

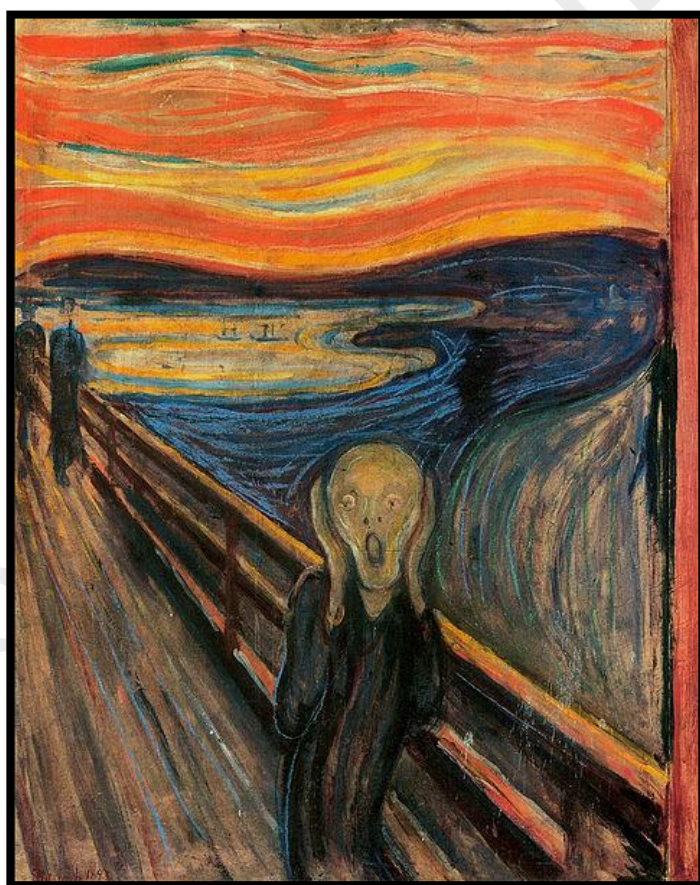
Осоре Мизантроп

ДА ЛИ ЈЕ ЧОВЕК ПО ПРИРОДИ ДОБАР?



Садржај

Увод	2
Морални релативизам	4
Надилажење биологизма.....	8
Крик природе	17
Извори.....	19



Едвард Мунк – Крик (1893)

Увод

Морал је способност разликовања добрих и лоших намера, одлука и поступака, или шире, способност означавања нечега етичким атрибутом *добро* (понекад *ваљано*) или *лоше* (некад и *зло*), при чему *објекти* овог означавања могу бити разни, од појава, догађаја, поступака и предмета, до споменутих намера и одлука, па чак и извесних (про)мисли, осећања и стања. Психолошким аспектима морала, понајвише његовим онтогенетским развојем, као и моралним осећањима, бави се психологија. Ипак, морал је најпре постао предмет интересовања филозофије чија се дуга традиција у овој области подводи под грану **етике**; стога, сва питања која се тичу морала могу се назвати етичким. У XX веку, наизглед на крају овог пута, чују се одједи Дарвинове револуционарне теорије еволуције и све већи број мислилаца и истраживача проналази инспирацију за проучавања *људске природе*, а тиме и морала као њеног неизоставног дела. Нажалост или на срећу, филозофија биологије наставља се у текући миленијум у коме покушава да пружи одговоре на вечна питања служећи се и сазнањима савремене биологије и психологије. Вођени све већом интердисциплинарношћу науке, поједини филозофи упуштају се у психосоцијалне студије које им могу послужити као потпора, допуна или разјашњење постојећих недоумица, мисаоних покуса и расправа које се воде на пољу етике. Као што ћемо видети, биологизација психологије у светлу еволуције, такозвана еволуциона психологија, а посебно њена ужа област, еволуциона етика, и даље уносе пометњу у разумевање човека, појављујући се понекад заоденуте плаштом биолошког детерминизма.

Морални релативизам

“For there is nothing either good
or bad, but thinking makes it so.”
William Shakespeare: Hamlet (Act 2 Scene 2)

Етичко расуђивање представља формирање одређеног *етичког става* спрам одговарајућег *објекта моралног означавања*.¹ Како би се изградио овај став, потребно је да човек као *морални субјект* припише одговарајућем *објекту означавања* својства или етичке атрибуте који су категорички поларизовани и најчешће оличени у парњаку добро/лоше или, нешто ређе, (не)ваљано, (не)прихватљиво, (не)исправно, (не)праведно. Дакле, етички ставови су наш позитиван или негативан однос према некоме или нечему. Етички и други ставови (попут естетских) садрже сазнајну (когнитивну), емоционалну и вољну (конативну) компоненту (Rot i Radonjić 2009).

Сваки човек изграђује **вредносни систем** оличен у динамичној колекцији ставова који су позитивни (у смислу односа према *објекту означавања*), релативно трајни² и посебно важни за нас. Више ставова може бити у основи једне **вредности**, најчешће опште (апстрактне) **диспозиције**, попут слободе, истине, знања и слично. И ставови и вредности су диспозиције, што значи да се могу по потреби консултовати (у решавању свакодневних проблема, одлучивању, разматрању и промишљању неких тема), односно поново (пр)оживети у нервном систему (уму) активирањем одређених неуронских кола, то јест преласком из дугорочне у радну меморију (Rot i Radonjić 2009; Prinz 2007). Ово је могуће захваљујући томе што се у основи вредности и ставова налазе **сентименти** који се од осећања разликују управо по споменутој диспозиционој трајности, то јест могућности да се активирају сваки пут на одговарајући подстицај, било екстернални (преко чула) или интернални (помисао). Типичан пример осећања је страх који се јавља само као тренутни, актуелни доживљај, а потом нестаје. Значајан чинилац у стварању ове емоције јесте симпатички нервни систем који ослобађа (нор)адреналин са познатим физиолошким ефектима. Екстремно стање у коме страх игра важну улогу је напад панике. За разлику од осећања, сентименти нису тренутни доживљаји који дођу и прођу, већ се могу проживљавати сваки пут када се реактивира асоцијација између одређених емоција и *објеката*. Када се *ускладиштени* сентименти манифестују, они то чине путем емоција. У различитим околностима, истоврсни *пробуђени* сентимент може се манифестовати преко различитих осећања, али то не мора бити правило (Rot i Radonjić 2009). (Особа која поштује_[сентимент] антихришћанску уметност може бити одушевљена_[осећање] наступом групе Gorgoroth у Кракову 2004. године, али и револтирана/бесна_[осећање] ако сазна да је видео запис са овог концерта био

¹ Неки *објекти означавања* наведени су у Уводу. Поред њих, етичком означавању могу подлећи и понашајни обрасци, намере, жеље, хтења, тежње, апстрактни појмови итд.

² Вредности су релативно трајне јер се тешко мењају.

конфискован од стране пољских власти, а бенд новчано кажњен због наводне повреде закона који се тичу бласфемije и права животиња.) Граница између емоција и сентимената понекад се не чини јасном, посебно када се имају у виду сложене емоције (попут страхопоштовања и сажалења) и расположења која представљају трајнија емотивна стања слабијег интензитета (Rot i Radonjić 2009). Разлике су уистину врло суптилно нијансирани и зависе од субјективног доживљаја.

Морална осећања и морални сентименти имају важну улогу у етичком расуђивању јер помажу у формирању етичких ставова и вредности. Пример моралног осећања је кривица, а моралног сентимента презир (Prinz 2007; детаљније код Kagan 2018). Ако нека особа постане друштвено стигматизована због тога што је припадник готик субкултуре, она може развити презир према конформистима и осећати кривицу, разочарање и бес уколико странка за коју је гласала на изборима донесе дискриминаторни закон којим се прописује стриктни кодекс облачења и ограничен избор фризура. Такође, она ће бити вољна да потпише петицију којом се тражи разматрање измене спорног закона јер дубоко вреднује слободу избора, поштовање различитости и толеранцију, а будући да својим изгледом не угрожава друге људе, не види зашто би морала да се повинује туђем (не)укусу. Овим примером демонстрирано је присуство емотивне, сазнајне и вољне компоненте у моралним судовима.

Замислимо сада особу одгојену у тоталитаристичком, униформном друштву где је свако излагање из шаблона, односно кршење друштвених конвенција, кажњиво смрћу; или припадника канибалистичког племена. Један од етичких ставова ове особе могао би бити да је потказивање непослушних државном апарату или убијање људи ради исхране добро. Културолошке разлике у вредносним системима свакако постоје, али неки људи сматрају да су ставови попут „помагати људима је добро” универзални, односно да увек важе. Проблем је у томе што **објекти означавања сами по себи не поседују етичка својства** до тренутка означавања, па чак и тада ова својства им нису инхерентна, већ накнадно додељена. Етички атрибути нису физичка својства *објеката означавања* нити из њих проистичу, због чега нису проверљиви методама егзактних наука – не постоји такав апарат који може утврдити да сви људи имају исти осећај за правду. Како онда установити које су то „етичке чињенице независне од било чијег мишљења“ (Sober 2006), како тврде поборници етичког објективизма? *Објекти означавања* могу бити предмет научног истраживања само када се оно бави аспектима *означавања* или трагањем за оправдањима ознака, али та оправдања нису и не могу бити универзални узрок природе ознаке јер се она може мењати, а у зависности од **контекста** (историјског/генеалогског, ситуационог, културолошког).³ Ако је

³ По речима Prinza (2007) „истинитост моралног суда зависи од контекста у коме је тај суд настао. Ако је ова теза тачна, онда суд који је у једном контексту истинит, у другом контексту може бити лажан. (...) Ако исправност и неисправност метафизички зависе од сентимената које људи имају, онда

алтруизам опште добро, да ли из тога следи да треба помоћи комшији да савлада математику исто као и извесној политичкој странци која не признаје климатске промене? Очигледно, ови одговори зависе од особе која је питана.

Горе споменути **аспекти означавања** односе се на **угао гледања**, важан чинилац у контекстуализацији моралисања. Да ли је мучење добро или лоше зависи, између осталог, од тога да ли се посматра из угла садисте, осветника, кажњаваоца (носиоца репресалије), хуманисте (човекољупца) или мизантропа (човекомрса). Врло је лако формулисати универзални став, али чини се готово немогућим применити га у сваком контексту или установити да је свеprisутан у човечанству. Као што је већ наведено, поборници етичког објективизма сматрају да упркос постојању различитих етичких мишљења, постоје етичке чињенице, односно свеважеће истине које изгледа егзистирају независно од (понекад варљивог) мишљења. Поред биолошког приступа овој проблематици којом ћемо се бавити у следећем поглављу, за сада је довољно нагласити да се евентуални методолошки приступ за утврђивање ових истина путем уклањања културолошких и контекстуалних разлика не чини плаузибилним. Ако су постојеће етичке чињенице замагљене моралним расуђивањем и индивидуалним, културолошким и темпорално-ситуационим разликама, а испитаници су управо људи чије личности се не могу лишити ових утицаја, следи да је немогуће свући непотребни слој како би се дошло до универзалних етичких факата. Какав год упитник конструисали или ситуациони оглед поставили, никада нећемо добити потпуно униформне податке који би недвосмислено потврдили постојање ових чињеница. Уосталом, ако оне постоје независно од мишљења, као што се тврди, онда је вероватно узалудно тражити их код мислећих бића.⁴ Становиште моралног релативизма износи јак мисаони опит у форми реторичког питања: Да ли бисмо очекивали постојање истих моралних универзалија у свету у коме су људи солитарне, а не друштвене јединке?⁵ Очигледно је да би концепт правде који се ослања на алтруистичне тенденције овде био пољуљан или искривљен, што би моралне судове за које се инсинуира да су истинити („убиство невиних је лоше“) вероватно учинило лажним у већем броју случајева. Присталице моралног објективизма приговориле би да су етичке чињенице део (чињеничног) стања у овом, а не неком од алтернативних светова, чиме би само оповргле независност тих чињеница, односно њихову могућност да егзистирају попут божанских трансценденталија. Заиста, тешко је поверовати моралним објективистима, нарочито ако су њихова објашњење по веродостојности изједначена са теистичком

постојање разлика у сентиментима људи подразумева разлику у моралним чињеницама.” Prinz ово становиште назива конструктивни сентиментализам.

⁴ Видети проблем идеалног посматрача код Prinz (2007, стр. 141-144.).

⁵ „Када би мушкарци, да узмемо екстреман пример, били одгајани под истим условима као медоносне пчеле, не би било сумње да би наше невенчане жене, попут пчела-радилица, мислиле да им је света дужност да убију своју браћу, а мајке би тежиле да убију своје плодне кћери, и никоме не би пало на памет да се меша“ (Darwin 1871).

интервенцијом у виду научно непроверљиве претпоставке о натприродној датости моралних чињеница.⁶

Уопштавање етике које је услов за њену универзалност отежава управо описана **променљивост – флуидност или флексибилност етике**, односно њена способност да се мења и прилагођава, а у зависности од контекста. Неки сматрају да су културолошке разлике преувеличане и да већина људи поседује неку врсту интуиције која их наводи на истозначно *познање добра и зла* и склони су да зажмури на генеалогiju морала која недвосмислено указује на његову променљивост. Узроци таквог мишљења леже у варијацијама коју ствара **масовна етика** или етика маса која проистиче из популарних друштвених норми, вредности и конвенција и као таква је део масовне културе. Већ и по самом називу слуги се да је овај феномен доминантно заступљен у људском друштву и да не представља ништа више до упросечени скуп културних производа створених од стране већине која се у Гаусовој расподели креће око средиње вредности.⁷ Етички атрибути се додељују уз консултовање личног система вредности који се, иако субјективан, често налази у консензусу са масовном етиком. На пример, у западној култури је успостављен вредносни консензус по питању индивидуализма, док у далекоисточној култури каква је кинеска преовладава колективизам (Robson 2017). Prinz (2007) истиче да култура може бити узрок, ефекат и сврха морала. Култура је, према томе, основни преносилац/извор моралног учења и вредности које су важан кохезиони елемент културе у којој обављају одређену функцију (Prinz 2007), при чему „разлике у околностима под којима људи живе не показују да они деле исте вредности, већ нам помажу да објаснимо зашто су те вредности постале различите“ (Prinz 2011).

Из претходно изложеног релативистичког приступа моралу следи да правда није универзална, што се може илустровати присуством двају екстрема у крилатицама „око за око, зуб за зуб“ (крвна освета) и „ко тебе каменом ти њега хлебом“ (идеал хришћанског милосрђа). Исто тако је јасан **релативизам тврдње „човек је добар“**. У следећем поглављу проценићемо натуралистички осврт на ову тему.

⁶ „Svatko tko zastupa objektivnost etike, suočen je s teškoćom objašnjavanja u čemu se ona sastoji. Skeptici će argumentirati na sljedeći način, ako su etičke maksime objektivne, onda one moraju biti ili objektivno istinite ili objektivno lažne. Ako su objektivno istinite ili objektivno lažne, onda je to zbog toga što u sebi imaju snagu da se slože ili ne slože s moralnim poretком, s carstvom apstraktnih objekata (vrijednosti) koje postoje neovisno o prirodnom poretку. Veoma je sporno postoji li takav poredak, ali čak i da postoji, on bi ostao potpuna zagonetka. U tom bismo slučaju očito bili prisiljeni postulirati neku etičku intuiciju uz čiju bismo pomoć mogli doći do temeljnih moralnih činjenica. Tada bismo morali objasniti kako funkcionira ta spoznaja, a osim toga morali bismo objasniti kako se moralni poredak i etička intuicija uklapaju u naturalističku sliku svijeta“ (Kitcher 1994, preveo Polšek 1997).

⁷ Овде се грубо претпоставља да се масовне друштвене вредности у нормалној расподели крећу око средње вредности и да чине већину замишљене звонасте криве. Свакако, постоје међукултурне разлике између популарних (и других) вредности (Inglehart 2015), тачније, свако друштво има своју масовну културу. Вредности и тековине које преомићују ове разлике и могу се срести широм планете су у правом смислу масовне (попут модних трендова), уз увек присутне изузетке.

Надилажење биологизма

Социобиологија као адаптационистички програм покушава да објасни понашање човека у светлу еволуције, а по угледу на етологију. Социобиолози сматрају природну селекцију најважнијим еволуционим механизмом и склони су **панадаптационизму/панглосијанизму**, односно тумачењу разних тренутно адаптивних/корисних фенотипских карактеристика, укључујући и бихевиоралне, као адаптација, дајући притом објашњења у виду замишљених ситуација у којима су се људи и њихови филогенетски преци налазили у давној прошлости. Овако конструисан сценарио који приказује селективни притисак требало би да нас убеди да је одређена одлика одабрана јер је имала највећу адаптивну вредност у датим условима. Иако се таква непроверљива објашњења у први мах чине веродостојним, не треба их олако прихватити. Поред тога што не узимају у разматрање потенцијалне ефекте других еволуционих механизма, социобиолози су склони још једној врсти редуccionизма, изразито детерминистичког, а то је прихватање **дихотомије урођено/стечено**⁸ у корист урођеног, односно гена. Они сматрају да је у основи сваке фенотипске варијансе пресудна генетичка варијанса, занемарујући притом постојање фенотипске пластичности и улогу срединске варијансе. Њихово веровање да ће селекција фиксирати оптимални фенотип не мора бити увек реализовано. Sober (2006) је на примеру деловања природне селекције на особине условљене генотиповима на једном диплоидном локусу показао да се само у случају када хетерозигот има интермедијарну адаптивну вредност мора фиксирати фенотип са највећом адаптивном вредношћу, а под условом да ниједна друга сила не делује у супротном смеру од природне селекције.

Имајући у виду изложено, погледајмо како социобиолози приступају моралу: „Етичке премисе су нарочите творевине генетичке историје и могу се разумети само као механизми који су адаптивни за врсту која их поседује. Из овога следи да се етички код једне врсте не може превести на код друге врсте. Не постоје апстрактни морални принципи изван специфичне природе одређене врсте. Стога је потпуно исправно рећи да се морални закони могу променити на најдубљем нивоу путем генетичке еволуције“ (Ruse i Wilson 1986). Неоправдано приписујући моралним судовима генску основу, они полазе и корак даље, сматрајући да је добро све што је природно и да човек, будући да је проистекао из природе, треба да је следи. Ово по Дејвиду Хјуму и Џорџу Едварду Муру представља **натуралистичку грешку** јер је *треба-став* („природно је добро” или „треба се понашати природно”) дедукован из *јесте-става*⁹ („природа одабира адаптивно“). По правилу, потребан нам је макар један *треба-став* поред *јесте-става* како бисмо из њих дедуковали *треба-став*. Чак и када бисмо додали *треба-став* „адаптивно је добро“ како не бисмо починили **натуралистичку грешку**, по Муру је

⁸ Као што је познато, средински услови (укључујући и молекулску нишу у развићу) увек делују у садејству са генима приликом испољавања неке особине.

⁹ *Јесте-став* се од *треба-става* разликује по томе што је вредносно неутралан у моралном смислу (Sober 2006) и не казује шта треба да буде случај (Garvey 2014).

грешка већ почињена у самој додатој премиси јер се добро не може дефинисати *натуралистичким* својствима (Garvey 2014).

„Све што је адаптивно повећава вероватноћу за репродукцију и/или преживљавање.“ +
„Добро је преживети и репродуковати се.“ => „Адаптивно је добро.“
[натуралистичка грешка]

„Природа одабира адаптивно.“ + „Адаптивно је добро.“ => „Природно је добро/треба
следити природно.“ [натуралистичка грешка]

Дакле, моралне норме и правила не могу се дедуковати из чињеница о природи. Каквог год да је природа начинила човека, он не може по дифолту бити етички квалификован због тога. Са становишту моралног релативизма, социобиолози су сасвим легитимно одлучили да за њих природно мора бити добро, али такав приступ је исувише категоричан, заснива се на заблуди да је природна селекција увек прогресивна (а фитнес добар)¹⁰ и потпуно занемарује културно наслеђе које је значајно преобликовало сирову *људску природу*. Водећи се моралном крилатицом „природно је добро“, врши се оправдавање крвавих ратова, мушког неверства, наводне инфериорности жена и осталих заблуда и стремљења екстремне деснице. На супротној страни, либерална струја се такође послужила натуралистичким оправдањем хомосексуализма указујући на његову заступљеност међу осталим животињским врстама, а као одговор на клевете о неприродности, изопачености и настраности овакве оријентације. Истини за вољу, наука је избрисала хомосексуализам са листе болести јер поред тога што није пронађен органски поремећај, недостатак или генска мутација (Mills 2019, Balter 2015) у његовој основи, овај вид понашања сам по себи не утиче негативно на психофизичко благостање геј особе (изузев дискриминације од стране друштва, што је спољашњи фактор), нити подразумева nanoшење штете другима, те не представља патологију (за разлику од педофилије).

Природно се често узима као нормално, заборављајући да су све болести и поремећаји такође природни јер је човек као живо биће део природе, а култура је дело човека. У тој култури човек се социјализује и усваја, а касније и сам ствара, одговарајуће норме. Оно што се окарактерише као ненормално, не мора бити неприродно; природна је и мутација, дисфункција, хомеостатски дисбаланс, различитост. „Генерално говорећи, код људи, а посебно код мишева, инактивација једног гена може да утиче на одређени вид понашања, што обично резултира *девијантном* модификацијом тог понашања или нарушавањем нормалне равнотеже организма. Ово се не чини добром осномом да се тврди да тај ген, у својој *недевијантној* форми, има везе са понашањем или, још горе, да је понашање генетички детерминисано. Губитком ногу особа је спречена да хода, али то није исто као када би

¹⁰ Адаптације могу постати маладаптивне у другачијој средини. Еволуција не води нужно усложњавању организама.

се рекло да је њено ходање претходно било *детерминисано* њеним ногама” (Boniole i Vezzoni 2006).

Сетивши се да су неки злочини почињени од стране потпуно природних и ненормалних особа са психопатским и другим поремећајима и/или *моралним девијацијама* у датом друштву, јасно је да **нису сви људи по природи добри за свакога (и у сваком контексту)**. Ако је све релативно, тешко је утврдити шта би требало да буде опште и легално добро. Мислим да друштва која су базирана на темељу поштовања људских слобода у мери у којој оне потенцијално или директно, мање или више агресивно, не угрожавају слободе других људи, имају један од предуслова за стабилност, уз ваљано дефинисање самих слобода. Једна од кључних речи у анализи слободе могла би бити *присила* јер она подразумева и наметање туђег морала другој особи. Људи који су дискриминисани по полу, националности, боји коже, сексуалној оријентацији и другом управо су жртве масовне етике. Prinz (2007) упозорава да пре него што покушамо да наметнемо наш морални императив другим културама које кривимо за одређене табуе (какво је сакаћење женских гениталија), треба да имамо у виду заступљеност сагласности људи које перципирамо као жртве. Бојим се да у свакој заједници постоји макар једна особа која није дала добровољни пристанак и као таква је недвосмислено дискриминисана, што не значи да би Запад требало да намеће своје вредности другим културама, већ *само* да их учи толеранцији и праву на избор.

Попут чињеница о природи, рационални принципи и разум који наводно стварају објективне моралне чињенице у начелу су вредносно неутрални и не могу нам, сами по себи, рећи да ли је нешто добро или лоше (Prinz 2011). Морални ставови поред сазнајне компоненте инкорпорирају осећања и вољу да се поступа у складу са ставом. Приликом неслагања са туђим моралним ставовима, наша *унутрашња логика* може нам помоћи да преиспитамо валидност става, али тешко да ће нас натерати да тај став и променимо уколико су наше моралне емоције и даље неизмењене (и снажне, попут гађења). Људе са психопатским поремећајем личности карактеришу емотивни дефицити, због чега имају проблем са моралним расуђивањем и третирају моралне норме као пуке конвенције (Prinz 2011). Из овога, ипак, не следи да су осећања увек пресудна при доношењу моралних судова; научне чињенице које кореспондирају са когнитивном компонентом могу одредити ток даљег моралног расуђивања и одлучивања процењујући истинитост датих судова. Особа забринута за стање животне средине, на пример, може се послужити научним евиденцијама како би безбедно уклонила одређену врсту отпада или направила бољи избор при куповини. Дакле, не мора се слепо следити природно стање ствари, али то не значи да научне чињенице не могу бити релевантне при доношењу моралних одлука.

Поједини научници и филозофи склони су да развој морала код човека везују за потенцијалне видове еволуције алтруизма, што се често тумачи као природни развој доброте човека. У претходном поглављу примером је илустровано да **алтруизам није**

ултимативно ни добар ни лош, а у следећем поглављу размотрићу ово питање са личног становишта. Хајде да најпре сачинимо кратак преглед објашњења еволуције алтруизма.

Еволуциони алтруизам повећава адаптивну вредност особа ка којима је алтруистични чин усмерен, док вршиоцима алтруизма истовремено смањује фитнес, у случају када је цена коју плаћају већа од евентуалне добити.¹¹ Са друге стране, **психолошки алтруизам** би се односио на свесну намеру да се помогне, без обзира како то утиче на адаптивну вредност. Проблем одржања еволуционог алтруизма састоји се у чињеници да он умањује адаптивну вредност алтруистичних јединки, а у корист себичних које не расипају своје ресурсе и тако повећавају свој фитнес на рачун алтруиста. Sober и Wilson предлажу **међугрупни модел селекције алтруизма** који посматра групу као јединицу селекције. Иако је адаптивна вредност алтруисте нижа од фитнеса јединке са себичном стратегијом, групе са већим бројем алтруиста у односу на себичњаке имају већу шансу да опстану (Sober 2006; Garvey 2014). Учесталост алтруиста стога опада унутар сваке од група, али расте на општем нивоу (*Симпсонов парадокс*). Проблем овог објашњења по Ричарду Докинсу лежи у такозваној *субверзији изнутра* када се у групи алтруиста појави један себичњак, а притом нема миграције, односно група остаје затворена; тада долази до трансгенерацијског повећања себичних јединки, а на уштрб алтруиста (Sober 2006). Овај модел је недискриминаторан, што значи да свака (алтруистична) јединка има подједнаку шансу да (изврши и) прими алтруистични акт. Не постоје емпиријске евиденције на основу којих је могуће потврдити постојање овог сценарија код људи у каменом добу (Garvey 2014, 2018). Sober је такође показао (2006, стр. 145) да алтруизам унутар групе не може да еволуира ако се парови формирају по принципу случајности.

Друга предложена стратегија је **сроднички алтруизам** који претпоставља да степен алтруизма јединке опада са смањењем сродства. Трећа стратегија је **меки/реципрочни алтруизам** који је усмерен само на јединке од којих се очекује повратна алтруистична реакција. На основу општег консензуса, вероватнија је еволуција алтруизма путем друге две стратегије, а не путем прве која је недискриминаторна. Међутим, „ако је прави алтруизам дефинисан максимумом *чини другима оно што би желео да они чине теби*, онда је реципрочни алтруизам *чини другима оно што очекујеш да они чине теби*, а сроднички алтруизам *чини сродницима оно што би желео да они чине теби*, а пропорционално степену сродства” (Garvey 2014). Један од предложених начина на који су могле да еволуирају алтруистичне диспозиције је **теорија грешке** по којој је недискриминаторни алтруизам еволуирао код људи који су живели у каменом добу у сродничким групама у којима су

¹¹ Родитељска бригаа о потомству није еволуциони алтруизам у правом смислу јер повећава успешност репродукције родитеља, а тиме и њихову адаптивну вредност (Sober 2006).

практиковали алтруизам. Када су се групе људи прошириле изван сродничких, алтруизам је остао недискриминаторан и почео је неповољно да се одражава на адаптивну вредност, поставши тако грешка еволуције. Овој теорији противи се Хамилтоново правило које налаже дискриминацију између ближих и даљих сродника (утврђену и код шимпанзи¹²) и непостојање евиденција да су људи у каменом добу живели у сродничким групама (Garvey 2014). Други предлог, *игра живота*, заснован је на теорији игара у којој играчи у замишљеном сценарију добијају поене у зависности од исплативости одабране стратегије тј. њеног утицаја на адаптивну вредност. Након бројних рачунарских симулација установљено је да је најчешћа еволутивно стабилна стратегија *мило за драго*, односно кооперација по дифолту, при првом сусрету са особом, а при свакој наредној интеракцији примена стратегије за којом је саиграч посегао последњи пут (Garvey 2014).¹³ Наравно, ни једна од описаних еволуционих стратегија не може да дочара сложеност и разноликост људског понашања које је тешко укалупити у генерализоване оквире. Психолошки алтруизам или несебично помагање је противно интересу наших *себичних гена*, а ипак се одржало. Са економске тачке гледишта, ипак, изгледа да су савремена људска друштва устројена на стицању профита или макар на принципу реципрочности; у супротном, волонтеризам и робинхуовско дељење ресурса били би стожер.

Без обзира на то да ли је и како **алтруизам** еволуирао, он **није исто што и морал** са којим се понекад неправилно изједначава. Нити сваки алтруистични чин мора да буде морално исправан са одређеног становишта, нити морал мора захтевати да жртвујемо лични интерес у корист других. Такође, мотивисаност алтруистичном тежњом није еквивалентна мотивисаношћу моралним принципима. Морални принципи делују опште у погледу применљивости: ако сматрамо да је за нас исправно да поступимо на одређени начин у некој ситуацији, онда ћемо исто сматрати и за друге људе који се нађу под истим или сличним околностима, односно у истом контексту. Алтруистичне тежње увек су усмерене на одређену особу, док се морални принципи у својој општости не односе ни на ког појединачно (Sober i Wilson 1999). (Ову општост не треба мешати са ставом етичких објективиста о универзалности морала који смо напали у претходном поглављу.) Исто као што се алтруистичан чин може практиковати

¹² Parr i de Waal 1999, Vokey i sar. 2004, citirano kod Garvey 2014.

¹³ „У социобиологији је *стратегуја* потпуно другачији фенотип од онога који традиционално проучавају генетичари. Овде је *стратегуја* фиксиран фенотип иза кога се налази једноставна генетичка основа. Овакав приступ, међутим, оспоравају подаци који долазе из савремене генетике понашања. Психолог Берковиц, на пример, наводи занимљив експеримент о улози учења у формирању *нормалног* агресивног понашања код мачака. Мачићи су били подељени у две групе; једна је имала прилику да посматра своје мајке како лове и убијају мишеве, док је друга група одгајана заједно са мишевима и никада није видела ниједно уморство миша. Као одрасли, око 45% јединки које су као мачићи посматрали своје мајке у лову на мишеве, чинило је то исто, док ниједна јединка, која је одрасла у игри са мишевима, није покушавала да улови и убије миша када га је срела као одрасла јединка. Дакле, оно што би се евентуално могло назвати *избором стратегије*, код животиња много више зависи од околности под којима се нађу, него од генотипа. Синтагма, коју често чујемо од генетичара, да замене генских алела (мутације) утичу само на вероватноћу појаве различитих могућности у специфичним животним срединама, важи више за понашање, посебно сложена социјална понашања, него за било који други фенотип” (Stojković i Tucić).

и када није навођен моралним принципима, могуће је и супротно, на пример када се неко понаша алтруистично јер верује да следи божју вољу (Sober i Wilson 1999).

Покушајмо сада ближе сагледати где још греше они који настоје да објасне морал као адаптацију која је еволуирала кроз развој кооперативних односа (поред тога што не пружају адекватне евиденције). Чини се да је **способност моралног расуђивања или морални капацитет** полигенска фенотипска карактеристика (Bonniolo i Vezzoni 2006), због чега је врло тешко пратити њену еволуцију и повезати је са свим генима који су у њеној основи. Чињеница да морално расуђивање захтева активност различитих можданих структура и неуронских кола која нису специфична само за морал, већ се функционално преклапају (Pasual i sar. 2013), више иде у прилог тези о моралном капацитету као **спандрелу**, односно нуспроизводу еволуције. Наиме, повећање величине мозга код људи¹⁴ које је довело до повећања интелектуалног капацитета вероватно је отворило могућност појаве виших когнитивних функција какво је етичко расуђивање које је ишло руку под руку са усложњавањем емоција и појавом самосвести. Другим речима, може се спекулисати о селекцији већег мозга/интелекта, али не стриктно и о селекцији бихевиоралних карактеристика какво је морално расуђивање. Вештачка селекција понашајних одлика код животиња је заправо селекција склоности или предиспозиције за испољавање одређеног вида понашања, због чега се и овде треба клонити геноцентричног, редуccionистичког схватања сложених (квантитативних) особина. Однос *гени–биолошка структура–особина* није једноставан и једнозначан када се има у виду утицај средине и наведено преклапање структура и функција. Такође, средина може да делује и на генотип, а не само на фенотип; изузев ефеката сунчевог и нуклеарног зрачења, као и различитих хемијских агенаса, наследни материјал подлеже и суптилнијем срединском утицају који се остварује путем **епигенетичких промена** које се могу одразити како на развој мозга (Keverne 2014), тако и на одређене аспекте понашања и душевног здравља (Seebacher 2019; Jensen 2014, 2013; Szyf i Meaney 2008). Поред фенотипске пластичности, односно могућности да исти генотип даје различит фенотип у различитим срединама, постоји и могућност њене конвергенције када различити генотипови дају исти фенотип у истој средини. Ова норма реакције или укупност фенотипова које један генотип може да оствари у различитим животним срединама говори о значају садејства наслеђа и средине (Stojković i Tucić 2012).

Као што смо видели, **не постоји ни једна евиденција да су морална начела записана у генима нити да представљају адаптацију**; напротив, очигледни значај у развоју моралних начела има културно наслеђе. Церебрални капацитет као неопходни предуслов етичког расуђивања, са друге стране, може се пратити у светлу природне

¹⁴ Више о еволуцији људског мозга видети код Preus 2017, Isler i Schaik 2014, DeFelipe 2011, Fasolo 2006.

еволуције и развоја мозга, али ни то не значи да је сâмо етичко расуђивање адаптација нити да су бројне мождане структуре укључене у етичко расуђивање селектоване за тај процес. **Исто важи и за становиште да је алтруистично понашање адаптација**; није реконструисан одговарајући генотип нити су пружене евиденције које би недвосмислено показале да је такав генотип фиксиран од стране селекције. Проблем са одређивањем гена који фигуришу у генетичкој варијанси неке понашајне особине јесте у томе што практично сви гени чији продукти су укључени у развиће и функционисање различитих можданих структура које подржавају дату особину долазе у обзир за разматрање. Развиће мозга наставља се и у постнаталном периоду када се завршава мијелинизација и реаранжирају синапсе између неурона, а у садејству са средином, што омогућава развој и постепено усложњавање менталних способности (Jernigan i sar. 2011), а тиме и моралног расуђивања и алтруистичног понашања.

Читав низ огледа спроведен је на бебама различитог узраста како би се установило да ли се у *људској природи* налазе одговарајућа својства за која се сумња да су део еволутивног и/или генског наслеђа (преглед код Dahl i Killen 2018). Поред узимања дихотомије урођено/стечено као истините, овде су направљене и друге грешке, као што је неминовни изостанак негативне контроле (беба које нису социјализоване), или приписивање способности етичког расуђивања умовима (мозговима) који се налазе у раном стадијуму постнаталног развића када још увек нису способни за квалитативне анализе овог типа (Dahl i Killen 2018). Dahl и Killen истичу и да новорођенчад нису поуздани помагачи и да категоричке судове о томе шта је добро и лоше у односу на благостање и права других почињу да доносе тек од 3-4 године живота. Одабири (кооперативних плишаних лутака и слично – Wynn i Bloom 2013) које су бебе чиниле у огледима условљени су тиме што су оне од самог рођења део људског друштва и као такве имају инклинацију да врше просоцијалне изборе, истовремено избегавајући узрочнике непријатних осећања, попут самоће која се доживљава као напуштеност и ствара осећај беспомоћности.¹⁵ Бебе такође показују преференцију према онима који су им слични, а одбојност према различитостима (Wynn 2016), што се исто може погрешно протумачити као урођена нетолерантност (или нека врста урођене привржености групи спрегнуте са конформизмом). Потенцијално еволутивно конзервиране обрасце можда пре треба тражити у осећањима попут страха и везивању потомака за родитеље какво се виђа код пилића који у стопу прате квочку. Бојим се да је људски ум ипак доста сложенији и суптилнији како би се могли утврдити неки чисто *инстинктивни/анимални* обрасци. Масловљева хијерархија потреба налаже да се најпре задовоље оне физиолошке, каква је глад (младунаца), а тек на крају оне које су усмерене ка задовољењу потреба других људи; стога изгледа невероватно да би алтруизам могао бити једна од *исконских* потреба или *инстиката* који се испољавају аутоматски. Испитивања су показала да су брже одлуке више корелисане са

¹⁵ Појава алтруистичног понашања код мале деце и мајмуна не значи да су ови поступци мотивисани некаквим уввишеним моралним принципима (Prinz 2007).

кооперативношћу у односу на одлуке које се доносе спорије, из чега се изводи претпоставка о инстинктивној кооперативности и рефлексивној себичности (Rand i sar. 2012). Међутим, не може се постулирати некакав урођени кооперативни *импулс* јер су брже одлуке спрегнуте са већим доприносима (у *one-shot public goods game*) само код испитаника који остварују углавном кооперативне односе у свакодневном животу са својим партнерима (Rand i sar. 2012).

Ayala (2006) примећује да „су доминантна морална начела у људским популацијама углавном у складу са генетичким интересима појединаца јер у супротном не би опстала кроз историју, али и да начела инкорпорирају и правила која су корисна за племе или заједницу пре него за појединца, попут (писаних и неписаних, прим.прев.) закона против прељубе или крађе”. Исто се може рећи и за резултате огледа на бебама који показују реализацију и развој менталних капацитета који су еволуирали код социјалних јединки и као такви су предиспонирани да се манифестују на одређени начин у просоцијалној средини. Било би апсурдно очекивати да ће бебе у неком огледу преферирати убицу који касипи и једе другог човека, али то не значи да се ово очекивање не би испунило код деце канибала која одрастају уз тако сурове призоре, лишена бриге, пажње и неге од стране одраслих људи. Апсурд сада лежи у томе што деца коју нема ко да храни не би опстала, чиме се овај мисаони опит урушава, али не и показани значај социјализације. Свакако, неосновано би било приклонити се социјалном конструктивизму и схватању новорођенчета као *tabula rasa*, али исто тако би било пренагљено прихватити теорију еволуционих психолога о постојању многобројних подсвесно функционалних модула нашег мозга, од којих сваки представља адаптацију, јер осим описа претпостављених, непроверљивих селекционих притисака, за то не постоје адекватне (неуробиолошке и археолошке) евиденције.¹⁶

Приписивање способности моралног расуђивања било којој животињи осим човеку је у крајњу руку ризично. Компаративне анализе човека и осталих примата показују да су једино људи способни да моралишу из треће перспективе, као изоловани посматрачи (Burkart i sar. 2018). Једино човек поседује (само)свест и способност апстрактног мишљења и доношења моралних судова. „Три психолошка процеса која доприносе људској етици су: 1) способност да се широк спектар осећања и мисли припише људима, животињама, боговима, духовима и мртвим прецима; 2) симболички језик који садржи речи добро, лоше, праведно и неправедно и 3) свест о себи као посреднику који тумачи доживљај и врши одабир између алтернативних поступака. Ове способности су заслужне за четири појаве ограничене на нашу врсту. Људи редовно анонимно помажу генетички несродним странцима, преферирају правичну спрам једнаке расподеле награда када једна особа доприноси више неком исходу,

¹⁶ Неки од измишљених модула су они за сладокуство, откривање обмањивача и љубомору. Критику еволуционе психологије видети код Laland i sar. 2011; Siegert i Ward 2002. Контрааргументацију за модул који разоткрива обмањиваче видети код Prinz 2007.

осећају се непријатно када верују да су били узрок неке радње која је нанела штету невином и доживљавају други непријатан осећај када испољавају понашање за које верују да ће изазвати критичке мисли код других” (Kagan 2018). Остали примати, са друге стране, не помажу једни другима када постоји мала шанса за реципроцитетом и изразито су селективни у помагању. Њихова мотивација можда првенствено лежи у тежњи да се стекну савезници, остваре бенефити и избегну потенцијални нападачи. Показати да нељудски примати практикују психолошки алтруизам значило би утврдити постојање бриге за добростање других, посебно несродних животиња, али чак и то не би била евиденција да поседују морал (Prinz 2007). Prinz овде разликује чисто психолошку мотивацију од поступања под вођством моралног принципа („треба да чиним X јер је X добро“).

Из свега претходно изложеног следи да **морални атрибут који ћемо приписати човеку зависи од контекста и аспекта**. Покушај да се човек окарактерише као добар јер показује алтруистично понашање и способност моралног расуђивања је неоснован из бар два разлога. Савремено људско друштво је устоличено на конкуренцији и реципрочности, а у мањој мери на несебичном помагању, добротворству, односно удељивању милостиње. Постоји тежња да се ресурси расподељују по заслуги и закону, док је милосрђе потпуно добровољно – особа која зарађује није законски (а понекад и морално) обавезана да донира вишак сиротињи. (Покушаји примене овакве експропријације и упросечавања људи неславно су се завршили падом социјализма/комунизма, док у Кини оваква доктрина хибридризована са капиталистичким законима тржишта бележи стравично екоцидан економски раст (Csanadi 2017, Smith 2015).) У сваком случају, било који покушај генерализације *људске природе* осуђен је на суочавање са аргументацијом супротног моралног становишта – оптимистичног (човек је добар), песимистичног (човек је лош), нихилистичног (човек није ни добар ни лош), агностичног (не знамо да ли је човек добар или лош)... Заступници тезе о алтруизму као природном (добром) својству човека морају да пораде на прикупљању убедљивих евиденција из различитих области, нарочито еволуционе генетике и археолошке антропологије, али и да пажљивије размотре значај културе и њене коеволуције са нашим мозгом и његовом изразитом пластичношћу.

Крик природе

Homo homini lupus

Стратегија *мило за драго* нам сугерише да су људи склони да узвраћају помоћ у оној мери у којој је примају од других, што је ближе осветничком него милосрдном моделу понашања. Са еволутивног становишта, ова стратегија је егоистична јер штити успешност сопственог преживљавања и репродукције, али то не значи да људи буквално калкулишу свој фитнес. Ипак, истина је да више помажу сродницима, нарочито у оквиру породице, као и да се неће убити како би спасили живот незнанцу. Усуђујем се да претпоставим и да су људи у већини изразито несклони да ризикују своју безбедност како би помогли незнанцу, а у случајевима када сматрају да немају шансе за успех, уплашени су или (вођени предрасудама) сматрају да странац не заслужује њихову помоћ. Лош пример за ову претпоставку су дављеници којима притачу у помоћ пливачи јер су поред емпатије вођени и убеђењем или надом у успех. Дobar пример су уличне туче или физички и вербални напади стигматизованих појединаца, попут особа са омраженим (супкултурним или контракултурним) обележјима. Емпатија потенцијалног алтруисте овде може бити у амбивалантном конфликту са презиром жртве и/или страхом од сукоба са бројчано надмоћнијима. Чини се и да је човек спремнији да се носи са неживом претњом попут пожара или водене бујице, него да се суочи са другим човеком, нарочито ако је овај наоружан, што се схвата као симбол блиске смрти.

**Може ли човек бити добар по природи
ако није добар за природу?**

Избегавање пријављивања породичног насиља од стране комшије, осим ако се не зачују стравични пуцњи, такође је антипод јунаштва, упркос јасном амбивалентном конфлкту. Ови примери са психолошког становишта нам показују другу страну алтруизма. Попнемо ли се на глобални план и проблем донирања органа, сусрешћемо се са применом научног човекољубља, са једне стране, и исто тако усвојене верске застрашености са друге. Нажалост, антропоцентризам и догматизам тешко се могу пољуљати релативизмом и енвиронментализмом, односно чињеницама да наши органи могу завршити у телима људи за које постоји шанса да из нашег угла слове за моралне наказе, као и да је продужење свачијег живота још један ексер у сандуку природе, а тиме и опстанка човечанства. Моралне дилеме које одавде могу проистећи веома су чворновате и трновите. Будући да је било каква повреда права на живот појединца изразити фашистички промашај, о чему сведочи историја, једино и исто тако

**Disonanca maksime "misli
lokalno, deluj globalno"**

неизводиво решење било би у духу апсурдизма, мизантропије, природољубља и атеизма (назовимо га **песимум**), а то је добровољна апстиненција од репродукције без изузетка. Овај (кошмарни) сан заувек ће остати *с оне стране* имајући у виду неостваривост тако потпуног преображаја и

униформисања етике како би се постигао свеопшти консензус. Изгледа да је потреба за родитељством дубоко усађен културни образац (или *вечити тренд*) подржан или омогућен хормонски условљеним (природним) либидом или сексуалним нагоном и да му се као таквом не може почупати корење. Људи који не желе да буду родитељи остаће у мањини која не може (у демократском друштву) и не би требало да намеће свој избор већини, ма колико сматрали да је он погубан по благостање биосфере. Природољубиви мизантроп, оксиморон, искључује човека као неприродног, као мртву природу, неживу материју. Апсурдизам који му пришивамо не сме се мешати са нихилизмом, јер се овде додељује вредност природи и одрживости диверзитета, а против човека, његове (ауто)деструктивности и гњилог антропоцентризма. На један парадоксалан начин сада се измичемо са планетарне на свемирску раван одакле

Zvezda bejah, a sada prah sam

увиђамо да се налазимо у циклусу између звезда и њихове прашине, а да наша прелазна форма представља само трен, но ипак одлучујемо да подаримо не смисао, већ вредност *бескрајним и најлепшим облицима* какве твори наша планета. Док нам сузе лебде у бестежинском простору астронаутских скафандера, прекасно схватамо шта је наш једини дом. Не чини ли се алтруизам сада крајње лицемерним? *Екоморал* прети да остане вечити идеал јер захтева актуелне жртве за добробит будућности, а човек на делима остаје неспособан да живи икако другачије осим у тренутку. Фридрих Ниче (1895) чекићари: „Човека више не изводимо из “духа”, из “божанства”, вратили смо га међу животиње. Он нипошто није круна стварања: свако биће поред њега је на једнаком степену савршенства... И будући да то тврдимо, тврдимо и преко тога: човек је,

**Ekocid ne opravdava, već
uzrokuje homicid**

релативно узев, најбезуспешнија животиња, најболеснија, најопасније скренута са пута својих инстинката – свакако, уза све то, и најзанимљивија!“ **Песимум** управо потврђује интригантну парадоксалност човека који културном еволуцијом делује против природе до мере у којој следити природу изгледа контраинтуитивно, упркос њеном високом вредновању, али и истовременом непоштовању. У овом ћорсокаку *скрајнутих инстинката* опасно је враћати се назад, а немогуће кренути напред, издићи се, прескочити – надићи човека. Свако злодело баца неизбрисиву љагу на низ добротинастава. Алтруизам у контексту песимума само је пресвучена пропаст човека који храни псето да би био нагрижен киселом кишом и опарен смогом и смрадом лешева на војном, онколошком или неком трећем бојишту. Хобсово поимање зверске *природе човека* манифестује се више посредно и подмукло, кроз врели дах нарцисоидног псоглава у јагњећој кожи.

(⌘)održavati, a ne podražavati prirodu...

Извори

- Ayala F. Biology to ethics: An evolutionist's view of human nature. In: *Evolutionary ethics and contemporary biology*. Cambridge University Press; 2006 Jan 1.
- Balter M. Can epigenetics explain homosexuality puzzle? *Science*. 2015 Aug;350(6257):148–.
- Boniolo G, De Anna G, editors. *Evolutionary ethics and contemporary biology*. Cambridge University Press; 2006 Jan 1.
- Boniolo G, Vezzoni P. Genetic influences on moral capacity: What genetic mutants can teach us. In *Evolutionary ethics and contemporary biology* (pp. 77-96). Cambridge University Press. 2006 Jan 1.
- Burkart JM, Brügger RK, van Schaik CP. Evolutionary Origins of Morality: Insights From Non-human Primates. *Frontiers in Sociology*. 2018 Jul 9;3:17.
- Csanadi M. China in between Varieties of Capitalism and Communism. Discussion papers MT-DP–2016/4 Institute of Economics, Centre for Economic and Regional Studies, Hungarian Academy of Sciences, January. 2016;31.
- Dahl A, Killen M. A developmental perspective on the origins of morality in infancy and early childhood. *Frontiers in psychology*. 2018 Sep 20;9:1736.
- Darwin C. *The descent of man*. 1871. Amherst, NY. 1998.
- DeFelipe J. The evolution of the brain, the human nature of cortical circuits, and intellectual creativity. *Frontiers in neuroanatomy*. 2011 May 16;5:29.
- Fasolo A. The nature of resemblance, homologies in the nervous system, and behavior. In: *Evolutionary ethics and contemporary biology* 2006 Jan 1 (pp. 56-73). Cambridge University Press.
- Garvey B. *Philosophy of biology*. Routledge; 2014 Dec 5.
- Garvey B. The evolution of morality and its rollback. *History and philosophy of the life sciences*. 2018 Jun 1;40(2):26.
- Inglehart R. <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp> Inglehart–Welzel Cultural Map. World Values Survey. 2015.
- Isler K, Van Schaik CP. How humans evolved large brains: comparative evidence. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*. 2014 Mar;23(2):65-75.
- Jensen P. Behaviour epigenetics—the connection between environment, stress and welfare. *Applied Animal Behaviour Science*. 2014 Aug 1;157:1-7.
- Jensen P. Transgenerational epigenetic effects on animal behaviour. *Progress in biophysics and molecular biology*. 2013 Dec 1;113(3):447-54.
- Jernigan TL, Baaré WF, Stiles J, Madsen KS. Postnatal brain development: structural imaging of dynamic neurodevelopmental processes. In: *Progress in brain research* 2011 Jan 1 (Vol. 189, pp. 77-92). Elsevier.
- Kagan J. Three unresolved issues in human morality. *Perspectives on Psychological Science*. 2018 May;13(3):346-58.
- Keverne EB. Significance of epigenetics for understanding brain development, brain evolution and behaviour. *Neuroscience*. 2014 Apr 4;264:207-17.
- Kitcher P. Four ways of “biologizing” ethics. *Conceptual issues in evolutionary biology*. 1994:439-50.
- Laland KN, Brown G, Brown GR. *Sense and nonsense: Evolutionary perspectives on human behaviour*. Oxford University Press; 2011 Apr 7.
- Mills MC. How do genes affect same-sex behavior?. *Science*. 2019 Aug 30;365(6456):869-70.
- Nietzsche F. *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*. 1895. [Antihrist: prokleta hrišćanstvo (preveo Jovica Aćin). Rad. 2001.]
- Parr LA, de Waal FB. Visual kin recognition in chimpanzees. *Nature*. 1999 Jun;399(6737):647-8.
- Pascual L, Gallardo-Pujol D, Rodrigues P. How does morality work in the brain? A functional and structural perspective of moral behavior. *Frontiers in Integrative Neuroscience*. 2013 Sep 12;7:65.
- Polšek D. *Sociobiologija. Zbornik radova*. Zagreb: Jesenski i Turk. 1997.
- Preuss TM. The human brain: Evolution and distinctive features. In *On human nature* 2017 Jan 1 (pp. 125-149). Academic Press.
- Prinz J. Morality is a culturally conditioned response. *Philosophy Now*. 2011 Jan 18;82:6-9.
- Prinz Jesse. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press; 2007.
- Rand DG, Greene JD, Nowak MA. Spontaneous giving and calculated greed. *Nature*. 2012 Sep;489(7416):427-30.
- Robson D. How east and west think in profoundly different ways. BBC. January. 2017 Jan;19. <https://www.bbc.com/future/article/20170118-how-east-and-west-think-in-profoundly-different-ways>

Osope Mизантpон

- Rot N, Radonjić S. Psihologija za II razred gimnazije i II i III razred područja rada ekonomija, pravo i administracija. Zavod za udžbenike; 2009.
- Ruse M, Wilson EO. Moral philosophy as applied science. *Philosophy*. 1986 Apr;61(236):173-92.
- Seebacher F, Krause J. Epigenetics of social behaviour. *Trends in ecology & evolution*. 2019 May 29.
- Siegert RJ, Ward T. Evolutionary psychology: Origins and criticisms. *Australian Psychologist*. 2002 Mar 1;37(1):20-9.
- Smith R. China's Communist-Capitalist ecological apocalypse. *real-world economics review*. 2015 Jun 21;71:19-63.
- Sober E, Cvetković D (prevod). *Filozofija biologije*. Plato; 2006.
- Sober E, Wilson DS. *Unto others: The evolution and psychology of unselfish behavior*. Harvard University Press; 1999.
- Stojković B, Tucić N. Evolucionarna genetika čoveka – izvodi iz predavanja (skripta). Samizdat.
- Stojković B, Tucić N. *Od molekula do organizma: molekularna i fenotipska evolucija*. Službeni glasnik, Beograd. 2012.
- Szyf M, Meaney MJ. Epigenetics, behaviour, and health. *Allergy, Asthma & Clinical Immunology*. 2008 Mar 1;4(1):37.
- Vokey JR, Rendall D, Tangen JM, Parr LA, de Waal F. Visual kin recognition and family resemblance in chimpanzees (*Pan troglodytes*). *Journal of Comparative Psychology*. 2004 Jun;118(2):194.
- Wynn K, Bloom P. The moral baby. In: Killen M, Smetana JG. *Handbook of moral development* (pp. 435-453). Psychology Press; 2013 Oct 8. <https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/campuspress.yale.edu/dist/f/1145/files/2017/10/Wynn-Bloom-Moral-Handbook-Chapter-2013-14pwp.pdf>
- Wynn K. Origins of value conflict: Babies do not agree to disagree. *Trends in cognitive sciences*. 2016 Jan 1;20(1):3-5.

Cover art by Osore Misanthrope

- front: <https://pesimum.files.wordpress.com/2016/09/panzer.jpg?w=667&h=500>,
- back: https://pesimum.files.wordpress.com/2017/08/img_20170320_1803524.jpg

Edvard Munk – Krik: [https://uploads2.wikiart.org/images/edvard-munch/the-scream-1893\(2\).jpg!Large.jpg](https://uploads2.wikiart.org/images/edvard-munch/the-scream-1893(2).jpg!Large.jpg)

