

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/315662624>

Darwin, Dawkins, and de Waal – animals like persons or machines?

Chapter · January 2017

CITATIONS

2

READS

217

1 author:



Filip Jaroš

University of Hradec Králové

22 PUBLICATIONS 21 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Anthropological difference [View project](#)



Mathematical biology [View project](#)

UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET

ATEIZAM I MORALNI PROGRES
Zbornik radova



Novi Sad
2017

Izdavač
UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET
Dr Zorana Đinđića 2.
21000 Novi Sad
Tel: +381214853900
www.ff.uns.ac.rs

Za izdavača
prof. dr Ivana Živančević Sekeruš, dekan

Urednici
Marko Škorić
Aleksej Kišjuhas

Recenzenti
Željko Kaluđerović
Slobodan Sadžakov
Damir Smiljanić

Lektor rezimea i radova na engleskom jeziku
Ivana Đurić Paunović

ISBN
978-86-6065-405-4

Zbornik je nastao kao rezultat rada na projektu "Kulturno nasleđe i identitet u kontekstu modernizacijskih procesa i sociokulturnih i tehnoloških promena" koji je finansiran od strane Pokrajinskog sekretarijata za visoko obrazovanje i naučnoistraživačku delatnost (br. 114-451-2790/2016-01).

REČ UREDNIKA

Zbornik *Ateizam i moralni progres* posvećen je razmatranju ateizma, moralnosti i moralnog razvoja iz interdisciplinarne perspektive koja obuhvata istoriju, filozofiju, pedagogiju i sociologiju. U prvom radu, "Drevni nevernici: istaknuti slobodni mislioci i ateisti od antičkog doba do srednjeg veka" Srđana M. Jovanovića, analizira se istorija "neverništva", odnosno fenomen odsustva religijske vere i ateizma među određenim filozofskim i naučnim figurama antike i srednjeg veka. Autor je među njima posebno izdvojio Dijagoru, Ksenofana, Epikura, Lukrecija, Karneada, Hipatiju, Lukijana i druge manje poznate i inspirativne figure. Zatim, u radu "Baron Holbah: o lovu hrišćana na dečje umove (ili: sva deca su ateisti)", Zoroslav Spevak nudi interpretaciju Holbahovog stava o odnosu hrišćanstva prema deci. Data je podsticajna analiza ovog odnosa kao agresivnog i indoktrinirajućeg, kao i analiza negativnih efekata (hrišćanske) religije po individuu i zajednicu u celini u duhu prosvetiteljskih argumenata.

Aleksej Kišjuhas i Biljana Lungulov nude analizu osnovnih naučnih i filozofskih argumenata tzv. Novog Ateizma Harisa, Dokinsa, Deneta i Hičensa i drugih popularnih ateističkih autora, odnosno publicista. Novi Ateizam se interpretira kao specifični intelektualni i savremeni društveni pokret, a problematizovani su kako argumenti, tako i njegov istorijski karakter, uključujući tu i njegovu društvenu relevantnost, ali i intelektualne nedostatke. Zatim, u radu "Moralni progres i sekularizacija moralnosti", Marko Škorić, Aleksandar Tomašević i Milena Kojić (re)konceptualizuju i analiziraju pojam moralnog progressa u društvu, a zatim ističu kako tribalni i ksenofobični karakter svetskih religija i njihovi apsolutni sistemi moralnosti dovode do netolerancije, zbog čega je u razmatranju moralnog progressa neophodno odvajanje religije od etike, odnosno sekularizacija moralnosti. Najzad, u radu "Životinja kao osoba, životinja kao mašina", Filip Jaroš kontrastira dva pristupa u izučavanju životinja, Ričarda Dokinsa i Fransa de Vala, u kontekstu analize antropomorfizma i evolucionog porekla moralnosti, odnosno darvinističkog stava prema kojem i ne-ljudske životinje po svom ponašanju i emocijama podsećaju na ljude (i obrnuto).

Kada je revolucionarnih 1790-ih godina Markiz de Sad u lascivnoj drami *Filozofija u budoaru* napisao otvoreno pismo i politički pamflet francuskim građanima, naslovio ga je "Francuzi, još jedan napor ako želite da budete republikanci". Ovaj ključni "još jedan napor" bio je upravo ateizam. Skršiti jedino "vladarska žezla", ali ne i "kadionice" naprosto nije bilo dovoljno, pošto će neka nova teokratija nužno stvoriti svoju novu aristokratiju, monarhiju i stari režim u novom odelu. Za njega, republikanski i prosvetiteljski ideali ljudskog razuma i napretka, odnosno slobode, jednakosti i bratstva, bili su neodvojivi od odsustva religijske vere, nepokolebljivog bezbožništva i/ili doslednog filozofskog i praktičnog ateizma, a u ime moralnog progresa individua i društva. Namera nam je da ovaj zbornik radova predstavlja "još jedan napor" u tom smeru.

Urednici

O AUTORIMA

Filip Jaroš je istraživač čija intelektualna pozadina je biološka i filozofska. Nakon završetka doktorskih studija najveći deo svojih istraživanja posvetio je filozofskoj kritici vodećih bioloških teorija i radio je na razvijanju alternativne biosemiotičke perspektive. Objavio je rad "Mačke i ljudska društva: svet interakcije i interpretacije među vrstama") u časopisu *Biosemiotika*. Trenutno radi na Departmanu za filozofiju i društvene nauke, na Univerzitetu Hradec Kralove u Češkoj.

Srđan M. Jovanović je interdisciplinarni društveni naučnik, sa naučnom pozadinom u oblastima lingvistike, politologije i istorije; najviše se bavi temama diskriminacije (od ksenofobije, preko religijske diskriminacije, to homofobije) i Balkanom. Doktorsku disertaciju je odbranio na Palackijevom Univerzitetu u Olomoucu, u Češkoj republici, gde je uveo i predavao predmet "Istorija ateizma", između ostalih. Njegova knjiga "Religija: savremena egzegeza" je pokušaj da se čitaocima srpskohrvatskog govornog područja prikaže savremeno istraživanje religije. Trenutno radi kao istraživač na Univerzitetu u Lundu u Švedskoj.

Aleksej Kišjuhas je docent na Odseku za sociologiju na Filozofskom fakultetu, Univerziteta u Novom Sadu. Njegove oblasti interesovanja uključuju sociološke teorije, sociologiju emocija i istoriju društvenih nauka. Takođe je redovni kolumnista dnevnog lista "Danas".

Milena Kojić je studentkinja doktorskih studija sociologije i bavi se proučavanjem socioloških teorija. Posebna polja njenog interesovanja obuhvataju izučavanje poverenja, altruizma i evolucije kooperacije. Trenutno je angažovana kao saradnik u nastavi na Odseku za sociologiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu.

Biljana Lungulov je asistentkinja na Odseku za pedagogiju na Filozofskom fakultetu, Univerziteta u Novom Sadu. Njene oblasti interesovanja uključuju visokoškolsku pedagogiju, kvalitet i reforme u

visokom obrazovanju i obrazovne politike. Takođe je članica Stručnog tima za reformu visokog obrazovanja Republike Srbije.

Zoroslav Spevak je istraživač na polju istorije pedagogije i istorije detinjstva u Evropi. Posebno ga zanima odnos društvenih elita prema detetu i detinjstvu kroz istoriju, sa naglaskom na pitanju poštovanja dece i njihovog fizičkog kažnjavanja, kao i razvoj i nastanak institucije detinjstva na tlu Evrope. U tom smislu proučava uticaj Marka Fabija Kvintiljana, osnivača na dete usmerene pedagogije, na pedagogiju humanizma, kao i karakteristike odnosa prema detetu u periodu srednjeg veka i dominacije hrišćanstva na tlu Evrope. Posebno se zanima za nastanak detinjstva u srpskoj kulturi i ulogu pesnika Jovana Jovanovića Zmaja u tome. Predaje na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Novom Sadu, Srbija, a predavao je i na više univerziteta u Slovačkoj republici.

Marko Škorić radi na Odseku za sociologiju (Filozofski fakultet, Novi Sad). Njegova glavna polja interesovanja su nauka uopšte (filozofija, sociologija i istorija nauke), teorija evolucije, intelektualna kooperacija između sociologije, antropologije i evolucione biologije i problem pseudonauke u nauci, društvu i obrazovanju.

Aleksandar Tomašević je sociolog, čija su glavna područja istraživanja analiza socijalnih mreža i statističko modelovanje. Trenutno je doktorand i radi na disertaciji o političkim i ideološkim mrežama verovanja. Pored toga, objavljivao je demografske i teorijske radove. Trenutno radi na Odseku za sociologiju na Filozofskom fakultetu, Univerziteta u Novom Sadu u Srbiji.

ABOUT THE AUTHORS

Filip Jaroš, PhD, is a researcher with both philosophical and biological background. Since finishing his PhD studies, he has dedicated most of his research to philosophical criticism of leading biological theories and worked on developing an alternative biosemiotic perspective. He has recently published an article ("Cats and Human Societies: a World of Interspecific Interaction and Interpretation") in *Biosemiotics*. He currently works at the Department of Philosophy and Social Sciences, University of Hradec Králové in the Czech Republic.

Srđan M. Jovanović, PhD, is a researcher with interdisciplinary training, from linguistics to history and political science, dealing mostly with issues of discrimination (xenophobia, religious discrimination, homophobia) and the geopolitical region of the Balkans. He got his PhD at the Palacky University Olomouc in the Czech Republic, where he made the curriculum for, introduced and taught the subject History of Atheism, among others. His book *Religion: A Contemporary Exegesis* was published in Serbia, written in Serbo-Croatian, in an attempt to introduce the Serbo-Croatian speaking area in the Balkans to the state-of-the-art research on the topic of religion. He is currently a researcher at Lund University in Sweden.

Aleksej Kišjuhas, PhD, is an assistant professor at the Department of Sociology, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. His interests include sociological theory, sociology of emotions and the history of social science. He is also a regular columnist of daily newspaper "Danas".

Milena Kojić is a PhD student in Sociology and studies sociological theories. Special fields of her interests include the study of trust, altruism and evolution of cooperation. She is currently working as a teaching associate at the Department of Sociology, University of Novi Sad.

Biljana Lungulov, PhD, is a teaching assistant at the Department of Pedagogy, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. Her interests include

higher education pedagogy, quality and reform of higher education and education policy. She is also a member of Higher Education Reform Experts Team.

Zoroslav Spevak, PhD, is a researcher in the field of pedagogy and history of childhood in Europe. He is especially interested in the historical treatment of children by the social elites, with the focus on the respect towards children and use of physical punishment, as well as the development and continuation of the institution of childhood in Europe. In that context he has studied the influence of Marcus Fabius Quintilianus, the founder of child focused pedagogy, on the pedagogy of humanism as well as the characteristics of the position of children during the Middle Ages and Christian supremacy in Europe. He is especially interested in the emergence of the concept of childhood in Serbian culture and the role the poet Jovan Jovanović Zmaj had in it. He teaches at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad, Serbia and has given lectures at numerous universities in the Slovak Republic.

Marko Škorić, PhD, works at the Department of Sociology (Faculty of Philosophy, Novi Sad). His main fields of interest are science in general (philosophy, sociology and history of science), theory of evolution, intellectual cooperation between sociology, anthropology and evolutionary biology, and the problem of pseudoscience in science, society and education.

Aleksandar Tomašević is a sociologist, with research interests in social network analysis and statistical modeling. He's currently a PhD candidate, working towards a dissertation on political and ideological belief networks. Besides his main interests, he has also published demographic and theoretical papers. He currently works at the Department of Sociology at the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad, Serbia.

CONTENTS

REČ UREDNIKA.....	5
O AUTORIMA	7
ABOUT THE AUTHORS.....	9
Srđan M. Jovanović	
ANCIENT DISBELIEVERS: Notable Freethinkers and Atheists from Ancient History to the Middle Ages	15
Zoroslav Spevák	
BARON D'HOLBACH: ON CHRISTIAN HUNT FOR CHILDREN'S MINDS (...OR: ALL CHILDREN ARE ATHEISTS)	39
Aleksej Kišjuhas i Biljana Lungulov	
NOVI ATEIZAM: NAUČNI I FILOZOFSKI ARGUMENTI JEDNOG INTELEKTUALNOG I DRUŠTVENOG POKRETA.....	53
Marko Škorić, Aleksandar Tomašević i Milena Kojić	
MORALNI PROGRES I SEKULARIZACIJA MORALNOSTI	91
Filip Jaroš	
DARWIN, DAWKINS, AND DE WAAL: ANIMALS LIKE PERSONS OR MACHINES?	143

ANCIENT DISBELIEVERS:
Notable Freethinkers and Atheists from Ancient History to the Middle
Ages

Srdan M. Jovanović

Lund University

UDK 141.45"- "

Abstract: To paraphrase Bertrand Russell, due to the 'endless onslaught of freethinkers', so far culminating with the lives and work of Dawkins, Hitchens, Dennett and Harris, the lack of belief in a deity emerged as a legitimate worldview by the end of the twentieth century. Nonetheless, atheism has had millenia of history, even during the darkest hours of the Middle Ages. This article explores 'disbelief' from Ancient Greece to the Middle Ages, concentrating on the prominent philosophical and scientific figures who either promoted it, or have had the lack of belief in a higher power strongly figure in their thought. It draws significantly on the work of Adam Storey Farar, the 19th century English academic, who contributed vastly to our understanding of freethought and disbelief throughout the ages.

Key words: atheism, freethought, belief, religion, ancient history, Greek philosophy.

With the *neo-atheist* movement of the late twentieth and early twenty first century, led primarily by Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris, Christopher Hitchens, Michel Onfray – and several more – *atheism* has once again come to the attention of the academia. Several works published by Richard Dawkins tackled religion directly, gaining a worldwide audience, both academic and popular (Dawkins 1986, 2006, 2003), his *God Delusion* being probably the most widely read work in history that promoted atheism officially. Daniel Dennett tackled the problems of cognition, Harris conducted research explaining how religious belief has a neural basis (Harris et al 2009),

Hitchens wrote extensively about Agnes Bojaxiu (known by her clerical alias 'Mother Theresa', Hitchens 1995), as well as about religion *per se* (Hitchens 2007), while Onfray published his *Traité d'athéologie* in 2005.

The rise in the interest in atheism, as well as the rise in understanding of its importance lead to the necessity of a more detailed understanding of atheism (often dubbed 'freethought' in the 19th century) throughout history. This work will present freethinkers/atheists who lived, wrote and operated in Europe from ancient history (Ancient Greece, primarily) to the Middle Ages. Probably the most comprehensive collection and analysis of freethought and freethinkers up to the 19th century was given by the 19th century scholar, Adam Storey Farrar, in his *A Critical History of Free Thought in Reference to the Christian Religion* (1863), published a century and a half ago, and this work is used as the basis for the representation of ancient atheists.

We know ancient Greece as the Land of mythology, of the Iliad and the Odyssey, the land of Zeus, Dionysus and Hades. We know it as the land of the Apollonic and Orphic cults, of the Eleusinian and Pythian mysteries and oracles. We know it as a place (and time) heavily immersed in what we today called *mythology*, often a euphemism for a dead religion. Nonetheless, we also know Ancient Greece as the land of philosophy and the first scientists. Seldom do we refer to it as the land of the *first atheists*.

Diagoras the Atheist of Melos (Διαγόρας ὁ Μήλιος) was perhaps the first one to be explicitly *known* as an atheist. He was a Greek sophist who lived during the 5th century BC. Sadly, little is known of him, and the most we know is given to us by Cicero, who wrote four hundred years later, in the first century BC. It is relatively clear that Diagoras was in a way a staunch opposer of religion at that time, since he was known by and went down in history with the nickname of 'atheist'. Cicero's work *De Natura Deorum* (The Nature of Gods) mentions him in several anecdotes, in which he denies the existence of deities. Similarly to Socrates much later, he was consequently accused of blasphemy and had to leave Athens. One of the earliest Christian apologists, Athenagoras of Athens, gave account of Diagoras, trying to describe his atheism. How reliable this source is, we will never know, but it is

safe to assume that a Christian writer would be looking at an atheist rather negatively.

With reason did the Athenians adjudge Diagoras guilty of atheism, in that he not only divulged the Orphic doctrine, and published the mysteries of Eleusis and of the Cabiri, and chopped up the wooden statue of Hercules to boil his turnips, but openly declared that there was no God at all. (Athenagoras 2004)

Though we do need to have in mind that old Greek polytheism did work in a slightly different way than the monotheistic religions, the basics were essentially the same. As Michel Onfray noticed, religion often frowns upon knowledge and information (the parable of Eve wanting to take a bite from the Tree of Knowledge and being punished afterwards is a fair example), thus the *mystic* status of the rituals such as the Eleusinian mysteries and those of the Orphic cult – one should not divulge such information to the public. The Eleusinian mysteries, which Diagoras was accused to have divulged publicly, were initiation ceremonies of the cult of Demeter and Persephone in Eleusis, held annually. The rites were held a secret (Tripolitis 2001). It is believed that the rites started during the Mycenaean Age. They were supposed to elevate the man above the human sphere and into the divine (Martin 1947). Held for over a millennium before Diagoras, the divulging of the information regarding them was by all accounts seen as severe blasphemy. A rather practical use of the wooden statue of Hercules could only have been adding fuel to the fire, almost literally. Jennifer Michael Hecht, the American historian, poet and philosopher, wrote about Diagoras, telling us how

[t]he poet Diagoras of Melos was perhaps the most famous atheist of the fifth century. Although he did not write about atheism, anecdotes about his unbelief suggest he was self-confident, almost teasing, and very public. He revealed the secret rituals of the Eleusinian mystery religion to everyone and "thus made them ordinary," that is, he purposefully demystified a cherished secret rite, apparently to provoke his contemporaries into thought. In another famous story, a friend pointed out an expensive display of votive gifts and said, "You

think the gods have no care for man? Why, you can see from all these votive pictures here how many people have escaped the fury of storms at sea by praying to the gods who have brought them safe to harbor." To which Diagoras replied, "Yes, indeed, but where are the pictures of all those who suffered shipwreck and perished in the waves?" A good question. Diagoras was indicted for profaning the mysteries, but escaped. A search was out for him throughout the Athenian empire, which indicated that the charges were serious, but he was not found. (Hecht 2003)

Carl Sagan will notice how the mystical status in Ancient Greece could be transferred even to scientific innovations, the best example of which were the Pythagoreans and their egocentricity. The members of this pseudo-scientific cult, even when they stumbled upon a real scientific discovery, kept it a secret, not wishing to divulge the newfound discovery to the 'common man'.

Xenophanes of Colophon (Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος) was one of the well-known critics of religion, both in his day and age, as well as today. A couple of verses of his immortalized him in many a dictionary and schoolbook of philosophy:

The Ethiops say that their gods are flat-nosed and black, While the Thracians say that theirs have blue eyes and red hair. Yet if cattle or horses or lions had hands and could draw, And could sculpt like men, then the horses would draw their gods Like horses, and cattle like cattle; and each they would shape Bodies of gods in the likeness, each kind, of their own. (Diels and Kranz 1903)

What we see in the verses above is known as the *criticism of the anthropomorphism of religion* (see also: Epley, Waytz and Cacioppo 2007). Xenophanes was perhaps the first one (at least the first one that we know of) who have stumbled upon the rather important discovery of the fact that it was not gods who created man, but *vice-versa*. Man created God in his own image.

Theodorus the Atheist (Θεόδωρος) was another Greek philosopher, possibly not so well known, who denied the existence of gods. Information about him is even scarcer, and what little we know comes from Diogenes Laertius, Cicero and Plutarch, who reported that Theodorus wrote a largely atheistic work named *On the Gods*, but that is all the information that we have. He was also reported as being critical largely of the religion known at his time (not religion in general). Strato of Lampsacus (or Straton, Greek: Στράτων), (c. 335-c. 269 BC) denied the deities of what we today known as the Creationism argument. Cicero wrote that 'Strato, in fact, investigating the individual parts of the world, teaches that all that which is or is produced, is or has been produced, by weight and motion. Thus he liberates God from a big job and me from fear' (Reale and Catan 1985). In Strato's views, there was simply no ontological or teleological necessity for a deity to create the universe, as Nature was enough (later comparable to, perhaps, Leibnitz).

Strato's views were purely *materialistic*, similar to those of Leucippus (Λεύκιππος) and Democritus (Δεύκιππος), the world's first *atomists*. The materialistic worldview is in strict opposition to a spiritualistic one, as it proposes that the whole world is deprived of spiritual force, and that the only thing that really exists is matter. In such a worldview, there is simply no place for spirits, life forces, ghosts and gods (see: Taylor 2010).

Epicurus (Επίκουρος) was a famed Greek philosopher, the founder of the school of thought we today know as Epicureanism. His philosophy was essentially hedonistic, saying that one should enjoy their brief moment of existence. The very concept of hedonism is vastly misunderstood nowadays, as the common layman thinks ever so often that being hedonistic means living only for pleasure and that pleasure is the only thing in life we should strive towards, an attitude, however, not even close to a suitable understanding of hedonism. Epicurus believed that it is imperative to seek modest pleasures so that one should attain a state of freedom of fear (*ataraxia*) and absence of bodily pain (*aponia*). All of those ideas stand opposed to monotheistic religions as we know them today. Yet Epicurus' atheism was observed in other places as well. Though he regarded gods to be absent from this world,

not interfering with human lives, he also envisioned them to be consisting of atoms as much as the rest of the universe. Millennia ahead, we shall find Spinoza being accused of atheism because of his idea that God had a body.

Still, the most profound impact of Epicurus on atheistic thought was his retort on the *problem of evil*, which is, in its essence, an argument against the existence of an *all-powerful deity*:

God either wants to eliminate bad things and cannot, or can but does not want to, or neither wishes to nor can, or both wants to and can. If he wants to and cannot, then he is weak - and this does not apply to god. If he can but does not want to, then he is spiteful - which is equally foreign to god's nature. If he neither wants to nor can, he is both weak and spiteful, and so not a god. If he wants to and can, which is the only thing fitting for a god, where then do bad things come from? Or why does he not eliminate them? (Russell 1946)

I should note that Epicurus did not deny the existence of gods. Still, regarded from the perspective of Christianity, it was enough to consider him an utter blasphemer. In Dante's *Inferno*, he is placed in the 6th circle of Hell. As Bertrand Russell noticed, 'Christianity (...) in its early form, placed all good in life beyond the grave, thus offering men a gospel which was the exact opposite of that of Epicurus' (Russell 1946).

Titus Lucretius Carus (ca. 99 BC- ca. 55 BC) was an Epicurean, known only for his poem *De rerum natura*. The poem was impactful enough to get him a firm place in history, as well as an important part in the development of atheism. In it he propounds the ideas of Epicurus, as well fighting what he calls superstition (Lucretius 1945). In his view, superstition entails having the idea that there are gods who created this world and have an influence on our daily lives. He argued that there was no need for gods at all to understand and explain the world around us, as everything can be understood by *observation*. It can well be said that he expressed the basic tenets of a scientific worldview – observe and study in order to understand. Millennia afterwards we will see how Lucretius influenced the famous philosopher Bertrand Russell, who

will explain that religion is nothing more than widely accepted superstition. Lucretius was, in addition, rather straightforward for his time, having called religion 'foul'.

I fear perhaps thou deemest that we fare
An impious road to realms of thought profane;
But 'tis that same religion oftener far
Hath bred the foul impieties of men:

But sinless woman, sinfully foredone,
A parent felled her on her bridal day,
Making his child a sacrificial beast
To give the ships auspicious winds for Troy:
Such are the crimes to which Religion leads. (Lucretius Carus 1955)

Euhemerus (Εὐήμερος) (working late fourth century B.C.) was a Greek mythographer who defied gods on a completely different level. He argued that mythology is nothing more than a collection of real events that have been retold and twisted. The method is nowadays known as *euhemerism*. In Plutarch's work *Moralia*, Euhemerus is accused of 'deceitful utterances':

I hesitate, lest this be the moving of things immovable and not only 'warring against the long years of time', as Simonides has it, but warring, too, against 'many a nation and race of men' who are possessed by a feeling of piety towards these gods, and thus we should not stop short of transplanting such names from the heavens to the earth, and eliminating and dissipating the reverence and faith implanted in nearly all mankind at birth, opening wide the great doors to the godless throng, degrading things divine to the human level, and giving a splendid licence to the deceitful utterances of Euhemerus of Messenê, who of himself drew up copies of an incredible and non-existent mythology, and spread atheism over the whole inhabited earth by obliterating the gods of our belief and converting them all alike into names of generals, admirals, and kings, who, forsooth, lived in very ancient times and are recorded in inscriptions

written in golden letters at Panchon, which no foreigner and no Greek had ever happened to meet with, save only Euhemerus. He, it seems, made a voyage to the Panchoans and Triphyllians, who never existed anywhere on earth and do not exist! (Plutarch 1927)

Karneades (Καρνεάδης) was also an important figure in the development of atheistic thought, though first and foremost as a sceptic. 'If an opinion is common, it does not mean it is true,' he claimed, denying the existence of gods both as world-creators (later on referred to as 'demiurges') and as 'first causes'. The fact that nature has its regularities (regarding instances such as the tide and the ebb, movement of celestial bodies etc), Karneades noticed, is by no means any proof of the existence of deities. He also tackled the problem of morality stemming from the supernatural. 'If the gods really had any interest in humans, they would have to make them all good, or at least protect those who are good,' he claimed. However, he noticed that the just suffer and that there is much injustice in the world. Replying to the religious apologists who claimed that goods were good, but that evil stemmed from humans (gods gave them reason, but they use it for evil instead of for good), he asked: 'You say that guilt lies in human sin? Then they should have been given such a reason that would exclude guilt and sin!' Sextus Empiricus (Σέξτος Ἐμπειρικός) also gave some interesting insights in the 'problem of evil'. If god is meddling with human fate, then he is meddling with the fate of the entire world, or just a part of it. Since there is a lot of evil in the world, it seems clear that he meddles not with the entire world. Thus, he either can and wants to 'broaden' his care to the whole world, or he wants to be the guardian of the world, but he cannot; or he does not wish to do it at all, even though he can.

So far, as we have seen, the five centuries before the start of the New Age, the European world has been oscillating between the polytheistic and the philosophical. Even though there were beliefs in various gods, we saw the birth of science as far as in the 7th century BC. For in the seventh century of the old age, a man was born who changed the course of human history as we

know it. His name was Thales of Miletus (Θαλῆς ὁ Μιλήσιος) and he is known to us as the *first philosopher*. He is the first recorded human being that tried to explain the world around him instead of just labeling his ignorance with the tag of 'god'. Bertrand Russell wisely noticed that 'philosophy began with Thales'. Edmund Husserl, the German philosopher, noticed that in Thales we also see a change in *method*, when he *rejected tradition in favor of inquiry*. That is why Thales also represents not only the *first philosopher*, but the *first scientist* as well. As Carl Sagan noticed, Thales was the first one to actually 'remove' religion from the equation (Sagan 1980). The myths of old Babylon spoke about the gods 'pulling' the world out of the water in the days of old. Thales simply removed the supernatural, claiming that everything came out of water. Though his conclusion was fallacious, he was the first one to completely disregard the supernatural in trying to explain the world. He was probably the first atheist, as well as the first scientist and philosopher. One can even go a step further as to claim that *the very development of philosophy and science we owe to atheism*. Philosophy was born when the *divine* was removed from the equation, when an atheist worldview replaced the religious one. Due to the strong influence of monotheism during the last two millenia, however, this is often overlooked or ignored. In fact, a variety of forms of atheism, developing parallel with science, were what characterized ancient Greek culture. The connection of atheism to science is indissoluble. The religious mind is used to *not* asking questions about the world around it. There is no need for rational inquiry, as there is an infallible answer to everything in the form of an almighty diety. The religion of the old Greeks was, furthermore, not as directly opposed to scientific exploration as monotheism later will be. Thus, the Greeks made magnificent discoveries in their own time, most of which later needed to be 'rediscovered' after a millennium of philosophic and scientific motionlessness known as the Dark Ages, when Christianity ruled Europe. That is why the very period of the Renaissance got its name – it means *rebirth*, the rebirth of Greek thought, the rebirth of science and philosophy. *The rebirth of atheism*.

It is known that the medieval Church insisted on a terracentric worldview, in which the Earth was thought to be the center of the world, with the Sun revolving around it. Going against such a worldview meant punishment and often death. Galileo Galilei perhaps should have considered himself lucky for having been punished for his promulgation of a scientific worldview just by receiving house-arrest for life; others have fared much worse. The world was considered to be flat, and denying the world its alleged flatness was a crime as well. Yet in Ancient Greece, the philosopher Eratosthenes (Ἐρατοσθένης) came to the same conclusion a millennium and a half before. He even measured the distance from Earth to the Moon, as well as the circumference of the Earth. He had taken two poles of equal length, stuck them into the ground on two locations miles apart and measured their shadow at the same moment in time. Should the Earth be flat, the lengths of the shadow should be the same, yet they were not. The philosopher Anaxagoras (Ἀναξαγόρας) was also millennia ahead of his time. He rather accurately claimed that the Sun was not a god, but only a piece of molten rock, very high up in the sky, very distant from the Earth. For this blasphemy, he was forced to flee Athens (it is an irony that ancient Athens is often held in rather high regard, being that the inhabitants of this city used to banish all the best minds this *polis* had, from Diagoras to Anaxagoras and Socrates). As Carl Sagan, the astronomer and author, explained in his scientific educational documentary *Cosmos*, the Ancient world was a place of advancement, and in this world, the library of Alexandria was a place of science, literacy and progress, where he saw the 'seeds of the modern world':

Hypparcus anticipated that stars come into being, slowly move during the course of centuries and eventually perish. It was he who first catalogued the positions and magnitudes of the stars in order to determine whether there were such changes. Euclid produced a textbook of geometry which human beings learned from 23 centuries, it is still a great read, full of most elegant proofs. Galen wrote basic works on healing and anatomy that dominated medicine until the Renaissance. These are just a few examples. There were

dozens of great scholars here and hundreds of fundamental discoveries. Some of those discoveries had a distinctly modern ring. Apollonius of Perga studied the parabola and the ellipse; curves that we know today describe the paths of falling objects in a gravitational field and space vehicles traveling between the planets. Hieron of Alexandria invented steam engines and gear trains; he was the author of the first book on robots. Imagine how different our world would be if these discoveries had been explained and used for the benefit of everyone, if the humane perspective of Eratosthenes had been widely adopted and applied. But this was not to be. Here were clearly the seeds of the modern world. But why didn't they take root and flourish, why instead the West slumbered through a thousand years of darkness until Columbus and Copernicus and their contemporaries rediscovered the work done here? (Sagan and Druyan 2000)

What happened to European civilization after such immense progress had taken place in the Ancient world was the rise of monotheism. Sagan tells us a horrendous story about the last philosopher, last scientist, who was lynched by a mob of religious fanatics.

Let me tell you about the end. It is a story about the last scientist who worked in this place, a mathematician, astronomer, physicist and head of the school of Neo-Platonic philosophy in Alexandria. That's an extraordinary range of accomplishments for any individual in any age. Her name was Hypatia. She was born in this city, in the year 370 AD. The Alexandria of Hypatia's time, by then long under Roman rule, was a city in grave conflict. Slavery, the cancer of the ancient world, sapped classical civilization of its vitality. The growing Christian church was consolidating its power and attempting to eradicate Pagan influence and culture. Cyril, the Bishop of Alexandria, despised her. In great personal danger, Hypatia continued to teach and publish, until, in the year 415 AD, on her way to work, she was sit upon a fanatical mob of Cyril's followers; they dragged her from the chariot, tore off her clothes and flayed the flesh off her bones. Her remains were burned, her works obliterated, her name forgotten. Cyril was made a saint. (*ibid.*)

This horrific, macabre event can be said to have officially ended the Ancient world and started an era of utter nothingness. During the long period of the *Dark Ages* there was no philosophy, no science, no development. Sagan compares it to the civilization going through a 'radical brain surgery, so that most of its memories, discoveries, ideas, passions were 'irrevocably wiped out'. There was only *theology*, a collection of musings on the metaphysical, on the nonexistent, as Richard Dawkins put it – an *empty* discipline. It is often said that philosophy became the servant of theology (*ancilla theologiae*). As the political philosopher, Mihail Bakunin, once noticed, '[f]or ten centuries Christianity, armed with the omnipotence of Church and State and opposed by no competition, was able to deprave, debase, and falsify the mind of Europe. It had no competitors, because outside of the Church there were neither thinkers nor educated persons. It alone spoke and wrote, it alone taught' (Bakunin 1970). When it comes to Hypatia, as Sagan noticed, her name was forgotten. Some Christian apologists even went so far to completely remove her name from history, as it happened in an edition of the Encyclopedia Britannica, reported by the British writer and atheist, Joseph McCabe:

Even in the short notice of Hypatia the clerical surgeon has used his knife. Short as it was, we shall be told that it had to be curtailed (though the editor spares eight pages for Icelandic literature) but the omissions are significant. The earlier article rightly said that she was a 'mathematician and philosopher', and contemporaries speak of her works on mathematics not philosophy. Yet even the word 'mathematician', which does not take up much space does give us a better idea of the solid character of Hypatia, is cut out. The earlier writer says that she was 'barbarously murdered by the Nitrian monks and the fanatical Christian mob', that the Caesareum to which her body was dragged was 'then a Christian church' and that the remains of the aged scholar (as she was) were burned piecemeal. All the phrases I have italicized are carefully cut out, as is also the whole of the following passage: 'Most prominent among the actual perpetrators of the crime was Peter the Reader (cleric), but there seems little reason to doubt the complicity of Cyril (the archbishop)'. (McCabe 1947)

It seems that Adam Storey Farrar rightly placed the first crisis of the Christian faith in Europe 'in the struggle with heathen philosophy, about A.D. 160-360' (Farrar 1863). The second crisis he located in the 'sceptical tendencies in Scholasticism, in 'the middle ages (1100-1400),' the third crisis he found '[w]ith literature, at the Renaissance, in Italy (1400-1625).' What we see is exactly a millennium-long gap in which the Dark Ages thrived. 'The silence of reason in this interval was not the result of the abundance of piety,' explains Farrar, 'but of the prevalence of ignorance; a sign of the absence of inquiry, not of the presence of moral and mental satisfaction' (*ibid.*).

In 313 A.D., the Roman sovereign Constantine officially introduced Christianity as the religion of the Roman Empire by the Edict of Milan. Christianity was 'certified' for the first time, after three centuries of acting through a multitude of sects. Many are the stories telling about the reason for Constantine's choice. The Christian version tells us a mythical story in which Constantine saw a cross in the sky on the eve of a battle, after which he devoted himself to God and won. (This story actually may even be plausible. From the southernmost parts of Europe, the constellation known as the Southern Cross is visible in the clear night sky, so it is entirely possible that Constantine misinterpreted a stellar constellation for a 'sign of God'.) The more conceivable version is a reality of the decaying Roman Empire, which needed a unifying factor more than anything at that time. Religion was probably a convenient solution. Still the question remains: why the *Christian* religion? Why not one of the many polytheistic and other cults which the Roman Empire was brimming with at the beginning of the 4th century? The answer lies in the very essence of Christianity and the 'ubiquitous property' of the Judeo-Christian deity. The god of Christianity – *God* – was said to be everything and everywhere. Unlike the 'gods of the old', the gods of the Greek or Phoenician pantheon, to whom one could only 'commune' in shrines and temples, the Judeo-Christian deity was ubiquitous (in addition to being omnipotent and omniscient). One could 'take God' with oneself wherever one chose to go. The other instance was the fact that God had no *portfolio* of the likes of polytheistic deities. One did not need to pray to Dionysus before

planting the vine, to Hephaestus prior to forging a sword, or to Athena before courting a woman. The new god was an all-in-one, a practical pack. Polytheism never stood a chance.

Still, even in those days, we could find forms of atheism and even *apostasy* (leaving a religion) which crave our attention:

It was not until the establishment of Christianity as the state religion by Constantine had given it political and moral victory, that it was possible for unbelief to assume its modern aspect, of being the attempt of reason to break away from a creed which is an acknowledged part of the national life. The first opponents accordingly, (...) Lucian, Celsus, Porphyry, Hierocles, are heathen unbelievers. Julian is the earliest that we encounter who rejected Christianity after having been educated in it. (Farrar 1863)

Lucian's source of dislike and criticism of Christianity was his worldliness, the fact that he has traveled a lot and seen even more. Christianity, in such a broad view, looked probably small and irrelevant. His *modus operandi*, Farrar tells us, corresponded to his personality:

The great knowledge of life which travel had afforded him created a universal ridicule for religion; but his unbelief evinced no seriousness, no sadness. His humour itself is a type of the man. Lacking the bitter earnestness which gave sting to the wit of Aristophanes, and the courteous playfulness exhibited in the many-sided genius of Plato, he was a caricaturist rather than a painter: his dialogues are farces of life rather than satires. It has been well remarked, that human society has no worse foe than a universal scoffer. Lacking aspirations sufficiently lofty to appreciate religion, and wisdom to understand the great crises that give birth to it, such a man destroys not superstition only but the very faculty of belief. It is easy to perceive that to such minds Christianity would be a mark for the same jests as other creeds. (*ibid.*)

But Europe was still far from the time in which 'superstition would lose hold of the class of educated minds,' as Farrar so lucidly put it. The battle

against Christianity would most commonly take form of the opponents of Christianity favoring 'heathenism':

Such a ground of attachment to paganism is described in the dialogue of the Christian apologist, Minucius Felix. It would not only coincide with the first named tendency in denying the importance of Christianity, but would join in active opposition. In truth, it marks the commencement of the strong reaction which took place in favour of heathenism at the close of the second century,—twofold in its nature; a popular reaction of prejudice or of mysticism on the part of the lower classes, and a political or philosophical one of the educated. Both were in a great degree produced by Eastern influences. The substitution which was gradually taking place of naturalism for humanism, the adoration of cosmical and mystical powers instead of the human attributes of the deities of the older creed, was the means of re-awakening popular superstition, while at the same time the Alexandrian speculations of Neo-Platonism gave a religious aspect to philosophy. (*ibid.*)

Parody was not the only way of expressing disbelief, and so did we find a more philosophical, methodic approach in the works of Celsus, who chose to point out the vast inconsistencies in Christ's gospel genealogy, not to mention arguing against the very divine character of Christ. He saw Christian teachings as lacking in method and defective. A century after him, we find Porphyry, author of the work *Against Christians*, a work that has been lost, and what we know of the contents, as Farrar tells us, we know from the works of Eusebius and Jerome. It probably consisted of attacking Christianity from many an angle, from the negation of divinity that we saw in Celsus to the criticism of scripture interpretation.

Opposition to Christianity came from more than a philosophical direction. After a reign of Christian emperors, Emperor Julian ascended to the throne, 'and employed his short reign of two years in trying to restore heathenism; and during the last winter of his life, (...) wrote an elaborate work against Christianity' (*ibid.*). The book was destroyed, and it is a bizarre

irony that what we know of it comes from the works of the already mentioned Bishop Cyril of Alexandria.

The second era of crisis for Christianity, as Farrar has informed us, came in the 12th century. After hundreds of years of literally no progress at all – no philosophy, no science, no inventions – the world *did* start to change as it grew smaller by exploration. 'Fresh races have been introduced, institutions unknown to the ancient civilization have been mingled with or have replaced the old; and the ancient language of the Roman empire has dissolved into the Romance tongues. But Christianity has lived through the deluge, and been the ark of refuge in the storm; and its claims are now tested by the young world which emerged into being when the waters of confusion had retired' (*ibid.*). Four were the forms in which this crisis manifested itself, according to Farrar, and those were the following. The first was the criticism created by scholastic philosophy itself – the almost only type of philosophy known to Europe at that time (if one could actually call it 'philosophy' at all). The second was the introduction of the idea of progress into religion, something entirely opposite to the very *core* of any religion. The third was comparing Christianity with other religions that Europe came in contact with. We need to have in mind that Islam was created in the 7th century and that it had only been growing stronger afterwards, especially when the Persians received it (as explained by Bertrand Russell in his *History of Western Philosophy*). The fourth reason, as Farrar tells us, was the introduction of *doubt in the idea of immortality*. Most of the problems that Christianity encountered seems to be presentable in the works of Abelard.

The suggestions which he [Abelard] offers in reference to false readings of manuscripts, the spuriousness of books, and the temporary character of the author's sentiments, as elements in determining the reality of a contradiction, or the necessary rejection of a passage on grounds of dogmatic improbability, mark a sagacity which has been perfected into a science by the growth of modern criticism. Thus far we have only the elements of inquiry and criticism which enter into doubt; yet it would be unfair to deny that something of unbelief may have been found in a restless care-worn spirit like that of Abelard; and if any

one thinks that he intended in his work to leave the reader with the impression that the solution is impossible, or that the doubter's side is the stronger, then we may consider him to have been an unbeliever, and regard his teaching as an example, often witnessed in later times, of a concealed irony, which, while pretending to accept revelation, has represented its evidence as insufficient, and its doctrines as unprovable. If however he be taken to be a sceptic, it is only the infancy of doubt. It is unlike the bitter disbelief shown by the early antichristian writers, or by the doubters of modern times. Whatever was valuable in the free thought of Abelard outlived his time. The spirit of inquiry which spoke through him, continued to operate in his successors. (*ibid.*)

What we see is not a staunch criticism of Christianity *per se*, but its foundation being shaken, perhaps for the first time seriously, on *theological* grounds. Some instances of this religion came under the magnifying glass, such as the beginning of disbelief in the idea of immortality that Farrar already mentioned. He saw similar thoughts in the works of Averroes (ibn Rushd), a Muslim philosopher who lived on the Iberian peninsula in the 12th century. Small wonder that Dante chose to place him in Hell in his famous work, *Inferno*. Omar Chajjam, the Persian philosopher and poet, was also a sceptic on the matters of afterlife and immortality. He also realized that only the real world existed, and that there was no 'life to come' after the only one that we have. He tackled the often mentioned 'problem of evil' as well: 'When you created my body out of clay, you knew I could not endure my sufferings; are you not to blame for my sinful life?' Tell me, why do I have to burn in Hell, Lord?' He sees religion as a 'lie', claiming how 'the spirit of slavery lies hidden in temples'. The impact of the Arab world philosophers reached Europe via Spain, and even in Paris, in the 13th century, we could find a follower of Arab skepticism. Such was Siger of Brabant, who claimed that no god created the universe, which in turn existed forever, as well as that human consciousness is directly a product of the body, that it dies with him, so no sorrow can await it after death, such as that promised by religions invoking grim images of fire and brimstone. It is noticeable that the Arab school concentrated on the impossibility of immortality, one of the crucial instances of any religion.

The real breaking of chains from the shackles of religion did not come until the age of the *Renaissance*. The significance of this period of humanity's development cannot be properly emphasized, as it was a renewal of the thought of the Classics, of Ancient Greece and a plethora of philosophers; a renewal of freethought and science. In Farrar's own words,

The fifteenth century was a remarkable period for Europe, and preeminently for Italy. During several ages Italy had grown great by means of commerce and religion. The crusades, which had impoverished the rest of Europe, had enriched her; and the subjugation of the nations to the court of Rome had made her the treasury of Europe. Material wealth permitted the encouragement of the study of literature, which relations of commerce or of conquest with the Greek empire had been the means of reviving. Manuscripts were collected, and the remains of monuments of classic art were studied. The love of antiquity gave perfection to art, and influenced literature. The work which centuries had slowly prepared now came to perfection. The scholastic philosophy declined; the sources of ecclesiastical education and of the existing religion were weakened; and by the close of the fifteenth century the tone of the age was in all respects changed. The devotion which had expressed itself in the great Gothic works of devotion of early ages was expiring, at least in Italy, and art itself gradually became secular, and expressed ideas more earthly. When such a moment of material prosperity, combined with intellectual and social change, ensues immediately on the movement previously sketched, we should expect to find religion subjected to re-examination, and placed in temporary peril. The history confirms the supposition. (Farrar 1863)

The age of the Renaissance, as described by Bertrand Russell, is an era in which there were no great achievements in philosophy (he names only one exception in Niccolo Machiavelli, though designating him a *political* philosopher. From an atheist point of view, however, even Machiavelli is important, as he put forth the idea that the state is the work of *man*, unlike the old idea of Augustine that the state is the *state of God*, i.e. *civitas dei*), 'but it did certain things which were essential preliminaries to the greatness of

the seventeenth century. In the first place, it broke down the rigid scholastic system, which had become an intellectual straight jacket' (Russell 1946). He tells us about the dismissal of ecclesiastical and acceptance of scientific authority, an age where what we know as 'modern' gradually started to develop. 'Other causes besides the classical revival,' adds Farrar, 'were operating to stimulate activity of mind and freedom of inquiry' (Farrar 1863). A.N. Whitehead, the British logician and philosopher who worked together with Russell, noticed how

[t]he sixteenth century of our era saw the disruption of Western Christianity and the rise of modern science. It was an age of ferment. Nothing was settled, though much was opened -- new worlds and new ideas. In science, Copernicus and Vesalius may be chosen as representative-figures: they typify the new cosmology and the emphasis on direct observation...In every way (the rise of modern science) contrasts with the contemporary religious movement (Whitehead 1967)

Discovery was one of the prerogatives of the Renaissance, perhaps most important of all being the works of Copernicus and Galileo. It was in 1543 that Copernicus proposed his blasphemous idea that the Earth is not in the center of the solar system, something that has been known for a millennium and half, yet severely suppressed under the iron fist of the Church. 'The religious reformer Philipp Melanchthon, a collaborator of Martin Luther, opined that "some Christian prince" should suppress this madman', states Daniel Dennett (Dennett 1995). Yet only in 1632 did Galileo's *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems* appear, provoking the established religious order more than even Copernicus' ideas. Galileo had to move out of Italy, a strongly religious place at the time, and visit the Netherlands, one place that has for centuries been known as the heart of liberal and scientific thought in Europe. The 16th century brought us Pietro Pomponazzi, an Italian thinker who noticed that not all religions can be right. Since Judaism, Islam and Christianity contradict each other, it means that at least two of those

religions must be wrong, which in turns mean that the majority of people are deluded. While Giordano Bruno, even though a sort of a deist, denied divine providence and the immortality of the soul (and was burned at the stake), Lucilio Vanini's fate was similar due to utterances such as the following: 'If God existed, I would ask of him to provide us council for injustice and sinfulness; if the Devil existed, I would ask of him to take away that council... but since none of those exist, I shall do no such thing'. He claimed that God did not create the world, which in turn has existed since forever. There is only nature, which Vanini saw as a sort of pantheistic God, much in the vein of Spinoza. The everlasting problem of evil is also found in Vanini's thought. 'God either does not want to remove evil, or he cannot. The latter confirms the view of the atheist; the former confirms God as the source of evil.' A very insightful view of the Bible is also seen in Vanini's work. Namely, he mentions that 'judging from the text of the Bible, the Devil's power is greater than God's...God wishes that everyone should be saved, even though only a few are. The Devil wants all to be condemned, and so they are.' The astute Vanini also notices how religion is used as a weapon by the uneducated, who 'join with each other in slavery under the Almighty' (see: Durand 1717). It is in the abovementioned Low Countries that the Huygens family lived, a family of scientists, thinkers, rationalists. The father, Constantine Huygens, was a well-established diplomat, musician and scientist of his age. He was the one who first noticed a prospective young artist by the name of Rembrandt van Rein, and subsequently appeared in many of his pictures. Constantine's son was Christian Huygens, a brilliant inventor who accepted the Copernican-Galilean worldview, and, as Carl Sagan noticed, unlike Galileo, was 'showered with applauses'. Modernity has its roots in the Low Countries, in Britain and France.

Michel de Montaigne, a French essayist, expressed *skepticism* in all matters as the best possible view of departure. According to him, to philosophize meant to *doubt*, which in turn meant that the world of faith should be clearly separated from the world of reason. His quote that 'Nothing is so firmly believed as that which least is known' stems directly from such

a standpoint. Though he is said to have been a Catholic, he was critical about the faith, saying how 'Our religion is made to eradicate vices, instead it encourages them, covers them, and nurtures them' (Delanty 2012). The rise of skepticism (an integral part of atheism) led to more and more philosophers stressing the importance of *doubt* and *reason*, not the least of which were Francis Bacon, with his motto *knowledge is power*, and the philosopher we know as the father of rationalism, Rene Descartes, who is credited for the development of so-called *scientific (methodical) skepsis* and the dubious dualistic division of the world into the *res cogitas* and *res extensa*. However important his methodical skepsis had been, Descartes failed to implement his own philosophy by dualist metaphysics (as many a philosopher has noticed), and by the end of his life started more and more discussing God. His skepsis, however, was an important beginning. A similar dualistic view was accepted by Baruch de Spinoza, who will be ostracized from the Jewish community for claiming that 'God has a body' (*res extensa*). Spinoza was called an *atheist*, yet it is important to realize that he was religious, and that the designation *atheist* only served as an insult.

After the introduction and development of Christianity, atheist thought has been stifled or ignored for millenia. With the recent developments in Europe and the USA and the rise of neoatheism, investigation into its history can now commence and improve. With countless insights into the history of religion, it might be the time for a more in-depth investigation of the beginnings and development of atheist thought in European history.

BIBLIOGRAPHY

- Athenagoras. (2004). *A Plea for the Christians*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- Bakunin, M. A. (1970). *God and the State*. New York: Dover Publications.
- Bradlaugh, C. (1889). *Humanity's Gain from Unbelief*. London: Freethought Publishing Company.
- Dawkins, R. (1986). *The Blind Watchmaker*. New York: Norton.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin Co.
- Dawkins, R. (2003). *A Devil's Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love*. Boston: Houghton Mifflin Co.
- Delanty, G. (ed.). (2012). *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Dennett, D. C. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon & Schuster.
- Diels, H. and W. Kranz (eds.). (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (pp. 38-58). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Durand, D. (1717). *La Vie et les sentiments de Lucilio Vanini*. Rotterdam: Gaspar Fritsch.
- Epley, N., A. Waytz, and J. T. Cacioppo. (2007). On seeing human: a three-factor theory of anthropomorphism. *Psychological Review* 114 (4): 864-886.
- Farrar, A. S. (1863). *A Critical History of Free Thought in Reference to the Christian Religion: Eight Lectures preached before the University of Oxford, in the year MDCCCLXII, on the foundation of the late Rev. John Bampton, M.A., canon of Salisbury*. http://find.galegroup.com/openurl/openurl?url_ver=Z39.88-2004&url_ctx_fmt=info:ofi/fmt:kev:mtx:ctx&res_id=info:sid/gale:NC-CO&ctx_enc=info:ofi:enc:UTF-8&rft_val_fmt=info:ofi/fmt:kev:mtx:unknown&rft.artnum=CEUROW693239421&req_dat=info:sid/gale:ugnid:
- Harris, S., J. T. Kaplan, A. Curiel, S. Y. Bookheimer, M. Iacoboni, and M. S. Cohen. (2009). The neural correlates of religious and nonreligious belief. *PLoS One* 4 (10): e0007272.
- Hecht, J. M. (2003). *Doubt: A History*. San Francisco: Harper.

- Hitchens, C. (2007). *God is not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Twelve.
- Hitchens, C. (1995). *The Missionary Position: Mother Teresa in Theory and Practice*. London: Verso.
- Lucretius. (1947). *De Rerum Natura*. 3 vols. Latin text Books I-VI. Comprehensive commentary by Cyril Bailey. Oxford: Oxford University Press.
- Lucretius Carus, T., H. A. J. Munro, G. Long, M. Aurelius and Epictetus. (1995). *Lucretius: On the Nature of Things; and: The Discourses of Epictetus; and: The Meditations of Marcus Aurelius*. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- McCabe, J. (1947). *The Lies and Fallacies of the Encyclopedia Britannica: How Powerful and Shameless Clerical Forces Castrated a Famous Work of Reference*. Girard: Haldeman-Julius.
- Nilsson, M. P. (1947). *Greek Popular Religion*. New York: Columbia University Press.
- Onfray, M. (2005). *Traité d'Athéologie: Physique de la Métaphysique*. Paris: Grasset.
- Plutarch and F. C. Babbitt. (1927). *Plutarch's Moralia*. London: W. Heinemann.
- Reale, G. (1985). *The Systems of the Hellenistic Age*. Edited and translated by J. R. Catan. Albany: State University of New York Press.
- Roussopoulos, D. I. and A. T. Levy. (2007). *Faith in Faithlessness: An Anthology of Atheism*. Montreal: Black Rose Books.
- Russell, B. (1946). *History of Western philosophy*. London: George Allen Unwin.
- Sagan, C., A. Druyan, S. Soter and A. Malone. (2000). *Cosmos. Disc one*. Studio City, CA: Cosmos Studios.
- Sagan, C. (1980). *Cosmos*. New York: Random House.
- Taylor, C. C. W. (2010). *The Atomists: Leucippus and Democritus: Fragments*. Vol. 5. Toronto: University of Toronto Press.
- Tripolitis, A. (2001). *Religions of the Hellenistic-Roman Age*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Whitehead, A. N. (1967). *Science and the Modern World*. New York: Free Press.

BARON D'HOLBACH: ON CHRISTIAN HUNT FOR CHILDREN'S MINDS (...OR: ALL CHILDREN ARE ATHEISTS)¹

Zoroslav Spevák

Faculty of Philosophy

University of Novi Sad

UDK 140.8 Holbach P.

Abstract: In this paper the author interprets d'Holbach's stance on the attitude of religion, primarily Christian, towards children. The famous atheist educator perceives this attitude as aggressive and based on indoctrination that produces a string of negative effects on both an individual and a community as a whole. In d'Holbach's view religion deliberately and systematically strives to keep children, and people in general, in ignorance. To turn them away from the sensory and the sensible towards chimeras and senselessness of church dogmas and miracles, from the natural to the supernatural, from reality to make-belief so as to keep them subjugated and take financial advantage. In the development of natural sciences, transference of education from the church to an enlightened state and the establishment of education based on reason as well as the implementation of reasonable laws, institutions and morals, d'Holbach sees the path towards a gradual suppression of religion, liberation of people from superstition and creation of the basis for human happiness.

Key words: child, atheism, Christianity, reason, nature.

¹ This article was created as part of the project OI 179010 "European Perspective on the Quality of Education in Serbia" financed by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia during the 2011-2016 period.

*The surest means of deceiving mankind,
and perpetuating their errors, is to
deceive them in infancy*
(D'Holbach, *Christianity Unveiled*)

D'Holbach (Paul-Henri Thiry, Baron d'Holbach, 1684-1743) is the most prominent figure of Enlightenment atheism. An uncompromising materialist, he studied geology and natural sciences on a high level. He wrote many articles and essays on natural history for the *Encyclopédie* and is himself the author of *Le Système de la nature*, the book which is considered to be the "Bible of Atheism". He is an open, unambiguous and complete atheist who despises Christianity as a colossal lie in the service of state repression and theft. He brilliantly dissolves and dismantles the aforementioned lie in its doctrinal-biblical, practical-historical as well as psychological form. The idea of God is considered by d'Holbach to be a product of fear, ignorance and prejudice.

How has it been possible to persuade reasonable beings, that the thing, most impossible to comprehend, was most essential to them? It is because they have been greatly terrified; because, when they fear, they cease to reason; because, they have been taught to mistrust their own understanding; because, when the brain is troubled, they believe everything, and examine nothing. Ignorance and fear are the two hinges of all religion (D'Holbach, 1772/1831: 20).

Religion is studied by a "science" that deals exclusively with the unfathomable. D'Holbach calls it the kingdom of darkness where everything is upside down, where truth and common sense are considered poor guides and which is an affront to the human mind. It is theology.

Opportunistic charlatans strive to keep people in a state of fear and non-reason in order to preserve their market that deals in "medication" against fears that they themselves create by teaching people from infancy to tremble upon hearing certain words. In general, d'Holbach claims, when it comes to matters of faith people are merely grown children. The more senseless and miraculous the faith, the more it affects them.

With his own style of reasoning Baron d'Holbach breaks apart the long standing prejudice about the so called innate ideas and ancestral sin. The doctrine of innate ideas children are supposedly born with d'Holbach ascribes to Plato (427-347 BC), "*a great creator of chimeras*" and his "*fanaticism*", that is to say the theosophy of Egyptian, Chaldean and Assyrian priests from whom Plato derived his so called philosophy which "infects" European religions. He asserts that Christianity, following this path, instills into children, from their infancy, notions of spirits, incorporeal substances, divine omens, supernatural sentiments which "it would seem we are required to subscribe to without being allowed to compare them with reason, to examine them through the medium of experience, to try the gold by the action of fire" (d'Holbach, 1770/1820: 226). By systematically confusing the matter Christianity has made nature into an unfathomable mystery and the visible world has disappeared under the chimeras of the invisible. At the same time, Christian priests systematically persuade people that the notion of God is inborn, that children bring it into the world from the womb. Opposite that, d'Holbach points out that every notion is the result of judgment and every instance of judgment is a result of experience. Furthermore, experience is gained by the agency of the senses. Therefore religious notions cannot be innate nor can they be derived from reality. People are not born religious nor is there a necessity for belief in a god and it is best to not consider it at all. All children are atheists d'Holbach points out. In that sense he calls upon people to free themselves from prejudice and "*vain phantoms*" conjured up by their imaginations or made up by "*insolent deceivers*", to liberate themselves from fear and turn to nature, its laws and own happiness:

Think of making thyself happy in that existence which is known to thee: if thou wouldst preserve thyself, be temperate, be moderate, be reasonable: if thou seekest to render thy existence durable, be not prodigal of pleasure; abstain from every thing that can be hurtful to thyself, injurious to others: be truly intelligent; that is to say, learn to esteem thyself, to preserve thy being, to fulfil that end which at each moment thou proposest to thyself. Be virtuous, to the

end that thou mayest render thyself solidly happy, that thou mayest enjoy the affections, secure the esteem, partake of the assistance of those by whom thou art surrounded; of those beings whom nature has made necessary to thine own peculiar felicity (D'Holbach, 1770/1820: 77).

With this assertion d'Holbach opposes the doctrine by which there can be no ethics without nor outside religion and establishes the basis of morality within human nature and the natural exchange and relationships between people. Seeking and acquiring the highest possible quantity and quality of what people call happiness is a legitimate and, in fact, the only true goal that is, according to d'Holbach, only limited by the reciprocal relations with other people, also in pursuit of happiness, with whom man inevitably comes into contact. Therefore his hedonism is, simply put, restrained by the happiness of others because, for d'Holbach, it is not possible to create one's own fortune on the misfortune of others. He lived in accordance with this creed causing the confused deist Rousseau (Jean Jacques, 1712-1778) to wonder at his virtues which he could not envision in an atheist.²

With his altruistic, reciprocal hedonism d'Holbach goes against another, no less obscure, doctrine, that of the ancestral sin and alleged innate sinfulness of each person. It is impossible to express the scope of damage and suffering caused during more than a thousand years by this grotesque idea of one of Christianity's most significant ideologues, Augustine (353-430). This idea of Augustine's marked entire generations of the western world. On this topic, in *The System of Nature*, d'Holbach states:

[t]hey search for it [sin, corruption] in human nature, say it is corrupt, blame man for loving himself, and for seeking after his own happiness, insist that he must have supernatural assistance, some marvellous interference, to enable him to become good".

² On the natural morality of Baron d'Holbach see: Spevak, Z. (2011): Baron d'Holbach – Infamous Hedonist of the 18th Century (on his life, understanding of nature and natural morality).

He adds:

This is a very prejudicial doctrine for him [man, humanity], it is directly subversive of his true happiness; by teaching him to hold himself in contempt, it tends necessarily to discourage him; it either makes him sluggish, or drives him to despair whilst waiting for this grace: is it not easy to be perceived, that he would always have it if he was well educated; if he was honestly governed? There cannot well exist a wilder or a stranger system of morals, than that of the theologians who attribute all moral evil to an original sin, and all moral good to the pardon of it. It ought not to excite surprise if such a system is of no efficacy (D'Holbach, 1770/1820: 238-239).

D'Holbach counterposes these religious dogmas to necessary and natural human passions useful for self-preservation which cause living beings to avoid that which harms them and acquire that which is beneficial to their existence. In that sense he posits education itself as necessary for children. He is convinced that sensible education based on learning the basic laws by which set causes always produce the same effects, through rewarding merit and high deeds, punishing and holding in contempt vice and crime, would genuinely lead the majority of people towards virtue. Aside from representing the ideological platform for the fundamentalist, pessimistic Christian anthropology in general, aside from enticing misogyny strongly expressed by the true founder of Christianity, Paul of Tarsus (5-65), this doctrine has for many centuries also stigmatized children as sinful creatures, "*little devils*", whom only by repressive and violent means can the "*childrearsers*", "*tame*", "*pacify*" and lead towards the Christian ideal of obedience, humility and lamblike meekness. The obscure, for centuries applied proverb "*spare the rod, spoil the child*" overtly expresses the character of the rearing strategy (marked by the ancestral sin of Adam and Eve as well as the sinfulness of the very – sexual – act of conception) derived from the premise of the innate sinfulness of children.

It is here as well that d'Holbach decrypts the intention of the Christian clergy to bring gullible adherents into a state of maximum dependence and

susceptibility to being robbed. Indeed, in *Christianity Unveiled* he states that under the pretense of cleansing it from the ancestral sin priests baptize the newborn child in exchange for money, right it in the eyes of god it couldn't have possibly wronged and place it under the unquestionable authority of god using magic words and spells. Since the earliest childhood the priests snare their prey for life by sinking their claws into the rearing process

instil into them early the prejudices as necessary to the views of the church. Terrors are now introduced into their minds which increase during their whole lives. They are instructed in the fables, absurd doctrines, and incomprehensible mysteries of a marvellous religion. In one word, they are formed into superstitious Christians, and rendered incapable of being useful citizens or enlightened men. Only one thing is represented to them as necessary, which is to be in all things devoutly submissive to his religion. "Be devout," say his teachers, "be blind, despise thy reason, attend to Heaven, and neglect earth; this is all thy God demands to conduct thee to eternal felicity (D'Holbach, 1766/1835: 113).

According to d'Holbach, instead of felicity, this only produces ignorance, prejudice and fanaticism. Via confession of alleged sins, meddling into marital and sexual relations, mandatory attendance of ceremonies and sermons, all under threat of deadly sins and eternal suffering, the priests maintain absolute control over people's thoughts and conscious during their entire lives and continue to exert their power over Christian believers in various ways even after death by charging money for an entire line of senseless incantations and empty rituals using the fear embedded in early childhood to accumulate wealth for themselves and the church. In theology and its notions d'Holbach sees the sources of evil that bring misfortune to mankind, "all those errors by which man is blinded; of those prejudices which benumb mankind; of that ignorance which renders him credulous; of those vices which torment him; of those governments which oppress him" (D'Holbach, 1770/1820: 115), and the entire fatal process is maintained via the indoctrination of children whose minds are filled with supernatural, divine ideas, whose

rearing is relinquished to priests "who were commissioned to train them to obedience, to make them submissive, to render them devout, to teach them at an early age to tremble under the yoke of both the visible and invisible gods" (D'Holbach, 1770/1820: 215). D'Holbach condemns this practice he sees in all modern peoples concluding that it is as if such rearing strives not to create true citizens, beneficial to themselves and society, but religious fanatics, preachers and friars, harmful and useless according to him. In d'Holbach's opinion religion continually places obstacles before people's happiness. It creates dependency not only in subjects but also rulers preventing countries from turning to reason, practicality, science, productivity, good laws and good administration. If such things do occur in Christian states, d'Holbach points out, it is because, despite religious cobwebs, "nature, whenever it is in her power, restores mankind to reason, and obliges them to labour for their own felicity" (D'Holbach, 1766/1835: 22). If not for this natural striving all Christian peoples would, in accordance with their principles and god's demands, sink into the deepest torpor, numbness, inaction and fear, misfortune and groaning.

D'Holbach clearly sees the mechanisms by which religion maintains its centuries long influence on the fearful and gullible. He is aware that "*mankind, for the most part, hold to their religion through habit*". Without much analysis, introspection or self-questioning, following the trail of their ancestors, believing what they have been told to believe since childhood, fearing what their elders feared, hoping for what their mothers and fathers hoped for.

Nations are carried away in the torrent of habit, example, and prejudice. Education habituates the mind to opinions the most monstrous, as it accustoms the body to attitudes the most uneasy. All that has long existed appears sacred to the eyes of man; they think it sacrilege to examine things stamped with the seal of antiquity (D'Holbach, 1766/1835: 15).

It is here, counting on the helplessness of children and their readiness to adopt the ideas of either genuine or false authority figures, that priests see the

chance to imprint their beliefs which, even though absurd, remain in people's thoughts precisely because they are implanted early on and tied to the strong human need to belong to a collective (tribe, nation, tradition). Furthermore, children are exposed to fear of various monsters and monstrous punishment for alleged sins which is in essence the basic fear of death followed by the desire to conquer that fear and tame death itself.

In childhood, we receive all the impressions others wish to make upon us; we have neither the capacity, experience, or courage, necessary to examine what is taught us by those, on whom our weakness renders us dependent (D'Holbach, 1766/1835: 19).

Children inherit faith from their parents like a family heirloom or the entirety of family baggage d'Holbach points out. Very few people would believe in God were it not for the many who work around the clock on this transference of faith. Every child most often receives from its parents and the priests to whom they are handed, the kind of God that the children's guardians themselves received from their own parents and rearers. That is how religion which originated at the dawn of human civilization survives to this day directed towards the uneducated and foolish, ready to non-critically absorb this construct of gods, myths, rites, miracles and terrifying stories who then pass it on to subsequent generations, somewhat more civilized but equally unreasonable, d'Holbach explains. Progress has always been the most hated enemy of the church. *Fides ex audit* – *faith from hearing*; that was the message of Paul of Tarsus. It points out the lack of critical thinking that is expected from illiterate people who are supposed to believe the words of priests who can never be wrong nor wrong others. The aforementioned founder of Christianity and the church in general interfered with the sexual life of their flock ("children"), their clothing and eating habits, they opposed hair combing and in the 15th century they fought against pointed shoes. Pious stubbornness, unquestioned acceptance of all priestly nonsense and the petrification of the *status quo* are all characteristic of church strategy, as

unveiled by d'Holbach quoting the Bible: *Initium sapientie, timor Domini* – "*The fear of the Lord is the beginning of wisdom*". Such an understanding of wisdom fits well with Paul of Tarsus' demands to collect and burn all books. Books burned along with heretics, witches, Jews... Teaching reading, research and the printing of books were banned... Ignorance was most useful to religion and its servants, "those ages, destitute of science and industry, were the garden age of the church of Christ" (D'Holbach, 1766/1835: 124). Fed dogma, absurd miracles and senseless fairy tales by their parents, nursemaids, priests and teachers, children grew into adults, "imaginary invalids, whose weakness empirics (charlatans) are interested to encourage, in order to have sale for their drugs" (D'Holbach, 1772/1831: 20). To iterate, lack of reason and fear are the two supporting pillars upon which every religion rests, d'Holbach concludes. He illustrates the severity of early religious influence on the human mind using the example of one of mankind's most significant scientists, Isaac Newton, (1643-1727) who, upon leaving the realm of material nature and its laws, become "*an infant*" and "*a slave to the prejudices of his infancy*". D'Holbach is fully aware of the great power and longevity of initial impressions and information acquired during childhood which is firmly documented by modern research of the human brain and its functions. The initial neural connections are strong and very resistant to being erased or overwritten. In *Good Sense* d'Holbach expresses it this way:

The brain of man, especially in infancy, is like soft wax, fit to receive every impression that is made upon it. Education furnishes him with almost all his ideas at a time, when he is incapable of judging for himself. We believe we have received from nature, or have brought with us at birth, the true or false ideas, which, in a tender age, had been instilled into our minds; and this persuasion is one of the greatest sources of errors (D'Holbach, 1772/1831: 25).

That is why, he points out, religious educators strive to implant theological prejudice into people's minds while they are not yet capable of discerning truths from falsehoods, knowing the left hand from the right. "It would be

as difficult to instill into the mind of a man, forty years old, the extravagant notions that are given us of the divinity, as to eradicate them from the mind of him who had imbibed them from infancy" (D'Holbach, 1772/1831: 26).

In the prologue of *Christianity Unveiled* d'Holbach points out that he opposes Christianity as a citizen who considers it harmful to the happiness of the state, an enemy of the progress of the human spirit, a foe of healthy morality. He stands for enlightened politics that will weaken religion and gradually destroy it in order to make people happy and establish sensible education that produces good citizens instead of irrational dreamers and fanatics. He holds that it is the ruler and not the priest who can establish and maintain the morality of the state by his example, institution of laws that punish crime and reward virtue as well as effort to foster good public behavior. The goal is not for humanity to reject its nature (as "sinful" and deserving of contempt) but to, via education and laws, encourage those human passions which are useful to society. However, in his own time, d'Holbach observed a complete absence of political interest in the "*object the most essential to the happiness of states*":

With most modern nations public education is confined to teaching of languages, useless to most who learn them. Christians, instead of morality, inculcate the marvellous fables and incomprehensible dogmas of a religion extremely repugnant to right reason. At the first step a young man makes in his studies, he is taught that he ought to renounce the testimony of his senses, to reject his reason as an unfaithful guide, and blindly conform himself to the dictates of his masters? But who are these masters? Priests, whose interest it is to continue mankind in errors, of which they alone reap the advantage. Can the abject and isolated mind of these mercenary pedagogues be capable of instructing their pupils in that of which themselves are ignorant? (D'Holbach, 1766/1835: 11).

If Christians themselves admit, and even take pride in, that the founders of their religion were simple and uneducated and if the founder himself stated that "*his law was made for ignorant men and children*," then it is no wonder that

religion and its servants would value ignorance. That is the condition for the acceptance of fairytales and make-believe that they teach. Atheist d'Holbach points out that it was the most educated people who made bad Christians. That is why, according to him, education and enlightenment are the key to gradually ridding people of the yoke of superstition. "Wherever mankind are ignorant, there will be found prophets and workers of miracles, and these two branches of commerce will always decay in the same proportion as mankind become enlightened" (D'Holbach, 1766/1835: 59).

Sensible education, naturally, is not conducive to prejudice of those who can teach their pupils nothing but *"those false ideas with which they are themselves infected."* In place of the necessity of the existence of a supreme, omnipotent creature and master with whom the idea of so-called free will is absurdly joined, as offered by religion to the *"ignorant and credulous"*, d'Holbach suggests his atheistic and deterministic education, law and morality: "Education, then, is only necessity shewn to children: legislation is necessity shewn to the members of the body politic: morals is the necessity of the relations subsisting between men shewn to reasonable beings . . ." (D'Holbach, 1770/1820: 242).

In place of superstition, deception and chimeras, offered by religion in the name of an unpredictable, capricious being that rewards and punishes according to its tyrannical whims and from whose behavior no consistent moral codex can be derived and whose overbearing, unfulfillable demands demean people and make them unhappy, d'Holbach proposes a morality that is based on "necessity", on human nature and experience which support the human pursuit of happiness. D'Holbach is convinced that this is a necessary condition for one's happiness, that it is mandated by nature, and that everything outside nature, outside the so called "supernatural plane" is brazen deception and fear mongering... "...every thing conspires to intoxicate man with a dazzling enthusiasm, from his most tender age...", to subject him to "...systematic error, with organized ignorance, which of all others is the most difficult to vanquish, the most arduous to root out" (D'Holbach, 1770/1820: 233). However he points out that such organized superstition,

inflicted from infancy, is continually resisted by nature. Advances in natural sciences are fatal to superstition. Astronomy has eradicated astrology, "experimental philosophy, the study of natural history and chemistry, have rendered it impossible for jugglers, priests or sorcerers, any longer to perform miracles. Nature, profoundly studied, must necessarily cause the overthrow of those chimerical theories, which ignorance has substituted to her powers." (D'Holbach, 1770/1820: 233).

As shining examples the author of *The System of Nature* points out brave individuals who have opposed the set opinions of the mob, who found the courage to delve into free inquiry forbidden by the church:

to rend asunder the barriers of imposture; they considered with calm resolution, this formidable prejudice, contemplated with a serene eye this unsupported opinion, examined with cool deliberation this fluctuating notion, which had become the object of all the hopes, the source of all the fears, the spring of all the quarrels which distracted the mind, and disturbed the harmony of blind, confiding mortals. The result of these inquiries has uniformly been, a conviction that no rational proof has ever been adduced in support of this hypothesis . . . (D'Holbach, 1770/1820: 287).

Doing the opposite of that which priest demand, accepting experience, the perception of senses, respecting the natural world, not subjugating one's mind to false authority, that is the path that d'Holbach proposes for future sensible education of children. Rearing based on respect and knowledge of mother nature, its laws and ways. "Suffer thyself then, to be drawn gently along thy journey, until thou shalt sleep peaceable on that bosom [of nature] which has given thee birth . . ." (D'Holbach, 1770/1820: 78) – is the message of Baron d'Holbach.

Translated into English by Vincent Spevák

BIBLIOGRAPHY

- D'Holbach, P. H. T. (1766/1835). *Christianity Unveiled*. New York: Unknown publisher.
- D'Holbach, P. H. T. (1770/1820). *The System of Nature*. London: Thomas Davison.
- D'Holbach, P. H. T. (1772/1831). *Good Sense: or, Natural Ideas Opposed to Supernatural*. New York: right and Owen.
- Onfre, M. (2006). *Ateološka rasprava*. Beograd: Rad.
- Onfre, M. (2007). *Moć postojanja – Hedonistički manifest*. Beograd: Rad.
- Peri, M. (2000). *Intelektualna istorija Evrope*. Beograd: Clio.
- Spevak, Z. (2009). *Kratka istorija detinjstva*. Novi Sad: Autorsko izdanje.
- Spevak, Z. (2011). *Baron de Holbach – The Infamous Hedonist of The 18th Century (on his life, understanding of nature and natural morality)*. The Quality of The Education System in Serbia from The European Perspective. Proceedings of papers/Vol.1, s. 129-140. Novi Sad: Filozofski fakultet.

NOVI ATEIZAM: NAUČNI I FILOZOFSKI ARGUMENTI JEDNOG INTELEKTUALNOG I DRUŠTVENOG POKRETA

Aleksej Kišjuhas¹

Biljana Lungulov²

Filozofski fakultet u Novom Sadu

UDK 141.45:2-14

Apstrakt: U radu su predstavljeni osnovni naučni i filozofski argumenti Novog Ateizma koji se analizira kao specifični intelektualni i društveni pokret sa početka 21. veka. U tom smislu, namera rada jeste da ponudi prikaz, komparaciju i sintezu naučnih i filozofskih argumenata Novih Ateista, a posebno Harisa, Dokinsa, Deneta i Hičensa kao (in)direktnih pokretača jednog društvenog fenomena. Predstavljani su poreklo, geneza i relativna specifičnost Novog Ateizma, ali i sličnih poduhvata u istoriji ateizma, uz problematizaciju pitanja koliko je Novi Ateizam zaista "nov". Na kraju, predstavljeni su i tipični kritički osvrti na argumente ovog intelektualnog i društvenog pokreta, kao i karakterizacije ovog pokreta u javnosti, odnosno među drugim naučnicima i ateistima.

Ključne reči: ateizam, Novi Ateizam, Novi Ateisti, teorija evolucije, hipoteza o bogu, društveni pokreti.

¹ aleksej.kisjuhas@ff.uns.ac.rs.

Tekst je nastao tokom rada na projektima *Značaj participacije u društvenim mrežama za prilagođavanje evrointegracijskim procesima*, finansiranom od strane Ministarstva za nauku Republike Srbije, kao i *Kulturno nasleđe i identitet u kontekstu modernizacijskih procesa i sociokulturnih i tehnoloških promena*, finansiranom od strane Pokrajinskog sekretarijata za visoko obrazovanje i naučnoistraživačku delatnost.

² biljana.lungulov@ff.uns.ac.rs.

Tekst je nastao tokom rada na projektu *Digitalne medijske tehnologije i društveno obrazovne promene*, finansiranom od strane Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

"Novi Ateizam" ili "Novi Ateisti" predstavlja naziv za ateistički, sekularistički i antiteistički intelektualni i društveni pokret koji se pojavljuje i formira početkom 21. veka.³ Kao pokretači i centralne figure pokreta obično se navode evolucionisti biolog i publicista Ričard Dokins, neuronaučnik i filozof Sem Haris, filozof i kognitivni naučnik Danijel Denet, te novinar i publicista Kristofer Hičens (Stenger 2009; Amarasingam 2010; Zenk 2013; Ruse 2015). Ovi naučnici i autori, nazvani i "Četiri jahača neapokalipse", nakon 2000. godine gotovo simultano objavljuju niz popularnih knjiga na temu religije, boga, ateizma i antiteizma (Harris 2004; 2006; Dawkins 2006; Dennett 2006; Hitchens 2007) koje postaju međunarodni bestseleri i zaokupljaju veliku pažnju javnosti i kritičara.⁴ Sam termin "Novi Ateizam" popularizovao je novinar Endru Braun u jednom kritičkom tekstu za *Gardijan* od 29. decembra 2008. godine (Brown 2008). Međutim, ovaj termin se kao novinarska etiketa pojavljuje i ranije, najverovatnije tokom leta i jeseni 2006. godine, kada su Dokins, Denet i Haris (iako ne i Hičens) "identifikovani kao *jedan* fenomen" (Zenk 2013: 251).

Kao (in)direktni rezultat ovih aktivnosti, gradualno dolazi do kreiranja relativno homogenog i distinktivnog intelektualnog pokreta. Navedeni autori okupljaju i brojne sledbenike, dok i niz drugih naučnika i autora objavljuje svoja dela u duhu Novog Ateizma (npr. Stenger 2007, 2009; Coyne 2009; Krauss 2012; Silverman 2015).⁵ Uz ove događaje, ovi i njima bliski naučnici, publicisti i novinari snimaju razne dokumentarne filmove, osnivaju

³ Naziv "Novi Ateizam" ili "Novi Ateisti" se obično (i namerno) piše velikim slovima.

⁴ Poreklo ovog neobičnog termina je u okruglom stolu ili raspravi u kojoj su 30. septembra 2007. godine učestvovali Dokins, Denet, Haris i Hičens, kada su govorili o reakcijama javnosti na njihove knjige i razmenjivali ideje, a snimak ove dvočasovne debate je bio nazvan "Četiri jahača" (Zenk 2013: 254).

⁵ Među naučnicima, filozofima, piscima i javnim ličnostima koje javnost ili mediji identifikuju sa Novim Ateizmom nalaze se i britanski filozof Entoni Grejling, predsednica Britanske asocijacije humanista Poli Tojnbi, britansko-indijski pisac Salman Rušdi, somalijsko-holandska kritičarka islama Ajan Hirši Ali, američki fizičari Robert L. Park i Stiven Vajnberg, američki komičar Bil Mar, nemački filozofi Mihael Šmit-Salomon i Piter Sloterdijk, slovenački filozof Slavoj Žižek i drugi (vidi Zenk 2013: 251-252).

nevladine organizacije i pokreću niz političkih i društvenih kampanja, što Novi Ateizam učvršćuje ne samo kao intelektualni, već i kao društveni pokret. Međutim, važno je reći i da je etiketa "Novog Ateizma" nametnuta spolja, i to mahom u medijskoj sferi, pri čemu vodeće figure pokreta sebe radije nazivaju prosto "ateistima" ili "nevernicima", ponekad i "bezbožnicima" i "antiteistima", ili naprosto "kritičarima religije", kao što uostalom sami i ne tvrde da su ponudili naročito "novu" ili inovativnu vrstu kritike religije. Uz to, činjenica je da ne postoji nikakav program ili manifest Novog Ateizma, kao nijedna sveobuhvatna organizacija koja bi okupljala njegove pristalice, zbog čega se ne može govoriti o pokretu u užem smislu (Zenk 2013). S druge strane, društveni naučnici primećuju trend porasta ateizma i agnosticizma u sekularnim društvima Zapada čemu je nesumnjivo doprineo i Novi Ateizam (Bullivant 2010; Ruse 2015: 53-66).

Odmah na početku je važno da se istakne kako su knjige Novih Ateista u najvećem broju slučajeva "samo" popularne i komercijalne sinteze mnogih postojećih stavova o religiji i ateizmu. U izvesnom smislu, distinktivna odlika Novih Ateista je u tome što (sa različitim i ograničenim uspehom) metafizičko pitanje o egzistenciji boga nastoje da transformišu u fizičko ili naučno pitanje, odnosno opovrgljivu hipotezu. Istovremeno, oni na karakteristično neposredan ili "militantan" način iznose i niz antiteističkih tvrdnji koje spadaju u domen filozofije, etike i društvene kritike.

Dakle, uprkos tome što je Novi Ateizam jedan relativno uzak (a u nekim aspektima i intelektualno oskudan) fenomen u kontekstu istorije (filozofije) ateizma i antiteizma, u pitanju jeste činjenica koja zaslužuje istraživačku pažnju – u najvećoj meri zbog njenog društvenog, javnog i obrazovnog uticaja. U tom smislu, nije nam namera da pružimo filozofsku ili naučnu kritiku popularnih dela Novog Ateizma, već da ponudimo prikaz i sintezu njihovih (neretko grubih) naučnih i filozofskih argumenata kao pokretača jednog društvenog fenomena. U nastavku rada će biti reči o poreklu, genezi i relativnoj specifičnosti Novog Ateizma, a zatim će biti predstavljeni naučni i filozofski argumenti najistaknutijih Novih Ateista.

"NOVI" ATEIZAM? POREKLO I SPECIFIČNOSTI POKRETA

Ateizam je verovatno star koliko i (organizovana) religija. U tom smislu, pripisivanje termina ili etikete "Novi (ateizam)" jednom relativno drevnom filozofskom, intelektualnom i društvenom pogledu na svet može delovati problematično. S tim u vezi, postavlja se pitanje kada tačno određeni ateizam zaslužuje etiketu "novog" i nije li ova njegova inkarnacija zapravo samo – "najnovija"? Nakon doba prosvetiteljstva (Meslier 1762/2006; D'Holbach 1766/1889, 1761/1819; De Sade, 1795/2006), prvi "novi" impetus ateizmu i antiteizmu dogodio se u 19. veku pod uticajem levih hegelijanaca (Feuerbach 1841/2008), te Marksa i marksizma (Marx 1843/1970; Marx and Engels 1846/1947; Engels 1878/1947; vidi i McKown 1975).⁶ Zanimljivo je da se može govoriti i o ateizmu engleskih romantičarskih pesnika kao što su Blejk, Kolridž, Šeli, Bajron, Kits, ali i intelektualaca tog doba poput Godvina i Erazmusa Darvina (Priestman 2000).

Zatim, na prelazu vekova dolazi do razvoja jednako "novih" filozofija iracionalizma, nihilizma i subjektivizma Šopenhauera i Ničea sa agnostičkim i ateističkim elementima (Schopenhauer 1851/1970; Nietzsche 1882/2001, 1887/2006; vidi i Ray 2003; Hyman 2010). U ovom kontekstu važno je spomenuti i doprinose i uticaj Zigmunda Frojda (Freud 1927/1961), ali i egzistencijalizma (Sartre 1938/1964, 1943/1992) i apsurdizma (Camus 1942/1955). S tim u vezi, kritičari Novog Ateizma često ističu da Dokins, Haris, Hičens i Denet nisu rekli ništa novo, niti bolje, što već nisu bili rekli Fojerbah, Marks, Frojd, Niče i drugi (Amarasingam 2010: 2). Drugim rečima, da su Novi Ateisti samo "prepakovali" argumente protiv religije koji su već postojali (Borer 2010; Flynn 2010).

Međutim, Novi Ateizam obično *ne* pronalazi inspiraciju u delima ovih klasičnih filozofskih autora, niti je logika argumenata Novih Ateista na tragu navedenih filozofija. Novi Ateisti karakteristično pišu iz naučne i empirijske, a ne filozofske perspektive (Stenger 2009). Kao što je bilo navedeno, Haris

⁶ Na primer, Lenjin je tvrdio da je filozofska osnova marksizma zapravo u francuskom materijalizmu iz 18. veka, odnosno u materijalizmu koji je "apsolutno ateistički i pozitivno neprijateljski nastrojen prema celokupnoj religiji" (Lenin 1909/1973).

je neuronaučnik, Dokins je evolucionariolog koji se decenijama bavio naučnim radom, Denet je filozof nauke i kognitivni naučnik koji je gotovo isključivo pisao o naučnim temama, dok je Hičens – iako nije naučnik – pisao iz nedvosmisleno empirijske i racionalne perspektive koja je utemeljena na naučnim izvorima. Ipak, činjenica je i da su religijska učenja vekovima bila kritikovana na osnovu naučnih otkrića, kao npr. iz kosmologije (Galilej), geologije (Lajel) ili biologije (Darvin) (Zenk 2013). Ovo ne znači da navedena četvorica autora uopšte ne posežu za filozofskim argumentima u svojim ateističkim delima. Upravo suprotno, oni u značajnoj meri zasnivaju svoje stavove na metafizičkim, epistemološkim, moralnim, političkim i kulturnim razmatranjima, o čemu će biti reči. Njihova relativna neutemeljenost u klasičnoj filozofiji i teologiji je česti argument onih koji ih kritikuju (npr. Fuller 2010) ali ih i izdvaja kao distinktivni intelektualni pokret.

Jedini istaknuti filozof čija se logika argumentacije može interpretirati kao analogna argumentima Novih Ateista verovatno je Bertrand Rasel. Iako pripada tradiciji analitičke filozofije, Rasel je na popularan način pisao ateističke i antiteističke eseje o religiji, hrišćanstvu, životu posle smrti, seksualnoj etici, sekularizmu i tome slično (Russell 1957). U ovim esejima koji pripadaju socijalnoj i praktičnoj filozofiji, on svoje argumente za ateizam karakteristično zasniva na razumu i empirijskoj nauci. Na primer, u svojim argumentima da čovek ne nadživljava smrt, Rasel se poziva na biofizičke i biomedicinske argumente o pamćenju i svesti (Russell 1957: 88-93) i poput Novih Ateista, eksplicitno tvrdi da religija *nije* stvorila korisne doprinose civilizaciji (Russell 1957: 24). Indikativno je i što je Rasel određenu pažnju posvetio "sudbini" Tomasa Pejna (Russell 1957: 133-147), kojim se detaljno bavio i Novi Ateista Kristofer Hičens (Hitchens 2006). Takođe, Rasel poreklo ljudske religioznosti vidi u evolucionoj adaptivnosti straha od smrti i teleološkog mišljenja, nalik na argumentacije Danijela Deneta (Dennett 2006).

Ipak, jedinstvenost Novog Ateizma jeste upadljivo odsustvo argumentacija klasičnog i savremenog filozofskog ateizma, što se može smatrati njegovom distinktivnošću, ali i slabošću ili nedostatkom. Na primer,

Novi Ateizam ne pronalazi inspiraciju u delima i argumentima istaknutog savremenog američkog filozofa (ateizma) Majkla Martina (Martin 1990, 2002, 2007b). Ovo je problematično, zato što je Martin ponudio niz podsticajnih argumenata i izuzetno utemeljenih "dobrih razloga" za ateizam. On je adekvatno razlikovao negativni ateizam (koji predstavlja puko odsustvo religijskog verovanja) i pozitivni ateizam (prema kojem ateista eksplicitno odbacuje teističkog boga, verovanje u zagrobni život, kosmičku sudbinu itd., u šta se svrstava i Novi Ateizam), uz "jeretički" stav da mnoga ateistička verovanja nisu nužno zasnovana na razumu. Martin detaljno analizira i kritikuje teističke argumente ili "dokaze" o postojanju boga kao npr. ontološki argument, kosmološki argument, teleološki argument, argumente na osnovu religijskog iskustva, argumente na osnovu čuda i druge (Martin 1990: 79-278).

Istovremeno, Martin je tvrdio da su "svakako đainizam, verovatno budizam, i možda konfučijanizam, ateistički u užem smislu" (Martin 2007a: 230). Konačno, on je isticao i da njegova namera nije u tome da ateizam postane opšteprihvaćeno verovanje, niti u tome da ateizam prevaziđe svoju "nevidljivost" (Martin 1990). Ovakve ciljeve Martin je smatrao utopijskim, što je direktno suprotstavljeno nastojanjima Novih Ateista. Slično tome, Novi Ateizam se ne oslanja ni o relativno rani poduhvat u duhu filozofskog, ali i praktičnog ateizma od strane publiciste i libertarijanca Džordža Smita (Smith 1974). Međutim, Smit je takođe naveo da njegov cilj nije konverzija vernika u ateiste (što vidi kao uzaludan posao), već samo demonstracija tvrdnje da je verovanje u boga iracionalno, kao i da je ova iracionalnost u formi organizovanih religija štetna (Smith 1974: 4).

Novi Ateizam ne polemiše ni sa filozofom i utilitaristom Kajem Nilsenom koji ateizam karakteriše jedino kao skepticizam prema religiji, uz kritiku apriorizma i dogmatizma u ateizmu (Nielsen 2005). On eksplicitno odbacuje mogućnost dokazivanja ili opovrgavanja egzistencije boga u ontološkom i naučnom smislu (Nielsen 2005: 51-56), što je takođe suprotstavljeno poziciji Novog Ateizma. Slično tome, među Nove Ateiste nije adekvatno svrstati ni savremenog francuskog filozofa ateizma i hedonizma Mišela Onfrea (Onfray

2005/2007). Onfre nastoji da konstruiše filozofski program "ateologije" na temelju filozofija Epikura, Melijea, Holbaha, Fojerbaha i Ničea, kao i sopstvene etičke kritike monoteizama i teokratije.

Među Nove Ateiste ne može se svrstati ni Patrik O'Konor koji tvrdi da je savremeni ("Novi") ateizam izgubio svoju vitalnost i da postaje sve beznačajniji (O'Connor 2014). O'Konor izlaže sopstvenu verziju "radikalnog" ili "radikalizovanog" ateizma koja nastoji da revitalizuje savremeni ateizam tako što će u njega inkorporirati i filozofske uvide "nepravedno zapostavljenih" autora kao što su Marks, Niče, Hajdeger, Sartr, Ransijer i drugi. On kritikuje Novi Ateizam Harisa, Dokinsa i Deneta nazivajući ga "naučnim" ili "materijalističkim" na temelju tvrdnje da njihova verzija ateizma ne odgovara "stvarnim egzistencijalističkim i političkim realnostima" savremenog doba. Najzad, Novi Ateisti obično nemaju simpatije ni za verziju ateizma koja proizilazi iz dela marksističkih autora (niti za zagovornike i sledbenike socijalističke ili komunističke ideologije) koji religiju obično interpretiraju kao "buržoasku reakciju" u funkciji eksploatacije radničke klase (McKown 1975).

U izvesnom smislu, "okidač" i istaknuti motiv argumentacije Novih Ateista bio je teroristički napad 11. septembra 2001. godine, kao i obnova kreacionizma u formi "inteligentnog dizajna". Prvo u nizu popularnih dela koja konstituišu Novi Ateizam bilo je delo *Kraj vere: religija, teror i budućnost razuma* Sema Harisa iz 2004. godine (Harris 2004), nakon čega je usledio i njegov popularni pamflet *Pismo hrišćanskoj naciji* (Harris 2006). U obe knjige koje su postali bestseleri, Haris neposredno govori o ovom terorističkom napadu, pri čemu uzroke za taj zločin pronalazi u organizovanoj religiji, odnosno islamu (iako se ravnopravno bavi i hrišćanstvom i judaizmom).

Zatim, 2006. godine pojavljuje se i bestseler *Zabluda o bogu* Ričarda Dokinsa (Dawkins 2006), gde se takođe posvećuje značajna pažnja ovom terorističkom napadu. Iste godine, Danijel Denet objavljuje delo *Razbijanje čini: religija kao prirodni fenomen* (Dennett 2006) u kojem poziva na naučno izučavanje (porekla) religije i religioznosti. Najzad, novinar i književni kritičar Kristofer Hičens naredne godine objavljuje publicističko delo *Bog*

nije veliki: kako religija truje sve (Hitchens 2007) u kojoj dodatno argumentuje stav o opasnosti od (organizovane) religije, uključujući tu i pretnju od međunarodnog terorizma i verskog fundamentalizma (vidi i Škorić i Kišjuhas 2015). Uz to, značajno je istaći i delo *Bog: oborena hipoteza* Viktora Stengera (Stenger 2007) koje se pojavljuje paralelno sa navedenim knjigama i takođe stiže status bestselera.

Sve ove knjige napisane su veštīm, lucidnim i popularnim vokabularom od strane talentovanih naučnika i publicista, što je nedvosmisleno doprinelo širenju ideja Novog Ateizma, ali i ateizma kao lične orijentacije i pogleda na svet u javnosti. Naravno, istorija i modernog i savremenog ateističkog pokreta je starija od Novog Ateizma ili od godina pojavljivanja navedenih knjiga u 21. veku.⁷ Međutim, uz par izuzetaka, ateistička i antiteistička literatura je u najvećem delu 20. veka bila relativno opskurna, ezoterična i sa veoma ograničenim uticajem. Uz to, važan trenutak za istoriju pokreta bila je i konferencija *One strane verovanja (Beyond Belief)* u Salk Institutu u San Dijegu u novembru 2006. godine, a na kojoj su učestvovali Haris i Dokins, ali i mnogi drugi istaknuti naučnici i ateisti (uključujući tu i Nobelovca Stivena Vajnberga). Nije neobično (ni) što je nagla popularnost (Novog) ateizma koincidirala sa usponom verskog fundamentalizma, odnosno terorizma i nasilja u ime religijske retorike, ali i krupnih društvenih promena na prelazu vekova (Hyman 2010: xiii-xiv). Kako navodi Majkl Rus, "Kršteni 'Novim Ateistima', njihove knjige su postali bestseleri, a njihove ideje su halapljivo gutane od strane bezbroj ljudi u potrazi za objašnjenjem nečega toliko neobičnog: besmislenih napada na nedužne građane koji su samo gledali svoja posla" (Ruse 2015: 1).

Važno je reći i to da nisu svi ateisti, agnostici ili sekularni humanisti "zadovoljni" pristupom Novog Ateizma, a Novi Ateisti se neretko optužuju za neprimerenu agresivnost i scijentizam (Pigliucci 2013), ali i za islamofobiju, imperijalizam, seksizam ili socijaldarvinizam (Scarfe 2010; Savage 2014). Za

⁷ Ilustracije radi, organizacija *Američki Ateisti* osnovana je još 1963. godine, *Fondacija za Slobodu od Religije* 1978. godine, *Centar za Istraživanje* 1991. godine itd., što su samo neke od (američkih) sekularnih i ateističkih organizacija.

pojedine autore, u pitanju je "karikatura ateizma: plitka nauka pomešana sa strašću evangelista", u najvećoj meri zbog nesposobnosti Novih Ateista da religiju razumeju mimo simplifikacija i "apsolutističkih konotacija" (Aslan 2010: xiv). Zanimljivo je i da je kritika Novom Ateizmu bila upućena i od strane uglednog marksiste i teoretičara kulture Terija Igltona (Eagleton 2009).

Potpuno očekivano, najsnažnija kritika dolazila je od strane konzervativnih i religijski orijentisanih autora koji pišu sa pozicija judaizma (Berlinski 2008) i hrišćanstva (D'Souza 2007; Keller 2007; McGrath and McGrath 2007; Copan 2008; McGrath 2011). Međutim, najveći deo ovih antiateističkih ili religijski intoniranih kritika nisu napisane prema naučnim standardima, a odlikuje ih čak i pogrešno citiranje i neadekvatno predstavljanje argumenata Novog Ateizma. Iz navedenih razloga, ove religijske kritike neće biti predmet detaljnijih razmatranja, dok će o naučnim kritikama Novog Ateizma biti više reči u kasnijem tekstu.

Uzimajući sve navedeno u obzir, Novi Ateizam se može interpretirati ne samo kao intelektualni i društveni pokret, već i kao svojevrsna "izmišljena sekularistička zajednica" (Cimino and Smith 2011; vidi Anderson 1983/1991). Zbog širenja komunikacije putem interneta, čini se da savremena (i veoma heterogena) generacija ateista i sekularista gradualno formira imaginarnu zajednicu na osnovu jednog relativno zajedničkog skupa ideja i ciljeva. Dakle, iako bestseleri Harisa, Dokinsa, Deneta i Harisa predstavljaju "kanon" Novog Ateizma, izuzetnu ulogu u širenju ovog pokreta i društvenog fenomena igraju novi mediji poput internet sajtova, blogova, internet foruma, društvenih mreža itd. (Cimino and Smith 2011: 24). Zajednički sadržalac četiri navedena i međusobno različita autora zapravo je eksterne prirode i moguće ga je označiti jedino kao – "iscrpno medijsko izveštavanje " (Zenk 2013: 250). Ipak, istraživanja pokazuju da ateisti i sekularni humanisti u Sjedinjenim Državama usvajaju potkulturni identitet kao i taktiku manjinskih diskursa i politika identiteta (Cimino and Smith 2007). Stoga je i moguće govoriti i o *političkom* karakteru Novog Ateizma kao intelektualnog ili društvenog pokreta u Sjedinjenim Državama. Slično tome, moguća je i analiza

organizzazione strukture i sastava, kao i ciljeva i strategija ovog pokreta, uz analizu internih tenzija koje mogu da ugroze sposobnost Novog Ateizma da ostvari veći politički uticaj (Kettell 2014).

Uprkos dilemama o istinski "novom" karakteru Novog Ateizma, kao i oskudnijem filozofskom utemeljenju njegovih proponenata, Novi Ateizam *predstavlja* jedan zasebni intelektualni i društveni pokret sa relativno specifičnim i nedvosmisleno direktnim stavovima, ciljevima i pogledima na svet. Samim tim, specifične razlike ovog "novog novog ateizma" moguće je sumirati i na sledeći način:

Za razliku od klasičnog ateizma Epikura i Lukrecija, koji su odbacivali veru u bogove u ime zadovoljstva i spokoja, novi novi ateizam odbacuje Boga [sic] u ime prirodne nauke, individualne slobode i ljudske jednakosti. Za razliku od ateizma prosvetiteljstva iz 18. veka, koji se pojavljuje u još uvek dominantno religijskom društvu . . . novi novi ateizam proglašava svoju mržnju prema Bogu i organizovanoj religiji glasno i ponosno. I za razliku od antimodernog ateizma Ničea i Hajdegera . . . novi novi ateizam vidi gubitak religijske vere u modernom svetu kao neosporno dobro. [Berkowitz 2007: A13]

Dakle, distinktivnost Novog Ateizma kao intelektualnog i društvenog pokreta je njegov nedvosmislen i nepokolebljiv stav da religija i religijska vera ne zaslužuju poštovanje koje zauzimaju u modernom društvu, kao i stav da je religija (in)direktni uzrok mnogih društvenih problema i nesreća (Stenger 2009). Iako su ovakvi stavovi nesumnjivo postojali i pre fenomena Novog Ateizma, činjenica je da su oni u 21. veku, pod uticajem jedne grupe autora (kao i globalnih izazova) postali prihvatljivi kao društveno relevantni i politički legitimni, odnosno popularni i masovno čitani ("bestseleri"). Takođe, Nove Ateiste odlikuje i nepokolebljivi stav da je nauka najbolje sredstvo za razumevanje sveta do kojeg je čovečanstvo do sada došlo. Iz tih razloga, neophodno je posvetiti detaljniju pažnju upravo naučnim, a zatim i filozofskim, etičkim i društvenim argumentima najistaknutijih predstavnika Novog Ateizma.

NAUČNI ARGUMENTI NOVOG ATEIZMA

Naučni argumenti koje u odbranu ateizma iznose Novi Ateisti karakteristično počivaju na argumentima koji vode poreklo od teorije evolucije putem prirodne selekcije (npr. Dawkins 1986/2006; Dennett 1995, Škorić i Kišjuhas 2012). Takođe, pojedini argumenti za ateizam od strane ovog intelektualnog pokreta zasnovani su na atomskoj teoriji (Stenger 2013), kao i na nastojanjima da se religija i religioznost objasne kao prirodni fenomeni (Dennett 2006), uz ideje iz kosmologije, kognitivnih nauka, neuronauka itd. Novi Ateisti obilato koriste prirodne nauke (a posebno biološku evoluciju) u svojoj kritici teizma, kao i u svojim objašnjenjima porekla religije, što ih mahom razlikuje od prethodnih generacija (filozofskih) ateista.

Posebno se izdvaja evolucionisti biolog Ričard Dokins, koji je postao slavan zbog svog bestseler *Sebični gen* u kojem na naučno-popularan način obrazlaže i zagovara ideju o genu kao jedinici prirodne selekcije (Dawkins 1976/2006). U svojim potonjim delima, Dokins se posebno usredsređuje na teološki i teistički argument o dizajnu, obrazlažući zašto je darvinistički mehanizam prirodne selekcije elegantnije, racionalnije i naučno adekvatnije objašnjenje porekla živog sveta (Dawkins 1995, 1996, 1986/2006). On ističe redukcionizam kao naučnu strategiju i nudi dokaze za prirodnu selekciju kao kumulativni proces, posebno se fokusirajući na evoluciju oka i drugih kompleksnih struktura. Uz to, on izlaže i stav zašto naučna objašnjenja zasnovana na dokazima, kao i naučni pogled na svet, predstavljaju atraktivnije i uzbudljivije alternative u poređenju sa religijskim i pseudonaučnim mišljenjem (Dawkins 1998/2006, 2003).

Kada je reč o Dokinsovim naučnim argumentima u *Zabludi o bogu*, verovatno centralnom delu Novog Ateizma, on posebno ističe (kosmološki) antropički princip koji je moguće primeniti na Zemlju (Dawkins 2006: 134-151). Prema ovom principu, koliko god je verovatnoća nastanka života prirodnim putem astronomski mala, činjenica je da je on nastao (barem) jednom, na planeti Zemlji. Zatim, on poziva na svojevrsno "dizanje svesti" o evoluciji putem prirodne selekcije u javnosti (na način na koji su to učinile feministkinje kada je reč o neravnopravnosti žena), navodeći da razumevanje

implikacija ovog prirodnog mehanizma može imati posledice i po konverzije teista u ateiste: "Prirodna selekcija ne samo što objašnjava ukupni život, već nam ona i diže svest o snazi nauke da objasni kako se organizovana složenost pojavljuje iz prostih početaka i to *bez ikakvog nameravanog upravljanja*" (Dawkins 2006: 116; kurziv dodat).

U tom smislu, Dokinsovo delo je moguće nazvati i "darvinističkom kritikom religije" (Zenk 2013). Za njega, naučni dokazi za evoluciju (na osnovu primera veštačke selekcije i fosilnih ostataka, kao i dokaza iz geologije, biogeografije, komparativne morfologije, genetike itd., vidi Coyne 2009; Dawkins 2009), kao i elegantnost i veličanstvenost prirodnog sveta (nasuprot natprirodnom) predstavljaju najbolji argument protiv teoloških argumenata o stvaranju, kao i najbolji argument protiv teizma. U ovom duhu piše i filozof i Novi Ateista Denet koji darvinističku evoluciju putem prirodne selekcije naziva "moćnom", ali i "opasnom" idejom koja predstavlja naučnu i filozofsku revoluciju (Dennett 1995). Navedena "opasnost" Darwinove ideje, kao "najbolje ideje koju je iko ikada imao" (Dennett 1995: 21), upravo je u njenoj snazi da transformiše pogled na svet onih koji je poznaju, uključujući tu rušenje vizije o posebnosti ljudske vrste, kao i njene posledice po teizam.

Slične naučne argumente je u svom "novoateističkom" bestseleru ponudio i Viktor Stenger, argumentujući zašto se tvrdnja o postojanju boga može opovrgnuti kao naučna hipoteza, odnosno u poperovskom duhu falsifikacionizma (Stenger 2007).⁸ I on se detaljno posvetio antropičkom principu (Stenger 2007: 137-168), kao i "iluziji o dizajnu", ponudivši teoriju evolucije putem prirodne selekcije kao ispravniju i elegantniju alternativu teističkom objašnjenju kompleksnosti živog sveta, odnosno kao činjenicu koja je zasnovana na naučnim dokazima, a ne na religijskoj veri (Stenger 2007: 47-75). Međutim, za razliku od Dokinsa, Stenger nudi i niz drugih naučnih argumenata i dokaza koje (re)interpretira u korist hipoteze o nepostojanju

⁸ Karl Poper, koji se identifikovao kao agnostik, je odbacivao neke forme pozitivnog ateizma kao arogatne i neznalačke, iako je retko komentarisao i religiju i ateizam. Međutim, u jednom razgovoru je naveo i "U meri u kojoj je religija proverljiva, ona deluje kao lažna. Ovo nije optužba zato što religija nije nauka . . . Uveo sam kriterijum opovrgljivosti kako bi se nauka razlikovala od onoga što nije nauka." (prema Zenk 2013: 247n2).

boga. Na primer, on ističe niz kosmoloških saznanja o formiranju nebeskih tela, upućuje na samu prirodu i poreklo fizičkih zakona univerzuma, ukazuje na neuronaučna otkrića o prirodi mozga, svesti i uma itd. Najzad, on na skeptički i kritički način posmatra religijska otkrovenja i svete tekstove (a posebno slučajeve "proročanstava"), podvrgavajući ih empirijskoj, istorijskoj i logičkoj proverbi i navodeći da ne izdržavaju test dokaza (Stenger 2007: 169-191). Za njega, iako nauka ne može odgovoriti na metafizička pitanja o prirodi boga, moguće je naučno dokazati da judeo-hrišćansko-islamski bog *ne postoji*, i to van svake razumne sumnje.

Zanimljivo je ukazati i na recentnu popularnu knjigu uglednog fizičara i kosmologa Lorenza Krausa, za koju je pogovor napisao Dokins (dok je planirano da predgovor napiše Kristofer Hičens) (Krauss 2012). U pitanju je (takođe) bestseller u kojem se na jezgrovit način iznose savremeni naučni dokazi o kosmogoniji, kao i njihove implikacije po postojanje boga. Takođe, Kraus nedvosmisleno iznosi svoj ateistički stav: "Moram priznati da nemam simpatija prema uverenju da je za stvaranje neophodan tvorac, a koje je u osnovi svih svetskih religija" (Krauss 2012: xi). Za njega, moderna kosmologija nedvosmisleno demonstrira kako bog nije neophodan za stvaranje univerzuma, uz kritiku teologija koje nastoje da "uklope" sopstveni teizam u saznanja o kosmosu. Prema ovoj "kosmološkoj" verziji *Slepeg časovničara* (Dawkins 1986/2006) moguće je i sasvim izvesno stvaranje univerzuma, zvezda i planeta bez božanske intervencije. Dakle, prema Novim Ateistima, nauka (a posebno evoluciona biologija) nam daje dobre razloge za stav da (hrišćanski) bog ne postoji i zašto se religijska verovanja urušavaju (Ruse 2015: 107).

Međutim, ovakva logika argumenata Novih Ateista u sebi prikriva metodološki problem. Samo zato što postoje nedvosmisleno dokazani naučni odgovori na pitanja o poreklu vrsta, čoveka ili kosmosa, i to odgovori koji ne zahtevaju postojanje boga – ovo ipak ne implicira da bog zaista i ne postoji. Dokins je kao nekadašnji "nadareni popularizator prirodnih nauka" koji je strastveno branio potrebu za objektivnom analizom dokaza, optužen da je postao "agresivni antireligijski propagandista sa upadljivom nebrigom

za dokaze koji njemu ne idu u prilog" (McGrath and McGrath 2007: 12). Problemom odnosa između naučnih argumenata o prirodi univerzuma i živog sveta i argumenata o nepostojanju boga se posebno bavio Stenger (Stenger 2007). Za njega, naučne tvrdnje i empirijski dokazi *moгу* da opovrgnu hipotezu o postojanju boga i samim tim predstavljaju argumente u korist ateizma. Dokins takođe ističe da je "hipoteza o bogu" validna naučna hipoteza koju je neophodno analizirati u svetlu dokaza i u duhu naučnog skepticizma. Za njega, ova hipoteza glasi: "Postoji jedna nadljudska, natprirodna inteligencija koja je svesno dizajnirala i stvorila univerzum i sve u njemu, uključujući tu i nas same" (Dawkins 2006: 31).⁹

Slične tvrdnje iznosi i filozof Everit, prema kojem je ispravan način za pristupanje pitanju (ne)postojanja boga upravo potraga za dokazima, zbog čega se može reći da je posredi opovrgljiva hipoteza (Everitt 2004). Stenger ipak izlaže oprezniji i adekvatniji stav o tačnom "karakteru" boga čije se postojanje želi opovrgnuti naučnim dokazima. On govori o "mogućim" i "nemogućim bogovima" na osnovu postojećih naučnih argumenata. Samim tim, bog koji je "nemoguć", odnosno nepostojeći jeste: bog koji je tvorac univerzuma, njegove strukture i prirodnih zakona, bog koji je tvorac živih bića, bog koji stupa u interakciju sa ljudima (na način koji je opisan u svetim tekstovima), bog koji je ljudima podario besmrtnu dušu, bog koji je izvor moralnosti i ljudskih vrednosti itd. (Stenger 2007: 229-231). U pitanju je pre svega bog velikih monoteističkih religija ili judeo-hrišćansko-islamski bog čije se postojanje, kao entiteta sa navedenim karakteristikama, nedvosmisleno suprotstavlja postojećim naučnim teorijama i empirijskim činjenicama.

Novi Ateisti kritikuju još Kantov stav iz *Kritike čistog razuma* prema kojem je (ne)postojanje boga nemoguće empirijski verifikovati, zbog čega je ateizam samo još jedan sistem verovanja (Kant 1781/1998). Tačnije, oni najčešće polemišu sa popularnom Guldovom tvrdnjom o tome da religija i nauka predstavljaju "nepreklapajuće magisterijume" ili "NOMA" (Gould 2002; vidi npr. Dawkins 2006: 54-60). Kako ističe Hičens, nauka i religija "se gotovo

⁹ Termin "hipoteza o bogu" najverovatnije vodi poreklo od Karla Sejgana koji se skeptički bio zapitao "Koje propovedi iskreno razmatraju hipotezu o bogu?" (Sagan 1996: 37).

sigurno ne preklapaju, ali ovo ne znači da nisu suprotstavljene" (Hitchens 2007: 282). Prema Novim Ateistima, religije van svake sumnje iznose niz tvrdnji o prirodnom i društvenom svetu koje predstavljaju legitimnu sferu interesovanja nauke, kao što je i sama religija legitimni predmet naučnog izučavanja.

Možda najpodsticajniiji naučni argumenti Novih Ateista tiču se tvrdnji (i bestselera) o religiji kao prirodnom fenomenu (Dennett 2006), kao i tvrdnji o prirodnom poreklu ljudskih vrednosti, odnosno mogućnostima za normiranje moralnog ponašanja na naučnim (a ne religijskim) osnovama (Harris 2010). U tom smislu, Denetov bestseler predstavlja lucidnu sintezu evolucionih, antropoloških, neuronaučnih i psiholoških saznanja o poreklu i širenju religija. On hrabro argumentuje stav da religija predstavlja legitiman predmet rigoroznog naučnog izučavanja i da u tom smislu ne zaslužuje nikakav specijalan status. Govoreći o religiji kao "prirodnom" fenomenu, Denet zapravo ističe kontroverznu tvrdnju da religija ljudima "dolazi prirodno" i da nije fenomen koji je stečen vaspitanjem ili obrazovanjem (Dennett 2006: 25).

Međutim, ovo istovremeno znači da religija i religioznost nisu *natprirodni* fenomeni, već prirodne činjenice koje se podvrgavaju zakonima fizike i biologije, te koje zato ne impliciraju čuda i tome slično. Bez zapadanja u naturalističku pogrešku, Denet ne propušta da istakne kako "prirodnost" religije ne znači i njenu poželjnost, zato što su i pušenje, rat i smrt podjednako "prirodni" kao i religija. Takođe, ni porast ateizma ne protivreči stavu o "prirodnosti" religije pošto ova hipoteza nije determinističke, već probabilističke prirode, što implicira da je i ateizam jedna prirodna kognitivna strategija (Geertz and Markusson 2010). Zanimljivo je i što Denetova knjiga, za razliku od knjiga ostale trojice "jahača neapokalipse" ne predstavlja argument za ateizam, već samo argumente upućene i teistima i a(nti)teistima o tome da je religija toliko važan element društva da ju je neophodno izučavati na naučni način. Drugim rečima, u pitanju je strastveni nagovor na istraživanje i razumevanje religije, iako upućena od strane autora koji je sebe nazvao "bezbožnim filozofom" (Zenk 2013: 247-248).

Prema Denetu, religije su među najsnažnijim prirodnim fenomenima na planeti i neophodno ih je naučno razumeti da bi čovečanstvo donosilo adekvatnije i pravednije političke odluke. Istovremeno, postoje i prepreke za naučno izučavanje religije, uključujući tu i sumnje da nauka uopšte *može*, a zatim i da li *treba* da se bavi temama kao što su religija, postojanje boga itd. (Dennett 2006: 29-40). Denet argumentovano odbacuje sumnje u te mogućnosti i poziva na istraživanje evolucionog porekla religioznosti. Sličnoj temi se vratio i Ričard Dokins, spekulišući o direktnim i indirektnim evolucionim prednostima religije, religijskog verovanja i (ritualnog) ponašanja (Dawkins 2006: 161-207). Dokins posebno ističe da religija ne predstavlja rezultat grupne selekcije ili sličnih mehanizama, već je u pitanju *nusprodukt* evoluiranih psiholoških mehanizama. U pitanju su mehanizmi koji su bili ili jesu adaptivni, kao npr. u slučaju adaptivne sklonosti dece ka lakovernosti i poslušnosti prema starijima (Dawkins 2006: 173-174), što je argument koji neobično podseća na Frojda (Freud 1927/1961).

U tom smislu, Denet i Dokins zapravo su na tragu ideja francuskog antropologa Paskala Boajea koji se bavio evolucionom i kognitivnom psihologijom religije (Boyer 2001). Za njega, objašnjenje za religijska verovanja i ponašanja može se pronaći u načinu na koji funkcionišu svi ljudski umovi, odnosno u načinima na koji je ljudski um evoluirao u vezi sa detekcijom agenasa i intervencije. Zanimljivo je i to da Boaje religijske koncepte boga i duhova vidi kao "parazitske", odnosno kao koncepte koji "parazitiraju" na čovekovim urođenim ili adaptivnim moralnim kapacitetima (Boyer 2001: 202). Ova ideja je takođe neobično slična Dokinsovoj popularnoj zamisli o religijama kao o "virusima uma" (Dawkins 2003: 128-154), odnosno spomenutoj ideji o religiji kao nuspojavi drugih adaptivnih fizičkih i mentalnih struktura.

Zatim, i Sem Haris, jednako centralna figura Novog Ateizma, takođe ističe da religija i religijska verovanja (kao i ostali društveni fenomeni) moraju imati čisto prirodno objašnjenje i svoje korene u (evolucionoj) biologiji (Harris 2010). On sumira ovakva shvatanja i tvrdi da religija kao biološki fenomen predstavlja proizvod kognitivnih procesa koji imaju duboke korene

u čovekovoј evolucionoj prošlosti. S druge strane, zagovara ideju da izvesna "spiritualnost" koja uključuje meditaciju *može* da vodi do sreće i zadovoljstva kroz gubitak osećaja o sebi samom, uz stav da će naučna istraživanja prirode ljudske svesti obezbediti mnogo više adekvatnih (prirodnih i racionalnih) osnova za takvu praksu.

Haris pokušava da odgovori i na pitanje kako nauka i naučna saznanja mogu da utiču i odrede moralnost ljudi, smatrajući da vrednosti mogu da se prevedu u empirijske činjenice koje se mogu naučno razumeti. Iako brojni naučnici istražuju pitanja evolucije moralnosti, Haris ambiciozno smatra da nauka može da otkrije ne samo kako ljudi misle i kako se moralno ponašaju, već i *kako bi trebalo* da misle i da se ponašaju. Takođe tvrdi da "postoje tačni i netačni odgovori na moralna pitanja, baš kao što postoje tačni i netačni odgovori na pitanja koja postavlja fizika" (Harris 2010: 28), čime naglašava naučnu utemeljenost i prirodno poreklo ljudske moralnosti. Naravno, o nereligijskim osnovama ljudske moralnosti govorili su i mnogi drugi filozofski ateisti, među kojima se ističe Martin (Martin 2002), ali se za njega ne može reći da pripada pokretu Novog Ateizma, o čemu je bilo reći.

Haris posebnu pažnju poklanja diskusiji o značaju biološke evolucije po altruizam i kooperaciju, pozivajući se na tezu o sebičnom genu i žrtvovanju za srodnike (Dawkins 1976/2006) uz stav da je kooperacija ključni sastojak ljudskog života i društvenog iskustva. On izražava i veliku dozu optimizma u naučna proučavanja ljudskog mozga, navodeći da neuronaučna saznanja mogu da doprinesu shvatanju i drugih "moralnih" fenomena kao što su dobrota, reciprocitet, poverenje, otvorenost za argumente, poštovanje dokaza, kontrola impulsa, smanjivanje agresivnosti itd., "što omogućuje prijateljima i strancima da uspešno sarađuju na zajedničkim projektima civilizacije" (Harris 2010: 55-56). I Dokins eksplicitno navodi da moral nema religijsko već darvinističko poreklo, i to na osnovu sopstvenih argumenata o sebičnom genu i evoluciji altruizma, što uostalom čine i drugi autori bliski pozicijama Novih Ateista (vidi i Hinde 2002; Shermer 2004).

Raspravljajući o religiji kao fenomenu koji po mišljenju većine populacije (pozitivno) utiče na moralnost ljudi, Haris navodi da istraživanja koja su

ispitivala odgovore ljudi na nepoznate moralne dileme pokazuju da religija *nema* nikakav efekat na moralno rasuđivanje. U skladu sa tim, on navodi i podatke o tome da sekularne države beleže veći napredak u svim društvenim aspektima kao što su BDP, pismenost, životni vek, smanjenje smrtnosti dece, rodna ravnopravnost, ulaganje u obrazovanje itd. Iz tih razloga, on zaključuje da će čovečanstvo "sve bolje razumeti dobro i zlo, ispravno i pogrešno, i to u naučnim okvirima, zato što se moralna pitanja pretvaraju u činjenice o tome kako naše misli i ponašanja utiču na blagostanje svesnih bića kakva jesmo" (Harris 2010: 62).

FILOZOFSKI I DRUŠTVENI ARGUMENTI NOVOG ATEIZMA

Kao što je bilo navedeno, iako zagovornici Novog Ateizma ne pišu iz pozicije filozofije (ateizma), oni ipak iznose niz filozofskih argumenata u vezi sa religijom, kao i mnoge argumente u vezi sa (privilegovanim) položajem religije u društvu. Filozofske (pret)postavke Novog Ateizma moguće je grubo podeliti na tvrdnje iz domena metafizike (pri čemu se tvrdi da ne postoji nikakva natprirodna realnost), epistemologije (prema kojima su sva religijska verovanja iracionalna i postoji suprotstavljenost između religijskog i naučnog znanja), odnosno etike (prema kojoj postoje univerzalni, objektivni i sekularni moralni standardi, a religija predstavlja izvor zla po čoveka i društvo). Prema filozofskim argumentima Novih Ateista, religijsko verovanje zapravo je samo slepo verovanje bez prisustva ikakvih dokaza i/ili nasuprot dokazima (Harris 2004; Dawkins 2006; Hitchens 2007). Za Deneta, religije su naprosto "društveni sistemi čiji članovi javno iskazuju verovanje u natprirodnog agenta ili agente od kojih treba tražiti pohvalu ili odobrenje" (Dennett 2006: 9).

Najveći deo argumenata Novog Ateizma ipak pripada etici, kao i razmatranjima društvenih posledica religijskog mišljenja i verovanja. U tome se posebno ističu Harris, Dawkins i Hitchens koji oštro osuđuju religije i religiozne ljude navodeći da njihova uverenja i prakse imaju značajne negativne (društvene) posledice. Primere takvih posledica moguće je svrstati u relativno nekontroverzne kao što su lov na veštice, inkvizicija,

terorizam itd., i na relativno kontroverzne poput kriminalizacije abortusa, eutanazije, homoseksualnosti itd. Prema Viktoru Stengeru, autori poput Harisa dolaze do "srži" religijskog verovanja time što slepo verovanje identifikuju i dramatično redukuju ili banalizuju kao uzrok većine "nerazumnog" ponašanja na svetu, odnosno smatraju za glavnog krivca za nasilje, terorizam i fanatizam savremenog doba (Stenger 2009). Novi Ateisti često ističu da religija nesporno vodi ka nemoralnom ponašanju, čime svoje epistemološke kritike religijskih verovanja (kao neutemeljenih na dokazima i suprotstavljenih naučnom znanju) dovode u vezu sa moralnom kritikom religije.

U bestseleru *Kraj vere* sa kojim i započinje fenomen Novog Ateizma, Sem Haris suprotstavlja religijsku veru i racionalno mišljenje, a posebno kritikuje toleranciju prema religijskom fundamentalizmu (Harris 2004). Za njega, kritika nečije vere predstavlja neprimereni tabu "u svakom kutku naše kulture" (Harris 2004: 13), a tvrdnju da se mir i razumevanje mogu postići ukoliko postoje tolerancija i međusobno poštovanje između pripadnika različitih religija smatra zabudom. Njegova osnovna namera je u tome da pokaže kako aktuelni ideal o verskoj toleranciji, odnosno stav da svako treba da bude slobodan u odabiru svojih religijskih uverenja, jeste jedna od ključnih sila koja vodi svet u nasilje i propast. U takvom stavu se Harisu kasnije pridružuju i Dokins (Dawkins 2006) i Hičens (Hitchens 2007). Uz to, i Denet je isticao činjenicu da religiju odlikuju neutemeljena pravna zaštita i prestiž, kao i "tradicionalno izuzeće od određene vrste analize i kritike" (Dennett 2006: 9).

Svoju polaznu zamisao o pogubnim posledicama religije i vere u boga, Haris obrazlaže idejom da verovanja pojedinca pokreću i utiču na sve aspekte njegovog života. Takva verovanja definišu čovekovu viziju sveta, diktiraju i usmeravaju njegovo ponašanje, kao što i određuju emocionalne reakcije na druga ljudska bića. U epistemološkom smislu, on tvrdi da kada jednom poverujemo u nešto, to postaje deo našeg uma, određujući pri tome naše želje, očekivanja, ali i buduće postupke (Harris 2004: 12). Dakle, razmatrajući samu prirodu verovanja, on posebno ističe vezu između verovanja i ponašanja,

uključujući tu i značaj emocija za koje navodi da su posledica naših verovanja: "moć koju verovanje ima nad našim emocionalnim životima deluje kao totalna. Za svaku emociju koju možemo da osetimo, postoji verovanje koje je može izazvati za nekoliko trenutaka" (Harris 2004: 52).

Haris smatra i da određeno verovanje koje se može smatrati kao korisno mora biti: logički koherentno, mora verno predstavljati stvaran svet i mora se zasnivati na dokazima – što nije slučaj sa religijom. Iz takvih postavki izvodi zaključke da religijsko verovanje ne može biti empirijski dokazano, zbog čega navodi da se pojedini aspekti vere (kao što je komuniciranje sa bogom) mogu smatrati mentalnom bolešću. U tom smislu, tvrdi da religiozni ljudi "nisu generalno ludi", ali i da njihova suštinska uverenja i verovanja to jesu (Harris 2004: 72). Drugim rečima, za njega je *vera* ta koja je opasna, što ilustruje nizom naoružanih sukova i ratova koji su vođeni u ime religije, odnosno strukturnom kritikom religijske vere kao iracionalne, apsurdne, netolerantne i dogmatske (Zenk 2013: 246).

Međutim, Haris ipak ističe razliku između umerenih i ekstremnih vernika čije različite strasti, uverenja i dela ne bi trebalo mešati, zbog čega svoju pažnju i najoštriju kritiku usmerava na islamske ekstremističke grupe koje su posvećene terorizmu i bombaškim napadima. Tom prilikom argumentuje i zašto je islamska religija po sebi nemoralna, navodeći primere i citate iz Kurana u kojima se propagira i odobrava nasilje, nazivajući islam "kultom smrti" (Harris 2004: 29-36), o čemu je na sličan način govorio i Hičens (Hitchens 2007: 123-138). Svoju knjigu je napisao kao neposrednu reakciju na terorističke napade 11. septembra, što je kontekst u kojem treba razumeti njegovu tvrdnju da je islam najagresivnija organizovana religija današnjice (Harris 2004: 111-123).

Haris ne štedi reči ni kada je u pitanju kritika i osuda bilo koje druge religije u svetu, pri čemu kritikuje hrišćanstvo zbog uskogrudih stavova i otpora prema pitanjima kao što su istraživanja matičnih ćelija i prevencija AIDS u zemljama u razvoju. Navodio je i istorijske primere hrišćanskog progona jeretika, veštica i Jevreja koji za njega ne predstavljaju istorijsku aberaciju, već logički izraz hrišćanske doktrine (npr. Svetog Avgustina), dok

i holokaust posmatra kao događaj inspirisan hrišćanskim antisemitizmom. Na drugoj strani, citira određene istočnjačke verske mistike dok raspravlja o naučnoj prirodi svesti i tvrdi da budistički žargon predstavlja suvisle empirijske tvrdnje, a ne metafiziku (za razliku od hrišćanstva i islama). Ilustrujući apsurd i irelevantnost religijskih verovanja Haris poziva na misaoni eksperiment u kojem bi svo znanje na svetu odjednom nestalo. U takvoj fiktivnoj situaciji, prve stvari koje bi ljudi želeli da nauče verovatno bi bile uzgajanje hrane, izgradnja skloništa i učenje jezika, a ne religijske dogme i mitovi. S tim u vezi, Harisovo delo moguće je oceniti i kao "sveobuhvatnu kritiku umesto dogmatizma" (Zenk 2013)

Nakon *Kraja vere*, Haris je dobio brojne kritike i komentare od pripadnika različitih verskih zajednica u kojima ga optužuju da je pogrešio u svojim opisima kako ekstremne, tako i umerene religioznosti. Najmilitantnije reakcije dobio je od hrišćana, zbog čega ubrzo objavljuje pamflet *Pismo hrišćanskoj naciji* (Harris 2006). U njemu dodatno argumentuje svoje tvrdnje protiv religijskih verovanja koje su prevashodno usmerene ka pripadnicima konzervativne hrišćanske desnice u Sjedinjenim Državama. On većinu svojih stavova podržava idejom da oslanjanje o dogme rezultira lažnom moralnošću, navodeći "kontroverzne" teme kao što su istraživanja matičnih ćelija, upotreba kondoma, vakcinisanje, abortus itd. U ovoj kritici se Harisu pridružuje i Viktor Stenger koji upućuje na pojavu neokonzervativaca i hrišćanske desnice u drugoj polovini 20. veka, a koje naziva "teokonzervativcima" (Stenger 2009).

Kada je reč o Dokinsu, on u domenu metafizike na popularan način predstavlja i kritikuje klasične argumente o postojanju boga, uključujući tu i ideje Tome Akvinskog, ontološke dokaze, argumente na osnovu ličnog iskustva, argumente na osnovu svetih tekstova, "Paskalovu opkladu" itd., navodeći da su svi ovi argumenti "spektakularno slabi" (vidi Dawkins 2006: 75-109). Naravno, i Dokinsova popularna rasprava se može interpretirati kao veoma skromna u poređenju sa kritikom teističkih argumenata ili "dokaza" od strane Majkla Martina (Martin 1990) ili Nikolasa Everita (Everitt 2004). U domenu epistemologije, Dokins snažno kritikuje stav da nauka nema šta da kaže o religiji, religijskim (natprirodnim) verovanjima ili posledicama tih

verovanja, po čemu se on i drugi Novi Ateisti najčešće razlikuju od ostalih naučnika. Ipak, za njega, "stvarni rat" se zapravo ne vodi između nauke i religije, već između racionalizma i sujeverja (Dawkins 2006: 67). U ovakvom stavu se slaže sa Harisom koji je takođe isticao da religija, u najboljem slučaju, učini da dobronamerni ljudi postanu "nesposobni da misle na racionalan način o mnogim stvarima koje ih tište" (dok je, u najgorem slučaju, religija trajni izvor nasilja) (Harris 2004: 223).

Dokins iznosi i niz etičkih argumenata o monoteističkim religijama i religijskom verovanju. Kako svedoči u čuvenom i posebno nadahnutom pasusu iz *Zablude o bogu*: "Bog Starog zaveta verovatno je najneprijatniji lik u celokupnoj književnosti: ljubomorani je i ponosan na to; sitničavi, nepravedni, zlopamtilo opsednuto time da sve kontroliše; osvetoljubivi, krvožedni etnički čistač; ženomrzac, homofob, rasista, čedomorac, genocidan, decoubica, sejač zaraza, megalomanijakalan, sadomazohista, zlobni hiroviti nasilnik" (Dawkins 2006: 31). Slične tvrdnje izlaže i Stenger, pišući o "mračnoj Bibliji", uključujući tu i "zločine" starozavetnog boga, ali i moralno problematično (nasilno i paranoidno) ponašanje Isusa iz Nazareta i njegovih sledbenika, uz opise "istorijskih užasa" u ime hrišćanstva (Stenger 2009: 107-158). I Dokins detaljno analizira neetičnost različitih moralnih pouka i narativa iz svetih tekstova (primere genocida, ubistva, silovanja, pljačke itd. kao "odobrene" od strane boga), te istorijskih događaja poput krstaških ratova, lova na veštice, genocida od strane konkvistadora itd., za koje krivi religijsko mišljenje. Dakle, dok njegovi naučni argumenti nastoje da ospore postojanje boga kao (pseudonaučne) "zablude", njegovi etički argumenti nastoje da ukažu na to da je u pitanju opasna, pogubna, smrtonosna ili "smrtonosna zabluda".

Na primer, on detaljno svedoči o duboko nemoralnom i društveno opasnom stavu monoteističkih religija kada je reč o homoseksualnosti, kontracepciji i abortusu (Dawkins 2006: 289-301). Verski fundamentalizam posmatra kao opasan po razvoj nauke, dok tvrdi i da "umerenost" ili tolerantnost prema religiji (npr. etiketiranje religijski motivisanog nasilja jedino kao "terorizma") zapravo *osnažuje* verski fanatizam (Dawkins 2006: 301-308). Za njega, posebnu metu kritike predstavljaju hrišćanska

(rimokatolička) verovanja za koje tvrdi da su ispunjena praznoverjem, suspenzijom razuma, kao i seksualnim potiskivanjem koje dovodi i do fizičkog i mentalnog zlostavljanja (vidi i Onfray 2005/2007).

Zanimljivo je i to što Dokins ne govori jedino o seksualnom zlostavljanju, već o dugotrajnim i potencijalno štetnijim efektima psihološkog nasilja – religijskih reči, a ne dela – kao npr. u slučaju verovanja u "pakao" i "greh" uopšte (Dawkins 2006: 318-322). U tom smislu, i Stenger ukazuje na problematiku i teološku važnost religijske patnje u tradicijama hrišćanstva i islama, ali i hinduizma, budizma i taoizma što snažno kritikuje (Stenger 2009: 135-158). Najzad, Dokins posvećuje posebnu pažnju religijskom vaspitanju i obrazovanju kod kuće i u školi. On snažno zagovara stav da deca moraju imati pravo na to da sama odlučuju da li će verovati u natprirodne entitete (i koje) ili ne, da je usađivanje verovanja u religijska sujeverja takođe forma psihološkog zlostavljanja, kao i da decu ne treba učiti *šta* da misle, već *kako* da misle (Dawkins 2006: 327).

Slične argumente iz domena etike (i društvene reforme) kao i Dokins iznosi i publicista Kristofer Hičens (Hitchens 2007). On je verovatno najkontroverznija figura Novih Ateista, velikim delom i zbog svojih političkih stavova – između ostalog, i zbog snažne podrške Ratu u Iraku 2003. godine.¹⁰ Istovremeno, iako nije profesionalni filozof, on u najvećoj meri polemiše sa filozofskim teizmom i ateizmom, a sebe je otvoreno nazvao antiteistom i ranije (npr. Hitchens 2001). Hičensov filozofski i etički problem sa teizmom svodi se na četiri osnovna prigovora religijskoj veri, koja prema njegovom mišljenju: "u potpunosti pogrešno predstavlja poreklo čoveka i kosmosa, koja zbog ove prvobitne greške kombinuje maksimum servilnosti sa maksimumom solipsizma, koja je istovremeno i rezultat i uzrok opasnog

¹⁰ U tom smislu je zanimljiva i politička ili ideološka pozicija Novih Ateista, jer je Hičens (iako bivši socijalista) ambivalentno blizak nekim stavovima američkog (neo)konzervativizma, dok su Haris i Stenger otvoreno kritikovali ovaj politički i ideološki pokret. Uz to, Dokins je blizak liberalnim i socijaldemokratskim idejama (i, za razliku od Hičensa, otvoreno se protivio Ratu u Iraku). S druge strane, i Haris i Dokins su uz Hičensa bili predmet kritike zbog njihove (navodne) islamofobije, imperijalizma i mizoginije koje su upoređivane sa stavovima političkih konzervativaca ili čak ekstremne desnice (Savage 2014).

seksualnog potiskivanja, i koja je najzad zasnovana na ljudskim željama, a ne na činjenicama" (Hitchens 2007: 4). Istovremeno, za njega je "rasprava sa verom osnova i poreklo svih drugih rasprava, zato što je u pitanju početak – ali ne i kraj – svih diskusija o filozofiji, nauci, istoriji i ljudskoj prirodi" (Hitchens 2007: 12).

Hičens polemiše i sa metafizičkim tvrdnjama teizma i navodi da su teistički argumenti zastareli i prevaziđeni kao prednaučni, dok kritikuje i argumente ili dokaze na osnovu dizajna, kao i teleološke dokaze, na način na koji to čine i ostali Novi Ateisti. U domenu epistemologije (ali i realnog društvenog iskustva) i on tvrdi da je često nemoguće da se izbegne intrinzično neprijateljstvo između nauke i religije, odnosno između racionalizma i opskurantizma (Hitchens 2007: 46-47). Uz to, pokušaje pomirenja nauke i razuma sa verom smatra osuđenim na propast i podsmeħ. Slično tome, i Viktor Stenger svedoči o nekompatibilnosti nauke i religije, kritikujući popularni stav o tome da nauka i religija kroz istoriju nisu bile u međusobnom sukobu (Stenger 2012).

Stenger zato nudi ilustrativnu i popularnu istoriju nauke, kao i svojevrsnu "hroniku" sukoba nauke sa religijom u vezi sa: prirodom stvarnosti, redukcionizmom i emergencijom, poreklom univerzuma, argumentom na osnovu dizajna, evolucijom, njuejdž idejama o "kvantnoj svesti", slobodnom voljom, moralnošću, pravdom i drugo (Stenger 2012: 290-296). Istovremeno, Hičens za razliku od ostalih Novih Ateista nudi obrise "jedne suptilne tradicije" racionalnog otpora teizmu i religijskom mišljenju u koju ubraja i Sokrata, Epikura, Spinozu, Hjuma, Pejna, Marksa i druge, poput Mišela Onfrea (Onfray 2005/2007). S tim u vezi, i Sem Haris je kao svoj osnovni cilj navodio nastojanje "da se zatvore vrata pred određenim vidom iracionalnosti" (Harris 2004: 223).

Kada je reč o etici, i Hičens ističe niz kritičkih, antiteističkih i etičkih stavova o intrinzičnoj agresivnosti organizovanih religija, i to putem ilustracija načina na koje "religija ubija" i "truje sve" na osnovu svojih novinarskih izveštavanja sa sukobljenih područja širom sveta (bivša Jugoslavija, Severna Irska, Liban, Kipar, Irak itd.). Za njega, religija je nalik rasizmu u smislu da

jedan njen oblik nadahnjuje i provocira drugi, te nužno proizvodi podele, sukobe i diskriminaciju. Posebnu pažnju je posvetio religijskoj sklonosti da nameće uputstva i zabrane u pogledu ishrane, poput tabua na svinjetinu (Hitchens 2007: 37-41), ali i u vezi sa opasnostima koje izazivaju nenaučni religijski stavovi o zdravlju i medicini, kao u slučaju prevencije HIV i borbe protiv vakcinacije (Hitchens 2007: 43-61) u duhu koji podseća na Bertranda Rasela (Russell 1957).

Kao posebne etičke probleme religijske vere i religijskog mišljenja, on takođe izdvaja religijski stav prema homoseksualnosti, masturbaciji, predbračnoj i uopšte "različitoj" seksualnosti, strukturnu subordinaciju dece i žena, ali i prakse poput sakaćenja ženskih genitalija i tome slično. S tim u vezi, i on poput Dokinsa (Dawkins 2006: 309-337) navodi da su religija i religijsko vaspitanje samo forme zlostavljanja dece. U pitanju je praksa koja je okrutna, sadistička i zla, delom i zbog sputavanja normalnog seksualnog razvoja mladih osoba. Iz tih razloga, on ističe da je religija "zato što zahteva posebno božansko izuzeće zbog svojih praksi i verovanja – ne samo amoralna, već i nemoralna" (Hitchens 2007: 52).

Hičens posebnu pažnju posvećuje kritičkoj analizi Biblije i ostalih svetih tekstova (vidi i Dawkins 2006: 235-253), pri čemu (relativno neobično ili usamljeno) tvrdi da Novi zavet "po zlu" zapravo prevazilazi Stari zavet, prvenstveno zbog antisemitizma, mizoginije, doktrine o bezgrešnom začecu itd. (Hitchens 2007: 109-122). Kuran argumentovano opisuje kao svojevrsni plagijat ili "pozajmicu" iz jevrejskih i hrišćanskih mitova, dok su na meti njegove kritike i čuda, čarobnjaci, mistici, proroci itd. (ali i verske figure poput Gandija ili Majke Tereze). Najzad, sličnoj kritici podvrgava i istočnjačke religije poput hinduizma i budizma za koje takođe ističe da su duboko nemoralne i agresivne, uprkos popularnoj imaginaciji o njima kao benignim i miroljubivim (Hitchens 2007: 195-204). Ovakav stav ga razlikuje od Harisa koji ima relativno benevolentan stav prema ovim religijama i njihovim praksama (vidi Harris 2004).

Temeljni Hičensov argument i etički prigovor religiji je onaj o moralnoj problematičnosti ili nemoralnosti osnovnih religijskih principa kao što

su doktrina žrtve u krvi, doktrina iskupljenja, doktrina o večnoj nagradi ili kazni, nuđenje iskrivljene slike sveta, te nametanje zadataka koji se ne mogu obaviti i pravila koja se ne mogu poštovati. Kada je reč o međudodnosu ateizma i etike, Hičens je potpuno uveren u to da je moralan život moguć i bez religije, odnosno poput egzistencijalista (npr. Sartre 1943/1992) tvrdi da ljudi, kada jednom prihvate ideju da je život kratak i težak, postaju bolji, a ne gori jedni prema drugima (Hitchens 2007: 6).

ARGUMENTI NOVIH ATEISTA: KRITIČKI OSVRT

Neophodno je reći i da ovakve "militantne" pozicije Novih Ateista (a posebno Ričarda Dokinsa i Sema Harisa) kritikuju i mnogi ateisti i evolucionisti, među kojima se npr. ističe Majkl Rus (Ruse 2013, 2015). On za sebe navodi da deli *uverenja* Novih Ateista, ali da ne prihvata njihove *argumente* (Ruse 2013: 23). Za njega, Novi Ateisti vređaju umerene teiste i potencijalne saveznike ateista i evolucionista (umesto da se npr. bore protiv kreacionizma), a naročito su strogi i uvredljivi prema islamu (što je npr. karakteristično za Harisa). U skladu sa tim, tipične kritike Novim Ateistima usmerene su protiv generalizacija koje autori poput Harisa iznose prema čitavoj islamskoj populaciji (Dickens 2010). Najviše mu se zamera stav u kojem karakteristike ekstremističkih grupa on (navodno) prenosi na sve pripadnike islamske vere, što nije adekvatno.

Slično tome, Dickens smatra i da "generalizacije, kada im nedostaje dovoljno dobra osnova, mogu da budu karikatura fenomena koji žele da predstave, pošto neuspešno predstavljaju njegovu istorijsku i društvenu kompleksnost" (Dickens 2010: 39). Iz tih razloga, može se reći da Haris "iznosi jednu brucošku sliku islama, sliku koja je bahata po svojoj strasti, ali skromna kada je reč o poznavanju teme" (Dickens 2010: 39). Ističe se da Harrisov prezir prema islamu predstavlja temeljno nerazumevanje islamske istorije, kao i nedostatak znanja o ključnim elementima islamske tradicije. U praksi, Novi Ateizam zaista neretko jeste "gruba, redukcioniistička i veoma selektivna kritika" koja svoj komercijalni uspeh pre svega duguje (zapadnjačkom) strahu od islamskog fundamentalizma, odnosno američkom

"Ratu protiv terorizma" zbog čega se može interpretirati i kao "intelektualni instrument imperijalističke geopolitike" (Savage 2014).

Slično Rusu, i filozof i sociolog nauke Stiv Fuller ističe da su pristalice Novog Ateizma u stalnom konfliktu, odnosno da čak promovišu konflikt sa vernicima (Fuller 2010). Fuller takođe smatra i da su Hičens, Dokins i Denet nimalo "novi" ili inventivni u svojim stavovima, tj. da su "ništa više od preterane i pojednostavljene verzije Hegela i Konta, puki 'ateisti' koji bi svaki na svoj način preoblikovali teologiju u naučne svrhe" (Fuller 2010: 64). U skladu sa tim, on priznaje da se uspeh Novih Ateista ogleda (jedino) u tome što su uspjeli da preusmere pažnju javnosti na pitanja ateizma sa opštih etičkih i epistemoloških pitanja, ali osporava njihov značaj za razvoj i napredak nauke. Takođe, Fuller smatra da prodor ("Novog") ateizma kao pozitivnog pogleda na svet nije toliko značajan i dubok kao što njegovi zagovornici ili oponenti tvrde.

S tim u vezi, a u kontekstu medijske pažnje koju imaju shvatanja ovih autora (posebno u Americi i Velikoj Britaniji), javljaju se kritike koje se temelje na prosto kvantifikaciji popularnosti i uspeha Novih Ateista. U skladu sa ovim kvantitativnim indikatorima, kao što su broj prodatih knjiga, pojavljivanja u medijima i sl. može se tvrditi da je uspeh Novog Ateizma ipak površan (Bullivant 2010). Navodi se i argument da sam impresivan broj od oko 2 miliona prodatih primeraka knjige *Zabluda o bogu* svakako ne govori o tome da je svaka knjiga zaista i pročitana i prihvaćena. Uz to, verovatno je i da je znatan broj primeraka ove knjige verovatno kupljen od strane vernika (koji su samo hteli da je pročitaju), odnosno da sve ovo nikako ne znači da se dva miliona ljudi preobrati u "Dokinsov ateistički humanizam" (Bullivant 2010: 121). U skladu sa tim, neke od radikalnijih kritika Novog Ateizma tvrde da se ovaj fenomen ne može ni smatrati za novi društveni pokret, uz spomenuti stav da se inovativnost i snaga njihovih argumenata po svom kvalitetu ne mogu ni uporediti sa stavovima ateista s kraja devetnaestog i dvadesetog veka kao što su Marks (Marx 1843/1970), Niče (Nietzsche 1882/2001, 1887/2006), Frojd (Freud 1927/1961), Sartr (Sartre 1943/1992) ili Kami (Camus 1942/1955). U skladu sa tim, ističe se da je Novi Ateizam kako površan, tako i neprimereno radikalan (Robbins and Rodkey 2010).

Prema određenim tumačenjima, moguće je ukazati i na paralele između Novog Ateizma i verskog fundamentalizma (kojem se Novi Ateisti glasno protive), kao sinhronih pokušaja da se obnovi autoritet u ime krize značenja u poznoj modernosti (Stahl 2010). Navode se tri ključne faze na osnovu kojih se može zaključivati o ovoj simetriji, a na prvom mestu se svedoči da su i jedan i drugi pokret uronjeni u potragu za izvesnošću, što dovodi do krize autoriteta (kao druge faze), što u poslednjoj i trećoj fazi podrazumeva i društvenu i političku reakciju. Prilikom takve komparacije analiziraju se radovi Dokinsa, Hičensa i Harisa, navodeći da su "Novi Ateisti površni" (Stahl 2010: 97), dok je fundamentalizam mnogo složeniji jer predstavlja "globalni pokret sa poznatim odlikama" (Stahl 2010: 98), kao što su hrišćanstvo, islam, hinduizam i dr. (vidi i Škorić i Kišjuhas 2015).

Na kraju, zanimljive su i kritike od strane ateističkih autora kao što su O'Konor, a koji tvrdi da ateizam zasnovan na naučnim argumentima, odnosno Novi Ateizam, zapravo *nedovoljno* angažuje stanovništvo jer ne nudi odgovore na njihove egzistencijalne probleme (O'Connor 2014). Tzv. etos naučnog materijalizma čini da Novi Ateizam Harisa ili Dokinsa upadljivo *ne* figurira u političkim manifestima ili ekonomskim raspravama zbog jaza između naučne ekspertize i ljudske realnosti. On zato govori o podeli na "egzistencijalistički" i "naučni" ateizam koja korespondira sa podelom ili rivalstvom između kontinentalne i analitičke filozofije. S tim u vezi, zanimljivo je da je Bertrand Rasel (Russell 1957) gotovo jedini filozofski autor kojeg je moguće navesti kao intelektualnog uzora Novog Ateizma, o čemu je bilo reči.

Međutim, opšta percepcija radova ovih autora najviše se odnosi na tvrdnju da oni prikazuju neobično visok nivo pouzdanosti i verovanja u sopstvene poglede i stavove, odnosno da ih pre svega odlikuje jedna intelektualna i lična arogancija. S tim u vezi, Rus će istaći da su Novi Ateisti "hvalisavci, kavgadžije i arogantni; oni nisu fer i ponižavaju druge; oni su neznalice u pogledu bilo čega izvan svojih naučnih disciplina, do nivoa koji je zapanjujući čak i među modernim naučnicima" (Ruse 2015: 52). Činjenica je da npr. Haris ne posvećuje mnogo pažnje argumentovanju (hipo)teze o nepostojanju boga, već samo iznosi ubeđenje da je ateizam "očigledno istinit" (Harris

2004). Dokins takođe tvrdi da religija danas ima "nezasluženo poštovanje" zbog čega odbija da je tretira "u rukavicama" (Dawkins 2006). Međutim, ostaje pitanje koliko je Novi Ateizam zaista "nov" (i) u svojoj agresivnosti ili militantnosti prema religiji – pošto se ista ili još snažnija etiketa svakako može pripisati i autorima poput De Sada (De Sade 1795/2006) ili Ničea (Nietzsche 1887/2006).

Dakle, kada je reč o karakterizaciji Novog Ateizma u javnosti, moguće je izdvojiti nekoliko karakterističnih i stabilnih motiva: (1) Novi Ateizam je naučna i naturalistička kritika religije, (2) Novi Ateizam je ideologija ili je i sam religija i (3) Novi Ateizam je agresivan i militantan stav prema religiji koji je samim tim i društvena pretnja (Zenk 2013: 252-254). Novi Ateizam *jeste* percipiran i kao intelektualni i kao društveni pokret, iako mu se, paradoksalno, ovakve kvalifikacije negiraju. U pitanju je fenomen koji je bio tema brojnih naučnih i nenaučnih kritika i analiza, među kojima su i zasebni tematski zbornik radova (Amarasingam 2010) i specijalno izdanje jednog časopisa iz filozofije (*Studije iz filozofije Srednjeg Zapada*) iz 2013. godine, odnosno fenomen koji je bio predmet izuzetne medijske pažnje (vidi Bullivant 2010; McGrath 2011; Zenk 2013).

Uprkos svim međusobnim internim razlikama i mnogim razboritim kritikama, Novi Ateizam *predstavlja* relevantan intelektualni i društveni pokret savremenog doba, kao i pokret sa određenim inovativnim i inspirativnim karakteristikama. Kada je reč o naučnim argumentima Novih Ateista, oni ističu da je "hipotezu o bogu" (Dawkins 2006; Stenger 2007) moguće opovrgnuti, odnosno da naučna saznanja o fizičkoj i biološkoj evoluciji nedvosmisleno dovode u pitanje egzistenciju boga. Čak i ako je ova tvrdnja logički i epistemološki problematična (vidi npr. Falcioni 2010), ostaje činjenica da religije zaista iznose tvrdnje o raznim fenomenima koji predstavljaju fundamentalne elemente naučnog istraživanja, poput porekla univerzuma i evolucije života.

S tim u vezi, Hičens će reći da je "religiji ponestalo opravdanja" i da "zahvaljujući teleskopu i mikroskopu, ona više ne nudi objašnjenje bilo čega što nam je važno" (Hitchens 2007: 282). Uz to, i principi moralnosti i

poreklo religioznosti danas jesu predmet detaljnog naučnog istraživanja, a čak su i pojedini Novi Ateisti posvećeni upravo izučavanju tih fenomena u svojim naučno-popularnim knjigama (npr. Dennett 2006; Harris 2010). Filozofski argumenti Novog Ateizma prvenstveno počivaju na kritici religije na moralnim osnovama, u čemu oni značajno doprinose savremenim etičkim debatama (iz domena bioetike, ljudskih prava i sloboda itd.), uz ipak skromne i zanemarljive doprinose metafizici i epistemologiji. Uprkos tome, Novi Ateisti hrabro stoje na poziciji prema kojoj moralnost nije data od boga, već je rezultat čovekovog evolucionog nasleđa, kao i društvenog razvoja čovečanstva.

Novi Ateizam predstavlja pokret koji iznosi i jednu relevantnu i aktuelnu društvenu kritiku. Prema Novim Ateistima, živimo u društvima koja su još uvek ograničena religijskim zakonima i pod pretnjom religijskog nasilja, a mnogi ljudi su (nažalost) i dalje spremni da "žrtvuju sreću, samilost i pravdu na ovom svetu, u ime fantazije o svetu koji će doći" (Harris 2004: 223). Novi Ateisti tvrde da verovanje u drevne mitove i sujeverja, uz ostale negativne društvene sile, osujećuje većinu sveta u naučnom, ekonomskom i društvenom napretku, i to u dobu kada je ovakav napredak ključan po opstanak čovečanstva.

Ovakvi stavovi verovatno jesu relativno nesofisticirani, redukcionistički, pamfletski, zapaljivi i preterano ambiciozni. Moguće ih je nazvati i amaterskim i nenaučnim, bar kada je reč o pojedinim (tradicionalnim) domenima filozofije i društvenih nauka koji se bave teizmom, religijama i ljudskim verovanjem. Međutim, Novi Ateizam kao intelektualni i društveni pokret jeste značajan i relativno uspešan u stavu da ateisti (više) ne smeju da budu stidljivi, uplašeni ili politički korektni pred izazovima religijske vere. Umesto toga, oni pozivaju ateiste i antiteiste da sa ponosom progovore i organizuju se, na način na koji su to već učinile žene, američki crnci, homoseksualci i druge manjine u borbi za svoja ljudska i građanska prava, društvenu jednakost i priznanje (Dawkins 2006).

Takođe, Novi Ateisti su nadahnuto posvećeni tome da "ubrzaju" trend udaljavanja od religije koji se već dešava u određenim delovima sveta

(Stenger 2007). Uz to, oni suvislo ističu i da je moguće biti ateista koji je "srećan, uravnotežen, moralan i intelektualno ispunjen" (Dawkins 2006: 1), odnosno da je i te kako moguće da ateisti ili "bezbožnici" uživaju u muzici, književnosti i životu uopšte (Hitchens 2007: 5-6). Zanimljivo je i da pojedina sociološka istraživanja ukazuju na pozitivnu korelaciju između ateizma i sekularnosti sa ličnim i društvenim blagostanjem (Zuckerman 2009).

Dakle, umesto nihilizma ili apsurdizma u ateizmima Ničea (Nietzsche 1887/2006), Kamija (Camus 1942/1955) ili Sartra (Sartre 1943/1992), Novi Ateisti optimistički upućuju i na svojevrsnu eleganciju i inspirativnu lepotu prirodnog sveta. Oni gaje i optimizam u vezi sa osnažujućim potencijalom naučnih i tehnoloških otkrića, odnosno u vezi sa potencijalima ljudskog razuma i mogućnostima (postreligijskog) društvenog progresa. Oni indirektno i hrabro nastavljaju modernističku tradiciju prosvetiteljstva u društvima koja su mnogi društveni naučnici etiketirali kao "postmoderna", "postkolonijalna" ili "posthumana", odnosno "rizična" (Beck 1986/1992) ili "fluidna" (Bauman 2000, 2007), neretko (i nesvesno?) u duhu kontraprosvetiteljskih ideja.

Ovo je, uz vrednu popularizaciju određenih naučnih saznanja, verovatno i najveća društvena i neepistemička vrednost Novog Ateizma. U tom smislu, valja ukazati na Hičensov stav o "potrebi za Novim Prosvetiteljstvom". Ovo novo ili obnovljeno prosvetiteljstvo, u formi sekularnog humanizma, mora počivati na stavu da *sam čovek* i njegova egzistencija treba da budu predmet proučavanja čovečanstva, kao i na stavu da čovečanstvo više ne sme da zavisi jedino od herojskih prodora nekolicine darovitih i hrabrih ljudi (Hitchens 2007: 283). Novo Prosvetiteljstvo, oslobođeno religijskih mešanja i dogmi, mora da bude u dometu "običnih ljudi" i dostupno svim društvenim slojevima. Dakle, nesumnjivo militantna, populistička i jedna "bestseller" borba Novog Ateizma sa organizovanom religijom ima smisla jedino kao korak ili taktički manevar u sledećem poduhvatu: gradualnog kreiranja društva koje je istinski i u celosti zasnovano na idealima razuma i kritičkog mišljenja, te društvenog progresa i ljudskog dostojanstva.

NEW ATHEISM: SCIENTIFIC AND PHILOSOPHICAL ARGUMENTS OF AN
INTELLECTUAL AND SOCIAL MOVEMENT

Abstract: This paper presents the key scientific and philosophical arguments of New Atheism, defined as a specific intellectual and social movement of the 21st century. The main intention of this paper is to provide a comparison and a synthesis of scientific and philosophical arguments of the main representatives of New Atheism, i.e. Harris, Dawkins, Dennett and Hitchens, as an (in)direct initiators of a specific social phenomenon. In this paper, we also analyze the origins, the genesis and the relative distinctiveness of New Atheism, together with the other similar contributions in the history of atheism, considering the issue of whether New Atheism is really "new". In conclusion, we refer to the criticisms of New Atheism as an intellectual and social movement, as well as to the perception of New Atheism in the public sphere, and among the other contemporary disbelieving scientists and atheists.

Key words: atheism, New Atheism, New Atheists, theory of evolution, the god hypothesis, social movements.

LITERATURA

- Amarasingam, A. (2010). Introduction: What is the New Atheism? In: A. Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal* (pp. 1-8). Leiden and Boston: Brill.
- Anderson, B. (1983/1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition. London and New York: Verso.
- Aslan, R. (2010). Preface. In: A. Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal* (pp. xiii-xv). Leiden and Boston: Brill.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2007). *Liquid times: Living in an age of uncertainty*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (1986/1992). *Risk society: Towards a new modernity*. London: SAGE Publications.
- Berkowitz, P. (2007). The New New Atheism. *The Wall Street Journal*, July 16 2007; p. A13.

- Berlinski, D. (2008). *The Devil's Delusion: Atheism and its Scientific Pretensions*. New York: Crown Forum.
- Borer, M. I. (2010). The New Atheism and the Secularization Thesis. In: A. Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal* (pp. 125-137). Leiden and Boston: Brill.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Brown, A. (2008). The New Atheism, a definition and a quiz. 29 Dec. 2008 <<http://www.theguardian.com/commentisfree/andrewbrown/2008/dec/29/religion-new-atheism-defined>>
- Bullivant, S. (2010). The New Atheism and sociology: Why here? Why now? What next? In: A. Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal* (pp. 109-124). Leiden and Boston: Brill.
- Camus, A. (1942/1955). *The Myth of Sisyphus and Other Essays*. New York: Knopf.
- Cimino, R. and C. Smith (2007). Secular humanism and atheism beyond progressive secularism. *Sociology of Religion* 68 (4): 407-424.
- Cimino, R. and C. Smith (2011). The New Atheism and the formation of the imagined secularist community. *Journal of Media and Religion* 10 (1): 24-38.
- Copan, P. (2008). Is Yahweh a moral monster? The New Atheists and Old Testament Ethics. *Philosophia Christi* 10 (1): 7-37.
- Coyne, J. A. (2009). *Why Evolution is True*. Oxford: Oxford University Press.
- D'Holbach, P. H. T. (1766/1819). *Christianity Unveiled: Being An Examination of the Principles and Effects of the Christian Religion*. London: R. Carlile.
- D'Holbach, P. H. T. (1770/1889). *The System of Nature or Laws of the Moral and Physical World*. A new and improved edition, with notes by Diderot. Boston: J. P. Mendum.
- D'Souza, D. (2007). *What's So Great About Christianity*. Washington: Regnery Publishing.
- Dawkins, R. (1986/2006). *The Blind Watchmaker*. London: Penguin Books.

- Dawkins, R. (1976/2006). *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press.
- Dawkins, R. (1995). *River out of Eden: A Darwinian View of Life*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Dawkins, R. (1996). *Climbing Mount Improbable*. New York: W.W. Norton & Company.
- Dawkins, R. (1998/2006). *Unweaving the Rainbow*. London: Penguin Books.
- Dawkins, R. (2003). *A Devil's Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love*. Boston and New York: A Mariner Book, Houghton Mifflin Company.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. London: Bantam Press.
- Dawkins, R. (2009). *The Greatest Show on Earth*. New York: Free Press.
- De Sade, M. (1795/2006). *Philosophy in the Boudoir*. London: Penguin.
- Dennett, D. C. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. London: Penguin.
- Dennett, D. C. (2006). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking Penguin.
- Dickens, R. (2010). Religion as Phantasmagoria: Islam in *The End of Faith*. In: A. Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal* (pp. 37-54). Leiden and Boston: Brill.
- Eagleton, T. (2009). *Reason, Faith and Revolution: Reflections on the God Debate*. New Haven: Yale University Press.
- Engels, F. (1878/1947). *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*. Moscow: Progress Publishers.
- Everitt, N. (2004). *The Non-existence of God*. London and New York: Routledge.
- Falcioni, R. C. (2010). Is God a Hypothesis? The New Atheism, Contemporary Philosophy of Religion, and Philosophical Confusion. ? In: A. Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal* (pp. 203-224). Leiden and Boston: Brill.
- Feuerbach, L. (1841/2008). *The Essence of Christianity*. Walnut: MSAC Philosophy Group.
- Flynn, T. (2010). Why I don't believe in the New Atheism. *Free Inquiry* 30 (3): 7-43.

- Freud, S. (1927/1961). *The Future of an Illusion*. New York: W. W. Norton & Company.
- Fuller, S. (2010). What has atheism ever done for science? In: A. Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal* (pp. 57-77). Leiden and Boston: Brill.
- Fumerton, R. (2013). Epistemic Toleration and the New Atheism. *Midwest Studies in Philosophy* 37 (1): 97-108.
- Geertz, A. W. and G. I. Markusson (2010). Religion is natural, atheism is not: On why everybody is both right and wrong. *Religion* 40 (3): 152-165.
- Gould, S. J. (2002). *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: Ballantine Books.
- Harris, S. (2004). *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton & Company.
- Harris, S. (2006). *Letter to a Christian Nation*. New York: Knopf.
- Harris, S. (2010). *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. New York: Free Press.
- Hinde, R. (2002). *Why Good is Good: Sources of Morality*. London: Routledge.
- Hitchens, C. (2001). *Letters to a Young Contrarian*. New York: Basic Books.
- Hitchens, C. (2006). *Thomas Paine's Rights of Man: A Biography*. New York: Grove Press.
- Hitchens, C. (2007). *God is not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Allen & Unwin.
- Hyman, G. (2010). *A Short History of Atheism*. London and New York: I. B. Tauris.
- Kant, I. (1781/1998). *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keller, T. (2007). *The Reason for God: Belief in God in an Age of Skepticism*. New York: Dutton.
- Kettell, S. (2014). Divided we stand: The politics of the Atheist movement in the United States. *Journal of Contemporary Religion* 29 (3): 377-391.
- Krauss, L. M. (2012). *A Universe from Nothing: Why There is Something Rather Than Nothing*. New York: Simon & Schuster.

- Lenin, V. I. (1909/1973). The attitude of the workers' party to religion. In: V. I. Lenin, *Collected Works*, Vol. 15 (pp. 402-413). Moscow: Progress Publishers.
- Martin, M. (1990). *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press.
- Martin, M. (2002). *Atheism, Morality, and Meaning*. New York: Prometheus Books.
- Martin, M. (2007a). Atheism and religion. In: M. Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism* (pp. 217-232). Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, M. (ed.) (2007b). *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, K. (1843/1970). *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Edited by Joseph O'Malley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, K. and F. Engels (1846/1947). *The German Ideology*. New York: International Publishers.
- McGrath, A. (2011). *Why God Won't Go Away: Engaging with the New Atheism*. London: Society for Promoting Christian knowledge.
- McGrath, A. and J. C. McGrath (2007). *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- McKown, D. B. (1975). *The Classical Marxist Critiques of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Meslier, J. (1762/2006). *Testament of Jean Meslier*. Translated by Mitchell Abidor. 8 Mar. 2016. <<https://www.marxists.org/history/france/revolution/meslier/1729/testament.htm>>
- Nielsen, K. (2005). *Atheism & Philosophy*. New York: Prometheus Books.
- Nietzsche, F. (1882/2001). *The Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (1887/2006). *On the Genealogy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

- O'Connor, P. (2014). *Atheism Reclaimed*. Winchester and Washington: Iff Books.
- Onfray, M. (2005/2007). *Atheist Manifesto: The Case Against Christianity, Judaism, and Islam*. New York: Arcade Publishing.
- Pigliucci, M. (2013). New Atheism and the scientific turn in the atheism movement. *Midwest Studies in Philosophy* 37 (1): 142-153.
- Priestman, M. (2000). *Romantic Atheism: Poetry and Freethought, 1780-1830*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ray, M. A. (2003). *Subjectivity and Irreligion: Atheism and Agnosticism in Kant, Schopenhauer and Nietzsche*. Hants: Ashgate Publishing.
- Robbins, J. W. and C. D. Rodkey (2010): Beating 'God' to death: Radical theology and the New Atheism. In: A. Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal* (pp. 25-36). Leiden and Boston: Brill.
- Ruse, M. (2013). Making Room for Faith: Does Science Exclude Religion? *Midwest Studies in Philosophy* 37 (1): 11-24.
- Ruse, M. (2015). *Atheism: What Everyone Needs to Know*. Oxford: Oxford University Press.
- Russell, B. (1957). *Why I am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. Edited by Paul Edwards. New York: George Allen and Unwin.
- Sagan, C. (1996). *The Demon Haunted World: Science as a Candle in the Dark*. London: Headline.
- Sartre, J. P. (1938/1964). *Nausea*. New York: New Directions Publishing.
- Sartre, J. P. (1943/1992). *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*. New York: Washington Square Press.
- Savage, L. (2014). New Atheism, Old Empire. 2 Dec 2014. <<https://www.jacobinmag.com/2014/12/new-atheism-old-empire/>>
- Scarfe, A. C. (2010). On religious violence and social darwinism in te New Atheism: Toward a critical panselectionism. *American Journal of Theology and Philosophy* 31 (1): 53-70.
- Schopenhauer, A. (1851/1970). *The Horrors and Absurdities of Religion*. London: Penguin.

- Shermer, M. (2004). *The science of Good and Evil: Why People Cheat, Gossip, Care, Share, and follow the Golden Rule*. New York: Henry Holt and Company.
- Silverman, D. (2015). *Fighting God: An Atheist Manifesto for a Religious World*. New York: Thomas Dunne Books and St. Martin's Press.
- Smith, G. H. (1974). *Atheism: The Case Against God*. Los Angeles: Nash.
- Stahl, W. A. (2010). One-dimensional rage: The social epistemology of the New Atheism and fundamentalism. In: A. Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal* (pp. 97-108). Leiden and Boston: Brill.
- Stenger, V. J. (2007). *God, The Failed Hypothesis: How Science Shows that God Does Not Exist*. New York: Prometheus Books.
- Stenger, V. J. (2009). *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*. New York: Prometheus Books.
- Stenger, V. J. (2012). *God and the Folly of Faith: The Incompatibility of Science and Religion*. New York Prometheus Books.
- Stenger, V. J. (2013). *God and the Atom*. New York: Prometheus Books.
- Škorić, M. i Kišjuhas, A. (2012). *Evolucija i prirodna selekcija Od Anaksimandra do Darvina*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Škorić, M. i A. Kišjuhas (2015). *Vodič kroz ideologije II*. Novi Sad: Alternativna kulturna organizacija.
- Zenk, T. (2013). New Atheism. In: S. Bullivant and M. Ruse (eds.), *The Oxford Handbook of Atheism* (pp. 245-262). Oxford: Oxford University Press.
- Zuckerman, P. (2009). Atheism, secularity and well-being: How the findings of social science counter negative stereotypes and assumptions. *Sociology Compass* 3 (6): 949-971.

MORALNI PROGRES I SEKULARIZACIJA MORALNOSTI¹

Marko Škorić
Aleksandar Tomašević
Milena Kojić

Filozofski fakultet
 Univerzitet u Novom Sadu
 UDK 17.03

Rezime: Progres čovečanstva u najopštijem smislu podrazumeva poboljšanje ljudskog blagostanja i moguće je identifikovati njegove različite komponente u različitim oblastima ljudskog delanja. Kada je reč o moralnom progresu, različiti autori se slažu da je neophodno objasniti njegovu deskriptivnu i normativnu komponentu, tj. definisati sam pojam, kao i način njegovog "merenja", odnosno uspostaviti kriterijume na osnovu kojih neka promena u društvu ili kulturi može da se okarakteriše kao (moralni) progres. Postoje mišljenja da religija može da ponudi validna objašnjenja ovih komponenti moralnog progressa, međutim ona su zasnovana na mitovima i na dogmama i nemaju nikakve veze sa povećanjem ljudskog blagostanja. Tribalni i ksenofobični karakter svetskih religija i njihovi apsolutni sistemi moralnosti dovode do netolernacije, tako da religiju treba razdvojiti od etike. Samo racionalno razumevanje ljudskog blagostanja može da omogući ljudima da koegzistiraju u miru, uspostavljajući zajedničke društvene, političke i ekonomske ciljeve. Tek sa razvojem apstraktnog mišljenja i nauke dolazi do nepristrasnog pogleda na svet i proširenja "moralnog kruga", a moralni sistem zasnovan na nauci ne podrazumeva da se svaka moralna kontroverza može razrešiti putem naučnog metoda, nego takav sistem omogućava da se različita mišljenja ograniče činjenicama.

Ključne reči: moralni progres, progres, nauka i moral, religija i moral.

¹ Tekst je nastao tokom rada na projektima *Značaj participacije u društvenim mrežama za prilagođavanje evrointegracijskim procesima*, finansiranom od strane Ministarstva za nauku, i *Kulturno nasleđe i identitet u kontekstu modernizacijskih procesa i sociokulturnih i tehnoloških promena*, finansiranom od strane Pokrajinskog sekretarijata za visoko obrazovanje i naučnoistraživačku delatnost.

IDEJA PROGRESA

Osramotićemo naše potomke, kao što naši preci sramote nas. To je moralni progres (Harris 2010:179).

Progres predstavlja veoma privlačan analitički konstrukt koji je bio posebno popularan u okviru društvene nauke tokom osamnaestog i devetnaestog veka (vidi npr. Škorić i Kišjuhas 2012). Neki teoretičari, poput Džordža Pejntera (Painter 1922; vidi i Lovejoy 1936; Collingwood 1945), začetke ovog koncepta vide kod Grka i Rimljana, ali većina smatra da on svoje puno značenje dobija tek nakon nekih događaja u modernoj Evropi. Analizu razvoja ideje o progresu Pejnter počinje tvrdnjom da je u svim vremenskim epohama postojalo istrajno verovanje u progres, ali naglašava i da to ne znači da ova ideja s vremena na vreme nije preispitivana, odnosno da se ovom pojmu nije suprotstavljao pojam regresa. Najraniji pogledi na svet u najvećoj meri su predstavljali individualna nagađanja ili teorijska verovanja za koja se ne može reći da su bila naučno utemeljena, tako da je veliki broj grčkih istoričara i tragičara slavio progres i trijumf čoveka nad silama prirode, dok je sa druge strane kod Sofokla i Hesioda primetan pesimizam, naročito u Hesiodovoj shemi regresije čovečanstva iz zlatnog u gvozdeno doba (Hesiod 1996).

Kada je grčka filozofija u pitanju, kod Platona, a naročito kod Aristotela, pre se može govoriti o (kosmičkoj) teleologiji, odnosno o teleološkoj koncepciji prirode, nego o progresu (Algra 1999). Teleologija, tj. verovanje da stvari u empirijskom svetu "teže" ostvarenju (najčešće predeterminisanih) ciljeva, jedno je od najuticajnijih i pogrešno shvaćenih doktrina u istoriji filozofije. Prema jednoj interpretaciji, ona podrazumeva svesno biće koje uređuje čitav univerzum na najbolji mogući način i to je platonovska, eksterna teleologija, koju je Aristotel zamenio imanentnom, smatrajući da su ciljevi interni subjektima – individue same od sebe čine ono što je za njih najbolje. Svaka prirodna vrsta ima statičnu, imutabilnu esenciju u formalnom uzroku, dok esencije čine da stvari jesu onakve kakve jesu (Škorić 2005).

Eksterna teleologija biva ozbiljno dovedena u pitanje tek darvinističkom teorijom evolucije, jer implicira određeni tip uma koji je morao da stvori svet u skladu sa principima evolucije. Do danas su naučnici shvatili da procesu evolucije nije potreban nikakav svestan tvorac ili svesna usmerenost ka nečemu (Dawkins 1986). Još gore posledice darvinistička teorija ima po imanentnu teleologiju – nakon Darvina postaje jasno da esencije ne samo da nisu statične, nego da ne postoje, o čemu presvega svedoči populacionističko mišljenje (npr. Mayr 1959/1976). Aristotel(izam) je govorio o tome da je važno obeležje bioloških fenomena finalizam i upravo je u biologiji pronašao najubedljivije dokaze za finalnost prirodnih fenomena koje je tražio na teorijskom i filozofskom nivou. On je zapravo tu bioteleološku interpretaciju translatirao na fizički svet i kosmičke fenomene (u kosmoteleologiju), gradeći tako teleološki sistem sveta. Međutim, kako bi se izbegla pomisao na to da su biološki procesi svrhoviti i ciljno usmereni i da je za njih odgovoran neki svesni entitet, bolje je koristiti termin teleonomija, koja je posledica evolucione istorije, adaptacije, reproduktivnog uspeha i delovanja programa koji je "programiran" prirodno (Mayr 1961).

Iz ovih teorija počinju da se javljaju i ideje o progresu koje svoju jasnu formulaciju dobijaju u modernoj Evropi i predstavljaju izraz optimizma tog vremena i prostora (Meek Lange 2011). One su takođe posledica razvoja fizičkih nauka i teorija znanja u sedamnaestom veku, zainteresovanosti filozofa osamnaestog veka za političke, ekonomske i društvene reforme, ali i uticaja biološkog modela evolucije i sekularne filozofije istorije u devetnaestom veku (Sanderson 2007). U osamnaestom veku ideja progressa je označavala sve veće uzdanje u ono što su mnogi verovali da je neograničen potencijal nauke i ljudskog razuma, a to je stvaranje povoljnijih uslova za ljudski život. Rad Ogista Konta (Comte 1830-1842/1896) najviše je uticao na ideje o progresu u devetnaestom veku i sam progres počeo je da označava ubeđenje da se razvoj društva rukovodi zakonima koji su slični prirodnim zakonima. Zato su mnogi smatrali da se naučnim izučavanjem društva može doći do ovih zakona i da se preko njihove interakcije sa drugim društvenim fenomenima može doći do poželjnog društvenog ishoda. Razvoj prirodnih

nauka postepeno je doveo do doktrine mehanicističkog determinizma koja je postala preovladavajuća filozofija ovog perioda. Prema prirodnom zakonu, koji deluje kao mehanička nužnost, postoji neizbežno kretanje čovečanstva i civilizacije kroz kumulativne stadijume poboljšanja, što takođe implicira i da ljudi sa određenim naučnim znanjem mogu ovo kretanje da promene i da utiču na krajnji proizvod.

Prema Pejnteru, tek sa pojavom Darwinove teorije evolucije u naučnoj zajednici javlja se verovanje da je ideja progresa dostigla svoju istinsku naučnu formu (Darwin 1859/1964). On ističe da se u tom periodu pogrešno smatralo da biološka teorija može da se dovede u vezu sa verovanjem u progres i njegovom naučnom demonstracijom i u tom kontekstu citira Spensera: "Progres nije slučajnost, nego nužnost; ono što zovemo zlom i nemoralnošću mora nestati. Izvesno je da čovek mora postati savršen" (navedeno prema Painter 1922: 263-264). Uprkos tome što darvinistička evolucija nije upućivala na progresivnost, ona se u društvenim naukama najčešće tumačila na progresistički način. Umesto evolucije kao procesa koji vodi savršenstvu, Darwin je jednostavno postulirao promenu – delovanjem slučajnosti (npr. genetski drift) i nužnosti (npr. prirodna selekcija) proces adaptacije ponekad rezultira u promenama koje se mogu interpretirati kao progresivne, ali nema intrinzičnog mehanizma koji generiše neizbežni napredak (npr. Gould 1994).

Ideje progresa pružile su društvenim naukama racionalno rešenje starog problema koji se tiče uzroka, mehanizama i ciljeva društvene promene. U ranijim vremenima ljudi su se prilično bojali promena i pripisivali su ih slučajnosti ili božanskoj intervenciji, a sada se one posmatraju kao nešto pozitivno, odnosno, kao ishod procesa koji se mogu predvideti i objektivno verifikovati. Sve do dvadesetog veka razumevanje progresa kao procesa kojim rukovode zakoni i koji je podložan ljudskoj manipulaciji ostalo je od centralne važnosti u društvenim naukama. Događaji u dvadesetom veku, poput Drugog svetskog rata, holokausta i upotrebe nuklearnog naoružanja, doveli su u sumnju poželjnost usmerenosti ljudske civilizacije, tako da su se javile ozbiljne kritike teorija progresa, kao i teorije koje su zastupale tezu da on ne postoji (npr. Adorno 1951/1978).

Na konceptualnom nivou, upotreba reči progres nosi sa sobom nužnost distinkcije nekoliko termina: "progres", "promene", "evolucije" i "direkcije". *Promena* je alteracija pozicije, stanja ili prirode neke stvari, dok *progres* implicira promenu, ali ne važi i obrnuto, da je svaka promena progres(ivna). *Evolucionarna promena* takođe podrazumeva promenu, ali ne nužno progresivnu, dok pojam *direkcije* ili usmerenosti ukazuje na događanje serije promena koje se mogu složiti u linearnu sekvencu (Ruse 1996). U evolucionoj biologiji direkcionalnost se često izjednačava sa ireverzibilnošću, i u tom smislu govori se da je proces evolucije direkcionalan. I konačno, progres implicira direkcionalnu promenu, ali nije svaka direkcionalna promena progres – interpretacija progressa kao direkcionalne promene zavisi od jedinice analize. Ako se progres razmatra tokom određenog vremenskog perioda u jednom društvu ili kulturi, posmatraće se promene u zakonima, običajima, praksama, metodologijama, sistemima verovanja i eksplanatornim okvirima tog društva ili kulture. Na osnovu ovih posmatranja donosi se sud o tome da li je u tom periodu u datoj kulturi ili društvu došlo do neke vrste progressa ili nije. S druge strane, ako se analiziraju opažene razlike između dve ili više kultura (ili društava) koje se mogu nezavisno identifikovati i koje egzistiraju u istom vremenskom razdoblju, sudovi o progressu uzimaće formu kroskulturnih sudova, kao što je: "X je naprednije od y" (Macklin 1977: 373).

Mik Leng smatra da je progres direkcionalna promena, odnosno rast ljudskog blagostanja, i u pokušaju da klasifikuje teorije progressa ona počinje od samog načina definisanja pojma blagostanja: "[k]ako bi uspešno pokazali da se ljudsko blagostanje tokom dužeg perioda uvećava, teoretičari progressa moraju da ponude interpretaciju blagostanja koja je kompatibilna sa tvom tvrdnjom" (Meek Lange 2011). Prvi način predstavlja interpretaciju blagostanja preko jedne vrednosti (što se može nazvati vrednosnim monizmom), kao što su sloboda, sreća ili ostvarivanje ljudskih sposobnosti i potencijala. Drugi način interpretira ljudsko blagostanje kao skup nesamerljivih vrednosti koje su empirijski povezane, tako da teorije koje se zasnivaju na ovom pristupu nastoje da pokažu da te vrednosti kauzalno pojačavaju jedna drugu ili da bar ne sprečavaju delovanje drugih. Nakon što definišu koncept blagostanja, sledeći zadatak teorija progressa

jeste formulisanje zakona koji opisuju njegovu promenu u vremenu i zato teoretičari nude kauzalnu priču kako bi objasnili poboljšanje ljudskog života. Pojam univerzalne istorije, istorijskog narativa koji za predmet ima čitavo čovečanstvo, došao je do izražaja tokom perioda prosvetiteljstva i univerzalni istoričari su nastojali da prevaziđu "obične" istoričare i da otkriju fundamentalne zakone istorijskog razvoja. Iako pojam univerzalne istorije ne objašnjava nužno i poboljšanja ljudskog blagostanja, sve rane teorije progresa zasnivale su se, eksplicitno ili implicitno, na nekom obliku univerzalne istorije ili zakona progresa (npr. Turgot 1751/1973; Condorcet 1795).

Međutim, one su se razlikovale po samom sadržaju zakona progresa i mehanizmima društvene promene, pri čemu su do izražaja dolazile i ideološke razlike. Mislioci poput Hegela posmatrali su razvoj ideja kao fundamentalnu promenu koja uzrokuje opšti napredak (Hegel 1807/1979, 1821/1896). Na sličan način, konzervativci poput Konta smatrali su da promena nastupa uređeno, preko racionalnih intervencija od strane elitne klase društvenih inženjera (Comte 1875), a radikali poput Marksa promenu su pripisivali klasnim konfliktima i razvoju sredstava za proizvodnju (Marx 1845/1978, 1873/1978, Marx and Engels 1948/1978). Kant predstavlja treću struju, tako što izvor promene locira u tenzijama unutar same ljudske prirode (Kant 1784/2009). Pored samog sadržaja, teorije progresa razlikuju se i po objašnjenju perioda razaranja i konflikta, kao i perioda propadanja. Argument o savršenom linearnom poboljšanju teško je održiv u teorijama društvenog progresa, ali neki autori više od drugih (npr. Condorcet 1795: 38-39) naglašavaju da periodi i ere propadanja mogu da budu deo obrasca dugoročnog progresa. Sa ovim je blisko povezana i razlika u stepenu determinizma različitih teorija. Neki teoretičari ostavljaju veoma malo prostora za izbor i slučajnost (npr. Spencer 1851/1865, 1857/1963), dok drugi formulišu svoje generalizacije kao manje ili više labave trendove, koji ne određuju, već ograničavaju tok događaja (npr. Mill 1859/1999, 1861/2009).

Kao što među teorijama progresa postoje krupne konceptualne i sadržajne razlike, tako se i među kritičarima mogu identifikovati dve grupe.

Prvu grupu predstavljaju otvorena pobijanja tvrdnje da se ljudsko stanje poboljšava, dok drugu predstavlja kritika doktrine progresa na skeptičkim osnovama. Kritike koje se fokusiraju na argument o poboljšanju blagostanja zasnivaju se na različitim tipovima podataka. Neki autori, poput pomenutog Adorna (Adorno 1951/1978), u svojim kritikama ističu velike ljudske katastrofe (npr. zločini u Drugom svetskom ratu) kao argument protiv progresa, ali istovremeno nude i suptilnije dokaze, kao što je povećano otuđenje u industrijskim društvima (Horkheimer and Adorno 1944/2002). Pored njih postoje i teoretičari koji naglašavaju da priroda uspostavlja granice ljudskog razvoja, te da je kontinuirano povećanje blagostanja nemoguće (Hardin 1968; Diamond 1997/1999, 2005; Wright 2004).

U drugu grupu kritičara spadaju autori koji su skeptični po pitanju poređenja stanja društva u dva različita stadijuma razvoja. Da li je u društvu koje je postalo bogatije, ali manje egalitarno u odnosu na prethodni period, došlo do progresa? Čak i ako se složimo da je neki stadijum društva bolji od prethodnog, ako dolazak do njega zahteva dugotrajan oružani sukob i ljudske žrtve, da li takvu transformaciju možemo nazvati progresom? Pored ovakvog skeptičkog argumenta, kritike ovog tipa odnose se i na izjednačavanje vremenskih i prostornih distanci. "Teoretičari ponekad koriste savremene izveštaje o Americi ili Africi kako bi izvukli zaključke o ranijim vremenima u Evropi. Ili uzimaju ono što znaju o svojoj istoriji i iznose pretpostavke o "primitivnim" društvima, zasnovane na tim informacijama. Konačno, čak i ako se tačno uhvati trend, teško je praviti ekstrapolaciju u budućnost" (Meek Lange 2011). Kritika izjednačavanja vremenskih i prostornih distanci izražena je kod autora koji u teorijama progresa primećuju evropocentrizam – koncept prema kojem sve inovacije potiču iz Evrope, dok kapitalistička demokratija i kolonijalizam predstavljaju instrumente njihovog širenja na ostatak sveta (Amin 1988), ili orijentalizam – ubeđenje da zemlje Bliskog istoka zaostaju za Evropom i da je u njihovom slučaju progres moguć jedino uz "starateljstvo" Evropljana (Said 1978).

Dakle, možemo da zaključimo kako ideja o progresu ima kontroverzan status u evolucionoj biologiji, ali da je u domenu društvene evolucije

oduvek bila popularna, iako ništa manje kontroverzna. Za većinu klasičnih socioloških i antropoloških teoretičara devetnaestog veka može da se kaže da su bili progresivisti (Tylor 1871/1920; Morgan 1877). U dvadesetom veku, Džulijan Stjuard (Steward 1955) nije bio klasični progresivista, dok se za Čajlda (npr. Childe 1942/1954) i Vajta (npr. White 1949) to može reći, jer su povezivali društveni progres sa tehnološkom promenom (naprednije tehnologije omogućavaju većem broju ljudi da preživi). Ovo je manje ili više ekvivalent biološkim progresivistima koji kao kriterijum biološkog progressa vide ekspanziju života (vidi Ruse 1996). Lenski je progresivista koji progres povezuje sa tehnološkim napretkom, a zatim i sa sve većom kompleksnošću i ostalim organizacijskim promenama. Ipak, njegovo viđenje progressa nije linearno (Nolan and Lenski 2009). Sa prelaskom na hortikultura i poljoprivredna društva mnogo toga je bilo retrogresivno, da bi se progres nastavio nakon uspona industrijalizma. Slične stavove imaju i Marijanski i Tarner (Maryanski and Turner 1992). Teoretičari društvene evolucije koji su izraziti antiprogresivisti su Čejls-Dan (npr. Boswell and Chase-Dunn 2000) i Marvin Haris (Harris 1981). Harris naročito poslednjih 10 000 godina vidi kao proces opadanja životnih standarda, sve većeg opterećenja radom, sve većih nejednakosti, eksploatacije itd. Ipak, kada govori o industrijskom kapitalizmu, jasno mu je da tada dolazi do boljeg života za najveći broj ljudi u industrijskim društvima, ali nikad ne odustaje od naglašavanja retrogresivnih obeležja društvene evolucije.

Iako pod progresom čovečanstva u najopštijem smislu podrazumevamo poboljšanje ljudskog blagostanja, moguće je identifikovati njegove različite komponente u različitim oblastima ljudskog delanja. Pejnter smatra da je celokupni progres čovečanstva povezan sa napretkom njegove psihičke prirode, pri čemu to ne podrazumeva samo razvoj intelekta, već i estetskih i etičkih sposobnosti. "Progres se mora naći u napretku čovekove celokupne prirode koja je sposobna za istinu, lepotu i dobrotu. Mora postojati postepeno uzdizanje njegove prirode kao celine, prosvetljenje njegovog intelekta, širenje i pročišćenje njegovih osećanja, oplemenjivanje njegovih aspiracija i volje i poboljšanje njegovog mesta na svetu" (Painter 1922: 270).

On ističe da je problem moralnog progresa teži u odnosu na druge oblasti ljudskog delanja, smatrajući da se moralnost zasniva na slobodnoj volji, odnosno na pretpostavci o slobodi izbora između alternativnih mogućnosti mišljenja i delanja. Slaže se sa idejom o tome da je znanje moć, ali napominje da samo poznavanje dobrog nije garant njegovog činjenja, pošto je volja i u tom slučaju slobodna da izabere zlo. Pored toga, Pejnter se osvrće i na probleme kao što su pomenute nenameravane posledice (namera da se učini dobro koja proizvodi loše posledice) ili hipokrizija (Painter 1922; vidi i Merton 1936). Ako ostavimo po strani debate o tome da li je volja zaista slobodna ili nije (vidi npr. Blackmore 2005), možemo da pokušamo da definišemo šta podrazumeva sam moralni progres.

PROBLEM DEFINISANJA MORALNOG PROGRESA

Na sreću po ljudsku rasu . . . nije neophodno da se osmisli kompletan sistem moralne filozofije pre nego što možemo da donosimo moralne sudove o posebnim stvarima (Field 1931: 316).

Različiti autori pokušali su da objasne i fenomen moralnog progresa, odnosno da postave odgovarajući analitički okvir pomoću kojeg se on može istraživati. Bilo koji pokušaj njegovog definisanja mora da ponudi odgovore na dva pitanja. Koja je osnovna jedinica analize i na osnovu kojih kriterijuma i pravila se donosi sud o moralnom progresu? Prvo pitanje odnosi se na deskriptivnu, a drugo na normativnu komponentu pojma. Rut Maklin smatra da je važna odlika moralnog progresa to što je on u potpunosti društveni koncept, tj. odnosi se na događaje, institucije i prakse u državama, kulturama i društvima, a ne na individualne ličnosti i lično moralno ponašanje (Macklin 1977: 370). Dakle, moralni progres ne predstavlja promenu individualnog ponašanja i to znači da se ne može predstaviti preko statističkih pokazatelja koji nastaju kao rezultat agregacije promena ponašanja na individualnom nivou. Primer takvog pokazatelja su stope kriminaliteta, čiji rast ili pad

ukazuje na promenu broja individua koje su izvršile krivična dela u određenom periodu. Tvrdnja da se dogodio moralni progres ne sadrži propoziciju o promeni ljudske prirode, već se odnosi na promene u verovanjima ljudi o tome šta je moralno dopustljivo ili podnošljivo (Macklin 1977: 377).

Dakle, moralni sistem predstavlja model uzornog ponašanja koji je zasnovan na principima koje razum mora da prihvati. Međutim, ljudi često delaju na način koji je suprotan zdravom razumu, naročito kada su na delu snažna osećanja, tako da se može zaključiti da tvrdnja o postojanju moralnog progressa ne pretpostavlja da su prirodne inklinacije, nagoni ili motivacije ljudi postali više etični ili humaniji. Promene koje su relevantne za tvrdnje o moralnom progressu tiču se prihvaćenih ideala ponašanja i zato on može da se meri kao promena ovih ideala, dok privatno ponašanje pojedinaca i dalje može da bude njima suprotno, zato što često proističe iz strasti, a ne iz razuma.

Gotovo pola veka ranije do sličnog zaključka došao je i britanski filozof Fild, koji tvrdi da se izvorne tendencije ljudske prirode ne mogu menjati u velikoj meri, ali da se načini na koji se one razvijaju i organizuju mogu drastično menjati.² To znači da moralni progres takođe predstavlja i promenu prihvaćenih standarda ili tekućih ideja o moralnosti društva. Fild ističe dve vrste razlika u moralnom ponašanju – razlike koje vremenom nastaju kao rezultat promene moralnih standarda nekog društva, i razlike, odnosno jaz, između moralnog standarda i moralne prakse, to jest individualnog ponašanja (Field 1931: 308). Razlike između moralnih principa i moralne prakse variraju u različitim vremenima i različitim društvima, ali njihov raspon je ograničen. Hipotetički, ako ovaj jaz postane previše širok, odnosno

² Izvorne tendencije odgovaraju onome što Pejnter naziva "fundamentalnom prirodom", koja je nepromenljiva kao i osnovni instinkti, strasti i apetiti. On tvrdi da se moralni progres zasniva na racionalizaciji života, potčinjavanju instinktivnih impulsa višoj racionalnoj prirodi i "ustoličenju dobre volje" (Painter 1922: 278-279). Na taj način dolazi do formiranja kompletne čovekove prirode, u čijem razvoju se ogleda sveukupni progres čovečanstva. Edvard Vilson pravi razliku između transcendentalizma i empirizma u domenu etike i navodi da empirizam ima korene u "naslednim predispozicijama u mentalnom razvoju" i da zbog toga postoje brojne konvergencije u moralnosti u raznim kulturama (Wilson 1998: 262).

ako se veliki broj ljudi ponaša suprotno prihvaćenom moralnom idealu, onda on ima mali ili nikakav uticaj na stvarno ponašanje, te se njegova validnost do te mere dovodi u pitanje da se više ne može nazvati moralnim standardom. Samim tim, ne možemo začetak moralnog progressa tražiti u tom jazu, već u znatno izraženijim promenama samih moralnih standarda u vremenu.

Džejmison svoj pristup naziva "naivnom koncepcijom" moralnog progressa, što znači da se ne bavi analizom u smislu napretka u razumevanju semantike moralnog diskursa, niti razvojem adekvatnih normativnih teorija, već pokušava da ustanovi da li progres postoji: "Moralni progres se javlja kada je naredno stanje stvari bolje od prethodećeg ili kada ispravna dela postanu sve više preovladavajuća" (Jamieson 2002: 318). Na prvi pogled čini se da Džejmison govori o individualnom delanju, ali ključno je njegovo shvatanje prevalencije ispravnih delanja koja definiše stanje stvari u nekom društvu. Ono je blisko Fildovom shvatanju, jer "moralni standard" korespondira stanju stvari u kojem preovladava jedan tip ili klasa delanja, koja odgovara onome što Fild naziva prihvaćenim standardima ponašanja. Prema Džejmisonu, prilikom analize moralnog progressa ne pratimo promene individualnog moralnog ponašanja u vremenu (ili između različitih društava ili kultura), već se progres ogleda u promeni prihvaćenih moralnih standarda, ideala koji usmeravaju individue ka određenom tipu ponašanja (Jamieson 2002: 319-322).

Ipak, najkonkretniji odgovor na pitanje o izboru jedinica komparacije nudi Rut Maklin (Macklin 1977: 374):

Mišljenja o tome da se moralni progres kod civilizovanog čoveka dogodio ili da je određena kultura ili istorijska epoha moralno progresivnija od drugih, zasnovana su na obeležjima kultura ili perioda koja se mogu posmatrati i koja su izražena u zakonima, običajima, sudskim odlukama, verbalnim izrazima o moralnim idealima, društvenim reformama i drugim praksama. Ove pravne i sociološke činjenice otvorene su za empirijsko posmatranje i razumevanje, koliko i bilo koji drugi podaci prikupljeni i korišćeni od strane društvenih naučnika ili istoričara u njihovim istraživanjima i pisanim delima.

Ona napominje i da se pojam moralnog progresa ne odnosi samo na komparaciju jedinica u vremenskoj sekvenci (npr. događaji ili situacije u različitim istorijskim periodima), već da se odnosi i na poređenje dva savremena (čak i susedna) društva ili kulture. To znači da se pojam moralnog progresa može izraziti na sledeći način: "X je više moralno napredovalo od y", ili: "X pokazuje veći stepen moralnog progresa od y" (Macklin 1977: 370). Međutim, moralni progres je takođe i evaluativni pojam, što znači da je potrebno definisati njegovu normativnu komponentu. Sudovi oblika: "X je moralno naprednije od y" uvek izražavaju određenu vrstu moralnog suda, neku vrstu evaluacije, što znači da poseduju normativnu silu, emocionalno značenje ili preskriptivnu funkciju (Macklin 1977: 371). Sličnu poziciju zastupa i Fild, kada tvrdi da je činjenica da ljudi donose moralne sudove početna tačka svih etičkih diskusija. Čak i ako bismo utvrdili da takvi sudovi nisu utemeljeni, njihovo donošenje ostaje činjenica.

Prema Džejmisonu, za donošenje suda o moralnom progresu potrebni su teorija vrednosti i skup deontičkih principa (Jamieson 2002). Teorija vrednosti određuje šta je važno, dok deontički principi određuju kako bi trebalo da delamo u situacijama u kojima biramo između alternativa čiji izbor ima različite posledice na distribuciju stvari koje su važne. Teorija vrednosti može se predstaviti kao apstraktna struktura koja određuje skup fundamentalnih (dubokih) vrednosti, a nakon što joj pripojimo propozicije o određenim ljudima i društvima, dobijamo ugnježđenu hijerarhiju manje fundamentalnih (plitkih) vrednosti. Dakle, navedeni autori se slažu da je za donošenje suda: "X je moralno naprednije od y" potrebna referentna tačka evaluacije, odnosno skup vrednosti na osnovu kojih možemo da utvrdimo da se između stanja stvari *x* i stanja stvari *y* dogodio moralni progres. Međutim, oni se razlikuju po načinu na koji opisuju takav skup. Fild smatra da se ne može konstruisati kompletan skup standarda pomoću kojih se mogu meriti sve razlike između moralnosti različitih doba, niti da se može ispitati celokupna istorija sveta u svetlu tih razlika.

Na osnovu ispitivanja većeg broja različitih konvencija iz različitih perioda i lokacija, možemo da utvrdimo da postoje određene fundamentalne

ideje u njihovoj zajedničkoj osnovi, a neke konvencije se mogu pokazati kao njihova jasnija ili ozbiljnija realizacija, tako da možemo reći da pokazuju viši stupanj razvoja, osim ukoliko se utvrdi da one takođe ne pokazuju veći stepen zanemarivanja neke druge, podjednako fundamentalne ideje (Field 1931). Jedna od takvih ideja formulisana je u Kantovoj drugoj maksimi (Kant 1785/1993), koja govori da ljudska bića treba tretirati kao ciljeve, nikada samo kao sredstva. Istu ideju formulisao je i Bentam (Bentham 1789/1907), kada je rekao da nijedna osoba ne bi trebalo da se tretira kao da vredi više od jedne osobe prilikom distribucije sreće.

Fild smatra da je u modernim vremenima ova ideja dobila jasnije priznanje i veći uticaj na prihvaćene ideje o ispravnom ponašanju (npr. ukidanje ropstva, emancipacija žena, briga o dečijim interesima, svaki pokret koji protestuje protiv ideje da neka grupa ili klasa postoji radi druge). Iako nije univerzalno prihvaćena u svim društvenim odnosima, postoji opšta tendencija ka njenom postepenom prihvatanju, što je jasan znak moralnog progressa (Field 1931). Kod Maklin, vrednosti na osnovu kojih se može doneti sud o moralnom progressu sadržane su u dva principa. Prvi naziva "principom humanosti", a drugi "principom ljudskosti", pri čemu razlika između njih reflektuje ključne razlike između pojmova "human" i "čovjek".

Princip humanosti: neka kultura, društvo ili istorijska epoha pokazuje veći stepen moralnog progressa u odnosu na drugu ukoliko je osetljivija (manje tolerantna) na bol i patnju ljudskih bića u odnosu na drugu [kulturu, društvo ili epohu], što je izraženo u zakonima, običajima, institucijama i praksama tih društava ili epoha. Princip ljudskosti: neka kultura, društvo ili istorijska epoha pokazuje veći stepen moralnog progressa u odnosu na drugu ukoliko u većoj meri prepoznaje inherentno dostojanstvo, osnovnu autonomiju ili intrinzičnu vrednost ljudskih bića, u odnosu na drugu [kulturu, društvo ili epohu], što je izraženo u zakonima, običajima, institucijama i praksama tih društava ili epoha (Macklin 1977: 371-372).

Princip humanosti odražava ključno značenje termina humano, koji obično označava samilost, sažaljenje, empatiju i obzir prema patnji drugih

ljudskih bića ili životinja, dok se princip ljudskosti oslanja na pojam čovečanstva u onom smislu u kojem on podrazumeva totalnost atributa po kojima se ljudi razlikuju od drugih živih bića. Maklin smatra da ovi principi potiču iz dva osnovna atributa ljudske vrste koji su doveli do nastanka moralnosti kao institucije. Prvi atribut jeste osećajnost, a drugi racionalnost individua. Ljudi su osećajna stvorenja i osećajnost je potreban, ali ne i dovoljan uslov moralnosti koju srećemo kod ljudi (Macklin 1977: 375). Ona je atribut na kojem se gradi plauzibilnost kategorije moralnog opravdanja kakvu nude utilitarijanci poput Bentama (Bentham 1789/1907) i Mila (Mill 1863). Drugi fundamentalni atribut jeste racionalnost, međutim postoje brojne i ozbiljne poteškoće prilikom njenog jasnog definisanja. Uprkos tome, Maklin smatra da se racionalnost uvek može pripisati ljudskoj vrsti, kao i da većina ljudi deli skup zdravorazumskih verovanja o njoj. Samim tim, ona postaje atribut za koji pretpostavljamo da poseduju sve individue kojima je pripisana moralna odgovornost. Maklin tvrdi da je zadovoljenje jednog od dva principa dovoljno da opravda sud o postojanju moralnog progresa, međutim ako su oba zadovoljena, onda se moralni progres desio u većem stepenu nego što bi to bio slučaj da je zadovoljen samo jedan (Macklin 1977: 375-376).

Kao što je rečeno, Džejmison smatra da je za donošenje sudova o moralnom progresu potrebna određena teorija vrednosti. Za razliku od Maklin, on ne postulira principe moralnog progresa, niti nudi određenu teoriju vrednosti, već pokušava da konstruiše "indeks moralnog progresa" koji je povezan sa odgovarajućom teorijom vrednosti na nekoliko načina. Stavke indeksa mogu direktno da određuju duboke vrednosti, a posredno i plitke, zato što one predstavljaju implikaciju dubokih vrednosti u konjunkciji sa drugim (konkretnim) premisama. Stavke indeksa mogu da imaju različit status u različitim teorijama vrednosti. Na primer, jedna teorija može da zahteva i povećanje sloboda i smanjenje siromaštva, pri čemu smatra da je samo jedna od ove dve vrednosti duboka. Teorija takođe može da insistira na tome da neka stavka indeksa nije vrednost, već indikator druge vrednosti – može da tvrdi kako ukidanje robovlasništva nije vrednost sama po sebi, već indikator poštovanja drugih ljudskih bića. Drugim rečima, različite teorije

vrednosti mogu drugačije da tumače i samim tim da dodeljuju vrednost jednom (istom) indeksu moralnog progressa. Džejmison se nada da je njegov indeks prihvatljiv za široki spektar teorija sa različitim pogledima na osnove vrednosti (Jamieson 2002: 328-329) i sastoji se od pet stavki: 1) ukidanje rata i robovlasništva, 2) smanjenje siromaštva i klasnih privilegija, 3) povećanje slobode, 4) osnaživanje marginalizovanih grupa i 5) poštovanje prirode i životinja. Ako uporedimo Džejmisonov indeks i principe moralnog progressa koje navodi Rut Maklin videćemo da su oni u velikoj meri kompatibilni. Prva i druga stavka indeksa izražavaju iste vrednosti kao princip humanosti, dok preostale mogu da se smatraju za izraz principa ljudskosti. Pregledom ovih teorija vrednosti, odnosno različitih pogleda na normativnu dimenziju moralnog progressa, došli smo do veoma sličnih rešenja problema donošenja sudova o njemu. Autori nude veoma široku, ali analitički preciznu, normativnu osnovu pomoću koje se može oceniti da li se u konkretnom slučaju dogodio moralni progres. Dakle, na ovaj način se definiše sam pojam, kao i način njegovog "merjenja", odnosno kriterijuma na osnovu kojeg neka promena u društvu ili kulturi može da se okarakterise kao moralni progres. Ipak, ostaje otvoreno pitanje o tome kako se dešava moralni progres, odnosno kako i zašto dolazi do promena u prihvaćenim moralnim standardima.

Pomenuti autori pružaju samo delimične odgovore na ovo pitanje. Fild je blizak stanovištu moralnog intuicionizma kada ističe da veliki broj ljudi može da tvrdi da su osudili nešto kao ispravno ili pogrešno na osnovu sopstvenog "unutrašnjeg svetla", odnosno da instinktivno ili intuitivno znaju da je nešto ispravno ili pogrešno (Field 1931). On smatra da ovakve fraze izražavaju činjenicu da postoji neka vrsta moralnog iskustva iz prve ruke, koja predstavlja osnovu na kojoj izgrađujemo veliki broj sopstvenih moralnih principa. Mi poredimo naše interpretacije i generalizacije partikularnih iskustava sa iskustvima koja su izražena u običajnim standardima doba koje se razmatra. Sa druge strane, kada se opšta pravila propisana nekim skupom konvencija primene na konkretan slučaj, možemo da doživimo direktno moralno iskustvo koje nas upućuje da se usprotivimo konvencijama. Fild smatra da je upravo ovo način na koji pokreti, pobune i reforme počinju.

Ljudi su određena pravila o ispravnom i pogrešnom uzimali zdravo za gotovo. I onda se jednoga dana neko suoči sa konkretnom situacijom u kojoj ga misao o primeni ovih ideja ili stvarni prizor primene ovih ideja, budi i šokira i on sam sebi govori: Ne, ovo neće moći. Ovo ne može biti ispravno (Field 1931: 319).

Drugim rečima, Fild tvrdi da promena moralnih standarda potiče od individualnih pobuna vođenih moralnom intuicijom – kada dovoljan broj ljudi ospori prihvaćeni moralni standard dolazi do njegove promene koja se može okarakterisati kao moralni progres ukoliko zadovolji određene kriterijume evaluacije. Sa druge strane, Maklin misli da do promena moralnih standarda dolazi institucionalnim putem, promenama zakona i javnim debatama i napominje da je veoma teško izmeriti ključne kategorije koje definišu principe humanosti i ljudskosti. Međutim, signali pomoću kojih ih identifikujemo u društvenom životu veoma su jasni i lako se mogu detektovati na osnovu bihevioralnih i kontekstualnih dokaza.

Kada je "okrutna i neobična kazna" zabranjena zakonom i kada ljudi iskazuju moralnu sramotu ako se ona desi, to je jasan znak moralnog progressa u odnosu na ranije periode kada su ruke lopova odsecane zbog krađe i kada su kriminalni prestupnici mučeni na spravi za rastezanje udova ili su bili javno izrugivani (Macklin 1977: 376).

"Nivo tolerancije" preko kojeg se definiše princip humanosti izražen je u zakonima, običajima i praksama društava, kao i u javnim debatama jednog društva o tome šta su sporna moralna pitanja. Maklin piše da su pozitivni koraci ka ublažavanju bola i patnje kroz političko delanje i promene zakona jasni indikatori moralnog progressa, ali da su takođe važni i argumenti koji se koriste u korist ovakvih promena. Na sličan način može se utvrditi i kada jedna kultura ili društvo počinju da pridaju više poštovanja inherentnom dostojanstvu, osnovnoj autonomiji ili intrinzičnoj vrednosti ljudskih bića. Ona navodi primere prvih deset amandmana Ustava SAD, odnosno Povelju o pravima, kao dokumenta koji ustavno garantuje pripadnicima jednog društva očuvanje njihovog dostojanstva i autonomije u formi određenih

sloboda. Zato se može zaključiti da se moralni progres odigrao u onoj meri u kojoj se zakoni, prakse i etička uverenja menjaju u korist većeg priznavanja specijalnih ljudskih atributa.

Džejmison nudi veoma precizan odgovor na pitanje šta zapravo čini moralni progres i kako možemo da utvrdimo da li se on dogodio. "Sudovi o moralnom progresu su komparativni sudovi o vrednosti stanja stvari ili o rasprostranjenosti ispravnih delanja, ali nisu svi takvi komparativni sudovi, zapravo sudovi o moralnom progresu" (Jamieson 2002: 332). Sudovi o moralnom progresu pretpostavljaju postojanje neke značajne veze između stanja stvari koje se porede. "Stanje stvari *A* može biti bolje od stanja stvari *B*, ali ukoliko ne postoji kauzalna veza između *A* i *B*, onda se za tranziciju od *B* ka *A* ne može reći da predstavlja progres" (Jamieson 2002: 332). On stoga ističe da tvrdnja da je civilizacija antičke Grčke moralno naprednija u odnosu na civilizaciju Inka, nema previše smisla. U slučaju Evrope i Afrike postoje kauzalni odnosi, ali takođe ne bi imalo smisla govoriti o moralnom progresu u Maputu dvadesetog veka u odnosu na Lisabon iz šesnaestog veka, zbog nedostatka zajedničkog kulturnog miljea. Ovo je ujedno bio spor između Leslija Vajta i boazovskog kulturnog partikularizma u antropologiji (White 1949). Zato možda suština problema tvrdnji o moralnom progresu leži u činjenici da postoji neodređen broj dimenzija na kojima one mogu da budu zasnovane, dok način na koji se one mogu spojiti u jedinstvenu celinu ne postoji. Zapravo, Džejmison objašnjava da ovakva tvrdnja mora da bude zasnovana na poređenju dva veoma slična stanja stvari kako bi zaključak bio smislen i precizan, te da su jedine plauzibilne tvrdnje o moralnom progresu lokalnog i pragmatičnog tipa. Na ovaj način odbacuje mogućnost velikog narativa o moralnom progresu. Ključna odlika Džejmisonovog shvatanja moralnog progressa jeste postojanje kauzalne povezanosti između dva slična stanja stvari. Da bi sud o progresu bio validan moramo znati šta je uzrok toga da je stanje stvari *B* moralno naprednije od *A*, odnosno šta je dovelo do promene prihvaćenih moralnih standarda koja se može okarakterisati kao moralni progres. Kao što je Maklin napomenula, ove promene mogu se proučavati kao pravne i sociološke činjenice, te je moguće formulisati naučno objašnjenje konkretne instance moralnog progressa (Macklin 1977: 374).

Konceptualizacije moralnog progresa koje su iznete predstavljaju pokušaje preciznog definisanja ovog pojma, kao i pravila za donošenje suda o moralnom progresu. Različite filozofske tradicije i njihovi predstavnici imaju drugačije poglede na progres u sferi morala, ali diskusija o ovom pojmu prevazilazi okvire filozofije (morala) i zauzima važno mesto (i) u sociološkoj teoriji. Skler (Sklair 1969: 229) smatra da se zadovoljavajuća teorija moralnog progresa može konstruisati jedino uz pretpostavku da je on merljiv, a pod merljivošću on podrazumeva postojanje grube hijerarhije stanja na osnovu kojih je moguće izvršiti komparaciju i legitimno reći da su neko delanje, institucija ili društveni sistem moralno napredniji u odnosu na druge. U tom slučaju, teorija moralnog progresa mora se zasnivati na "racionalnoj etici", koju karakteriše skup vrednosti koje se mogu racionalno opravdati kao dobre za sve ljude u svim dobima. Ovakva etika je suprotstavljena etičkom relativizmu i tezi o moralnom diverzitetu.

Skler ističe da potraga za racionalnom etikom ne može biti uspešna ukoliko se ona svede isključivo na logiku. Ukoliko su činjenice i vrednosti logički odvojene, onda nije moguće izvesti moralni zaključak iz skupa nemoralnih premisa, bez obzira na to koliko se "manipulišućih premisa" upotrebi. Dakle, da bismo došli do racionalne etike moramo se udaljiti od logike *per se* i pronaći polje istraživanja koje je u isto vreme ograničenije od logike, ali i dovoljno široko da bi etičke tvrdnje imale smisla. U tom kontekstu Skler tvrdi da je racionalna etika nemoguća logički, ali da je moguća sociološki. Kao što sve stvari koje su logički moguće ne moraju da budu i fizički moguće, tako ni sve stvari koje su logički moguće nisu sociološki moguće. Drugim rečima, skup društvenih odnosa je ograničeniji u odnosu na skup "kognitivnih" odnosa koji se tiču društvenog života, odnosno nije svaki društveni odnos koji možemo zamisliti sociološki moguć i prisutan u društvenom životu. Sa druge strane, sociološki mogući odnosi ne moraju se povinovati rigidnim pravilima logike, te ovaj skup odnosa ostavlja dovoljno širine kako bi tvrđenja racionalne logike imala smisla (Sklair 1969).

Doprinos sociološke teorije racionalnoj etici ogleda se u definisanju pretpostavki o minimalnim uslovima pod kojima je moguće da neko društvo

egzistira, preživljava i napreduje. Primer takve teorije jeste Parsonsov (Parsons 1951/1991) ambiciozan pokušaj da analizira društvene sisteme naglašavajući značaj načina na koji oni rešavaju probleme adaptacije, postizanja cilja, integracije i održavanja obrasca. Preko ove teorije može da se formuliše racionalna etika, ne samo zbog rezultata analize, već zbog načina na koji se posmatraju društveni sistemi, odnosno njihove osnove. Pošto moralnost uzima u obzir društvene odnose ljudi, svaki teorijski pokušaj da se pronade i definiše neophodna osnova tih odnosa relevantan je za promišljanje same moralnosti. Dakle, Skler polazi od neophodnosti racionalne etike za konstrukciju tvrđenja o moralnom progresu, pri čemu ističe da takva etika mora da bude utemeljena na sociološkoj teoriji. Pri tom, on ne naglašava potrebu funkcionalističkog pristupa, već navodi Parsonsa kao primer teorije koja postavlja fundamentalna pitanja o nastanku i održavanju društvenih odnosa unutar društvenih sistema. Nakon određenja racionalne etike, Skler navodi Makbitov pokušaj formulisanja koncepta moralnog progressa preko fundamentalne distinkcije između unutrašnjeg ili subjektivnog i spoljašnjeg ili objektivnog konteksta morala. Unutrašnji kontekst morala povezan je sa onim što se naziva moralnim osećajem, dok je spoljašnji otelotvoren u društvenom životu ljudi. Samim tim, može se govoriti i o dve vrste progressa – progres u moralnoj dobroti odnosi se na povećanu ličnu lojalnost određenom skupu ideala, dok se progres u moralnom prosvećenju odnosi na prirodu tih ideala i ima formu većeg prepoznavanja fundamentalnog značaja ličnosti i distinkcije između stvari i ljudi (Sklair 1969: 232). Skler smatra da je nedostatak Makbitove teorije to što nije povezao drugu vrstu progressa sa razvojem samog društva, odnosno što nije doveo u vezu promenu prirode moralnih ideala sa osnovnim sociološkim idejama o promeni društva i društvenih odnosa. Iz toga sledi da se progres u moralnom prosvećenju mora dovesti u vezu sa razvojem društva, jer do ovakvog oblika progressa dolazi u društvima u kojima su problemi velikog broja ljudi razrešeni u različitim oblastima društvenog života.

Skler zaključuje da je budućnost etike u proučavanju života čoveka u društvu, a ne u filozofiji morala, jer društvena istraživanja nastavljaju

da otkrivaju uslove koji omogućavaju život ljudi u društvu, kao i varijacije u ovim uslovima u različitim društvima. Dovođenje u vezu ovih uslova sa moralnošću nužno je za utvrđivanje, merenje i objašnjenje različitih instanci moralnog progressa u modernim društvima. Ovakav stav ne treba tumačiti kao potpuno odbacivanje filozofije morala ili filozofije uopšte. Autori na čije se teorije Skler poziva mahom su filozofi, međutim ono što on pokušava da istakne jeste potreba za teorijama koje su zasnovane na (naučnim) istraživanjima društva, koje reflektuju kompleksnost društvene stvarnosti. Ovo insistiranje na naučnom utemeljenju teorija moralnosti i moralnog progressa ne znači i izjednačavanje moralnog i naučnog progressa. Skler (Sklair 1971) takođe tvrdi i da se za svaku instancu naučnog progressa može postaviti pitanje: "Da li je taj progres dobar?", dok nema smisla postavljati isto pitanje za neku instancu moralnog progressa. Bez obzira na to koja definicija moralnog progressa se koristi, podrazumeva se da je ovaj oblik progressa "dobar" na onaj način na koji se podrazumeva da je naučni progres "naučni". Pored toga, moralni progres je na izvesni način "kolektivni centar" za sve druge tipove progressa, te se može reći da je naučni progres, između ostalih, potreban, ali ne i dovoljan uslov moralnog progressa. Način na koji Skler usmerava teoriju moralnog progressa od filozofije ka sociologiji može poslužiti kao primer potrebe za naučnim istraživanjem morala, odnosno "nauke o moralu". Međutim, postoje mišljenja i o tome da religija može da ponudi validna objašnjenja u domenu etike i morala, te je neophodno osvrnuti se i na ovakav pristup objašnjenju moralnog progressa, ali i na objašnjenja odnosa između morala i religije.

MORAL I RELIGIJA

Nauka je uvek pobeđivala religijsku dogmu, tačku po tačku, kada su one bile u konfliktu (Wilson 1998: 286).

Vrlo važno obeležje najvećih svetskih religija jeste moralni sistem zasnovan na božanskim osnovama i "[s]ve religije su primeri moralnog sistema, ali samo neki moralni sistemi uzimaju oblik religije" (Friesen 2015: 22). Frizen pokušava da precizno definiše pojam moralnog sistema, a potom i da rasvetli odnos između religije i morala u različitim stadijumima društvene evolucije. Kao najbolju polaznu tačku za definisanje moralnog sistema uzima Dirkema (Durkheim 1912/1995), koji je pokušao da stvori nauku o moralnosti unutar sociologije, čiji cilj bi bio da ponudi objektivnu analizu i objašnjenje nastanka i funkcije moralnih sistema u društvima. Frizen ističe da je Dirkem u ranoj fazi svoje karijere odbacivao religiju kao relikat tradicionalnih društava i predviđao je njenu propast, kao i njenu zamenu novom normom koju je nazvao kult individue (Friesen 2015: 17). U svom kasnijem radu, Dirkem je ponovo razmotrio funkciju religije i definisao je kao "ujedinjen sistem verovanja i praksi koje se odnose na svete stvari, odnosno na stvari koje su odvojene i zabranjene – verovanja i prakse koje sve one koji ih se pridržavaju ujedinjuju u jedinstvenu moralnu zajednicu koja se naziva Crkvom" (Durkheim 1912/1995: 44). Religija je, prema Dirkemu, od suštinske važnosti za društvenu integraciju i predstavlja osnovu moralnosti, ali Frizen smatra da je ovakva postavka odnosa između religije i moralnosti umanjila kvalitet ove klasične sociološke teorije, pogotovo ako se uzmu u obzir skorašnji globalni trendovi uspona neverovanja i razvoja sekularnih moralnih sistema (Friesen 2015: 18). Iz ovog razloga, on pokušava da sekularizuje Dirkemovu teoriju, tako što će pojmove koji imaju religijsku konotaciju, pre svega dihotomiju sveto/profano, zameniti "benignijim" pojmovima. U *Elementarnim oblicima religijskog života* (Durkheim 1912/1995) Dirkem je tvrdio da religije dele svet na domene svetog i profanog, pri čemu su komponente svetog oni aspekti života koji se obično povezuju sa religijom,

dok su komponente profanog tipični, svakodnevni aspekti života. Profane aktivnosti i simboli ne mogu da budu moralni ili nemoralni, već se mogu okarakterisati kao amoralni, pošto nemaju religijski značaj.

Prema Frizenovom mišljenju, sekularizacija Dirkemove teorije nije kompleksan poduhvat. On se fokusira na teorijsko uopštavanje dihotomije sveto/profano i poziva se na Hjumovo (Hume 1738/2009) određenje procesa moralisanja, odnosno podele sveta na poželjne (dobre) i nepoželjne (loše) elemente. Ljudi koji se grupišu u zajednicu konstruišu zajednički pogled na svet, čija ključna odlika jeste moralisanje preko kojeg se određenim aspektima egzistencije dodeljuje moralno značenje. Ovaj aspekt ljudske društvene egzistencije Frizen naziva moralnim domenom, dok ostatak kolektivnog iskustva čini amoralni domen, a aspekti egzistencije koji pripadaju amoralnom domenu nisu ni dobri ni loši već "moralno benigni". Treći potencijalno koristan pojam za Frizena jeste ne-moralni domen, kome pripadaju aspekti života koji još nisu iskušeni, odnosno koji tek treba da budu kognitivno obrađeni od strane zajednice kako bi bili raspoređeni u moralni ili amoralni domen. Kao ilustraciju, on navodi primer pripadnika plemena koji se prvi put susreću sa do tada nepoznatim plemenom. U ovakvoj situaciji, pripadnici plemena nisu sigurni kako treba razumeti egzistenciju nove grupe unutar konteksta sopstvenog pogleda na svet, te se stranci ne smatraju ni moralnim, ni amoralnim, već privremeno postaju deo ne-moralnog domena (Friesen 2015: 19). Komponente moralnog domena razlikuju se od komponenti amoralnog domena po reakciji članova grupe na bilo koji poznat artefakt, ponašanje ili verovanje koji pripadaju tim domenima. Dirkem se prevashodno oslanjao na posmatranje sankcija koje otkrivaju pripadnost komponenti domenu svetog, dok Frizen predlaže širi pristup. On tvrdi da će komponente moralnog domena prouzrokovati pozitivnu ili negativnu moralnu valuaciju od strane pripadnika grupe, dok komponente amoralnog domena mogu izazvati samo emocionalne reakcije (npr. smeh, zadovoljstvo ili tuga), pri čemu komponenta moralne valuacije uvek izostaje.

Dirkemjeneztoranije (Durkheim 1893/1994: 232-233) tvrdio da moderna društva postaju sve više racionalna i logična i da se samim tim i domen

svetog drastično sužava, dok se domen profanog uvećava. To znači da se ljudi u modernim društvima susreću sa sve više životnih iskustava i artefakata koji nemaju religijsko značenje, te se ovaj trend može nazvati sekularizacijom društva. Sličan proces može se opisati i Frizenovim kategorijama. Dok se u tradicionalnim društvima gotovo svaki aspekt života interpretira unutar moralnog domena, ljudi u modernim društvima percipiraju sve više stvari kao deo amoralnog domena. Rezultat ovakvog procesa jeste činjenica da ljudi provode manje vremena razmišljajući o moralnom značenju događaja i stvari u modernom društvu. Danas (generalno gledano) postoji više individualne slobode da se izabere smer delanja koji odgovara individualnim željama, bez straha od kritike, osude i negativnih sankcija od strane drugih. Ovaj proces Frizen naziva amoralizacijom (Friesen 2015: 19). Međutim, on identifikuje i suprotan trend – intenziviranje rasprava o tome šta tačno pripada moralnom domenu. Poziva se na Bekerov (Becker 1963) termin moralnog krstaškog rata i interpretira ga kao organizovan pokušaj da se javnost ubedi da određene (amoralne) aspekte života treba smestiti u moralni domen i samim tim da ih treba interpretirati kao dobre ili loše (Friesen 2015: 20). Na taj način, moralni konflikti u moralnom društvu nisu više samo funkcija borbe između tradicionalnih i modernih vrednosti, već i posledica povećanog takmičenja vrednosti unutar smanjenog moralnog domena i profesionalizacije moralnog ubeđivanja. Pri tom, do uspešnih rešenja moralnih sukoba često se dolazi putem sve veće apstrakcije moralnih principa ili ideja.

Moralni sukobi u svakom društvu posledica su tenzija između ljudskih potreba za opstankom, društvenošću i razvojem, s jedne strane, i tendencije ka sebičnosti i odsustvu altruizma s druge. Samim tim, osnovna ljudska dilema leži između autonomnog, usamljenog, ranjivog i nepotpunog sopstva sa jedne strane i društvenog, sigurnog, povezanog i rastućeg sopstva sa druge strane. Pošto autonomno, sebično sopstvo predstavlja opasnost za integritet društvenog sistema, ljudske zajednice stvaraju pravila i regularne obrasce interakcije koje preferiraju prosocijalne izbore u odnosu na sebične. Društveni aparat razvijen u cilju motivisanja prosocijalnog ponašanja Frizen naziva moralnim sistemom i on ima tri komponente: 1) mit stvaranja, koji

objašnjava nastanak fizičkog univerzuma koji nastanjuje društvena grupa, kao i nastanak same grupe; 2) metafiziku, ili objašnjenje značenja života i pozicije individue u univerzumu; 3) moralni kod, ili listu bihevioralnih očekivanja. Komponente sistema motivišu članove društva ka prosocijalnom ponašanju tako što nude validan razlog zašto bi se sebične individue uključile u altruističke aktivnosti. Mitovi stvaranja stvaraju kosmološku vezu individue sa univerzumom i dodeljuju specijalni status društvenoj grupi čiji je ona pripadnik. Ovi mitovi pružaju osećaje inherentne moralnosti i sudbine, a moralni sistem omogućava vezu individue sa drugim članovima grupe, pri čemu je ona transcendentna u odnosu na vreme i prostor i služi promovisanju društvene kohezije i integracije pripadnika društva (Friesen 2015: 22).

Interesantna je Frizenova konstatacija da se nakon detaljnog ispitivanja sadržaja moralnih sistema može lako utvrditi da su oni logički nekoherentni, odnosno da mogu "logički implodirati".

Potraga za dubljim značenjem ili filozofskim istinama u moralnim sistemima, na kraju ne zadovoljava mnoge istraživače, sa više neodgovorenih pitanja nego na početku istraživanja. Iako sebična, ljudska bića žele povezanost. Kosmologije, metafizike i moralni kodovi treba samo da budu dovoljno ubedljivi kako bi obezbedili izgovor za stupanje u kooperativno ponašanje. Pravi test njihovog integriteta nije logička oštrina ili čak empirijska validnost pretpostavki, već njihova dugoročna sposobnost da integrišu pripadnike [društva] u kohezivnu celinu. (Friesen 2015: 22).

Frizenov stav je dosta blizak Sklerovoj (Sklair 1969) tvrdnji da je (racionalna) etika logički nemoguća, odnosno da adekvatno istraživanje moralnih sistema mora da izađe izvan okvira logike i filozofije morala. Pošto moralni sistemi često sadrže kosmologije i metafizičke tvrdnje koje su ukorenjene u nepromenljivim istinama i aksiomima, postoji tendencija ka njihovoj statičnosti. Promena se često posmatra kao opasnost i percipira se kao nemoralna, te moralni sistemi poseduju tendenciju ka podržavanju

društvenog konzervativizma (Friesen 2015: 23). Frizen smatra da je suočavanje društava sa ljudskim diverzitetom jedan od najvažnijih uzročnika promene moralnih sistema, a on podrazumeva različite ličnosti, fizičke karakteristike, kulturne prakse, načine oblačenja i rituale, kao i različite i sukobljene sisteme verovanja, poglede na svet i rečnike koji ih opisuju. Ljudi se suočavaju sa drugima koji su različiti od njih samih i egzistiraju izvan njihovog moralnog sistema, ali prolongirani periodi izloženosti diverzitetu stimulišu kolektivni proces tokom kojeg se individue udružuju, priznaju razlike koje postoje između njih i formulišu objašnjenje diverziteta. Frizen tvrdi da što je ovaj period duži, to je veća verovatnoća izbijanja moralne krize. Pošto različite individue i grupe postaju deo društva, moraju se razviti moralni kodovi koji propisuju adekvatne reakcije na diverzitet, a ukoliko oni podrazumevaju subordinaciju ili neadekvatan tretman drugačijih društvenih grupa, onda može uslediti protest i pobuna tih grupa protiv takvog moralnog sistema (Friesen 2015: 23-24). Uspešna moralna adaptacija dešava se nakon revizije moralnih sistema u svetlu nove realnosti i u cilju integracije novih populacija na način koji redukuje konflikt, konfuziju i bes. Samim tim, najuspešniji tip moralnih promena jeste onaj koji revidira moralne priče i principe i dovodi ih do većeg stepena apstrakcije, a samim tim i do sofisticiranijih moralnih propisa koji su inkluzivniji, univerzalni i sposobni da integrišu sve članove društva u kohezivnu jedinicu. "Moralna promena je . . . adaptivni mehanizam koji koriste društvene grupe kako bi povećale društvenu koheziju i pomogle u društvenoj integraciji njenih pripadnika. Konačno, više ljudskih potreba se zadovoljava u moralnim sistemima koji bolje integrišu unutrašnju raznolikost" (Friesen 2015: 24).

Moralni sistemi su adaptivni i promenljivi, pa samim tim kroz ljudsku istoriju stoje u promenljivom odnosu prema religiji. U društvima lovaca-sakupljača, moralni sistem je egzistirao nezavisno od animizma, preovladavajućeg sistema verovanja (Wright 2010). Nastankom religije i razvojem ljudskih društava u pojedinim periodima istorije dolazi do fuzije između moralnog i religijskog sistema, naročito tokom uspona velikih monoteističkih religija. Međutim, moderna društva prolaze kroz proces

sekularizacije i ponovo dolazi do razdvajanja morala i religije. Sličan stav zastupa i Kerc, koji smatra da Guld (Gould 1999) nije u pravu kada kaže da je etika domen religije, odnosno trebalo bi odvojiti religiju i etiku jer religije nemaju nikakvu posebnu kompetentnost kada se radi o moralnom rasuđivanju, o čemu svedoči istorija etike koja potvrđuje autonomnost etike i njenu zasnovanost na racionalnosti (Kurtz 2002, 2004). On tvrdi da se još od renesanse odvija sekularizacija moralnosti, koja je potpuno nezavisna od religijskih zapovesti, dok Frizen ističe da u modernim društvima koncept ljudskih prava postaje osnova sekularnog moralnog sistema (Friesen 2015: 63-64).

Međutim, postavlja se validno pitanje da li je moguće da su adaptivne promene moralnih sistema posledica nekih kumulativnih i progresivnih znanja do kojih je došla teologija? Odgovor na ovo pitanje je vrlo jednostavan i glasi – ne, jer teologija ne funkcioniše na isti način kao i nauka. Nauka se sastoji od različitih disciplina koje koriste različite mehanizme i tehnike, ali njih povezuje metodologija koja je uvek zasnovana na sumnji, pokušajima replikacije, razumu i posmatranju. Dakle, postoji samo jedan oblik nauke, za razliku od teologije koja zapravo i ne postoji kao nešto jedinstveno, nego postoje samo teologije koje su međusobno nesamerljive. One ne napreduju nego se menjaju, a najčešće se menjaju pod pritiskom naučnih znanja. S druge strane, naučni progres je evidentan i može se pokazati na razne načine: preko poboljšanja kvaliteta života, dužine životnog veka, velikih naučnih otkrića poput velikog praska, strukture DNK, mapiranja genoma, tehnoloških dostignuća koja koristimo u svakodnevnom životu itd.

Iz ovoga sledi da religija nema prioritet u odnosu na nauku ni kada se radi o istraživanju univerzuma, zato što suština jeste u tome da objašnjenje prirode mora da prođe test naučnog dokazivanja, a jasno je da dogme i mitovi te testove ne mogu da prođu. U najboljem slučaju religija može da bude neka vrsta inspiracije kada se radi o posvećenosti etičkim idealima, jer ona obično iznad ljudskih potreba stavlja otkrovenje, boga ili samu veru, što znači da suštinski najčešće i nije okrenuta ljudima i njihovim neposrednim i svakodnevnim potrebama. Tradicionalne religije obično nude ljudima neku

vrstu pomoći i utehe, ali im onemogućavaju da pomognu sami sebi ili da iskuse svoj potpuni potencijal i zanemaruju činjenicu da su ljudi odgovorni za ono što jesu i što će postati. Zato su religijska obećanja o spasenju ili pretnje putem večnog prokletstva štetne, jer odvraćaju ljude od trenutnih okolnosti, problema, čak i ispravljanja društvenih nepravdi. Nauka nam, s druge strane, govori o tome da su sva živa bića posledica i proizvod evolucionih sila, nudi realistički pristup problemima i razmatranjima ljudskog stanja i moralne vrednosti locira u ljudsko iskustvo. Zato se može reći da je etika autonomna i situaciona i nema potrebe pozivati se na teološke ili ideološke sankcije. Ako govorimo samo o ljudima i njihovoj moralnosti, etika nastaje iz njihovih potreba i interesa.

U ovom kontekstu postaje jasno da niko nema monopol nad vrlinom i nema nikakvih garancija da se svi problemi mogu rešiti ili da možemo i da ćemo moći da odgovorimo na sva pitanja. To je zato što sve probleme možemo da rešimo samo razumom koji treba da bude u balansu sa saosećanjem i empatijom. Zato etiku treba odvojiti od religije i Guldova NOMA pozicija nije validna (Gould 1999: 56, kurziv u originalu):

Odsustvo konflikta između nauke i religije nastaje zbog nepreklapanja između njihovih domena profesionalne ekspertize – nauke u empirijskoj konstituciji univerzuma i religije u potrazi za ispravnim etičkim vrednostima i duhovnim značenjem naših života. Postizanje mudrosti o ispunjenosti života zahteva posvećivanje pažnje izučavanju oba domena.

Na sličan način kao i Frizen, Šermer objašnjava da se religija razvila kao integralni mehanizam ljudske kulture putem stvaranja mitova koji promovišu kooperaciju, saradnju i reciprocitet između pripadnika društva i obeshrabruju sebičnost i kompeticiju. Ova društvena institucija se razvila pre drugih koje uspostavljaju pravila društvene interakcije, tako da su sekularni moralni sistemi poput onih koji su promovisani u Francuskoj i Američkoj revoluciji stari nekoliko vekova, dok su najuticajnije religije na svetu stare nekoliko milenijuma (Shermer 2004). Međutim, osnove religijske

etike nisu više adekvatne, iako sve uticajnije religije naglašavaju važnost ljubavi, saosećanja, strpljenja, tolerancije i opraštanja. Kada se govori o moralnom progresu, religije najčešće sa ogromnim zakašnjenjem prihvataju promene koje nastaju izvan religijskih krugova, bilo da je reč o ropstvu u devetnaestom veku, pravima žena u dvadesetom ili gej pravima u dvadeset prvom veku. Šermer ukazuje na tribalni i ksenofobični karakter svetskih religija, s obzirom na to da one prave jasne distinkcije između pripadnika grupe i onih koji joj ne pripadaju i prema tome, one ne proširuju moralnu sferu (Shermer 2015).

Očigledan problem religijskog moralnog sistema odnosi se na uspostavljanje moralnih principa koji nemaju izuzetke. Ipak, postojanje moralne istine koja se odnosi na vezu između mišljenja i ponašanja i ljudskog blagostanja ne zahteva uspostavljanje trajnih ili "večnih" moralnih preskripcija (Harris 2010). Religija uspostavlja nefleksibilni skup pravila o ispravnim i pogrešnim mislima i ponašanjima i ona, kao i drugi sistemi apsolutne moralnosti, podrazumeva izbor između dve alternative koje su u potpunosti isključive, odnosno, u tom sistemu jasno su određene granice lošeg i dobrog (Shermer 2015). Problem svih sistema apsolutne moralnosti jeste što oni postavljaju sebe kao konačne arbitre istine i dele ljude na dobre i zle, ispravne i pogrešne, istinske vernike i jeretike. S obzirom na to da se svi moralni sistemi razlikuju u većem ili manjem stepenu, ne postoji univerzalno prihvaćena apsolutna moralnost. Upravo suprotno – apsolutne moralnosti najčešće stvaraju konflikt u mišljenjima tj. podrazumevaju apsolutnu netoleranciju. Ovaj problem je karakterističan za sve apsolutističke sisteme misli, od religijskih do nereligijskih, od liberalnih do komunističkih (Shermer 2004).

Čak i kada je religija u pravu to je posledica puke slučajnosti, zato što samo racionalno razumevanje ljudskog blagostanja može da omogućiti ljudima da koegzistiraju u miru, uspostavljajući zajedničke društvene, političke i ekonomske ciljeve. Prema tome, nemoguće je da postoji kompromis između religije i nauke, a neki autori se pretvaraju (ili zaista misle) da su one kompatibilne. Ovakvo stanje uzrokuje društvene, ekonomske, političke i druge loše posledice koje se kreću od licemerja na individualnom nivou do

javnih politika koje nepotrebno potkopavaju zdravlje i sigurnost ljudi. Kao što je napisao Vilson: "Moralno rasuđivanje ... je na svakom nivou intrinzično konsilijentno sa prirodnim naukama" (Wilson 1998: 260), ali bez obzira na to, naučnici retko kritikuju religijska verovanja, verovatno iz straha da će započeti "rat ideja" koji će nauka izgubiti (Harris 2010). Mnogi od njih smatraju da je moralna istina mit i da postoje samo moralne preferencije, moralno mišljenje i emocionalne reakcije za koje nam se čini da predstavljaju znanje o dobrom i lošem. Ovakvo shvatanje zapravo veoma usko definiše nauku, odnosno, ona se u tom kontekstu shvata kao sinonim za matematičke modele ili neposredni pristup eksperimentalnim podacima, a zapravo se ne sme svoditi na samo nekoliko njenih metoda.

Prateći Sklerov stav (Sklair 1971), zaključak je da moralna filozofija nije dovoljna za objašnjenje moralnog progressa, a može se reći i da moralna filozofija ne može da bude ni ključni alat za širenje moralno progresivnih shvatanja. Ipak, ona može da igra važnu ulogu u procesima koji vode ka moralnom progressu, s obzirom na to da je u stanju da nadahne političke aktere i društvene kritičare koji se bore za širenje novih moralnih razumevanja i utiču na praksu onih osoba koje su sposobne da prevedu novija shvatanja u društvenu praksu (Moody-Adams 1997: 160-177). Suprotno tome, kada je religija u pitanju može se zaključiti da ona ne može da pruži adekvatno objašnjenje moralnog progressa, niti može da predstavlja alat za širenje progresivnih shvatanja moralnosti. Za razliku od (sekularne) moralne filozofije, kao i svi sistemi apsolutne moralnosti, religija ne može da bude ni podsticaj ni nadahnuće političkim i društvenim pokretima koji su nosioci moralnog progressa, nezavisno od toga da li se do njega dolazi preko pobuna i revolucija (Field 1931) ili postepenim, institucionalnim promenama (Macklin 1977).

NAUČNA OBJAŠNENJA MORALNOG PROGRESA

Ljudska priroda se . . . može . . . razumeti samo uz pomoć naučnog metoda (Wilson 1978/2004: x).

Definisanje moralnog progresa, kao i kriterijuma za donošenje sudova o njemu, ne podrazumeva i njegovo objašnjenje. Pošto religija ne može na adekvatan način da ponudi odgovor na pitanje zašto i kako se dogodio moralni progres, on se mora potražiti u nauci, jer su razni autori opisali različite eksplanatorne mehanizme njegovog razvoja, bez pozivanja na religijski zasnovanu etiku. Polazne tačke naučnog objašnjenja moralnosti (a samim tim i moralnog progresa) jesu ljudska evolucija i evolucija ljudskih društava. Dakle, koreni etike nalaze se u obrascima ponašanja koji su evoluirali kod predljudskih predaka, a ljudi su do danas zadržali neke elemente tih evoluiranih karakteristika. Ljudi su društvene životinje i u tom smislu pre smo bili društveni nego što smo postali ljudi. Etika je verovatno nastala u predljudskim obrascima ponašanja, a ne na osnovu izbora potpuno racionalnih bića (Singer 1981/2011), ali dugotrajne ljudske prakse ne moraju da budu adaptivne u evolucionom smislu – ako nešto opstaje to samo znači da zbog toga nije došlo do propasti društva ili pojedinaca koji ga sačinjavaju. Jednostavno rečeno, moralnost je deo ljudske prirode koja je evoluirala tokom miliona godina ljudske evolucije. U tom smislu ona postoji izvan ljudskog uma ili kulture, što znači da nije u pitanju obeležje individua i pojedinačnih kultura, već ljudsko univerzalno obeležje, odnosno univerzalija koja se nalazi u našoj prirodi. Evolucija je stvorila moralne emocije i osećaj za dobro i loše, a individue sve to nasleđuju u nekom posebnom kulturnom kontekstu i primenjuju na posebne istorijske okolnosti.

Dakle, moralne istine se mogu naučno istraživati s obzirom na to da su moralna osećanja evoluirala kao deo naše vrste, prema tome ona transcendiraju individue, što ih čini moralno objektivnim. Kada god je moguće, moralna pitanja bi trebalo da su u fokusu naučnog i racionalnog ispitivanja, na sličan način kao što su to pitanja o prirodi (Shermer 2004). Većina naučnika

koji izučavaju domen moralnosti fokusiraju se na evolucione, psihološke ili neourobiološke aspekte moralnih osećaja i posvećuju se deskripciji i razumevanju načina na koje ljudi misle i kako se ponašaju. Naučna teorija moralnosti podrazumeva objašnjenje kako su ljudi evoluirali od društvenih do moralnih primata. Prema mnogim "definicijama" ljudi su sebična bića, odnosno, sebičnost se smatra biološkim imperativom, ali ideja o srodničkoj selekciji i ideje o evoluciji recipročnog altruizma ukazuju na to da sebični i altruistični interesi nisu uvek u konfliktu (Axelrod 1984). Prema ovim teorijama, blagostanje drugih, posebno onih koji su nam bliski, jeste jedan od naših primarnih interesa. Zapravo, pitanja o blagostanju su mnogo starija od pitanja o moralu, s obzirom na to da razvoj morala zahteva u najmanju ruku kompleksni jezik i volju da se sarađuje sa nepoznatim individuumima (Harris 2010). Individue su morale da balansiraju između sebičnosti i nesebičnosti (ukoliko bi bile previše sebične, druge individue bi ih kaznile, a ukoliko bi se ponašale previše nesebično, bile bi eksploatisane od strane ostalih). Prema tome, razvijanje društvenih veza smatra se adaptivnom strategijom i zajedno sa stvaranjem mreža i veza koje su vodile interakcijama evoluirale su i moralne emocije. Pošto interakcije zahtevaju kalkulacije o ponašanju drugih, prirodna selekcija je omogućila evoluciju sistema emocija koje su neophodne za te kalkulacije, a taj sistem je omogućio ljudima da nagrade ili kazne druge u skladu sa njihovim akcijama zato što su emocije u interakciji sa kognitivnim procesima mišljenja koji vode naša ponašanja prvenstveno radi preživljavanja i reprodukcije (Shermer 2015). Ljudsko mišljenje je pod uticajem tzv. epigenetičkih pravila, genetski zasnovanih procesa razvoja koji predisponiraju individuu da usvoji jednu ili nekoliko oblika ponašanja u odnosu na druge oblike (Lumsden and Wilson 1981). Ova pravila su jedinstvena za ljudsku vrstu i ukorenjena su u fiziološkim procesima koji vode od gena preko mišljenja do akcije. Dakle, mi razmišljamo na moralan način zato što smo predmet određenih epigenetičkih pravila, koja stvaraju predispozicije da određene akcije smatramo ispravnim, dok neke druge smatramo pogrešnim. Međutim, nije reč o ograničavanju ljudi da slepo prate određena ponašanja, već pod uticajem ovih pravila vrše se određeni

izbori koji su dostupni u datoj kulturi. S obzirom na to da pružaju iluziju o objektivnosti moralnosti, ona nas izdižu iznad naših želja i neki autori misle da služe i našem genetskom interesu (Ruse and Wilson 1986).

Iako su objašnjenje ljudskog stupanja u interakcije i evolucija kooperacije ključni za razumevanje blagostanja, evolucija nikako nije mogla da predvidi značaj stvaranja stabilnih demokratija ili sprečavanje širenja nuklearnog naoružanja. Prema tome, naši mozgovi nisu potpuno determinisani logikom prirodne selekcije, jer oni ne mogu da se redukuju na instinktivne imperative (Harris 2010). Ljudski mentalni razvoj je izuzetno bogat i strukturiran, a ograničenja nastala tokom ovog razvoja izvori su osećanja o ispravnom i pogrešnom i dovoljno su snažna da služe kao osnova etičkih pravila. Međutim, artikulacija pravila zavisiće od detaljnijeg poznavanja ljudskog uma i evolucije, jer klasična analiza gena ne može samostalno da objasni ljudsko ponašanje, posebno ne ono koje rezultira iz kompleksne kombinacije spoznaje i donošenja odluka, tako da je neophodna pomoć kognitivne psihologije (Ruse and Wilson 1986). Samim tim, opravdano je verovati da je najveći deo onoga što činimo u ime "moralnosti" uzrokovan procesima koje je oblikovala prirodna selekcija, jer je dokazano da se moralna osećanja o ispravnom i pogrešnom mogu primetiti u najranijem dobu života ljudi (između 3 i 10 meseci starosti), toliko ranom da je nemoguće ove osećaje pripisati učenju ili kulturi. Moralna osećanja su urođena i instinktivna, a njihov kapacitet se može menjati učenjem i kulturom koji ohrabruju ili obeshrabruju pomaganje ili povređivanje drugih (Shermer 2015).

Metodološki individualizam koji je karakterističan za biološka objašnjenja moralnog ponašanja neophodno je primeniti i u objašnjenjima kulturne evolucije. Sve što je ljudsko, uključujući i um i kulturu, ima materijalnu osnovu koja ima poreklo u evoluciji ljudske genetske konstitucije i u ljudskoj interakciji sa okruženjem. Na ovaj način ne poriče se kreativna moć kulture, niti se umanjuje značaj činjenice da se najčešći uzroci ljudske misli i ponašanja slabo razumeju. Narastajuće empirijsko znanje o ovoj temi ima značajne posledice po moralnu filozofiju i ono čini manje održivim hipoteze da su etičke istine ekstrasomatske, odnosno da su one od strane boga

smeštene u mozak ili negde izvan ljudskog mozga i čekaju da budu otkrivene (Ruse and Wilson 1986). Osnova bioloških objašnjenja ljudske društvenosti jeste prepoznavanje individualnih varijacija, a prepoznavanje ovih razlika bi u kulturnom razumevanju morala da dovede do povećanog nivoa tolerancije. Šermer objašnjava da je moralnost prirodni ishod evolucionih i istorijskih sila koje deluju na individualnom i na grupnom nivou, te zato moralna osećanja (o ispravnom i pogrešnom) nastaju iz prirode kao deo ljudske evolucije. Iako se kulture razlikuju po tome šta definišu kao ispravno ili pogrešno, moralna osećanja su univerzalna za sve ljude. Individue i grupe se razlikuju samo po pitanju ispoljavanja takvih univerzalnih karakteristika (Shermer 2015) i ove razlike predstavljaju činjenice koje zavise od ljudskog mozga.

Moguće je saznati činjenice o tome kako svesna bića mogu da iskuse najgoru moguću patnju i najveće moguće blagostanje. Prema tome, subjektivnost je sastavni deo moralnih istina i one ne postoje nezavisno od iskustva svesnih bića, ali je objektivno istinito tvrditi da postoje ispravni i neispravni odgovori na moralna pitanja, nezavisno od toga da li se na njih može odgovoriti i u praksi. Postoji sumnja u to da se "subjektivno" u individuama može istraživati na objektivnan način, međutim, Haris objašnjava da je neophodno subjektivno iskustvo dovesti u vezu sa događajima u svetu i izučavati moralne vrednosti na nivou svesti. Sva pitanja o moralnim vrednostima zavise od iskustva tih vrednosti, jer bez potencijalnih posledica na nivou iskustva nepotrebno je govoriti o vrednostima (na primer, religije zasnivaju moralnost na osnovu poslušnosti božje reči kako bi se dobila natprirodna nagrada, te tako shvaćene moralne vrednosti nisu u vezi sa povećanjem blagostanja u svetu) (Harris 2010). Jasno je da postoje mentalna stanja i kapaciteti koji doprinose uopštenom blagostanju (kao što su sreća, saosećanje, ljubaznost i slično), kao i ona koja to ne čine (okrutnost, mržnja, strah i slično). Prema tome, smisleno je postaviti pitanje da li određena akcija ili način mišljenja utiče na blagostanje individue ili blagostanje drugih. Gde se osoba nalazi na ovom kontinuumu mogućih stanja određuju različiti faktori (kao što su genetika, okruženje, društveni, kognitivni, politički ili ekonomski uticaji) koji utiču na ljudski mozak. Na pitanje o tome kako je moguće

odrediti da li je neka tvrdnja istinita ili pogrešna, Haris ogovara: "Moralno stanovište *A* je istinitije od moralnog stanovišta *B* ukoliko *A* uključuje tačnije razumevanje veza između ljudskih misli/namera/ponašanja i ljudskog blagostanja" (Harris 2010: 65). Ipak, problem sa ovom tvrdnjom jeste to što u praksi nije uvek moguće utvrditi da li će posledice naših misli, namera ili ponašanja biti dobre ili loše.

U ovom kontekstu važna je (moralna) intuicija, koja je neodvojiva od intelekta i definiše se kao "naš kapacitet za direktno znanje i neposredni uviđaj, bez posmatranja ili rasuđivanja" (Shermer 2004: 131) i deo je našeg mišljenja i analitičke logike. Ljudi imaju intuitivan osećaj o drugim ljudima koji im omogućava da procenjuju karakter. Osim toga, i pomenute nenameravane posledice (tuđih) akcija utiču na nas (Merton 1936; Myers 2002). Moralne evaluacije postupaka i karaktera drugih ljudi vrše se putem dva kognitivna procesa - moralne intuicije i moralnog rasuđivanja. Moralne emocije su sastavni deo moralne intuicije i one prvenstveno nastupaju u procesu moralne evaluacije, a zatim dolazi do moralnog rasuđivanja putem kojeg se stvaraju *post hoc* opravdanja sopstvenih stavova i nastaje iluzija o objektivnom rasuđivanju (Haidt 2001). Dakle, prvenstveno se javljaju moralne intuicije, a zatim dolazi do njihove racionalizacije. Najvažnija razlika između intuicije i rasuđivanja jeste da se intuicija javlja brzo i automatski, na takav način da se njen ishod ispoljava u svesti, a sam proces stvaranja ishoda je nesvestan, dok se rasuđivanje javlja sporije i zahteva ulaganje kognitivnog napora koji je dostupan svesti. Prema tome, moralna intuicija se definiše kao

iznenadno pojavljivanje svesti o moralnom sudu, koji uključuje i afektivnu valencu (dobro-loše, sviđanje-nesviđanje), bez svesti o prolasku kroz korake traženja, odmeravanja dokaza ili donošenja zaključka. Moralna intuicija je, prema tome, psihološki proces. . . sličan estetskom rasuđivanju: vidimo društveni događaj ili čujemo o njemu i momentalno osećamo odobravanje ili neodobravanje (Haidt 2001: 818).

Hajt i Bjorklund (Haidt and Bjorklund 2008) objašnjavaju da su moralne intuicije proizvod spleta podsvesnih međupovezanih moralnih koncepata koji najčešće imaju evolucionu osnovu. One predstavljaju evolucione adaptacije koje su kulturno oblikovane, odnosno, moguće je ukazati na nekoliko moralnih intuicija koje su zajedničke različitim kulturama. Iako ne mogu da objasne sve moralne vrline u svetskim kulturama, najviše su rangirane moralne intuicije patnje (stepen osetljivosti na patnju drugih), reciprociteta (spektar emocionalnih reakcija u vezi sa nepravednom razmenom), autoriteta (stepen izražavanja poštovanja prema statusnim hijerarhijama), svetosti (koja je u vezi sa emocijom gađenja prema određenim praksama koje se tiču hrane, seksa i slično) i intuicije o granicama između pripadnika primarnih grupa i onih koji im ne pripadaju. Prema tome, većina ljudi poseduje moralne intuicije za koje smatraju da su opravdane i da ih je neophodno pratiti (Sinnott-Armstrong 2008). Ipak, često se javljaju greške u toku procesa moralne evaluacije, te "moralne intuicije često dovode do neoptimalnih ili čak katastrofalnih posledica u pitanjima javne politike, javnog zdravlja i krivično-pravnog sistema" (Haidt 2001: 815).

Kako dolazimo do naučnog objašnjenja moralnog progressa na osnovu ovakvog shvatanja moralne intuicije? Prateći Filda (Field 1931) i Džejmisona (Jamieson 2002), kada govorimo o moralnog progressu, govorimo o promeni prihvaćenih moralnih standarda, odnosno prihvaćenih standarda. Razumevanje odnosa između moralne intuicije i važećih moralnih standarda ključno je za naučno objašnjenje moralnog progressa. Ključni zadatak civilizacije jeste da stvori kulturne mehanizme kako bi nas zaštitila od pogrešnih moralnih intuicija i zato moramo da ugradimo bolji deo naših ličnosti u zakone i institucije. U ovom smislu neophodna je nauka o moralnosti – što više razumemo uzroke i elemente ljudskog ispunjenja i što više znamo o iskustvima drugih ljudskih bića bićemo sposobniji da donosimo inteligentnije odluke o društvenim politikama koje usvajamo. Naše emocije, društvene interakcije i moralne institucije utiču jedna na drugu i na ovaj način nastaju sistemi koji kreiraju kulture, a kultura postaje mehanizam za dalje društveno, emocionalno i moralno razvijanje. Prema

tome, ljudski mozak je u središtu ovih međuuticaja, jer i kulturne norme utiču na naše razmišljanje i ponašanje tako što menjaju strukture i funkcije u našem mozgu. Zato se može reći da su nauke kao što su psihologija i neuronauke relevantne za istraživanje naših moralnih rasuđivanja (Harris 2010). Na primer, psihološka istraživanja ukazuju na ograničenja u ljudskom kapacitetu za moralno rasuđivanje kada se razmišlja o velikim grupama ljudi. Slovik (Slovic 2007) je otkrio da ljudi najviše brinu o jednom ljudskom životu, dok se briga o drugima smanjuje što je veća grupa ljudi, što on naziva "zanemarivanjem genocida". Činjenica da ljudi manje saosećaju sa patnjom drugih što je veća grupa ljudi u pitanju predstavlja očigledno kršenje moralnih normi. Kada se ljudima ukaže na ovakve zaključke oni najčešće osećaju krivicu i imaju potrebu da isprave tu grešku. Takođe, putem neuroslikanja dokazano je da pravda uzrokuje aktiviranje dela mozga koji je u vezi sa nagrađivanjem, dok prihvatanje nepravednih ponuda podrazumeva stimulaciju negativnih emocija, kao što znamo da se emocionalno vezivanje za druge osobe i formiranje zdravih odnosa u životu individue može razumeti kao rezultat lučenja hormona vazopresin i oksitocin (Harris 2010). Što se bolje razumeva ljudski mozak, jasniji su nam koncepti ljubaznosti, reciprociteta, poverenja, pravednosti, kontrole impulsa i slično, a samim tim postaje sve jasnija razlika između dobra i zla, ispravnog i pogrešnog. Sve ovo pomaže uspešnoj saradnji u izgradnji civilizacije, a razumevanje sopstva na ovaj način i upotrebljavanje tog znanja za poboljšanje ljudskog života jesu najveći izazovi za nauku (Shermer 2004).

Trenutne šanse za progres počivaju na progresu koji je već učinjen, odnosno, faze koje smo već prošli su moralno očigledne ili banalne. Ono što je moralno očigledno je samo po sebi napredak, jer to znači da ne moramo da se obaziremo na prethodna shvatanja o moralu koja su bila karakteristična za niže stadijume moralnosti. Moralni progres se sa jedne strane oslanja na ideje o suverenitetu grupa, odnosno, na ideje o autonomnom statusu povećanog broja grupa iz kojih proističu moralnost i identitet. Sa druge strane, istraživanja naše zajedničke evolucione istorije ukazuju na sličnosti između ljudi kao i između ljudske vrste i drugih formi života. Prema tome, moralni progres se odvija u skladu sa određenim koncepcijama moralnih

iskustava iz drugih domena (Godlovitch 1998). Shvatanja o moralu ne mogu biti prihvaćena ili široko rasprostranjena ukoliko podrazumevaju inovativne i u potpunosti nove moralne koncepte jer se nova moralna shvatanja mogu raširiti jedino ako mogu da se izraze preko poznatih moralnih koncepata. Takođe, samo ona shvatanja koja se mogu raširiti mogu da služe kao osnova moralnog progressa u praksi. Ukoliko su fundamentalno nove moralne ideje udaljene od načina njihovog razumevanja, one nikad neće biti primenjene ni u individualnim akcijama, ni u okviru društvenih institucija. Prema tome, moralni neuspesi društava u prošlosti ne mogu da se objasne putem nepoznavanja novih ideja o moralu, već se moraju razumeti kao rezultat odbijanja da se određene društvene prakse kritički preispitaju (Moody-Adams 1999).

Važno je i pitanje o tome koji društveni mehanizmi dovode do moralnog progressa i šta dovodi do preispitivanja trenutnih moralnih praksi i do uspešnog prihvatanja novih? Singer smatra da moralni progres počinje preispitivanjem ograničenja nekog moralnog sistema, odnosno, shvatanjem da su moralni principi jednog društva samo jedan od mogućih sistema mišljenja. Na ovaj način, moralna sfera može da se proširi i na interese drugih grupa, kao i na interese društva u celosti (Singer 1981/2011).

Ukoliko sam shvatio da sam ja, sa etičkog stanovišta, samo jedna od mnogih osoba u mom društvu i da moji interesi sa stanovišta celine nisu važniji od sličnih interesa drugih u mom društvu, onda sam spreman da shvatim da je, sa još šire tačke gledišta, moje društvo samo jedno od mnogih društava i da interesi pripadnika mog društva nisu važniji, iz te šire perspektive, od drugih sličnih interesa pripadnika drugih društava. Kada jednom otpočne, etičko rasuđivanje pomera granice našeg prvobitnog ograničenog etičkog horizonta i vodi nas uvek ka univerzalnijoj tački gledišta (Singer 1981/2011: 119).

Slično tome, Godlovič objašnjava da moralni progres podrazumeva povećanu inkluzivnost koja obeležava našu kulturu i istoriju, dok rast znanja i svest o "velikoj slici" omogućavaju razumevanje sveta i naše istorije u njemu.

Što više znamo, to naša slika postaje sve veća. Kako slika postaje veća, mi smo sve manji. Kako smo mi sve manji, sve više postajemo kao drugi, sve više naša priča biva protkana većom pričom. Što više postajemo slični drugima, to je sve veći razlog da se minimiziraju prepreke između naše obzirnosti i poštovanja prema sebi i obzirnosti i poštovanja prema ostalima (Godlovitch 1998: 279).

Dakle, sa razvojem apstraktnog mišljenja briga za blagostanje naše porodice, proširene porodice i lokalne zajednice širi se i na individue koje ne spadaju u primarne krugove, tj. na one sa kojima se dele dobra, usluge, osećanja i geni (Shermer 2015). Promena sa stanovišta da su važni samo interesi u okviru date grupe, prema stanovištu da su važni svi interesi, podrazumeva univerzalan ili nepristrasan pogled na svet. U ovom smislu Rorti govori o ljudskoj solidarnosti, odnosno o "sposobnosti da se sve više i više tradicionalnih razlika (plemena, religije, rase, običaja i slično) vidi kao da su nevažne kada se porede sa sličnostima u pogledu bola i poniženja – sposobnost da se o ljudima koji su potpuno različiti od nas razmišlja kao da su uključeni u obim 'nas'" (Rorty 1989: 192). Tako nastaje nepristrasan pogled na svet i nepristrasnost prema svim interesima, kao posledica ljudske potrebe za logičkom konzistentnošću u okviru hijerarhije moralnih evaluacija, što psiholozi nazivaju kognitivnom disonancijom (Harmon-Jones and Mills 1999). U okviru verovanja moralni progres nastupa kao shvatanje nečega što Platts naziva "semantičkom dubinom" određenih moralnih koncepata, odnosno, kao poštovanje sveobuhvatnosti primene određenog, već postojećeg moralnog koncepta (ili povezanog skupa koncepata) (Platts 1988: 287-88, 298-299). Zatim, moralni progres u praksi nastupa kada se novonastalo produbljeno moralno razumevanje realizuje u individualnom ponašanju ili u društvenim institucijama. Dakle, reč je o promenama koje su prvenstveno lokalnog karaktera i koje se dešavaju u relativno ograničenim domenima. Razumevanje lokalnog karaktera moralnog progressa pomaže nam da identifikujemo sadržaj i plauzibilnu primenu ovih ideja. Ključni zadatak za istraživanje polja morala jeste da se pokaže kada i kako moramo da proširimo klasu stvari – entiteta, akcija, institucija i stanja – na koje se

fundamentalni moralni koncepti primenjuju. Svaki predmet moralnog rasuđivanja uvek je ukorenjen u ono što Danker opisuje kao "konkretni obrazac situacionih značenja" (Dunker 1939: 43). Osim toga, svaki obrazac situacionih značenja predstavlja kompleksni skup činjeničnih verovanja o akcijama, entitetima, institucijama i stanjima, kao i afektivne asocijacije sa njima. Prema tome, istraživanje morala može da promeni naša moralna razumevanja i konstruktivno proširi naše shvatanje moralnih koncepata samo ako može da promeni naša verovanja i afektivne asocijacije koje strukturiraju obrasce situacionih značenja (Moody-Adams 1999).

S obzirom na potrebu da se prevaziđu nekonzistentnosti u našim verovanjima i akcijama, altruistički impulsi koji su nekada bili ograničeni na srodnike i na grupu mogu da budu prošireni na druge srodnike i grupe putem nepristrasnog pogleda na svet. Posmatranje sveta iz ovakve perspektive omogućeno je od strane razuma, nauke i procesa širenja obrazovanja. Nauka i obrazovanje su relativno moderne sile koje su uticale na širenje moralne sfere, dok je znanje na kojem su one zasnovane starija sila koja je pokrenuta od strane razuma. Ljudi su putem razuma uspeali da prošire krug altruizma od porodice i plemena na naciju i "rasu" i da sve više prepoznaju moralne obaveze prema svim ljudskim bićima ili makar velikom broju ljudi. Singer objašnjava da bi sva bića na koja utiču naše akcije trebalo da budu uključena u našu moralnu sferu i naš krug altruizma, te bi, prema tome, širenje moralnog kruga trebalo da obuhvati i ne-ljudske životinje.

Krug altruizma se proširio od porodice i plemena na naciju i rasu i počinjemo da shvatamo da se naše dužnosti proširuju na sva ljudska bića. Ovaj proces ne bi trebalo tu da se zaustavi . . . [A]rbitrarno je ograničiti princip jednakog uzimanja u obzir svih interesa na našu vrstu, isto kao što bi to bio slučaj sa ograničavanjem na našu rasu. Jedino opravdano mesto zaustavljanja širenja altruizma jeste tačka u kojoj su u krug altruizma uključeni svi oni na čije blagostanje naše delanje može uticati. To znači da bi sva bića sa kapacitetom za osećanje zadovoljstva ili bola trebalo da budu uključena; možemo da poboljšamo njihovo blagostanje putem povećanja njihovih zadovoljstava i smanjivanjem njihovih bolova (Singer 1981/2011: 120).

Prema Pinkeru (Pinker 2011), za ovakvo širenje kruga moralnosti u velikoj meri zaslužna je i pismenost, jer preko čitanja možemo da "uđemo" u perspektivu drugog – to je način preko kojeg možemo da posmatramo svet sa stanovišta drugih ljudi i da saznamo kako oni doživljavaju svet. Izloženost tim razlikama dovodi do preispitivanja norme o tome da su stvari oduvek takve kakve jesu i do implicitnog saznanja da je tačnije koncipirati stanje stvari kao da je takvo kakvo jeste zato što naše pleme, naša grupa ili društvo trenutno radi to što radi. Na taj način se običaji, norme, tradicija, nasleđe i slično dovode u pitanje i dolazi do shvatanja da neke stvari mogu da se rade drugačije. Na sličan način i Šermer (Shermer 2015) tvrdi da postoje dva glavna uzroka moralnog progresa, a to su nauka i razum, ali pod uticajem dve velike intelektualne revolucije – naučne (od oko 1543. do 1687.) i prosvetiteljstva (od oko 1687. do 1795.). Naučno objašnjenje moralnog progresa stoga se zasniva na ideji širenja kruga moralnosti i razvoja univerzalnog pogleda na svet, koji uzima u obzir interese brojnih različitih društvenih grupa i širi domen važenja altruističkih obrazaca ponašanja. Ključni faktori koji čine ovu vrstu širenja kruga moralnosti mogućim jesu nauka i obrazovanje, te ih možemo posmatrati kao determinante moralnog progresa. Sve do savremenog doba, uticaj nauke na razvoj ljudske moralnosti bio je postepen i posredan – nauka nije direktno promovisala određen moralni pogled na svet, već je kumulacija naučnog znanja i njegova prisutnost u obrazovnim sistemima i javnom životu dovela do preispitivanja postojećih moralnih standarda. Međutim, Šermer smatra da je neophodna aktivna uloga nauke u istraživanju uslova za širenje moralne sfere i iniciranje sledećih instanci moralnog progresa. Prema njegovom shvatanju, to je glavni zadatak nauke o moralnosti.

Moralnost nije proizvoljna ili relativna. Moralnost je univerzalna. Svi se rađamo sa moralnim osećanjem, sa moralnim emocijama koje nas vode u našim interakcijama sa drugim ljudima i na koje utiču lokalna kultura, običaji i vaspitanje. Priroda nas je obdарила, na primer, kapacitetom za osećaj krivice kada prekršimo obećanja i ne ispunimo društvene obaveze, ali odgoj može da podesi prekidač za krivicu gore ili dole. Prema tome, moralnost je stvarna,

može se otkriti, nalazi se "tamo negde" u prirodi i "ovde unutra" kao deo naše ljudske prirode. Na osnovu ovih činjenica možemo da izgradimo nauku o moralnosti (tj. sredstva kojima se utvrđuju najbolji uslovi za širenje moralne sfere i povećanje moralnog progressa putem razuma i nauke) (Shermer 2016: 61).

Kao što se može videti, nije više tako mali broj autora koji govore o potencijalu nauke da stvori uslove neophodne (i) za moralni progres. Za Harisa je ključan pojam blagostanja, kao cilj ka kome bi čovečanstvo trebalo da stremi, a s obzirom na to da je moguće razumeti činjenice o tome kako misli i namere nastaju u ljudskom mozgu, kao i činjenice o tome kako se mentalna stanja prenose na ponašanje, moguće je saznati i kako ova ponašanja utiču na svet i na iskustvo drugih svesnih bića. U ovom smislu, nauka može da odredi razliku između "dobra" i "zla", odnosno da napravi jasne distinkcije između različitih načina života u različitim društvima, ocenjujući neke kao dobre ili loše, ili više ili manje istinite, ili više ili manje moralne. Samim tim, naučno razumevanje moralnih istina moglo bi da poboljša kvalitet ljudskog života i da omogućiti viši nivo blagostanja (Harris 2010). Ovo predstavlja suprotnost gulfovskom shvatanju (Gould 1999) i govori se o tome da se značenja, vrednosti i moral moraju odnositi na činjenice o blagostanju svesnih bića i da u tom smislu oni zavise od događaja u svetu i od stanja ljudskog mozga. Istraživanjem procesa i aktivnosti putem kojih ljudi prihvataju moralne preskripcije, koje se zatim prevode u ponašanje, može se uticati na ispravnije moralno rasuđivanje i ponašanje, a tako je moguće i objektivno doprineti povećanju blagostanja čovečanstva. Shvatanje morala kao nerazvijenog polja nauke podrazumeva ideju da postoje univerzalne moralne istine (Harris 2010) i u tom smislu neophodna je izgradnja standarda na osnovu kog se razlikuju ispravno i pogrešno ponašanje koje se može primeniti na različite situacije, ljude i kulture. Iako postoji mnogo moralnih sistema (mišljenja i ponašanja o ispravnom i pogrešnom) i etičkih teorija (u pitanju su filozofske i naučne teorije o moralnom mišljenju i ponašanju) koje tvrde da su otkrile najviši put do istine i koje se međusobno razlikuju, postoje i moralni principi

oko kojih se etičke teorije i moralni sistemi slažu. Ipak, gotovo nijedna etička teorija ne ukazuje na ova slaganja (Shermer 2004).

U nauci tvrdnje o istinitosti nisu apsolutne, već se prikupljaju dokazi i zatim se ukazuje na verovatnoću o istinitosti neke tvrdnje. Ponekad su verovatnoće toliko velike da određene tvrdnje shvatamo kao činjenično istinite ili pogrešne i na taj način moguće je govoriti i o moralnim istinama u okviru sistema koji Šermer naziva provizornim etičkim sistemom. U ovom sistemu moralni principi su potvrđeni do nivoa na kom ih je moguće uslovno prihvatiti, a to znači da se dokazi za njih mogu promeniti. Provizorna etika obuhvata moralne principe koji su primenljivi za većinu ljudi u većini okolnosti i koji su dovoljno fleksibilni da važe za različite vrste ljudskog ponašanja, kultura i uslova. Ovi principi nisu apsolutni niti su relativni, oni su provizorni – istiniti za većinu ljudi u većini situacija, najveći deo vremena (Shermer 2004). Uspostavljanje moralnog sistema zasnovanog na nauci ne podrazumeva pitanje da li je određena akcija isključivo moralna ili nemoralna, već zahteva prepoznavanje kompleksnosti društva i izražavanje stepena u kom su akcije moralne ili nemoralne. Haris objašnjava da ovakav sistem ne podrazumeva da se svaka moralna kontroverza može rešiti putem naučnog metoda i da bi i nakon uspostavljanja moralnog sistema zasnovanog na nauci razlike u mišljenjima postojale, ali mišljenja bi morala da budu ograničena činjenicama. Prema tome, nemogućnost razrešavanja specifičnih moralnih dilema ne znači da je svačije mišljenje jednako validno. Kako bi objasnio način na koji bi funkcionisao moralni sistem zasnovan na nauci, Haris upućuje na hipotetički prostor koji naziva moralnim pejzažom, unutar kojeg se nalaze realni ili potencijalni ishodi akcija, čiji vrhovi odgovaraju visini potencijalnog blagostanja i čije "doline" predstavljaju najdublju moguću patnju. Različita mišljenja i ponašanja se prevode u kretanja kroz ovaj hipotetički pejzaž i tako nastaju različiti stepeni ljudskog napretka (Harris 2010).

Termin blagostanje je izuzetno teško definisati, ali Haris ovim konceptom obuhvata sve što je neophodno i važno "prosečnoj" osobi - pravdu, saosećanje i uopštenu svesnost o realnosti, odnosno ono što je ključno za stvaranje napredne globalne civilizacije (blagostanje čovečanstva).

Postoji mnoštvo različitih načina da individue i grupe napreduju (na šta bi ukazivali vrhovi na moralnom pejzažu), tako da ako postoji diverzitet u načinima na koje ljudi žive ispunjen život i on se mora izučiti u kontekstu nauke. Koncept blagostanja je otvoren za promene i istraživanja i moguće ga je razumeti putem ukazivanja na njegovu potpunu suprotnost koju Haris naziva "najgorom mogućom patnjom za sve" (Harris 2010). U ovom smislu, Smit govori o moralnom progresu u ljudskoj geografiji, odnosno, o moralnom značaju mesta koje karakteriše sreća ili nesreća. Raspodela sreće na svetu ne može se posmatrati kao pravedna, s obzirom na to da su neki ljudi jednostavno srećniji od drugih. Mesto sreće karakteriše princip jednakih prilika, odnosno sistem u kojem se najbolje pozicioniraju talentovane i sposobne osobe i u kojem bi svi ljudi trebalo da imaju jednake šanse za sreću. Evidentno je da je dostizanje jednakosti gotovo nemoguće, međutim moguće i moralno opravdano jeste govoriti o ujednačavanju (Smith 2000). Potrebno je početi premisom da je moralno izbegavati ponašanja koja proizvode najgoru moguću patnju za sve. Ovakvo stanje ne podrazumeva da svaka individua brine o iskustvu svih svesnih bića, već da je svet u kojem sva svesna bića doživljavaju najgoru moguću patnju gori od sveta u kojem svesna bića žive u blagostanju. Prihvatanje ove tvrdnje jeste sve što je neophodno za razumevanje moralne istine, jer tada postaje jasno da postoje razlike između patnje i napretka, odnosno, prihvata se ideja da postoje objektivno ispravni i neispravni odgovori na pitanja o moralnosti (Harris 2010).

Ideja progressa govori o tome da se materijalni, politički, društveni, intelektualni i moralni uslovi poboljšavaju tokom istorije i da će se poboljšavati u (makar u nekoj bližoj) budućnosti. Još od prosvetiteljstva ova ideja i razne kontroverze oko nje koje se tiču njene validnosti i ideoloških konotacija igrale su vrlo važnu ulogu u diskursu društvene nauke (Nisbet 1969). Progres se koristio i kao vrlo znažan konceptualni okvir kako bi se objasnila društvena promena i nastanak novog tipa društva, ali i kao sredstvo da se legitimizuje sama društvena nauka. Ipak, to ne znači da su neki pokušaji rangiranja društava (bili) legitimni (Granovetter 1979). U modernoj misli dominira ideja progressa koja se izvlači iz principa da se istorija nikad ne ponavlja, a

ljudska želja (ili potreba) da istoriju tumači i shvati kao progresivnu dovela je do pogrešnih teorija i ideja o životu, ali i o nama samima. Čovek nije u centru kosmosa kao najvažniji fenomen života, već je relativno periferna vrsta, ako posmatramo čitavu dužinu trajanja života na Zemlji. Verovatno dominantno obeležje života bila je (i jeste) stabilnost bakterijskog načina života (Gould 1994). Zato možemo da zaključimo sledeće – sloboda je rasla i raste tokom društvene evolucije, iako treba biti oprezan sa političkim slobodama čija evolucionarna linija je krivolinijska. Ona je opala sa razvojem hortikulturnih društava i poljoprivrednih društava, ali dramatično je porasla sa industrijalizacijom i demokratskim promenama. Kada se radi o pravdi, tu se može uočiti istorijski trend ka sve formalnijim i bezličnijim sistemima pravde – ljudi nekad nisu imali nikakve formalne mehanizme društvene kontrole, a postepeno su se javljali formalni mehanizmi društvene kontrole koji su uključivali zakone, pravo, sudove i presude za (navodna) nedela i koje je primenjivala nepristrasna "treća strana". Ako želimo da zaključimo šta se dešava sa blagostanjem, potrebno je imati na umu da se zajedno sa industrijalizacijom povećao prosečan životni vek (Nolan and Lenski 2009).

Kao što smo videli, moralni principi zaista postoje i nauka može da ih izučava, a sama moralnost ima prirodno, a ne natprirodno poreklo. Ona postoji izvan ljudskog uma i u pitanju je ljudsko obeležje, odnosno univerzalija (Brown 1991; Pinker 2002). Mi posedujemo moralne emocije zbog delovanja evolucije (Darwin 1871) i u tom smislu moralni sentimentali postoje izvan nas kao njeni proizvodi i transcendiraju nas, što znači da nisu relativni i arbitrarni – oni su evoluciono adaptivni, čime je moralnost deo prirodnog sveta. Oni su evoluirali od predmoralnih osećanja hominida, primata i sisara, odnosno ljudskih predaka, a mi smo ih razvili u moralne sisteme, odnosno proširili smo njihov obim: "[Lj]udska bića su obdarena prirodnim moralnim instinktima koji, iako su intuitivno usmereni ka porodici, prijateljima i saveznicima, pod odgovarajućim okolnostima mogu da budu zauzdani od strane kulturne evolucije kako bi proširili moralni obim i kako bi uključili nepoznate" (Norenzayan 2014: 380). Mnogi ljudski problemi u sebi sadrže moralna/etička pitanja koja zapravo potiču od konflikta interesa – individue

i individue, grupe i grupe i grupe i individue (Alexander 1979). Ti konflikti interesa i društvene reakcije ljudi su proizvod biološke i kulturne evolucije. Zato su moralni sistemi sistemi indirektnog reciprociteta koji postoje zbog konflikta interesa i nastaju kao ishod kompleksnosti društvenih interakcija u grupama individua koje relativno dugo žive. Pored toga, te individue imaju različite konfliktne i zajedničke interese i stupaju u veliki broj interakcija sa različitim akterima. Suština postojanja moralnih sistema jeste da obezbede jedinstvo koje je potrebno kako bi se grupe nadmetale sa drugim grupama (Alexander 1987; Trivers 1971; Axelrod 1984).

MORAL PROGRESS AND SECULARIZATION OF MORALITY

Abstract: In the broadest sense, the progress of humanity means the improvement in human well-being and it is possible to identify its different components in diverse fields of human action. When it comes to moral progress, various authors agree that it is necessary to explain both descriptive and normative components, i.e. to define the term, and to explain the method of its "measuring", which means establishing the criteria for characterizing a certain change in a society or a culture as (moral) progress. There are certain opinions that religion can give valid explanations of these components of moral progress, however, these opinions are based on myths and dogmas and they have nothing to do with the improvement in human well-being. The tribal and xenophobic character of world religions and their absolute systems of morality lead to intolerance, so the religion should be separated from ethics. Only a rational understanding of human well-being enables the peaceful coexistence of different people and establishes common social, political and economic goals. Only the growth of abstract thinking and science leads to an impartial point of the world view and the expansion of "moral circle", but having a moral system based on science does not imply that every moral controversy can be solved by means of a scientific method, but it implies that this kind of system can impose constraints on different opinions on a factual basis.

Key words: moral progress, progress, science and morality, religion and morality.

LITERATURA

- Adorno, T. (1951/1978). *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. London: Verso.
- Alexander, R. D. (1979). *Darwinism and Human Affairs*. Seattle and London: University of Washington Press.
- Alexander, R. D. (1987). *The Biology of Moral Systems*. New York: Aldine De Gruyter.
- Algra, K. (1999). The beginnings of cosmology. In: A. A. Long (ed.), *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 45-65.
- Amin, S. (1988/2010). *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press.
- Axelrod, R. (1984). *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books, Inc.
- Bentham, J. (1789/1907). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press.
- Becker, H. S. (1963/1997). *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: The Free Press.
- Blackmore, S. (2005). *Conversations on Consciousness*. Oxford: Clarendon Press.
- Boswell, T. and C. Chase-Dunn (2000). *The Spiral of Capitalism and Socialism: Toward Global Democracy*. Boulder: Lynne Rienner.
- Brown, D. E. (1991). *Human Universals*. New York: McGraw-Hill.
- Childe, V. G. (1942/1954). *What Happened in History*, Second Edition. Harmondsworth: Penguin Books.
- Collingwood, R. G. (1945). *The Idea of Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Comte, A. (1830-1842/1896). *The Positive Philosophy of Auguste Comte: Freely Translated and Condensed by Harriet Martineau, Volumes 1-3*. London: George Bell and Sons.
- Comte, A. (1875). *System of Positive Polity, Volume 1*. London: Longmans, Green, and Co.
- Condorcet, M. (1795). *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind*. London: J. Johnson.

- Darwin, C. (1859/1964). *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (facs. ed. of 1st Edition). Cambridge and London: Harvard University Press.
- Darwin, C. (1871). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. In Two Volumes. London: John Murray.
- Dawkins, R. (1986). *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*. New York: W. W. Norton & Company Inc.
- Diamond, J. (1997/1999). *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. New York: W. W. Norton.
- Diamond, J. (2005). *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. New York: Penguin Group.
- Duncker, K. (1939). Ethical Relativity? *Mind* 48: 39-57.
- Durkheim, E. (1893/1994). *The Division of Labour in Society*. London: The Macmillan Press.
- Durkheim, E. (1912/1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- Field, G. C. (1931). Is moral progress a reality?. *Philosophy* 6 (23): 307-322.
- Friesen, B. K. (2015). *Moral Systems and the Evolution of Human Rights*. Londond: Springer.
- Godlovitch, S. (1998). Morally we Roll Along: (Optimistic Reflections) on Moral Progress. *Journal of Applied Philosophy* 15 (3): 271-286.
- Gould, S. J. (1994). The evolution of life on Earth. *Scientific American*. October 1994: 85-91.
- Gould, S. J. (1999). Non-overlapping magisteria. *The Skeptical Inquirer* 23 (4): 55-61.
- Granovetter, M. (1979). The idea of "Advancement" in theories of social evolution and development. *The American Journal of Sociology* 85 (3): 489-515.
- Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgement. *Psychological Review* 108 (4): 814-834.

- Haidt, J. and F. Bjorklund (2008). Social intuitionists answer six questions about moral psychology. In W. Sinnott-Armstrong (ed.) *Moral Psychology, The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*. Cambridge: MIT Press, pp 241-255.
- Hardin, G. (1968). The tragedy of the commons. *Science* 162 (3859): 1243-1248.
- Harmon-Jones, E. and J. Mills (eds) (1999). *Cognitive Dissonance: Progress on a Pivotal Theory in Social Psychology*. Washington: American Psychological Association.
- Harris, M. (1981). *America Now: The Anthropology of a Changing Culture*. New York: Simon and Schuster.
- Harris, S. (2010). *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. New York: Free Press.
- Hegel, G. W. F. (1807/1979). *Phenomenology Of Spirit* (A.V. Miller, trans.). Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1821/1896). *Hegel's Philosophy Of Right* (S. W. Dyde, trans.). London: George Bell and Sons.
- Hesiod (1996). *Hesiod's Works and Days: A Translation and Commentary for the Social Sciences*. Edited by D. W. Tandy and W. C. Neale. London: University of California Press.
- Horkheimer, M. and T. Adorno (1944/2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford: Stanford University Press.
- Hume, D. (1738/2009). *A Treatise of Human Nature*. Auckland: The Floating Press.
- Jamieson, D. (2002). Is There Progress In Morality?. *Utilitas* 14 (3), 318-338.
- Kant, I. (1784/2009). Idea for a universal history with a cosmopolitan Aim. In: A. O. Rorty and J. Schmidt (eds.), *Kant's Idea For A Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 9-23.
- Kant, I. (1785/1993). *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

- Kurtz, P. (2002). Are science and religion compatible? *The Skeptical Inquirer* 26 (2): 42-45.
- Kurtz, P. (2004). Can the sciences help us to make wise ethical judgments? *The Skeptical Inquirer* 28 (5): 18-24.
- Lovejoy, A. O. (1936). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lumsden, C. J. and E. O. Wilson (1981). *Genes, Mind, and Culture: The Coevolutionary Process*. Cambridge: Harvard University Press.
- Macklin, R. (1977). Moral progress. *Ethics* 87 (4): 370-382.
- Marx, K. (1845/1978). The German Ideology: Part I. In R. C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*. London: W.W. Norton and Company, pp. 146-203.
- Marx, K. (1873/1978). Capital, Volume One. In R. C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*. London: W.W. Norton and Company, pp. 294-438.
- Marx, K. and F. Engels (1848/1978). Manifesto of the Communist Party. In R. C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*. London: W.W. Norton and Company, pp. 469-501.
- Maryanski, A. and J. H. Turner (1992). *The Social Cage: Human Nature and the Evolution of Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Mayr, E. (1959/1976). Typological versus population thinking. In: E. Mayr, *Evolution and the Diversity of Life: Selected Essays*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 26-29.
- Mayr, E. (1961). Cause and effect in biology. *Science* 134 (3489): 1501-1506.
- Meek Lange, M. (2011). Progress. In E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition). URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/progress/>>.
- Merton, R. K. (1936). The unanticipated consequences of purposive social action. *American Sociological Review* 1 (6): 894-904.
- Mill, J. S. (1859/1999). *On Liberty*. Peterborough: Broadview Press.
- Mill, J. S. (1861/2009). *Considerations on Representative Government*. Auckland: Floating Press.
- Mill, J. S. (1863). *Utilitarianism*. London: Parker, Son and Bourn.

- Moody-Adams, M. M. (1999). The Idea of Moral Progress. *Metaphilosophy* 30(3): 168-185.
- Moody-Adams, M. M. (1997). *Fieldwork in Familiar Places: Morality, Culture, and Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Morgan, L. H. (1877). *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. Chicago: Charles H. Kerr & Company.
- Myers, D. (2002). *Intuition: Its Powers and Perils*. New Haven: Yale University Press.
- Nisbet, R. A. (1969). *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*. New York: Oxford University Press.
- Nolan, P. and G. Lenski (2009). *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*, 11th Edition. Boulder: Paradigm Publishers.
- Norenzayan, A. (2014). Does religion make people moral? *Behaviour* 151: 365-384.
- Painter, G. S. (1922). The idea of progress. *American Journal of Sociology* 28 (3): 257-282.
- Parsons, T. (1951/1991). *The Social System*. London: Routledge.
- Pinker, S. (2002). *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Viking Penguin.
- Pinker, S. (2011). *The Better Angels of Our Nature: Why Violence has Declined*. New York: Viking.
- Platts, M. (1988). Moral Reality. In: G. Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*. New York: Cornell University Press, pp. 282-300.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruse, M. (1996). *Monad to Man: The Concept of Progress in Evolutionary Biology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ruse, M and E. O. Wilson (1986). Moral Philosophy and Applied Science. *Philosophy* 61 (236): 173-192.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Penguin.

- Sanderson, S. K. (2007). *Evolutionism and Its Critics: Deconstructing and Reconstructing an Evolutionary Interpretation of History*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Shermer, M. (2004). *The Science of Good and Evil: Why People Cheat, Gossip, Care, Share and Follow the Golden Rule*. New York: Macmillan.
- Shermer, M. (2015). *The Moral Arc: How Science and Reason Lead Humanity Toward Truth, Justice, and Freedom*. New York: Macmillan.
- Shermer, M. (2016). Morality is real, objective, and natural. *Annals of the New York Academy of Sciences* 1384 (1): 57-62.
- Singer, P. (1981/2011). *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton: Princeton University Press.
- Sinnott-Armstrong, W. (2008). Framing Moral Intuitions. In: W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology, The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*. Cambridge: MIT Press, 46-76.
- Sklair, L. (1969). Moral progress and social theory. *Ethics* 79 (3): 229-234.
- Sklair, L. (1971). Moral progress revisited. *Philosophy and Phenomenological Research* 31 (3): 433-439.
- Slovic, P. (2007). "If I look at the mass I will never act": Psychic numbing and genocide. *Judgment and Decision Making* 2 (2): 79-95.
- Smith, M. D. (2000). Moral Progress in Human Geography: Transcending the Place of Good Fortune. *Progress in Human Geography* 24 (1): 1-18.
- Spencer, H. (1851/1865). *Social Statics: or, The Conditions Essential to Human Happiness*. New York: D. Appleton and Company.
- Spencer, H. (1857/1963). Progress: Its Law and Cause. In *Essays on Education And Kindred Subjects*. London: J. M. Dent and Sons, pp. 153-198.
- Steward, J. H. (1955). *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Chicago: University of Illinois Press.
- Škorić, M. (2005). Darvinizam kao konceptualna revolucija: problem kosmičke teleologije. U: M. Tripković (ur.), *Religija u multikulturnom društvu*. Novi Sad: Filozofski fakultet i Beograd: Sociološko društvo Srbije, str. 163-183.
- Škorić, M. i A. Kišjuhas (2012). *Evolucija i prirodna selekcija: od Anaksimandra do Darvina*. Novi Sad: Mediterran Publishing.

- Turgot, A. (1751/1973). On universal history. In R. L. Meek (ed.), *Turgot on Progress, Sociology and Economics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 61-119.
- Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology* 46 (1): 35-57.
- Tylor, E. B. (1871/1920). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 4th Edition. London: John Murray.
- White, L. A. (1949). *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. New York: Grove Press, Inc.
- Wilson, E. O. (1978/2004). *On Human Nature*. With a New Preface. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Wilson, E. O. (1998). *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Vintage Books.
- Wright, Ronald (2004). *A Short History of Progress*. Cambridge: Da Capo Press.
- Wright, Robert (2010). *The Evolution of God*. New York: Hachette Book Group.

DARWIN, DAWKINS, AND DE WAAL: ANIMALS LIKE PERSONS OR MACHINES?

Filip Jaroš

Faculty of Arts,
University of Hradec Králové

Summary: Charles Darwin won worldwide fame for claiming that people and primates evolved from a shared ancestor. Since his times, humans are perceived as a biological species and natural scientists often compare their behaviours to animal instincts. In all this, the flip side of Darwin's discovery has often been neglected, namely that animals in their behaviour and emotions frequently resemble humans. Yet despite the fact that for Darwin himself an anthropomorphic perspective on animals was a matter of course, many Darwinians today use a mechanistic model. This article analyses these two opposing tendencies using selected works of two biologists, namely Richard Dawkins and Frans de Waal. Differences between the two ways of looking at animals are investigated and contrasted using the subject of morality and its evolutionary origins. It will be shown that de Waal's empirical orientation is significantly closer to Darwinian tradition than Dawkins's theoretical approach.

Keywords: Charles Darwin, Richard Dawkins, Frans de Waal, anthropomorphism, morality, theory of evolution

In humanities, modern biology is often seen as a science which reduces a person to an object with a limited range of possibilities. Indeed, if an explanation is called "biologising" what is usually meant is that it deprives human agents of their individuality and uniqueness (or "free will") and likens them to animals, whose lives are determined by belonging to a particular biological species. And Darwinism is in this context often perceived as a particularly reductionist biological theory which ultimately relates all actions of living organisms to survival and preservation of progeny.

In the following, we try to demonstrate that the legacy of modern biology in western thought can also be seen the other way around and moreover, reduction of persons to "mere monkeys", that is, to animals driven solely by instincts, is not what Darwin actually intended. Charles Darwin was fascinated by animals and their abilities and in his writings he tried to show how human-like they can be in their behaviour, inclinations, and emotions. He started off by likening animals to humans and only secondarily viewed people as "monkeys who have to go to school".

Nonetheless, Darwin's legacy is substantially different from contemporary Darwinism. In the following, we shall see how two biologists whose work transcends the confines of natural science answer the question "What is an animal?" We intend to show that Richard Dawkins does not follow in Darwin's footsteps since his mechanomorphic metaphors reflect rather the legacy of a Cartesian understanding of animals as machines. He sees people with their potential to act based on disinterested altruism as an anomaly of nature, as creatures who freed themselves from the ruthless laws of struggle for survival. Frans de Waal, on the other hand, is convinced that human morality cannot be interpreted in opposition to what we see in surrounding nature. He points out that even at first sight one finds many similarities between the customs and habits of chimpanzee troops and human societies. Disposition to altruism exists in all primates and interest in the welfare of a fellow primate can be interpreted as an embryonic form of what in people would be called "morality". But before we start analysing the works of these two contemporary "philosophising" biologists, we ought to have a closer look at what Darwin himself has to say on the subject of animal-human relations.

CHARLES DARWIN: ELIMINATING AN ONTOLOGICAL DISTINCTION BETWEEN HUMANS AND ANIMALS

Current neo-Darwinism tends to view natural selection as a force almost in the sense of classical mechanics. Accordingly, Darwin is then celebrated as the discoverer of a principle which for the first time in the history of human thought explained the functional organisation of living beings without reference to intentional creation. But what role did natural selection actually play in Darwin's *On the Origin of Species*, a work written one and a half century ago?

In the following lines, we try to demonstrate that Darwin's way of thinking is far removed from a mechanistic understanding of the world. He depicts animals as agents of the story of evolution, creatures endowed with reason, emotions, and even a sense of beauty. Darwin in his own unique way develops ideas coming from the German Romantic biology. In his view, nature is a space that ought to be appreciated both emotionally and morally (cf. Richards 2002). Animals are not reduced to a resultant vector of mechanistic forces. Quite the opposite: selection is a general process which works to the benefit of every species.

Certainly, Darwin intended to present natural selection as a law of nature. After all, the first edition of *On the Origin of Species* is introduced by the following quotation from the British polymath William Whewell:

But with regard to the material world, we can at least go so far as this – we can perceive that events are brought about not by insulated interpositions of Divine power, exerted in each particular case, but by the establishment of general laws (Darwin 1859).

On the other hand, one should note that Darwin's understanding of natural law is quite idiosyncratic. Although in a later edition of *On the Origin of Species* he likens the notion of natural selection to the force of gravity, he does not see it as an apodictic law. Darwin does not use mathematical or logical formulas and does not believe that the discovery of natural selection

might enable him to predict the future course of evolution. In his view, a law of nature is basically an inductive generalisation of a series of empirical observations. He expresses it quite clearly: "I mean by Nature, only the aggregate action and product of many natural laws, and by laws the sequence of events as ascertained by us" (Darwin 1860: 81).¹

A physicalist approach to events in nature always presents organisms as a passive resultant of surrounding internal or external forces. Darwin, on the other hand, does not believe that purposefulness or aesthetic structures are the result of blind chance. In his view, Nature is not a metaphor for extravagant cruelty. On the contrary, from an evolutionary point of view nature is rather generous and magnanimous to its protégés.² Darwin sees natural selection in analogy to artificial selection which people practice on domestic animals. But while selection performed by humans is motivated by greed and leads to the creation of strange breeds (such as, e.g., the Belgian Blue cattle incapable of natural reproduction), nature treats its charges with more care (for example, a large deposit of fat helps bison survive a long winter).

It may be said that natural selection is daily and hourly scrutinising, throughout the world, every variation, even the slightest; rejecting that which is bad, preserving and adding up all that is good; silently and insensibly working, whenever and wherever opportunity offers, at the improvement of each organic being in relation to its organic and inorganic conditions of life (Darwin 1859: 84).

A moral evaluation of the forces of nature is evident in the well-known conclusion of *On the Origin of Species*. At this point, Darwin addresses the originally theological problem, namely why, if God is fundamentally good, is

¹ For more on Darwin's work from the perspective of the philosophy of science viz. Ruse (2008).

² We can see here an analogy to an extremely capitalist understanding of the exchange of goods, according to which the market and its rules are basically good, and ruthless competition must therefore necessarily lead to a greater satisfaction of customers.

there evil and suffering in the world. If natural selection works for the good of each species, why are so many creatures exposed to the cruelties of nature? And he concludes that death and destruction are necessary if evolution is to produce a transformed and richer life.

It is interesting to note, however, that the theory of natural selection did not play a key role in the reception of Darwin's thoughts. Thomas H. Huxley, who played a crucial part in promoting the idea of evolution in connection with Darwin's writings, was actually rather sceptical of the notion of natural selection. Darwin's ideas had a tremendous impact mainly thanks to his erudition and his ability to merge various findings from biogeography, population ecology, morphology, and embryology into one whole. Michael Ruse in this connection speaks of a consilience or convergence of inductions: various findings at some point "snapped in place" and joined to form a general theory of evolution (Ruse 2008). Moreover, Darwin in his theory leaves space also for driving forces other than natural selection, for example, a basically Lamarckist heredity of acquired traits.

In terms of the history of ideas in general, the element of Darwin's work that had the greatest impact was the elimination of an ontological distinction between humans and animals. Darwin demonstrates that we inherited from our primate ancestors not only our bodies but also our mental abilities (Darwin 1871). His investigation is driven by a search for similarities between people and animals, whereby differences are seen as merely a matter of degree. The publication of *The Descent of Man* led to a lively public discussion about the origin of the human species. Some people felt humiliated by the claim that their abilities are derived from (lower) animal species, Darwin was exposed to ridicule in the form of various monkey caricatures, and various religious figures declared his theory godless. Yet despite a widespread popular belief, it ought to be noted that many elite Protestant thinkers, including George F. Wright and Aubrey Moore, accepted Darwin's message with enthusiasm (cf. Noll 2002).

One can, however, read Darwin's theory of the origin of mankind also the other way around. To wit, if human qualities and behaviours derive from

a general mammal pattern, it means that animals behave in ways similar to humans and we are therefore justified in using an anthropomorphic language in speaking about them. Darwin, a man of extraordinary talent for observation and intuition for interspecific communication, attributes to animals a whole range of characteristics which modern time thinkers usually assigned only to humans. The following quotation is clearly directed against a Cartesian understanding of humans as the only creatures endowed with reason:

Of all the faculties of the human mind, it will, I presume, be admitted that Reason stands at the summit. Only a few persons now dispute that animals possess some power of reasoning. Animals may constantly be seen to pause, deliberate, and resolve. It is a significant fact, that the more the habits of any particular animal are studied by a naturalist, the more he attributes to reason and the less to unlearned instincts (Darwin 1871: 46).

Darwin does not feel bound by any a priori distinction that would separate humans from the rest of the animal realm. If the planet Earth has been, since its very beginning, subject to the same forces of nature in all its parts, it is hard to even imagine any sharp distinction of this kind. A comparison between the facial expressions in primates and humans, coupled with a simple presupposition that analogical facial expressions are linked to equivalent emotional states, is all we need to be convinced about a deep and fundamental connection between people and primates (and thereby also monkeys). Brehm's anecdotes from the life of animals thus suddenly acquire a scientific foundation: animals actually behave in ways similar to humans (cf. Brehm, Schmidt, Taschenberg 1864–1869). We can thus conclude that far more than just bringing humans into the fold of nature, Darwin's intellectual legacy is about humanising nature. In his *Descent of Man*, he expresses it quite clearly:

...man and the higher animals, especially the Primates, have some few instincts in common. All have the same senses, intuitions and sensations—similar

passions, affections, and emotions, even the more complex ones; they feel wonder and curiosity; they possess the same faculties of imitation, attention, memory, imagination, and reason, though in very different degrees (Darwin 1871: 48–49).

Even though Darwin is sometimes presented as a lonely genius, we should also take into account the views which reflect the times when he lived and worked. Victorian England viewed itself not only as the most powerful political establishment of the time but also as a moral model for other societies and this self-assigned exclusivity was sometimes reflected in a denigration of morals of other nations.³ Adoration of moral patterns of one's own culture was then also echoed in the evaluation of humankind as a whole. If, therefore, Darwin actually posits a more or less fundamental distinction between animals and humans, it has to do with existence of human morality: "... of all the differences between man and the lower animals, the moral sense or conscience is by far the most important" (Darwin 1871: 76).

Darwinism is frequently seen as a biological theory which, when applied to human society, leads to a glorification of egoism or even ruthless (and violent) self-assertion. And indeed, *On the Origin of Species* is full of metaphors such as "struggle for existence", "survival of the fittest", and "perishing of the weak". If, however, we focus on the origins of human morals, we arrive at a different picture. Darwin sees humans as social animals, whereby life in a group is characterised by taking its other members into account. And in social animals, satisfaction linked to being an agent or recipient of altruistic deeds stems from their very nature. This view makes Darwin an adherent of a sentimentalist tradition within the British moral philosophy:

We have seen that at an early period in the history of man, the expressed wishes of the community will have naturally influenced to a large extent the conduct of each member; and as all wish for happiness, the "greatest happiness principle" will have become a most important secondary guide and object; the

³ With reference to W. Greg, Darwin claims that "The careless, squalid, unaspiring Irishman multiplies like rabbits" (Darwin 1871: 174).

social instincts, including sympathy, always serving as the primary impulse and guide. Thus the reproach of laying the foundation of the most noble part of our nature in the base principle of selfishness is removed; unless indeed the satisfaction which every animal feels when it follows its proper instincts, and the dissatisfaction felt when prevented, be called selfish (Darwin 1871: 98–99).

On the other hand, even though Darwin describes humans as privileged in terms of morals, later on he takes great pains to explain the origins of human morals in gradualist terms. He locates the main difference between morality in humans and social instincts in animals in the human ability of rational reflection:

...any animal whatever, endowed with well-marked social instincts, the parental and filial affections being here included, would inevitably acquire a moral sense or conscience, as soon as its intellectual powers had become as well, or nearly as well developed, as in man (Darwin 1871: 76).

According to Darwin, all animals which live in groups or take care of their young have a social instinct. It manifests itself in cooperation displayed in search of food, defence of the group, or selfless care of the young. In humans, this social instinct gradually led to the evolution of a moral sense. First of all, a social group became capable of a rational scrutiny of its instincts. Later on, they were codified through language, and finally they stabilised in the form of customs. At the end of this process, which took thousands of years, one can speak of morals in the strict sense of the word, that is, thanks to rational reflection, people are capable of directing their behaviour so as to maximise the benefit to their community (the abovementioned principle of greatest happiness) (Darwin 1871: 107–157).

RICHARD DAWKINS: ANIMAL AS A MACHINE, MAN AS A GOD

Neo-Darwinism is a synthetic movement within 20th century biology, characterised most prominently by attempts to combine natural selection with Mendelian genetics. One of the driving forces of post-war neo-Darwinian philosophy has been the effort to explain the phenomenon of morality and religion from an evolutionary perspective. Altruism is seen as the foundation of morals, which is legacy of Darwin's understanding of ethics. Altruistic behaviour, meanwhile, is defined as follows: an individual's behaviour is altruistic if it benefits another creature to one's own detriment.

Mathematical biologist William D. Hamilton came up with an interesting explanation of altruistic behaviour, which came to be known as the "kin selection theory" (Hamilton 1964). According to this theory, altruistic behaviour is directed first of all towards one's kin, that is, towards individuals who from a genocentric perspective carry a large percentage of the same genes. Thanks to altruistic behaviour, these genes have an increased chance of reproducing in relatives, which ultimately leads to their transmission to future generations.

But even independently of mathematical theories which rely on largely hypothetical genes, there is another important element present in neo-Darwinian writings of 1970s to 1990s. These works are characterised by an almost obsessive desire to show that all altruistic deeds hide some egoistic undercurrent, whereby this underlying element is then declared to be the "real" motivation of the behaviour in question. During this period, neo-Darwinians of mainly Anglo-Saxon origin focused on demonstrating the hypocrisy of our morals by showing that no one can seriously claim to act without egoistic motivation. "Scratch an altruist, and watch a hypocrite bleed" was the motto of an entire generation of behaviour researchers (Ghiselin 1974: 247).

Dawkins repeatedly emphasises that his *Selfish Gene* is a popularising compilation of several neo-Darwinian theories which appeared in the late 1960s and early 1970s (Dawkins 2013). This British scholar and populariser

felt that times were ripe for a sort of quiet change of paradigm, which is why he collected various hypotheses proposed by population theorists and statisticians, dressed them in a guise of his own catchy metaphors and presented the result as a "new orthodoxy". Darwin was still respected as the iconic figure of evolutionary biology but his organismal perspective was dismantled. Instead, Dawkins introduced his "green beard model", a theory postulating that genes try to transmit to the future generations copies of themselves in the bodies of relatives without caring for other genes of their carrier. In his later works, we can see that any reference to the figure of a bearded "founding father" is just a formal turn of phrase inserted to provide legitimisation (Dawkins 2006: xv). Jaroslav Flegr refers to this phase of Darwinism, which focuses on a description on the level of genes thus departing from Darwin's original perspective of organisms as wholes, by the term "post-neo-Darwinism" (Flegr 2008: 42).

In the following, we shall critically analyse the link between the issue of morals and the use of mechanomorphic metaphors used in Dawkins's writings.⁴ It is one of the characteristic features of the worldview offered by neo-Darwinian thinkers of the last third of the 20th century: the functioning of organisms is first explained by likening them to machines, but when it comes to human rational activity, this mechanistic perspective is suddenly rather incongruously buttressed by references to "free will" or "scientific ethics".⁵ This move in effect removes humans from a deterministic explanation of the world and a Cartesian difference is posited between animals and

⁴ Of philosophical criticisms, one of the most influential ones is offered by Midgley, M., *Gene-Juggling*, *Philosophy*, 54, 1979, No. 210, p. 439–458. Within the field of biology, one of the most vocal critics of the notion of a selfish gene is the American evolutionist Stephen J. Gould. See Gould, S. J., What Happens to Bodies if Genes Act for Themselves? In: Gould S.J., *Hen's Teeth and Horse's Toes*. London, Pelican Books 1984, p. 166-176. An outstanding analysis of the peril of using the metaphor of a machine in biology in general is found in Nicholson, D., *Organisms ≠ Machines*. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 44, 2013, p. 669-678.

⁵ Cf. especially the concluding chapters of the seminal works by Jacques Monod or Edward O. Wilson (Monod 1971, Wilson 1978).

humans. Darwin's main message, namely one of humanising animals and acknowledging the animal nature of humans, recedes into the background.

For Dawkins, the tension between selfishness and altruism is one of the key issues he tries to explain. He treats the subject of morals and possibility of free will as a sort of theatre where living creatures are deprived of their own intentionality. His best known work, *The Selfish Gene* (1976), opens with an image in which all organisms including humans are governed and controlled by the functioning of "selfish" genes:

The argument of this book is that we, and all other animals, are machines created by our genes. Like successful Chicago gangsters, our genes have survived, in some cases for millions of years, in a highly competitive world. This entitles us to expect certain qualities in our genes. *I shall argue that a predominant quality to be expected in a successful gene is ruthless selfishness. This gene selfishness will usually give rise to selfishness in individual behaviour* (Dawkins 2006: 2, italics added by F. J.)

Selfish genes play their own game. Their ultimate interest is to transmit as many identical copies of themselves to future generations as possible, regardless of what befalls the individuals (bodies) in which they are housed and which they control like computer programs:

Now they swarm in huge colonies, safe inside gigantic lumbering robots, sealed off from the outside world, communicating with it by tortuous indirect routes, manipulating it by remote control. They are in you and in me; they created us, body and mind; and their preservation is the ultimate rationale for our existence. They have come a long way, those replicators. Now they go by the name of genes, and we are their survival machines (Dawkins 2006: 19–20).

It is then more or less taken for granted that the "robots" manipulated by selfish genes have a tendency to be selfish (cf. the following quotation below). A question thus arises: why do animals so often behave altruistically to one another? This is answered by the hypothesis of kin selection, which

Dawkins adopts from Hamilton and reinterprets as a claim that altruistic behaviour is in fact a manifestation of "kin selfishness". In Dawkins's somewhat paradoxical reading of the theory of kin selection, *altruistic* behaviour emerges as a result of genes' *selfish* interest in self-preservation. Further on, Dawkins assures his readers that the "selfishness" of genes is merely a metaphor and his bestseller could have just as well been called "The Cooperative Gene" (Dawkins 2006: ix) but in fact, analogies with selfishness play a constitutive role in his writing. In the text quoted below, for example, he basically claims that altruism goes against our nature:

Be warned that if you wish, as I do, to build a society in which individuals cooperate generously and unselfishly towards a common good, you can expect little help from biological nature. Let us try to teach generosity and altruism, because we are born selfish. Let us understand what our own selfish genes are up to, because we may then at least have the chance to upset their designs, something that no other species has ever aspired to (Dawkins 2006: 3, italics in original)

But what exactly is meant by this selfishness? The genocentric perspective was originally motivated by the need to explain some undeniably altruistic acts. After all, from an evolutionary point of view (and according to Dawkins's definition), someone who saves a drowning person and risks his life acts in an altruistic way regardless of what his "real motivation" may be. Hamilton equates altruistic actions with a tendency on the part of genes to leave behind as many of copies of themselves as possible. This is what Dawkins metaphorically calls the "selfishness" of genes. But then when Dawkins claims that from human nature one should expect mainly selfishness, he falls into the trap of his own metaphor. The selfishness of our genetic makeup is inconspicuously translated into selfishness of our conscious intentions which we then struggle to overcome, as the following quotation demonstrates:

...therefore when we look at wild populations we may expect to see cheating and selfishness within families. The phrase "the child should cheat" means that genes that tend to make children cheat have an advantage in the gene pool. If there is a

human moral to be drawn, it is that we must teach our children altruism, for we cannot expect it to be part of their biological nature (Dawkins 2006: 139, italics in original)

This whole construction makes sense only if we are willing to accept Dawkins's distinction between genetic hypostasis (the biological nature) and the merely derivative level of actions. Moreover, Dawkins admits that behaviour can be regulated. That, however, begs a question: Where does this possibility of regulation come from?

At the end of the first edition of *The Selfish Gene*, Dawkins offers a solution of sorts. He claims that people are unique among living organisms in that their evolution is significantly influenced by culture. A unit of cultural evolution is a "meme", an automatically replicating unit of cultural transmission. A culture consisting of memes which reside in human minds is understood in opposition to the genetic makeup. The teaching of altruism, rooted in our cultural customs, seems to create a space from which we can "moralise" our nature. This solution, however, can be accepted only if we believe in a strict distinction between nature and culture.⁶ And moreover, at this point if not earlier it becomes blatantly obvious that in his treatment of people and animals, Dawkins applies double standards. While "subhuman" creatures are doomed to functioning as unconscious "tools of their genes", humans are not determined by their genetic makeup.

Dawkins's solution is actually even more complicated. Like most neo-Darwinians, he, too, feels the need to reduce religion to some essentially negative phenomenon (here memes gone astray, in E. O. Wilson's work a chauvinistic cement of societies [Wilson 2012; chapter 12]). "Real altruism" therefore cannot be transmitted by some culturally religious formation that is perceived as ideology. And culture, moreover, is viewed through the prism of selfish memes, which creates the impression that people are determined by selfish replicators both in their genetic makeup and in their brains.

⁶ Rose, Kamin, and Lewontin (1984) view this as a rather unexpected introduction of the notion of free will, "a return to unabashed Cartesianism, a dualistic *deus ex machina*".

In order to save the notion of free will and human morality, Dawkins in the last paragraph of his best known work introduces a parable of "rebellion of robots":

We have the power to defy the selfish genes of our birth and, if necessary, the selfish memes of our indoctrination. We can even discuss ways of deliberately cultivating and nurturing pure, disinterested altruism — something that has no place in nature, something that has never existed before in the whole history of the world. We are built as gene machines and cultured as meme machines, but we have the power to turn against our creators. We, alone on earth, can rebel against the tyranny of the selfish replicators (Dawkins 2006: 200–201).

Roman Figura based on this passage demonstrates that Dawkins has created an atheistic equivalent of Gnosticism, which claims that the material world was created by the Demiurge, a being subordinated to the highest God. People are limited by their immediate animal sensuality and suffer in a world that is far from perfect. There is but one road to salvation: by defying the power of bodies, we can leave behind the material creation, whereby understanding is mediated by an initiation mystery. A scientist who recognises the role of genes in evolution is saved in a similar way: selfish replicators lose the power to control his life.⁷

In Dawkins's view, religion cannot be the source of truly altruistic behaviour. Altruistic behaviour can only stem from understanding that is derived from science. Only science can free people from the snares of the "selfish replicators". Dawkins tends to avoid the term "morality" but nonetheless believes that people are the only living creatures capable of truly "disinterested altruism", which is among other things based on rational thought. Given the aforesaid, however, it is quite unclear what exactly he means by "disinterested altruism". We but can conjecture that it has something to do with a sort of moral appeal to humanity as a whole. But nonetheless, we can conclude that independently of the internal coherence of Dawkins's thoughts, disinterested altruism (which has a close link to the

⁷ Figura, R., personal communication.

possibility of morality) and the ability of conscious predictions constitute the key difference between humans and other animals. In Dawkins's later works, his specific vision of morality, uncritical faith in science, and strongly anti-religious views all unite to form a project of "new atheism".

FRANS DE WAAL: ANIMAL AS A PERSON AND RETURN TO DARWIN

Neo-Darwinism is not a name for a particular theory. Rather, it is a general term for a large part of biological research carried out after the Second World War and mostly in recent decades. It is therefore unsurprising that Dawkins's explanation of altruism does not represent the views of all scholars writing during the period in question. Many of them fully realise that absence of selflessness does not automatically imply selfishness. For example Robert Trivers in his theory of reciprocal altruism claims that altruistic acts are not done quite selflessly but with a vision of symmetric profit in the future (Trivers 1971).⁸ This sort of approach does not presuppose a conceptual opposition between altruism and egoism (in the sense of the previous section) because in a long term, both parties profit from this sort of collaboration. Altruism is no longer a riddle because it pays dividends to both parties.

An unexpected contribution to the debate about altruism came from a Dutch primatologist Frans de Waal. Instead of theoretical studies dominated by economic considerations which focus on weighing losses and gains, de Waal offered a new perspective. He observed altruistic behaviour in primates, especially chimpanzees, carefully distinguished different types of affiliative behaviours, and concluded that in primates – and thereby also in humans – altruistic behaviour is *natural*. In doing so, de Waal returned to Darwin's original concept which rejects the reduction of altruism to other types of motivations and claims that in social animals, altruism naturally results from social instincts. A return to Darwin is after all also clear in the Dutch researcher's empirical orientation: de Waal supports his theories by

⁸ Trivers is also quoted by Dawkins and de Waal, who, however, arrive at completely different theories about the origins of altruism.

references to particular observations and results of controlled experiments. This is in sharp contrast with formalism of the mainstream neo-Darwinian biology (genetic models between 1970s and 1990s in particular). At the same time, de Waal pays more attention than other biologists to placing his views in a philosophical context.

De Waal's main claim is that human morality is evolutionarily rooted in various types of altruistic behaviour which one can observe in primate relatives. He carefully develops this notion in dialectic opposition to Williams's and Dawkins's approach,⁹ which tends to treat human morality in opposition to nature (see Dawkins's notion of "rebellion of robots" against the selfish replicators). De Waal calls this view of morality a "veneer theory" and claims that its roots within the context of a theory of evolution reach all the way to Darwin's contemporary Thomas H. Huxley. De Waal also rejects sociobiological emphasis on a genetic determination of behaviour and claims that depending on the changing external conditions, animals have various "degrees of freedom" (de Waal 1996).

The Dutch researcher is well aware of the fact that a biologic perspective on the nature of animals is derived from a view people have of themselves.¹⁰ Neo-Darwinian way of thinking is then closely related to an influential stream within western philosophy which views people as primarily solitary and essentially selfish creatures. But a theory of social contract, especially as presented by Hobbes and Rousseau, fails to take into account the fact that all known human societies, including so-called "primitive" ones (hunter-gatherers), live in a social arrangement. In other words, it is part of human nature to form interconnected groups. The myth of a solitary human who at some point makes a decision to live a social life also makes no sense from an

⁹ George C. Williams is one of the architects of neo-Darwinian biology. He is well-known as the author of the following quip about the origins of human morals: "I account for morality as an accidental capability produced, in its boundless stupidity, by a biological process that is normally opposed to the expression of such a capability." (Williams 1988: 438).

¹⁰ The Czech philosopher Stanislav Komarek in this context speaks of sociomorphic modelling (Komarek 2009: 111–116).

evolutionary point of view since all primate species are social. This is then related to de Waal's most important message, namely that the basic starting situation in any primate group is cooperation, not rivalry. Even the groups of crab-eating macaques, which have a very aggressive reputation, spend 95 per cent of their time in peaceful coexistence (de Waal 1996: 164).

This shows that de Waal changed the direction of neo-Darwinian thought. Dawkins contrasted the emphasis on selfishness as a constitutive element of evolution with a glorification of the human ability of (selfless) altruism. De Waal, on the other hand, uses the example of primates to show that the ability to cooperate – and affiliative emotions on which it is based – is a key factor in the evolution of advanced social behaviour. Good relations within a group are the basic starting point even from the point of view of "economy": conflicts lead to unstable configurations which is why most animals in a group will try to calm them down. Some particular individuals, moreover, are capable of actively mediating reconciliation between the competing animals, thus achieving a so-called *triadic reconciliation* (see below).

De Waal believes that empathy, which is the emotional basis of altruistic behaviour, is a part of our makeup which in an evolutionary sense links humans with primates and social animals in general. The insight that all groups are held together by cohesive forces of an emotional nature may seem almost trivial if it were not for the fact that Darwinian (though not really Darwin-inspired) research of the last half a century kept presenting an image of nature red in tooth and claws. It was as if biologists focused only on the dark side of life. This trend went so far that the biology community started self-censoring its own vocabulary:

Given the image of biologists as nature buffs, it may be shocking for outsiders to learn that the current scientific literature routinely depicts animals as "suckers," "grudgers," and "cheaters" who act "spitefully," "greedily," and "murderously." There is really nothing lovable about them! If animals do show tolerance or altruism, these terms are often placed in quotation marks lest their author be judged hopelessly romantic or naive. To avoid an overload of quotation marks,

positive inclinations tend to receive negative labels. Preferential treatment of kin, for instance, instead of being called "love for kin," is sometimes known as "nepotism" (de Waal 1996: 18).

De Waal's contribution to evolutionary thought consists mainly in his departure from a strictly genocentric perspective and return to detailed empirical observation. To understand the evolution of sociability, one first of all has to map the relations and types of behaviour in animal groups, and that cannot be done without observing and analysing a wide range of emotions. Instead of viewing the world through a prism of competition, de Waal shows that the social life of primates depends mainly on preservation of friendly relations.¹¹ In doing so, he goes against the mainstream of Darwinian thought.

De Waal's life-long goal has been to describe the precursors of human morality in primates. From a philosophical point of view, he does not introduce a consistent theory of morality, but his approach is close to the sentimentalist theory (cf. Kitcher 2006). Following Hume and Smith, he assumes that the basic building stone of human morality is sympathy in the sense of ability to identify with the situation of another individual conjoined with interest in and concern about that other individual. In that sense, it differs from empathy, which informs us of another individual's situation without implying any further interest or concern (de Waal 1996: 41). Sympathy thus has both a cognitive and emotional element, whereby in animals the ability to sympathise can be demonstrated by showing that they intentionally help one another. And a sentimentalist theory then claims that the ability to sympathise is an essential element of every system of human morality.

In addition to the potential to altruism, evolution of morals also requires the presence of social pressure. This manifests itself in two ways: positive appreciation of behaviour which benefits the group and negative reception of behaviour which harms the group. The ability to differentiate between the

¹¹ One of the most influential supporters of agonistic view of the world is, for example, Konrad Lorenz who sees aggression as an instrument for taking over new territories (cf. Lorenz 1966).

two kinds of behaviour has been evidenced in several species of primates, including macaques and chimpanzees. Animals which violate certain norms, for example by delaying the group when it moves from the outside enclosure to a building where they receive food, are consensually punished by others. In a troop, there are also usually several individuals who are capable of actively restoring good relations, i.e., who engage in triadic reconciliation. As an example, let us mention an interesting reconciliation ritual which was recorded after a fight between two adult male chimpanzees: An adult female kisses one of the rivals and slowly walks to the other. The first male follows her closely while avoiding the gaze of the other male. The female sits close to the other male, the first one sits next to her. The two males thus sit on each side of the female and start grooming her. A little later, the female gets up and walks away, leaving the two males to groom each other (de Waal 2006: 170).

Let us note that in humans, social pressure can assume much more complex forms. An interesting example is the so-called "hedonistic competition", whereby people compete by trying to win social approval by building a good reputation based on altruistic deeds. Nowadays, this sort of behaviour is well exemplified by charitable activities of media stars.¹²

The most advanced kind of morality is connected with judgement and reasoning. In the strict sense of the terms, de Waal attributes this ability only to humans. Human morality is characterised by the demand that people assume the position of disinterested observers and come up with generally valid value system. This requires advanced abilities of abstraction and self-reflection, which the agent needs in order to assess his or her own motivation:

The desire for an internally consistent moral framework is uniquely human. We are the only ones to worry about why we think what we think. We may wonder, for example, how to reconcile our stance towards abortion with the one towards the death penalty, or under which circumstances stealing may be justifiable. All of this is far more abstract than the concrete behavioral level at which other animals seem to operate (de Waal 2006: 174).

¹² The notion of hedonistic competition is described in Stevens, A. and Price, J., *Evolutionary Psychiatry: A New Beginning* (Stevens and Price 2000).

At the same time, however, de Waal also claims that even the highest (human) level of morality has evolutionary roots. Just like the chimpanzee behaviour is codetermined by the interests of the troop, so humans, too, learn moral thought hand in hand with social interactions within their community. An isolated child will never learn to think morally. In this context, de Waal uses a metaphor of a "tower of morality", according to which a strict definition of morality which can only be met by humans is erroneous (cf. Korsgaard 2006, Kitcher 2006). Morality has several levels. It is grounded in the ability to sympathise and crowned with the ability to judge and reason, which is uniquely human. If we were to deny that animals inhabit several levels of this tower, the whole construction would be unstable (de Waal 2006: 181). This metaphor nicely shows how de Waal's dialectic approach on the one hand highlights the evolutionary connection between humans and other animals but on the other hand also accounts for specifically human features without positing them "out of the blue". This sort of perspective is part of a bottom-up approach he tries to apply throughout his work.

Let us note that the tower metaphor is fully in line with environmental ethics in the sense that it claims that people reach a higher level of morality because they realise the interconnectedness between humans and animals – and that, of course, includes the awareness of shared abilities. Any sharp distinction between human and animal nature ultimately leads to a claim of human superiority, which in some anthropocentric theories can take the form of a sort of haughty, self-important care for animals from the position of "steward" of all creation.¹³

On the subject of differences between people and animals, de Waal indeed returns to Darwin's legacy. His goal has been to find similarities between people and other animals. Using examples from the life of primates, he ultimately arrives at a claim that when it comes to the emotional and mental makeup, there is no substantial difference between humans and chimpanzees:

¹³ It should be noted, however, that non-anthropomorphic approaches tend to suffer from self-hatred regarding humans as a biological species (cf. Singer 1975).

If we consider our species without letting ourselves be blinded by the technical advances of the last few millennia, we see a creature of flesh and blood with a brain that, albeit three times larger than a chimpanzee's, doesn't contain any new parts. Even our vaunted prefrontal cortex turns out to be of rather typical size compared with that of other primates. No one doubts the superiority of our intellect, but we have no basic wants or needs that are not also present in our close relatives. Just like us, monkeys and apes strive for power, enjoy sex, want security and affection, kill over territory, and value trust and cooperation. Yes, we have computers and airplanes, but our psychological makeup remains that of a social primate (de Waal 2013: 16).

According to de Waal, our investigations of animal emotions and mental states should follow two basic theoretical principles, namely cognitive and evolutionary parsimony. Cognitive parsimony urges sceptical caution: animals differ from humans, they do not speak, and therefore we have no access to their mental content. As a starting point, one ought to presuppose that their mental life is less developed than in humans, which is why all exceptions to this rule should be demonstrated using carefully controlled experiments. All claims of analogy between humans and animals based solely on external similarities imply indefensible anthropomorphism.

Evolutionary parsimony is grounded in a biological perspective, in particular in methods used in deriving phylogenetic relations. Animals related by their evolution share certain characteristics. First of all, there are some shared anatomic features. Secondly, one also finds behavioural analogies (or, strictly speaking, homologies): a domestic cat, for example, shows affection by head rubbing much like a tiger, to whom it is evolutionarily related. In the next step, one enriches this pattern with mental processes and emotions: if a cat produces sounds which a common observer usually perceives as irritated, we can assume that the cat is indeed irritated. In other words, evolutionary parsimony offers a formal justification for the commonly applied perspective of human observer which we usually call anthropomorphism.

In a debate about the framework of ethological research, de Waal clearly takes the side of evolutionary parsimony.¹⁴ After all, for a primatologist, anthropomorphism is a natural cognitive framework since based on evolutionary logic, one tends to suppose that, e.g., similarity in facial expressions between chimpanzees and people indicates similarity of emotions experienced by the subject. According to de Waal, there is actually only one alternative to anthropomorphism. It is what he calls "anthropodenial", a rejection of human perspective, that is, an a priori supposition that animal and human characteristics differ (de Waal 2006: 59–68). We believe that a rejection of anthropomorphic perspective inevitably leads to a mechanomorphic style of thought, that is, once we stop comparing animals with humans, we start to model animals using the metaphor of a machine.

At this point, let us note that in addition to formal criteria for choosing a framework of explanation (Occam's razor), one should also take into account some practical implications. And these would suggest that a theory effective in treating the subject of our interest is superior to one that is not. At a certain point in time, behaviourist theories certainly conformed to the parsimony required by Occam's razor but in relation to chimpanzees, it is better – for both the carers and the primates – to suppose that their emotions are analogical to human ones.¹⁵

De Waal also mentions reason, which traditionally has been seen as a hallmark of humanity. Using numerous examples, he demonstrates that chimpanzees are capable of focused intellectual activity and planning. Very

¹⁴ The Australian psychologist Thomas Suddendorf notes that *all* animal behaviour can be interpreted as complex and thus basically similar to human behaviour (*rich explanation*) or, on the contrary, as a result of a simple cognitive process (*lean explanation*). One cannot objectively decide between these two approaches and different scientists – often based on their personal preferences – simply opt for different explanations. In Suddendorf's framework, de Waal's principle of evolutionary parsimony is clearly a "rich" sort of explanation (Suddendorf 2013).

¹⁵ Instead of the principle of parsimony, we find here a pragmatic consideration (cf. Midgley 1998: 135).

important is also his claim that mental activity is closely linked to empathy, because the ability to "step into someone else's shoes" presupposes sympathy, while deliberations about subsequent solution to a situation are secondary.

CONCLUSION

So are animals more like humans or like machines? Contemporary biology does not address this question directly but its theories are replete with suppositions of one or the other. It is an interesting paradox that despite the fact that all biologists swear by evolutionary thought, it is not too hard to find biologists who in dealing with animals and humans use double standards. This tends to be quite obvious as soon as the subject of morality comes up. Are people the only creatures on Earth who are capable of real, that is, selfless altruism? Dawkins is one of the scientists who believe so.

Others, on the other hand, believe that human morality is derived from the same basic rules which hold among social animals, and especially our closest relatives, the primates. People do not have to fight for their morality with cruel nature: they inherited a natural dose of altruism from their animal ancestors. One of the thinkers who advocate this perspective is the eminent and long-lived British philosopher Mary Midgley, who ever since the mid-1970s has been criticising the kind of neo-Darwinism that draws on Dawkins's style of interpretation. In her brilliant work *The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene*, she unmasks the one-sidedness of the logic behind the theory of the selfish gene and convincingly shows that this direction in the research of morality is far removed from Darwin's own way of thinking.

Midgley's message is quite straightforward and in context of a biological tradition that emphasises competition also rather liberating. In her view, our nature is fundamentally social and deep affection to other people is its integral part (Midgley 2010: 61). The image of a person who makes rational decisions in accordance with her egoistic interest, which often figures especially in modern economy, is challenged by reference to her living incarnation which we would tend to call "asocial psychopath". According to Midgley, morality is not grounded primarily in our rational abilities. On the

contrary, it arises from the need to balance the intellect with pre-existing social emotions (Midgley 2010: 27–28).

Frans de Waal with his empirical research in a way implements Midgley's philosophical programme. By bringing forth evidence for the evolutionary origins of morality in the complex social interactions of primates, he has removed the last ontological distinction between animals and humans. In the context of our times, he thus repeated what Darwin did 150 years ago. Evolution of altruism is based on affection: when people – and animals – act unselfishly, they do so because they sympathise with others.

It is rather symptomatic that this turn in thinking about animals follows the empirical line. De Waal, just like Darwin, has no problem with mentioning anecdotes about particular animals. He suggests that solutions to real critical situations may well offer a more reliable insight into animal minds than laboratory experiments. And just on the margin, let us note that the internet (e.g., the YouTube) already now contains various highly interesting video clips which capture unique moments from animal lives and speak volumes about their inner world. In these testimonies, animals are often caught doing things which according to theories should never happen. In future, we may perhaps witness a revival of the former glory of naturalists, people devoted to observing natural life.

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to thank Eliška Luhanová, Roman Figura, and Jan Havlíček of the Charles University in Prague for their valuable comments on the text. This contribution was supported by Specific Research Funds 2015 of Faculty of Arts, University of Hradec Králové, Czech Republic.

REFERENCES

- Brehm, A. E., Schmidt, E. O., Taschenberg, E. L. (1864 - 1869). *Illustriertes Thierleben. Eine allgemeine Kunde des Thierreichs*. Hildburghausen: Bibliographisches Institut
- Darwin, C. (1859/1860). *On the origin of species by means of natural selection: or, the preservation of favoured races in the struggle for life*. London: John Murray.
- Darwin, C. (1871). *The descent of man, and selection in relation to sex*. London: John Murray.
- Dawkins, R. (1976/2006). *The Selfish Gene*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Dawkins, R. (2013). *An Appetite for Wonder*. London: Bantam Press.
- de Waal, F. (1996). *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. London: Harvard University Press.
- de Waal, F. (2006). Morally Evolved: Primate Social Instincts, Human Morality, and the Rise and Fall of "Veneer Theory". In: Macedo, S., Ober, J. (eds.): *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press, pp. 1-81.
- de Waal, F. (2013). *The Bonobo and the Atheist*. New York: W. W. Norton & Company.
- Flegr, J. (2008). *Frozen Evolution*. Prague: Charles University in Prague.
- Ghiselin, M. (1974). *The Economy of Nature and the Evolution of Sex*. Berkeley: University of California Press.
- Gould, S. J. (1984). *Hen's Teeth and Horse's Toes*. London: Pelican Books.
- Hamilton, W. D. (1964). The Genetical Evolution of Social Behaviour. *Journal of Theoretical Biology*, 7: 1-52.
- Kitcher, P. (2006). Ethics and Evolution. In: Macedo, S., Ober, J. (eds.): *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press, pp. 120-139.
- Komarek, S. (2009). *Nature and Culture*. Munich: Lincom.

- Korsgaard, C. M. (2006). Morality and the Distinctiveness of Human Action. In: Macedo, S., Ober, J. (eds.): *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press, pp. 98-119.
- Lorenz, K. (1966). *On Aggression*. San Diego: Harcourt Brace.
- Midgley, M. (1979). Gene-Juggling. *Philosophy*, 54: 439-458.
- Midgley, M. (1998). *Animals and Why They Matter*. Athens, GA: University of Georgia Press.
- Midgley, M. (2010). *The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene*. Durham: Acumen.
- Monod, J. (1971). *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*. New York: Alfred A. Knopf.
- Nicholson, D. (2013). Organisms ≠ Machines. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 44: 669-678.
- Noll, M. A. (2002). Evangelicalism and Fundamentalism. In: Ferngren, G. B. (ed.), *Science and Religion*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, pp. 261-276.
- Richards, R. J. (2002). *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rose, S., Kamin, L. J., Lewontin, R. C. (1984). *Not in Our Genes*. London: Penguin.
- Ruse, M. (2008). *Charles Darwin*. Hoboken, N.J.: Wiley-Blackwell.
- Singer, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*. New York: New York Review/Random House.
- Suddendorf, T. (2013). *The Gap*. New York: Basic Books.
- Stevens, A., Price, J. (2000). *Evolutionary Psychiatry: A New Beginning*. New York: Routledge.
- Trivers, R. L. (1971). The Evolution of Reciprocal Altruism. *Quarterly Review of Biology*, 46: 35-57.
- Williams, G. C. (1988). Reply to Comments on "Huxley's Evolution and Ethics in Sociobiological Perspective." *Zygon*, 23: 383-407.
- Wilson, E. O. (1978). *On Human Nature*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.
- Wilson, E. O. (2012). *The Social Conquest of Earth*. New York and London: Liveright Publishing Corporation.

UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET
Dr Zorana Đinđića 2.
21000 Novi Sad
Tel: +381214853900
www.ff.uns.ac.rs

Dizajn i priprema elektronskog izdanja
Igor Lekić

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

299.2(082)

ATEIZAM i moralni progres [Elektronski izvor] : zbornik radova / [urednici Marko Škorić, Aleksej Kišjuhas]. - Novi Sad : Filozofski fakultet, 2017. - 1 elektronski optički disk (CD-ROM) ; 12 cm

Nasl. sa naslovnog ekrana. - Radovi na srp. i engl. jeziku. - Bibliografija uz većinu radova. - Rezimei na srp. ili engl. jeziku uz svaki rad.

ISBN 978-86-6065-405-4

a) Атеизам - Зборници
COBISS.SR-ID 312424199