnostjo danega organizma. Ena in drug pomen besede se torej izdatno razlikujeta, vendar – kot bomo videli – ne toliko, da ne bi mogli z biološkega izhodišča poskušati najti nekaterih začetnih momentov pri nadaljnjem izoblikovanju tega pojava.

⁵ Sociobiologija v svojem širšem smislu, kjer preučuje socialno vedenje živali iz biološke perspektive, na splošno ni sporna. Kontroverzna pa je njeno ožje področje, sociobiologija človeka, kajti tamkajšnje hipoteze so bistveno bolj špekulativne.

⁶ Na tem segmentu postane konkretna sociobiološka hipoteza ovrgljiva, po znanem Popperjevem merilu torej potencialno tudi znanstvena (Popper 1959). A kaj ji pomaga, ko pa je v istem trenutku tudi že ovržena.

nikakršno špekulacijo o morebitni reprodukcijski prednosti, saj sta s strani izvršitelja obe dejanji – če že ne povsem, pa vsaj delno – samouničujoči.

Prvi od obeh pojavov je samomor. To dejanje, ki ga je potencialno zmožen storiti vsakdo, se pokaže kot najresnejši problem v okvirih klasične sociobiološke teorije oziroma tako imenovane morale gena⁷ (Monod 1969, Wilson 1975). Gre za dejanje, ki materialno povsem izniči lastnega nosilca, vključno seveda z njegovo dednostno substanco – in slednji je tako odrečena vloga središčnega gibalca življenja. V zares izjemnih primerih, kakršne pa srečamo prej v literaturi⁸ kot pa v realnosti, lahko samomor resda služi tudi povečanju inkluzivne sposobnosti,⁹ kar bi hkrati pomenilo njegovo biološko utemeljitev. Toda večina samomorov je vendarle motivirana povsem drugače od navedenega primera.

Pri samomoru bi lahko pogojno res še govorili o patologiji, kar naj bi naš argument proti stari sociobiologiji postavljalo na položaj izjeme pri splošnem pravilu. Toda potem nastane vprašanje, ali ne bi mogli za vsak podatek ali situacijo, ki se ne sklada z neko teorijo, reči, da je to pač patološka izjema.

Vprašanje altruizma je še trši oreh za klasično sociobiologijo, česar tudi sami njeni avtorji ne pozabljajo poudariti (Wilson 1975). Težava klasičnih sociobiologov je bila v poskusu najti pravi odgovor na vprašanje o izvoru in smislu moralnosti – ta je namreč glavna odlika transbiološkega, etiškega altruizma –, ki je po njihovi definiciji seveda moral ves čas biti v okviru zakona o ohranitvi materije, konkretno DNA. Moralnost v takem smislu se pač že iz izhodišča ne znebi več paradoksalnosti, ki se kaže v popolnem konfliktu med dejstvom, da je genetična substanca, ki to moralnost kodira, *preživetveno sposobna*; ter na drugi strani definicijo moralnosti – saj ta kot eno najpomembnejših komponent vsebuje *požrtovalnost*, torej lastno neobstojnost, ki v določenih zaostrenih situacijah preide tudi v popolno žrtvovanje lastne substance.¹⁰

Samorilstvo in transcendentni etični altruizem sta fenomena, ki ju vendarle ne srečujemo na vsakem koraku. Proti klasični sociobiologiji pa govori tudi fenomen, ki je veliko bolj razširjen in se imenuje *psihosocialna evolucija*. Njeni telesni nosilci smo resda biološka bitja – na katera še vedno usodno deluje tudi raznoliko fizično okolje – to pa je tudi vsa neposredna zveza, kar je obstaja med njo ter biološko evolucijo. Pri njej ni več diferencialnega preživetja dedne snovi, njenih variacij, selekcije in drugih načel – ali natančneje: ne v takih oblikah, kakor so značilne za biološko evolucijo – kot bi to želela prikazati klasična sociobiologija. Informacije potekajo od enega živčnega sistema do drugega – od ust do ušes in na številne druge posredne načine, in to – v primerjavi z genetičnimi prenosi iz roda v rod – prav bliskovito. Pod vplivom psihosocialne evolucije se razmere za preži-

⁷ Vsa morala gena je v njegovem preživetju, pa naj bo to doseženo z biološkimi sredstvi ali pa z delovanjem kulture.

⁸ Spomnimo se na primer galjota iz slovenske ljudske pesmi, ki se na koncu žrtvuje za to, da bi njegovi bližnji nemoteno od njega bolje živeli naprej (Bohanec et al. 1979).

⁹ Pri slednji upoštevamo razen preživetvene in neposredne reprodukcijske sposobnosti posameznika, nosilca določenih lastnosti, tudi njegovo posredno reprodukcijsko sposobnost – vanjo je poleg njegove lastne vključena še preživetveno-reprodukcijska sposobnost vseh njegovih ožjih sorodnikov, če dani individuum nanjo kakor koli vpliva. Pri tem ne gre le za linijo neposrednih potomcev, temveč tudi za razne lateralne sorodnike (Hamilton 1964).

¹⁰ Učinek je tu podoben kot pri samomoru, vendar pa ne moremo več govoriti o psihopatologiji, vsaj ne iz naše človeške pozicije. Argument, da gre vendar za visoko, naravnost sveto dejanje, bi bil seveda že docela neznanstven. Kljub temu pa vidimo, da se je v naše presojanje že vtihotapil vrednostni sistem, ki se hočeš nočeš vpleta v našo še tako pozitivistično naravnost. Čemu neki naj vendar služi znanost, naj bo še tako resnicoljubna, če ne nekemu smislu, ki je tudi moralno upravičen. V takih primerih govorimo o moralnosti kot pomembnejši od resnice. Vsa medicina in poleg nje še velikansko število raziskovalnih področij, naj bodo še tako pozitivistično obravnavana, so že daleč pred tem utemeljena na etiki.

vetje materialne substance menjajo tako hitro, da jih genetična evolucija seveda ne more spremljati. Res je, da v okviru vsake generacije odmore nosilci tistih dednih lastnosti, ki jim slednje v danem trenutku ne omogočajo sposobnosti tudi za najosnovnejšo, eksistenčno prilagoditev na razmere, ki jih je navrglo to vseskozi spreminjajoče se transbiološko okolje. To pa še ne pomeni, da mora biti vsaka neumnost, ki se je kdo spomni in ki, po ne vemo kakšnem naključju, morda preide v modo ali v skrajnem primeru celo v tisočletni zakon, tudi v biološkem smislu preživetveno prednostna – kot bi to radi prikazali nekateri ortodoksni sociobiologi.

Zmožnost psihosocialne evolucije pa ni presežna nad biološko le v smislu hitrosti, torej kvantitete, zaradi katere je ta ne dohaja; marveč s svojimi načeli delovanja dosega tudi kakovostno nove in vsaj na določenih področjih delovanja sposobnejše sisteme od do zdaj obstoječih. Spomnimo se na računalništvo ali sploh na kakršno koli tehnologijo.

V psihosocialni evoluciji obstaja zanimiva hipoteza o tako imenovanih *memih* kot enotah kulture, ki so po svojem bistvu aktivni replikatorji, torej se znajo razmnoževati z močjo lastne vsebine. Čeprav so memi v načelu nematerialni, si jih je moč predstavljati tudi v materializirani obliki, in sicer bodisi kot anatomsko fiziološke mikrostrukture v možganih njihovih nosilcev bodisi kot kako drugače ovekovene zapise. Mem je lahko neka domislica, šala, melodija, hipoteza ali kar koli v tem smislu. Radikalnost ideje je v tem, da so memi – prav tako, kot to velja za tako imenovane sebične gene – primarne bitnosti, ljudje pa smo šele njihovi nosilci ali tako rekoč orodja za njihovo preživetje. V tem pa se kaže prehudo redukcionistična nota – ljudje smo po tej interpretaciji le še nekakšni čudni dualistični aparati, ki služijo na eni strani genom, na drugi pa memom (Dawkins 1976).

Bistveno večji pomen sociobiologije pa lahko pričakujemo ob njeni utemeljitvi z novimi modeli evolutivnega gena, zlasti ob navezavi na kvantno biologijo (Štern in Jerman 1994). Znameniti paradoks altruizma – nezdružljivost preživetja in samopožrtvovalnosti – sicer tudi v njenih novih okvirih ne more biti dokončno rešen, toda to dejstvo v resnici ni več njen problem, temveč stvar lingvistične in tudi obče filozofije. Kot vsak drug paradoks nas tudi ta opominja na napake v strukturi izražene misli. Prvič, zakaj neki bi moral biti čisti altruizem tudi preživetveno sposoben? Drugič, kdo lahko dokaže, da čisti altruizem sploh obstaja ali da je kdaj koli obstajal? In tretjič, zakaj bi moral biti čisti altruizem genetični fenomen? V poglavju, ki sledi, predstavljamo vedo, ki se ubada z omenjenim paradoksom; medtem ko pa za samo sociobiologijo slejkoprej velja, da bo ta mlada veda še vnaprej lahko odpirala nova obzorja drugim – vendar samo znotraj meja svoje legitimnosti, ki jih prihodnost nevidno zarisuje *cum grano salis*.

Evolucijska etika

Ob tem ko je v naravoslovju že več kot stoletje prevladoval redukcionistični pozitivizem, se je na drugi strani vendarle ohranil tudi tisti tok razmišljanj, ki je s svojo naturalistično perspektivo vseskozi napredoval v smeri pojasnjevanja celostnega fenomena moralnosti (Huxley 1899, Huxley 1957, Stent 1980). Po negativnih izkušnjah, ki izvirajo iz socialdarwinizma, evgenike in pozneje še iz mehanicistične morale gena oziroma sociobiologije, je bilo moč zastopati mnenje, da iz naravnih dejstev ne kaže izvajati moralnih norm. Tako je bilo mogoče trditi, da je etika v popolnem neskladju in celo nasprotju z naravo (Huxley 1899). Quil-

lian (1945) je postavil sorodno trditev, da, če je v evolucijsko etiških obravnavah naturalizem, do te mere te niso normative; in obratno, kolikor so te obravnave normative, toliko je v njih odsoten naturalizem. Russellov argument (1966) pa je celo načelno naperjen proti evolucijski etiki kot konceptu: če bi bila evolucijska etika tehtna, trdi, potem bi morali biti vsi popolnoma brezskrbni glede prihodnosti, saj bi že sama evolucija poskrbela, da bo vse v najlepšem redu.

Novejša evolucijska etika najde med obema skrajnima pogledoma – se pravi čistim etiškim naturalizmom in pa popolnim zavračanjem naravnih dejstev – preudarno srednjo pot, kjer ni več ne neposrednega prenašanja naravnih zakonitosti v družbo, ni pa tudi popolnega ignoriranja naravnih potreb s strani slednje (Wuketits 1993). Biološka evolucija nam daje osnovne podatke o tem, kaj živa bitja potrebujemo za svoj obstanek, s transbiološkimi¹¹ zakoni morale pa nato te potrebe še dodatno, karseda optimalno uresničujemo. Za optimalnost v tukajšnjih okvirih ne velja, da je to sebična maksimalizacija preživetvenega ali reprodukcijskega uspeha v okviru posameznika, marveč gre za raven funkcionalne skupine bitij, v kateri posameznik živi (Leinfellner 1988).

Sodobna evolucijska etika ni transcendentalistične narave – ne priznava, da bi bilo treba pojasniti za katero koli še tako moralno lastnost iskati kje drugje kot v naravni ekonomiki. Pri kognitivno in emocionalno najrazvitejših živih bitjih se namreč tudi onstran vzajemnosti pojavlja ekonomičen izid za tistega, ki stori neko moralno dejanje – ta se kaže v prijetnem občutku, ki je podoben kot pri številnih drugih bazalnejših, fizioloških oblikah zadovoljenosti. S tem je ukinjen tudi sociobiološki paradoks altruizma.

Etika v teh okvirih še vedno ni nič drugega kot sistemska mreža drug na drugega pozitivno učinkujočih izvajalcev razsvetljenega egoizma, le da tukajšnji teoretiki o tem strpno govorijo kot o altruizmu. Takšno poimenovanje je lahko utemeljevano z argumentom, da sega tovrstno obnašanje čez meje neposredne vzajemnosti in da je lahko pri tem pričakovanje protiusluge tudi popolnoma nezavedno oziroma implicitno; pri tem pa mora biti v okvirih dane populacije takšno obnašanje preživetveno koristno. Tako lahko na ravni skupine govorimo o utilitaristični morali, ki je, z etiškim merilom gledano, že veliko razvitejša naslednica naturalistične morale, za katero je bila značilna še čisto simetrična menjava in je utemeljena na *zapornikovi dilemi*. Če pa se v okvirih omenjene ravni osredotočimo samo na posameznika, opazimo, da je pri tem tudi stopnja utilitaristične morale že presežena, in lahko, vsaj v določenih trenutkih, govorimo o morali kategoričnega imperativa, ki velja za eno najvišjih načel obstoječe etike (Kant 1993).

Argument evolucijskih etikov je tudi praktične narave: v etiki rajši ne iščimo presežnosti, da ne bi bili v trenutku streznitvenega soočenja z realnostjo preveč razočarani. Resda lahko kljub vsakodnevni protidokazom še kar naprej slepo verjamemo v presežnost moralnosti, toda te ni znanstveno dokazal še nihče – in je tudi ne more, kajti to vprašanje je natanko eno tistih, ki spadajo v območje nefalsifikabilnosti. Omenjeni naravoslovni filozofi trdijo torej to, da si je bolje že v začetku priznati svojo fizično omejenost in nato na njej poskušati zgraditi, kar je pač mogoče, kot pa da bi si delali nemogoče iluzije in že zgodaj v izhodišču izgubili moč moralne dejavnosti (Wuketits 1993).

Evolucijska etika rešuje hobbesovsko, v resnici pa celo že večtisočletno zagato, ki prinaša ugovor, da je altruizem pač najbolj sofisticirana – in zato, trdijo najradi-

¹¹ Izraz uporabljamo za označevanje fenomenov, ki sicer izvirajo iz bioloških sfer, vendar biologijo na neki točki tudi že presegajo.

kalnejši, celo najzahrbtnejša – oblika sebičnosti. Že Aristotel pa je pokazal, da sta samoljubnost in sebičnost povsem, prav diametralno različna pojma – samoljuben je namreč tisti, ki širokosrčno razdaja svoje imetje, slavo in časti, zase pa ohranja tisto najvrednejše: plemenito človečnost (Aristotel 1964). V isto smer gredo tukajšnji argumenti. Prijetnega občutka zadoščenja ob moralnem dejanju ni nikoli mogoče izločiti iz tovrstne celote; toda ugovor, da to ugodje zmanjšuje moralno vrednost, je nesmiseln. Po njem bi morala biti vsa moralna bitja povsem indifereentna – kar pa bi pomenilo izločitev vsakršne motivacije in s tem tudi verjetnosti za delovanje v to smer. Kategorični imperativ je sicer natanko na točki onstran omenjene motivacije, toda dejstvo je, da nobeno živo bitje ni sposobno dlje kot kratek čas ravnati izključno po njegovem načelu – in tudi ko mine ta čas, se zadoščenje vendarle vrne.

Etiko, kot smo jo obravnavali do zdaj, lahko razdelimo na naslednjih nekaj stopenj. Pri vzajemnosti, kjer altruizma še ni, lahko kljub temu že govorimo o etiki, in sicer gre za *naturalistično etiko*. Morala v svojem širokem smislu sega namreč daleč čez okvire altruizma – srečujemo jo v trgovini, politiki in celo med kriminalci – povsod veljajo določena pravila poštenja in številni jasni moralni predpisi. Pri tem igra vlogo le lastni interes, ki pa je s tem veliko bolj uresničen kot pa v primeru čiste anarhije in negotovosti. Druga stopnja etike, ki ji rečemo *utilitaristična etika*, že vključuje nekatere momente altruizma. Resda prihaja do nenehnih povračil za storjene usluge, vendar pa ta niso osnovni pogoj za izvedbo moralnih dejanj. Gre torej za zamik, metafizično tveganje, in prav to dejanjem podeljuje atribut te višje moralnosti.

Iz obravnavanega področja, ki je spravljivo na skupni imenovalc bivanjske ekonomičnosti – četudi gre za tako različne vrednote, kot sta materialna in duhovna korist, se zdaj selimo na področje onstran zemeljske ekonomike in prehajamo v okvir vprašanj, ki iz naturalistične perspektive obravnavajo teizem in vero, v tem okviru pa med drugim tudi *teistično etiko*. Gre za tretji most med naravoslovjem in humanistično-filozofsko podprtim družboslovjem.

Naravoslovna vera

Zgodovina pozna poleg velikega števila razodetih religij – torej tistih, ki se zapirajo v svoj lastni referenčni krog – tudi nekaj naravnih religij in teologij,¹² ki se od prvih razlikujejo po tem, da obstoj boga šele dokazujejo, in ob svojem času – domnevno – tudi dokažejo. Zlasti pomembni se zdita dve. Prvo je postavil William Paley, in sicer še v času pred Darwinovo evlucijsko teorijo – se pravi tedaj, ko je kljub Lamarckovemu uvajanju evlucijskega načela vladalo prepričanje, da ni na zemlji nikakršnega spreminjanja, nastajanja ali izumiranja vrst. Njegovo ključno, toda napačno prepričanje je bilo v tem, da so organizmi povsem idealno prilagojeni okolju, iz tega pa je izvajal dokaz za obstoj boga (Tubić 1978). Drugi znameniti naravni teolog Teilhard de Chardin je živel še v našem stoletju, in jasno je, da je njegova misel krepko upoštevala Darwina in evolucijo, vendar pa

¹² S *teologijo* označujemo sistematično obravnavanje vere v boga; slednji rečemo tudi *teizem*. Pri uporabi besede *religija* pa nam gre bolj za označevanje duhovne povezanosti med različnimi entitetami – primarno seveda med ljudmi oziroma njimi in drugimi živimi bitji – vendar pa tudi že v okviru lastnega pojma prerašča meje pasivnega verovanja in sega na področje dejavnosti. Četrti sorodni pojem, *vera*, pa vključuje vase ves teizem kot tudi ves nedejavni, spiritualni del religije, poleg teh pa vanjo vključujemo tudi vsakršno drugovrstno prepričanje, ki ni podkrepljeno z znanstvenimi ali drugimi očitnimi dokazi.

je najgloblji vzrok zanj našla v bogu, ne v naravi (de Chardin 1978). Paleyjeva teorija je po splošnem prepričanju danes preživeta; Chardinova pa je veliko bolj utrjena in celo neovrgljiva – a to jo po znanem Popperjevem¹³ merilu naredi za neznanstveno.

Čeprav se zdi, da sodobne temeljne znanosti s svojimi načeli holizma, vključnosti opazovalca in pa zlasti dematerializiranosti vsega obstoječega na energetski imenovalec pravzaprav podpirajo razne verske trditve, pa sta naravoslovje in vera v resnici pojma, ki se ločujeta prav po definiciji in prav do zadnje možne točke. Naravoslovje kot del znanosti namreč temelji na dokazu,¹⁴ vera pa na poti k svojemu visokemu pomenu odvrača dokazljivost – ali, če hočemo, ovrgljivost – in se ravno utemeljuje na vrednotah, ki so onstran preverjanja. Kakor hitro je nekaj podprto z najmanjšim dokazom, to v strogem smislu ni več popolna vera. Besedna zveza *naravoslovna vera* je torej za zdaj videti kot neizpodbiten paradoks.

Ljudje so si včasih na vprašanje, od kod so, odgovarjali na edini tedaj mogoči način – z vero v obstojanje neke višje sile. Nato se je najprej uveljavil darvinistični evolucionizem, ki je pojasnil nastanek človeka. V zadnjih nekaj desetletjih so izdelali tudi več različnih modelov nastanka življenja iz neživih organskih snovi z oblikovanjem prvih celic ter njegovo napredovanje po poti njihovega kasnejšega združevanja v večcelične organizme. Nastajajo tudi vse bolj dodelane teorije o začetku vesolja. Če so ljudje prej za svojega stvarnika imeli tisto silo, ki jih je ločila od skupnega prednika z opicami; nato tisto, ki je ustvarila življenje; nazadnje pa tisto, ki je sprožila nastanek vesolja; lahko opazimo, da se ta stvaritelj vse bolj odmika od nas, kolikor več vemo. Vsega ne bomo vedeli nikoli, in vedno bomo tisto, na novo izpostavljeno skrivno silo lahko imenovali za boga. Toda zakaj? Kaj ne vidimo, da je že tako daleč od nas, da tudi, če bi nas bilo zares nekaj ustvarilo, nima več oblasti nad nami? Vsi dokazi govorijo v prid dejstvu, da v evoluciji ni nobenega sledu božjega vmešavanja – dasiravno lahko kdo, kot na primer slikar Dali, mirne duše izjavi, da je odkritje dvojne vijačnice ali genetičnega koda zanj le še dokaz več za obstoj boga –, da pa lahko iščemo božanski navdih kvečjemu v neki, zdaj že daleč predzemeljski davnini, nikar pa v evoluciji življenja na Zemlji (Dawkins 1976). Božanstvu s tem odtegujemo vsemogočnost, saj je delovalo le v začetku, kot sprožitelj. Malo drugače pa je seveda, če porečemo: vse je bog.¹⁵

Toda to ne pove ničesar – in če kar koli postavljamo na tovrstne temelje, smo si izbrali usodo, da bomo za vekomaj obtičali na dnu te tavitološke vrtače.

Poleg odstavitve boga v ontologiji je ta možna tudi v etiki. Ključno filozofsko vprašanje, na katero še ni bilo prepričljivega odgovora, se glasi: zakaj domnevni bog dopušča trpljenje? Morda enega najboljših odgovorov do zdaj je ponudil Frankl s svojim konceptom trpečega človeka, *homo patiens*. Trpljenje je nad vsemi

¹³ Popper označuje teorije, ki govorijo o prisotnosti duše tudi že v neživih formah obstoja, z imenom *panpsihizem*. Proti njim ne nastopa le s svojim značilnim argumentom o neovrgljivosti, marveč tudi z drugimi logičnimi ugovori – eden med njimi je na primer ta, da panpsihizem prav nič bolje ne pojasni velikanskegaakovostnega preskoka, ki ga še vedno vsakdo zaznava ob primerjavi dveh tako različnih oblik substance, kot sta ti, ki ju imenujemo neživo in živo (Popper 1977).

¹⁴ Do neizpodbitnega dokaza seveda ni mogoče priti nikoli in nikjer. Namesto tega govorimo o načelni ovrgljivosti kot merilu, ki ločuje znanost in metafiziko – in vera je pri tem vključena v slednjo.

¹⁵ Nadvse primeren kandidat za boga znotraj še ene nove naravoslovne teologije bi bil lahko na primer tudi *implikatni red*. Gre za fizikalno-filozofsko vseobsežnost, ki je ontološka podstat vse eksistence, teoretično utemeljena na kvantni fiziki. Delci substance so znotraj tega reda v svoji primarni, implicitni obliki, preden pride do kolapsa v sfero eksplicitnega ali v eksplicitni red. V slednjega pa sodi vse, kar obstaja in kar se dogaja tako v objektivnem svetu kot tudi v subjektivnem doživljanju slehernega opazovalca – a po tej hipotezi je vse to še vedno samo droben del oziroma le en vidik med neizmernim številom drugih, ki sestavljajo implikatni red (Bohm 1982).

možnimi doživljajskimi in ustvarjalnostnimi osmišljanji vrhovna stopnja človekovega samouresničenja (Trstenjak 1992). Toda težava navedenega koncepta je v tem, da osmišljenost trpljenja mine, kakor hitro začnemo razpravljati o drugih, o trpečih in umirajočih posameznikih ter izumirajočih plemenih, narodih in vrstah. Njihovega trpljenja namreč nikakor ne moremo vzeti več na našo vest in reči, da je to smiselno in prav; tem manj pa kaj takega velja za njihovo smrt. Zelo nesmiselna je takšna osmislitev, plačilo za mučeništvo in pogubljenje denimo celotne etnične skupine ali pa živalske vrste, za katero že čez nekaj desetletij večina živečih ne bo več vedela niti imena; manjšini pa, ki se sploh zmeni za to, bi bilo vse jasno tudi že brez novih in novih svarilnih demonično uničujočih primerov potrjevanja resnice, da pač, če ne bo drugače, drvimo v končni skupni propad. Če pa bi vendarle trdovratno zatrjevali tisto, kar je že psihološko gledano čista nesmiselnost, da namreč večje in še večje število trpečih sorazmerno povečuje preizkus in možnost za odrešitev – pač tistih preživelih, ki bi žalovali in v sebi trpeli; bi torej govorili o tem, da so nekateri žrtvena jagnjeta, sredstva za cilj nekoga drugega, nekoga, ki postane nekakšen nadčlovek v moralnem smislu – kar pa ni, in to na samem koncu, čisto nič drugega kot zadnje vrhunsko nesmiselno protislovje: moralni nadčlovek kot tak, ki seveda ni ničejanskega tipa, nikakor ne bi dovoljeval, da bi do takšne absurde samozanikajoče teleologije prihajalo. Kadar nekdo umre mučeniške smrti, še zlasti pa, če gre pri tem za večje število ljudi ali drugih bitij; ko izgine narod ali vrsta – takrat je bog krivica. In rešuje ga le to, da ne obstaja – lahko ponovimo za Holbachom (Pavičević 1974).

Bog je po Guardinijevi interpretaciji (1990) Nietzscheja (1963) mrtev, in to celo od vekomaj; ker da smo ga mi sami ubili. Toda boga je nemogoče ubiti. Nikakršnega smisla ni v tej izjavi – temveč ga za nas, kot smo videli, preprosto ni; pa če bi si tudi še tako želeli drugače. In ko se posamičnik¹⁶ nekoč tega zares zave, začuti v svoji minljivosti in nemoči največji navdih. V svoji skrbi in žrtvovanju za drugo bitje lahko da namreč vse, kar premore. Celo božansko bitje tega ne bi bilo več zmožno – če se povsem razda, ga ni več; in če lahko mine, ni božansko. Toda zdaj smo se lahko že naveličali z besednimi igrami preraščati božanstva; gre nam za smiselnost. Ravno altruistično dejanje podeljuje človekovemu obstoju to željeno transcendentalno vrednoto, katere presežnost je seveda ravno v vsej tej njeni zemeljskosti, krhkosti in minljivosti. V trenutku, ko se zgosti vse trajanje individuum v eno samo eksistencialno odločitev, ko kdo zares brez vsake preračunljivosti žrtvuje blago, čas, življenje ali celo še kaj več – takrat je obstoj osmišljen. Tako je bližnji lahko imenovan za sled boga (Levinas 1976). Mi pa mu rečemo sled smisla.

In šele smrt, se pravi naša zavest o lastni smrtnosti,¹⁷ je po trditvah nekaterih filozofov pogoj vsakršne moralnosti. Če bi bili namreč nesmrtni – ali pa že, če bi si to le domišljali – se ne bi mogli dvigniti do nobenega višjega ideala, saj, po teh sodbah sodeč, sploh ne bi potrebovali nobenega visokega smisla obstajanja, in se ga torej tudi že iskati ne bi lotili. Z zavestjo, da bomo morali neizbežno umreti, pa – tako gre argument naprej – smo usmerjeni eni nasproti drugim, in ta nujna solidarnost je vir vse morale ter osnova za vso konkretno etiko. Brez tragičnosti ne bi bil vzrok za ustvarjanje, ne za filozofiranje o smislu obstoja (Nedeljković 1928). Do etičke funkcije smrti prihaja po tej razlagi torej zato, ker – z drugimi

¹⁶ Gre za Kierkegaardov izraz (1987), ki označuje visoko ozaveščenega in duhovno razvitega posameznika.

¹⁷ Nekateri filozofi znanosti zagovarjajo tezo, da se je človekova zavest o samem sebi razvila oziroma vzniknila hkrati z zavestjo o lastni smrtnosti. Na osnovi te teze in pa konkretnih antropoloških in arheoloških podatkov o pokopavanju mrtvih v predzgodovini lahko torej ugotavljajo, da je bil na primer neandertalec že samozavedajoče se bitje (Dobzhansky 1962, Popper 1977).

besedami – preprosto nimamo pametnejše izbire, kot da drug drugega tolažimo v tej solzni dolini. Koliko pa je to zares in vrhovno etično? Vse, kar je nuja, ker pač ni druge boljše možnosti – je lahko samo relativno dobro, ali pa po zasukanem pojmovanju nič drugega kot nujno zlo.

Še korenitejša pa je nadaljnja misel, ki pravkar navedeni koncept še naprej ruši: kaj ne bi bil nekdo, ki bi bil potencialno nesmrten, pa bi svoj večnostni obstoj žrtvoval za nekoga ali nekaj drugega, etiško še višji od tega, ki v enak namen pač porabi svoje – v najboljšem primeru stoletno – zemeljsko trajanje? In pri tem sploh ne teoretiziramo v prazno. Povsem jasno je namreč, da se bo človekova starost v prihodnje samo še daljšala in daljšala s pomočjo medicine, genetike in računalniške tehnologije. Najpozneje čez nekaj stoletij bi lahko že realno govorili o popolni fizični nesmrtnosti bitja; tedaj pa tudi o možnosti odpovedi le-tej v prid drugemu.

Trenutno pa ne premoremo energije, ki bi nam večno celila rane in podeljevala življenje, kadar se to izteka. Zares trdna vera sicer marsikdaj sproži pravi medicinski čudež – toda do nje nam večinoma ni dano priti, ali pa jo, četudi nekoč pridobljeno, prejkoslej spet izgubimo. Lahko se zatekamo v neotipljivo onostranstvo ali čudodelno tosvetnost – vse to so vendarle samo opore, začasne rešitve. In Ali Rašidova čaša nesmrtnosti¹⁸ (Aškerc 1890) in Chardinova skupinska zavest (1978), pa implikatni red Davida Bohma (1982) – tako veličastne ideje in teorije, ki silijo proti neskončnemu – vse to je še vedno predstava, kjer v glavni vlogi nastopa bodisi snov ali pa neka druga fizična podstat. A vesolje in celo domnevni širši red – tudi vse to se bo naposled nemara sesedlo oziroma izbrisalo iz sebe sledove eksplicitnega. In prav ta ničevost predstavlja obstoječega se že ob bližnji nikogaršnji hvali in večno neprihodnji posmrtni slavi edina lahko vedno znova premika tja čez – v dimenzijo etičnega.

Naraščajoče vedenje človeštva se venomer vrača nad točke opuščenih verovanj. Duha je znanost že zdavnaj vehementno zreducirala na psiho, slednjo pa že vrsto desetletij razlagajo nevrolško, torej z biologijo; le-to ves čas s kemijo ter naprej s fiziko. Toda radikalni fiziki že dolgo priznavajo vlogo opazovalca kot agensa v njihovem sistemu in s tem se krog zapre (Hofstadter in Dennett 1991). Tudi v okviru te razprave pridemo naposled do analognega fenomena, saj po prvotno obstoječi teistični interpretaciji in nato odstavitvi boga po naravoslovni poti prav skozi slednjo prispemo do naslednje metafizične hipoteze: kaj ni vprašanje o čistem altruističnem dejanju isto kot vprašanje, ali je bog? Tako kot je zadnji nespoznavni smisel edini pravi in večni cilj spoznavanj, povsem tako je tisti najbolj nerazložljivi trenutek, prvi in zadnji hip obstoja v popolni etičnosti altruističnega dejanja brez sledu vprašljivosti – nosilec imena, ki ga modri iščejo že mnoga stoletja. In temu čudnemu bogu nič, če ga kdo ugleda, sta na lepem, seveda v povsem novi, paradoksalni obliki vrnjeni tudi vsemogočnost in najvišja ljubezen.

To je etika, ki ne priznava plačila niti na morebitnem drugem svetu; etika onstran teologije. Pri tem pa ne kaže zavračati pristne religioznosti¹⁹ znotraj omenjenega dogajanja. Nasprotno, tukajšnja religioznost je edina, ki ji ni mogoče očitati nikakršne koristoljubnosti, kajti za plačilo si ne obeta ničesar. Tudi že nekatere stare religije, med njimi nam je morda najbolj znana judovska, so spoznale to transcendentalno etično lastnost nič – in ga postavile na mesto boga. Z omenjenim postopkom se lahko močno strinjamo, le da je potrebno iti še naprej,

¹⁸ »V delih svojih živel sam boš večno.«

¹⁹ Religio (lat.): znova povezujem.

do konca, in ta nič povsem osvoboditi še tega božjega atributa. Tako smo se na enem od mostov med dvema velikima sferama človekovega raziskovanja znašli v teoretičnem okrožju *čiste etike*.

LITERATURA

- ALCOCK J. Animal behavior. Sunderland, Massachusetts: Sinauer Associates Inc, 1993.
- ARISTOTEL. Nikomahova etika. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1964.
- AŠKERC A. Časa nesmrtnosti. Balade in romance. Ljubljana: Kleinmayr & Bamberg, 1890.
- BOHANEČ F, J Kos, B Paternu, F Zadavec (eds.). Slovensko berilo I. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1979: 161-2.
- BOHM D. Wholeness and the implicate order. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- DAWKINS R. The selfish gene. Oxford: Oxford university press, 1976.
- DE CHARDIN PT. Pojav človeka. Celje: Mohorjeva družba, 1978.
- DOBZHANSKY T. Mankind evolving: the evolution of the human species. New Haven: Yale University Press, 1962.
- GUARDINI R. Svet in oseba. Celje: Mohorjeva družba, 1990.
- HAMILTON WD. The evolution of altruistic behavior. American Naturalist 1963; 97: 31-3.
- HAMILTON WD. The genetical evolution of social behavior (I and II). Journal of Theoretical Biology 1964; 7: 1-16; 17-52.
- HOFSTADTER DR, DC Dennett. Oko duha. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1991.
- HUXLEY JS. New bottles for new wine: essays. New York: Harper, 1957.
- HUXLEY TH. Evolution and ethics and other essays. New York: Appleton, 1899.
- JUNG CG. Sinhronicitet: načelo neuzročnog povezivanja. V: Tumačenje prirode i psihe. Zagreb: Globus, Prosvjeta, 1990.
- KANT I. Kritika praktičnega uma. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1993.
- KIERKEGAARD S. Bolezen za smrt. Celje: Mohorjeva družba, 1987.
- LEINFELLNER W. Traditional ethics, ethical decision theory and evolutionary ethics. In: Absolute values and the reassessment of the contemporary world. Los Angeles: Proceedings of the Seventeenth International Conference on the Unity of the Sciences, 1988: 229-50.
- LEVINAS E. Totalitet i beskonačno. Sarajevo: Veselin Masleša, 1976.
- MONOD J. From biology to ethics. San Diego: Salk Institute for Biological Studies, 1969.
- MONOD J. Chance and necessity: an essay on the natural philosophy of modern biology. New York: Alfred A Knopf, 1971.
- NEDELJKOVIĆ D. Nemoralnost besmrtnosti i etička funkcija smrti. Beograd, 1928.
- NIETZSCHE F. Tako je dejal Zaratustra. Ljubljana: Slovenska matica, 1963.
- PAVIČEVIĆ V. Osnovi etike. Beograd: BIGZ, 1974.
- POPPER KR. The logic of scientific discovery. London: Hutchinson, 1959.
- POPPER KR. Materialism criticized. In: Popper KR, JC Eccles. The self and its brain. Berlin: Springer International, 1977: 69.
- QUILLIAN WF. The moral theory of evolutionary naturalism. New Haven: Yale University Press, 1945.
- ROSTAND E. Cyrano de Bergerac. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1963.
- RUSSELL BAW. Philosophical essays. London: Allen & Unwin, 1966.
- Saunders P. Sociobiology: a house built on sand. In: Evolutionary processes and metaphors (eds. Ho MW, SW Fox). Chichester: John Wiley & sons, 1988: 275-94.
- SCHRÖDINGER E. What is life? London: Cambridge University Press, 1944.
- STENT G (ed.). Morality as a biological phenomenon. Berkeley: University of California Press, 1980.
- ŠTERN A, I Jerman. Novi pojmovni modeli gena. Anthropol 1994; 5-6: 188-213.
- TRSTENJAK A. Pet velikih. Ljubljana: Slovenska matica, 1992.
- TUBIĆ R. Britanska filozofija morala. Sarajevo: Svetlost, 1978.
- WILSON EO. Sociobiology: the new synthesis. Cambridge: Harvard university press, 1975.
- WUKETITS FM. Moral systems as evolutionary systems: taking evolutionary ethics seriously. Journal of Social and Evolutionary Systems 1993; 16 (3): 251-71.