

**Tomislav Markus**

**DARWINIZAM I POVIJEST**

**RELEVANTNOST EVOLUCIJSKE BIOLOGIJE  
ZA PROUČAVANJE DRUŠTVENE  
MAKRO-DINAMIKE I LJUDSKOG PONAŠANJA**

## PREDGOVOR

Središnja teza ove knjige jednostavna je i glasi: *Bez evolucijske biologije nemoguće je znanstveno proučavanje ljudske povijesti.*

Za evolucijske teoretičare, koji su prihvatili relevantnost darwinističkog tumačenja ljudskog ponašanja, to je aksiom, nešto što se podrazumijeva samo po sebi. Uz sve međusobne razlike, oni su suglasni da je darwinizam neophodan za znanstveno proučavanje čovjeka i ljudskog društva. No, za humanističke intelektualce, koji zastupaju humanistički i kulturocentrički pristup, to je u blažem slučaju pretjerana, a u gorem slučaju apsurdna tvrdnja. To posebno važi za prosječnog humanističkog intelektualca u zemljama poput Hrvatske, koje uglavnom zaostaju dva-tri desetljeća za recepciji novih kretanja u zapadnim zemljama. Za tradicionalne humanističke intelektualce gornja tvrdnja prava je uvreda, jer dovodi u pitanje njihovu kompetentnost ne za kronološku naraciju ili nizanje podataka, već za njihovo znanstveno – tj. kauzalno – objašnjenje. Oni darwinistički pristup ljudskoj povijesti doživljavaju ne kao obogaćenje i proširenje znanstvene analize, s mnogim novim plodnim uvidima, već kao neprijatelja i prijetnju. Ako tako mora biti socijalne discipline – i humanistički pristup općenito – nemaju svijetlu budućnost. U knjizi *Evolution of Human Sociality* (2001) američki sociolog Stephen Sanderson napisao je da sociologiji prijeti, ako nastavi s ignoriranjem biologije, potpuna marginalizacija i znanstvena irelevantnost u boljem i uništenje kao znanstvene discipline u gorem slučaju. Isto se može reći i za historiografiju, kulturnu antropologiju, političku teoriju i bilo koje drugo područje koje je tradicionalno ignoriralo presudni značaj naše drevne evolucijske prošlosti. Bez evolucijske biologije nemoguće je prevladavanje fragmentiziranosti društvenih disciplina, koja je dovela do apsurdnih posljedica, od besmislenog pabirčenja podataka preko ispraznog moraliziranja i politiziranja do različitih verzija relativizma i intelektualnog nihilizma kao akademskih verzija društvene dezorijentacije i očaja. Rastuća plima religioznog fundamentalizma s jedne i različite verzije humanističkog konstruktivizma i subjektivizma s druge strane snažna su zapreka znanstvenom proučavanju ljudske povijesti i sadašnjosti. Sto i šezdeset godina bez Darwina u društvenim disciplinama bilo je više nego dovoljno i vrijeme je da se prizna da je tradicionalni humanistički pristup doživio žalosni neuspjeh. Stoga je knjiga primarno namijenjena interdisciplinarno orijentiranim stručnjacima iz antropologije, sociologije, političke teorije, historiografije, filozofije, (ljudske) ekologije i evolucijske teorije.

Ortodoksne pristalice standardnog modela humanističkih disciplina, koji *unaprijed znaju* da su darwinizam i evolucijska biologija irelevantni za proučavanje novije ljudske povijesti i svakodnevnog ljudskog ponašanja, mogu ovdje prestati sa čitanjem knjige. Ona je namijenjena nedogmatskim ljudima, koji mogu zastupati humanističku perspektivu, ali načelno su otvoreni za kritičko preispitivanje i argumentaciju s različitih stajališta. Ona je namijenjena, prije svega, humanistički obrazovanim ljudima, koji nisu podlegli plimi subjektivizma i intelektualnog

nihilizma, već vjeruju u znanstvenu objektivnost, barem kao poželjni cilj. Ova je knjiga još jedan poziv i prijedlog većini kolega iz društveno-humanističkih disciplina da počnu ozbiljno uzimati u obzir evolucijsku biologiju. No ona polazi i od uvjerenja da su partikularne društveno-povijesne okolnosti, iako se ne smiju apsolutizirati, ipak nezaobilazne u znanstvenoj analizi, jer ljudi žive u različitim društvima u kojima njihovo ponašanje značajno varira. Autor je profesionalni povjesničar i neprihvatljivo mu je ignoriranje povijesnih i društvenih partikulariteta, praksa vrlo česta kod mnogih darwinista. Stoga se pozicija ove knjige ne može označiti kao ekskluzivno darwinistička, jer darwinizam, kao teorija biološke evolucije, može isticati jedino genetske i biološke čimbenike. Isticanje društveno-povijesnih čimbenika nije, po sebi, darwinističko, ali darwinizam jest nezaobilazan u znanstvenom proučavanju čovjeka i ljudskog društva i u knjizi ćemo nastojati pokazati zašto. Darwinizam je dovoljan za objašnjenje ljudske prirode, ali, pošto su ljudi zadnjih nekoliko tisuća godina, stvorili vrlo različita društva, nije dovoljan za objašnjenje ljudske ponašanja. Nerazlikovanje između ljudske prirode i ljudskog ponašanja dovodi, kako ćemo vidjeti, do velike konfuzije, grešaka i jednostranih objašnjenja. Ukratko, knjiga polazi od dvije osnovne hipoteze, koje trebaju biti testirane kroz konkretnu analizu. Prvo, čovjek je životinja genetski prilagođena na život u malim zajednicama u divljem (ne-domesticiranom) okolišu. Drugo, nagle promjene u društvenom ustrojstvu zadnjih nekoliko tisuća godina otvorile su stalno rastući jaz između ljudske biogramatike i ljudskog društva i dovele do sve većih antropogenih problema, koji su, u suvremenim masovnim potrošačkim društvima, postali nepodnošljivi. Vidjet ćemo da ti stavovi ništa novo, već da su ih, zadnjih četrdesetak godina, izražavali, na različite načine, mnogi istraživači.

Svaki autor ima određene namjere, koje želi ostvariti kroz utjecaj, koji bi knjiga trebala vršiti. U ovom slučaju osnovna je namjera već spomenuta afirmacija evolucijske biologije kao relevantnog čimbenika u objašnjavanju novije ljudske povijesti i suvremenih društava, točnije isticanje novih čimbenika u postizanju tog cilja. Ona bi trebala dati nove argumente za često isticano uvjerenje da se znanstvene teorije moraju vrednovati po njihovim eksplanatornim (ne)mogućnostima, a ne političkim i sličnim prosudbama. Knjiga bi trebala biti još jedan argument da biološki pristup uopće ne mora biti «konzervativan» ili apologetski u smislu obrane *statusa quo* – što god to značilo. Posao znanstvenika je da objašnjava, a ne da politizira, moralizira i kritizira. No, kako živimo u društvu, koje je opterećeno bezbrojnim antropogenim problemima – kojima je znatno doprinijela scijentizirana tehnika - razumljivo je da je svaki apologetski stav postao *a priori* sumnjiv. Ako netko smatra da je potrebno provoditi «kritičku teoriju društva», «radikalnu kritiku», «kritičku kritiku» i tome slično u ovoj će knjizi naći obilje argumenata i za takvu poziciju. Pokazat ćemo da je biologizacija ljudskog ponašanja potpuno kompatibilna s – ako se nekome tako sviđa – radikalnom kritikom modernog društva i da je takva pozicija kudikamo lakše spojiva s darwinizmom od tradicionalne apologije kapitalizma, industrijalizma i drugih «tekovina» civilizacije. Bez sumnje, bit ćemo optuženi za mnoge grijehe – od genetskog determinizma do negiranja «povijesnog napretka», od konstruiranja «plemenitog divljaka» do manjka poštovanja prema uzvišenim tekovinama Visoke Civilizacije itd. itd. – ali sigurno nas nitko neće optužiti za apologiju *statusa quo*. Naša pozicija spada u najradikalnije uopće moguće. No, ponavljamo, cilj nam nije kritizirati

– dežurnih kritičara ima na svakom koraku - već objasniti, što je znatno teže. Radikalnost pozicije nešto je što, vjerujemo, nameću povijesne činjenice i logika, ne nešto što bi proizlazilo iz površnog moraliziranja i politikantskog optuživanja.

Knjiga je podijeljena u tri osnovna dijela s tri različite razine univerzalnosti i apstrakcije. Prvi i najapstraktniji dio analizira osnovna obilježja moderne evolucijske teorije, posebno u obliku neodarwinističke sinteze. Posebna je pozornost posvećena jednostranostima i problemima u suvremenim evolucijskim teorijama, koje su humanističkim intelektualcima prečesto bile izgovor za ignoriranje ili otvoreno odbacivanje evolucijske biologije. Detaljno se govori o nekim glavnim trendovima u stvaranju i oblikovanju modernog humanističkog proučavanja čovjeka, koji označavamo kao standardni model društvenih disciplina. Drugi dio posvećen je konkretnim primjerima povijesnim istraživanja na koje se može primijeniti evolucijski/darwinistički pristup. Izabrani su samo neki primjeri, jer je evolucijska biologija univerzalno primjenljiva za sve aspekte ljudskog ponašanja i sve oblike društvene organizacije. Odabrani primjeri – rat, nacionalizam, religija, spolnost, ekološki problemi – česte su teme u historijskim i sociološkim istraživanjima i relevantne za istraživače iz različitih društveno-humanističkih disciplina. Treći dio analizira odnos evolucijske biologije i etike.

Promjena paradigme ići će vrlo sporo i teško, ali od nekuda se mora započeti. Knjiga se može shvatiti i kao nastojanje da se pruži doprinos re-afirmaciji znanosti o čovjeku i ljudskom društvu (*science of man, science of society*), koje je, zadnjih stotinjak godina, napušteno u korist različitih oblika društvene teorije (*social theory*) ili, još gore, subjektivističkih kvazi-teorija. Izvorni projekt znanosti o čovjeku – pogrdno poznat pod imenom pozitivizma – nije mogao uspjeti, jer je bio utemeljen u fizikalizmu. Novi projekt – koji je prvi proklamirao Edward Wilson 1970-ih godina – obećava puno više, jer je utemeljen u evolucijskoj biologiji, koja je, za živa bića općenito i čovjeka specifično, znatno relevantnija. No, to je dugotrajni proces, koji će morati savladati mnoge prepreke. Sažetak ove knjige objavili smo u posebnoj raspravi („Darvinizam i povijest“, *Povijesni prilozi* 35, 2008., 239-297). Ovo je tekst napisan, osim nekih sitnih nadopuna, do ljeta 2008.

U Zagrebu, lipanj 2008.

T. M.

# OD DUBOKOG EVOLUCIJSKOG VREMENA DO KRATKIH HISTORIJSKIH PROCESA: EVOLUCIJSKA BIOLOGIJA I PROUČAVANJE LJUDSKE POVIJESTI

## *I. Pojava i širenje evolucijske teorije*

Evolucionizam – teorija o postupnoj transformaciji života na Zemlji i postanak suvremenih vrsta iz ranijih, bitno različitih oblika života – imao je svoje rane zagovornike u pojedinim antičkim misliocima koji su sugerirali transmutacionizam životnih oblika. Pojedini su pisci, poput Empedokla i Lukrecija, anticipirali, u osnovnim crtama, darwinističku teoriju prirodne selekcije. U ranijoj helenskoj filozofiji, kod pretsokratovaca i sofista, često je bilo prisutno naturalistička i materijalistička metodologija. Iako ona nije mogla dati zadovoljavajuće rezultate – zbog nepostojanje moderne ekologije, evolucijske biologije i poznavanja kulturnog diverziteta – bila je osnovica na kojoj se eventualno moglo graditi znanstveno proučavanje čovjeka. No, platoničarski idealizam umnogome je potkopao naturalističko i materijalističko tumačenje čovjeka i prirode i zamijenio ga bazično idealističkim i humanističkim, a često i transcendentnim pristupom. Dok su kod Aristotela i nekih njegovih učenika još bili prisutni snažni naturalistički elementi kasnije filozofske škole uglavnom naginju prema idealizmu i subjektivizmu. Dok je ranija naturalistička perspektiva ukazivala na beznačajno mjesto čovjeka u širem poretku stvari – ekocentrizam u suvremenoj terminologiji – humanistička i idealistička perspektiva sadrži dominantno antropocentričko viđenje prirode. S humanističkim zaokretom potpuno je prevladavalo viđenje živog svijeta kao hijerarhijski oblikovane cjeline sa čovjekom na vrhu. Čitava kasnija filozofija, sve do modernog doba, umnogome se može, po riječima A. N. Whiteheada, čitati kao bilješke uz Platonovu filozofiju, koja je bazično humanistička i antinaturalistička. Idealizam, antinaturalizam i (religiozni) humanizam, zajedno sa specističkom hijerarhijom, preuzelo je kasnije kršćanstvo, samo što je dodalo postuliranje božanskog bića. U teorijama i ideologijama agrarnih civilizacija, i na Istoku i na Zapadu, općenito su izrazito prevladavali idealistički pristupi. Moderne teorije formalno su osporile kršćansko i teističko viđenje svijeta, ali često samo na površini. Bazično, mnoge su kršćanska uvjerenje samo prevedena u sekularne termine. Tako je veliki lanac bića, od nežive materije do božanskog bića, zadržan, ali uz odstranjenje anđela i Boga, što je značilo *pojačavanje* njegovih antropocentričkih elemenata. Moderne humanističke filozofije, na čelu s liberalizmom, zadržale su humanističku, a najčešće i naglašeno idealističku orijentaciju. Sve moderne sekularne ideologije – liberalizam, marksizam, socijalizam, anarhizam itd. - zadržavaju vjeru u biološki i ekološki diskontinuitet, smatrajući da civilizirani čovjek nije dio Prirode i nije životinja. Iz te su tradicije kasnije, tokom

XIX. stoljeća, nastale društvene discipline, koje su pretendirale na znanstveni status, ali su nastavile s drevnim ignoriranjem ekoloških i bioloških okvira ljudskog života.

Tokom XVII. i XVIII. stoljeća koncept velikog lanca bića još je uvijek prevladavao, ali suočavao se sa sve većim teškoćama, od otkrića fosila do otkrića dubokog geološkog vremena. Evolucionizam je primarno tvorevina modernog doba i počinje se širiti od sredine XVIII. stoljeća. Novija povijesna istraživanja pokazala su da je evolucionizam, u različitim oblicima, od početka bio čvrsto povezan s modernom idejom napretka.<sup>1</sup> Koncept biološke evolucije – progresivna promjena od jednostavnijih prema složenijim oblicima života – shvaćala se kao osnova za uži povijesni napredak – evoluciju od primitivnih do civiliziranih ljudskih društava. Po tome čovjek bi bio vrhunac biološke evolucije, kao što bi moderna urbano-industrijska društva bila vrhunac povijesne (socijalne) evolucije. Tokom XIX. stoljeća evolucija se poistovjećivala s napretkom, a povećanje složenosti s povećanjem progresivnosti. Rani progresivisti – od Francisa Bacona i Johna Lockeja do Immanuela Kanta i Marie-Jean Condorceta – nisu se posebno zanimali za biološku evoluciju – njihov je progresivizam bio isključivo socijalni. Biološka su pitanja ili potpuno ignorirali (češće) ili su se držali starog modela velikog lanca bića u statičnom obliku. Noviji su povjesničari znatno skeptičniji prema pitanju «preteča» Ch. Darwina, koji bi, po starijem tumačenju, dovršio, u velikoj sintezi, ono što je dugo pripremano. Novija tumačenja puno više ističu slijepe ulice i kriva tumačenja, jer su stariji teoretičari, prije Darwina, najčešće zastupali bitno različitu metodoogiju, tumačenja i zaključke.<sup>2</sup>

Erasmus Darwin (1732-1801), djed Charlesa Darwina, bio je jedan od prvih, koji je povezo koncepte socijalnog i biološkog napretka, smatrajući da život napreduje u neprekidnoj borbi s promjenljivim okolišem. Svaka generacija nastavlja napore svojih prethodnika i doprinosi daljnjem napretku. Slični su bili stavovi francuskog zoologa Jean Bapteste de Lamarcka (1744-1829), koji je, u *Philosophie zoologique* (1809), isticao čovjekovu pripadnost prirodi i njegovo porijeklo iz životinjskog svijeta. Za Lamarcka evoluciju obilježava linearni progresivizam – ili imanentni progresivni trend - od najjednostavnijih do najsloženijih oblika života s kulminacijom u čovjeku. Osnovni pokretač evolucije je unutarinja potreba organizma za «napredovanjem» i «usavršavanjem», uključujući i sve bolju prilagodbu na vanjski okoliš. U skladu s tim Lamarck je negirao mogućnost nestajanja vrste, smatrajući da fosili predstavljaju pretke živućih vrsta. Organizmi su toliko plastični da prilagodba na okoliš utječe na stvaranje i nasljedno prenošenje određenih osobina. Živa su bića prilagođena na određeni okoliš ne po božanskom dizajnu, već na temelju nasljeđivanja stečenih karakteristika, koje su plod napora za vrijeme života i koje se prenose na potomstvo. U prirodi vlada sklad i uzajamna adaptacija, a ne borba za opstanak. U kasnijoj biologiji Lamarckovo ime ostalo je uglavnom u negativnoj uspomeni, povezano s konceptom nasljeđivanja stečenih karakteristika, ali u XIX. stoljeću ono je

---

<sup>1</sup> Od ogromne literature o povijesti evolucijskih teorija mogu se spomenuti: Mayr 1982, 1991, 2000, 2002; Ruse 1996, 1999, 2000, 2004, 2005, 2006, 2007; Bowler, 2000, 2003; Morris 2001; Gould 2002; Hodge-Radick 2003; Shanahan 2004; Kohn 2005; Futuyma 2005; Stamos 2006; Larson 2006; Okasha 2006, Lewens 2007.

<sup>2</sup> Ruse 1996, 2000, 2003; Bowler 2003; Bowler-Morus 2005.

bilo često podupirano kod mnogih naturalista, uključujući i Darwina. U toku XIX. stoljeća mnogi su lamarckijanizam podržavali smatrajući da može pružiti dobru biološku osnovu za moderan koncept napretka, tj. nužnost biološke adaptacije čovjeka na stalno mijenjajući okoliš modernog urbano-industrijskog društva. Za mnoge je kasnije lamarckijanizam bio alternativa «surovoj» perspektivi «borbe za opstanak», koju je, kako se mnogima činilo, proklamirala Darwinova teorija prirodne selekcije. Lamarckijanizam je puno veći značaj pridavao aktivnosti živog bića, dok je darwinizam – čak i ako se uzme u obzir Darwinovo nepoznavanje genetike – presudno isticao značaj evolucijske prošlosti organizma, koja se ne mijenja s promjenama vanjskih okolnosti. No i lamarckijanizam je polazio od biološkog i ekološkog kontinuiteta. Za Lamarcka čovjek je ne samo potekao od životinja, već i od neke majmunske vrste, kao što je kasnije smatrao i Darwin. Značajno je da je Lamarck iz evolucije potpuno odstranio natprirodne čimbenike, tj. njegov evolucionizam bio je dosljedno naturalistički, u vremenu kada je kršćansko poimanje prirodnog svijeta bilo još izrazito prevladavajuće.

U Velikoj Britaniji evolucionističke ideje stekle su značajnu proširenost do sredine XIX. stoljeća. Lamarckijanizam je uglavnom izbjegavan, jer je povezivan s liberalno-radikalnim elementima i zahtjevima za dubljim promjenama u pretežno konzervativnom društvu. Evolucionizam je općenito poistovjećivan s napretkom, progresivnim razvojem života od najjednostavnijih do najsloženijih s kulminacijom u čovjeku. To je posebno došlo do izražaja u knjizi škotskog publicista Roberta Chambersa «Vestiges of the Natural History of Creation» (1844) u kojoj je izražena vjera u linearni progresivizam biološke evolucije. Knjiga je doživjela veliki uspjeh u široj javnosti, umnogome jer je viktorijansku vjeru u socijalni napredak utemeljila u širem sklopu biološke evolucije i još uvijek vrlo utjecajne deističke teologije. Konzervativni establishment osudio je Chambersovu knjigu ne toliko zbog površnog zaključivanja, koliko zbog materijalističkih implikacija. Konzervativni krugovi smatrali su, ne bez razloga, da evolucijski materijalizam potkopava «tradicionalnu moralnost», posebno kršćanstvo i društvenu stabilnost s prevlašću zemljišnih posjednika. Ta je osuda bila jedan od razloga – uz oskudnost relevantnog materijala – koja je Darwina potaknula da na dulji rok odgodi objavljivanje svoje teorije. No, Chambersova je knjiga imala veliki utjecaj na širenje evolucijske perspektive u de-radikaliziranom obliku, tako da je mogla biti prihvaćena i od pripadnika viših društvenih slojeva. Progresivistički evolucionizam u lamarckijanskom obliku propagirao je filozof Herbert Spencer, danas vrlo malo čitan, ali u drugoj polovici XIX. stoljeća vjerojatno najpoznatiji i najutjecajniji svjetski mislioc.

Jedan od razloga širenja evolucijskog poimanja svijeta i života bila je promjena u geološkoj perspektivi. U tradicionalnim kršćanskim krugovima dominiralo je uvjerenje da je Zemlja stara svega nekoliko tisuća godina ili, točnije, oko 6.000 godina, po računanju irskog biskupa Usshera iz XVII. stoljeća. Nova geološka tumačenja, od Jamesa Huttona do Charlesa Lyella, isticala su znatno veći vremenski opseg, barem nekoliko milijuna godina ili znatno više. Tome u prilog išli su fosilni ostaci, koji su bili poznati otprije, ali u toku XIX. stoljeća tumačeni su kao jedan od najvažnijih dokaza odvijanja evolucije i promjenljivosti vrsta. Stariji fosili prikazivali

su bića bitno različita od živućih da je – ako su se isključili natoprirodni čimbenici – bilo potrebno dugo vremensko razdoblje da iz njih razviju suvremene vrste. Nova geološka ortodoksija, koja je prevladala do sredine XIX. stoljeća, izražavala se u konceptu uniformitarianizma po kojem su geološki slojevi nastali postupnim preoblikovanjem kroz eone vremena u procesima, koji su – kako su kasnije neki protumačili – učinili nepotrebnim djelovanjem božanskog tvorca. Djelomično, Darwinova teorija prirodne selekcije značila je prenošenje geološkog uniformitarijanizma na biološke procese. Izvorno, nove znanstvene spoznaje nisu morali biti tumačene kao suprotne kršćanskim nazorima, ali u njima su bili elementi, koji su puno lakše mogli biti usuglašeni s ne-teističkim poimanjem nastanka i razvoja života. Tradicionalna kršćanska kozmologija sve je više slabila u obrazovanim europskim krugovima.

Do sredine XIX. stoljeća postojale su različite koncepcije biološke evolucije, ali nitko nije pokušao detaljno argumentirati mehanizam evolucijske promjene i način transmutacije vrsta. Prvi koji je to pokušao bio je engleski prirodoslovac i biolog Charles Darwin (1809-1882) u svojem slavnom djelu «The Origin of Species» (1859).<sup>3</sup> U mladosti Darwin je bio biblijski kreacionist, uvjeren u doslovnu istinitost biblijskog poučavanja. No, tokom 1830-ih godina postupno je došao do uvjerenje o promjenljivosti vrsta u čemu je bitnu ulogu imalo i petogodišnje putovanje oko svijeta s brodom *Beagle*. Osnovicu svoje teorije prirodne selekcije Darwin je formulirao krajem 1830-ih godina, ali je s objavom pričekao dvadesetak godina zbog straha od negativnih reakcija kako zbog materijalističkih i ateističkih implikacija, tako i zbog mnogih mogućih znanstvenih objeacija. Iako je zadržao neodređeni oblik deizma – nekoliko usputnih spominjanja Tvorca – Darwinova teorija potpuno je naturalistička, tj. nije joj potreban oslonac na natprirodnog čimbenika. Osnovni Darwinov koncept je prirodna selekcija (*natural selection*), koja se temelji na činjenici preobilnog rađanja živih bića i preoskudnih resursa. Zbog toga nastaje borba za opstanak (*struggle for existence*) u kojoj preživljavaju najsposobniji (*fittest*), tj. najbolje prilagođeni za zahtjeve okoliša. Darwin je isticao da izraz «borba za opstanak» koristi u prenesenom metaforičkom smislu uključujući međusobnu ovisnost živih bića. Darwinistička prirodna selekcija u osnovi se svodi na (ne)sposobnost preživljavanja živih bića u neprijateljskom i promjenljivom okolišu. Kompeticija se primarno vodi unutar pripadnika iste vrste, koji nastanjuju iste niše i koriste iste resurse. Darwinova teorija prirodne selekcije polazi od uvjerenja da u živom svijetu uvijek postoji manjak prirodnih bogatstva i višak živih bića, varijabilnost bioloških mutacija u «borbi za opstanak». Organizmi, koji su bolje prilagođeni određenom okolišu ostavljaju više potomstva i njihove se osobine, kroz mnoge generacije, šire u lokalnoj populaciji, dok slabije prilagođeni nestaju. Evolucija se ostvaruje na temelju slučajnih varijacija između pojedinačnih organizama u lokalnoj populaciji na temelju različitog reproduktivnog uspjeha.

---

<sup>3</sup> O oblikovanju i razvoju Darwinove teorije literatura je ogromna. Detaljnije preglede donose Mayr 1982, Ruse 1996, 2007, Hodge-Radick 2003, Eldredge 2005, Rachels 2006, Lewens 2007 i mnogi drugi.



Time je Darwin načelno odstranio bilo kakav developmentalizam ili imanentnu potrebu organizma za usavršavanjem, koja je ključna za lamarckijanizam. Njegova kasnija usvajanja nekih lamarckijanskih elemenata, zbog potrebe ubrzavanja evolucijskih procesa, nisu mogla odstraniti temeljnu nesuglasnost između darwinizma i lamarckijanizma. Za Lamarcka evolucija je svrhovito i progresivno kretanje prema sve većem savršenstvu, a za Darwina slijepi proces oportunističke prilagodbe na lokalni okoliš bez ikakve imanentne «progresivnosti». Darwin je koristio analogiju s spolnim križanjem domestificiranih biljnih i životinjskih vrsta kao primjer vanjskog pritiska na oblikovanje određenih unutarnjih «poželjnih» osobina organizma.<sup>4</sup> Posebno je isticao značaj spolne selekcije kao objašnjenje za postojanje mnogih naizgled nebitnih ili štetnih osobina kod pojedinih organizama. Darwin je spolnu selekciju smatrao jednim od nekoliko mehanizama evolucijske promjene, koji su različiti od prirodne selekcije, ali oni se pretežno mogu reducirati na osnovni mehanizam. Jedino je bitno različito lamarckijansko nasljeđivanje stečenih karakteristika, koje je Darwin preuzeo u kasnijim izdanjima *Origin of Species*, ali ono nije bitno za jezgru njegove teorije. Darwin je inzistirao na postupnosti sitnih mutacija (*natura non facit saltus*), smatrajući da bi nagle promjene otvorile put za kreacionističko objašnjenje.<sup>5</sup>

Darwin je kombinirao koncept prirodnog zakona i slučajnosti, tj. evolucijske su promjene «slučajne» samo u smislu da ne postoji imanentna svrhovitost ili progresivnost u biološkoj evoluciji. No, ekološke prilike, koje su ključne za opstanak i reprodukciju živih bića, svakako nisu slučajne. «Slučajnost» znači nepredvidljivost i odsutnost svrhovitih tendencija kao i bilo kakvih natprirodnih čimbenika, tj. božanske intervencije. Strogo uzevši, prirodna selekcija nije mehanizam odvijanja evolucije – kako se biolozi često figurativno izražavaju – već opis prilagodbe organizma na lokalni okoliš i stjecanja određenih svojstava bitnih za opstanak i reprodukciju. Za Darwinovu teoriju bitne su dvije komponente: nasljedna varijacija individualnih organizama i različit reproduktivni uspjeh unutar lokalne populacije. Veliki biolog Ernst Mayr razlikovao je pet podteorija unutar Darwinove teorije: 1) evoluciju kao takvu, 2) zajedničko porijeklo pojedinih grupa organizama i vrsta, 3) razmnožavanje vrsta, 4) gradualizam ili postupnost malih promjena i 5) prirodna selekcija na temelju (genetske) individualne varijacije. Iako je sam Darwin povremeno upotrebljavao progresivističke izraze o «poboljšanju» i «višim/nižim vrstama», darwinistička evolucija je nesvrhovita i slučajna, tj. prirodna selekcija radi samo na postojećem genetskom materijalu bez tendencije «usavršavanja» i «napredovanja». Prije Darwina

---

<sup>4</sup> Za temu ove knjige značajno je da Darwinova analogija nije najsretnije odabrana. Tzv. umjetna selekcija ne može izbjeći štetne posljedice kod forsiranja određenih «poželjnih» osobina, poput sve veće ranjivosti na parazite i predatore. Prirodna je selekcija bitno drugačija, jer se «pozitivne» osobine favoriziraju bez štetnih posljedica za organizam u cjelini. Razlog je tomu što tzv. umjetna selekcija nije evolucijski testirana djelatnost, tj. ona ima svoje korijene u neolitskoj domestikaciji, koja predstavlja početak u ljudskom napuštanju okoline evolucijske prilagođenosti i stalno rastućeg jaza između ljudske prirode i društva, odnosno izvorište antropogenih problema.

<sup>5</sup> Steven Jay Gould i Niles Eldredge iznijeli su 1970-ih godina tezu o isprekidanoj ravnoteži (*punctuated equilibria*), koja nije, suprotno nekim ranijim komentarima, anti-darwinistička, jer ističe duga razdoblja biološkog mirovanja isprekidana s naglim promjenama zbog klimatskih i drugih promjena. Fenomen masovnog istrebljivanja vrsta – do sada šest, ako se računa suvremeno antropogeno istrebljivanje – dobro se uklapa u koncept isprekidane ravnoteže.

dominiralo je tzv. tipološka mišljenje po kojem vrste sadrže fiksne suštine ili tipove unutar nepromjenljivog prirodnog poretka dok su varijacije nebitne. Za Darwina vrste su samo agregati pojedinačnih organizama prilagođeni na lokalni okoliš s određenim zajedničkim karakteristikama, a varijacije više nisu aberacije već ključni čimbenik prirodne selekcije. Darwin je imao obilje podataka o evoluciji, ali ne i direktne evidencije o prirodnoj selekciji. Oslanjao se na logičke argumente o varijabilnosti divljih populacije, te na analogije s umjetnom selekcijom. U XX. stoljeću prikupljeni su mnogi podaci, koji pokazuju konkretan proces prirodne selekcije, poput rezistentnosti virusa, bakterija i kukaca na različite ljudske proizvode.

Darwinov stav o napretku u biološkoj evoluciji bio je ambivalentan. S jedne strane, bio je svjestan teškoća, na koje je ukazivao u privatnoj korespondenciji i u privatnim zabilješkama. U pismu američkom biologu Alpheusu Hyattu iz 1872. Darwin je naveo da ne može naći osnovu za mišljenje da je evolucija progresivna. Adaptacije su isključivo lokalnog karaktera i nema univerzalnog kriterija da se prosudi da li je neka «bolja» ili «lošija», što znači da nema kriterija za postuliranje «napretka» u evoluciji, kao što nema imanentne tendencije prema nekom cilju. Na rubu Chambersove knjige napisao je 1840-ih godina opasku: «nikada ne spominjati više i niže [vrste]». No, kao dobar viktorianac, toga se nije držao u objavljenim djelima u kojima često govori o «višim» i «nižim» oblicima života, uvijek pretpostavljajući da je čovjek «najviša vrsta» i često koristeći progresivističke izraze poput *perfection* i *improvement*. Darwin je ovdje tvrdio da priroda selekcija favorizira povećanje složenosti pa su kasnije vrste nekako «više» od njihovih jednostavnijih predaka. Međutim, i u «Origin of Species» prisutne su ambivalentnosti, jer Darwin koristi metaforu i sliku drva života (*tree of life*), koje više liči na grm, koji se grana u različitim pravcima bez glavnog trupa i najviše grane. Na desetak mjesta Darwin koristi izraz «napredak», ali samo u smislu protjecanja vremena. Samo kod izumiranja faune i pojave novih vrsta spominje «poboljšanje», ali dodaje da ne vidi kako bi se ta vrsta napretka mogla provjeriti niti kako bi se mogli naći objektivni kriteriji za «progresivnost» evolucije. Predviđajući optužbe za mračno i besmisleno viđenje prirode Darwin je pisao da se možemo utješiti, jer rat u prirodi nije neprekidan, nema osjećaja straha, smrt nastupa brzo, snažni i zdravi preživljavaju i množe se. Može se s pouzdanjem gledati na budućnost, jer prirodni odabir djeluje samo za dobrobit živih bića i sve će umne i fizičke sposobnosti težiti napretku do savršenstva. U zaključku knjige Darwin izražava odjek prirodne teologije s elementima estetske i duhovne uzvišenosti prirode, pišući da ima veličanstvenosti u tom poimanju života, u razvoju mnogih vrsta do najljepših oblika, koji se i dalje razvijaju.

Pojedini istraživači ističu da je Darwin osobno bio uvjereni progresivist, ali da je to uvijek ostalo neusklađeno s njegovim viđenjem života kao granajućeg grma i primata slučajnosti u prirodnoj selekciji.<sup>6</sup> Stephen Jay Gould smatrao je da Darwin nije bio progresivist, ali da je, zbog utjecaja društvenog okoliša, koji je bio zasićen progresivističkom ideologijom, unio tvrdnje bliske progresivističkom tumačenju biološke evolucije.<sup>7</sup> U Darwinovo vrijeme netko je mogao prihvatiti evoluciju samo

---

<sup>6</sup> Ruse 2000, Shanahan 2004, Lewens 2007.

<sup>7</sup> Gould 1996, 2002.

ako se u nju učitao progresivizam, odnosno bilo je nepojmljivo da biološka evolucija *nije* progresivna. No, to ne znači da je Darwin svjesno lagao i govorio ono u što nije vjerovao. Vjerojatno se može reći da je Darwin *osobno* bio progresivist, ali njegova teorija to nije bila. Bio je svjestan da, u terminima prirode selekcije, sposobnost (*fitness*) može značiti samo prilagodbu na lokalni okoliš, što isključuje, čak i ako se ignoriraju bakterije, bilo kakvi apsolutni kriterij savršenstva. Za Darwina čovjek je slučajnost, samo jedna od bezbrojnih životinjskih vrsta, koje su postojale i koje će postojati na jednom beznačajnom planetu, koji se okreće oko beznačajnog sunca u, kako će pokazati kasnija astronomija, beznačajnoj galaksiji. U tom je smislu Darwin nastavio tendenciju de-centriranja humaniteta, koja je najznačajnije obilježje modernih prirodnih znanosti. Čovjek više ne može pretendirati – kako su oduvijek vjerovali teistički i sekularni humanisti - da bude mjera sviju stvari. Istaknuti povjesničari biologije Michael Ruse i Peter Bowler smatraju da je Darwin ostao ambivalentan oko pitanja evolucijskog napretka, te da je širenje evolucionizma od početka bilo omogućeno njegovim povezivanjem s progresivističkom vizijom svijeta i ljudske povijesti.<sup>8</sup> U XIX. i početkom XX. stoljeća bilo je, jednostavno, nepojmljivo zamisliti evoluciju bez napretka. Crtež slavnog biologa Ernsta Haeckela – koji prikazuje drvo s glavnim trupom, koje završava sa čovjekom na vrhu – rekapitulira progresivno tumačenje evolucije. Ono podsjeća na nekadašnji veliki lanac bića, ali sadrži i mnoge sporedne grane, koje predstavljaju «niže» - izumrle ili suvremene – oblike života kao stepenice prema najvišoj vrsti. Progresivistički evolucionizam bazično nije ništa drugo do dinamizirani veliki lanac bića. U novijim darwinističkim teorijama progresivizam sve više nestaje, najprije u stručnim djelima već kod arhitekta moderne sinteze oko sredine XX. stoljeća, a u najnovije vrijeme i u popularnijim radovima. Neki istaknuti biolozi – Mayr, Dawkins, Wilson – povremeno su zagovarali izvjesna progresivistička tumačenja biološke evolucije, ali to su uglavnom usputne objekcije na kojima nisu puno inzistirali. Svi se noviji darwinisti slažu da simbol darwinističke evolucije nisu ljestve ili lanac, već grm, koji se slobodno grana u različitim pravcima, možda s ishodištem, ali bez konačne točke ili najvišeg vrha. Svi su suglasni da biološka evolucija *nije* svrhovita i u ničemu ne «kulminira», pa ni u čovjeku.

Ne-progresivnost teorije prirodne selekcije daje radikalnu dimenziju Darwinovom mišljenju s obzirom na sakralni status mita o napretku u modernoj civilizaciji. No, postoje i druge, ne manje radikalne implikacije Darwinove teorije. Prva je negacija ekološkog diskontinuiteta, iluzije da je čovjek odvojen od Prirode ili da se nekada – možda s pojavom poljoprivrede ili civilizacije – od nje odvojio. Iz Darwinove teorije jasno proizlazi da je čovjek bio i ostao dio Prirode, biosfere, mreže života, Geje ili kako god želimo nazvati širu ekološku cjelinu ljudskog opstanka. To znači da je čovjek samo jedna životinjska vrsta među milijunima drugih, koje postoje danas, i među milijardama drugih, koje su postojale ili će postojati. Darwinova teorija izrazito je ne-antropocentrička, jer implicira ljudsku beznačajnost i prolaznost unutar prirodnog svijeta. Druga radikalna implikacija je negacija biološkog diskontinuiteta. U Darwinovo vrijeme već su se često isticala anatomska i fiziološka sličnost između čovjeka i drugih vrsta. Tu je bila posebno poznata knjiga – koju je Darwin zvao

---

<sup>8</sup> Ruse 1996, 2000; Bowler 2003; Bowler-Morus 2005. O povijesti progresivističkih tumačenja evolucije detaljnije piše Ruse 1996, 1999, 2000, 2005, 2006.

«monkey book» - *Man's Place in Nature* (1863) Thomasa. H. Huxleyja u kojoj je uvjerljivo demonstrirao anatomsu sličnost čovjeka s čimpanzom, gorilom i drugim velikim majmunima. Takav pristup nije bio posebno radikaln, jer je svaki humanist – teocentrički ili antropocentrički – mogao priznati anatomski ili fiziološki kontinuitet. Ono što humanisti nisu mogli priznati jest kontinuitet na područje psihe, moralnosti, ponašanja, jezika i ostalih tzv. viših svojstava. I sam Huxley je u spomenutom djelu, kao i u svojim tadašnjim vrlo popularnim predavanjima za niže klase, isticao da je uvjeren u postojanje nepremostive provalije između (civiliziranog) čovjeka – posebno engleskog *gentleman* – i «životinje». Charles Lyell je do kraja je zadržao vjeru u ljudski egzempcionalizam, odbijajući prihvatiti darwinistički kontinuitet i tek je nevoljko prihvatio mogućnost transmutacije vrsta. Darwinov koncept prirodne selekcije za mnoge je bio previše mehanički i nesvrhovit, lišen smisla i ljudskog značaja, sveden na opstanak i reprodukciju, pristup koji negira ljudsko dostojanstvo, zajamčeno u humanističkim ideologijama, a ne nudi ništa smisleno zauzvrat. I mnogi njegovi bliski suradnici – poput Huxleyja i Alfreda R. Wallacea, suotkrivača prirodne selekcije – nisu prihvatili prirodnu selekciju, posebno u slučaju čovjeka. No, Darwin je smatrao da čitava njegova teorija stoji ili pada s uključenjem čovjeka – niti jedna vrsta ne može biti izuzetak u dugoj evoluciji života na Zemlji.

Huxley i svi drugi tada su bili uvjereni u biološki diskontinuitet, ali ne i Darwin. U dva velika djela – *Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871) i *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872) – Darwin je stavio naglasak ne na anatomiju, već na evoluciju mentalnih i psihičkih sposobnosti.<sup>9</sup> Darwinovi politički nazori, izraženi u *Descent of Man* – bili su sasvim konvencionalni, deducirani iz društvenog miljea njegovog vremena, a ne iz njegove teorije biološke evolucije. Dok je *Origin of Species* epohalno i revolucionarno djelo, jedno od prekretnica u povijesti moderne znanosti, *Descent of Man* umnogome nosi pečat svojeg vremena i po malo čemu prevazilazi tada uobičajene kulturne predrasude. No, to djelo ostaje značajno upravo zbog snažno istaknutog načela ekološkog i biološkog kontinuiteta, uvjerenja da je čovjek životinjska vrsta, koja se treba proučavati naturalistički poput svake druge vrste. U tome je Darwin išao znatno ispred svojeg vremena, jer će to uvjerenje postati prošireno tek pri kraju XX. stoljeća, iako i danas ima mnoge protivnike. Njegov je osnovni stav bio doista radikaln, ne samo za njegovo vrijeme, već, umnogome, i danas: na bilo kojem području ne postoji provalija, već kontinuitet između čovjeka i drugih vrsta. To je vrijedilo za sve temeljne osobine čovjeka – razum, jezik, moralnost itd. – koje su tradicionalni humanisti isticali da bi argumentirali svoju vjeru u biološki diskontinuitet. Čak i Darwinov ambivalentni progresivizam polazi od bio-ekološkog kontinuiteta, jer «trijumf» čovjeka u «borbi za opstanak» samo potvrđuje njegovu pripadnost prirodnom svijetu. Tradicionalni kršćanski i moderni sekularni humanizam smatrali su, upravo suprotno, da čovjek *nije* dio prirodnog svijeta i nije životinja i da u tome leži čovjekova posebnost. Određene Darwinove tvrdnje možda izgledaju, iz današnje perspektive, kao naivni antropomorfizam, ali i one se moraju tumačiti u kontekstu njegovog potpuno opravdanog nastojanja da argumentira biološki kontinuitet. Kasnija etološka istraživanja tu su osnovnu misao potpuno potvrdila.

---

<sup>9</sup> O tome detaljnije: Richards 1987, Degler 1992, Crist 2000.

Darwinova teorija izrazito je materijalistička i u bitnoj suprotnosti s idealističkim nazorima, koji su dominirali u XIX. i početkom XX. stoljeću.<sup>10</sup>

U knjizi o čovjeku Darwin je iznio šokantnu tvrdnju da je daleki primatski predak suvremenog čovjeka bilo neko četveronožno, majmunoliko, dlakavo i repato stvorenje, koje je vjerojatno živjelo na drveću. Darwin je kritizirao tada uobičajenu i danas čestu pretpostavku da su ne-ljudska bića samo više-manje složeni strojevi rukovođeni urođenim mehanizmima («nagonima»), dok su samo ljudi sposobni za racionalnost, samosvijest i jezik. Njegova je kritika bila dvostruka, jer je isticao postojanje «nižih» osobina kod čovjeka, kao i «viših» osobina kod ne-ljudskih bića. Darwin je dokumentirao postojanje mnoštva osobina i oblika ponašanja kod ljudske životinje, koje su potpuno uobičajene i kod ne-ljudskih životinje, poput altruizma, kooperacije, roditeljske brige, samo-žrtvovanja itd. U *The Expression of the Emotions* analizirao je niz ekvivalentnih izražaja lica u ljudskih i ne-ljudskih životinja. Darwin je posebno odbacio hipotezu da su izrazi lica isključivo karakteristični za ljude kako bi mogli izražavati emocionalna stanja drugim ljudima. Ta su Darwinova djela sadržavala često naivne stavove, a ponekad i kulturne stereotipe viktorijanskog doba uz naglašeni antropocentrizam, jer je ljudski intelekt glavno mjerilo. No, osnovno je uvjerenje bilo opravdano: čovjek je životinja čije su se osobine – i anatomske i psihološke – postupno razvile tokom dugih evolucijskih procesa, uvijek u kontinuitetu s ostalim oblicima života. Isticanje evolucijskog kontinuiteta značilo je da je čovjek, poput svih drugih vrsta, presudno obilježen evolucijskom prošalošću i, što će postati poznato tek u XX. stoljeću, genetskim nasljeđem. Što to konkretno znači za ljudsko ponašanje Darwin nije mogao detaljnije znati, ali njegova je teorija položila osnovicu za znanstveno objašnjenje. Isticanje evolucijske prošlosti u suprotnosti je s osnovnom tendencijom modernog sekularnog humanizma da se čovjek prikazuje kao svoja vlastita tvorevina, svemoćno biće, koje može od sebe napraviti što hoće. To ne mora značiti genetski determinizam, ali znači čvrste biološke granice ljudskim mogućnostima. Anti-kreacionizam, anti-antropocentrizam i anti-progresivizam tri su razine *Darwinove opasne ideje*. Anti-kreacionizam znači isključenje metafizike i transcendencije, anti-antropocentrizam znači priznaje ekološkog i biološkog kontinuiteta, a anti-progresivizam znači odstranjenje koncepta napretka iz biološke evolucije i, kako ćemo vidjeti, ljudske povijesti.

Darwinova teorija od početka je izazvala mnoge kontroverze i napade, najprije uglavnom iz tradicionalnih kršćanskih krugova, ali iz krugova sekularnog humanizma. Darwin je u svojem životu prošao promjenu od uvjerenog kršćanina do skeptika. Iako je na nekim mjestima spominjao «Stvoritelja» već je suvremenicima bilo jasno da njegova teorija ne treba takvu hipotezu. Dok je u klasičnoj newtonovskoj fizici red

---

<sup>10</sup> Mora se spomenuti da Darwin nije uvijek bio dosljedan u isticanju biološkog kontinuiteta. Na nekim mjestima u *Descent of Man* Darwin se zalaže za “transcendiranje” biologije i poziva se na nikog drugog do Kanta, humanističkog filozofa *par excellence*. No to su mjesta na kojima Darwin kritizira “plemensku moralnost” i hvali etički ekstenzionizam – širenje moralne simpatije izvan vlastite grupe na pripadnike drugih ljudskih grupa i drugih vrsta - vezan uz ekspanziju civilizacije, dakle nešto što je izraz njegovih kulturnih predrasuda i što nema veze biološkom evolucijom. Darwin nije razumio ili nije želio priznati da obrana civilizacije i “povijesnog napretka” – za njega aksiom – podrazumijeva vraćanje na bio-ekološki diskontinuitet, što je u neskladu s temeljem njegove teorije.

nametnut «odozgo», djelovanjem božanskog bića, u darwinističkoj evoluciji red se uspostavlja «odozdo» kroz mehaničke prirodne zakone o čijem porijeklu uopće nije potrebno raspravljati. Simptomatično, Darwin nije mogao ništa više od Newtona reći kako se nastali prirodni zakoni, ali mu hipoteza o božanskom tvorcu nije bila potrebna. Moralne i intelektualne osobine čovjeka Darwin je, u *Descent of Man*, objašnjavao potpuno naturalistički na užas svoje vrlo pobožne supruge. Biološki oblici nastaju ne djelovanjem Boga, već prirodne selekcije, slučajnog i nesvrhovitog procesa u kojem je čovjek samo jedna od bezbrojnih životinjskih vrsta. No, ti su problemi mogli privremeno biti stavljeni na stranu pod uvjetom da se darwinistički evolucionizam tumačio u skladu s mitom o napretku. Tako su moglo smatrati da je Darwin pružio «znanstvenu» potvrdu vjeri u napredak za što je bio nagrađen... pokopom u Westminsterskoj opatiji uz Newtona i druge velikane britanske znanosti. No, u XX. stoljeću, sa slabljenjem mita o napretku i njegovim postupnim protjerivanjem iz evolucijske biologije, problemi s darwinizacijom čovjeka postali su sve veći.

Darwinistički evolucionizam bio je vrlo opasan za tradicionalnu humanističku ideologiju, jer je isticao ekološki i biološki kontinuitet, tj. čovjek je samo jedna od bezbrojnih životinjskih vrsta, produkt slučajnih evolucijskih procesa. Način na koji su obrazovani ljudi mogli imati kolač i pojesti ga – prihvatiti evolucionizam i zadržati vjeru u ljudski egzempcionalizam – bio je poistovjećivanje evolucije i napretka. Čovjek se više, barem u sekularnim krugovima, nije mogao tretirati kao *pali andeo* i odraz božanskog bića, ali mogao se tumačiti kao *uzdignuti majmun*, herojsko biće, koje je, u surovij borbi s neprijateljskom prirodom, izborilo «ljudskost» i «uzdiglo» se u «naprednu civilizaciju». Ljudsko je porijeklo možda «nisko», ali zato je njegovo sadašnje stanje «visoko», jer se vlastitim naporom «uzdigao», što zvuči puno impresivnije nego da ga je dobio na dar od nekog božanskog bića.<sup>11</sup> To je bio vjerojatno prvi slučaj u povijesti da mitologija jednog društva ljudsko porijeklo tretira ne kao *pad* od nekog višeg oblika života, već kao *uzdignuće* iz nižeg oblika života. Tako su mnogi mogli prihvatiti inače zastrašujuću tvrdnju da je čovjek ponikao od «životinja», da su ljudske duhovne sposobnosti samo «viša» razina životinjskih osobina, a etika samo apstraktna racionalizacija socijalnih nagona naših primatskih i homininih predaka. Karl Marx je, tako, tvrdio da Darwinova teorija predstavlja prirodni temelj za klasnu borbu u povijesti, Spencer je u njoj gledao još jedan argument za zakon progresivne diferencijacije, a Ernest Haeckel dokaz superiornosti «viših rasa» u borbi za «povijesni napredak». Darwinov evolucionizam – ne: prirodna selekcija - mogla je biti prihvaćen samo zato što je njegov evolucionizam shvaćen kao jedan izraz modernog mita o napretku, tumačenje protiv kojeg Darwin nije javno protestirao. *Origin of Species* od početka je tumačen kao još jedan argument za progresivnost evolucije, što je Darwina ohrabrilo da u kasnijim izdanjima češće koristi progresivističke izraze, poput «usavršavanje», «napredovanje», «više» i «niže» vrste itd.

Progresivizam je bio pokušaj pomirenja evolucionizma, koji inzistira na bio-ekološkom kontinuitetu, i humanizma, koji inzistira na ljudskom egzempcionalizmu. Na tome se temeljilo povezivanje koncepta društvene evolucije, koje potječe iz XVIII.

---

<sup>11</sup> Taj problem detaljnije analiziraju Corbey 2005, Fernandez-Armesto 2005 i drugi.

stoleća, i evolucijske biologije. Sakupljači-lovci – ili «divljaci»/»primitivci» u tadašnjoj terminologiji - nesumnjivo su ljudi, ali stoje na «najnižem stupnju socijalne evolucije», tj., ne razlikuju se bitno od drugih vrsta («životinja»), jer, poput njih, žive u «prirodnom stanju» ili «divljini». Oni su toliko primitivni i iracionalni da su u vlasti prirodnih sila, tj. nisu, za razliku od civiliziranih ljudi, gospodari svoje sudbine. Kao dio prirode oni se mogu proučavati «znanstveno» poput drugih vrsta ili anorganske materije. To su ljudi bez povijesti, kulture i države. «Divljaci» predstavljaju poveznju sponu između «nižih vrsta» («životinja») i civiliziranog čovjeka. Kroz «povijesni napredak» ljudi se «uzdižu» i «napreduju» prema «višim stadijima socijalne evolucije» s kulminacijom, dakako, u industrijskom društvu, i sve više šire vlast nad prirodom. U procesu Povijesnog Napretka civilizirani čovjek se sve više «emancipira» od kaosa «prirodnog stanja», te postaje svoja vlastita tvorevina i gospodar svoje sudbine – ili, barem, stječe mogućnosti da to postane. Civilizirani čovjek više nije dio prirodnog svijeta i više nije životinja – ili je to samo djelomično. Čovjek kao biološka vrsta može biti dio prirode i u srodstvu s drugim vrstama, ali civilizirani čovjek živi u zasebnom svijetu Kulture i Povijesti. Umjesto Boga, duše i Crkve nastupile su Kultura, Civilizacija i Povijesni Napredak. Nakon svih priča o evolucijskoj srodnosti i pozitivističkoj metodologiji ljudski egzempcionalizam bio je uspješno obranjen – ili tako se barem mnogim Zapadnjacima činilo. Činilo se da se Darwinova teorija prirodne selekcije može, putem površnih analogija i mutnih fraza, lako uklopiti u takvo tumačenje, npr. u smislu «borbe za opstanak» «naprednih» i «primitivnih» rasa/naroda/kultura u kojoj se pobjednik unaprijed zna. Krajem XIX. i početkom XX. stoljeća pojavile su se mnoge knjige, koje su sadržavali izraz «evolucija» - «evolucija morala», «evolucija duše», čak i «evolucija novca» - kao sinonim za «napredak». Tada je bila vrlo popularna tzv. teorija rekapitulacije, po kojoj čovjek, od početka oblikovanja fetusa u majčinoj utrobi, prolazi kroz različite «evolucijske stadije» naših predaka. Herbert Spencer bio je prvi značajniji mislilac, koji je nastojao liberalni kapitalizam i koncept tzv. društvene evolucije utemeljiti u evolucijskoj biologiji.

Prema kraju XIX. stoljeća pojavila se tendencija razdvajanja evolucije i napretka, od kojih je *Evolution and Ethics* T. Huxleyja svakako najpoznatiji. No, to je bio izuzetak, jer je evolucija postala tako proširena u znanosti da zastupanje antievolucijskog stajališta nije izgledalo obećavajuće. I Huxleyjeva teza, kojoj su bliski i neki suvremeni darwinisti, poput R. Dawkinsa i G. Williamsa, podrazumijeva vjeru u napredak i «uzdignuće» čovjeka u civilizaciju, samo nasuprot evolucijskim procesima. Borba protiv evolucije zapravo znači borbu «napredne» civilizacije protiv divljeg prirodnog svijeta, koji se demonizira i shvaća kao neprijatelj i slijepa kaotična sila. Ovdje «evolucija» ne označava progresivno kretanje, već kaos i krvavu borbu za opstanak. To se može nazvati Huxleyjev paradoks, jer je «poziv» čovjeka – tj. civiliziranog čovjeka – da se «bori» protiv biološke evolucije, koja ga je stvorila. Oba viđenja evolucije svakako su ne-darwinistička i tako znanstveno irelevantna, ali i anti-kološki intonirana, jer polaze od Baconovog programa, legitimizacije uništenja divljeg prirodnog svijeta u ime «povijesnog napretka», pozicija, koju se danas nitko ne usuđuje više braniti. U XX. stoljeću mnogi će humanistički obrazovani intelektualci nastaviti Huxleyjevim stopama, često u smislu potpunog ignoriranja biološke evolucije.

S obzirom na tematiku ove knjige Darwinova teorija ima svojih problema. Darwin je bio naturalist, nije dobro poznao društveno-povijesne discipline i nije znao kako svoju teoriju adekvatno primijeniti na čovjeka. O drevnoj ljudskoj prošlosti nije gotovo ništa znao, jer oblikovanje paleoantropologije, kao znanstvene discipline, uslijedilo je tek u XX. stoljeću. Najveći dio *Descent of Man* odnosi se na analizu spolne selekcije s pretežnim primjerima iz života drugih vrsta, a na noviju ljudsku povijest otpada tek nekoliko stranica. O teoriji bio-socijalnog diskontinuiteta – o kojoj ćemo kasnije detaljno govoriti – Darwin nije znao ništa. Darwin je prihvaćao koncept «socijalne evolucije» po kojem je civilizacija izraz «progresivnog kretanja» s kulminacijom u industrijskom društvu i viktorskom Engleskoj. Jedini problem s civilizacijom vidio je u tendenciji pomaganja slabih i bolesnih, što je protivno «preživljavanju najsposobnijih», ali i to se, kako je mislio, moglo tumačiti kao izraz «moralnog napretka» i «uzdignuća» iznad destruktivnih prirodnih procesa. Darwin je kombinirao dva osnovna načina opravdanja civilizacije: civilizacija-kao-kontinuitet i civilizacija-kao-uzdignuće. Prilikom putovanja na brodu *Beagle* izražavao se s prezirom prema urođenicima na Ognjenoj zemlji, smatrajući ih bijednim i jadnim divljacima, koje stoje neizmjereno niže na skali «društvenog napretka» u odnosu na civilizirane Europljane. To je bilo oko 1833., dakle prije nego što je Darwin postao evolucionist, ali praktički iste stavove zadržao je do kraja života, kako je i priličilo dobro stojećem viktorskom *gentleman*-u. Prezirao je i tadašnja europska društva, poput Rusije ili Turske, za koje je smatrao da su manje «progresivne» u odnosu na zapadnu Europu. Nije, dakle, smatrao da bi teorija prirodne selekcije mogla biti – kao što doista jest, kako ćemo vidjeti – u bilo kakvoj suprotnosti s tezama o «povijesnom napretku» i «stadijima društvene evolucije». Ovdje nisu bitne Darwinove etnocentričke predrasude, jer ga ne možemo optuživati što nije bio u skladu sa suvremenim političkom korektnošću, koja će i sama biti zamijenjena nekom novom korektnošću.. Bitno je da su njegovi politički i etički nazori najvećim dijelom produkt društvene sredine i da se ne samo ne mogu izvesti iz njegove znanstvene teorije, već su u neposrednoj suprotnosti s njom. Osnovni problem s Darwinovim političkim i moralnim nazorima je što nisu – darwinistički.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Mnogi su povjesničari u novije vrijeme ukazali na veliki značaj društvenog miljea za oblikovanje osnovnih Darwinovih političkih i moralnih stavova pri čemu su neki zagovarali kulturni konstruktivizam (Desmond-Moore 1994), a drugi priznavali znanstvenu objektivnost Darwinove teorije. Najpoznatiji povjesničari biologije zauzimaju potonju poziciju, jer priznaju utjecaj društvenih čimbenika, ali inzistiraju na znanstvenoj validnosti Darwinove teorije, odnosno nemogućnosti svodenja znanosti na političku ideologiju (Mayr 1991, 2000, Eldredge 1996, 2005, Ruse 1999, 2000, 2006, Bowler 2003). To je i naše uvjerenje, jer temelji znanstvene objektivnosti nalaze se ne u ovom ili onom društvenom partikularitetu, već u kognitivnim mehanizmima ljudskog mozga, koje su produkt stotina milijuna godina evolucije. Političke i društvene okolnosti zadnjih 150 godina prilično su se promijenile – uključujući i izrazito opadanje progresivizma, posebno u akademskim kružnicama - ali Darwinova teorija utjecajna je nego ikada. Kod suvremenih ekoloških teoretičara također postoje ambivalentno viđenje darwinizma, jer se ističe veliki značaj društvenih predrasuda, posebno u opravdanju kompeticije i «evolucijskog napretka», ali i znanstvena relevantnost teorije prirodne selekcije (Livingston 1994, Worster 1994, Shepard 1996b, 1998b, Rowe 2002, 2006).



Darwinovi politički stavovi bili su izrazito konvencionalni i puni kulturnih – spolnih, klasnih i rasnih - predrasuda. Dok se u *Origin of Species* «borba za opstanak» shvaćala metaforički, u *Descent of Man* njezino je značenje puno doslovnije, u smislu direktne kompeticije ljudskih grupa kao sredstva ljudskog «uzdignuća» u civilizaciju. Prirodna selekcija ovdje više ne znači biološku prilagodbu na lokalni okoliš, već kompeticiju između ljudskih grupa kao navodni motor «povijesnog napretka». Ta dva tumačenja nemaju – kada se odstrani malthuzijanska hipoteza – nikakve međusobne veze. Progresivistička retorika ovdje je znatno prisutnija nego u *Origin of Species*, odnosno razmatranja o «socijalnoj evoluciji» mogao je napisati i H. Spencer. Darwin je nastanak civilizacije shvaćao kao integralni dio biološke evolucije ljudske vrste i razvoja umnih potencijala čovjeka, stav, koji je bio uobičajen u XIX. stoljeću, ali koji je danas napušten u antropoloških i arheološkim krugovima, iako se sporadično još uvijek javlja u popularnim prikazima «kulturne evolucije». Poput svih svojih suvremenika Darwin je nastanak civilizacije tumačio kao dio «progresivnog evolucijskog kretanja», a ne kao slučajnu aberaciju. U njegovo je vrijeme već bila dobro poznata činjenica da je civilizacija nedavna pojava i da je čovjek najveći dio svoje prošlosti proveo u «divljem stanju». O tome je 1860-ih godina detaljno pisao Charles Lyell u djelu *Antiquity of Man*, koji je Darwin pažljivo čitao. Povezivanje recentnosti civilizacije sa sporim biološkim promjenama, koje rezultiraju prilagođenošću na lokalni okoliš trebalo je, gledano čisto logično, dovesti do problematiziranja civilizacije kao neprirodnog poretka. Darwinu nije bilo potrebno poznavanje genetike da bi uočio biološku prilagođenost čovjeka na «divlje/prirodno stanje». No, kulturne su predrasude bile prejake, a mit o napretku na vrhuncu utjecaja. U XIX. stoljeću – i još dugo kasnije – bilo je nepojmljivo da bi obrazovani Europljanin osporio Civilizaciju i Povijesni Napredak.

Kao najveći problem Darwinove teorije, ne samo u primjeni na čovjeka, dugoročno se pokazao primarno isticanje kompetitivnog odnosa među živim bićima, posebno pripadnicima iste vrste. Primat kompeticije u darwinističkoj evoluciji stoji ili pada s malthuzijanskom hipotezom, koja polazi od maksimalizacije inkluzivnog fitnesa ili reproduktivnog uspjeha. Ekonomist Robert Malthus objavio je 1798. *Essay on the Principle of Population* u kojem je tvrdio da sva živa bića, uključujući i ljude pokazuju težnju maksimalnog razmnožavanja i da samo vanjske okolnosti – glad, predatorstvo, ratovi, bolest itd. – ograničavaju broj preživjelih. Malthus je kritizirao tadašnje utopiste, poput Goodwina i Condorceta, koji su zagovarali racionalno dizajniranje ljudskog društva. Iako je u kasnijim izdanjima ublažio svoja stajališta ostao je poznat po prvom izdanju. Malthus je vjerovao u društveni napredak, ali samo na temelju rada i puritanske samo-discipline, što je podrazumijevalo i ograničenje rađanja. Malthus je svoje osnovno stajalište bazirao na promatranju seoskog stanovništva, koje je tada dominiralo u čitavoj Europi, uključujući i Veliku Britaniju u kojoj je industrijska revolucija tek započela. Od svih ljudskih društava samo seljačka društva pokazuju tendenciju naglog razmnožavanja zbog sedentarnog života, potreba za radnog snagom, vojskom, prodajom u ropstvo, nesigurnom starošću, intenzivnom kompeticijom s drugim grupama oko oskudnog teritorija, inzistiranjem na muškom potomstvu itd. U drugim društvima može postojati optimalni prirast (sakupljači-lovci) ili, čak, negativni natalitet (industrijska društva). Poznata je činjenica da su veliki

gradovi uvijek bili demografske crne rupe i da se gradsko stanovništvo povećavalo isključivo priljevom s napučenim seoskih područja, obližnjih ili daljih. Pronatalitetne tendencije aksijalnih religija – njihov najvažniji doprinos ekološkoj destrukciji i suvremenoj ekološkoj krizi - posljedica je njihovog nastanka u agrarnoj sredini, koju je Malthus – tipično za svoje vrijeme - poistovjetio s ljudskom poviješću. Moderne sekularne ideologije, kao sekularna verzija aksijalnih religija, zadržavaju pronatalitetni stav zbog progresivističke orijentacije, jer se povećanje stanovništva uvijek tumačilo kao motor «povijesnog napretka». Obje vrste ideologija nastaju u civilizaciji u kojima dominira interna i eksterna kompeticija kao značajan poticaj demografskoj ekspanziji.<sup>13</sup>

Darwin je, kako sam kaže, Malthusa čitao «za zabavu» u vremenu izvornog formuliranja svoje teorije krajem 1830-ih godina. No malthuzijanske su ideje bile vrlo popularne u Britaniji u prvoj polovici XIX. stoljeća među društvenom elitom, čiji je Darwin bio član. Bilo je ugodno smatrati da su siromasi sami krivi za svoje bijedno stanje i da su velike klasne razlike nepremostive. Mnogi su smatrali da je demografska katastrofa Irske 1840-ih godina, u kojoj je zbog gladi, bolesti i iseljavanja, došlo do prepolovljavanja stanovništva, pravi dokaz istinitosti Malthusove teorije. Darwin je, doduše, isticao metaforički karakter «borbe za opstanak» i njegova teorija nikako nije morala implicirati «prirodu s krvavim zubima i pandama». Upravo suprotno, mreža života mogla je puno lakše implicirati međuzavisnost i kooperaciju. Osim toga, Darwin je isticao biološke osnovice ljudske i primatske društvenosti s primarnom ulogom suradnje. Pojedinci koji surađuju i brinu se za svoje rođake proći će puno bolje nego usamljenički kompetitori. No, pojedine formulacije, istrgnute iz konteksta, mogle su se tumačiti, kako su to mnogi Darwinovi komentatori učinili, u smislu izrazitog primata kompeticije. Zbog snažnog isticanja kompeticije Darwin je imao velikih problema s objašnjenjem obilja kooperacije u prirodnom svijetu, a neke pojave – poput žrtvovanja i sterilnih «kasta» kod združnih kukaca – izgledale su mu kao prava misterija. Usvajanje malthuzijanske hipoteze, koju je Darwin dosljedno primijenio na čitav prirodni svijet i biološku evoluciju, imalo je dalekosežne i nimalo pozitivne posljedice. To je svakako najveća Darwinova greška, koja se i dan-danas uporno provlači kroz evolucijsku literaturu i često uzrokuje grešku biologizacije povijesne kontingencije o kojoj ćemo kasnije više govoriti. Vidjet ćemo kasnije da mnogi teoretičari, koji ističu univerzalnost rata u ljudskoj povijesti, eksplicitno polaze od malthuzijanske hipoteze.

Matematičar Ronald Fisher pokazao je 1930-ih godina da za prirodnu selekciju nije neophodno intenzivno razmnožavanje organizma, već lokalna populacija, varijabilnost genetskoj materijala i promjene u konkretnom okolišu u kojem bolje prilagođeni preživljavaju i ostavljaju više potomstva. Suvremena biologija, na temelju

---

<sup>13</sup> Ova kritika ne znači da je Malthusovo rezoniranje bilo potpuno pogrešno. Upravo suprotno, jezgra njegove teorije je zdrava koliko ističe postojanje apsolutnih ekoloških ograničenja razmnožavanju bilo koje vrste. To se u novijoj ljudskoj povijesti često potvrdilo, a potvrđuje se i danas, kada se demografski prirast sve više usporava i ubrzo će potpuno stati i početi opadati zbog sve težih ekoloških prilika. No, kao moguća osnovica darwinističke prirodne selekcije – što nas ovdje primarno zanima – malthuzijanska hipoteza je slijepa ulica.

neodarwinističke sinteze, ne ističe malthuzijansku hipotezu, ali ona svejedno često ostaje u pozadini. Kritičari darwinizam i danas često tvrde da je malthuzijanska hipoteza ključni element Darwinove teorije.<sup>14</sup> U profesionalnoj biologiji i dan-danas prevladava primat kompeticije, sukoba i nasilje, posebno u viđenju Prirode kao krvavog bojnog polja i neprekidnog rata svakoga protiv svijeta, među pripadnicima iste vrste ili, rjeđe, različitih vrsta. Takvo viđenje prirodnog svijeta ima smisla samo ako se usvoji malthuzijanska hipoteza. Isto vrijedi i za neke popularne prikaze evolucijske teorije, poput djela Richarda Dawkinsa i Georgea Williama. Takva Priroda, lišena bilo kakvog smisla i značenja, izgleda kao sekularna verzija kršćanske doline suza iznad koje se čovjek mora nekako «uzdići» da bi potvrdio svoju humanost. Tu je Darwin otvorio paradoks, koji do danas muči darwiniste, tj. kako naći smisao u biološkoj evoluciji, a da se izbjegne subjektivno učitanje određenih antropocentričkih predrasuda, poput «napretka», teleologije ili teizma? Usvajanje malthuzijanske hipoteze bilo je potpuno nepotrebno, jer se kasnije pokazalo da suština Darwinove teorije može bez nje sasvim dobro postojati. Intenzivno razmnožavanje, kada bi doista bilo uobičajeno, ne bi moglo rezultirati optimalnom prilagodbom organizma na lokalni okoliš, već samo neprekidno devastiranim i zagađenim okolišom, tj. ponašanjem, koje ne bi moglo postati evolucijski testirano. Živa bića nastoje oko ne maksimalne, već optimalne reprodukcije i samo tako mogu biti prilagođeni na određeni okoliš. Kompeticija u Darwinovoj teoriji uvijek je produkt prirodne selekcije, što znači slučajnih genetskih mutacija kroz milijune godina biološke prilagodbe na određenu ekološku nišu. Nema nikakvog razloga zašto primarno sredstvo adaptacije na lokalni okoliš ne bi bio određeni oblik simbiotičkog ponašanja, kakvu izražava, primjerice, teorija simbiogeneze Lynn Margulis. Apsolutni primat bakterija, među kojima dominiraju simbiotički odnosi, ukazuje na primat kooperacije u prirodnom svijetu. Ogromna većina istrebljenih vrsta nestale su ne zbog kompeticije s pripadnicima drugih vrsta, već zbog naglih promjena u njihovom lokalnom staništu, najčešće zbog klimatskih promjena uslijed udara asteroida, vulkanskih erupcija i slično. Jedini je izuzetak suvremeno šesto veliko istrebljivanje vrsta, koje je danas u tijeku i koje je uzrokovano ljudskom demografskom i tehničkom ekspanzijom. No, ono je tek nedavna pojava, s izvorištem u neolitskoj domestikaciji, najvećim dijelom karakteristična za zadnja dva-tri stoljeća i nipošto tipična za čitavu ljudsku povijest. Ljudska ekspanzija liči na ekspanziju malignog tumora, koji uvijek ima suicidalni karakter. Takvo je ponašanje, u kojem civilizirani ljudi razaraju ekološke osnovice vlastitog postojanja, izrazito neprirodno i nenormalno, dakle dugoročno neodrživo, jer ne može proći test prirodne selekcije i postati evolucijski stabilna strategija.

Rečeno je da je Darwinova teorija prirodne selekcije dugo vremena bila marginalizirana, čak i među biologima. Među humanističkim i pro-biološki orijentiranim intelektualcima u drugoj polovici XIX. i početka XX. stoljeća, posebno je popularan bio neo-lamarckijanizam, koji je izgledao lakše usuglasiv s progresivističkim tumačenjem evolucije. Neo-lamarckijanizam je dopuštao brzu sposobnost prilagodbe na nove okolnosti kroz pojedinačne i kolektivne napore organizma. To je, usprkos nepostojanju čvrste evidencije za nasljeđivanje stečenih karakteristika i usprkos ranim eksperimentalnim pobijanjima (August Weismann),

---

<sup>14</sup> Malik 2001, Snooks 2003, 2006, Buller 2006.

izgledalo obećavajuće s obzirom na ubrzani tempo društvenih promjena. Neo-lamarckijanizam je obećavao mogućnost relativno brze promjene ljudske prirode za razliku od darwinističke prirodne selekcije sa slučajnim mutacijama kroz mnoštvo generacija i time lakše rješavanje mnogobrojnih problema, koje su mučila ljude industrijskih društava. Tzv. socijalni darwinizam s kraja XIX. i početka XX. stoljeća zapravo je bio, kako su istaknuli mnogi istraživači,<sup>15</sup> društveni lamarckijanizam ili biološki spencerijanizam. Glavni stavovi tzv. društvenog darwinizma – opravdanje industrijskog društva i liberalnog kapitalizma, progresvina društvena evolucija, vjera u biološki i povijesni napredak itd. – ima puno više veze sa Spencerom, nego s Darwinom. Malthuzijanska hipoteza, koja se smatrala krucijalnom za Darwinovu teoriju, činila ju je, sve većem broju intelektualaca, teško prihvatljivom zbog slika kaotične i okrutne prirode i krvave borbe za opstanak, kako je, kroz XX. stoljeće, bilo sve teže «borbu za opstanak» tumačiti u progresivnom duhu. Osim kreacionističkih krugova svi su obrazovani ljudi prihvatili tvrdnju da su postojeće vrste, uključujući i ljude, produkt dugih evolucijskih procesa od stotina milijuna i milijarda godina. Ono što je od početka bilo, i od danas ostalo, sporno bilo je kakvo značenje ima teorija evolucije – i, unutar nje, teorija prirodne selekcije – za čovjeka, posebno za ljude modernog/suvremenog društva.

Malthuzijanska hipoteza imala je teške posljedice i kod proučavanja novije ljudske povijest i modernih društava. Socijalni su teoretičari, već od Marxa i Engelsa, uvijek isticali malthuzijansku hipotezu kao primjer utjecaja društvenog miljea na Darwinovu teoriju. U *Descent of Man* Darwin je iznio začetke onoga što će kasnije postati poznato kao «socijalni darwinizam» po kojem teorija prirodne selekcije opravdava dominaciju, eksploataciju i, eventualno, istrebljivanju «slabijih» ili «lošije prilagođenih» organizama. Društveni darwinizam doslovno znači primjena Darwinove teorije – tj. jezgre teorije prirodne selekcije – na ljudsko društvo i u tom je formalnom smislu Darwin *nije* bio društveni darwinist, jer nije znao za teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta.. Darwin je bio «društveni darwinist» u onom drugom, pogrešnom, tumačenju, jer je bio uvjeren da su jedne ljudske grupe i društva superiorniji od drugih. To je u XIX. i u prvoj polovici XX. stoljeća bilo sasvim konvencionalno stajalište, koje su prihvaćala i velika većina akademskih intelektualaca. Osnovni je kriterij bila akumulacija moći, tj. što neki pojedinac, grupa ili društva akumulira veću

---

<sup>15</sup> Harris 2001, Dawson 2002, Llobera 2003, Bowler 2003, Bowler-Morus 2005, Rachels 2006. O tzv. socijalnom darwinizmu postoji opsežna literatura: Greene 1981, Degler 1992, Crook 1994, Kuper 1994, Hawkins 1997, Kaye 1997, Weikart 1999, 2006, Harris 2001, Fichman 2002, Stock 2003, Llobera 2003 i drugi. „Darwinizam“ krajem XIX. i početkom XX. stoljeća često se shvaćao kao oznaka progresivne i svrhovite evolucije, dakle nešto sasvim suprotno od današnjeg shvaćanja. Ukoliko nije označavao sirovu apologiju kapitalizma i imperijalizma ondašnji je „darwinizam“ bio puno bliži još nediskreditiranom neo-lamarckijanizmu i drugim ne-darwinističkim evolucijskim strujama. Među povjesničarima uobičajeno je da se koriste izrazi, koje su grupe i ustanove koristili za sebe. No, izraz «društveni darwinizam» izvorno je nastao kao kritika biologizacije čovjeka, tj. kod humanističkih kritičara. Darwinisti i druge pristalice naturalističkog proučavanje čovjeka sebe nikada nisu tako zvali. Stoga u ovoj knjizi koristimo izraz «društveni darwinizam» u neutralnom smislu primjene Darwinove teorije prirodne selekcije na proučavanje čovjeka i ljudskog društva. Ono što se obično zove «društveni darwinizam» ovdje zovemo društveni lamarckijanizam. Upozoravamo da je i u literaturi na našem jeziku prisutno brkanje između društvenog lamarckijanizma i društvenog darwinizma, odnosno svođenje drugog na prvo (Balabanić 1983, Kulić 2004).

moć to je «napredniji» i «bolje prilagođen» u «borbi za opstanak». U ljudskom društvu to je značilo opravdanje dominacije muškaraca nad ženama, viših klasa nad nižim i bijele rase nad «obojenima», odnosno Europljana nad kolonijalnim narodima. U nerijetkom pozivanju na Darwina civilizacija se tumačila kao proizvod prirodne selekcije, tj. civilizirani ljudi uspješniji su u «borbi za opstanak»..

Velika nesreća bila je činjenica da se uspon evolucijske biologije poklopio s usponom europskog imperijalizma i rasizma, jer za mnoge tadašnje učenjake bile je neminovno da se ta dva područja nastoje povezati, odnosno da se prvo upotrijebi za opravdanje drugog. Tzv. socijalni darwinisti nastojali su kulturne razlike između ljudskih grupa objašnjavati biološkim čimbenicima. tj. ne-industrijska društva, žene, obojene rase i niže klase na nižoj su «evolucijskoj skali» zbog nekih urođenih «defekata». Bilo je primamljivo misliti da je ne samo znanost, već i drevni evolucijski procesi na strani privilegiranih naroda, klasa i spola. Posebno je popularan bio fiziološki rasizam po kojem su «niže rase» u Africi u prekomorskim zemljama bili ostaci «nižih stupnjeva» društvene evolucije, mentalno inferiorni u odnosu na «višu» kavkasku rasu. Darwinova teorija nije bila potpuno usuglasiva s biološkim rasizmom pošto je isticala jedinstvenu ljudsku prirodu, odnosno pripadnost svih ljudskih grupa jednoj vrsti. No, ona se mogla prikazivati u smislu da su pojedine grupe postale fizički odvojene u davnoj prošlosti, dovoljno dugo da između njih nastanu značajne psihološke i biološke razlike. U neo-lamarckijanskim teorijama vrlo je popularan bio koncept rekapitulacije po kojem je evolucijska povijest vrste rekapitulirana u individualnom razvoju organizma. To je značilo, primjerice, da su žene ili obojene rase mentalno na razini djeteta, jer su, zbog određenih bioloških defekata, ostale na nižim razinama evolucije. Takvo je tumačenje imalo smisla samo iz poistovjećivanja evolucije i napretka, tj. biološka evolucija sadrži progresivni trend od molekula do čovjeka, a kulturna evolucija od «divljaka» do Europljana XIX. stoljeća i njihovih potomaka u prekomorskim zemljama. Većina biološki orijentiranih socijalnih teoretičara krajem XIX. i početkom XX. stoljeća nije puno držala do darwinističke prirodne selekcije u smislu mehanizma odvijanja biološke evolucije. No ona je mogla biti korisna preko upotrebe određenih metafora o «borbi» između ljudskih grupa u kojima će, naravno, trijumfirati Europljani kao «najnapredniji». Taj je kvazi-darwinistički evolucionizam korišten za opravdanje imperijalizma, rasizma, seksizma i kolonijalizma, sve vrlo popularne ideje u tom vremenu.

To nije, međutim, imalo suštinske veze s jezgrom Darwinove teorije, jer su te međuljudske razlike bile produkt ne biološke evolucije, već naglih društvenih promjena zadnjih nekoliko tisuća godina. Prirodna selekcije ne može se poistovjećivati s mutnim metaforama o «borbi za opstanak» i slično, koje mogu značiti sve i ništa. Akumulacija moći pojedinaca i grupa – osnovno obilježje ponašanja civiliziranih ljudi - direktno je suprotna prirodnoj selekciji, jer najveću moć u ljudskoj povijesti akumuliraju civilizacije i, unutar njih, industrijska društva, koja su u sve većoj suprotnosti s ljudskom prirodom i koja nastaju na temelju masovnog provođenja evolucijski netestiranih djelatnosti. Njihova «uspješnost» u kompeticiji s drugim (manjim) društvima može biti veća, ali njihovi su interni problemi, od kvalitete ljudskog života do održivosti, daleko najveći. I obratno, najmanje moći akumuliraju

upravo društva, koja su evolucijski testirana i koja najviše reflektiraju ljudsku biogramatiku. Novija ljudska povijest svjedoči da su uspjeh u smislu akumulacije moći i uspjeh u smislu evolucijske prilagodbe dvije sasvim različite stvari. Paradoks postoji samo dok se inzistira na starom uvjerenju da je civilizacija integralni dio ljudske evolucije, umjesto tek nedavna aberacija i nešto suprotno ljudskoj prirodi. Najznačajnija veza «društvenog darwinizma» s Darwinovom teorijom je primat kompeticije, ali ona se temelji na malthuzijanskoj hipotezi, koja nikada nije bila, suprotno subjektivnom Darwinovom mišljenju, suština njegova teorije. Ljudi su praktički čitavu svoju povijest proveli u malim grupama u kojima izrazito dominira kooperacija, odnosno kompeticija se širi tek s ekspanzijom civiliziranih društava i dominira u industrijskim društvima, koja su se pojavila tek nedavno.

Mit o napretku – vjera da je ljudska povijest «progresivna» i da je suvremena europska civilizacija «vrhunac povijesnog napretka» - bila je općeproširena u XIX. i početkom stoljeća. Dio europskih intelektualca vjerovao je da «niži stadij društvene evolucije» nije uvjetovan biološkim čimbenicima, već fizičkom okolinom, kulturnim okolnostima i slično. «Niže rase/narodi/kulture» mogu «napredovati» i «uzdići» se na «viši stupanj» «kulturne evolucije». No, mnogi su smatrali da su razlike biološki utemeljene i da je europska dominacija posljedica urođene superiornosti. «Primitivne rase» osuđene su na robovanje ili nestanak. U XIX. stoljeću praktički svako isticanje biološke osnovice ljudskog ponašanja vodilo je u rasizam. Bilo je praktički nepojmljivo – za razliku od suvremenih darwinističkih teorija - isticati značaj bioloških čimbenika uz izbjegavanje rasističkih nazora. Kombinacija biološkog rasizma i progresivističke mitologija posebno je bila izražena u nastanku antropologije.<sup>16</sup> To diletantsko biologiziranje, proizašlo iz etnocentričkih predrasuda, učinilo je velike štete i odmoglo pravom naturalističkom (evolucijskom) proučavanju čovjeka. Zagovornici eugenike – čiji je začetnik bio Francis Galton, Darwinov nećak - vjerovali su da, intezivnijim razmnožavanjem «boljih» elemenata društva i sprečavanjem razmnožavanja «nižih» elemenata, mogu postići blagotvorne društvene posljedice. To je bilo izrazito ne-darwinističko viđenje, jer eugeničkom programu bi trebale mnogo tisuća generacija da bi, ako ikada, imao efekta. Iako se radilo ne nelegitimnom izvođenju normativnih zaključaka iz teorije prirodne selekcije u narednim desetljećima društveni će lamarckijanizam biti znatno proširen u pojedinim zemljama, posebno Njemačkoj i Sjedinjenim Američkim Državama. Postupno će nestati do 1940-ih godina zbog znanstvene diskreditiranosti lamarckijanizma, slabljenja kolonijalnih imperija, ekonomskih kriza, feminističkog pokreta i nacističkih zločina.

## ***II. Suvremene darwinističke teorije: od etologije do evolucijske psihologije***

Veliki uspjeh Darwinovog djela označio je definitivnu pobjedu evolucionizma, ali ne i njegovog koncepta prirodne selekcije, jer su mnogi znanstvenici prihvatili prvo, no ne i drugo. Suvremeni povjesničari biologije suglasni su da se može govoriti o dvije darwinističke revolucije. Prva je teorija evolucije općenito, tj. uvjerenje da

---

<sup>16</sup> Ingold 1986, Stocking 1987, Degler 1992, Hannaford 1996, Harris 2001, Llobera 2003, Brantlinger 2003, Kuper 2005.

biološke vrste nisu fiksne već su evoluirale kroz prirodne procese bez natprirodne intervencije. Darwin je sve obrazovane ljude uvjerio da je evolucija činjenica. No, druga darwinistička revolucija – prihvaćanje Darwinove teorije prirodne selekcije – dugo je vremena bila odgođena. Teorija prirodne selekcija – jezgra darwinističkog evolucionizam - bila je uglavnom ignorirana ili eksplicitno odbacivanja od 1860-ih pa sve do moderne sinteze 1930-ih i 1940-ih godina. Darwinovo se ime, naravno, stalno spominjalo, ali, ako je to bilo u pozitivnom kontekstu, uglavnom u vezi s *evolucionizmom*, teom o ne-teističkom porijeklu čovjeka kroz eone biološke evolucije. U to vrijeme «darwinizam» znači nešto bitno drugo nego danas kada se uglavnom poistovjećuje s teorijom prirodne selekcije. Odbacivanje prirodne selekcije imalo je tada i znanstvena uporišta iz dva razloga. Prvo, Darwinu je bio nepoznat konkretni mehanizam odvijanja evolucionističkih procesa. Darwin je, poput većine svojih suvremenika, vjerovao u miješanje bioloških osobina roditelja, ali to bi, kako je i sam bio svjestan, isključilo mogućnost stvaranja povoljnih varijacija u «borbi za opstanak» i nastajanje novih vrsta. Drugo, spori procesi prirodne selekcije tražili su neizmjereno dugo vrijeme. Samo za evoluciju sisavaca – kasnih pridošlica na evolucionističku pozornicu – Darwin je smatrao potrebnim oko 300 milijuna godina. No, u drugoj su polovici XIX. stoljeća najpoznatiji fizičari vjerovali da Zemlja nije starija od 100 milijuna godina, možda i manje. Tek kasnije, u toku XX. stoljeća, radioaktivna mjerenja dala su Darwinovoj teoriji dovoljno dugo vrijeme, preko četiri milijarde godina. U XX. stoljeću Darwinova teorija prirodne selekcije povezana je mendelijanskom genetikom u okviru moderne sinteze. Mnoge su konkretne Darwinove tvrdnje napuštene, ali ostalo je tumačenje o slučajnim (genetskim) mutacijama i optimalnoj prilagodbi organizma na određeni okoliš.

Austrijski svećenik Gregor Mendel je 1860-ih godina proveo niz pokusa u kojima je definirao prirodu nasljeđivanja, tj. karakteristike, tj. osobine, koje se prenose od roditelja na potomstvo u jedinicama, koje se ne miješaju i ne mijenjaju povezivanjem roditeljskih osobina. Te su jedinice tek početkom XX. stoljeća nazvani «geni», ali Mendel je ustanovio zakone genetike i riješio jedan od glavnih Darwinovih problema. Rezultate svojih istraživanja Mendel je objavio u jednom malo poznatom pokrajinskom časopisu na njemačkom, ali oni su ostali potpuno nezamiječeni do početka XX. stoljeća. Ponovno otkriće njegovih istraživanja doveli su do stvaranja moderne genetike za koju se u početku smatralo da ne samo da nije usuglasiva s darwinizmom, već da potkopava osnove Darwinove teorije. Genetičari su uglavnom zastupali saltacionizam, smatrajući da se evolucija odvija u diskontinuiranim skokovima, suprotno gomilanju postupnih varijacija u darwinističkoj prirodnoj selekciji. Tek u razdoblju od 1920-ih do 1940-ih godina došlo je povezivanja mendelijanske (populacijske) genetike i darwinizma u više sofisticiranih radova generičara i naturalista. Posebno su bila značajna djela Ronalda Fishera (*The Genetical Theory of Natural Selection*, 1930), Theodora Dobzhanskog (*Genetics and the Origin of Species*, 1937), Ernsta Mayra (*Systematics and the Origin of Species*, 1942), Georgea Gaylorda Simpsona (*Tempo and Mode in Evolution*, 1944) i Ledyarda Stebbinsa (*Variation and Evolution in Plants*, 1950). Sva kasnija evolucionistička biologija temelji se na modernoj sintezi ili neodarwinističkom pristupu, koji se primjenjivao na

mnoga područja, od mikroevolucije (promjena u genotipu organizma) do makroevolucije (nestanka i nastanka novih vrsta).<sup>17</sup>

U suvremenoj biologiji neosprono je središnje mjesto prirodne selekcije na temelju slučajnih genetskih mutacija i prilagodbe organizma na konkretni okoliš. U njoj se vode mnogi sporovi oko tempa evolucijskih promjena, razina na kojoj operira prirodna selekcija, pitanja slučajnosti i koncepta «napretka», značenja jaza u fosilnim ostacima, pitanje vanjskih utjecaja (udar svemirskih tijela) itd.<sup>18</sup> No, iako po sebi značajna ona nas ovdje ne moraju zanimati, osim koliko se tendencije izjednačavanja evolucije i napretka prenose u tumačenje novije ljudske povijesti, posebno u konceptu «društvene evolucije». Darwinova je teorija, u modificiranom obliku, postala paradigma biološke znanosti. To je bilo moguće, jer su odstranjene svi glavni problemi, koji su mučili Darwina. Mendelijanska genetika omogućila je uvid u mehanizam odvijanja prirodne selekcije, religiozni otpor, bar do nedavno, znatno je smanjen, a starost Zemlje procijenjena je na 4.5 milijarde godina, sasvim dovoljno čak i za pužev tempo darwinističke evolucije. Formulirane su i teorije, koje je Darwin morao potpuno izbjeći ali koje su u skladu s njegovom teorijom, koje prilično uvjerljivo objašnjavaju način postanka života iz ranih anorganskih elemenata. Arhitekti moderne sinteze nastojali su biologiju pretvoriti u pravo znanstvenu disciplinu po uzoru na fiziku. Smatrali su da biološki zakoni ne mogu biti suprotni fizikalnim i kemijskim zakonima, ali da biologija ne može biti reducirana na fiziku i kemiju. Tu se često koristio koncept pojavljujuće evolucije (*emergent evolution*) po kojem se određene pojave – život iz anorganskih procesa ili svijest iz bioloških procesa – «pojavljuju» na određenom «stupnju organizacije». Prirodna selekcije ovdje postaje promjena u frekvenciji gena u lokalnoj populaciji. Arhitekti moderne sinteze, od 1930-ih do 1960-ih godina pisali su relativno rijetko o čovjeku, uglavnom u popularnijim radovima o moralnim implikacijama evolucije-kao-napretka. To su bile tradicionalne i ne posebno zabrinjavajuće teze o evoluciji kao progresivnog kretanju, koje kulminira u čovjeku. Većina od njih naginjala je prema tada općepoširenom tumačenju kulture kao autonomne pojave, odnosno «kulturnoj evoluciji» kao nečemu što «transcendira», biološku evoluciju. No, ako njihove teze o čovjeku nisu bile posebno radikalne, nisu bile ni posebno darwinističke, jer su potjecale iz starog, suštinski ne-darwinističkog tumačenja evolucije kao svrhovitog i progresivnog procesa.

Osnovno obilježje biološke evolucije za Darwina bila je «borba za opstanak», odnosno kompeticija organizma – najčešće s pripadnicima iste vrste u lokalnom okolišu – oko osudnih resurrsa. Moderna sinteza prenosi naglasak na spolnu selekciju, koja je u *Origin of Species* imala tek sporedni značaj. Selekcija se odvija na razini pojedinačnog organizma ili, češće, gena u nastojanju za reprodukcijom genetskog materijala. U novijim teorijama to može, ali i ne mora implicirati usvajanje malthuzijanske hipoteze o tendenciji organizma – ili njegovih gena – za maksimalnim

---

<sup>17</sup> Detaljnije o modernoj sintezi: Mayr 1982, Smocivitis 1996, Depew-Weber 1996, Ruse 1996, 2000, Bowler 2003.

<sup>18</sup> Detaljnije o tome: Ruse 2000, Morris 2001, Mayr 2002, 2004, Gould 2002, Futuyama 2005, Avise 2006, Raven 2007.



reproduktivnim uspjehom. Kod društvenih vrsta to može značiti i pomaganje rođaka (srodnički altruizam), ne nužno stvaranje vlastitog potomstva. No, u oba slučaja malthuzijanska hipoteza nije ključna, jer se evolucija tumači kao prilagodba organizma na promjene u lokalnom okolišu, odnosno, u slučaju neo-darwinističke sinteze, kao protok genetskog materijala unutar lokalne populacije. Kod moderne sinteze malthuzijanska hipoteza uglavnom se gubi u stručnim razmatranjima, a ostaje kod specifičnih pitanja u nekim analizama čovjeka i ljudskog društva, što će nas ovdje primarno zanimati. Kod moderne sinteze, od 1930-ih do početka 1960-ih godina, prevladalo je uvjerenje da prirodna selekcija operira na razini organizma ili gena, ali dopuštalo se često i mogućnost grupne selekcije («dobro grupe ili vrste»). Novije darwinističke teorije uglavnom odbacuju grupnu selekciju i ističu gene ili, rjeđe, organizam kao osnovnu jedinicu selekciju.<sup>19</sup> Njihovo je inzistiranje na primatu gena, s obiljem matematičkog pristupa, bilo donekle motivirano nastojanje da evolucijska biologija zadrži nezavisnost od molekularne biologije, koja je, nakon otkrića DNK 1953., doživjela veliko širenje. To je značilo napuštanje koncepta pojavljujuće evolucije u korist naglašeno redukcionističkog pristupa, ali uz očuvanje autonomije evolucijske biologije.

Tokom 1950-ih i 1960-ih godina značajnu proširenost stekla je etologija, koja je isticala važnost genetskih programa («instikata») i proučavanje živih bića u njihovom prirodnom okolišu.<sup>20</sup> To je bilo suprotno tada prevladavajućem behaviorizmu, koje je polazio od viđenja organizma kao prazne ploče (*tabula rasa*) i primata kulturne adaptacije i koji je zaključke uglavnom izvlačio na temelju laboratorijskih pokusa. Ponašanje živog bića u prirodnom okolišu primarno je plod evolucijskih mehanizama, popularno zvanih «instikti», a ne isforsiranog učenja kao u umjetnim okolnostima ljudskog laboratorija. To znači da naglasak treba stavljati ne na prošlo iskustvo pojedinačnog organizma – jer ono može biti stvar kulturnog kondicioniranja – već na evolucijsku prošlost vrste. Etolozi su uglavnom činili dosta krutu distinkciju između instiktivnog i naučenog ponašanja, koje je kasnije često kritizirano. Etolozi su se uglavnom suzdržavali od primjene analize na čovjeka, ali barem je jedno njihovo djelo – *Sogenannte Böse* (1963) Lorenza – izazvalo velike polemike.<sup>21</sup> Lorenz je,

---

<sup>19</sup> U novije vrijeme neki su biolozi, poput Davida S. Wilsona i Eliotta Sobera, nastojali reafirmirati koncept grupne selekcije, ali bar za sada su u izrazitoj manjini. Ono što u konceptu grupne selekcije valja može se bez problema reducirati na srodnički i recipročni altruizam. Inače, osnovni uvjet za grupnu selekciju u ljudskoj povijesti bila bi – opet verzija malthuzijanske hipoteze - intenzivna kompeticija i stalni rat ljudskih grupa oko prirodnih bogatstava, te posljedično visoka razina istrebljivanja «manje uspješnih» u «borbi za opstanak». U kasnijoj analizi o problemu rata vidjet ćemo da povijesni izvori takvo tumačenje *ne* dopuštaju. Intenzivna interna i eksterna kompeticija karakteristika je tek novije ljudske povijesti, zadnjih nekoliko tisuća godina, ali i to je nedostatno za genetske mutacije.

<sup>20</sup> Detaljnije o etologiji: Crist 2000, Burkhardt 2005, Eibl-Eibesfeldt 2007.

<sup>21</sup> Konrad Lorenz često se spominje u novije vrijeme, posebno kod kritičara biološkog pristupa, jer je stupio u nacističku stranku, vjerujući da nacizam može pomoći u prevladavanju štetnih posljedica ljudske domestikacije. Nacizam je sadržavao šarenilo ideja, ali niti jedna ideološka struja tada nije dovodila u pitanje civilizaciju i domestikaciju. Lorenz je imao pravo kada je upozoravao na štetnost domestikacije, ali ne zbog promjene ljudskog genotipa – mi smo danas jednako divlja bića kao i prije 10.000 godina – već zbog promjene vanjskog okruženja, koje je u sve većem neskladu s našom biogramatikom. Lorenzov politički angažman bila je efemerna epizoda, nebitna za osnovne teoretske

donekle slično Freudu, smatrao da postoje jaz između instinktivnih poriva i gradske civilizacije. Vjerovao je da civilizacija dovodi do genetskog propadanja i gradskom je životu suprotstavljao zdravi seoski život i na toj se osnovi upustio u određene političke aranžmane, poput podrške nacizmu. Naturalistički i monistički pristup etologije nije mogao negirati da postoji kontinuitet između čovjeka i drugih vrsta. To je bilo neusuglasivo s tada izrazito dominantnim kulturocentričkim pristupom, koji je isticao svemoć učenja i obrazovanja i koji je tada potpuno vladao u društveno-humanističkim disciplinama. Širenju darwinističkih teorija pomogle su i neke kritike standardnog modela društvenih disciplina, koje izvorno nisu bile darwinističke. Lingvist Noam Chomski iznio je, od kraja 1950-ih godina, devastirajuću kritiku behaviorizma, posebno ističući postojanje univerzalne gramatike, koja se, za razliku od konkretnih jezika, ne uči. Chomski, kao uvjereni ljevičar, nije nikada bio sklon prihvatiti darwinističko tumačenje o nastanku jezika, ali njegova kritika behaviorističke *tabule rase* olakšala je širenje evolucionističkih tumačenja.

Ubrzo nakon oblikovanja moderne sinteze i početka etologije došlo je do obnove evolucionističke teorije u proučavanju čovjeka. Tokom 1960-ih i početkom 1970-ih godina više autora – Robert Ardrey, Konrad Lorenz, Desmond Morris, Lionel Tiger, Robin Fox i drugi – nastojali su primijeniti načela evolucionističke biologije na proučavanje ljudskog društva. Njihova su tumačenja i konkretne aplikacije bili različiti, ali bili su suglasni u odbacivanju standardnog modela društvenih disciplina – o kojem više malo kasnije – i uvjereni u relevantnost biološke evolucije za ljudsko ponašanje. Neka od djela navedenih autora, poput *Territorial Imperative* (1966) Ardreyja i *Naked Ape* (1967) Morrisa, stekla su veliku popularnost i prevedena su na mnoge jezike. To je značilo da i u široj javnosti postoji veliko zanimanje – iako ne nužno i pozitivan stav – za evolucionistički pristup. U dominaciji standardnog modela društvenih disciplina počele su se nazirati prve pukotine, koje će se, u narednim godinama i desetljećima, stalno proširivati.

Etologija je 1970-ih godina uglavnom marginalizirana širenjem sociobiologije, posebno nakon pojave velikog djela *Sociobiology: The New Synthesis* (1975) Edwarda Wilsona, harvardskog profesora i svjetski priznatog stručnjaka za mrave.<sup>22</sup> Sociobiologija, koju je Wilson definirao kao proučavanje bioloških osnova ponašanja *svih* društvenih vrsta, polazila je od koncepta srodničke selekcije ili srodničkog altruizma, koji su 1960-ih godina formulirali bilozci William Hamilton, John Maynard-Smith i George Williams. Taj je pristup isticao važnost solidarnosti ili altruizma kod društvenih vrsta ovisno o genetskoj srodnosti. Što je veća genetska bliskost to je realnije očekivati altruistično ponašanje organizma i obratno. Time su odbačene ranije česte tvrdnje o altruizmu za dobro grupe (grupni selekcionizam) ili vrste, koje su bile

---

stavove i ne može se upotrijebiti za njihovo pobijanje, a posebno ne za opravdanje antibioloških predrasuda.

<sup>22</sup> O pojavi i širenju sociobiologije i srodnih darwinističkih pristupa detaljno je pisano: Greene 1981, Degler 1992, Kaye 1997, Hawkins 1997, Segerstråle 2000, 2006, Sanderson 2001, Alcock 2001, Hoy 2002, Barkow 2006b, Buss 2007. U novije vrijeme izraz «sociobiologija» rijetko se koristi u darwinističkoj literaturi i zamijenjen je s drugim izrazima, najčešće «evolucionistom psihologijom». Oni koji i dalje koriste stariji izraz, poput sociologa Stephena Sandersona, smatraju da nema bitne razlike između različitih teorija društvenog darwinizma (Sanderson 2001, 2007). Vidjet ćemo da to nije točno.

popularne ne na temelju znanstvenih činjenica već kao reakcija na masakre svjetskih ratova i prijetnje nuklearnog uništenja. Koncept srodničke selekcije, koji je 1964. formulirao W. Hamilton, značio je darwinističko objašnjenje problema altruizma, koje je, zbog vjere u primat kompeticije, dugo mučilo Darwina i njegove nastavljače. Hamilton je pošao od jednostavne pretpostavke da osnovna jedinica selekcije nije pojedinačni organizam, već njegovi geni. Time se razriješio paradoks, koji je mučio Darwina, o fenomenu zadružnih kukaca u kojima sterilne, ali međusobno srodne ženke pomažu potomstvu matice, umjesto da imaju vlastito potomstvo. Ako u prirodnom svijetu dominira intezivna kompeticija prirodna bi selekcija tendirala eliminaciji altruizma u kojem pomagač smanjuje svoje šanse za opstanak i reprodukciju, a ipak u prirodi nalazimo altruistično ponašanje na svakom koraku. No, ako pomagač pomaže svojim rođacima paradoks nestaje, jer se time pomaže prenošenje vlastitog genetskog materijala na buduće naraštaje čak i ako pomagač nema vlastitog potomstva.

Društvena bića uglavnom žive u malim grupama u kojima su svi rođaci. To važi i za čovjeka, koji je 99,99 % svoje povijesti proveo upravo u takvim malim zajednicama. Srodnička selekcija (*kin selection*) temelj je društvenosti u prirodnom svijetu, od bakterija do sisavaca, uključujući, naravno, i čovjeka. Koncept recipročnog altruizma, koji je početkom 1970-ih godina, iznio Robert Trivers objašnjavao je slučaj pomaganja ne-srodnika na temelju «kalkulacija» o budućem vraćanju učinjene usluge. Biološko objašnjenje altruizma – problem, koji je mučio humanističke etičare kroz mnoga stoljeća - značajno je postignuće sociobiologije. Standardni model društvenih disciplina kritizira tezu o srodničkoj selekciji kao temelju društvenosti u primjeni na čovjeka, pozivajući se na stvaranje složenih (civiliziranih) društava, posebno gradova, u kojima se ljudi često susreću sa strancima. Ovdje se zaboravlja da je civilizacija tek nedavna tvorevina, jer su ljudi praktički čitavu svoju povijest proveli u malim grupama u kojima su svi rođaci. Čak i u gradovima srodnički altruizam je uobičajena stvar. Ogromna većina altruističkog ponašanja u gradovima može se svesti ili na srodnički ili na recipročni altruizam. Postoje i drugi oblici altruizma – od majke Tereze do davanja pojedinačne i kolektivne milostinje strancima – ali oni su vrlo rijetki i sigurno ne predstavljaju dominantne tendencije u ljudskom ponašanju. Recipročni altruizam znatno je rjeđi od srodničkog altruizma, jer kod drugih vrsta praktički ne postoji,<sup>23</sup> a kod čovjeka je prisutan uglavnom u složenim (civiliziranim) društvima, koji su nastali tek nedavno. Sociobiologija napušta koncept «instikata» i govori o adaptivnom ponašanju pri čemu je naglasak ne na uzrocima, već na funkciji, tj. kako je ponašanje oblikovano. To nije velika razlika u odnosu na etologiju, jer se u oba slučaja ističe veliki značaj evolucijske prošlosti, dakle nešto u startu neusuglasivo sa standardnim modelom društva disciplina. Razlika je što su sociobiolozi pokazali puno veću spremnost da biologiju, kao eksplanatorno načelo ljudskog ponašanja,

---

<sup>23</sup> Kod drugih vrsta česti su slučajevi interne i eksterne simbioze, mutualiza, uzajamnog pomaganja ili suradnje zbog preklapanja interesa. No to nisu primjeri recipročnog altruizma, koji traži odgodu i kalkulacije o budućem vraćanju. U suvremenim gradovima ljudi su uglavnom neskloni da pružaju veće koristi strancima, jer nikada ne mogu biti sigurno hoće li im biti jednako uzvraćeno i mogu li imati neke štete. Recipročni altruizam najčešće se, u obliku manjih koristi, susreće u profesionalnim odnosima s poslovnim kolegama i u odnosu sa susjedima. No to su evolucijski atipične pojave, nepostojeće u sakupljačko-lovačkim društvima u kojima je oblikovan ljudski evolucijski repertoar.

dovedu u središte. Suvremene darwinističke teorije općenito priznaju veliki značaj kulture, ali odbacuju njezino viđenje kao autonomne snage, koja operira nezavisno od bioloških ograničenja. Kulturni su čimbenici dodatak ili proširenje biološke osnovice, koja je produkt desetina milijuna godina evolucije naših ljudskih i primatskih predaka.

Veći dio Wilsonove knjige iz 1975. odnosila se na proučavanje bioloških osnovica društvenog ponašanja ne-ljudskih vrsta, posebno zadržanih kukaca. Da se Wilson zadržao na tome to ne bi izazvalo nikakvu veću kontroverzu, osim nekih manjih rasprava u stručnim krugovima. No, za Wilsona ljudska je vrsta od početka bila najvažniji dio priče. Iako je Wilson uvijek priznavao značajnu ulogu kulture i društvenog okruženja inzistirao je na nezaobilaznom značenju biologije. Već u *Sociobiologiji* i u više intervjuua narednih mjeseci Wilson je jasno istaknuo svoju ambiciju da se provede biologizacija društvenih znanosti, odnosno da one budu utemeljene u darwinističkoj biologiji, koja polazi od moderne sinteze. Nekoliko godina nakon knjige o sociobiologiji Wilson je objavio knjigu isključivo posvećenu ljudskoj vrsti (*On Human Nature*, 1978) u kojoj raspravlja o mogućim biološkim osnovicama različitih pojava, poput agresivnosti, religije, altruizma itd. I ovdje se zadržava ključni stav da, usprkos relevantnosti kulture, biologija zadržava ključnu ulogu u objašnjavanju čovjekovog ponašaja. Na širenje sociobiologije veliku je ulogu odigrala popularno pisana knjiga britanskog biologa Richarda Dawkinsa *The Selfish Gene* (1976) u kojoj ističe gene kao osnovnu jedinicu prirodne selekcije. Dawkins je smatrao da samo geni, za razliku od pojedinačnih organizama ili grupa, postoje dovoljno dugo da bi prirodna selekcija mogla na njima operirati. Dawkinsova knjiga predstavlja popularizaciju već postojećih bioloških teorija, koje vuku porijeklo od neo-darwinističke sinteze i koji su prije njega iznosili drugi biolozi, poput Williama, Triversa, Hamiltona i Maynard-Smitha. Dawkinsov *Sebični gen* prilično je različit od Wilsonovog pristupa, jer se vrlo malo govori o čovjeku, osim zadnjeg poglavlja, u kojem Dawkins brani – autonomiju kulture.

Veliki problem sociobiologije bio je u prenaplašavanju seksualnosti. Kroz veći dio XX. stoljeća seksualna selekcija, koju je Darwin smatrao nečim različitim od prirodne selekcije, bila je ignorirana ili marginalizirana. Sada je, međutim, došla u središte. Sociobiolozi su bili skloni tumačiti fitnes u smislu reproduktivnog uspjeha, umjesto u smislu prilagodbe organizma na održeni okoliš. Naglasak je prešao od organizma na gen kao temeljnu jedinicu evolucijske promjene, jer je jedino relevantno bilo prenošenje genetskog materijala na potomstvo. To znači da je organizam to bolje prilagođen što ima brojnije potomstvo, bez obzira kakva inače bila kvaliteta njegovog života. Problem s time je da organizmi svejedno nastoje oko dobrog života, što znači opstanak u okolini evolucijske prilagođenosti i zadovoljenje osnovnih genetskih potreba. Razmnožavanje – ne maksimalno, već optimalno - je tek jedan od uvjeta dobrog života. Prenaplašavanje seksualnosti ima uporište u malthuzijanskoj hipotezi, koja se uporno održava i u suvremenim darwinističkim teorijama. No to je problem samo za one, koji i u najnovije vrijeme poistovjećuju sociobiologiju s darwinističkom

socijalnom znanošću ili bio-socijalnom teorijom.<sup>24</sup> Još 1980-ih godina Robin Fox je upozorio da je to pogrešno i da je sociobiologija, koliko inzisitra na središnjoj ulozi seksa i reprodukcije, tek jedan mogući pristup i jedna varijanta darwinističke socijalne znanosti.<sup>25</sup> Tako, primjercie, teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta, od koje se polazi u ovoj knjizi, ni na koji način ne pogađaju standardne kritike sociobiologije ukoliko su one opravdane.

Većina povjesničara evolucijskih teorija sklona je minimalizirati razlike između onoga što se nekada, krajem XIX. i početkom XX. stoljeća, zvalo «darwinizam» i onoga što tako zove krajem XX. i početkom XXI. stoljeća. Ti povjesničari smatraju da je terminologija ponešto izmijenjena, metode su postale sofisticiranije, ali u jezgri se ništa nije bitno izmijenilo.<sup>26</sup> Smatramo da to nije točno. Osim nekih najopćenitijih stvari – pozivanje na evolucijsku biologiju kao relevantne čimbenike u objašnjavanju ljudskog ponašanja i društva – nema puno dodirnih točaka između nekadašnjeg kvazi-darwinizma i suvremenog (neo)darwinizma. Već je rečeno da se nekadašnji «društveni darwinizam» temeljio ili na ne-darwinističkim teorijama, poput neo-lamarckijanizma, ili se svodio na mutne fraze poput «borbe za opstanak». Fraza «borba za opstanak» tumačilo se, sukladno tada apsolutno dominantnom progresivističkom diskursu, kao izraz progresivne evolucije u kojoj «više vrste» «napreduju» u borbi protiv «primitivnijih vrta». Taj je «darwinizam» bio potpuno obilježen progresivističkim svjetonazorom, tj. poistovjećivanjem evolucije i napretka i nije imao nikakve suštinske veze s jezgrom Darwinove teorije, iako jest s nekim Darwinovim osobnim političkim nazorima. Nekadašnji društveni lamackijanizam nije pravio razliku između biološke evolucije, u okviru koje je oblikovna ljudska priroda tokom eona života u malim grupama u divljini, i naglih društvenih promjena zadnjih nekoliko tisuća godina – tzv. društvene evolucije – koje ne mijenjaju ljudsku prirodu. Stoga se moglo smatrati, opet u skladu s mitom u napretku, da je moderno društvo potpuno u skladu s ljudskom prirodom. To je bilo izrazito ne-darwinističko stajalište, jer promjene u životnim okolnostima ljudi ne mijenjaju njihovu biogramatiku ili hereditarnu komponentu. Tadašnji su «darwinisti» bili uvjereni da se iz biološke evolucije mogu izvesti normativni stavovi, što je, u velikoj većini slučajeva, značilo opravdanje tada dominantnih pojava i kulturnih predrasuda

Novije darwinističke teorije bitno su drugačije. Progresivizam je iz njih uglavnom potpuno protjeran, jednako kao i opravdanje međuljudske eksploatacije. U njima više ne postoje postuliranje evolucijske gradacije od «primitivnog» prema naprednom», po kojemu bi Europljani bili na vrhu, a «divljaci» na dnu. Upravo

---

<sup>24</sup> Sanderson 2001, 2006, Lopreato-Crippen 2002, Thayer 2004, Gat 2006. U tim se radovima uglavnom u prvi plan ističe malthuzijanska hipoteza, posebno kod analize uzroka međuljudskih sukoba, a teorija bio-socijalnog diskontinuiteta potpuno se ignorira ili spominje samo usput.

<sup>25</sup> Fox 1989.

<sup>26</sup> Greene 1981, 1999, Crook 1994, 2007, Kuper 1994, Hawkins 1997, Weikart 2006. Izvor takvih pogrešnih tumačenja može biti ograničeno poznavanje suvremenih izvora, ali češće se radi o negativnim vrijednosnim nazorima. Većina historičara ne simpatizira s biologizacijom ljudskog ponašanja, koja je zajednička nekadašnjem socijalnom lamarckijanizmu i suvremenom socijalnom darwinizmu. Neki od njih mogu polaziti od kršćanskog humanizma (Greene, Weikart), a neki od standardnog modela društvenih disciplina (Crook, Kuper, Hawkins).

suprotno, kako priznaje i jedan povjesničar,<sup>27</sup> suvremene darwinističke teorije ističu da se ljudska priroda ne mijenja s promjenama vanjskih (društvenih) okolnosti. Svi su ljudi i danas po svojem biološkom i psihološkom ustroju pleistocenski sakupljač-lovci, tj. genetski prilagođeni na taj život. Iako je to zaključak koji bi viktorejance i Darwina šokirao, on je potpuno sukladan s jezgrom teorije prirodne selekcije. Suvremeni je društveni darwinizam «pravi», tj. u suglasju sa suštinom Darwinove teorije. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta bila je potpuno nepoznata u nekadašnjem «darwinizmu», ali često je prisutna – iako ne koliko bi trebalo – u suvremenim darwinističkim teorijama. Nekadašnje «darwinističke teorije bile su uglavnom opravdanje *statusa quo*, što je znatno manje slučaj sa suvremenim teorijama, barem koliko ističu teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta. Još prije dvadesetak godina povjesničar Howard Kaye – također nesklon darwinističkom proučavanju čovjeka – upozorio je da su nove biološke teorije sadrže uvjerenje o dubokoj krizi modernog društva nastalu zbog prevelikog jaza između ljudske prirode i društvenog poretka.<sup>28</sup> O tome netko može misliti što hoće, ali teško da se radi o desničarsoj apologiji kapitalizma. Suvremeni darwinisti, ako i smatraju da različiti oblici nasilnog i destruktivnog ponašanja, od silovanja do rata, proizlaze iz ljudske prirode, to sigurno ne opravdavaju. Poučeni prošlošću, suvremeni darwinisti uglavnom odbijaju izvesti ikakve normativne zaključke iz svojih analiza. Jedini logičan zaključak – da bi čovjek trebao živjeti kao sakupljač-lovac – uglavnom se izbjegava zbog prevelike radikalnosti i neusuglasivosti s njihovim liberalnim nazorima. Brzo širenje, koje je sociobiologija doživjela od kraja 1970-ih godina, njezini su protivnici – S. J. Gould, R. Lewontin, S. Rose, Niles Eldredge i drugi – isprva pripisivali ideološkim momentima, tj. usponom desničarskih stranaka u Zapadnoj Europi i Americi. No, već je istaknuto, čak i kod pisaca bez puno simpatija za darwinizam,<sup>29</sup> da to ne stoji, jer su osnovice sociobiologije imaju korijene u modernoj sintezi, odnosno u etologiji i sociobiologiji 1960-ih i 1970-ih godina, *prije* pojave nove desnice.

Evolucijska psihologija postala je, zadnjih petnaestak godina, najproširenija struja unutar darwinističke društvene teorije.<sup>30</sup> Ona nije, kako se često tvrdi, samo novo ime za «diskreditirano» ime sociobiologije. Za razliku od sociobiologije, koja je isticala direktnu vezu gena i ponašanja u kontekstu maksimalizacije reprodukcije, evolucijska psihologija ističe evolucijsku arhitekturu ljudskog duha (*human mind*). U sociobiologiji je prevladavalo uvjerenje da društveno ustrojstvo reflektira našu biogramatiku, dok u evolucijskoj psihologiji prevladava uvjerenje da to, bar što se tiče modernog društva, nije slučaj. Američki psiholozi i bračni par John Tooby i Leda Cosmides afirmirali su, krajem 1980-ih koncept *environment of evolutionary adaptedness*, koji je prvi koristio britanski psihijatar John Bowlby krajem 1960-ih godina kako bi označio adaptacijski jaz između malih zajednica u Pleistocenu i

---

<sup>27</sup> Hawkins 1997.

<sup>28</sup> Kaye 1997. Prvo izdanje Kayeove knjige pojavilo se 1986.

<sup>29</sup> Malik 2001.

<sup>30</sup> Literatura o evolucijskoj psihologiji već je teško pregledna i za stručnjake. Informativniji su pregledi, iako često previše apologetski: Brown 2001, Laland-Brown, 2003; Kardum 2003, Workman-Lance, 2004; Crawford-Salmon, 2004; Dunbar-Barrett-Lycett, 2005; Vandermassen 2005; Barkow 2006a, Buss 2005, 2007. S kritične strane: Malik 2001, Eldredge 2004, Dagg 2005, Dupre 2005, McKinnon 2005, Buller 2006.

složenih društava Holocena. Tooby i Cosmidesova kritizirali su standardni model društvenih znanosti (*standard social science model*, SSSM), koji čovjeka tretira kao praznu ploču i ignorira naše genetsko nasljeđe i evolucijsku prošlost. Kao alternativu predložili su integrativni uzročni model (*integrated causal model*) – taj je koncept imao znatno manju prihvaćenost od standardnog modela - koji ističe integriranost svih živih bića, uključujući i ljude, u golemu mrežu ekoloških i evolucijskih odnosa. To znači da se ljudsko ponašanje mora tumačiti isključivo u kontekstu naturalističke kauzalnosti bez pozivanja na natprirodne čimbenike, ali i bez konstruiranja autonomije kulture. Kulturna varijabilnost ima svoje mjesto, ali ona ne isključuje veliki značaj genetskog nasljeđa. Za Toobyja i Cosmidesovu psihologija je temelj kulture, a biologija temelj psihologije. To znači metodološki individualizam, tj. društvene pojave mogu biti objašnjavane samo kroz težnje i potrebe pojedinaca . Društveni kontekst je bitan, ali najbitniji su procesi prirodne selekcije, koji su oblikovali sve temeljne psihološke osobine čovjeka kroz milijune godina života u drevnom okolišu. Tooby i Cosmidesova isticali su da negiranje integrativnog kauzalnog modela i pokušaj da se čovjek razdvoji na biološke i ne-biološke aspekte vodi u perpetuiranje starih dualizama – duša/tijelo, društvo/priroda, čovjek/životinja, kultura/biologija itd. – koji su izgubili svaku znanstvenu relevantnost.<sup>31</sup> Tooby i Cosmidesova često su poznati kao članovi grupe, koja se naziva, ponekad posprdno, škola Santa Barbara po mjestu rada. Osnovna polazište te «škole» su postojanje univerzalne ljudske prirode kao skupa adaptivnih osobina, koje su oblikovane prirodnom selekcijom, i masivna modularnost. Potonje znači da ljudski mozak nije univerzalni organ za rješavanje problema, već nalik nožu švicarske vojske, sastavljen od mnoštva različitih i urođenih modula za rješavanje specifičnih problema iz drevnog okoliša.

Evolucijski psiholozi često ističu da oni ne proučavaju primarno društveno ponašanje, već psihološke mehanizme i mentalna stanja, koja utječu na ponašanje, ali nisu identična s njima. Za evolucijske psihologe evolucijski pristup treba pomoći u otkrivanju i analizi psiholoških mehanizama, koji utemeljuju ljudsku prirodu. Univerzalna ljudska priroda postoji na razini evoluiranih psiholoških mehanizama (modula), čije postojanje kulturna varijabilnost *ne* osporava. Ti su mehanizmi adaptacije na određeni okoliš, oblikovani kroz milijune godina prirodne selekcije, i to sakupljačko-lovački život Pleistocena u pošumljenim i savanskim područjima Afrike od prije 3 milijuna do pred 10.000 godina. Svaki modul odgovara određenom obliku adaptacije, koji je služio zadovoljenju određenih temeljnih potreba za seksom, reprodukcijom, hranom, nalaženjem partnera, izbjegavanjem predatora, socijalizacijom itd. Evolucijski psiholozi smatraju da prirodna selekcija nije oblikovala ljudsko ponašanje, koje se može značajno razlikovati od društva do društva, već kognitivne mehanizme ljudskog mozga. Ljudsko ponašanje može, ali i ne mora biti adaptivno, posebno ne ako ljudi žive u okolišu bitno različitiom od onoga u kojem je oblikovana ljudska psihologija. Za evolucijske psihologe ljudski je duh biološki strukturiran i kratkoročno društvene promjene ne mogu ga bitno promijeniti. Zbog popularnosti i velike medijske vidljivosti postoji tendencija da se evolucijska

---

<sup>31</sup> Najvažniji rani programatski tekst Toobyja i Cosmidesove, ali i evolucijske psihologije općenito svakako je njihova opsežna rasprava “The Psychological Foundations of Culture” (Barkow-Cosmides-Tooby 1992:19-136).

psihologija poistovjeti s novijim darwinističkim teorijama. U stvarnosti, ona je tek jedna – iako najpopularnija i najproširenija – od nekoliko darwinističkih društvenih teorija.

Sociobiologija i drugi darwinistički pristupi redovito su optuživani za *just-so-stories*, izmišljanje različitih *ad hoc* hipoteza, koji nemaju uporišta u stvarnosti. Tokom 1970-ih i 1980-ih godina sociobiolozi su često optuživani za političku nekorektnost, posebno rasizam i seksizam. Tu su istaknutu ulogu imali ljevičarski orijentirani židovski intelektualci, među njima i dvoje Wilsonovih kolega na Harvardu, Steven J. Gould i Richard Lewontin. U tipično američkoj kaubojskoj maniri nisu izostali ni fizički napadi, poput izlivanja čaše hladne vode na Wilsonovu glavu kada je ovaj držao jedno javno predavanje. Tadašnja popularnost marksizma u akademskim krugovima, koji je uvijek bio sklon biologiju sumnjiviti za apologiju kapitalizma, rasizma i desničarske *free-market* ideologije, poticale su politikanstke i moralističke prigovore. No, političke su se strasti relativno brzo smirile, kako zbog opadanja marksizma, tako i zbog neefikasnosti strategije. Političke su optužbe kod mnogih akademika stvorile dojam da su sociobiolozi mučenici za znanstvenu isitnu, koje progone politikanti i dežurni moralisti. Političke optužbe, istina, nikada nisu potpuno nestale i sreću se i dan-danas, posebno kod autora s naglašeno ljevičarskom orijentacijom.<sup>32</sup> No, u novije vrijeme izrazito prevladavaju znanstveni prigovori o kojima ćemo detaljnije govoriti u narednom poglavlju.<sup>33</sup>

Još jedna česta optužba darwinističkih teorija je da zagovaraju «redukcionizam». One su doista redukcionističke, ali smislu znanstvenog redukcionizma, koji nije dogma, već metoda. Znanstveni redukcionizam znači nastojanje da se određeni skup pojava objasni, što je više moguće, svođenjem na jednostavnija načela: kemijske procese svođenjem na fiziku, psihološke procese svođenjem na biologiju itd. Tek ako to nije uspješno treba pribjeći isticanju složene čimbenike. Kod čovjeka to znači da treba primarno isticati individualne preferencije, a tek zatim kolektivne pojave. Taj je pristup znanstveno validan i ne može se kritizirati u ime nekog mutnog «holizma». Redukcionizam je osnovica moderne znanosti i ključ njezinog eksplanatornog uspjeha. Iako je točno da se “viša” razina ne može

---

<sup>32</sup> Rose-Rose 2000, Lewontin 2002, Lewontin-Levins 2007

<sup>33</sup> Iako nema direktne veze s društvenim disciplinama spomenimo da su Gould i Lewontin 1979. objavili često citirani članak „The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm“ – primjer ne političke, već znanstvene kritike sociobiologije - u kojem tvrde da mnoge osobine organizma nemaju adaptivne funkcije i da je prirodna selekcija ograničena bazičnom morfološkom strukturom organizma, koja često stvara ne-adaptivne nusprodukte. Njihova bi kritika mogla imati izvjesne posredne veze s osnovnom temom ove knjige koliko bi neki pristalica standardnog modela društvenih disciplina mogao negirati da je čovjek genetski prilagođen na sakupljačko-lovački život, odnosno da biološka adaptacija kod čovjeka, kao *kulturne* životinje, ima još manji značaj nego kod drugih vrsti.. Biološke osobine organizma proizvod su prirodne selekcije i imaju adaptivne prednosti, iako mogu imati i neke štetne posljedice, ali one su sporedne ako organizam živi u prirodnom okolišu. Neke osobine – poput ostatka repa kod tek rođenog čovjeka ili slijepog crijeva – ostatak su osobina, koje su nekada bile adaptivne kod davnih ljudskih predaka, ali one uglavnom nisu bitne, posebno ne ako ljudi žive u prirodnom okolišu. Pošto kritika primata adaptacije konzekventno vodi u kritiku darwinizma to se može povezati sa standardnim modelom društvenih disciplina. No u kulturološkoj kritici darwinizma Gouldov i Lewontinov članak uglavnom se ne spominje.



objašnjavati isključivo “nižom” razinom, cjelina ne postoji odvojeno od svojih dijelova i ne može se razumjeti bez njih. Čovjek je produkt evolucijskih procesa i njegovo proučavanje – što znači svih konkretnih ljudskih društava – mora biti utemeljeno u evolucijskoj biologiji kao osnovici svih društvenih disciplina. Utoliko ideal jedinstva znanja, koji posebno zagovara Edward Wilson,<sup>34</sup> ima opravdanja, iako mora biti, što se tiče proučavanja novije ljudske povijesti, povezan s teorijom bio-socijalnog diskontinuiteta. Pristalice standardnog modela društvenih disciplina pozivaju se na “holističko” tumačenje, ali, kako ističe jedan antropolog, imaju svoju varijantu redukcionizma – kulturni redukcionizam – vjeru da se “kultura” i društvene činjenice ne smiju objašnjavati nekim drugim – npr. biološkim – čimbenicima.<sup>35</sup> Holistički pristup ima smisla koliko se dio ne može razumjeti bez cjeline, ali zazivanje “holizma” često je izgovor za kvazi-znanstvena i mistična tumačenja ili, još češće, za ignoriranje biologije i ekologije. Ako se već pozivamo na “holizam” prva i osnovna je stvar situirati čovjeka u evolucijsko vrijeme i ekološki prostor, upravo ono što je standardni model humanistički discipline tradicionalno izbjegavao. No, vidjet ćemo kasnije da prigovor o «redukcionizmu» ima određenu valjanost što se tiče proučavanja novije ljudske povijesti, jedno od dva glavna područja – uz pitanje religije i morala – oko kojih se vode «darwinistički ratovi», koliko su mnogi darwinisti skloni potcjenjivati značaj društvene dinamike.

Akademski svijet poznat je po svojoj relativnoj konzervativnosti, tj. sporom usvajanju bitno novih teorija, modela i paradigmi. Evolucijske teorije relativno su se brzo proširile u mnogim akademskim disciplinama, od psihologije i ekonomije do sociologije i antropologije. Mnogi su novopečeni darwinisti, posebno oni bliski evolucijskoj psihologiji, izražavali uvjerenje da će evolucijska biologija značiti pravu revoluciju u društvenim disciplinama i sasvim novu znanstvenu paradigmu. U svemu tome ima i prilično religioznog žara, odnosno žudnje za sigurnošću i izvjesnošću u kronično nesigurnom i nestabilnom svijetu. Za mnoge istraživače darwinizam je postao neka vrsta zamjene za religiozno uvjerenje i to njegovi kritičari nisu propustili spomenuti.<sup>36</sup> Popularnost darwinističkih teorija može se zahvaliti i drugim vanznanstvenim utjecajima, poput rastuće sklonosti šire javnosti da prihvaća biologizaciju ljudskog ponašanja. Zadnjih 20-30 godina njihalo se u javnosti pomaklo prema pro-biološkom pristupu, zbog neispunjenih obećanja tradicionalnih društvenih disciplina da će doprinijeti smanjenju antropogenih problema i zbog velikih nadanja oko genetskog inženjeringa. No, ta je popularnost varljiva, jer, kako će postati sve jasnije da se velika većina očekivanja potpuno nerealna, moguće je da će se njihalo opet pomaknuti prema kulturološkim objašnjenjima. Masovni su mediji prevrtljivi, skloni senzacionalizmu i pomodarskim mušicama i bez ikakvog osjećaja za znanstvenu objektivnost. Za mnoge ljude iz viših slojeva darwinizam je privlačan, jer misle da znači apologiju *statusa quo*, posebno kapitalizma, «slobodnog tržišta» i liberalnih demokracija. To potpuno neopravdano tumačenje podupire i dio nekritičkih akademskih intelektualaca. Ipak, darwinističke teorije, bez obzira na ove ideološke aspekte, imaju i pravu znanstvenu vrijenost, koju su mnogi istraživači prepoznali.

---

<sup>34</sup> Wilson 2003.

<sup>35</sup> Fisher 2000.

<sup>36</sup> Malik 2001, Nelkin-Linde 2004, Bell 2007.

Njihove su eksplanatorne mogućnosti, posebno ako se usvoji teorija bio-socijalnog diskontinuiteta, velike, jer mogu objasniti pojave, koje sa stajališta tradicionalnog humanističkog pristupa, ostaju zagonetka. O tome ćemo kasnije detaljno govoriti.

Rečeno je da je Darwinovo prenaplašavanje kompeticije, umnogome proizašlo iz kapitalističkog etosa tadašnjeg društvenog milje, izazvalo veliku konfuziju ne samo unutar evolucijske biologije, već i kod mnogih društvenih znanstvenika, koji su pokazivali simpatije prema biologiji. Ironično, mnogi istaknuti darwinisti nisu pokazivali, čak niti nakon moderne sinteze, sklonost da dovedu u pitanje viđenje prirode s krvavim zubima i pandama, iako su, nakon 1945., svi odbacivali primjenu na ljudsko društvo. To je perpetuiralo stari dualizam čovjek/priroda, koji je Darwin učinio znanstveno neodrživim. Ispalo je da se može birati samo između humanističkog dualizma na jednoj i diskreditiranog «društvenog darwinizma» na drugoj strani. I u novijim darwinističkim teorijama izrazito prevladava primat kompeticije, sebičnosti i agresivnosti u prikazivanju prirodnog svijeta i ljudske vrste. No, postoje i alternativni pristupi, koji, usprkos nekim formalnim ogradama, ostaju u okviru darwinističke teorije. U novije je vrijeme došlo do detaljnije kritike primata kompeticije kao osnovnog obilježja biološke evolucije. Mnogi su istraživači istaknuli da kooperacija i simbioza imaju puno veći značaj nego što je darwinizam pretpostavljao. Spomenuta je teorija simbiogeneze Lynn Margulis, koja je detaljno kritizirala neo-darwinizam zbog prenaplašavanja kompeticije i isticala primat simbiotičke integracije. To je posebno značajno za bakterije, koji su temeljni blokovi života i čijom je simbiozom, kroz stotine milijuna godina, stvoreni svi složeniji oblici života. Simbiotička teorija često se u novije vrijeme povezivala s Geja-teorijom, koju je popularizirao engleski geokemičar James Lovelock.<sup>37</sup>

Analize Margulis, Sagana, Lovelocka, Ryana, Hardinga i nekih drugih znanstvenika značajan su doprinos raspravama oko evolucijske teorije i treba ih poznavati svaki biološki pismen čovjek. Iako iz njih ne možemo još ništa saznati o novijoj ljudskoj povijesti i relevantnosti evolucijske biologije za njezino proučavanje – što je osnovna tema ove knjige – one imaju indirektan značaj. One, naime, pokazuju –

---

<sup>37</sup> Margulis-Sagan 1997, 1998, 2003, 2007, Margulis 2001, Ryan 2003, Lovelock 1999, 2006, Harding 2006. Margulis i njezin sin Dorion Sagan ističu da kulturne predrasude, među kojima je najvažnija antropocentrička arogancija, blokiraju konstruktivnu akciju oko sprečavanja ekološke devastacije, ratova i drugih problema. «Kompeticija», «kooperacija», «inkluzivna sposobnost», «mutualizam» itd. nejasni su i moralistički pojmovi, koje bi biologija trebala napustiti u korist koncepata metaboličkih procesa i ekoloških odnosa, koji ističu simbiotičku integriranost organizama kao dijelova ekoloških zajednica. No, treba reći da je slabija strana tih autora (ne)poznavanje novije ljudske povijesti društvenih disciplina, poput antropologije, historiografije, sociologije i drugih. Skakanje od bakterijske simbioze na obranu moderne civilizacije i industrijskog društva – koju oni ne dovode u pitanje - ne svjedoče o dobrom poznavanju ljudskih društava i novije ljudske povijesti. Prikazivanje civilizacije i industrijske tehnike kao normalnih dijelova biološke evolucije – dakle, nečega što je evolucijski testirano i što je postalo evolucijski stabilna strategija - teško može objasniti antropogene probleme, kolektivne patologije i nisku kvalitetu ljudskog života kao osnovna obilježja svih civiliziranih društava. Iz teorije simbiogeneze i Geja-teorije ne mogu se izvoditi nikakvi vrijednosni stavovi o čovjeku niti one mogu pomoći u objašnjavanju novije ljudske povijesti. Glavni je problem «simbiotičke» literature ignoriranje teorije bio-socijalnog diskontinuiteta i nepraviljanje razlike između normalnih evolucijskih procesa na jednoj i društvene dinamike zadnjih nekoliko tisuća godina.

teorija simbiogeneze više, Geja-teorija manje - da se može priznati potpuna pripadnost čovjeka prirodnom svijetu, odnosno biološki i ekološki kontinuitet, bez zagovaranja primata kompeticije, nasilja i agresije i da je slika prirode s krvavim zubima i pandama jednako apsurdna poput slika prirode kao savršene harmonije i raja. One se mogu povezati s teorijom bio-socijalnog diskontinuiteta po kojoj je čovjek genetski prilagođen na život u malim zajednicama u kojima dominira kooperacija, temeljena na srodničkom i recipročnom altruizmu. Suradnja u takvih zajednicama može biti shvaćena kao dio evolucijski testirane simbioze, koja je široko rasprostranjena u prirodnom svijetu, jer ima svoje korijene u milijardama godina evolucije mikrokozmosa. Tek za kooperaciju u takvim malim grupama, u kojima smo proveli praktički čitavu našu povijest, može se reći da naliči na simbiozu bakterijskih zajednica i da predstavlja, kroz bezbrojne evolucijske posrednike, kontinuitet s našim bakterijskim precima. Kooperacija u malim grupama naših ljudskih, hominidnih i primatskih predaka kroz desetine milijune godina jednako je evolucijski testirana za našu vrstu kao što je simbioza bakterijskih zajednica kroz milijarde godina mikrokozmosa. To nije prisilna suradnja sa strancima, kao u velikim gradovima, već prirodna suradnja s rođacima i dobrim znancima.

### ***III. Povijesne i društvene discipline: kulturna varijabilnost i povijesni partikularizam***

Vulgarnosti i jednostranosti društvenog lamarckijanizma bili su poticaj mnogim teoretičarima iz društvenih disciplina – posebno sociologije, antropologije i političke teorije – da potpuno odbace bioloških pristup ljudskom ponašanju. Oni su smatrali da odbacivanje rasizma automatski mora značiti odbacivanje ili, barem, marginalizaciju biologije kao eksplanatornog načela. Krajem XIX. i početkom XX. stoljeća činilo se da biologizacija ljudskog ponašanja automatski mora značiti opravdanje rasnih, klasnih i spolnih predrasuda, što je sve veći broj ljudi nalazio problematičnim. U prvoj polovici XX. stoljeća mnogi su smatrali da odbacivanje rasizma automatski znači odbacivanje biologije i da je jedina alternativa autonomija kulture. Njemačko-američki antropolog Franz Boas i njegovi sljedbenici odigrali su najistaknutiju ulogu u širenju primata kulture unutar antropologije. Nove društvene discipline nastojale su proklamirati svoju nezavisnost od biologije, poput tvrdnje francuskog sociologa Emila Durkheima da se društvene činjenice moraju objašnjavati isključivo drugim društvenim činjenicama, ili koncepta boasovske škole Franza Boasa o kulturi kao «superorganskoj pojavi». Oni su smatrali da se ljudsko društvo i ponašanje ne mogu objašnjavati naturalistički, metodama biologije i drugih prirodnih znanosti. Neki su eventualno koristili površne analogije, poput društvene/kulturne evolucije, temeljene na popularnom poistovjećivanju evolucije i napretka.

Zastranjena društvenog lamarckijanizma mogla su ojačati humanistički antinaturalizam, ali on ima duboke povijesne korijene u humanizmu i antinaturalizmu aksijalnih religija i filozofija. U svim društvima sakupljača-lovaca prevladava vjera u biološki i ekološki kontinuitet, tj. čovjek je dio šireg prirodnog svijeta i u bliskoj srodnosti s drugim oblicima života. Druge vrste nisu ljudski prijatelji, ali jesu starija

braća i učitelji prema kojima se ljudi moraju odnositi s poštovanjem. Korištenje prirodnih bogatstava, za te ljude, nije «osvajanje prirode» i otimanje «sirovina» od neprijateljske prirode, već darovi, koji ljudi dobivaju od drugih vrsta zbog prikladnog ponašanja. Neolitska domestikacija – posebno poljoprivreda, ali i stočarstvo – postavila je temelje distanciranja ljudskog društva od divljeg prirodnog svijeta i uvjerenju da je čovjek superioran drugim vrstama. One su sada ili ljudski robovi, koje treba strogo kontrolirati (domaće vrste) ili neprijatelji i «štetočine», koje treba uništiti ili, barem, kontrolirati (divlje vrste). Divlji prirodni svijet, koji je kroz milijune godina hranio ljudsko tijelo i duh, prestaje biti čovjekov dom i postaje kaotično i opasno mjesto. Pojava civilizacija i gradova tu je tendenciju samo učvrstila i dodala vjeru u biološki i ekološki diskontinuitet. Sve filozofija i religije agrarnih civilizacija, koje nastaju u razdoblju 1500-500 pr. n. e., sadrže vjeru da civilizirani čovjek nije, u svojoj «suštini», dio prirodnog svijeta i da nije životinja. Sve sadrže uvjerenje da je čovjek «viši» ili «superioran» oblik života, zahvaljujući «duši», «razumu» ili nekoj drugoj osobini, koje druge vrste nemaju. U aksijalnim ideologijama već su prisutni temelji moralnog univerzalizma, ali oni se odnose isključivo na ljude. Druge su vrste nešto «drugo» što se može ignorirati ili prezirati kao «niži oblici života», odnosno eksploatirati bez moralnih ograničenja. Neki su filozofi i religiozni reformatori mogli izražavati afektivnost prema drugim vrstama, uglavnom domaćim, ali oni su bili izuzetak. Antropocentrizam i humanistička arogancija spadaju u najvažnija obilježja svih doktrina, ideologija i teorija agrarnih civilizacija. U nekima, kao u Aziji, isticanje ljudske posebnosti moglo je biti manje izraženo, a u nekima, kao u okcidentalnim religijama, više, ali to su bile sporedne razlike. Moralni vegetarijanizam, posebno karakterističan za indijske religije, bio je posljedica života u krajnje devastiranom okolišu i izraz mržnje prema organskim procesima od kojih treba pobjeći i ostvariti «oslobođenje» od kruga preporođanja.<sup>38</sup>

Pošto su moderne ideologije u svojem temelju sekularna verzija aksijalnih religija, posebno židovsko-kršćanske religije, bilo bi čudno da u njima nije zadržan antropocentrizam i specistička hijerarhija. To posebno potencira činjenica da se sekularne ideologije i znanstvene discipline iznikle iz židovsko-kršćanske tradicije – *najgradskije* od svih aksijalnih religija - u kojoj su antropocentričke predrasude i prezir prema prirodnom svijetu bile najizraženije. Industrijska su društva izrazito gradska društva, u kojima (velika) većina ljudi živi u mehaniziranom i betonskom okolišu, što dodatno potiče ignoranciju i ravnodušnost prema divljem prirodnom svijetu i ohrabruje antropocentričke predrasude – ili je to tako bilo do nedavno. I u vrijeme velike proširenosti bioloških teorija – krajem XIX. i početkom XX. stoljeća – mnogi su humanistički intelektualci jednostavno ignorirali biologiju, eventualno koristeći pojedine površne analogije poput «kulture evolucije» ili društva-kao-organizma.

---

<sup>38</sup> O tim razlikama detaljnije govore Visković 1996, Shepard 1996b, Preece 1999, 2005, Ingold 2000, Fernandez-Armesto 2005, Corbey 2005, Steiner 2005, Waldau 2007 i drugi. U ekspanziji domestikacije i civilizacije stalno se povećava patnja, koju čovjek nanosi drugim bićima, što kulminira u suvremenim industrijskim društvima u kojima se samo u laboratorijskim eksperimentima muči i ubija stotine milijuna ne-ljudskih bića svake godine. To problematizira brojna animalistička literatura, ali ne dovodeći u pitanje povijesne okvire i uzroke takve prakse. O odnosu darwinizma i tradicionalnih filozofskih i religioznih učenja reći ćemo nešto više u zaključnom poglavlju.

Njima je bio neprihvatljiv biološki materijalizam i naturalizam po kojem je ljudski duh samo nusprodukt neuroloških i kemijskih procesa u mozgu, a čovjek samo životinja, pa makar i «najviša». Ti su humanisti mogli biti sekularno orijentirani, mnogi već i ateisti, ali njihov je antinaturalizam i biofobija imala svoje korijene u židovsko-kršćanskoj tradiciji. Oni nisu negirali da je evolucijska biologija, pa tako i darwinizam, relevantan za proučavanje drugih vrsta i naših «primitivnih» predaka, ali smatrali su – mnogi i danas smatraju – da se ne može primjenjivati na noviju (civiliziranu) povijest, jer, navodno, kulturna evolucija «zamjenjuje» biološku evoluciju. To su sekularne verzije stare humanističke vjere u ljudski egzempcionalizam. Ispod površnog odbacivanja rasizma i drugih etnocentričkih predrasda skrivao se humanistički voluntarizam, vjera da, zbog nepostojanja bioloških ograničenja, čovjek može od sebe napraviti što hoće. Stoga nisu točna mišljenja da je tzv. društveni darwinizam – tj. društveni lamarckijanizam - bio uzrok izbjegavanju biologije u humanističkim disciplinama.<sup>39</sup> Evolucijski pristup u proučavanju čovjeka često je služio za opravdanje različitih sumnjivih ideoloških pozicija i političkih programa. No, sve se može zloupotrijebiti i znanstvene hipoteze ne mogu se prosuđivati prema mogućnostima političkih zloupotreba. Mnogi evolucijski teoretičari<sup>40</sup> upozorili su da je standardni model društvenih disciplina u znatno je većoj mjeri osjetljiv na političku manipulaciju, jer su komunistički režimi zagovarali kulturni determinizam u marksističkom obliku, uvjerenje da je čovjek, kao *tabula rasa*, glina, od koje novo komunističko društvo može napraviti što hoće.<sup>41</sup> Ako postoji ljudska priroda ona pruža barijeru takvim nastojanjima i onemogućuje sveobuhvatni socijalni inženjering u duhu Huxleyjevog *brave new world*. Ako «geni drže kulturu na uzdi», po formulaciji Edwarda Wilsona, čovjek ne može od sebe napraviti što hoće, ali zato uvijek postoje ograničenja u ljudskoj destruktivnosti, kako prema sebi i svojoj vrsti, tako i prema širem prirodnom svijetu kojeg smo dio.

Historijske društvene discipline – historija, antropologija, arheologija i (historijska) sociologija – nastale su bez ikakve dublje veze s darwinističkim

---

<sup>39</sup> Benton 1991, 1999; Dickens 1992, 2004; Degler 1992; Kuper 1994; Kaye 1997; Hawkins 1997; Marks 2003; Brantlinger 2003; Plotkin 2003, 2004; Malešević 2004, Corning 2005, Callinicos 2007. To bi tumačenje bilo točno kada bi većina humanističkih intelektualaca zagovarala naturalistički pristup prije uspona društvenog lamarckijanizma i nakon njegovog slabljenja. Oni su, međutim, bili i ostali, u velikoj većini slučajeva, načelno antinaturalistički i antibiološki orijentirani, uvjereni da, zbog postojanja biološkog diskontinuiteta, evolucijska biologija nema mjesta u proučavanju ljudskog ponašanja i društva. Kultura, civilizacija i napredak jednostavno su za mnoge postali zamjena za nebesko biće i besmrtnu dušu.

<sup>40</sup> Fox 1989, 1997; Pinker 1998, 2003; Stanford 2001b; Wilson 2003; Markus 2006.

<sup>41</sup> Kritičari darwinizma često su tvrdili da «reduciranje» čovjeka na životinju podupire totalitarne tendencije ili vodi u totalitarizam (Kaye 1997, Malik 2001, Barnett 2005). Može se, međutim, tvrditi upravo suprotno, da inzistiranje na bio-ekološkom diskontinuitetu olakšava usvajanje totalitarne ideologije. Fašistički i komunistički režimi u XX. stoljeću zagovarali su humanističke ideologije i inzistirale da čovjek – «natčovjek» u nacizmu – nije životinja. Njemački nacisti tretirali su «niže rase» kao «životinje», dok pripadnici «viših rasa», tj. arijevcima, su pravi ljudi ili «nadljudi», dakle opet vjera da (pravi) čovjek nije životinja. Marksizam – službena ideologija komunističkih režima – uvijek je agresivno inzistirao na ljudskom egzempcionalizmu i pokazivao izrazitu biofobiju. Za sakupljačelovce, u čijem je društvu nešto nalik totalitarizmu potpuno nemoguće, normalno je da postoji srodnost između čovjeka i drugih bića, dakle da je i čovjek – životinja.

evolucionizmom, što nije, s obzirom na sudbinu jezgre Darwinove teorije, ništa čudno.<sup>42</sup> Evolucijski pristup, ako je uopće postojao, svodio se na analogije o «društvenoj evoluciji», zastarjele verzije neo-lamarckijanizma i poistovjećivanju evolucije i «napretka» u boljem i na opravdanje rasizma i imperijalizma u gorem slučaju. S takvom se biologijom nije moglo nigdje doći. Pozitivističko isticanje jedinstva znanja – načelno opravdano – također je bila slijepa ulica, jer se temeljilo na fizikalizmu i nastojanju da se u ljudskoj povijesti pronađu «zakoni» poput fizikalnih «zakona». Tokom XIX. stoljeća postojala je, kod dijela društvenih teoretičara, spremnost da se biologija uzme u obzir kod proučavanja čovjeka. No, pošto se radilo o ne-darwinističkim teorijama, koje nisu mogle steći znanstveno uporište, i koje su postale sumnjive zbog opravdanja različitih oblika međuljudske eksploatacije, postojala je tendencija eliminiranja biologije. Biologija nije imala nikakvog, čak ni u smislu analogije, mjesta u opusu dva najutjecajnija čovjeka – Karla Marxa i Maxa Webera – u sociologiji i srodnim disciplinama u XX. stoljeću. Marx je uvijek isticao biološki diskontinuitet, a Weber je vjerovao da je ljudski svijet toliko poseban da traži posebne znanosti i znanstvenu metodu.<sup>43</sup> Boas i njegovi đaci u antropologiji odbacili su ne samo rasizam, već i biologiju kao takvu u ime kulturnog pluralizma i primata kulturne adaptacije. Psihologija, antropologija, sociologija, politologija i historiografije su konstituirane kao akademske discipline krajem XIX. i početkom XX. stoljeća na temelju proklamacije svoje nezavisnosti od biologije i evolucijskih teorija. Formalno, one su protestirale protiv mehaničkog materijalizma, koji je ljudski duh nastojao objasniti kao nusprodukt kemijskih procesa u mozgu. No, dublje, one su bile protest protiv naturalističkog pristupa, koji je priznavao biološki i ekološki kontinuitet u ime starog dualizma čovjek/priroda i čovjek/životinja. Njihovi osnivači nisu bili svjesni čovjekove pripadnosti ekološkom prostoru i evolucijskom vremenu i posljedice toga za ponašanje čovjeka i za društvene promjene. Suprotno nekim tvrdnjama,<sup>44</sup> smatramo da najveći dio moderne društvene teorije *nije* obilježen tenzijama između naturalizma i antinaturalizma. Do nedavno, najveći dio tzv. naturalističkog pristupa bio je samo prividno naturalistički, jer se izražavao u površnim analogijama i metaforama s ciljem opravdanja određenih pojava unutar modernog društva. Stanje se promijenilo tek zadnjih 30-40 godina s velikim prodorom ekologije i evolucijske

---

<sup>42</sup> I u najnovije se vrijeme pojavljuje mišljenje da su društvene znanosti nastale na temelje ili pod bitnim utjecajem darwinističke revolucije (Mazlish 2007). To sigurno nije točno čak ni ako se pod «darwinističkom revolucijom» misli općenito na evolucionizam, koji se širio prije Darwina i koji bi prevladao i bez Darwina, a posebno ne ako se misli na teoriju prirodne selekcije, koju je, krajem XIX. i početkom XX. stoljeća, malo tko uzimao ozbiljno.

<sup>43</sup> Na nekim mjestima Weber je formalno priznavao mogućnost da *jednom* prirodne znanosti i biologija kažu nešto konstruktivno o čovjeku, ali za sada to je smatrao nemogućim. Međutim, temelji Weberove teorije, u kojima dominira standardni model društvenih disciplina, izrazito su humanistički i antinaturalistički, s jakim idealističkim elementima, i nije jasno kako bi se bilo kakav biološki pristup mogao u njih integrirati. Weberov utjecaj vrlo je velik u novijoj sociologiji, ali gotovo niti jedan neo-weberijanac nije, zadnjih tridesetak godina, pokazao neki pozitivan interes oko darwinizma. Velika većina su, štoviše, nastavila s tradicionalnim ignoriranjem biologije, dok su ostali kritizirali darwinistički intoniranu društvenu teoriju. Marxova teorija, koja barem ističe primat materijalnih – ekonomskih i tehničkih – čimbenika, mogla bi se u načelu lakše povezati s biologijom i ekologijom, ali to su marksisti uvijek negirali. Sporadični pokušaji oko afirmacije «darwinističke ljevice» (Singer 2000) nisu naišli na veliki odaziv.

<sup>44</sup> Callinicos 2007.

biologije u društvene discipline i tek tada možemo govoriti o tenzijama između naturalističkog i antinaturalističkog pristupa.

U filozofijama i religijama agrarnih civilizacija koncept *tabule rase* bio je uglavnom nepoznat. Pojedini su filozofi, i na Zapadu i na Istoku, posebno u Kini, isticali veliki značaj običaja i kulturnih čimbenika, ali većina je smatrala da one nisu presudni. U tradicionalnoj je filozofiji, kako na Zapadu, tako i u orijentalnim civilizacijama, prevladavalo uvjerenje o postojanju određenih fiksnih elemenata u ljudskoj naravi ili ljudske prirode, koji ne ovise o vanjskim (društvenim ili ekološkim) okolnostima. Ona se, međutim, tumačila na neznanstveno i to na dva osnovna načina. Jedan je bio metafizički u smislu postuliranja određenog spekulativnog načela – besmrtna duša, karma itd. - koje bitno određuje čovjeka nasuprot svim drugim oblicima života. Takve apstraktne spekulacije, bez mogućnosti empirijske provjere, nisu mogle daleko dovesti i u moderno su doba s pravom došle na zao glas.<sup>45</sup> Drugi način konstruiranja ljudske prirode bio je izrazito ideološki tendenciozan, jer je svodio na apologiju povijesnog partikularizma, tj. određeni društveni poredak – poput Atene V. st. Pr. n. e. Ili Konfucijeve Kine – proglašavan je sukladnim s ljudskom prirodom. Takvo je tumačenje odgovaralo relativno statičnom poretku agrarnih društava, u kojima su tehničke inovacije i društvena mobilnost postojale, ali su bile, u usporedbi s novijim razdobljem, vrlo ograničene. Za veliku većinu ljudi životni je položaj bio određen rođenjem.

U moderno doba, sa rastućom sekularizacijom, širenjem tehničke ekspanzije, slabljenjem tradicionalnih staleža i povećanjem društvene mobilnosti, tradicionalna fiksacija ljudske prirode postala je sve teže održiva iz nekoliko razloga. Prvi je bio politički, tj. nove sekularne ideje, koje se šire od kraja XVII. stoljeća, postupno potkopavaju kršćansko viđenje prirode i društva, uključujući i metafizičko shvaćanje ljudske prirode. Liberalna filozofija Johna Lockea i njegovih nastavljača afirmira viđenje čovjeka kao prazne ploče (*tabula rasa*) na kojoj okolina ispisuje sadržaje. Za tadašnje okolnosti to je bila revolucionarna i demokratska filozofija, jer je isticala jednakost ljudi po rođenju. Sve su društvene razlike bile isključivo stvar odgoja i društvenih privilegija. Koncept *tabule rase*, povezana s vjerom u povijesni napredak, bila je ideologija prikladna za nove društvene slojeve, neprijateljski orijentirane prema feudalizmu, crkvi i staleškim privilegijama, uvjerenim da su društvene promjene progresivne i da je ljudsko ponašanje sposobno «poboljšavati». Ljudska priroda, po tome, ne postoji, jer je sve stvar partikularnog društvenog konteksta, učenja i odgoja ili, kako će to nazvati kasniji antropolozi, kulture. Kasnije, u toku XIX. i XX. stoljeća,

---

<sup>45</sup> Zapadnjački je pozitivizam XIX. i XX. stoljeća odbacivao metafizičke spekulacije kao besmislice. One, doista, nisu imali utemeljenja u stvarnom svijetu i znanstveno se ne mogu braniti, ali ipak su sadržavale mnoge ispravne uvide. Filozofi i teolozi agrarnih civilizacija bili su ljudi i imali su istu biogramatiku kao i današnji ljudi, s istim temeljnim potrebama i s mnogim istim ili sličnim problemima zbog života u neprirodnom okolišu civilizacije. Ono što se obično zove «mudrost» u tradiciji tzv. vječne filozofije zapravo se odnosi na afirmaciju nekih trajnih aspekata ljudske prirode i protest protiv abnormalnih okolnosti civilizacije, što je ljudima industrijskog društva dobro poznato koliko god specifične političke ili ekonomske prilike bile različite. No, i to što vrijedi u nekadašnjim filozofijama i teologijama mora se tumačiti iz perspektive evolucijske biologije, odnosno teorije biosocijalnog diskontinuiteta o čemu nekadašnji mislioci nisu mogli znati ništa.

za sve veći broj ljudi «povijesni napredak čovječanstva» postat će, kao nova religija, prikladna zamjena za božansku providnost. Da koncept *tabule rase* konzekventno vodi u relativizam i negiranje napretka – jer je čovjek jednako dobro prilagođen na svako društvo i jer objektivni koncept napretka ne postoji – nije smatrano bitnim. Upravo suprotno, smatralo se da tek takvo viđenje otvara put «društvenom napretku», jer čovjek za stari poredak vezan tek trenutnim društvenim konvencijama, koje se mogu relativno brzo mijenjati.

Drugi razlog napuštanju vjere u ljudsku prirodu bio je kulturni, jer Europljani, od XV. stoljeća dalje, dolaze u dodir s narodima, plemenima i društvima često bitno različitim od njihovog. U srednjem vijeku «drugi» su uglavnom bili muslimani, koji su dijelili mnoge sličnosti s kršćanima, od sličnog društvenog ustrojstva do – barem iz moderne sekularne perspektive - velikih sličnosti u vjeri. Mržnja i netolerancija je bila uobičajena, ali europski kršćani nisu muslimane iz Španjolske ili Bliskog istoka doživljavali kao nešto fundamentalno različito. Isto je bilo sa civilizacijama Asteka ili Inka, kasnije Indije i Kine, koji su, uz sve razlike u običajima, bile slične tadašnjoj europskoj civilizaciji. Drugačije je bilo s «otkrićem» «divljaka» ili «primitivaca» iz Novoga svijeta u XVI. stoljeću i kasnije. Pod tim se imenom pretežno mislilo na jednostavna hortikulturalna društva, a tek znatno rjeđe na prave sakupljače-lovce. No, za Europljane, naviknute na gradove, klasnu stratifikaciju, državu i ostale elemente civilizacije, «divljaci» su bili nešto bitno različito. Tek nakon mnogih polemika prevladalo je mišljenje da su i oni ljudska bića, makar i zato da se među njima može lakše širiti kršćanski prozelitizam. Ideja kulturnog diverziteta i presudnog značaja običaja – sporadično prisutna u antici – počela je dobivati sve veći značaj. Sve veći broj europskih intelektualaca počeo je isticati veliki značaj partikularnog društvenog miljea, tj. onoga što razdvaja pojedine grupe ljudi. Od tuda do boasovskog povijesnog partikularizma i koncepta prazne ploče nije bilo daleko. Kulturni aspekt *tabule rase* podupirao je i historicizam, nova povijesna orijentacija, koja se snažno širila u XIX. stoljeću. U njoj je koncept «povijesti» bio ključan – o tome više malo kasnije – s tendencijom poistovjećivanja povijesti čovjeka i povijesti civilizacije. Ako čovjek živi samo u «povijesnom svijetu» - koji je ljudska tvorevina – uvijek ostaje *tabula rasa*. U XVIII. i XIX. stoljeću širi se i koncept «društva» na temelju uvjerenja da je društveni poredak nešto povijesno promjenljivo i ljudska konstrukcija, što ljudi (pre)oblikuju kroz povijesne procese. Koncepti «kulture», «društva» i «povijesti» lako su se mogli usuglasiti s viđenjem čovjeka kao prazne ploče, odnosno negiranjem postojanja ljudske prirode.

Treći razlog širenja perspektive prazne ploče bio je metafizički. Razdoblje od XVII. do sredine XIX. stoljeća bilo je vrijeme svojevrsnog širećeg vakuuma. S jedne strane dolazilo do postupnog slabljenja tradicionalne kršćanske metafizike pri čemu je koncept besmrtnosti duše izgledao sve manje uvjerljiv i smislen. S druge strane još nije došlo do (značajnijeg) širenje evolucijske biologije, koja bi mogla ponuditi sekularnu alternativu nekadašnjim metafizičkim viđenjima ljudske prirode. Kasnije širenje biologije, posebno u obliku društvenog lamarkcijanizma, mnoge ljude nije zadovoljavao iz već navedenih razloga. Mnogima je primat kulture i povijesnog partikularizma izgledao kao jedina smisljena opcija između zastarjele kršćanske



metafizike i kvazi-znanstvene biologizacije, tj. *tabula rasa* predstavlja relativno najbolje viđenje čovjeka. U novije vrijeme stoljeću negiranje bioloških ograničenja mnogima je bilo i danas jest privlačno i zbog sve većih antropogenih problema. Ako je evolucijska biologija relevantna za ljudsko ponašanje postoji opasnost da kolektivne patologije proizlaze iz ljudske prirode. Tvrdnje mnogih suvremenih darwinista – koji rat, ekološku destrukciju, međuljudsku eksploataciju i druge oblike patološkog ponašanja žele izvesti iz ljudske prirode – podupire takve strahove. Darwinisti, naravno, pozivaju na «uzdignuće» i «transcendiranje» biologije, ali to zvuči vrlo neuvjerljivo i podsjeća na raniju kršćansku metafiziku. Ono što je biološki utemeljeno ili je neminovno ili se može donekle izbjeći samo uz velike napore i štete. I obrnuto, ako su antropogeni problemi posljedica neke subjektivne «greške» ili manjka «racionalnosti» - pri čemu biologija nije bitna - postoji nada da se mogu bitno smanjiti.

Nakon slabljenja društvenog evolucionizma, koji je postulirao zakonske tendencije u ljudskoj povijesti po uzoru na fizikalne zakone, u društvenim je disciplinama potpuno prevladao historijski partikularizam, tj. orijentacije na proučavanje konkretnih ljudskih društava i njihovih različitih segmenata. Taj je pristup, koji se može nazvati standardni model humanističkih disciplina društvenih disciplina, polazio od uvjerenja da čovjek za razliku od svih drugih vrsta, nije presudno obilježen evolucijskom prošlošću i genetskim nasljeđem, već trenutnimdruštvenim okolnostima. U radikalnijoj varijanti čovjek se tretirao kao «prazna ploča» (*tabula rasa*) na koju društveno okruženje ispisuje sadržaj. Pretpostavljalo se da ako je čovjek prazna ploča može naučiti bilo što i prilagoditi se svim mogućim okolnostima, koje su, zbog neprekidnog «društvenog napretka», uvijek benigne. Negiranje ljudske prirode moglo je, iako nije moralo, biti povezano s utopističkim projektima ili nadama oko ostvarenja «boljeg društva». Ako je čovjek nevezan biološkim ograničenjima može od sebe i svojeg društva napraviti što hoće i realizirati najkrasnije utopije. Humanistički voluntarizam umnogome je posljedica bezbrojnih antropogenih problema, koje obilježavaju život svih civilizacija, ali najviše ljudi suvremenih industrijskih i potrošačkih društava. U takvom očajnom stanju, u kojem mnogi ljudi ne mogu čak ni preživjeti, lijepo je misliti da je čovjek svoja vlastita tvorevina.

Neki suvremeni darwinistički teoretičari tvrde da je koncept prazne ploče izrazito dominantan, gotovo apsolutan, u društvenoj teoriji modernog doba i da je tu postojalo gotovo neograničeno negiranje ljudske prirode.<sup>46</sup> Stvarnost je, međutim, znatno složenija. Doslovno može se reći da nitko nije zagovarao koncept prazne ploče, jer su i najveći kulturni deterministi i socijalni konstruktivisti uvijek priznavali, ako ništa drugo, postojanje osnovnih fizioloških potreba – za hranom, vodom, spavanjem, seksom itd. – koje su očito biološki utemeljene i koje dijelimo sa svim ili mnogim vrstama. No to ovdje možemo staviti na stranu i pod konceptom prazne ploče smatrati sve o osim tih osnovnih potreba. Pojedine alternativne i vrlo popularne orijentacije u XIX. stoljeću, poput frenologije i mesmerizma, koje se danas kvalificiraju kao pseudo-

---

<sup>46</sup> Pinker 2003. Steven Pinker je po struci neurolingvist i njegovo je poznavanje društvenih disciplina vrlo oskudno, uglavnom temeljeno na nekoliko pregleda. Slično važi i za mnoge druge darwiniste, koji kritiziraju standardni model društvenih disciplina da bi ga nerijetko zamijenili drugom jednostranošću – standardnim modelom bio-socijalne teorije. O tome više kasnije.

znanost, vjerovale su u postojanje određenih urođenih osobina u ljudskom mozgu i tijelu, koje su temelj za «više» psihološke funkcije. Eugenika, koja je bila vrlo popularna krajem XIX. i u prvoj polovici XX. stoljeća smatrala je da je karakter čovjeka oblikovan genetski s «višim» i «nižim» osobinama, često razvrstanim prema spolnim, rasnim i klasnim kriterijima. Evolucijski rasizam – koji je smatrao da su određene psihološke osobine različitih rasa biološki utemeljene – bio je vrlo popularan od 1850-ih do 1930-ih godina. Slično se može reći i za etnički nacionalizam – uvjerenje da su nacije odvojene urođenim biološkim osobinama – koji je do danas zadržao veliki utjecaj. Kršćanski orijentirani mislioci, uvjereni u postojanje «duše» i «razuma», sigurno nisu zagovarali koncept prazne ploče. Mnogi su sekularni teoretičari priznavali postojanje određene «ljudske prirode», iako ju nisu tumačili darwinistički, često niti evolucijski. Njemački filozof Immanuel Kant smatrao je, kritizirajući lockeovski empirizam, da su kategorija vremena i prostora imanentne ljudskom duhu, koji ih nameće prirodnom svijetu. No, pošto Kant i njegovi nastavljači nisu mogli objasniti kako su te urođene kategorije nastale – pozivanje na božanskog tvorca bilo je sve manje uvjerljivo – njihov pristup nije mogao postati osnovica za naturalističko tumačenje. Umjesto da, tokom XIX. stoljeća, bude povezan s novim evolucijskim teorijama, taj je pristup sve više skretao u idealizam i humanizam, perpetuirajući stari dualizam čovjek/priroda i inzistirajući da ljudski duh ne samo ima unutarnju autonomiju, već i da stvara vlastiti svijet. Eliminacijom Boga i ignoriranjem biologije ostalo je idealističko viđenje čovjeka-pojedinca kao svoje vlastite tvorevine. Idealističke tendencije bile su posebno naglašene u kontinentalnoj Europi, najviše u Njemačkoj, čiji su teoretičari vršili najveći utjecaj na okolne zemlje tokom XIX. i XX. stoljeća. Neokantijanizam, koji je snažno proširio u Njemačkoj i srednjoj Europi u drugoj polovici XIX. stoljeća, bio je vrlo utjecajan protest protiv pokušaja naturalizacije u proučavanju čovjeka.

Postojale su i druge teorije, koje su zastupale ne-darwinističko shvaćanje ljudske prirode. Klasična ekonomska teorija XVIII. i XIX. stoljeća polazila je od uvjerenja da je moderno «slobodno tržište» u skladu s ljudskom prirodom, odnosno da je čovjek po prirodi grabežljivo, pohlepno i sebično stvorenje s neograničenim željama oko stjecanja imovine. I danas većina ekonomista zastupa, implicitno ili eksplicitno, takvo viđenje ljudske prirode, koje, doduše, nema veze s darwinističkom prirodnom selekcijom, ali svakako ne znači koncept *tabule rase*. Oko sredine XIX. stoljeća javlja se i evolucijski naturalizam, koji smatra da je ljudska priroda oblikovana kroz duge evolucijske procese. Spencerova filozofija, koja je polazila od nasljeđivanja karakteristike stečenih tokom jedne generacije, bila je samo najpoznatiji primjer. Njezino je osnovno uvjerenje bilo da su ljudske duhovne i psihološke osobine – popularno zvane «ljudska priroda» - bile produkt evolucije mnogih generacija na temelju prirodnih zakona. To je bilo u direktnoj suprotnosti s utilitarizmom – tada dominantnom filozofijom na britanskom otočju – koja je polazila od koncepta prazne ploče. Poznati psiholozi, poput Sigmunda Freuda i Jeana Piageta, bili su, duboko u XX. stoljeću, neo-lamarckijanci i također isticali određene evolucijski oblikovane elemente ljudske psihologije. Svi evolucijski pristupi – ne samo darwinistički – nespojivi su s konceptom prazne ploče. Teorija racionalnog izbora – prilično utjecajna već nekoliko desetljeća kod dijela sociologa i ekonomista – gleda u čovjeku

«racionalno» i «autonomno» biće, koje djeluje na temelju slobodno utvrđenih računa o koristima i štetama, umjesto da bude pasivni odraz društvenih normi. To znači da standardni model društvenih disciplina ne mora sadržavati kulturni determinizam, iako je to često slučaj. Glavni problem sa tim tumačenjima je da ljudsku prirodu ne shvaćaju darwinistički, kao produkt prirodne selekcije i genetske prilagodbe čovjeka na specifični okoliš. Ovdje je nebitno da li je taj propust bio objektivan, posebno prije Darwina, ali i prije moderne sinteze, ili subjektivan, kao u novije vrijeme.

Mnogi su teoretičari kombinirali različite elemente idealizma i (evolucijskog) materijalizma. Koncept prazne ploče bio je čest u XIX. i većem dijelu XX. stoljeću, ali nikada dominantan. Ono što je dominiralo – i na čemu se nastale moderne socijalne discipline – bio je standardni model, tj. primat kulturne adaptacije i vjera u postojanje kulture ili povijesti kao zasebnog ljudskog svijeta. U tome su bile suglasne sve glavne političke ideologije modernog doba: liberalizam, marksizam, socijalizam, anarhizam itd. Čak i ako je pojedinac tvorevina društva – kako smatra sociološki determinizam, posebno izražen u marksizmu - društvo je ljudska tvorevina, dakle, čovjek opet stvara samoga sebe. Iz darwinističke perspektive nema velike razlike da li je to čovjek kao pojedinac, kako su smatrale individualističko-idealističke teorije, ili čovjek kao društveno biće, kako su zagovarale teorije kulturnog determinizma. Standardni model društvenih disciplina, sa ili bez koncepta prazne ploče, širio se kroz XVIII. i XIX. stoljeće i zadobio najveći značaj od 1930-ih do 1970-ih godina. U to je vrijeme marksizam - uvijek antibiološki orijentiran - bio na vrhuncu utjecaja, ali liberalizam je i tada bio najvažnija orijentacija unutar standardnog modela društvenih disciplina. U to je vrijeme behaviorizam – koji se koncentrira na proučavanje ponašanja na temelju kazni i nagrada i negira biološki utemeljene psihološke strukture – bio na vrhuncu utjecaja. Različite filozofije i socijalne teorije liberalizma na Zapadu i marksizma na Istoku podjednako su polazili od uvjerenja o nebitnosti evolucijske biologije i autonomije ljudske kulture. Taj su antinaturalistički pristup dijelili i humanistički kritičari moderne tehnike i potrošačkog društva od 1920-ih do 1970-ih godina, poput Martina Heideggera, Frankfurtske škole, Lewisa Mumforda, Jacquesa Ellula i drugih. Pojedini historičari<sup>47</sup> pokazali su da je taj pristup bazično polazio od ideoloških premisa, a ne od nekih novih antropoloških ili historijskih podataka. U standardni model mogu se uvrstiti i neki noviji biolozi – Stephen J. Gould, Richard Lewontin, Paul Ehrlich, Steven Rose, Niles Eldredge, Ann Dagg i drugi – koji su oštro kritizirali darwinističke teorije u ime autonomije kulture i fleksibilnosti ljudskog ponašanja. Oni su, istina, upozorili na određene jednostranosti u tumačenjima mnogih istaknutih darwinista, ali svojim isticanjem primata kulturne adaptacije poslužili su kao dodatni argument mnogim antinaturalističkim humanistima za daljnje ignoriranje evolucijske biologije.

Standardni model humanističkih disciplina pojavljivao se u dva osnovna oblika. Tvrdi varijanta, koja je bila česta u XVIII., XIX. i većem dijelu XX. stoljeća polazila je, eksplicitno ili implicitno, od *tabule rase*, viđenja čovjeka kao prazne ploče na koji društveni kontekst ispisuje sadržaj. Čovjek je beskonačno plastično biće i mogućnosti društvenog inženjeringa praktički su neograničene. Marksizam je najizrazitiji primjer

---

<sup>47</sup> Degler 1992, Segerstrale 2000, Plotkin 1997, 2003, 2004, Malik 2001.

tvrde varijante, jer su marksisti uvijek tvrdili da se ljudska priroda mijenja s promjenama društvenih okolnosti, odnosno da je čovjek «ansambl društvenih odnosa». Ovdje se «ljudska priroda» poistovjećuje s ljudskim ponašanjem, što je isto kao reći da ljudska priroda ne postoji. Novije postmodernističke teorije, koje u čovjeku gledaju beskonačno plastično biće, također se mogu shvatiti kao primjer tvrde varijante. U novije doba, zadnjih 30-40 godina, sve se češće pojavljuje meka varijanta, koja formalno priznaje postojanje neke vrste genetskog nasljeđa i određena biološka ograničenja, ali smatra da one nisu posebno važne za ljudsko ponašanje. Čovjekova plastičnost, po toj varijanti, ima ograničenja, ali ne velika. Meka varijanta predstavlja izvjesnu modifikaciju tradicionalnog pristupa, ali samo u sporednim aspektima. Ona, primjerice, može priznavati da postoji tako nešto kao što je «ljudska priroda», ali ostaje potpuno nejasna u čemu se ona sastoji ili kako je nastala, odnosno može formalno priznavati da se, u proučavanju čovjeka, treba uzeti u obzir i biologija, na što se, kod konkretnih analiza, zaboravlja. Ljudska priroda nije, kao kod drugih vrsta, produkt biološke evolucije, odnosno genetska prilagodba na lokalni okoliš, već je ljudska konstrukcija. «Ljudska priroda», u mekoj varijanti, svodi se ili na osnovne fiziološke potrebe i anatomska ograničenja (ne možemo letjeti mašući rukama, ne možemo biti na dva mjesta istovremena itd.) ili se poistovjećuje s ljudskim ponašanjem. Biologija može biti bitna u smislu općenite «sposobnosti za kulturu» putem simboličke komunikacije, ali bez ikakvog konkretnog sadržaja. Meka varijanta česta je kod humanistički obrazovanih istraživača, koji su se upoznali ponešto s evolucijskom biologijom, ali nisu bili spremni dovesti u pitanje standardni model društvenih disciplina. Nakon formalnog priznanja da postoji ljudska priroda i da je biologija bitna za proučavanje čovjeka u daljnjim se analizama isključivo govori o povijesnoj kontingenciji i kulturnim čimbenicima.<sup>48</sup> Specifični slučaj meke varijante je uvjerenje, prisutno kod mnogih nekadašnjih filozofa i teologa, da postoji tako nešto kao što je «ljudska priroda», koja je nesvodiva na trenutne društvene okolnosti, ali koja nema veze s darwinističkom evolucijom. Mnogi humanistički učenjaci u XIX. i XX. stoljeću zadržali su uvjerenje da postoji nešto poput «ljudske prirode», koju su često tumačili u sve naglašenijom sekularnom obliku, ali također bez veze s biologijom ili s darwinizmom.<sup>49</sup> Takva «ljudska priroda» je, međutim, apstrakcija bez smisla i značenja, bez obzira da li se tumači u teističkom (besmrtna duša) ili ateističkom smislu.

---

<sup>48</sup> Jedan primjer je arheolog Bruce Trigger, koji spominje postojanje bioloških čimbenika i ljudske prirode, ali inače primarno ističe simbolizam, racionalnost i obrazovanje kao ključne čimbenike za “progresivnu društvenu evoluciju” kojoj bi ljudi trebali težiti (Trigger 1998, 2003). Drugi primjer je knjiga sociologa Brucea Lerra, koji priznaje određen značaj biologije u podjeli rada po spolovima i u biološki zasnovanoj agresivnosti muškaraca, koja je ključna za mušku dominaciju kod pojave klasne i spolne stratifikacije u složenim društvima. No, Lerro smatra da „socio-kulturna evolucija“ sve više smanjuje značaj biologije i da su ljudi sve više socio-kulturna bića (Lerro 2005). Za standardni model društvenih disciplina tipično je uvjerenje da su društvenost i kultura nešto suprotno biologiji. Darwinisti, naprotiv, ističu da je čovjek po svojoj biologiji društvena i kulturna životinja ništa manje nego životinja koja hoda na dvije noge. No «društvo» i «kultura», koje su integralni dio ljudske biogramatike, odnose se ne na bilo koje društvo, već na sakupljačko-lovački život.

<sup>49</sup> Radovi njemačko-američkog psihologa Ericha Fromma i britanske filozofkinje Mary Midgley neki su od novijih i poznatijih primjera zagovaranja ljudske prirode-kao-apstrakcije, koja ima neke veze s evolucijskom biologijom, ali ne s darwinizmom, tj. s genetskom prilagodbom čovjeka na određeno društveno i ekološko okruženje.

Tvrda varijanta standardnog modela društvenih disciplina smatra da evolucijska prošlost čovjeka uopće ne postoji, a meka varijanta da se, uglavnom, može ignorirati, jer čovjek, zahvaljujući kulturi i razumu, «prevladava» svoje biološko nasljeđe. Iako darwinistički kritičari standardnog modela uglavnom ne razlikuju ove dvije varijante,<sup>50</sup> to nije veliki propust, jer su razlike prilično nebitne. Meka varijanta zapravo ostaje «tvrda» u inzistiranju na primatu kulturne adaptacije i irelevantnosti darwinizma za proučavanje novije ljudske povijesti. Ona može formalno priznavati da je biologija «bitna» za objašnjavanje ljudskog ponašanja, ali odbija bilo kakvu konkretizaciju ili može priznavati da je prirodna selekcija oblikovala «ljudsku prirodu», ali ostaje nijema što to konkretno znači. Takvi stavovi, tipični za mnoge suvremene kritičare darwinizma,<sup>51</sup> predstavljaju samo formalni ustupak. Obje varijante smatraju da je naše genetsko nasljeđe nebitno i da naglasak treba biti na partikularnim društveno-povijesnim okolnostima. Standardni model ne negira relevantnost darwinizma za drevnu prošlost čovjeka i njegovih homininih i primatskih predaka. On negira relevantnost darwinizma za proučavanje novije ljudske povijesti, posebno povijest civilizacije i, naravno, modernog društva. Najčešći su argument nagle društvene promjene, koje se odvijaju prebrzo da bi ih naša biogramatika mogla pratiti. Iz toga pristalice standardnog modela izvode zaključak da je «društvena evolucija» zamijenila biološku evoluciju i da smo naše genetsko nasljeđe nekako ostavili iza sebe u maršu «povijesnog napretka».

Za darwinizam čovjek je prilagođeno biće (*adapted mind*), a za standardni model prilagodljivo biće (*adaptable mind*). Prvi pristup ističe značaj drevne evolucijske prošlosti i prilagodbu na specifično društveno i ekološko okruženje, ništa bitno različito od drugih oblika života. Drugi pristup ističe tek trenutni društveni kontekst, (gotovo) beskonačnu varijabilnost ljudskog ponašanja i sposobnost uspješne prilagodbe na različite društvene ustroje. Standardni model društvenih disciplina smatra da je u toku «progresivne društvene evolucije» *adapted mind* naših homininih predaka postupno pretvoren u *adaptable mind* modernog čovjeka. U tom se procesu, navodno, čovjek «uzdigao» iznad prirodnog svijeta i odvojio se od drugih vrsta i vlastite evolucijske prošlosti. Došlo je do kvalitativnog skoka, jer je, navodno, kultura zamijenila biologiju kao osnovno sredstvo adaptacije i omogućila da čovjek prosperira u društvima bitno različitim od onih u kojima je živio najveći dio svoje povijesti. Iako manje nego prije novije pristalice standardnog modela društvenih disciplina zadržavaju vjeru u ljudski egzempcionalizam i bio-ekološki diskontinuitet. Kao sekularni humanisti pozivaju se na kulturu, racionalnost, povijest, varijabilnost ponašanja itd. U osnovi, standardni model polazi od nekoliko pretpostavki: 1) ljudsko ponašanje stvar je učenja i kulture, 2) biologija je bitna za anatomiju i opću sposobnost za učenje, ali ne i za konkretno ponašanje 3) kulturna varijabilnost nema veze s psihološki i biološkim čimbenicima i 4) svako pozivanje na genetske osnovice

---

<sup>50</sup> Noviji primjer je vrlo zapažena i, po kvaliteti, neujednačena knjiga psihologa Stevena Pinkera (2003), koji poznaje jedino tvrdu varijantu standardnog modela, koju praktički više nitko ne zastupa. No, njegova kritika ima smisla ako se primijeni na meku varijantu, koja je i danas široko rasprostranjena u društveno-povijesnim disciplinama.

<sup>51</sup> Rose-Rose 2000, Malik 2000, Dupre 2001, 2005, 2006, Lewontin-Lewins 2007.

ponašanja znači genetski determinizam i biološki redukcionizam i 5) čovjek je jedinstvena vrsta – ili jedinstveno jedinstva ako su sve vrste po nečemu jedinstvene – zbog sposobnosti za kulturu i varijabilnost ponašanja za što je društveni dinamizam osnovni argument.

Koncept *historije* ključan je u standardnom modelu društvenih disciplina. Historija – ili povijest – doslovno označava svaki protok vremena. Biološka evolucija je, tako, povijest koja se odvija dovoljno dugo da može doći do genetskih mutacija i nastanka i nestanka vrsta. No, *historija*, nasuprot prirodnom trajanju i biološkim uvjetima života, označava, iz perspektive standardnog modela, specifični ljudski svijet, uglavnom povijest civilizacije zadnjih nekoliko tisuća godina. Historija implicira da civilizirani čovjek više nije (samo) dio prirode i više nije (samo) životinja, već i nešto drugo, tj. «više». Civilizirani ljudi ostavljaju iza sebe divlji prirodni svijet i svoju evolucijsku prošlost i grade zasebno ljudsko carstvo. Koncept historije ima svoje korijene u židovsko-kršćanskoj tradiciji, koja negira ciklično viđenje vremena i umjesto njega uvodi linearnu perspektivu, historiju kao nizanje jedinstvenih događaja s određenim eshatološkom i teleološkom putanjom. Historija je mjesto djelovanja božanske providnosti i puta duše prema vječnom životu. Ideologije modernog sekularnog odbacuju teistički sadržaj, ali zadržavaju osnovno uvjerenje o historiji kao zasebnom ljudskom svijetu, koji, navodno, dokazuje biološki i ekološki diskontinuitet. Umjesto djelovanja božanske providnosti sada nastupa, od XVIII. stoljeća dalje, ljudski napredak, a umjesto besmrtno duše dolazi kultura i sekularni razum, koji nastoji svime ovladati i sve kontrolirati. Odstranjujući božansko biće civilizirani čovjek sada postaje gospodar svoje sudbine i vladar ljudskog carstva iz kojeg širi svoju vlast na kaotičnu divlju prirodu. Koncept napretka praktički je neodvojiv od sekularnog koncepta historije. Civilizirani ljudi konstruiraju određene antropocentričke iluzije – božansku providnost ili ljudski napredak – i učitavaju ih u novije ljudsku povijest i, eventualni, širi prirodni svijet. Konstrukcije trebaju pružiti privid smisla i kompenzirati osjećaj apsurdna i besmislenosti kao posljedicu života u neprirodnim okolnostima civilizacije. Nasuprot arheologiji historija je počela označavati istraživanje pisanih izvora. To je doprinosilo tendenciji poistovjećivanja povijesti čovjeka i povijesti civilizacija. Sve prije, milijuni godina ljudske povijesti, otpisani su pod nazivom «prehistorija», tj. jedino bitno koliko prethodi «historiji». Nasuprot takvom tumačenju, istaknuli smo mogućnost drugačijeg pristupa, koji priznaje veliki značaj dubokog evolucijskog vremena i odbija poistovjećivanje civilizirane i ljudske povijesti.<sup>52</sup>

Najvažniji argument pristalica standardnog modela društvenih disciplina o nebitnosti ili, u blažem slučaju, sporednosti, evolucijske biologije za proučavanje ljudskog ponašanja i društva bilo je postojanje društvene makro-dinamike ili naglih društvenih promjena zadnjih nekoliko tisuća godina.<sup>53</sup> Još prije samo desetak tisuća

---

<sup>52</sup> Markus 2007. U tom radu donosimo pregled kritike koncepta «historije» u djelima Paula Sheparda, Edwarda Wilsona i Robina Foxa.

<sup>53</sup> Bock 1980, Kuper 1994, Ingold 2000, Ehrlich 2002, Malik 2001, Dupre 2002, 2003; Travis 2003, Lancaster 2003, Snooks 2003, Eldredge 2004, Dagg 2005; Leavitt 2005, Lerro 2005, Buller 2006, Fuller 2006, Lewens 2007, Lewontin-Levins 2007. Veći dio te literature tendira poistovjećivanju

godina postojalo je svega nekoliko milijuna ljudi, koji su živjeli isključivo kao sakupljači-lovci u malim grupama – uglavnom do stotinjak članova – u divljem okolišu. Danas postoji gotovo sedam milijardi ljudi, koji svi žive u civilizaciji, a oko polovica i u gradovima. Takve nagle promjene, smatraju pristalice standardnog modela, nesporan su dokaz irelevantnosti biologije, jer ljudski se biološki ustroj nije mogao bitno promijeniti u tako kratkom vremenu, svakako ne u smislu darwinističke prirodne selekcije, koja traži, posebno kod složenijih organizama, tisuće generacija. Pojedine ljudske grupe ostarile su nagle i velike društvene promjene bez ikakve promjene u genetskom materijalu, što bi, navodno, bio dokaz da je čovjek nekako izbjegao kontroli biološke evolucije i da prirodna selekcija više nije relevantna za ljude ili, barem, da su biološki čimbenici sporedni. Sada ljudi žive u zasebnom svijetu Kulture i Civilizacije, slobodni od bioloških ograničenja. Darwinizam se ne smije primijeniti na (modernog) čovjeka, jer se time narušava dogma biološkog i ekološkog diskontinuiteta, provalija, koju je, navodno, civilizirani čovjek iskopao između sebe i ostatka Prirode. Za humaniste – bilo religiozne, bilo sekularne – tretiranje čovjeka kao životinje i dio prirode predstavlja uvredu i negiranje «čovječnosti», tj. nečega za što oni smatraju da ima samo čovjek i da predstavlja «suštinu» ljudske vrste. Uvjerenje da se čovjek mora poimati u evolucijskom vremenu i ekološkom prostoru i da je takav pristup nezaobilazan za proučavanje čovjeka tretira se kao «degradacija čovječnosti» i «scientizam».<sup>54</sup> Standardni model društvenih disciplina može priznavati biološka ograničenja što se tiče ljudske anatomije i fiziologije, ali negira ih što se tiče ponašanja i psihologije. Sve se svodi na partikularne povijesne okolnosti, jezik, simbole, kulturu i druge pojave, zahvaljujući kojima čovjek, navodno, postoji kao svoja vlastita tvorevina.

Kritičari darwinističkih teorija često od njih prave karikaturu ili ih prikazuju vrlo jednostrano, kako bi ih mogli lakše kritizirati, praksa uobičajena u akademskim raspravama. Tako ispada da suvremeni društveni darwinizam – tj. darwinističko proučavanje čovjeka i ljudskog društva – znači malo što osim genetskog determinizma i demonizacije ljudske prirode (čovjek kao sebično, kompetitivno i nasilno stvorenje). U tim kritikama teorija bio-socijalnog diskontinuiteta uglavnom se ignorira i sve se svodi na određena jednostrana tumačenja, koja ćemo kasnije označiti kao standardni model bio-socijalne teorije. Kritičari često darwinističko proučavanje čovjeka reduciraju na maksimalizaciju reproduktivnog uspjeha, koja vuče porijeklo iz malthuzijanske hipoteze.<sup>55</sup> Vidjet ćemo da ti kritičari napadaju najslabija mjesta u darwinističkoj literaturi, poput teze o maksimalizaciji inkluzivnog fitnesa ili mutnih analogija, umjesto da se koncentriraju na najjača mjesta, poput teorije bio-socijalnog diskontinuiteta. Koncentriranje na najslabija, umjesto na najjača mjesta protivnika lako je razumljiva taktika, ali ne doprinosi boljoj argumentaciji vlastite pozicije. Zato u

---

ljudske prirode i ljudskog ponašanja i stoga tvrdi da ljudska priroda, u smislu univerzalne i fiksne kategorije, ne postoji, odnosno da se mijenja s društvenim promjenama.

<sup>54</sup> Olafson 2001, Malik 2001, Snooks 2003, 2006, Dupre 2006. Povjesničaru nije teško vidjeti da takvo tumačenje, prevedeno u sekularne termine, vuče ideološke korijene iz etičko-metafizičkih stavova religija i filozofija agrarnih civilizacija, na Zapadu iz židovsko-kršćanske tradicije.

<sup>55</sup> Snooks 2003, 2006, Edlredge 2004, Dagg 2005, Buller 2006, Fuller 2006.

ovoj knjizi govorimo o nedostatnosti standardnog modela društvenih disciplina za proučavanje *novije*, a ne drevne ljudske povijesti.

Standardni model društvenih disciplina imao je apsolutnu prevlast u društvenim disciplinama od 1930-ih do 1970-ih godina, a i danas je prevladavajuća orijentacija u antropologiji, sociologiji, političkoj teoriji i historiji. Lingvistički zaokret i postmodernističke teorije, koje su od 1970-ih godina, stekla veliku popularnost u dijelu društvenih disciplina, orijentirane su izrazito subjektivistički, relativistički i antinaturalistički. One zagovaraju humanistički idealizam, negiraju bilo kakav veći značaj ekološkim i biološkim čimbenicima u oblikovanju ljudskog ponašanja i priznaju samo trenutni društveni kontekst. U nekim slučajevima prodor ekologije i biologije u društvene discipline doživljava se kao prijetnja «projektu čovječanstva» čiji bi cilj trebalo biti «osvajanje prirode» i negiranje smrti.<sup>56</sup> Velika većina kritičara sociobiologije i evolucijske psihologije zadnjih tridesetak godina polaze od standardnog modela. Često je primijećena ironija da je evolucijski pristup u društvenim disciplinama napušten istovremeno kada je evolucijska biologija konačno postavljena na znanstvene osnove i prestala se svoditi na mutne analogije ili sumnjiva ideološka tumačenja.<sup>57</sup>

Kakav je trenutni rezultat širenja darwinističkih teorija u društvenim disciplinama? Do kraja XX. stoljeća darwinizam, u različitim oblicima, postao je integralan dio mnogih struja i teorija unutar društvenih disciplina i njegovo širenje nastavlja se i danas. Do danas pojavili su se mnogi, uglavnom mlađi ljudi, koji nastoje afirmirati darwinizam – što god pod tim mislili – u ekonomiji, političkoj teoriji, sociologiji, filozofiji i drugim tradicionalno humanističkim područjima.<sup>58</sup> Političke optužbe danas su znatno rjeđe nego prije trideset godina i nitko se ne mora bojati da će biti fizički napadnut ako na nekom predavanju brani biologizaciju ljudskog ponašanja. Standardni model društvenih disciplina znatno je izgubio na svojoj snazi, ali i dalje je vrlo utjecajan. Wilsonove nade o darwinističkom «preuzimanju» društvenih disciplina pokazale su se neutemeljenim, jer su potcijenili duboko ukorijenjene humanističke prerasude u njima, ali i neke njihove pozitivne spoznaje, posebno u analizi društvene dinamike u kojima, kako ćemo vidjeti, one imaju svoje mjesto. I danas velika većina sociologa, antropologa, ekonomista, historičara i politologa ignorira ili eksplicitno odbacuje evolucijsku biologiju u ime standardnog modela društvenih disciplina. Zbog dominacije uske specijalizacije mnogi ni ne znaju za nove darwinističke teorije ili ih svode na stare simplifikacije o «genetskom determinizmu» i «biološkom redukcionizmu». Darwinističke su društvene teorije najproširenije u sjevernoj Americi,

---

<sup>56</sup> Fuller 2006.

<sup>57</sup> Degler 1992; Cronk 1999; Sanderson 2001; Lopreato-Crippen 2002; Pinker 2003; Wilson 2003; Crawford-Salmon 2004; Buss 2007.

<sup>58</sup> Neki istaknuti suvremeni povjesničari biologije uopće nisu svjesni velikog širenja darwinizma u društvenim disciplinama. Tako filozof Michael Ruse tvrdi da u društvenim disciplinama i dalje vlada socijalni konstruktivizam i neprijateljstvo prema biologiji i znanosti općenito (Ruse 2005, 2006). Takve generalizacije svjedoče o nepoznavanju tih disciplina u kojima je, istina, antidarwinizam i dalje široko rasprostranjen, ali u kojima su mnogi ljudi priznali važnosti biologije i ekologije za proučavanje čovjeka. Danas se više ne može govoriti, kao do prije jedne generacije, o neupitnoj vladavini standardnog modela u sociologiji, antropologiji, političkoj teoriji i drugim društvenim disciplinama.



ali tamo imaju i najveću opoziciju, ne samo u akademskim humanistima, već i u vrlo utjecajnim kršćanskim krugovima. U Europi, posebno kontinentalnoj, ta je opozicija znatno manja, ali samo zato što je darwinizam puno manje prisutan u društvenim disciplinama.

## TEORIJA BIO-SOCIJALNOG DISKONTINUITETA I DVA STANDARDNA MODELA

Ograničenja i jednostranosti standardnog modela društvenih disciplina jednaka su danas kao i u XIX. stoljeću, ali današnje inzistiranje na njemu nosi u znatno mjeri – ne potpuno, zbog objektivne dominacije profesionalne specijalizacije – dozu subjektivnog propusta. Prije XX. stoljeća humanistički su učenjaci imali obilje objektivnih izgovora za svoje nerazumijevanje ljudske povijesti. No, kasnije, nakon širenja darwinizma i paleoantropologije tih izgovora više nemaju, tj. ako žele znanstveno objašnjavati ljudsko ponašanje moraju uzeti u obzir ne samo kratkoročno povijesno, već i dugoročno evolucijsko vrijeme, kao i ekološki prostor. Tradicionalna socijalna teorija pružila mnoge vrijedne uvide i da je u nekim stvarima – Marxova analiza povijesti tehnike, Simmelova filozofija novca, Durkheimove analize religije i moralnosti, Weberova analiza civiliziranih religija, Tönniesove analize komunitarnosti i slično - i danas nezaobilazna, posebno na deskriptivnoj razini.<sup>1</sup> Ona je ostvarila najviše domete kakvi su mogući unutar standardnog modela društvenih disciplina, tj. više-manje je adekvatno opisivala mnoge pojave u konkretnim društveno-povijesnim partikularitetima i to uglavnom u civiliziranim društvima. Ona je nezaobilazna u objašnjavanju društvene promjene, koja je, doista, bitno obilježje *novije* ljudske povijesti i koja ima dalekosežne posljedice. U tradicionalnim društvenim disciplinama prevladavao je holistički pristup, - s naglaskom na proučavanju ustanova i kolektiva - koji ima smisla, jer društveno doista nije samo skup atomiziranih pojedinaca, kako misle mnogi darwinisti. To, međutim, ne znači da kultura super-organska pojava ili da tzv. kulturna evolucija zamjenjuje biološku evoluciju. U objašnjavanju *novije* ljudske povijesti – čiji je osnovno obilježje stalno rastući adaptivni jaz između ljudske biogramatike i društva – svoje mjesto imaju kako tradicionalne društvene discipline, tako i evolucijska biologija. Trebalo bi izbjeći svaki ekskluzivizam, imperijalističko nametanje (poput nekih Wilsonovih stavova) ali i antinaturalističku separaciju na temelju uvijek krivog i odavno anakronističkog dualizam društvo/priroda. Vidjet ćemo da teorija bio-socijalnog diskontinuiteta pruža takve mogućnosti.

Evolucijski naturalizam polazi od viđenja priroda kao cjelina u kojoj vladaju isključivo prirodni kauzalni čimbenici i za objašnjavanje prirodnih pojava nije potrebno – i metodološki nije dopustivo – pozivanje na bilo kakve natprirodne čimbenike. Sve su vrste produkti biološke evolucije – bazično darwinističke prirodne selekcije i integrirani su u mrežu eko-sustava. Evolucijski naturalizam je skeptičan

---

<sup>1</sup> Od ogromne literature o povijesti sociologije, antropologije i socijalne teorije, koja, osim nekih izuzetaka (Sanderson) i sama ostaje u okviru standardnog modela društvenih disciplina, mogu se navesti: Nisbet 1969, Bottomor-Nisbet 1979, Ingold 1986, Stocking 1987, Hutcheon 1996, Ritzer 1997, 2003, Turner 2000, 2006; Delanty 1999, 2005, 2006, Noble 2000, Benton-Craib 2001, Adams-Sydie 2001, Harris 2001, Sanderson 2001, 2007, Abbinnett 2003, Katunarić 2003, Carneiro 2000, 2003, Zeman 2004, Seidman 2004, Kalanj 2000, 2004, 2005, Strenski 2006, Agger 2006, Elwell 1991, 2006, Delanty-Kumar 2006, Callinicos 2007, Mazlish 2007.

prema pitanju nat-prirodnih čimbenika i negativno orijentiran prema pitanju ljudskog egzempcionalizma. Evolucijski naturalizam primjenjuje za čovjeka načelo biološkog i ekološkog kontinuiteta. Ekološki kontinuitet znači da je čovjek, gdje god i kako god živi, dio prirode i mreže života, potpuno ovisan o mreži organskih i anorganskih čimbenika, koje nije stvorio i koje ne može kontrolirati, iako može imati veći ili manji utjecaj unutar prirodnog svijeta. Biološki kontinuitet znači da je čovjek produkt biološke evolucije i životinja obilježena evolucijskom prošaloću, tj. genetski prilagođena na određeno ekološko i, pošto se očito radi o društvenoj vrsti, društveno okruženje. Evolucijski je naturalizam neusuglasiv s bilo kojom humanističkom ideologijom, od aksijalnih religija do modernih sekularnih doktrina.<sup>2</sup>

U novije vrijeme mnogi su znanstveno orijentirani mislioci isticali neusuglasivost moderne znanosti s metafizičkim humanizmom, koji zagovara vjeru u nebeska bića, transcendentnu realnost i besmrtnu dušu. Moderna znanost negira dualizam duša/tijela i priznaje samo kontinuum prirodnih zakona, kojima je podložan i čovjek.<sup>3</sup> Taj je pristup pogodan za kritiku tradicionalnih metafizičkih humanista, posebno onih vezanih uz okcidentalne religije. No, on ne pogađa kulturne humaniste i zagovornike standardnog modela društvenih disciplina. Oni ne govore o Bogu i besmrtnoj duši, već o kulturi, društvenim promjenama i simbolima, ali jednako su anti-darwinistički orijentirani kao i metafizički humanisti. Ta je grupa ljudi možda manje značajna u široj javnosti, ali zato puno značajnija u akademskim krugovima. Štoviše, mnogi samo-proklamirani naturalisti i darwinisti prelaze u tu grupu kada dolaze do normativnog okvira ljudskog djelovanja. Mnogi darwinisti ne uvlače na stražnja vrata nebeska bića i transcendentnu realnost, ali često uvlače vjeru u ljudsku plastičnost i kulturnu kreativnost, tj. vraćaju se na pozicije ne bitno različite od standardnog modela društvenih disciplina. Stoga se kulturni humanizam čini kao veća zapreka darwinizaciji ljudskog ponašanja, nego tradicionalni metafizički (teistički) humanizam.

Kao društvene životinje ljudi su uvijek osjećali potrebu da legitimiraju vlastito društvo, posebno u slučaju civilizacije, koja je tek nedavna pojava, bez uporišta u

---

<sup>2</sup> Kanadska sociologinja Pat Hutcheon napisala je prikaz teorija više mislioca iz XIX. i XX. stoljeća, koji bi trebali biti okosnica «ujedinjene društvene teorije» na temelju evolucijskog naturalizma (Hutcheon 1996, 2001). No, ono što te ljude – Spencera, Durkheima, Webera, Marxa, Santayanu, Russella, Fromma, Arendt, Piageta, Dawkinsa, Skinnera, Deweya, Meada itd. – povezuje samo je sekularni humanizam i formalno priznanje da je čovjek produkt biološke evolucije. Svi, osim Darwina, vjerovali su u biološki diskontinuitet i isticali jedinstvenost čovjeka, što je čudno nazivati «evolucijski naturalizam». Formalno priznanje da je čovjek dio prirode i produkt evolucije nipošto ne isključuje naknadno vraćanje na biološki i ekološki diskontinuitet. Po našoj terminologiji humanizam i naturalizam nespojivi su pristupi i svjetonazori. To je mnogima teško prihvatiti, jer znači da liberalni – ili bilo koji drugi – humanizam ne može biti znanstveno utemeljen i ostaje puka subjektivna ideologija, koja se svaki tren mijenja. Hutcheon potpuno ignorira suvremene ekološke i, osim usputnog spominjanja sociobiologije, darwinističke teorije i, kao utemeljitelje modernog evolucijskog naturalizma, poziva se na Durkheima, Meada, Deweyja, Skinnera i druge kulturne deterministe, koji su u čovjeku vidjeli malo što osim *tabule rase*. O teoriji bio-socijalnog diskontinuiteta ne zna ništa. U nekim drugim pregledima među «darwinističke teorije» uvrštavaju se izraziti kulturni deterministi poput Durkheima i Skinnera (Stevenson 2004).

<sup>3</sup> Edis 2002, 2006, Flanagan 2002, Shermer 2006.

našoj evolucijskoj prošlosti, i vrlo nestabilna zbog međudruštvene kompeticije, klasne eksploatacije i ekološke destrukcije. Kako je primijetio jedan povjesničar složena su društva anomalije u ljudskoj povijesti i u neprekidnoj potrazi za ideološkom samolegitimizacijom.<sup>4</sup> Agresivno isticanje vlastite «prirodnosti» posebno je karakteristično za industrijska društva, koja su u najvećem neskladu s ljudskom prirodom. Ništa čudno da su mnogi širenje evolucijske biologije u XIX. stoljeću doživjeli kao prvi «znanstveni» način legitimizacije vlastitog društva. Kapitalizam, kompeticije, klasne i spolne razlike, tržište itd. proglašavani su izrazom hijerarhijske i kompetitivne ljudske prirode. Civilizacija i industrijska društva tretirani su kao dio evolucijskih procesa, tj. društvena evolucija jedna je specifična varijanta i proširenje biološke evolucije. Danas mnogi pisci tvrde da suvremena društva u skladu s ljudskom prirodom, jer afirmiraju «slobodu», «autonomiju», «demokraciju», «egalitarizam» itd. Kasnije ćemo vidjeti problematičnost tih tvrdnji.

Neki darwinistički paleoantropolozi i arheolozi kritiziraju ignoriranje darwinizma u standardnom modelu, ali njegovu relevantnost za proučavanje čovjeka pokušavaju pokazati preko paleoantropologije, tj. od analize paleoantropoloških podataka skače se na kritiku standardnog modela.<sup>5</sup> To nije dobar pristup, jer ljudsko ponašanje, za razliku od anatomije, nije podložno fosilizaciji i jer standardni model inzistira na irelevantnosti darwinizma za proučavanje ne drevne hominine, već novije povijesti, posebno povijesti civiliziranih i modernih industrijskih društava. Zbog krajnje oskudnih izvora nemoguće je testirati hipoteze o ljudskom ponašanju prije pojave domestifikacije i civilizacije i one ostaju tek zanimljive spekulacije. Rečeno shematski, život, koji je obuhvaćao 99,99 % ljudske povijesti obuhvaća 0,1 povijesnih izvora, dok život, koji obuhvaća 0,1 ljudske povijesti (civilizacija i domestifikacija) obuhvaća 99,99 % izvora. Društveno ustrojstvo i ponašanje ljudi u drevnim društvima nije ostavilo nikakve fosilne tragove. Niti jedno novije društvo, uključujući i moderne sakupljače-lovce, nije živi fosil. To znači da hipoteze o ljudskoj prirodi – tj. genetskim osnovicama ljudskog ponašanja – moraju *primarno* biti, ako žele biti znanstvene tvrdnje, testirane na temelju proučavanja novije ljudske povijesti, dok paleoarheološki i, eventualno, primatološki podaci moraju biti sekundarni, što, naravno, ne znači nebitni. Relevantnost darwinizma mora se pokazati na primjeru ljudskog ponašanja u složenim (civiliziranim) društvima, preko univerzalnih potreba i antropogenih problema, koji oboje ukazuju na genetsku prilagodbu čovjeka na određeni okoliš. Tek takav pristup može uvjerljivo osporiti standardni model humanističkih disciplina *na njegovom vlastitom terenu*. Takav pristup je moguć upravo zato jer čovjek *nije* prazna ploča i jer nagle društvene promjene ne mijenjaju ljudsku biogramatiku. Svi pojedinačni ljudi, za razliku od društava u novijoj povijesti, su živi fosili u smislu da su njihove temeljna fiziološka i psihološka obilježja produkt stotina milijuna godina biološke evolucije i izraz evolucijske prilagodbe na specifično okruženje. U ljudskoj je biogramatici, koju trajno nosimo sa sobom, zapisana naša evolucijska prošlost i upravo zato *nismo* beskonačno plastična bića i upravo zato naše su mogućnosti ograničene.

---

<sup>4</sup> Tainter 2007.

<sup>5</sup> Foley 1996, Lewin-Foley 2004, Mithen 2005.

Širenje darwinizma i osporavanje standardnog modela društvenih disciplina dovelo je do različitih nastojanja da se afirmira biologija kao relevantan čimbenik u objašnjavanju ljudskog ponašanja. Postoje nekoliko utjecajnih pristupa, koje, međutim, smatramo pogrešnim ili, u najboljem slučaju, poticajima za bolju afirmacije darwinističke informirane društvene teorije. U najnovije vrijeme pojavilo se mnoštvo literature u kojoj antropolozi, sociolozi, historičari i politički teoretičari i ekonomisti zagovaraju potrebu darwinizacije ljudske povijesti i društvenih disciplina.<sup>6</sup> Takav se pristup može načelno pozdraviti, ali problem je da ga većina istraživača može mogu zamisliti samo preko neka od tri pogrešna pristupa: analogija, koevolucija i biologizacija povijesne kontingencije. Prvi pogrešan pristup znači analogije i metafore, uključujući i pojedine izraze, koji se posuđuju iz evolucijske biologije i primjenjuju za inače standardne historijska ili sociološka istraživanja. Koncepti memetike<sup>7</sup> i društvene/kulturne evolucije<sup>8</sup> primjer su takvih analogija, koji mogu biti korisne, ali nemaju velikih eksplanatornih mogućnosti. Izraz «memi» prvi je upotrijebio Richard Dawkins u zadnjem poglavlju prvog izdanja knjige *The Selfish Gene* (1976) kao oznaku za kulturne replikatore, koji se nesvjesno prenose od mozga od mozga, navodno slično genetskog replikaciji. Dobra strana tog koncepta je da je neusuglasivost s mitom o racionalnosti prosječnog čovjeka i da ističe primat nesvjesnih čimbenika, posebno nesvjesne interiorizacije dominantnih društvenih predrasuda. No to je nešto što su teoretičari iz društvenih disciplina ionako odavno znali, još davno prije Freuda i za to nije potreban darwinizam, osim, možda, isticanja genetskih osnovica konformizma. Memetika, koja polazi od analogija gena i mema (jedinica kulture), ima smisla ako se prihvati koncept društvene/kulturne evolucije kao «progresivnog razvoja» društva prema globalnoj civilizaciji. Koncept mema, poput koncepta društvene evolucije, nije pravi darwinizam – tj. darwinizam *po ekstenziji* – već kvazi-darwinizam, *po analogiji*. Memetika vodi prema autonomiji kulture i biološkom diskontinuitetu, jer sve vrste imaju gene i biološku evoluciju, ali samo jedna vrsta ima meme i kulturnu evoluciju.<sup>9</sup> Ona konzekventno vodi u kulturni

---

<sup>6</sup> Sanderson 2001, 2007, Lopreato-Crippen 2002, Pomper-Shaw 2002, Penn 2003, Thayer 2004, Barkow 2003, 2006, Smail 2008.

<sup>7</sup> Dennett 1995; Aunger 2001, 2002; Shennan 2002; Distin 2005, Dawkins 2006, Blackmore 2006

<sup>8</sup> Učenjaci, koji su zastupali koncept društvene/kulturne evolucije od XVIII. stoljeća do danas je bezbrojan. Od boljih pregleda usp.: Nisbet 1969, Ingold 1986, Hawkins 1997, Trigger 1998, 2006, Sanderson 1990, 2007, Harris 2001, Carneiro 2003, Pluciennik 2005, Mazlish 2007. U analogiju pripada i tvrdnja da se društvene promjene – tzv. kulturna evolucija – odvijaju po načelima lamarkcijanske evolucije (Barash 1986, Trigger 1998, Ehrlich 2002, Sanderson-Alderson 2004, Corning 2005, Shermer 2006). To nije točno, jer i lamarkijanizam podrazumijeva biološke promjene, koje se *nisu* dogodile zadnjih nekoliko tisuća godina, svakako ne u smislu da bi ljudska biogramatika bitno promijenila. Kada bi doista važila komplementarnost darwinizma za biološku i lamarkijanizma za socijalnu evoluciju rezultat bi bio optimalna prilagodba čovjeka na nove društvene okolnosti i *nepostojanje* antropogenih problema. Očito, čitava ljudska povijest zadnjih nekoliko tisuća godina govori suprotno.

<sup>9</sup> U knjizi *Selfish Gene* Dawkins zagovara, sukladno svojem liberalnom humanizmu, „prevladavanje“ genetskog nasljeđa. Nakon svih priča o „tiraniji sebičnog gena“ i „ljudskim strojevima“ za reprodukciju „sebičnog gena“ dolazi spasonosni memi, koji potvrđuju autonomiju kulturu i „uzdignuće“ nad kaotičnim evolucijskim procesima u carstvo ljudske moralnosti i racionalnosti. Dovoljno je dodati samo besmrtnu dušu i Boga i imamo potpuni povratak u kršćansku metafiziku. Ne mala ironija s obzirom na Dawkinsov militantni ateizam.

determinizam i vraćanje na standardni model društvenih disciplina. Isto vrijedi i za koncept društvene/kulturne evolucije, koji ima pretdarwinističke korijene – potječe iz XVIII. stoljeća - i izvorno uopće nema veze čak ni s biološkom evolucijom. Njegovo pozivanje s biološkom evolucijom proveo je lamarckijanac Spencer kao dio brkanja evolucije i napretka, tipične greške XIX. stoljeća. Umjesto darwinističkog grma, društveni evolucionizam pretpostavlja ljestve s gradacijom od najprimitivnijih do najnaprednijih društava. Suprotno znanstvenoj objektivnosti, društveni evolucionizam zasnovan je na etnocentričkim predrasudama na čelu s mitom o napretku.<sup>10</sup>

Pojedina novija nastojanja da se zasnuje darwinistička teorija društvene evolucije<sup>11</sup> ne mogu uspjeti, jer darwinistička evolucija je samo biološka, tj. ako evolucija ne postoji ako ne postoje slučajne genetske mutacije u lokalnoj populaciji. Isključivo darwinistička teorija društvene dinamike *nije* moguća, jer društvene promjene nisu praćene odgovarajućim genetskim mutacijama. Ako ne postoji slučajne genetske mutacije lokalne populacije nemoguće je govoriti o evoluciji. Bez toga neka pojava – društvo, država, moda, sport ili bilo što – može se mijenjati, ali ne može evoluirati. U darwinističkoj evoluciji samo vrste, odnosno lokalne populacije, evoluiraju. Svako prenošenje koncepta evolucije preko toga predstavlja korištenje istog izraza za obilježavanje bitno različitih stvari što nam se čini metodološki pogrešno. Evoluciju je najbolje ograničiti na biološku evoluciju iz koje je progresivizam ionako najvećim dijelom protjeran. U biološkoj znanosti evolucija se odnosi na darwinističku prirodnu selekciju i svako pozivanje na evoluciju zadnjih pola stoljeća mora poštivati tu temeljnu činjenicu. Darwinistička evolucija je slučajna, nesvrhovita i neprogresivna, dok socijalna evolucija uglavnom podrazumijeva progresivnost, svrhovitost i direkcionalnost. Nitko ne smatra da fizikalni zakoni ili

---

<sup>10</sup> Neki noviji zagovaratelji društvenog evolucionizma tvrde da tako ne mora biti i da taj pristup može biti oslobođen svih predrasuda i uvažavati načela znanstvene objektivnosti (Trigger 1998, Sanderson 2007). Ipak, smatramo da je koncept napretka, koji je krivo tumačenje u boljem i primjer šovinističkog etnocentrizma u gorem slučaju, neodvojiv od koncepta «društvene evolucije». Taj izraz neminovno podrazumijeva «više» i «niže» «stadije» društvene organizacije – koje Trigger i Sanderson rutinski koriste - i bez njih gubi svaki smisao, što ima smisla samo ako prihvatimo progresivističko tumačenje društvene makro-dinamike. Stoga u ovoj knjizi govorimo radije o društvenim promjenama ili o društvenoj dinamici. Ne poričemo da novija ljudska povijest pokazuje dominante trendove prema povećanju složenosti, tehničkoj i demografskoj ekspanziji, urbanizaciji itd., ali smatramo da to nije ništa «progresivno». Upravo suprotno. Ako je napredak mit – tj. kolektivna iluzija ili krivo tumačenje - društvena evolucija ne postoji. Postoje promjene u društvenoj organizaciji i životu ljudi, ali ne postoje «stadiji društvene evolucije», koji uvijek impliciraju etnocentričke predrasude u smislu progresivizma. Ako se želi izbjeći relativizam hijerarhiziranje ljudskih društava je neminovno, ali to se mora učiniti na temelju objektivnih, a ne subjektivnih kriterija. Mogućnost ili nemogućnost zadovoljenja temeljnih ljudskih potreba, koje su produkt biološke evolucije i dio ljudske biogramatike, smatramo jedinim objektivnim kriterijem hijerarhizacije ljudskih društava i jedinim načinom da se izbjegnju krajnosti etnocentričkog subjektivizma i relativističkog nihilizma. Što to konkretno znači pokazat ćemo kasnije..

<sup>11</sup> Boyd-Richerson 1988, 2005, 2006, Corning 2003, 2005. Osim nekih usputnih objeckija Boyd, Richerson i Corning nisu skloni teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta staviti u središte analize i pretežno ostaju na razini analogija i metafora. Kao osnovno i praktički jedino obilježje ne-adaptivnih osobina kulture Boyd i Richerson navode - opadanje nataliteta u industrijskim gradovima (Boyd-Richerson 2006), tj. ono što predstavlja zdravu reakciju čovjeku na život u prenapučenju i zagađenoj sredini i što, kako sami primjećuju, ima pozitivne ekološke posljedice.

astronomske pojave mogu imati u antropologiji i sociologiji neko drugo značenje nego u prirodnim zakonima. Isti koncept ne može imati dva bitno različita značenja, što znači da «evolucija» ne može u društvenih disciplinama značiti nešto sasvim drugo nego u biologiji. Dualitet pojma implicira perpetuiranje starog dualizma čovjek/priroda, društvo/priroda itd.

Drugi predloženi pristup u darwinizaciji ljudske povijesti i društvenih disciplina je koevolucija gena i kulture,<sup>12</sup> koji tvrdi da dolazi do istovremene evolucije genetskog i kulturnog nasljeđa, jer kulturne promjene dovode do bioloških promjena. Suprotno nekim tvrdnjama<sup>13</sup> nekoliko tisuća godina nije niti približno dovoljno vrijeme da promjenu ljudske biogramatike, tj. da čovjek prestane biti biološki prilagođen na drevno društvenu i ekološko okruženje. U tom je razdoblju moglo doći od manjih anatomskih i fizioloških promjena kod pojedinih ljudskih grupa ovisno o lokalnom okolišu: sposobnost probavljanja mlijeka kod potomaka stočarskih populacija, otpornost prema nekim bolestima, tamna boja kože u tropskim, odnosno svjetlija boja kože u hladnijim predjelima itd. No, to su, sa stajališta ljudske biogramatike, beznačajne promjene, jer svi ljudi i dalje ostaju prilagođeni na život u malim grupama u divljem okolišu. Te se promjene uvijek odnosi na dio ljudske populacije i ni na koji način ne mijenjaju ljudsku biogramatiku, tj. ljudi, koji mogu probavljati mliječne proizvode sigurno ne postaju neka nova različita vrsta. Određene fiziološke promjene, kao posljedica biološke prilagodbe pojedinih grupa na lokalni okoliš, nije bitan sa stajališta onoga što konstituira *species behavior* i što je darwinistički jedino relevantno. Nakon svih golemih kulturnih promjena zadnjih desetak tisuća godina današnji su ljudi anatomski, fiziološki i psihološki potpuno identični ljudima u kasnom Pleistocenu. Zadnjih nekoliko tisuća godina nesumnjivo je došlo do velikih društvenih promjena u organizaciji društva i uvjetima ljudskog života, ali temeljno biološko ustrojstvo čovjeka nije niti malo promijenjeno – jer da jest ne bi ni bilo antropogenih problema i čovjek bi bio optimalno prilagođen na život u civilizaciji.<sup>14</sup> Novija sofisticiranija varijanta koevolucije gena i kulture je teorija dvostrukog nasljeđa (*dual inheritance theory*), koja ističe značaj biološke i kulturne evolucije. To je već bliže teoriji bio-socijalnog diskontinuiteta, samo što potonja odbacuje koncept kulturne evolucije i ističe presudni značaj kolektivnih patologija kao osnovnih obilježja civiliziranih društava. Teorija dvostrukog nasljeđa također može isticati ne-adaptivna svojstva, ali ona se uglavnom doživljavaju kao integralni dio ljudskog ponašanja, a ne kao posljedica života u neprirodnim okolnostima. Memetika i koevolucija gena i kulture s pravom ističu značaj evolucijske prošlosti za proučavanje ljudskog društva,

---

<sup>12</sup> Rindos 1984, Durham 1991, Ehlich 2002, Lumsden-Wilson 2005; Boyd-Richerson 2005, 2006. Baxter 2007.

<sup>13</sup> Bloom 2001, Dupre 2005.

<sup>14</sup> Teorija Davida Rindosa o nastanku neolitske domestifikacije jedan je primjer teze o koevoluciji gena i kulture (Rindos 1984). Rindos tvrdi da je došlo do mutualizma između čovjeka i pojedinih biljnih vrsta, ne bitno različito od mutualizma često prisutnog kod drugih vrsta. No, bitna je razlika da kod drugih vrsta – poput nekih mrava i gljiva – mutualizam je utemeljen u desetinama milijuna godina prirodne selekcije. Neolitska domestifikacije nema uporište u evolucijskoj prošlosti ni ljudi ni domestificiranih biljnih i životinjskih vrsta i zato može dovoditi do mnogih šteta, posebno ekološke destrukcije, i do jaza između ljudske prirode i nove društvene organizacije.

ali ne mogu objasniti dvije osnovne pojave, o kojem ovisi relevantnost darwinizma za proučavanje novije ljudske povijesti: antropogene probleme i univerzalne potrebe.

Treći i možda najčešći pogrešan pokušaj afirmacije darwinizma u proučavanju novije ljudske povijesti je biologizacija povijesne kontingencije. To je uvjerenje da česte ili dominantne pojave novije ljudske povijesti – rat, ekološka destrukcija, klasna stratifikacije, spolne i političke nejednakosti, kriminalno i antisocijalno ponašanje, akumulacija političke i ekonomske moći itd. - imaju biološke osnovice.<sup>15</sup> Pošto u svim civilizacijama dominiraju kolektivne patologije taj pristup znači i tendenciju demonizacije ljudske prirode. U tom tumačenju kolektivne patologije tipične za civilizirana društva pripisuje se ljudskim genetskim programima. Taj pristup često vodi do Huxleyjevog paradoksa u kojem se čovjek, iako produkt biološke evolucije, nekako mora «uzdići» nad evolucijskim procesima u zasebno ljudsko područje, sferu «više kulture» kao sekularnu verziju kršćanskog raja. Kako je primijetio antropolog Andrew Schmookler ta je tendencija drevna i seže u teoretičare aksijalnih filozofija i religija, koji ništa nisu znali o drevnoj evolucijskoj prošlosti i o recentnosti civilizacije.<sup>16</sup> Ti su ljudi, prije dvije-tri tisuće godina, vidjeli mnoga zla i nevolje civilizacije, a pošto su poistovjećivali ljudsku i civiliziranu povijest, uzroke su najčešće tražili u nekoj urođenosti «lišenosti» ili «mani» unutar čovjeka. Ljudska priroda bila bi, po tome, uzrok patološkog i destruktivnog ponašanja, ne abnormalne društvene okolnosti. No, greška, koja je bila lako razumljiva prije nekoliko stotina ili tisuća godina, danas više nema opravdanja.

Civilizacija se tradicionalno nastojala opravdati na dva načina. Jedno je njezino viđenje kao «uzdignuća» iznad kaotičnog prirodnog svijeta oko nas i brutalnog

---

<sup>15</sup> Goodall, 1986, Chagnon 1992, Edgerton 1992, 2004, Wrangham-Peterson 1996, Somit-Peterson 1997, 2005, Tiger-Fox, 1998, Ghiglieri 1999, Sanderson 1999, 2001, Flores 1999, Thornhil-Palmer, 2000, Ludwig 2002, Rubin 2002, Lopreato-Crippen, 2002, Bloom-Dess, 2003, Workman-Lance, 2004, Thayer 2004, Arnhart, 2005, de Waal, 2005, Mazur, 2005 Gat 2006, Buss 2005, 2007, Lenski 2005, Barkow 2006, Nolan-Lenski 2006, Diamond 2006a, Dyer 2006, Gat 2006, Shermer 2006, Wade 2007, Buss 2005, 2007, Wilson 2007, Smith 2007. U dijelu ove goleme literatura postoji, ipak, naglašena proturječnost, jer se često pojavljuje, makar usputno, teorija bio-socijalnog diskontinuiteta. Često isti pisci, poput Fransa de Waala ili Edwarda Wilsona, kolektivne patologije pripisuju čas ljudskoj prirodi, čas abnormalnim okolnostima u kojima moraju živjeti (civilizirani) ljudi i, kako ćemo kasnije vidjeti, čimpanze. Pojedini pisci prenose u drevnu prošlost neke kolektivne patologije, poput rata, dok za druge stvari, poput hijerarhije i međuljudske eksploatacije, smatraju da su nastale tek sa civilizacijom (Dyer 2006). Jedan od svjetski najpoznatijih primatologa tendenciju demonizacije ljudske prirode nazvao je «kalvinističkom sociobiologijom» (de Waal, 2001b). Ironično, i de Waal ljudsku kolektivnu agresiju povezuju s našim drevnim primatskim nasljeđem. Tendencija da se antropogeni problemi univerzaliziraju ne mora biti darwinistički intonirana. Tako Joseph Tainter tvrdi, u poznatoj analizi sloma složenih društava, da su ljudska društva općenito organizacije za rješavanje problema, ali biologiju potpuno prešućuje (Tainter 2007). U stvarnosti, antropogeni problemi – ne: teškoće - tipični su za složena društva i ne mogu se prenositi među sakupljače-lovce. Ljudi domestikatorskih i civiliziranih društava pokušavaju, uglavnom neuspješno, riješiti probleme, koji su stvoreni ljudskim djelovanjem.

<sup>16</sup> Schmookler 1995. Antropolog Douglas Fry detaljno je kritizirao demonizaciju ljudske prirode, posebno što se tiče rata, ali, za razliku od Schmooklera, nije pokušao objasniti uzroke i porijeklo takvog nastojanja (Fry 2006, 2007). Kritiku biologizacije hijerarhije u složenim ljudskim društvima iznosi Livingston 1994.



animaliteta u nama. Drugo je uvjerenje da je civilizacija normalni dio ljudske i biološke evolucije, najčešće kao dio navodnog «trenda» prema povećanju složenosti. Ovdje je «evolucija» magična riječ, jer sve «evoluirala», od galaksija, preko živih bića, do ljudskih društava.<sup>17</sup> Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta smatra da su oba tumačenja pogrešna. Čovjek se ne može i ne mora «uzdignuti», jer problem nije u prirodnom svijetu i ljudskoj prirodi, već u neprirodnom okolišu, tj. civilizaciji kao aberaciji. Daleko od toga da bude refleksija ljudske biogramatike civilizacija je krajnje abnormalni poredak, koji neprekidno vrši teški pritisak na čovjekovo psihološko i fizičko zdravlje. Kritika civilizacije stara je koliko i civilizacija, ali sve do XX. stoljeća ona je bila sasvim usputna i uglavnom moralizatorska, od antičkih kiničara do nekih ranih pro-ekološki orijentiranih mislioca (Thoreau, Muir). Tek su nova otkrića biologije i paleoantropologije omogućila da se problem civilizacije postavi na znanstvenu osnovicu. Spoznaja o drevnosti ne-civilizirane ljudske prošlosti i o recentnosti civilizacije postala je dobro poznata činjenica već u drugoj polovici XIX. stoljeća. No, tada se civilizacija uglavnom tumačila kao normalan dio ljudske – dakako, «progresivne» - evolucije. Tada je još bilo nepojmljivo priznati da bi civilizacija mogla biti neprirodni poredak, suprotan ljudskoj prirodi. Ako je civilizacija normalni dio biološke i ljudske evolucije, kako i danas tvrde mnogi povjesničari,<sup>18</sup> kako objasniti prevlast kolektivnih patologija i antropogenih problema? Takve pojave – za razliku od običnih teškoća – ne postoje u prirodnom svijetu, niti kod sakupljačalovaca. Kako objasniti nesposobnost ljudi da se prilagode na civilizirani život? «Trend» prema većoj složenosti ne postoji ni u biološkoj evoluciji ni u ljudskoj povijesti. Postoje složeniji oblici života i složena društva, ali oni su tek nedavna pojava. Kroz ¾ života na Zemlji postojale su isključivo bakterije, koje su i kasnije, do danas, ostale apsolutno dominantni oblik života. Složenije vrste počele su se javljati tek nedavno – u evolucijskim terminima – i to samo zato što je život već startao s maksimalnom jednostavnošću i novi oblici života mogli su biti samo složeniji. No, tu nije bilo nikakve direkcionalnosti i nikakvog «trenda». Što se tiče ljudske povijesti, ljudi su, milijune godina živjeli u malim nomadskim grupama i složenija društva nastaju, na pojedinim područjima, tek zadnjih 10.000 godina. Tu se možda može

---

<sup>17</sup> Australijski historičar Graeme Snooks zastupa vrlo rijetku antidarwinističku tezu o civilizaciji-kaokontinuitetu, što, za njega, znači «dinamičke strategije» živih bića oko opstanka i blagostanja». Teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta Snooks kratko opisuje bez ikakvog poznavanja odgovarajuće literature i u njoj prisutnih argumenata. Snooks je uvjeren u irelevantnost darwinizma za proučavanje novije ljudske povijesti, ali, za razliku od drugih pristalica standardnog modela društvenih disciplina, smatra da to konzekventno podrazumijeva irelevantnost darwinizma općenito (Snooks 1996, 2003, 2006). U tome ima pravo. Ako je darwinizam relevantan za proučavanje drugih vrsta i naših predaka prije neolitske domestifikacije – kako se spremni dopustiti velika većina pristalica standardnog modela društvenih disciplina – teza o irelevantnosti darwinizma za proučavanje novije ljudske povijesti postaje krajnje nategnuta i neuvjerljiva. Ta teza izgleda kao neka čudna sekularna verzija kršćanske providnosti, odnosno kršćanska metafizike preobučena u ruho sekularne ideologije za potrebe modernog društva. Snooks razumije da standardni model društvenih disciplina konzekventno traži odbacivanje darwinizma u svim oblicima i u svim područjima. No to njegovu poziciju čini znanstveno potpuno neodrživom. Puno je smislenije pretpostaviti da darwinizam *jest* relevantan za proučavanje novije ljudske povijesti, samo je pitanje na koji način. I matematički biolog Peter Turchin smatra da je civilizacija normalni dio biološke i ljudske evolucije (Turchin 2006). Malo koji profesionalni povjesničar će zastupati takvo mišljenje.

<sup>18</sup> McNeill-McNeill 2003, Christian 2005.

govoriti o «direkcionalnosti» - naravno, ne u progresivističkom smislu – ali ta su društva aberacija, u bitnom neskladu s ljudskom prirodom.

Neki teoretičari, poput Herberta Spencera, smatrali su da čovjek *još* nije optimalno prilagođen na industrijsko društvo zbog postojanja ostataka primitivne ljudske prirode oblikovane kroz milijune godine kompeticije s drugim vrstama i ljudima. No, to će se, kako su vjerovali, riješiti daljnjim napretkom, možda zahvaljujući nasljeđivanju stečenih karakteristika. Krajem XIX. i početkom XX. stoljeća počinju se javljati češća upozorenja – psihoanalitičar Sigmund Freud, paleoantropolog Elliot Smith, filozof Max Nordau i drugi – da je nešto bitno problematično s civilizacijom, kao neprirodnom okolišu, koji utječe na stalno povećanja neuroza i drugih psiholoških problema. No, tada se nije još nije moglo ponuditi adekvatno objašnjenje i te tvrdnje o kolektivnim patologijama civilizacije odmah su bile limitirane isticanjem da se radi «cijeni napretka» ili «negativnim stranama» napretka. Najpoznatiji primjer svakako je Freud, koji je ljudsku prirodu svodio na neobuzdane seksualne prohtjeve i konstruirao maštovite priče iz davne ljudske prošlosti, tipičan primjer *story-telling* i *just-so-stories*. Pojava moderne sinteze omogućilo je – zajedno s osjetnim slabljenjem progresivističke ideologije tokom XX. stoljeća - da se pruži znanstveno tumačenje više intuitivnih razmišljanja o problematičnosti civilizacije. Jerome Barkow ističe da je odavno došlo vrijeme da se prestane s isticanjem unutarnje «pokvarenosti» kao uzroka antropogenih problema i da se istakne adaptivni jaz između ljudske biogramatike i civilizirano-industrijskog okruženja.<sup>19</sup>

Većina sekularnih ideologija sadržavala je vjeru u iznimnu plastičnost čovjeka, odnosno, u akademskoj verziji, standardni model društvenih disciplini. To je značilo da ljudska priroda, u smislu evolucijski oblikovanih genetskih programa, ne postoji ili nije bitna za ljudsko ponašanje. No, tokom XX. stoljeća, kako su industrijska društva tonula u sve dublju krizu, sve je veći broj mislioca dolazio do zaključka da je (moderna) civilizacija inkompatibilna s nečim duboko ukorijenjenim u čovjeku, što bi se moglo zvati «ljudska priroda». Većina je iz toga zaključila da je problem ne u civilizaciji, već u – ljudskoj prirodi. Pošto civilizacija mora ostati sveta krava – jer samo u civilizaciji čovjek je doista čovjek - evolucija postaje dežurni krivac za sve antropogene probleme, od ratova do silovanja, od pretilosti do teškoća u porođaju, od zagađivanja do klimatskih poremećaja. Uvjerenje u urođenu «zloću» čovjeka duboko je ukorijenjeno u svim civiliziranim društvima i u moderno se doba često iznosi u sekularnim verzijama. To je toliko duboka predrasuda da joj nisu izbjegli niti mnogi ljudi, koji sebe smatraju darwinistima. Ništa iznenađujuće, mnogi se suvremeni kršćanski metafizičari pozivaju na darwinističku demonizaciju ljudske prirode kao «znanstvenu» potvrdu kršćanske teze o prvobitnom grijehu i urođenoj «grešnosti» čovjeka. To je jedan od argumenata za njihovo uvjerenje da nema suprotnosti između darwinističke evolucije i kršćanske vjere.<sup>20</sup> I obrnuto, pojedini darwinisti ističu veliku sličnost između kršćanskog i darwinističkog poimanja ljudske prirode, samo što misle

---

<sup>19</sup> Barkow 2003.

<sup>20</sup> Williams 2001, Barbour 2002, Domning 2006, Pojman 2006.

da je s takvim tumačenjem sve u redu.<sup>21</sup> Stoga obje strane pozivaju na «uzdignuće» iznad «brutalnog animaliteta» u zasebni ljudski svijet moralnosti i racionalnosti. Razlika je što je kod darwinista takva pozicija duboko proturječna, jer je hipoteza o biološkom i ekološkom diskontinuitetu, koju impliciralo načelo «uzdignuća», izrazito ne-darwinistička. Ako je čovjek, uvijek i svuda, dio prirode i životinja, nema se iznad čega uzdignuti, jer je prirodni svijet i naše animalno nasljeđe sve što trebamo i sve što nas čini ljudima. Ono ostalo odnosi se na neprirodni i nenormalni poredak – zvan «civilizacija» - u kojem ljudska životinja silom prilika mora preživljavati.

Tendencija demonizacije ljudske prirode nikada nije značilo potpuno negativno gledanje na čovjeku, jer je takva pozicija egzistencijalno nepodnošljiva. Ona je značila postuliranje proturječnih tendencija u čovjeku i borbu između dviju suprotstavljenih snaga. U različitim društvenim povijesnim okolnostima mislioci su različito nazivali snage zla (materija, divlji prirodni svijet, genetska sebičnost i agresivnost, evolucija itd.) i snage dobra (duh, besmrtna duša, razum, kultura, civilizacija itd.). Umjerena varijanta demonizacije ljudske prirode izražava se u isticanju dualizma o svijetloj (*bright side*) i mračnoj (*dark side*) strani čovjeka.<sup>22</sup> I taj je dualizam sekularna verzija metafizike religija agrarnih civilizacija, posebno kršćanstva, koje su isticale prirodnu «grešnost» čovjeka, ali i mogućnost, zahvaljujući razumu i slobodi volje, da se «uzdignemo» na «višu razinu moralnosti». Vrlo slična greška je i vjera da u ljudskoj prirodi postoji fundamentalno proturječne tendencije,<sup>23</sup> također sekularna varijanta

---

<sup>21</sup> Waller 2004, Ruse 2006. Psiholog James Waller najprije ističe teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta, a zatim, umjesto da ju primijeni na konkretan primjer, kolektivnu mržnju objašnjava «mračnom stranom ljudske prirode» (Waller 2004). U stvarnosti, kolektivna mržnja još je jedna posljedica života u abnormalnim okolnostima – od hortikulturalnih društava do velikih gradova – u kojima dominira izrazita kompeticija i visoke tenzije između ljudskih grupa. Posebno su suvremeni industrijski velegradovi – sa svojim izrazitim rasnim, etničkim, vjerskim i kulturnim šarenilom na jednoj i bezbrojnim antropogenim problemima na drugoj strani – plodno tlo za širenje kolektivne mržnje. Ništa čudno da u takvoj abnormalnoj sredini ljudi stalno traže dežurne krivce i često ih nalaze u drugoj, uglavnom manjinskoj, grupi. Tek u abnormalnoj sredini etnocentrizam, tribalizam i ksenofobija, koji imaju genetske osnovice, mogu eskalirati u kolektivnu mržnju. No, kod ljudi, koji žive u prirodnom okolišu, to je vrlo malo vjerojatno. Kenan Malik, u svojoj kritici naturalističkih teorija o čovjeku, dopušta samo dvije mogućnosti: ili je čovjek bogoliko stvorenje i mjera sviju stvari (humanizam) ili je demonsko i nasilno biće, kombinacija zvijeri i robota (Malik 2001). I tu se jasno vidi veza s kršćanskom metafizikom, koja postulira svijetlu (duša, razum) i mračnu (prvobitni grijeh, animalnost) stranu ljudske prirode.

<sup>22</sup> Tome je antropolog Robert Edgerton posvetio čitavu knjigu s opsežnim primjerima kooperativnog i destruktivnog ponašanja u različitim ljudskim društvima (Edgerton 2004). Ono što on zove «svijetla strana» ljudske prirode odnosi se na genetski utemeljen srodnički i recipročni altruizam, a ono što zove «mračna strana» uglavnom je posljedica života u neprirodnom okolišu, uglavnom civilizacije ili, kod modernih sakupljača-lovaca, života pod pritiskom civiliziranih društava. Ranija Edgertonova knjiga opisuje destruktivna i patološka ponašanja u različitim društvima, najčešće seljačkim i stočarskim, koje su posljedica adaptivnog jaza (Edgerton 1992). U obje knjige Edgerton ignorira, osim nekoliko usputnih primjedbi, ekološku destrukciju, koja je daleko najvažniji oblik patološkog ponašanja u svim domestifikatorskim društvima.

<sup>23</sup> Antropolog Christopher Boehm tvrdi da u ljudskoj prirodi postoji proturječnost između tendencije prema dominaciji, koja proizlazi iz našeg primatskog nasljeđa, i tendencije prema egalitarnosti, koja je dio novije ljudske evolucije (Boehm 2001). Drugi teoretičari govore o proturječnosti između rata, kao evolucijske prilagodbe, i sklonosti prema miru (LeBlanc 2003, Thayer 2004, Gat 2006, Livingstone 2007). O tome ćemo govoriti više kasnije u poglavljima o egalitarnosti i miru.

kršćanskog dualizma animalitet/humanitet. Takva i slična tumačenja uvijek mogu računati na popularnost u civiliziranim društvima, ali ona pate od mnogih problema. Prirodna selekcija ne može oblikovati proturječne tendencije u biogramatici organizma, jer to ne može postati evolucijski stabilna strategija. Kako prirodna selekcija, primjerice, može kod čovjeka istovremeno oblikovati težnju za mirom i za ratom, za čistim i zagađenim okolišem, za divljim i mehaniziranim okolišem, za društvenim i samotnjačkim životom itd.? Da mnogi suvremeni teoretičari, koji sebe smatraju darwinistima, perpetuiraju, u tek površno izmijenjenom obliku, metafiziku filozofa i teologa iz agrarnih civilizacija pokazuju koliko su duboko ukorijenjene humanističke predrasude o «uzdignuću» iznad «animaliteta» i koliko je civiliziranim ljudima teško razmišljati dosljedno naturalistički. No, isti problem ostaje: kako je takav dualitet nastao? Možemo li vidjeti njegovo postojanje – kako bi evolucijska teorija svakako tražila – u svim ili mnogim drugim vrstama? Ako ne možemo – a jasno ne možemo<sup>24</sup> – moramo potpuno odustati od takvih hipoteza, koje vuku porijeklo iz metafizičkih učenja agrarnih civilizacija, i drugačije objasniti patološko i destruktivno ponašanje domestikatorskog i civiliziranog čovjeka. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta upravo to omogućuje.

Darwinisti tvrde da je razlikovanje «svijetle» i «mračne» strane ljudske prirode realnija slika od ranije, koja je tvrdila da je ljudska priroda dobra.<sup>25</sup> No raniji pristup – tj. standardni model humanističkih i društvenih disciplina – uopće nije priznavao postojanje ljudske prirode, jer je sve svodio na partikularne društvene okolnosti, koje ispisuju sadržaj na ljudsku *tabulu rasu*. Ono što se obično zove «dobra strana» zapravo je normalno i prirodno ponašanje organizma, a ono što se naziva «mračna strana» je patološko ponašanje kao posljedica života u neprirodnom okolišu. U dijelu evolucijske literature, posebno onoj koja zagovara demonizaciju ljudske prirode, provlači se uvjerenje da prirodna selekcija ne mora stvarati nešto «dobro». Ta tvrdnja vuče porijeklo iz humanističke tradicije, po kojoj se istinsko «dobro» sastoji u ljudskom «transcendiranju» prirode i biologije. Za čovjeka bipedalizam, dvije ruke, dva oka, udisanje kisika, društvenost i mnoge druge pojave očito su nešto «dobro» i jednako su očito produkt prirodne selekcije i obratno, njihov manjak nešto je «loše». «Dobro» i «loše» ovdje nemaju moralne konotacije, već znače ono što je evolucijski testirano i što je u skladu s načelom genetske prilagodbe i ono što odstupa od nje. Ako «dobro» jednostavno znači optimalnu prilagodbu, onda se može reći da prirodna selekcija dovodi samo do «dobrih» posljedica, tj. oblikovanja osobina, koje su adaptivne za postojeći okoliš, iako naknadno, s klimatskim i drugim promjenama, mogu postati ne-adaptivne, jer se okoliš promijenio. Prirodna selekcija radi samo s postojećim materijalom i ništa ne može planirati, niti voditi računa o eventualnim budućim promjenama, što za civiliziranog čovjeka ima dalekosežne posljedice. Prirodna selekcija pripremila je čovjeka na sakupljačko-lovački život i nije kriva ako su ljudi,

---

<sup>24</sup> Vidjet ćemo da ta veza ne postoji ni kod najčešće spominjanog slučaja, tj. čimpanza i rata.

<sup>25</sup> Flores 1999, Pinker 2003, Shermer 2006, Buss 2007, Smith 2007. Psiholog David L. Smith tvrdi da je takav dualizam ne znači «uzdizanje iznad animaliteta», već sukob dviju podjednako životinjskih osobina u kojoj bi ljudi s «dobrom stranom» trebali «pobijediti» «mračnu stranu» (Smith 2007). No, to svejedno ostaje sekularna verzija kršćanskog dualizma grešna priroda vs. racionalnost i besmrtna duša. Niti jedan darwinist nije pokazao kako je takav radikalni dualizam mogao nastati.

zadnjih nekoliko tisuća godina, provodili nagle društvene promjene i stvarali neprirodno društveno okruženje u kojem moraju živjeti, ali ne mogu dobro živjeti.

Spomenuli smo da su mnogi evolucijski teoretičari korijene česte ili dominantne pojave u civiliziranim društvima tražili u ljudskoj prirodi. Razlika je što se ranije, krajem XIX. i početkom XX. stoljeća, na to, posebno u slučaju rata i društvenih nejednakosti, uglavnom gledalo pozitivno – kao izraz «evolucijskog napretka» - a zadnjih se desetljeća gleda pretežno negativno. No, u oba je slučaja prisutna ista greška biologije povijesne kontingencije. Posebno je sociobiologija 1970-ih i 1980-ih godina ljudsku prirodu shvaćala kao agresivnu, nasilnu, kompetitivnu i sebičnu. Ta je tendencija toliko česta i u novijim darwinističkim teorijama – nerijetko i u evolucijskoj psihologiji, gdje ko-egzistira s teorijom bio-socijalnog diskontinuiteta - da su pojedini teoretičari, koji inače ne odbacuju evolucijske osnovice ljudskog ponašanja, skloni odbacivanju koncepta ljudske prirode.<sup>26</sup> Smatramo da je demonizacija ljudske prirode – sekularna verzija kršćanskog prvobitnog grijeha – potpuno pogrešna i simptom apovijesnog pristupa, koji biologizira određene povijesne kontingencije. Ako je ljudska priroda «grešna» onda – s obzirom na biološki kontinuitet, koji darwinizam imperativno nameće – mora biti «grešna» i priroda svih drugih vrsta. Što bi to trebalo značiti, osim slike prirode s krvavim zubima i pandama, koja se tradicionalno temeljila na malthuzijanskoj hipotezi, ali zapravo je također sekularizirana verzija kršćanske doline suza?<sup>27</sup> Ne treba biti biolog da se shvati da je, kod patološkog ponašanja životinja u ZOO-vrtu problem nije u njihovoj prirodi, već u neprirodnim vanjskim okolnostima na koje ih prirodna selekcija nije pripremila. Civilizacija je za ljudsku životinju ono što je ZOO-vrt za tamo zatočene životinje. Samo humanističke predrasude i vjera u civilizaciju kao nešto «progresivno» - predrasude prisutne kod većine darwinista - sprečavaju da se isto tumačenje primijeni i na civiliziranog čovjeka. Takav pristup samo povećava veliku konfuziju i postavlja mnoga pitanja i paradokse. Kako je moguće da patološka ponašanja i kolektivne patologije prođu test prirodne selekcije? Ako bi to, nekim čudom, i bilo moguće one ne bile više problem, tj. prestale bi biti patologije. No patološka ponašanja – ako to doista jesu – nikada ne mogu biti evolucijski stabilna strategija, što znači da, u *normalnim okolnostima*, ne mogu postojati. Demonizacija ljudske prirode u nama i prirodnog svijeta oko nas nema veze s darwinizmom, već potječe iz aksijalnih religija i filozofija ideološki, odnosno domestifikacije i urbanizacije praktično.

---

<sup>26</sup> Ehrlich 2002. Paul Ehrlich, inače poznat po svojim ekološkim radovima, na više mjesta ističe adaptivni jaz između ljudske biogramatike i novog društvenog okruženja, ali negira postojanje ljudske prirode i smatra da se ljudi mogu prilagoditi na tzv. kulturnu evoluciju. To je proturječno, jer *ljudska priroda* – koju ne treba miješati s *ljudskim ponašanjem* – ništa drugo ne znači nego genetska prilagodba na određeni okoliš. Ono što Ehrlich zove *human natures* zapravo znači različite oblike ljudskog ponašanja i svjetonazora u različitim društvima.

<sup>27</sup> Autori, koji zastupaju tezu demonizacije uglavnom je ograničavaju na čovjeka ili ju, posebno neki primatolozi, proširuju i na (obične) čimpanze. No, uvijek ostaje problem vraćanja na biološki diskontinuitet. Kako ljudi – ili ljudi i čimpanze – mogu imati «demonsku» prirodu, a druga bića ne? Kako je i kada takva priroda nastala? Nitko do sada nije pokušao dokazati postojanje «demonске prirode» kod bezbrojnih vrsta biljaka, kukaca i velike većine sisavaca. Ako sva živa bića imaju «demonsku» prirodu to bi trebalo biti normalni dio evolucijskih procesa i prirodnog svijeta i kao takvo ništa više problematično od udisanja kisika, koji prakticiraju sva živa bića osim anaerobnih bakterija.

To ne znači da je čovjek po prirodi «dobar», već samo da je ljudska priroda prilagođena na određen život i socijalno-ekološko okruženje. Genetska adaptacija na određeni okoliš nema veze s moralnom dobrotom niti s nekakvom «čistom» i «nepokvarenom» (ljudskom) prirodom. Živa bića, koji žive u svojem prirodnom okruženju, ne ponašaju se patološki ne zato što su «dobra», već zato što žive u okolišu na koji ih je prirodna selekcija pripremila i u kojem su oblikovane sve njihove temeljne fiziološke i, kod «složnijih» vrsta, psihološke osobine. I obratno, patološko ponašanje je uobičajeno ako živa bića moraju, stjecajem okolnosti, živjeti u abnormalnim okolnostima, poput životinja u ZOO-vrtovima, rezervatima, cirkusima i laboratorijama. Sve činjenice iz različitih ljudskih društava ukazuju da isto načelo važi i za čovjeka. Beskonačne debate oko «plemenitog divljaka» u temelju su promašene, jer predstavljaju primjer humanističkog, a ne naturalističkog razmišljanja. Genetski potencijal za patološko i destruktivno ponašanje može biti jednako prisutan kod svih ljudskih grupa, ali tek o vanjskom okolišu – tj. postojanju ili nepostojanju adaptivnog jaza – ovisi hoće li biti realiziran ili ne. Branitelji civilizacije smatraju da svako viđenje civilizacije kao uzroka problema, odnosno isticanje prednosti sakupljačko-lovačkih društava, automatski znači zagovaranje «plemenitog divljaka» (*noble savage*). Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta, međutim, nema veze s hipotezom moralne degeneracije ili bilo kakvim moraliziranjem. Ljudske su moralne osobine – vrline i mane – u svim društvima više-manje iste i nikada nije postojao nikakav moralni pad ili «kvarenje». Patološka i destruktivna ponašanja, koje civilizirani ljudi često objašnjavaju kao posljedicu «iskvarenosti» ili «iracionalnosti, zapravo su posljedica manjka genetske prilagodbe i života u abnormalnim okolnostima protivnim ljudskoj prirodi. Prirodni okoliš ne znači raj ili zlatno doba ili apsolutno savršenstvo, već, jednostavno, optimalno okruženje u kojem živo biće najbolje može zadovoljiti svoje temeljne potrebe. Sakupljačko-lovački život je za čovjeka ono što je afrička savana za lava, Južni pol za carske pingvine, pustinja za deve itd.

Konkretne podatke o ustrojstvu i ponašanju ljudi u drevnom okolišu nemamo, ali moderni sakupljači-lovci sigurno ne potvrđuju tezu o demonskom karakteru ljudske prirode. U tim društvima može biti nasilja i pojedinačnog homicida, ali ne može biti endemičnog ratovanja; može biti intervencije u okoliš pa čak, izuzetno, i eliminacija nekoliko vrsta, ali ne može biti masovnog zagađivanja i sustavnog uništavanja ekosustava; može biti manjih nejednakosti vezanih uz dob, spol i određene vještine, ali ne može biti klasne eksploatacije, ropstva i kmetstva; može biti sporadičnih neuroza, ali ne i masovnih psiholoških problema, može biti nekih manjih bolesti, ali i masovnih psiholoških i fizičkih oboljenja itd. U malim zajednicama, u kojima smo proveli praktički čitavu našu povijest, nema puno mjesta za agresivno, kompetitivno i sebično ponašanje. Upravo suprotno, u tim društvima dominira kooperacija i altruizam, koji imaju biološke osnovice, jer su praktički svi rođaci ili bar dobri znanci. «Sebičnost», kako ju shvaćaju evolucijski biolozi, isključuje altruizam prema strancima, ali podrazumijeva altruizam prema rođacima i dobrim znancima. Prirodna selekcija bi vrlo brzo eliminirala nasilno i sebično ponašanje unutar male zajednice, odnosno u njima samo altruistično ponašanje može biti evolucijski stabilna strategija. To je stvar ne morala, već opstanka i reprodukcije. Sebično, destruktivno, agresivno i općenito

patološko ponašanje uvijek je dominiralo u velikim gradovima, posebno industrijskog društva, koji su se pojavili tek nedavno, davno nakon što je oblikovana ljudska priroda. I ovdje je problem ne u ljudskoj prirodi, već u neprirodnom okolišu u kojem ljudi moraju živjeti. Greška biologizacije povijesne kontingencije umnogome je posljedica spomenute disproporcionalnosti između duljine života, koji 99,99 % otpadaju na male grupe u divljini, i povijesnih izvora, koji 99,99 % otpadaju na civilizirana društva. Čak i velika većina podataka o sakupljačima-lovcima potječe iz civiliziranih društava. To olakšava iluziju poistovjećivanja ljudske i civilizirane povijesti i ostavlja utisak da ona što dominira u civiliziranim društvima – dakle, kolektivne patologije – mora biti biološki utemeljeno. Dodatni je problem što većina biološki orijentiranih teoretičara nema dobro – ili, još gore, nema nikakvo – znanje o društveno-povijesnim disciplinama i o različitim ljudskim društvima, koja su nastajala zadnjih nekoliko tisuća godina. To u startu eliminira mogućnost razlikovanja između ponašanja, koje je biološki utemeljeno, i ponašanja, koje je posljedica života u ne-prirodnim okolnostima. Ignoriranje sakupljačko-lovačkih društava – pravog modela za našu evolucijsku prošlost – česta je greška u poistovjećivanju ljudske i civilizirane povijesti, odnosno tendencije univerzalizacije antropogenih problema složenih društava.

U novije vrijeme svi se slažu da, kod ljudskog ponašanja, moramo uzeti u obzir i genetske i kulturne čimbenike, ali, kod konkretne analize, to se uglavnom zaboravlja i zagovara jednostran pristup: bitni su samo ili partikularne društvene okolnosti (*nurture without nature*) ili genetsko nasljeđe (*nature without nurture*). Evolucijski teoretičari eksplicitno odbacuju genetski determinizam, ali mnoge njihove izjave vuku u tom pravcu, posebno zbog ignoriranja pluralnosti ljudskog ponašanja u različitim društvima i vjere da svako ljudsko ponašanje podjednako proizlazi iz naše biogramatike. Ono što oni tretiraju kao dio naše biogramatike zapravo su česte ili dominantne pojave u novijoj ljudskoj povijesti ili u suvremenim industrijskim društvima: ratovi, silovanja, monoteističke religije, autoritarne strukture, ekološka destrukcija, krađe, konzumizam, hijerarhija, akumulacija moći, žudnja za dominacijom itd.<sup>28</sup> Taj se pristup može nazvati standardni model društvenog darwinizma,<sup>29</sup> jer želi

---

<sup>28</sup> Tako politički teoretičar Bradley Thayer, u opsežnom pregledu evolucijske teorije, više puta ističe da se, kod proučavanja ljudskog ponašanja, moraju uzeti u obzir i biološki i kulturni čimbenici (Thayer 2004). No, kod analize uzroka i porijekla rata, Thayer isključivo uzima u obzir *navodne* evolucijske čimbenike, koji se, kod njega, temelje na malthuzijanskoj hipotezi i poistovjećivanju darwinizma s jednim (pogrešnim) tumačenjem. Za Thayera – a isto važi za Gata, LeBlanca i druge suvremene neo-malthuzijance - je potpuno nebitno u kakvom društvu ljudi žive i da li u svijetu postoji 500.000 sakupljača-lovaca ili šest milijardi civiliziranih ljudi – jer ljudi uvijek ratuju oko oskudnih resursa. Kod opsežnog pregleda tobožnjeg «ratovanja» među čimpanzama Thayer potpuno prešućuje abnormalne okolnosti stvorene različitim ljudskim djelovanjem, od umjetnog hranjenja do uništavanja staništa. I kod čimpanza i kod ljudi vanjske su okolnosti potpuno nebitne u odnosu na «evolucijski imperativ». To je stav tipičan za standardni model bio-socijalne teorije. Takvih primjera, koji ignoriraju specifične povijesne okolnosti, ima bezbroj u evolucijskoj literaturi i često su na puno nižoj teoretskoj i informativnoj razini od Thayerove knjige. Alternativa nije negiranje evolucijske prošlosti već doista ozbiljno uzimanje u obzir društvene dinamike i kulturnog diverziteta i njihovog utjecaja na ljudsko ponašanje. Zalaganje Thayera i mnogih drugih autora (Degler 1991, Sanderson 2001, 2007, Konner 2002, Gat 2006, Miller 2007) za povezivanje darwinizma i socijalne teorije svakako podupiremo, ali smatramo da okosnica treba biti u teoriji bio-socijalnog diskontinuiteta.

sve oblike ljudskog ponašanja izvoditi iz ljudske prirode, odnosno vjeruje da je svako ponašanje, koliko god bilo proturječno ili patološko, oblikovano prirodnom selekcijom. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta uzroke «problematičnog» ponašanja vidi u neprirodnom društvenom okruženju, koje *ne* reflektira ljudsku biogramatiku.

Spomenimo neke konkretne primjere standardnog modela društvenog darwinizma. Prije nekoliko godina veliku je prašinu podigla knjiga u kojoj dvoje autora tvrde da je silovanje muška reproduktivna strategija, odnosno evolucijska prilagodba po jednom ili nusprodukt evolucijske prilagodbe po drugom autoru. Silovanje je, navodno, biološki utemeljeno ponašanje, jer je u drevnom okolišu doprinosilo reproduktivnom uspjehu.<sup>30</sup> Thornhill i Palmer s pravom tvrde da silovanje nije, kako tvrde mnoge feministice, primarno akt nasilja i kontrole, već seksualni čin, što se vidi iz činjenice da su ogromna većina žrtava (pokušaja) silovanja mlade i lijepe žene, uglavnom u dobi 15-40 godina. Da je seks primarno u vezi nasilja, kontrole i ginofobije glavne mete silovanja bile bi stare bakice, koje se ne mogu braniti. Dotle je njihova analiza valjana. No, njihova argumentacija temelji se na vrstama udaljenim stotine milijuna godina od čovjeka – poput nekih vrsta kukaca – i na primjerima iz suvremenih industrijskih društava. Silovanje je praktički potpuno nepoznato u malim društvima u kojima smo proveli praktički čitavu našu povijest – jer tamo su svi rođaci ili dobri znanci. No, zato je tipično za pojave poput vojske i rata, samostana, zatvora i velikih gradova, dakle abnormalne okolnosti, koje se pojavljuju tek zadnjih nekoliko tisuća godina ili manje. Čak i u velikim gradovima silovanje je prilično rijetka pojava, što je vrlo čudno ako se radi o evolucijskoj prilagodbi. Thornhill i Palmer morali su, ako ništa drugo, pokazati da je silovanje uobičajena praksa u (modernim) sakupljačko-lovačkim društvima, ali o tome nema ni riječi. Toliko se malo djece rađa (i odrasta) kao posljedica silovanja i tolike su oštre kazne protiv silovanja u svim društvima da takvo ponašanje teško može postati evolucijski stabilna strategija. Iz toga su kritičari Thornhill i Palmera izvlačili zaključak da je biologija irelevantna, polazeći od standardnog modela društvenih disciplina.<sup>31</sup> No, biologija jest bitna za objašnjenje silovanja jer je ono jedno od brojnih posljedica života u neprirodnom okolišu i nemogućnosti čovjeka da se na njega uspješno prilagodi. Silovanje nije bitno različito od rata, ekološke destrukcije i klasne eksploatacije o kojima ćemo kasnije više govoriti. Ako je silovanje utemeljeno u drevnoj evolucijskoj prošlosti zašto je problem i zašto je u većini jednostavnih društava odsutno? Ako je silovanje isključivo stvar kulturnog kondicioniranja zašto je, opet, problem i zašto ga ljudi, beskonačno plastična bića, ne eliminiraju? I ovdje teorija bio-socijalnog diskontinuiteta omogućava prevladavanje umjetno stvorenog čorsokaka dva standardna modela. Silovanje je dio kriminalnog i antisocijalnog ponašanja, koje je uvijek bilo tipično za velike gradove, jer mnoga njihova obilježja, od anonimnosti do kompetitivnosti, tome pogoduju. Nešto slično se može reći i za homoseksualizam, koji se, poput silovanja, često javlja u abnormalnim okolnostima: vojska, rat, zatvori, samostani, veliki gradovi itd. No, za

---

<sup>29</sup> Još jednom ponavljamo da društveni darwinizam shvaćamo u ne-ideološkom smislu kao primjenu Darwinove znanstvene teorije na proučavanje čovjeka. Društveni lamarckijanizam pravo je ime za tzv. društveni darwinizam.

<sup>30</sup> Thornhill-Palmer 2000.

<sup>31</sup> Travis 2003.



razliku od silovanja, homoseksualno ponašanje može biti korisno i poželjno, ako ljudi žive u prenapučenim okolnostima u kojima je poželjno smanjenje populacije, kao u civilizaciji, a posebno danas. Povećanje stanovništva osnovni je uzrok antropogenih problema civiliziranih društava i svako ponašanje, koje doprinosi preokretu tog trenda, je poželjno.

Drugi primjer standardnog modela društvenog darwinizma je tvrdnja da je konzumiranje slatke hrane – jedan od važnijih razloga problema sa zubima kod suvremenog čovjeka – evolucijska adaptacija, jer se kod naših predaka razvila takva sklonost, ali u drevno doba nije bila problem, jer je slatka hrana bila rijetka.<sup>32</sup> No otkuda preferiranje slatke hrane ako je ona bila vrlo rijetka? To je kao tvrditi da ljudi imaju genetsku sklonost za širenje zagađenog, devastiranog i mehaniziranog okoliša – jer se danas tako ponašaju – iako je taj okoliš nekada davno bio vrlo rijedak. Sklonost slatkoj hrani mogla je postojati samo ako je ona bila obilna, što znači – pošto su ljudski zubi danas potpuno identični zubima naših predaka prije više desetaka i stotina tisuća godina – da ona ni danas ne bi smjela biti problem. Konzumiranje industrijski prerađena i jednolične hrane, uključujući i visoku razinu slatkoće, ima štetne posljedice za ljudske zube upravo zato što su takvu hranu ljudi počeli masovno konzumirati tek nedavno, u industrijskom društvu, odnosno problem je u konzumiranje hrane na koji naš organizam *nije* evolucijski prilagođen. Na to ukazuju i sačuvane lubanje iz Pleistocena, koje sadrže zube u vrlo dobrom stanju. Tek se neolitskom domestifikacijom dolazi do ružiranja zubi, kao i ljudskog zdravlja općenito. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta opet nudi smisleno objašnjenje, jer uzima podjednako u obzir genetske i društveno-povijesne čimbenike. Zdrava hrana je, jednostavno, hrana na koju je probavni sustav čovjeka – ili bilo kojeg organizma – optimalno prilagođen, tj. to je hrana, koju su naši preci jeli kroz milijune godina, dakle *raznovrsna, čista* (bez industrijskih spojeva) i *divlja* biljna i životinjska hrana. U suvremenim industrijskim društvima pod «zdravom hranom» se uglavnom smatra određena količina voća, povrća i mesa, odnosno određen sastav proteina, vitamina, ugljikohidrata itd. No, takva hrana je, prvo, kontaminirana s mnogim industrijskim spojevima i drugo, ona je uglavnom genetski promijenjena na temelju domestifikacije, tj. radi se o nekoliko domaćih biljnih i životinjskih vrsta. To sigurno nije zdrava hrana.

Treći primjer odnosi se na laži, prevara, individualne i kolektivne manipulacije i slične pojave. Neki teoretičari tvrde da su ti postupci biološki utemeljeni i da su usađeni u ljudski mozak kao sredstvo opstanka.<sup>33</sup> Tako možda izgleda kada se pogleda povijest civilizacije, posebno velikih gradova, a najviše suvremena industrijska društva u kojima na svakom koraku nalazimo manipulacije i prevare. Bračne nevjere, prešućivanje kriminalnog ponašanja djece i odraslih, izborne manipulacije, prevare potrošača sa štetnim proizvodima, korumpiranost političara, poslovne prevare... sve su te i mnoge druge slične pojave moguće tek u okviru specifičnih uvjeta života u kojima

---

<sup>32</sup> Pinker 2003, Barkow 2006, Buss 2007.

<sup>33</sup> Wright 1994, Rue 1994, Smith 2004, 2007. Rue i Smith znatno prenaplašavaju primjere varanja kod drugih vrsta. To je dio ranije spomenute tendencije da se patološka ponašanja tipična za domestifikatorske i civilizirane ljude učitavaju u širi prirodni svijet kao navodni evolucijski oblikovane pojave. Iza toga stoji viđenje civilizacije-kao-kontinuiteta.

dominira anonimnost, žudnja za akumulacijom moći, velike nejednakosti, dakle uvjeti tipični za civilizaciju i gradove. Te pojave ili uopće nisu moguće ili su iznimno rijetke u sakupljačko-lovačkim društvima, tj. u našem prirodnom i normalnom okolišu. U tim malim zajednicama svatko svakog poznaje vrlo dobro i nije moguće da prevare i laži – čak i ako bi netko imao interesa za njih – mogu dugo ostati neotkrivene. Takvi postupci, čak i ako bi bili mogući, nikada ne bi mogli postati evolucijski stabilna strategija. No u takvim grupama, gdje su svi rođaci i dobri znanci, uglavnom ne postoji tendencija prevare i manipulacije, ne zato jer su ljudi plemeniti divljaci i anđeli bez krila, zato što su srodnički i recipročni altruizam, kao evolucijski stabilne strategije, stvar opstanka i dobrog života. Kakvog ima smisla ima varati i manipulirati s ljudima s kojima dijelimo genetsko nasljeđe i s kojima provodimo čitav život? To postaje moguće – za mnoge i poželjno – tek ako živimo u blizini stranaca do kojih nam nije stalo i koji su često antagonisti u borbi za raspodjelu ekonomske i političke moći, dakle u okolnostima, koje su nastale i prevladale tek nedavno, u evolucijskim terminima doslovno jučer. Zato ljudi mogu imati biološku sklonost vjerovati drugim ljudima, što je sasvim prikladno u malim zajednicama, ali često velika greška u gradovima. Život u normalnom okolišu uglavnom ne traži varanje i manipulaciju. No, u velikim su gradovima ljudi često rastrgani između želje da vjeruju drugim ljudima i poželjnosti da budu oprezni i sumnjičavi, jer se uglavnom radi o strancima. Isto važi i za konstruiranje kolektivnih iluzija, koja su tipična za civilizirana društva. Civilizirani ljudi žive u abnormalnom svijetu i nije čudno da ih stalno prati osjećaj apsurdna i besmisla. Stoga osjećaju potrebu da konstruiraju neki smisao – nebeska bića, povijesni napredak ili što već – i nametnu ga besmislenom svijetu. U novije su doba mnogo kritizirali konstrukcije aksijalnih religija kao prevare i manipulacije. No, isto se mora primijeniti na koncept «povijesnog napretka» kao sekularnu verziju kršćanske providnosti. To su samo različite iluzije, koje su uglavnom neophodne životinjama, koje moraju živjeti u neprirodnom okolišu.

Četvrti primjer je akumulacija moći. Evolucijski psiholozi često navode, u analizi spolnih razlika, da žene pokazuju sklonost prema bogatim muškarcima s većom financijskom moći, koji raspolažu s više «resursa», jer se oni mogu lakše brinuti za njih i njihovu djecu.<sup>34</sup> Tako se, doista, ponašaju mnoge žene u suvremenim društvima. No kako takvo ponašanje može imati biološke osnovice ako smo našu evolucijsku prošlost proveli u malim grupama bez klasne stratifikacije, privatnog vlasništva i razlike u «raspolaganju resursima»? U tim društvima mlade žene preferiraju svoje tek nešto starije vršnjake, koji imaju puno manje utjecaja i ugleda od starijih muškaraca. Čak i u suvremenim društvima mnoge će žene, kad već ne mogu imati oboje, preferirati svoje siromašnije vršnjake – jer je to vjerojatno evolucijski testirano ponašanje - nego starije i bogate muškarce. Žudnja za akumulacijom moći može se puno smislenije objašnjavati kao patološka reakcija i posljedica kroničnog straha i nesigurnosti suvremenih ljudi zbog života u kaotičnom svijetu. Nekadašnji i suvremeni evolucijski teoretičari skloni su, primjerice, shvaćati akumulaciju moći i međuljudsku eksploataciju kao nešto «prirodno» i biološki utemeljeno, samo što su prvi, krajem XIX. i početkom XX. stoljeća, to opravdavali, a drugo to osuđuju i pozivaju nas da «uzdignemo» iznad naše «pohlepne» i «nasilne» prirode. U darwinističkoj literaturi

---

<sup>34</sup> Ridley 1993, 1997, Rubin 2002, Pinker 2003, Vandersmassen 2005, Buss 2007.

postoji mišljenje da je konzumizam – masovni primjer akumulacije moći u suvremenim potrošačkim društvima - «prirodan» u smislu da je izraz genetski utemeljene borbe za prisvajanjem resursa u svrhu većeg reproduktivnog uspjeha.<sup>35</sup> Puno je smislenije konzumizam tumačiti kao patološku reakciju zbog nemogućnosti zadovoljenja temeljnih potreba i posljedicu života u neprirodnim okolnostima. Sličnih primjera biologizacije povijesne kontingencije ima u obilju u suvremenoj darwinističkoj literaturi.

Takav pristup umnogome je nastao kao reakcija na dominaciju standardnog modela društvenih disciplina, odnosno njegova suprotna krajnost. No on je i izraz metafizičke tendencije viđenja darwinizma kao puta apsolutne spoznaje svega. Ako se moraju uzeti u obzir partikularne društveno-povijesne okolnosti – koje istražuju društvene discipline – darwinizam ne može imati i prvu i zadnju riječ, tj. darwinistička društvena teorija *nije* moguća. Darwinizam je nezaobilazan u proučavanju čovjeka i ljudskog društva, ali nije dostatan. On bi bio dostatan kada bi sva ljudska društva bila u osnovi ista, odnosno jednako reflektirala ljudsku biogramatiku, ali svi, uključujući i pristalice standardnog modela društvenog darwinizma, priznaju da to ne stoji. Društvene discipline mogu biti ogranci biologije primijenjeni na proučavanje jedne životinjske vrste, ali kod kojih moramo uzeti u obzir nagle društvene promjene zadnjih nekoliko tisuća godina, tj. čimbenike, koji su nepostojeći kod drugih vrsta. To je osnovni razlog zašto se teorija bio-socijalnog diskontinuiteta sporadično spominje u radovima mnogih darwinista ili se, još gore, potpuno prešućuje. Ona traži da se uzme u obzir ne samo naše genetsko nasljeđe, već i trenutne povijesne okolnosti, koje se mijenjaju potpuno neovisno o ljudskoj prirodi. No, priznati to ne znači – kako, izgleda, misle mnogi darwinisti - povratak u standardni model društvenih disciplina. Uvažavanje naglih društvenih promjena znači da biologija ne može biti cjelokupno objašnjenje, što, sigurno, ne znači da ne može i ne treba biti dio objašnjenja.

Standardni model društvenog darwinizma može se nazvati i Zuckermannova greška, po britanskom zoologu Sollyju Zuckermannu, koji je početkom 1930-ih godina objavio opsežnu knjigu o «agresivnom» ponašanju babuna u londonskom ZOO-vrtu. Sukladno tada prevladavajućem behaviorizmu, Zuckermann je potpuno ignorirao bazičnu činjenicu da je ZOO-vrt krajnje neprirodni okoliš za babune, jer ih je prirodna selekcija pripremila za život u sasvim drugačijem okruženju, tj. afričkoj savani. Etolozi su vrlo brzo ukazali da su takva istraživanja potpuno bezvrijedna, barem ako želite nešto shvatiti o biološkim osnovicama ponašanja. Tako i kod civiliziranog čovjeka moramo uzeti da živi u neprirodnom okolišu, koji, doduše, ne mijenja ljudsku prirodu, ali svakako utječe na ljudsko ponašanje. Veliki problem jest u tome što normalni okoliš – jednostavna i mobilna društva sakupljača-lovaca – zadnjih stotinjak godina više nigdje ne postoji i ne može se znanstveno proučavati – jer moderni sakupljači-lovci nisu živi fosili. No, to ništa ne mijenja na temeljnoj činjenici da je čovjek genetski prilagođen upravo na takvo okruženje. Kada promatramo životinju u

---

<sup>35</sup> Ridley 1993, 1997, Sanderson 2001, Rubin 2002, Jackson 2002. Takvo tumačenje teško može objasniti mnogobrojne štetne posljedice potrošačke industrije, ne samo ekološke, ali i masovno nezadovoljstvo ljudi s njome, jer ona stalno obećava nešto – slobodu, sreću, nezavisnost – što ne može dati. No, ljudi su prisiljeni na nastavak konzumiranja, jer ne vide nikakvu smislenu alternativu.

ZOO-vrtu uvijek se moramo pitati kakav je utjecaj neprirodnog okruženja na njezino ponašanje. Potpuno isto načelo moramo primijeniti kada promatramo ponašanje civiliziranog čovjeka, tj. primarno se moraju koristiti podaci iz jednostavnih i mobilnih društava sakupljača-lovaca, koji, iako nisu živi fosili, ipak predstavljaju relativno najbolji model za drevnu evolucijsku prošlost naših predaka. No, standardni model društvenog darwinizma ne želi se time zamarati i jednostavno sve česte pojave u civiliziranim društvima, uključujući i suvremena industrijska društva, nastoji izvesti iz ljudske prirode ili ono što već netko razumije pod «ljudskom prirodom». Sve se česte ili dominantne pojave u civilizaciji proglašavaju evolucijskom adaptacijom ili, u nekim verzijama, nusproduktom evolucijske adaptacije – jer je potpuno svejedno u kakvom društvu čovjek živi. Ako neko ponašanje postoji u suvremenom društvu automatski se pretpostavlja da je postojalo i u drevnom okolišu, samo što je tada bilo, za razliku od danas, «adaptivno», a sada više nije. Drugim riječima, rat, ekološka destrukcija, zagađivanje okoliša, međuljudska eksploatacija i drugi oblici patološkog ponašanja bili su adaptivni za glupe i zaostale divljake, ali više nisu adaptivni za prosvijećene i napredne civilizirane ljude, koji bi se trebali «uzdići» na «višu razinu» «moralnosti» i «kulturne evolucije». No, nitko nije uspio pokazati da su one doista postojale kroz desetine milijuna godina života naših predaka u malim grupama u divljini.

Standardni model društvenog darwinizma registrira određenu pojavu ili oblik ponašanja – hijerarhija, rat, silovanje, ekološka destrukcija, akumulacija moći itd. – civiliziranim ili suvremenim društvima, automatski ih proglašava izrazom određenih bioloških predispozicija i nastoji ponuditi darwinističko objašnjenje. On smatra da je današnje ponašanje adaptivno ili, barem, da je nekada, u drevnoj prošlosti, bilo adaptivno. No, to je pogrešno, jer se uglavnom radi o pojavama, koje su karakteristična tek za civilizirana društva i posljedica su manjka genetske prilagodbe. Problem nije u ljudskoj prirodi – kako implicira teza o nekadašnjoj adaptivnosti patološkog ponašanja – već u novijem (civiliziranom) društvenom okruženju, koji je u većem ili manjem raskoraku s ljudskom prirodom. Na to jasno ukazuju temeljne potrebe – čisti okoliš, zajednica, zavičaj, divljina, egalitarnost, društvena i ekološka stabilnost itd. – koji su bili integralni dio života naših predaka i koje smo izgubili sa širenjem domestifikacije i civilizacije. Potreba za njima uvijek je bila, i danas jest, adaptivna, tj. normalni dio ljudske biogramatike, ali civilizirani ljudi ne mogu zadovoljiti te potrebe zbog života u neprirodnom društvu. Neprekidno manifestiranje temeljnih potreba u ljudskom ponašanju posljedica je nemogućnosti njihovog zadovoljenja. Ako su ratovi, zagađivanje, ekološka destrukcija, međuljudska eksploatacije uvijek bili dominantni oblici ljudskog ponašanja zašto ljudi izražavaju potrebu za suprotnim stvarima? To je moguće, jer su mir, ekološka stabilnost, čisti okoliš i egalitarnost – uvijek u okviru optimalne, ne savršene prilagodbe – bile tipične pojave za okolinu evolucijske prilagođenosti. Vidjet ćemo kasnije da to povijesne činjenice potvrđuju.

Takav jednostrani pristup, koji ignorira povijesne okolnosti i konstruira *just-so-stories*, samo olakšava posao pristalicama standardnog modela društvenih disciplina, koji mogu nastaviti s ignoriranjem evolucijske biologije i veličanjem «ljudske

jedinstvenosti». Teze o nekadašnjoj adaptivnosti sadašnjeg ljudskog ponašanja uvijek moraju ostati spekulacije, jer ne postoje podaci o društvenoj organizaciji i ponašanju ljudi prije samo nekoliko desetina tisuća, a kamoli prije više milijuna godina. Za standardni model društvenog darwinizma potpuno je svejedno da li čovjek živi kao pleistocenski sakupljač-lovac ili kao službenih-potrošač u neboderu industrijskog velegrada. Pri tome se, kod analize nekog specifičnog problema, najčešće uopće ne radi o ljudskoj prirodi, već o specifičnom ponašanju – često patološkom i destruktivnom – koje je posljedica života u neprirodnom okolišu. Patološko ili neadaptivno ponašanje ne znači ponašanje, koji smanjuje reproduktivni uspjeh, već ponašanje, koje otežava ili onemogućava zadovoljenje temeljnih potreba, uključujući i optimalnu reprodukciju, odnosno ponašanje, koje stvara antropogene probleme. Pojedini zagovornici standardnog modela bio-socijalne teorije mogu tu i tamo spomenuti *mismatch* između ljuske prirode i civiliziranog (industrijskog) poretka, ali to su usputne opaske. Oni smatraju da antropogeni problemi proizlaze iz određene «greške» u nasilnoj i kompetitivnoj ljudskoj prirodi.<sup>36</sup> To mnogima izgleda privlačno kao znanstveno opravdanje intuitivnih uvida filozofa i teologa agrarnih civilizacija, za koje smo već rekli da su uzroke antropogenih problema tražili u urođenoj «lišenosti». Standardni model društvenog darwinizma primjer je darwinističkog redukcionizma, jer ljudsko ponašanje želi svesti na evolucijsku prošlost ili ono što netko doživljava kao evolucijsku prošlost. Redukcionizam, sam po sebi, ne mora biti ništa loše u znanosti. No, ovdje je problematičan, jer znanstveno proučavanje ljudskog ponašanje mora uzeti u obzir i društveno-povijesne okolnosti.

Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta izbjegava jednostranosti dva modela: standardnog modela humanističkih disciplina, koji zagovara (društvenu) historiju bez (biološke) evolucije, i standardnog modela društvenog darwinizma, koji zagovara evoluciju bez historije. Standardni model humanističkih disciplina smatra nebitnim što su ljudi i njihovi preci desetine milijune godina živjeli u malim grupama i divljini – jer je čovjek, zahvaljujući, Razumu i Kulturi, nekako «prevladao» svoje genetsko nasljeđe. Kako to čovjek može «prevladati» stotine milijuna godina evolucijske prošlosti i odjednom se pretvoriti u praznu ploču i beskonačno plastično biće nitko nije pokušao pokazati. To se, poput religiozne dogme, pretpostavljalo kao aksiom. Standardni model društvenog darwinizma smatra nebitnim nagle društvene promjene zadnjih nekoliko tisuća godina i činjenicu da danas svi ljudi moraju živjeti u više-manje abnormalnim okolnostima – jer važe samo genetski čimbenici. Oba modela karakterizira monokauzalnost, odnosno uvjerenje da ljudsko ponašanje proizlazi ili iz partikularnih društveno-povijesnih okolnosti ili iz genetskog nasljeđa. Prvi model smatra da kulturne promjene imaju autonomiju u odnosu na evolucijsku prošlost, a drugi da izrastaju direktno iz našeg genetskog nasljeđa. Ironično, oba pristupa dolaze do sličnog zaključka po kojem je svako društvo jednako prirodno, bilo zato što uvijek jednako reflektira ljudsku prirodu, bilo zato što ljudske prirode uopće nema. U oba slučaja antropogeni problemi i nesposobnost uspješne prilagodbe čovjeka na nove (civilizirane) okolnosti ostaju zagonetka. Ako se sve svodi na partikularne društvene okolnosti čovjek bi bio svoja vlastita tvorevina i savršeno prilagođen na vlastito društvo. Ako sve proizlazi iz ljudske prirode opet ne bi smjelo biti antropogenih

---

<sup>36</sup> Pinker 1997, 2003, Wilson 2004, Konner 2003, 2006.

problema, jer evolucijski testirano ponašanje i optimalna prilagodba takve probleme ne može stvarati. U stvarnosti, civilizirani čovjek ostaje daleko ispod čak i optimalne prilagodbe, pojave najuobičajenije u prirodnom svijetu. Oba standardna modela vode u nerazrješive paradokse i ne mogu objasniti neke od najbitnijih pojava novije ljudske povijesti.

Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta omogućava izlazak iz ćorsokaka biologija-kultura (*nature-nurture*), koju svi proglašavaju nepotrebno, ali gotovo svi neprekidno perpetuiraju, jer ignoriraju ili naše evolucijsko nasljeđe ili partikularni društveni kontekst, koji može biti u većem ili manje skladu, ali i sukobu s ljudskom prirodom. U najnovije vrijeme mnogi su pisci istaknuli da su oba pristupa – *nurture without nature* i *nature without nurture* – podjednako jednostrana i da se oba čimbenika moraju uzeti u obzir. No, u konkretnim analizama to se najčešće ignorira, već zato što se traži poznavanje mnogih područja, od biologije i ekologije, do historiografije, antropologije i drugih društvenih disciplina. Dominacije uske specijalizacije nameće fragmentarnu i iskrivljenu perspektivu, koja zanemaruje ili biološku evoluciju ili povijesni partikularizam.<sup>37</sup> Time se zatvara put za suradnju između evolucijske biologije s jedne i društvenih disciplina (antropologije, sociologije, političke teorije itd.) s druge strane. Kritika standardnog modela društvenih znanosti kod evolucijskih psihologa najčešće znači njihovo potpuno odbacivanje u ime druge krajnosti – standardnog modela društvenog darwinizma. Društvene discipline imaju svoje mjesto u proučavanju novije ljudske povijesti, ali moraju ozbiljno uzeti u obzir evolucijsku biologiju, kao i ekologiju. Standardni model društvenih disciplina inzistira na očuvanju biološke nepismenosti u društveno-povijesnim disciplinama, a standardni model društvenog darwinizma na njihovoj bezuvjetnoj biologizaciji. Mnogi darwinisti agresivno inzistiraju na nužnosti usvajanja darwinizma zbog «ogromnog napretka» biologije i prijete kolegama iz društvenih disciplina potpunom marginalizacijom u slučaju nastavka otpora. Takvo ponašanje više liči na religioznu sektu, koja, uvjereni u posjedovanje Istine, tretira oponente kao heretike.<sup>38</sup>

Dva standardna modela simplifikacije su složene stvarnosti, koje polaze od koncepta ili-ili, tj. ljudsko ponašanje ili je uvjetovano genetskim nasljeđem ili partikularnim društvenim okolnostima. Otuda beskonačne rasprave na temu *nature/nurture*, koje ne mogu biti razriješene jer su bazične pretpostavke ne potpuno krive, ali jednostrane i simplificirane. Čovjek, kao biološka vrsta, prilično je jednostavno stvorenje, koje se bazično ponaša isto kao i sva druga bića, tj. nastoji oko

---

<sup>37</sup> Jedan od zuzetaka je antropolog Melvin Konner, koji, u svojoj poznatoj knjizi *The Tangled Wing*, čije je prvo izdanje izašlo još 1982., pokazuje dobro poznavanje antropološke literature i koji je dugo vremena boravio među sakupljačima-lovcima u pustinji Kalahari. No, usprkos usputno spominjanja ljudske prilagođenosti na sakupljačko-lovački život, i on naginje prema standardnom modelu društvenog darwinizma, jer antropogene probleme uglavnom želi izvoditi iz ljudske prirode i uglavnom ignorira teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta (Konner 2003).

<sup>38</sup> Neki darwinisti, poput Jeromea Barkowa, formalno se izjašnjavaju za suradnju i toleranciju darwinizma i društvenih disciplina, ali smatraju da se to može ostvariti samo kroz biologiju povijesne kontingencije, tj. u okviru standardnog modela društvenog darwinizma (Barkow 2006). No, ako svi oblici ljudskog ponašanja proizlaze iz ljudske prirode čemu onda uopće društveno-povijesne discipline? Za proučavanje čovjeka dovoljna je samo evolucijska biologija i psihologija.

zadovoljenja temeljnih potreba, koje su produkt naše evolucijske prošlosti. Za dobar život čovjeku je malo toga potrebno, točnije samo dvije stvari: zajednica ili dobri međuljudski odnosi i čisti zdravi, što znači organski i divlji okoliš. No – tu nastaju problemi i komplikacije – to stvorenje zadnjih nekoliko tisuća godina počelo je živjeti u vrlo različitim društvenim okruženjima, koja mogu, ali i ne moraju reflektirati našu biogramatiku i mogu, ali i ne moraju omogućavati zadovoljenje naših potreba. Otuda navedene proturječnosti u ljudskom ponašanju, jer naša biogramatika vuče na jednu, a neprirodno, tj. evolucijski netestirano društveno okruženje na drugu stranu.<sup>39</sup> Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta nastoji uzeti u obzir sve relevantne čimbenike u proučavanju ljudskog ponašanja i ne pokušavati nepotrebno simplificirati složenu stvarnost.

U društveno-povijesnim disciplinama teško je dosljedno provesti znanstveni redukcionizam kao metodu. To bi bilo moguće kada bi doista postojala darwinistička kulturna evolucija, odnosno kada bi društvene promjene novije ljudske povijesti bile normalni dio darwinističke evolucije. To, međutim, nije točno, jer društvena se dinamika ostvaruje bez ikakvih značajnih genetskih mutacija, svakako nepostojećih ako se misli na ljusku biogramatiku kao cjelinu. Stvaranje i uvećanja adaptivnog jaza u domestifikatorskim i civiliziranim ljudskim društvima, s neprekidnim uvećanjem antropogenih problema, nešto je doista novo u povijesti života na Zemlji i protivno osnovnim obilježjima darwinističke evolucije, nešto što ne nalazimo niti kod jedne vrste, izumrle ili današnje. Stoga darwinistička društvena teorija *nije* moguća, iako darwinizam, kao integralan dio teorije bio-socijalnog diskontinuiteta, jest neophodan za valjano proučavanje i objašnjavanje novije ljudske povijesti. Društveno-povijesne discipline ne proučavaju čovjeka kao biološku vrstu, već noviju ljudsku povijest zadnjih nekoliko tisuća godina, čije specifičnosti treba uvažavati bez zapadanja u humanističku dogmu o ljudskom egzempcionalizmu. To je jedini način da se izbjegne greška biologizacije povijesne kontingencije. No, suprotno standardnom modelu društvenih disciplina, treba istaknuti da specifičnost novije ljudske povijesti *ne* znači autonomiju kulture ili da tzv. kulturna evolucija «transcendira» ili «zamjenjuje» biološku evoluciju. To nije moguće, jer čovjek i dalje ostaje genetski prilagođen na drevni okoliš i svoju evolucijsku prtljagu, izraženu u temeljnim potrebama, nosi sa sobom kroz kaos civilizirane povijesti. Teza o autonomiji kulture ne može objasniti ni antropogene probleme ni temeljne ljudske potrebe.

---

<sup>39</sup> Pojedini evolucijski teoretičari tvrde da su proturječne tendencije podjednako dio naše biogramatike, poput hijerarhije i egalitarizma (Barash 1986, Boehm 2001) ili nasilja i kooperacije (Ghiglieri 1999). To zvuči vrlo nevjerovatno, jer kako objasniti da prirodna selekcija favorizira tako konfuzno ponašanje, koje krajnje otežava opstanak i reprodukciju organizma. Biogramatika organizma jedinsvena je i ne može sadržavati bitno proturječne aspekte. Takvo ponašanje ne može biti evolucijski testirano i puno ga je smislenije, u skladu sa činjenicama i logikom, objašnjavati kao posljedicu života u neprirodnim okolnostima, koje ne reflektiraju biogramatiku organizma, bilo to civilizacija i grad za čovjeka ili rezervat i ZOO-vrt za majmuna. Pošto je ljudska biogramatika produkt eona evolucije slično bi stanje – istovremeno postajenje suprotnih tendencije – moralo biti prisutno i kod mnogih drugih vrsta, što nitko nije primijetio. Boehm i Ghiglieri pozivaju se na svoja i tuđa primatološka istraživanja, jer suvrmeene majmune doživljavaju kao žive fosile, koji nam mogu nešto reći o ljudskoj prirodi. Vidjet ćemo da to ne stoji.

Tradicionalni koncepti ljudske prirode imaju jedno zajedničko osnovno obilježje, tj. dio su ne-znanstvene – pretevolucijske i pretdarwinističkog – tumačenje čovjeka. Postojanje ljudske prirode ili se negira – kao u konceptu *tabule rase* – ili se tumači na ne-evolucijski način. Takav je pristup Darwin učinio znanstveno irelevantan, tj. nakon njega ljudska se priroda mora tumačiti isključivo kao produkt biološke evolucije. Ljudska priroda – što god značila – može biti samo produkt desetina i stotina milijuna godina evolucije različitih životnih oblika, koji su, u procesu slučajnih genetskih mutacija, rezultirali pojavom današnjih ljudi. Ljudska je priroda produkt dubokog evolucijskog vremena – ne humanističke metafizike ili povijesnog partikulariteta - i samo se tako može znanstveno proučavati. Za moderne evolucijske teoretičare ljudska priroda nije vječna suština izvan vremena i prostora, ali ni nešto što se mijenja s promjenom vanjskih društvenih okolnosti, već psihološke i fiziološke osobine, koje su oblikovane kroz desetine i stotina milijuna godina biološke evolucije naših predaka i koje, upisane u naše genetske kodove, utječu i danas na ljudsko ponašanje. S društvenim/kulturnim promjenama mijenja se, do izvjesne mjere, ljudsko ponašanje, ali ne i ljudska priroda. Ponašanje čimpanze u urbanom ZOO-vrtu, mega-ZOO-vrtu (rezervatu) i divljem staništu nesmetanom od ljudi prije dva-tri stoljeća svakako se razlikuju, ali sve te čimpanze dijele univerzalnu biogramatiku, koja ih konstituira kao biološku vrstu. Tako i ponašanje ljudi u različitim društvima može biti prilično različito, ali ljudska priroda je jedna i jedinstvena. Zato je i moguće da se ljudi iz različitih društava, usprkos svih kulturnih razlika, relativno lako prepoznaju kao pripadnici iste vrste

Genetska prilagodba na lokalni okoliš osnovno je obilježje darwinističke evolucije. Taj prirodni okoliš – ili okolina evolucijske prilagođenosti – može se, naravno, promijeniti i promijenit će se kroz milijune godina. No kratkoročno je dovoljno konstantan da određena vrsta bude optimalno prilagođena na život u njemu. Priroda nije apsolutno savršenstvo i statičnost odnosa, ali niti neprekidni kaos i stalne promjene, već mreža odnosa u kojima živa bića postoje u dinamičkoj ravnoteži jedini s drugima i svojim okolišem. Bez dinamičke ravnoteže živa bića i vrste ne bi se mogle pojaviti niti perzistirati kroz drugo razdoblje *stazis*-a. Eko-sustavi kratkoročno su dovoljno stabilni da bi načelo optimalne genetske prilagodbe moglo funkcionirati. Njihove dugoročne promjene – zbog udara svemirskih tijela, vulkanskih erupcija, klimatskih promjena, današnje ekspanzije čovjeka itd. – dovode do nestanka velike većine vrsta, jer nestaje njihov prirodni okoliš. Tako su nestale i mnoge vrste naših primatskih i hominidnih predaka. Istovremeno, zbog preživljavanja manjih dijelova lokalne populacije, nastaju nove vrste, bolje prilagođene na život u novim okolnostima. No, te se promjene ostvaruju isključivo na temelju genetskih mutacija. Kulturna transmisija podataka ne može biti adekvatna kompenzacija ako ne postoji odgovarajuća genetska mutacija na promjene u vanjskom okolišu. Zato se civilizirani ljudi, zadnjih nekoliko tisuća godina i posebno danas, ne mogu uspješno prilagoditi na nagle društvene promjene. Ovdje nagle promjene ne dovode u pitanje – barem do sada – opstanak (ljudske) vrste – štoviše, dolazi do stalnog povećanja populacije - ali uzrokuju stalno opadanje kvalitete ljudskog života i, kako ćemo vidjeti, sve teže zadovoljenje osnovnih potreba.



Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta polazi od uvjerenja da je zadnjih nekoliko tisuća godina došlo do naglih kulturnih promjena, koje naša biogramatika nije mogla pratiti. Ona podrazumijeva radikalni jaz u ljudskom životu i ponašanju u novijoj povijesti, koji se može datirati s neolitskom domestifikacijom.<sup>40</sup> Ljudska okolina evolucijske prilagođenosti ne može se, kako misle evolucijski psiholozi, reducirati na Pleistocen, tj. razdoblje unazad milijun i pol godina.<sup>41</sup> U to su vrijeme nastali anatomski moderni ljudi, ali ljudski organizam doslovno je živi fosil. U našim tijelima postoji radijacija, koje potječe od eksplozije supernove od koje je prije 4,5 milijardi godina nastao sunčev sustav, u našim stanicama žive anaerobne bakterije, koje su prije tri milijarde godina bili jedini oblici života na Zemlji, zajednice aerobnih bakterija, koje su se pojavilo prije 2,5 milijardi godina i na koje otpada oko 13 % težine ljudskog tijela, neophodni su za svakodnevni život ljudskog organizma, ljudski mozak sastoji se od mnoštava slojeva, od kojih najstariji potječu iz vremena prije 300 milijuna godina itd. Ljudska okolina evolucijska prilagođenosti su male grupe povezane srodničkim altruizmom (društveni kontekst) i organski i divlji okoliš (ekološki kontekst). Ekološki kontekst, na koji smo genetski prilagođeni seže milijarde godina u prošlost, a društveni kontekst desetine milijuna godina, možda i dulje. Stoga nema razloga tvrditi da je ljudska priroda ili ljudski duh oblikovan kroz zadnjih nekoliko milijuna godina, od vremena kada je došlo do razdvajanja predaka današnjih ljudi i čimpanza, kako to rade mnogi darwinisti. Ljudska je priroda produkt, direktno ili indirektno, cjelokupne povijesti života na Zemlji i nema ju smisla ograničavati na evoluciju naših ljudskih predaka zadnja dva-tri milijuna godina. Ljudska društvenost integralni je dio primatske društvenosti, a ne ljudska konstrukcija ili «ugovor». Vidjet ćemo da iz genetske prilagodbe na specifični društveni i ekološki kontekst proizlaze sve temeljne čovjekove potrebe o čijem zadovoljenju ovisi kvaliteta ljudskog života. Izraz sakupljači-lovci nema puno smisla ako se primjenjuje na stanje prije više milijuna godina, ali i tada su naši preci živjeli najvjerojatnije u malim grupama i sigurno u divljem okolišu. Ovo su fundamentalni aspekti ljudske biogramatike i izvorište svih osnovnih ljudskih potreba. Postoje, svakako, i sekundarni aspekti, koji reflektiraju noviju ljudsku evolucijsku prošlost. Tako društveni kontekst ne znači samo

---

<sup>40</sup> Vojni povjesničar Azar Gat ističe da je sakupljačko-lovački život ljudski *evolutionary state of nature* (Gat 2006). To nam zvuči sasvim prihvatljivo, ali tek ako se takvo stanje po nečemu – ponašanju ljudi, kvaliteti njihovog života itd. - bitno razlikuje od kasnijeg stanja, u kojem dominira ekspanzija stanovništva, domestifikacije i urbanizacije. Za Gata sakupljačko-lovački život obilježen je ogorčenom borbom oko oskudnih resursa, kao i kod kasnijih seljačkih i stočarskih društava. Ako sakupljačko-lovački život nema nikakve specifičnosti – a za Gata ih nema – zašto ga nazivati «evolucijsko stanje prirode»? Gat povremeno spominje *mismatch* između ljudske prirode i tzv. društvene evolucije, ali nije jasno u čemu se on sastoji ako je endemični rat - osnovna tema njegove knjige drevna i univerzalna pojava?

<sup>41</sup> Sociolog Alan Mazur smatra da je okolina evolucijske prilagođenosti ima sličnu znanstvenu vrijednost kao i kršćanski koncept prvobitnog grijeha, jer je ljudski mozak oblikovan kroz stotine milijuna godina (Mazur 2005). No to samo znači da se ljudska okolina evolucijske prilagođenosti ne može reducirati na Pleistocen, nikako da taj izraz nema znanstvenog opravdanja. On normalno proizlazi iz darwinističke teorije prirodne selekcije i ne može se poistovjećivati s mutnim konceptima iz metafizike neke religije agrarnih civilizacije. To je nešto sasvim različito od konfuznih spekulacija filozofa XVII. i XVIII. stoljeća o «prirodnom stanju», koji o paleoantropologiji i evolucijskoj biologiji nisu mogli znati ništa. Nove znanstvene spoznaje omogućile su da se «prirodno stanje» čovjeka jasno definira prostorno i vremenski, bez ikakve metafizike.

male grupe, već i egalitarnu strukturu i mobilnost u lokalnom okolišu, što ne nalazimo kod drugih primatskih vrsta. Ekološki kontekst ljudske okoline evolucijske prilagođenosti uključuje *psihološku* potrebu za bogatim divljim biodiverzitetom i kontakt sa slobodnim divljim vrstama. O tome više kasnije.

Ljudska je biogramatika produkt cjelokupne biološke evolucije na Zemlji. U usporedbi s tim, nekoliko tisuća godina domestifikacije i 200 godina masovne urbanizacije potpuno je beznačajno sa stajališta temeljnih genetskih programa, iako vrlo značajno sa stajalište ljudskog ponašanja. Zadnjih desetak tisuća godina nije monolitno razdoblje, jer je tada tek na jednoj mjestu, u sjevernoj Mezopotamiji, počela javljati intenzivna poljoprivreda. U razdoblju prije 6.-12.000 pojedine su ljudske grupe, na nekoliko područja u dolinama velikih rijeka, napuštale drevni život u postupno usvajale poljoprivredu i stočarstvo. Mnoge su ljudske grupe i dalje živjele kao sakupljači-lovci, a neke žive tako i danas. Povećanje političke i ekonomske složenosti izuzetak je čak i ako se gleda samo na zadnjih 10.000 godina, jer su mnoga seljačka i stočarska društva perzistirala tisućama godina bez povećanja složenosti. Okolina evolucijske prilagođenosti nije «zlatno doba» ili apsolutno savršenstvo, ali jest prirodni okoliš na koji je organizam – u ovom slučaju čovjek – optimalno prilagođen. To znači da čovjek ne može živjeti bolje od takvog života, ali može, kako pokazuje povijest civiliziranih društava, živjeti lošije. Ne slučajno, kod mnogih seljačkih i stočarskih društava postojala su kolektivna sjećanja na nekadašnje zlatno doba, koje su ljudi, zbog ili ovog razloga, izgubili. Biblijska priča o izgonu iz Raja na Zapadu je najpoznatiji primjer tog mutnog sjećanja na život u malim nomadskim grupama, prije domestifikacije. U agrarnim civilizacijama sjećanja na sakupljačko-lovački život već su izgubljena, ali koncept «zlatnog doba», koje se uglavnom shvaća u smislu «drevnih i pravednih vladara», perzistira. Ljudi industrijskih društava «zlatno doba» prenose u budućnost – dakle, nešto što bi tek trebalo postići – ali i tu se radi o pokušaju obnavljanja nečega što su naši preci imali kroz milijune godina – jer, ako nisu, zašto tome uopće težiti? Tehnička ekspanzija i «osvajanje prirode» trebalo bi restaurirati «zlatno doba», iako takvo ponašanje, kako danas priznaje sve veći broj ljudi, samo uvećava adaptivni jaz i ljude odvodi još dalje od okoline evolucijske prilagođenosti.

Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta objašnjava kolektivne patologije kao posljedicu devijacije od naše genetske jezgre, napuštanja okoline evolucijske prilagođenosti i forsiranja naglih, evolucijski netestiranih, kulturnih promjena. Ona je, po našem mišljenju, relativno najbolje objašnjenje za mnoge pojave u novijoj ljudskoj povijesti, od ratova i ekološke destrukcije do međuljudske eksploatacije i autoritarnih političkih ustanova. Kada se jednom prizna da društvena dinamika ne mijenja ljudsku prirodu – tj. genetsku prilagodbu na život u malim grupama u divljini – njezin se značaj teško može precijeniti. Ljudska demografska i tehnička ekspanzije ima značajan utjecaj na promjenu ponašanja mnogih drugih primata, sisavaca i drugih oblika života, čija se staništa uništavaju ili bitno mijenjaju.<sup>42</sup> Bilo bi čudno da nema

---

<sup>42</sup> To posebno važi za čimpanze i druge ne-ljudske primare, te druge veće sisavce i ptice u nacionalnim parkovi i rezervatima, koji su bazično mega ZOO-vrtovi. Vidjet ćemo da je to posebno relevantno za čimpanze i pitanje o porijeklu rata.

velikog utjecaja na biće, koje je izvorište tih promjena. Isticanje društvene dinamike nije suprotno načelu biološkog kontinuiteta. Istina je da je čovjek prva vrsta, u povijesti života na Zemlji, koja je sposobna provoditi nagle promjene vanjskih okolnosti<sup>43</sup> i evolucijski netestirane djelatnosti. No, to nije bitno obilježje naše vrste, jer su takve nagle promjene postale česta pojava tek zadnjih nekoliko tisuća godina, davno nakon nastanka prvih hominida i davno nakon pojave anatomske modernog čovjeka. Po svojem biološkom ustroju čovjek je konzervativno biće, ne, naravno, u smislu da je moderni konzervativizam u skladu s ljudskom prirodom, već u smislu da je genetski vezan za stabilne društvene i ekološke prilike, koje se bitno ne mijenjaju kroz desetine tisuća generacija. Zato tehnodinamizam suvremenih industrijskih društava stvara ili uvećava bezbrojne ekološke i druge probleme. Negacija biološkog kontinuiteta sastojala bi se u tome da se ljudi mogu uspješno prilagoditi na društvenu dinamiku, odnosno da mogu izbjeći štetne posljedice provođenja evolucijski netestiranih djelatnosti. Sve činjenice zadnjih desetak tisuća godina ukazuju da to nije moguće, jer je čovjek, poput svih vrsta, genetski prilagođen na određen okoliš i samo u takvom okolišu može prosperirati.

Humanisti su oduvijek slavili čovjekovo enormno oslanjanje na kulturno učenje i prenošenje podataka ne-genetskim putem. Za standardni model društvenih disciplina to je još jedan «dokaz» čovjekove emancipacije od evolucijske prošlosti i njegovo pretvaranje u svoju vlastitu tvorevinu. Istina je da takva praksa omogućava veliku – sigurno ne beskonačnu – fleksibilnost *preživljavanja* u različitim sredinama, uključujući i onima bitno različitim od okoline evolucijske prilagođenosti. Uslijed naglih ekoloških promjena – koje su danas jasno vidljive i bit će sve značajnije – to može biti pitanje života i smrti za čitavu vrstu. No, veliki značaj kulture ne znači da čovjek može od sebe napraviti što hoće ili da može *prosperirati* u bitno različitim sredinama. Kolektivne patologije civilizacije i bezbrojni antropogeni problemi o tome jasno svjedoče. Upravo suprotno, poput svih vrsta i čovjek može dobro živjeti samo u

---

<sup>43</sup> Dugoročno sve vrste mijenjaju dijelove okoliša, a neke, poput bakterija, to rade na globalnom planu već nekoliko milijardi godina. Poput jezika, svijesti i kulture, rad i promjena okoliša produkt je evolucijskih procesa, nešto što potvrđuje naš kontinuitet i srodnost s drugim vrstama. Kasnije, kod analize ekoloških problema, vidjet ćemo da ljudska intervencija u okoliš uglavnom postaje problematična tek kad nije evolucijski testirana, dakle s domestikacijom i civilizacijom. U kritici darwinističkih teorija, posebno kod Richarda Lewontina, sreće se tvrdnja da se živa bića ne prilagođavaju pasivno datom okolišu, već ga aktivno mijenjaju (Lewontin 1993, 2002, Lewontin-Levins 2007, Ehrlich 2002). To je, svakako, točno, kako se posebno vidi na primjeru bakterija, biljaka i kukaca bez kojih eko-sustavi ne bi bili to što jesu i ne bi mogli izdržavati složenije oblike života. No, što to znači u slučaju čovjeka? Vidjet ćemo da sakupljači-lovci interveniraju u okoliš, najčešće lovom i vatrom, ali to uvijek ostaju organski i divlji okoliš. Tek domestikacija otvara put bitnog preoblikovanja okoliša u nešto drugo, evolucijski netestirano okruženje. U gradovima ljudi žive u okolišu, koji je umnogome njihova konstrukcija. No, i domestikacija i urbanizacija su, evolucijski gledano, sasvim nove pojave i nikako ne mijenjaju temeljnu činjenicu genetske prilagodbe čovjeka na život u malim nomadskim grupama u divljini. Teza o konstruiranju okoliša ne može objasniti ni antropogene probleme ni temeljne potrebe. Ako ljudi konstruiraju svoj okoliš morali bi biti savršeno prilagođeni na njega i ne bi smjeli stvarati sami sebi probleme, ni imati ikakve potrebe, osim onih, koje su sami «konstruirali». Temeljne potrebe, kako ćemo vidjeti, nisu subjektivna ljudska konstrukcija, već posljedica desetina i stotina milijuna godina života naših predaka u određenom okolišu.

onom okolišu na koji ga je prirodna selekcija pripremila. Ljudi mogu, zahvaljujući kulturnoj fleksibilnosti, provoditi evolucijski netestirane djelatnosti i graditi društva protivna ljudskoj prirodi, ali ne mogu, nikada i nigdje, izbjeći štetne posljedice i uspješno se prilagoditi na nagle društvene promjene. Većina darwinista, izgleda, nisu svjesni kuda vodi kritika standardnog modela društvenih disciplina. Ako postoji ljudska priroda i ako je naša evolucijska prošlost bitna kako se čovjek može *uspješno* prilagoditi na život u civilizaciji, kako može *prosperirati* u društvu bitno različitom od okoline evolucijske prilagođenosti? Što ostaje od vjere u «povijesni napredak» kada se jednom prizna da je čovjek biološki prilagođen na sakupljačko-lovački život – jer ljudska priroda može samo to značiti – i da društvene promjene dovode do stvaranje sve neprirodnijih društava? Zagovarati autonomiju ljudske kulture, kako rade mnogi darwinisti, znači vraćanje u standardni model društvenih disciplina, koji je prethodno odbačen. Kako je i kada konkretno čovjek postao *adaptable mind* nikada i nitko nije objasnio i to ostaje misterija do danas za sve, koji zagovaraju standardni model društvenih disciplina. Ljudi jesu subjekti društvenih promjena, ali to ne znači da se ljudskom djelatnošću može promijeniti ljudska priroda. To bi značilo da je lamarckijanizam u pravu, što sigurno nije slučaj.

Veliki dio priče o ljudskoj «jedinostvenosti» i «izvanrednosti» gubi svaku osnovu ako se odstrani zadnjih nekoliko tisuća godina ljudske povijesti, posebno povijest civilizacije. Da su neki svemirski zoolozi posjetili Zemlju prije 50.000 ili 100.000 godina – kada su već postojali ljudi identični današnjima – teško da bi na ljude obratili bilo kakvu veću pozornost. Smatrali bi ih jednim od mnogih životinjskih vrsta, po ničemu posebnima. Što je postojalo od «kulturnog diverziteta» - temeljnog argumenta pristalica standardnog modela društvenih disciplina – prije više desetina i stotina tisuća godina? Kulturni diverzitet posljedica je naglih društvenih promjena u životu pojedinih ljudskih grupa zadnjih nekoliko tisuća godina i nije bitan za ono što čovjeka konstituira kao biološku vrstu – jer je čovjek postojao davno prije toga. Ako te promjene znače, kako misle pristalice standardnog modela društvenih disciplina, da je čovjek, *kao vrsta*, izrazito plastično biće, zašto one nisu postojale u davnoj prošlosti? Kada je to čovjek postao (gotovo) beskonačno plastično biće? Teze o ljudskoj «jedinostvenosti» počivaju na optičkoj varci, jer civilizacija, koju i danas mnogi doživljaju kao «uzdignuće», obuhvaća 99,99 % izvora, ali 0,01 % ljudske povijesti. Enormno oslanjanje na kulturnu transmisiju može biti neophodno za opstanak ogromnih masa ljudi u složenim društvima, ali za «čovječnost» - ono što nas doista čini ljudima – puno je bitnija genetska prilagodba na određeno društveno i ekološko okruženje. U tome nema kod čovjeka ništa posebno «izvanredno» i «jedinostveno».

Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta smatra da velika većina ljudskog ponašanja – nosi pečat sukoba između našeg genetskog nasljeđa i neprirodnog društva, jer su u civilizaciji, a posebno u industrijskom društvu *nature* i *nurture* u velikom raskoraku. To važi ne samo za glavne antropogene probleme o kojima ćemo kasnije detaljno govoriti, već i za mnoge svakodnevne pojave. Tako je, primjerice, rađanje djece najnormalnija biološka pojava, ali u industrijskim društvima žene rađaju u mehaniziranom i plastičnom okruženju bolnica, okruženi strancima u ležećem položaju, dakle krajnje abnormalnom okruženju. Konzumiranje hrane također je

elementarna biološka pojava i jedna od temeljnih fizioloških potreba, ali ljudi industrijskog društva jedu genetski modificiranu i zagađenu hranu iz industrijske poljoprivrede i industrijskih farmi, s obiljem pribora, koji trebaju maksimalno smanjiti dodir s hranom kao izraz straha civiliziranih ljudi od organskih procesa, koji impliciraju prolaznost i smrt. Ljudi umiru ne okruženi rođacima i prijateljima u kući, već u bolnicama i staračkim domovima, sami ili uz nekog više-manje ravnodušnog liječnika. Takvih primjera, koji ukazuju na antagonistički odnos *nature* i *nurture*, nalazimo na svakom koraku. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta kombinira dugoročnu evolucijsku perspektivu, koja uglavnom nedostaje ljudima iz društvenih disciplina, i kratkoročnu povijesnu perspektivu, koja uglavnom nedostaje darwinistima. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta uzima u obzir naše genetsko nasljeđe i evolucijsku prošlost, postojanje ljudske prirode, koja znači optimalnu genetsku adaptaciju čovjeka na život u malim zajednicama i divljini. Istovremeno, uzima u obzir i nagle kulturne promjene i socijalni dinamizam, koji obilježava noviju ljudsku povijest. Evolucija je apstrakcija bez genetske prilagodbe organizma na određeni okoliš. Kultura je apstrakcija bez konkretnog povijesnog konteksta. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta omogućava prevladavanje tih apstrakcija u proučavanju novije ljudske povijesti. To je jedini način da se objasni zašto antropogeni problemi predstavljaju osnovno obilježje novije ljudske povijesti.

Dva spomenuta modela ne mogu objasniti velike proturječnosti u ponašanju ljudi civiliziranih društava, koji teže jednim stvarima, a provode nešto drugo. Civilizirani ljudi, posebno u moderno doba, teže miru, ali provode i spremaju se stalno za ratove; teže čistom okolišu, ali neprekidno ga zagađuju; teže organskom i divljem okolišu, ali svuda šire domestikirani, betonski i plastični okoliš; teže društvenom egalitarizmu, ali stvaraju i podupiru velike nejednakosti i hijerarhije, teže zajednici i dobrim međuljudskim odnosima, ali svuda prakticiraju kompeticiju, otuđivanje i nasilje itd. Tu se ne radi o ponašanju, kako misli standardni model društvenog darwinizma, koji su ljudi odavno prakticirali i tek je nedavno postalo «ne-adaptivno», već o *novom* ponašanju, koje je posljedica života u novom, sada neprirodnom, okolišu. Činjenice jasno ukazuju da su kolektivne patologije tipično obilježje civiliziranih društava i nepostojeće ili vrlo rijetko prisutne u sakupljačko-lovačkim društvima. Ako bi važila pan-adaptacionistička hipoteza morali bi takvo ponašanje nalaziti podjednako pristuno u svim društvima, što sigurno nije slučaj. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta *ne* tumači kolektivne patologije kao atavističke ostatke iz drevne prošlosti, što je bilo popularno tumačenje krajem XIX. i početkom XX. stoljeća, a i danas se nerijetko javlja. Ona ih tumači kao posljedicu života u neprirodnom okolišu u kojem (civilizirani) ljudi moraju živjeti, a ne mogu se uspješno prilagoditi. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta izvor problema ne vidi u ljudskoj prirodi, već u neprirodnom vanjskom okruženju, domestikaciji i civilizaciji. Za teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta čovjeka nije ni anđeo i mjera sviju stvari, niti demonska zvijer. Čovjek je, jednostavno, životinja, tj. produkt biološke evolucije, dio prirode i genetski prilagođena na određeni okoliš. To znači da teorija bio-socijalnog diskontinuiteta *ne* znači obnavljanje starog dualizma – tipičnog za sve humanističke ideologije – priroda/društvo, životinja/čovjek, materijalno/duhovno itd. Ona priznaje da se u ponašanju civiliziranog čovjeka ne može sve objašnjavati – kako želi standardni model

društvenog darwinizma – biologijom, ali ne zato što bi važio ljudski egzempcionalizam, već zato što se moraju uzeti u obzir društvena dinamika novije ljudske povijesti i neprirodno društveno okruženje. Civilizacija nije zasebni svijet, koji bi postojao usporedo s prirodnim svijetom, ali jest neprirodni poredak u raskoraku s ljudskom biogramatikom, koji vrši moćni utjecaj na ljudsko ponašanje. Za teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta ljudske adaptivne sposobnosti prilično su velike što se tiče preživljavanja – ljudi mogu preživjeti i razmnožavati se u krajnje abnormalnim uvjetima – ali vrlo ograničene što se tiče dobrog života. U potonjem slučaju čovjek se ni po čemu ne razlikuje od drugih vrsta, jer je i za njega osnovni uvjet prosperiranja život u prirodnom okolišu na koji je genetski prilagođen. Za teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta dobar život i blagostanje ovisi o genetskoj prilagodbi organizma na određeni okoliš, koja je posljedica mnogih eona biološke evolucije, nešto što nema veze sa «svjesnom» i «racionalnom» akcijom, odnosno ljudskom konstrukcijom.

U literaturi postoji mišljenje da je teorija bio-socijalnog diskontinuiteta, kao i naturalističke teorije općenito, izraz «kulturnog pesimizma», koji dovodi do sve negativnijeg viđenja «čovječnosti».<sup>44</sup> Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta mogla se, svakako, proširiti tek u najnovije vrijeme, u vremenu sve sumornijeg raspoloženja i drastičnog opadanja vjere u napredak, ali to ne znači da se radi o pukoj društvenoj konstrukciji. Ona ima čvrsto znanstveno uporište u evolucijskoj biologiji s jedne i društvenim disciplinama s druge strane. «Kulturni pesimizam» i naturalizam uopće ne moraju biti povezani. Velika većina kritičara industrijskog društva u Europi u XIX. i većem dijelu XX. stoljeća bili su idealistički i humanistički orijentirani, jer su polazili od vjere u ljudski egzempcionalizam i isticali primat «visoke kulture» (*civilisation*, *Bildung*). Njemačka idealistička tradicija, od novokantovaca do Heideggera, samo je najpoznatiji primjer takve antinaturalističke kritike modernosti. Tek u najnovije vrijeme, zadnjih 30-40 godina, dolazi do povezivanja «kulturnog pesimizma» i naturalizma. No i danas postoje mnoge intelektualci – od postmodernista do *new agera* - koji, u kritici industrijskog društva, polaze od starih idealističkih uvjerenja i ignoriraju biološke i ekološke teorije.

Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta pojavljivala se sporadično u radovima nekih pojedinaca krajem XIX. i početkom XX. stoljeća. Arheološki podaci već su u drugoj polovici XIX. stoljeća ukazivali na efemernost civilizacije. U knjizi *Antiquity of Man* (1863) Charles Lyell je bio načistu da su ljudi «kamenog doba» postojali davno prije bilo kakve civilizacije. No, to se, zbog duboko ukorijenjenog progresivizma i nepoznavanja genetike, nije smatralo u suprotnosti s progresivnim tumačenjem

---

<sup>44</sup> Malik 2001. Polazeći od humanističke vjere u ljudski egzempcionalizam i «dostojanstvo čovjeka» Malik poistovjećuje viđenje čovjeka kao životinje, točnije zvijeri (*beast*) i robota (*zombie*). To je pogrešno, jer čovjek-kao-životinja potječe iz evolucijske biologije XIX. stoljeća, a čovjek-kao-stroj iz fizike i mehaničke filozofije XVII. stoljeća. Naša je pozicija jasna, tj. čovjeka smatramo evolucijski oblikovanom životinjom, ali u tome, za razliku od humanista, ne vidimo ništa loše. Čovjek ne može biti stroj, jer živa bića, za razliku od strojeva, imaju evolucijsku prošlost i genetsko nasljeđe, tj. okolinu evolucijske prilagođenosti. Strojevi to nemaju niti im takvo nešto treba. Kod Malika je prisutna tendencija poistovjećivanja prirodnih znanosti i fizike, odnosno znanstvenog naturalizma i fizikalnog mehanicizma. To je krajnji anakronizam, koji se možda mogao braniti prije stotinjak godina, ali danas sigurno ne.

povijesti i viđenjem civilizacije-kao-uzdignuća. Smatralo se, upravo suprotno, da je to samo pokazatelj koliko je civilizacija vrijedno i teško postignuće u koju je čovjek «uzdigao» neprekidnim naporom i koju treba, poput cvijeta, pažljivo njegovati. Iz te je perspektive nedavna pojava civilizacije, u koju je čovjek uskočito praktički preko noći, bila ne nedostatak već prednost. Krajem XIX. i početkom XX. stoljeća počinju se, sa slabljenjem mita o napretku, javljati uvjerenja da je nešto bitno problematično s civilizacijom. Ranije spomenuta kasnija teorija Sigmunda Freuda, između dva svjetska rata, najpoznatiji je primjer. Freud je, u duhu tradicionalnog prosvjetiteljskog racionalizma, smatrao da samo racionalna kontrola zauzdava divlje i agresivne instinkte. Bazično, Civilizacija je, za Freuda, nesumnjivi napredak, ali plaćena stalnim stresovima i neurozama zbog racionalnog zauzdavanja nagona. Kao ne-darwinist i uvjereni progresivist Freud je za kolektivne patologije civilizacije optužio ljudsku prirodu, sasvim u duhu sekularnih verzija aksijalnih religija. Freudova teorija temeljena je starom dualizmu razum/osjećaji i demonizaciji ljudske prirode kao nečemu agresivnom i destruktivnom što stalno prijeti da provali i što se mora neprekidno zauzdavati s «razumom». Ljudsku je prirodu Freud protumačio u duhu svojih panseksualističkih teorija, po kojima je čovjek, tj. primarno muškarac, obilježen neprekidnim seksualnim požudama, koje su neusuglasive s «prosvijećenom» i «racionalnom» civilizacijom. On je bio pobornik teorije rekapitulacije, odavno napuštene u biologiji, po kojoj odrasli čovjek zadržava nešto od ranijih «atavističkih evolucijskih stupnjeva», što neprekidno prijeti da provali u «racionalno ustrojstvo napredne civilizacije».

Freudova demonizacije divljeg prirodnog svijeta i naivna idealizacija civilizacije neposredno su dio modernog mita o napretku, ali šire izraz su šovinizma civiliziranog čovjeka, koji potječe ideološki iz aksijalnih religija, a praktično iz početaka domestifikacije i urbanizacije. Ta bi teorija, koja se i danas često sreće u različitim oblicima, imala smisla kada bi patološko i destruktivno ponašanje bilo prisutno kod svih drugih vrsta. Ljudska je priroda produkt biološke evolucije i, ako je ona demonska i nasilna, isto takva mora biti i priroda svih drugih vrsta. U prirodnom svijetu, međutim, postoji obilje ubijanja, predatorstva i kompeticije – iako znatno manje nego što tvrde većina darwinista – ali ne postoji patološko ponašanje, koje je uglavnom posljedica života u abnormalnim okolnostima na koje organizam nije genetski prilagođen. Takvo je patološko ponašanje tipično za životinje u ZOO-vrtovima, parkovima i rezervatima, laboratorijama, te za – civilizirane ljude. Kod čovjeka Freudova i sve slične teorije imala bi smisla kada bi patološko ponašanje bilo najčešće u sakupljačko-lovačkim društvima – jer tamo nema spasonosne civilizacije da zauzdava «demonске nagone» – i najmanje u civilizaciji i industrijskom društvu u kojima imamo različita sredstva «racionalne kontrole». Povijesne činjenice upućuju na sasvim suprotan zaključak, tj. patološka ponašanja najrjeđa su u sakupljačko-lovačkim društvima i tipična za sva civilizirana društva. Za njegovu pojavu puno je smislenije – u skladu sa činjenicama i logikom – uzrok potražiti u neprirodnom društvenim okolnostima, nego u ljudskoj prirodi. No, to bi značilo dovesti u pitanje mit o napretku i civilizaciju, koja je u Freudovo vrijeme bila za sve – za mnoge je i danas – najsvetija od svih svetih krava.

Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta jasno se oblikuje tek zadnjih pedesetak godina. Uspon i širenje genetike u XX. stoljeću snažno je istaknulo značaj hereditarne komponente, koja se *ne* mijenja pod utjecajem vanjskih promjena. To, konkretno, znači da se ljudska priroda – što god to značilo – ne može mijenjati s promjenom društvenih okolnosti i vanjskih uvjeta ljudskog života, kolikog god te promjene bile nagle i značajne. Mijenjati se može, do izvjesne mjere, ljudsko ponašanje, ali ne i genetski ustroj čovjeka. Povezivanje mendelijanske genetike s darwinističkom prirodnom selekcijom, koja ističe prilagodbu na lokalni okoliš, otvara put prema teoriji bio-socijalnog diskontinuiteta kod proučavanja novije ljudske povijesti. Tu odmah upada u oči kontrast između nepromjenljivosti ljudske biogramatike i velike promjene društveno-povijesnih okolnosti. U svega nekoliko tisuća godina – beznačajno kratko vrijeme u evoluciji čovjeka – došlo je do golemih promjena, od nekoliko milijuna sakupljača-lovaca do nekoliko milijardi civiliziranih i, danas preko polovice, urbaniziranih ljudi. Nekadašnji društveni lamarckijanizam – krivo zvan «socijalni darwinizam» - smatrao je da je civilizirani čovjek, u procesu «evolucijskog napretka» «prevladavao» primitivizam i «uzdigao» se na «višu razinu evolucije». Suvremene evolucijske teorije – pravi društveni darwinizam – ističu, međutim, da je takvo «prevladavanje» nemoguće, jer je čovjek ostao psihološki i fiziološki isti kao i prije desetak tisuća godina. Svi su ljudi i dan-danas pleistocenski sakupljači-lovci, tj. genetski prilagođeni na život u malim zajednicama u divljem okolišu. Tradicionalni društveni lamarckijanizam nije ništa znao o teoriji bio-socijalnog diskontinuiteta, jer teza o «uzdignuću» podrazumijeva i fizičko i *biološko* napuštanje drevnih uvjeta života. Arheološka istraživanja u Africi, od 1930-ih godina dalje, postupno su razotkrila duboku evolucijsku prošlost naših ljudskih i homininih predaka i efemernost domestifikacije i civilizacije. Povezivanjem neodarwinističkog evolucionizma i arheoloških otkrića nije bilo teško doći do jasnijih formulacija teorije bio-socijalnog diskontinuiteta, koja se često provlači u novijim evolucijskim teorijama. Već u ranijim tekstovima Rene Dubosa, Stephena Boydena, Desmonda Morrisa, Roberta Ardreyja, Robina Foxa, Lionela Tigera, Konrada Lorenza i drugih pisaca iz 1960-ih i početka 1970-ih godina provlači se uvjerenje da je moderno društvo predaleko otišlo u smislu nepoštivanja evolucijske mudrosti i bioloških ograničenja ljudskog organizma.

Spomenut ćemo detaljnije pojedine evolucijske teoretičare, koji su isticali teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta i čije analize smatramo značajnim. Američki biolog, ekolog i antropolog Paul Shepard (1925-1996) polazio je od uvjerenja o destruktivnosti civilizacije zbog napuštanja načina života, koji odgovara evolucijski oblikovanim ljudskim osobinama za vrijeme Pleistocena. Za Sheparda divljina nije samo izvan nas, u obliku divljih staništa i vrsta, već i u nama, u obliku pleistocenskog genoma i biološkog nasljeđa. Drevni pleistocenski svijet i dalje živi u nama i čovjek nikada nije raskinuo tu vezu, koliko god se promijenile vanjske socijalne okolnosti. Nagli nastanak poljoprivrede i civilizacija donio je mnoge probleme, jer specijalizacija ljudske inteligencija, prikladna za male grupe, postaje nepodnošljiva u prenapučenoj sredini. U civilizaciji i gradu čovjek može preživjeti, ali samo po cijenu opadanja kvalitete svojeg života i stvaranja mnogih ekoloških i socijalnih poremećaja. Shepard je isticao da kultura ne zamjenjuje biološku evoluciju, ali može biti deformirana svojim ubrzanim tempom kako je uobičajeno u civilizaciji. U gradovima dominira



kaos, otuđenost, izolacija, ekološki devastirana sredina, nasilje i svi drugi oblici kolektivnih patologija. Ljudi su, za Sheparda, «space-needing, wild country, Pleistocene beings, trapped in overdense numbers in devastated, simplified ecosystems.» Što društvo više uvažava naše evolucijsko nasljeđe to će njegovi članovi biti zdraviji i sretniji. Ako su neke kulture bolje od drugih to je zato što su više u skladu s drevnim životom, jer kulturne zamjene nikada nisu adekvatne. Patološka ponašanja – ratovi, terorizam, ekološka destrukcija, urbano nasilje – nisu propust u nastojanju da se živi po «visokim standardima» civiliziranog života, već posljedica evolucijske neprilagođenosti čovjeka na takav život. Naši problemi ne proizlaze iz određenih socijalnih ili tehničkih nedostataka, koji bi se mogli ispraviti parcijalnim zahvatima ili političkim revolucijama, već su manifestacija dubokog ekološkog odvajanja od naše genetske jezgre. Očaj i bezavičajnost civiliziranog čovjeka danas kulminira, jer proizlazi ne samo zbog gubitka veze sa zavičajem, već i zbog manjka srodstva sa širom zajednicom života na Zemlji. Teritorijalnost i ratovi za obranu ili osvajanje teritorija ne proizlazi iz naše biogramatike, već je posljedica prenapučenosti i drugih patoloških okolnosti poljoprivrede i civilizacije. Za Sheparda socijalne discipline, uključujući i humanističku filozofiju, umnogome su dio antinaturalističke mitologije moderne civilizacije, koja negira ekološku i biološku dimenziju ljudskog postojanja. Ta ideologija tvrdi da je čovjek svoja vlastita tvorevina i da ne postoje nikakva biološka i ekološka ograničenja. Vrste, ekosustavi, zemlja, voda i zrak nisu kulturne koncepcije, koje se mogu preoblikovati kako se ljudima sviđa, već objektivna osnovica ljudskog postojanja, koje prethode bilo kakvoj kulturi. Dominantnu indiferentnost ili, čak neprijateljstvo prema Darwinovoj teoriji Shepard je objašnjavao njezinom neusklađenosti s antropocentričkim humanizmom, koji tvrdi da čovjek nije životinja i da nije dio prirode. Humanistima bilo koje vrste ne sviđa se pomisao ne nekoliko milijuna godina proto-humane bestijalnosti. Evolucijska teorija mogla je pomoći smanjenju čovjekove otuđenosti, jer ističe srodstvo svih vrsta, ali najčešće je korištena za opravdanje nasilja i eksploatacije, kao i prenapušavanje kompeticije u prirodi. Evolucijska teorija potvrđuje i razliku i povezanost čovjeka s drugim vrstama i pruža kontinuitet s prošlošću, zajednički temelj s drugim vrstama i slavljenje diverziteta. To je mnogo skromnije nego eshatologija svjetskih religija ili arogancija sekularnog napretka ili književnog humanizma.<sup>45</sup>

Američki antropolog Robin Fox (1934-) bio je jedan od prvih humanistički obrazovanih intelektualaca, koji je usvojio darwinistički pristup u proučavanju ljudskog ponašanja. U knjizi *Imperial Animal*, koju je objavio početkom 1970-ih godina u koautorstvu s L. Tigerom, Fox ističe da tradicionalni humanistički način nije zadovoljavajući, jer ignorira našu drevnu evolucijsku prošlost i kontinuitet s drugim oblicima života. Bez uzimanja u obzir čovjekove evolucijske prošlosti nemoguće je odgovoriti na pitanje što je čovjek i koji su uzroci suvremenih problema. Ljudi više ne mogu pretendirati na svoju superiornost i odvojenost od prirode, već moraju priznati da su jedna biološka vrsta među milijunima drugih. Kakve god bile ljudske

---

<sup>45</sup> Shepard 1996a, 1998a, 1998b, 1998c, 1999. O Shepardovim osnovnim stavovima usp. Markus 2005a. Shepard je posebno utjecajan u radikalnoj ekološkoj filozofiji, ali tu se njegovo zastupanje teorije bio-socijalnog diskontinuiteta uglavnom ignorira, vjerojatno kao izraz humanističke sumnjičavosti prema “darwinizmu”.

specifičnosti čovjek je životinja – primat i sisavac – koja je evoluirala poput svih drugih vrsta i čije su osobine oblikovane milijunima godina prirodne selekcije za prilagodbu na određeni okoliš. To je osnovna činjenica, koja se ne smije nikada zaboraviti. U nekoliko tisuća godina civilizacija nije se dogodilo ništa što bi bilo bitno za biološku konstituciju čovjeka, a jedino značajno što se dogodilo je ogromni porast stanovništva, koji stvara mnoštvo problema, ali ne mijenja naše genetsko ustrojstvo. Stvorenje, koje je genetski prilagođeno na život u malim plemenskim grupama i divljini mora se suočavati s ogromnim problema kada živi u gustim nakupinama i masivnim tehno-urbanim strukturama. Utopijski idealizam samo uvećava ljudsku bijedu, jer potiče iluziju o beskonačnoj plastičnosti čovjeka i vjeru da ljudi mogu od sebe napraviti što hoće. Jedina prava utopija – obnova pleistocenskog života – je nemoguća, jer ogromne mase ljudi traže postojanje civilizacije, gradova i države, na koje se ne mogu prilagoditi. Kasnije je Fox isticao da kultura nije način na koji čovjek prevladava svoju animalnost i po kojoj bi se razlikovao od drugih vrsta, jer je veliko oslanjanje na kulturu već genetski utemeljeno. Mnogi oblici navodno patološkog ponašanja mogu se bolje razumjeti kao pobuna ljudske prirode zbog života u neprirodnoj okolini sasvim različitoj od one na koju smo genetski prilagođeni. «Nagoni» su popularni izraz za zahtjev organizma za život u prikladnom okolišu na koji je genetski prilagođen. Moderan čovjek, koji mora živjeti u kavezu velikih gradova, ne može zadovoljiti bazične potrebe i koncentrira se na površne želje, uglavnom iz potrošačke industrije. Naš evoluirani repertoar sigurno nije prilagođen za postojeći svijet, jer mi smo možda prilagođeni da putujemo, borimo se i živimo u društvu, ali ne na mehanizirani način, s razornim oružjima i u gradovima od deset milijuna. Za Foxa čovjek je «an animal that has lost forever the intimate scale of its natural evolution and lost its head in the process... We are an old animal coping with a startling new world of its own creation that has gotten out of hand.». U kritici dominantnih tendencija u socijalnim disciplinama Fox je isticao da primat društva i kultura nije pogrešan pristup, ali pogrešno je to temeljiti na nečemu nezavisnom od biologije. Socijalnost i kultura dio su naše biogramatike i evolucijskog nasljeđa, nešto što potvrđuje našu pripadnost prirodi, evolucijskim procesima i srodnost s drugim vrstama, to su evolucijski oblikovane pojave. Ne postoji sukob između nagona i «više moralnosti» civilizacije, već između ljudske biogramatike i neadekvatnog socijalnog okruženja na koje se ne možemo prilagoditi, problem je u novom kontekstu za koji smo potpuno nepripremljeni. Osnovni je problem u ogromnom broju ljudi, koji generira ekološku destrukciju, ratove i mnoge druge nevolje. U malim plemenskim društvima moglo je postojati nasilje i sukobi – oni su dio života - ali ono je bilo u ljudskim evolucijskim okvirima na koje je naš mozak pripremljen. Ta su društva postojala kroz bezbrojne generacije i mogla su trajati zauvijek ako ih nije nešto uništilo izvana, jer su bila u skladu s ljudskom prirodom i postojala su u okolini evolucijske prilagođenosti. «Napredak» je iluzija, jer se sastoji – kroz demografsku i tehničku ekspanziju - u sve većem udaljavanju od onog okoliša i života na koji je čovjek optimalno evolucijski prilagođen. Biologija ne provodi de-historizaciju čovjeka, već to čine kulturni deterministi, koji ignoriraju milijune godina naše evolucijske prošlosti. Ono što oni zovu «historija» je «problematical blip at the end of

this trajectory». To je arogancija i krajnje neznanje, koje se prije Darwina moglo razumjeti, ali pri kraju XX. stoljeća može imati katastrofalne posljedice.<sup>46</sup>

Za već dobro nam znanog Edwarda Wilsona ljudi su životinjska vrsta u kontinuitetu s drugim oblicima života, što znači da socijalne discipline ne mogu pretendirati da budu odvojene od evolucijske biologije. Ljudska povijest nije počela, kako misle kulturno-historijski deterministi, prije 5.000 ili 10.000 godina, već prije nekoliko milijuna godina, jer nas je duboko evolucijsko vrijeme, ne manje od kulture, učinila ljudima. Wilson smatra da socijalnim znanostima nedostaje evolucijska dimenzija, tj. one se koncentriraju na partikularna ljudska društva bez obzira na prostor u kojem se oblikuje priroda vrste. Biti antropocentričan znači biti nesvjestan granica ljudske prirode, značenja bioloških procesa koji utemeljuju ljudsko ponašanje i dubljeg značenja dugoročne genetske evolucije. Wilson ističe da je ljudska priroda oblikovana tokom milijuna godina života u sakupljačko-lovačkim zajednicama u pleistocenskom okolišu. To znači da su ljudi životinjska vrsta i da je njihov mozak i ponašanje oblikovan prirodnom selekcijom ne manje od tijela. Biološki diskontinuitet ne postoji, jer je čovjek životinjska vrsta i sve su ljudske osobine – jezik, (samo)svijest, kultura, razum, socijalna suradnja – prisutne i kod naših bliskih srodnika, iako u manjoj mjeri. Kulturna evolucija ne može potpuno zamijeniti genetsku evoluciju, jer «the genes hold culture on a leash. The leash is very long, but inevitably values will be constrained in accordance with their effects on the human gene pull.» Wilson ističe da je čovjek u samo tri stoljeća, od 1600. do 1900., beznačajno vrijeme za genetsku evoluciju, lansiran u tehno-znanstveno doba. To je samo kulminacija jaza između biološke i kulturne evolucije, koja je započela s neolitskom revolucijom prije 10.000 godina. Za Wilsona kulturna evolucija nesumnjivi je napredak, ali problem je da ju naš pleistocenski genom nije mogao pratiti, iako je i dalje s nama. Ljudska priroda produkt je milijuna godina života u okolišu, koji je sada uglavnom zaboravljen, ali poznavanje čovjeka nije moguće bez poznavanja njegove evolucijske prošlosti. Iako različito tempo biološke i kulturne evolucije može donekle oslabiti vezu između gena i kulture ne može ju nikada prekinuti, ali «podivljala» kultura može uništiti ljudsko društvo, koje ju forsira. Kultura ne može prevladati ili ukinuti biologiju, jer naš pleistocenski genom nije nestao za nekoliko tisuća godina. Pleistocenski geni ostali su i nastavljali propisivati osnovna pravila ljudske prirode. Ako oni nisu mogli držati tempo s kulturom, ova ih nije mogla eliminirati i oni su nosili ljudsku prirodu kroz kaos moderne povijesti. Prva premisa znanstvenog razumijevanja čovjeka je da je on biološka vrsta rođen prirodnom selekcijom u biotički bogatom okolišu. Epigenetska pravila u ljudskom mozgu oblikovana su tokom genetske evolucije u skladu s potrebama naših pleistocenskih predaka, u životnim uvjetima fundamentalno različitim od današnjih. Drevni paleolitski i tribalski nagoni i dalje su s nama, ali su pomiješani, često na konfuzan i destruktivan način, s običajima civiliziranog društva. Wilson se zalaže za poštivanje zahtjeva drevne ljudske prirode, jer ono što idealiziramo i nastojimo rekonstruirati ili očuvati u Prirodi je specifični – divlji i organski - okoliš u kojem je oblikovana ljudska vrsta. Ljudsko tijelo i duh prilagođeni su na taj svijet i zato mislimo da je on divan. Wilson je od 1980-ih godina poznat i kao veliki zagovornik očuvanja divljeg biodiverziteta, posebno u tropskim prašumama. Stoga

---

<sup>46</sup> Tiger-Fox 1998, Fox 1989, 1994, 1997, 2004.

smatra da *Homo sapiens*, ako je dostojan tog imena, priznaje biološka i ekološka ograničenja, brine zbog uništavanja drugih vrsta i nastoji razviti novu ekološku etiku. I ovdje Wilson kritizira egzempcionaliste, koji ne razumiju da čovjek ne može zdravo živjeti potpuno ovisan o prostetičkoj tehnologiji, odsječen od svojeg normalno organskog okoliša.<sup>47</sup>

Andrew Bard Schmookler jedan je od prvih, koji je teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta primijenio u sustavnoj analizi društvenih promjena zadnjih nekoliko tisuća godina. U vrlo zapaženoj i često citiranoj knjizi *Parable of the Tribes* (1984, drugo izdanje 1995) Schmookler raspravlja o posljedicama tzv. društvene evolucije s naglaskom na pitanje moći. Schmookler detaljno kritizira koncept *tabule rase* i ističe da ljudska priroda znači prilagodbu na prirodni okoliš u kojem su ljudi proveli gotovo čitavu svoju povijest, tj. sakupljačko-lovački život. Nagle društvene promjene nisu mogle promijeniti ljudsku prirodu, ali značajno su promijenile ljudsko ponašanje najčešće u negativnom smislu. Sakupljači-lovci, s ograničenom kulturom, ostajali su unutar prirodnog poretka i u ravnoteži sa svojim okolišem. Unutar civilizacije, kao novog i neprirodnog poretka, ljudska priroda ne može doći do autentičnog izraza, a osnovne ljudske potrebe uglavnom ostaju nezadovoljene. Schmookler ističe da patološka ponašanja, uključujući i rat, ne proizlaze iz ljudske prirode, već su posljedica života u neprirodnom društvu, koje generira frustracije i žudnju za osvetom, jer se rađamo nevini, a moramo trpjeti brojne nepravde. Osnovno obilježje društvene evolucije je stalno rastuća akumulacija moći u okviru intersocijetalne kompeticije, koja ostaje u najboljem slučaju ravnodušna, a u najgorem višestruko neprijateljska prema ljudskim potrebama. Schmookler detaljno kritizira progresivističko tumačenje povijesti po kojem ljudi slobodno biraju određena inovacije, jer doprinose većoj kvaliteti života. Tehničke i druge inovacije posljedica su nužde, primarno unutarnje i vanjske kompeticije unutar neprirodnog sustava. Grupni sukobi, ekološka destrukcija i međuljudska eksploatacija osnovna su obilježja svih civiliziranih društava. Izbor moći uvećava kompetitivnu sposobnost društva, ali zatvara mnoge druge mogućnosti, uključujući i onu najvažniju, da čovjek živi u prirodnom okolišu i da može zadovoljiti glavne potrebe.<sup>48</sup>

Navedeni teoretičari predstavljaju izuzetak, jer teorija bio-socijalnog diskontinuiteta nije univerzalno prihvaćena u novijim evolucionim teorijama. Evolucijska psihologija izazvala je posebnu pozornost isticanjem da «our skulls house

---

<sup>47</sup> Wilson 2003, 2007. O ovim Wilsonovim stavovima detaljnije pišu Baxter 2000, 2007, Segerstrale 2000, Markus 2005b i drugi.

<sup>48</sup> Schmookler 1984. Schmooklera knjiga je specifična, jer polazi od teorije bio-socijalnog diskontinuiteta uglavnom ignorirajući Darwina i darwinizam, koji se spominju usput na nekoliko mjesta kao apologeti kapitalizma i tržišne kompeticije. Novije darwinističke teorije – tj. sociobiologija – spominju se samo jednom i to u negativnom kontekstu zbog biologizacije dominantnih pojava u suvremenom društvu. Schmookler, izgleda, nije svjestan da teorija bio-socijalnog diskontinuiteta ima smisla samo iz perspektive darwinističke evolucije. U kasnijim radovima iz 1990-ih godina Schmookler je zastupao moralističku kritiku američkog kapitalizma, tipičnu za mnoge humanističke kritičare i bez puno veze s teorijom bio-socijalnog diskontinuiteta.

stone age minds» iz čega su mnogi izveli zaključak da se radi o ključnom tumačenju.<sup>49</sup> U stvarnosti, u već ogromnoj literaturi o evolucijskoj psihologiji može se naći vrlo malo djela, u kojoj bi teorija bio-socijalnog diskontinuiteta bila u središtu.<sup>50</sup> U usporedbi s, primjerice, seksom, teorija bio-socijalnog diskontinuiteta potpuno je nevidljiva u evolucijskoj psihologiji. Jedni evolucijski psiholozi, poput Davida Bussa, potpuno ignoriraju teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta, dok ju drugi, poput Stevena Pinkera, spominju samo usput i zatim sugeriraju da je suvremena liberalna demokracija u skladu s ljudskom prirodom.<sup>51</sup> U djelima evolucijskih psihologa potpuno je odsutna sustavna analiza društvene makrokinemike i štetnih posljedica naglih društveno-povijesnih promjena. Neki darwinisti, poput Bobbi Low, najprije spominju da je došlo do pojave novog okoliša, a zatim cjelokupno ponašanje ljudi izvode iz određenih bioloških smjernica i tvrde da su suvremeni ekološki i drugi problemi posljedica djelatnosti, koje su ljudi provodili milijune godina.<sup>52</sup> Evolucijski psiholozi primarnu pozornost posvećuju onim aspektima suvremenog društva, poput seksualnosti, u kojima je adaptivni jaz manje prisutan i koji su, ne nebitno, uvijek popularne teme u široj javnosti.<sup>53</sup> To je u skladu s panadaptacionističkim tendencijama, koje su tipične za standardni model društvenog darwinizma, po kojem svi česti oblici ljudskog ponašanja održavaju našu biogramatiku. Neki evolucijski psiholozi i drugi evolucijski teoretičari smatraju da ta teorija nema smisla, jer nikada nije postojao relativno stabilni okoliš i jer je ljudski mozak produkt dugih evolucijskih procesa, koji sežu davno prije Pleistocena (*piecemeal evolution*). Oni ističu da Pleistocen nije nastao *ex nihilo* već je nastavak ranijih evolucijskih epoha i stoga dovode u pitanje i koncept okoline evolucijske prilagođenosti.<sup>54</sup> Pojedini primatolozi

---

<sup>49</sup> Kohn 2000, Malik 2001, Grosvenor 2002, Jackson 2002, Dupre 2005, Buller 2006, Baxter 2007. Pojedini kritičari, poput Duprea ili Bullera, misle da pobijanje nekih glavnih stavova evolucijske psihologije automatski znači pobijanje teorije bio-socijalnog diskontinuiteta. To nije točno, jer su tu teoriju, kako smo vidjeli, detaljno isticali mnogi ljudi – najčešće antropolozi, historijski sociolozi i filozofi - zadnjih četrdesetak godina, koji nisu imali nikakve veze s evolucijskom psihologijom. Evolucijska psihologija i teorija bio-socijalnog diskontinuiteta mogu, ali i ne moraju biti povezane.

<sup>50</sup> Jedan od rijetkih izuzetaka je norveški psiholog Bjørn Grinde, koji ističe mnoge štetne posljedice života u industrijskom društvu, od mentalnih poremećaja do ekološke destrukcije (Grinde 2002).

<sup>51</sup> Pinker, 1997, 2003. Krivo je mišljenje, često prisutno u kritici evolucijske psihologije da je teorija bio-socijalnog diskontinuiteta u njoj ima središnje mjesto (Tattersall, 2000; Malik, 2001; Stanford 2001b; Ehrlich 2002; Dupre, 2003, 2005; Buller, 2006). U usporedbi s, primjerice, spolnim životom, ona je sasvim marginalna, ali, za razliku od uglavnom banalnih i trivijalnih razglabanja o svakodnevnjoj seksualnosti, ima ogromni značaj.

<sup>52</sup> Low 2000. Pošto isti uzroci uvijek proizvode iste posljedice to bi značilo da svi suvremeni antropogeni problemi postojali stotine tisuća i milijune godina u prošlosti. To je već spomenuta tendencija civiliziranih ljudi da antropogene probleme vlastitih društava projiciraju u sakupljačko-lovačka društva – jer kako bi «zaostali divljaci» mogli u išemu biti u prednosti?

<sup>53</sup> Primat seksualnih tema izraz je, svakako, osnovnog uvjerenja evolucijske teorije o središnjem značaju reprodukcije. Mnogi evolucijski teoretičari i danas smatraju da je osnovna težnja svakog organizma maksimalna proliferacija vlastitih gena ili maksimalizacija inkluzivnog fitnesa. To tumačenje potječe od Darwina i njegovog nekritičkog usvajanja malthuzijanske hipoteze. Ironično, mnogi evolucijski teoretičari prihvaćaju malthuzijansku hipotezu i vjeruju da je moderno društvo u skladu s ljudskom prirodom, iako u njemu postoji vrlo nizak natalitet.

<sup>54</sup> Steele 2002, Workman-Lance, 2004; Dunbar-Barrett-Lycett, 2005. Ta grupa evolucijskih psihologa ne odbacuje koncept okoline evolucijske prilagođenosti, ali smatra da on ne može značiti nesposobnost uspješne prilagodbe čovjeka na novi okoliš civilizacije I industrijskog društva. Za njih neki aspekti ljudskog ponašanja mogu biti anti-adaptivni ili patološki (*maladaptive behaviour*), ali

smatraju da nema smisla fokusirati se na ljudski duh, jer je ljudska biogramatika umnogome plod desetina milijuna godina primatske evolucije što znači da je *human mind* uglavnom *ape mind*.<sup>55</sup> Povremena spominjanja adaptivnog jaza vrlo su apstraktna, bez povijesne konkretizacije i najčešće uz ignoriranje ekoloških aspekata.<sup>56</sup> U nekim se slučajevima tvrdi da ljudi, zahvaljujući inteligenciji i kulturi, mogu adaptirati na različite okolnosti i neutralizirati dijelove biološkog nasljeđa, uspješno se prilagođavajući na nagle kulturne promjene. Zahvaljujući kulturi ljudi «izbjeći» utjecaj biologije i prosperirati u civilizaciji.<sup>57</sup> Takav se stav po ničemu bitno ne razlikuje od standardnog modela humanističkih disciplina, osim po tvrdnji da moramo uzeti u obzir evolucijsku prošlost kako bi lakše «uzdigli» iznad «demonске» prirode u nama i «kaotične» prirode oko nas. Zbog ignoriranja povijesno-društvenih specifičnosti kritika tradicionalnih društvenih disciplina, uključujući i standardni model, ostaje u evolucijskoj psihologiji i srodnim darwinističkim teorijama apstraktna u boljem i neadekvatna u gorem slučaju.<sup>58</sup>

---

većinom je ponašanje adaptivno bez obzira na konkretni društveni kontekst. Temeljni problem – kolektivne patologije civilizacije – ostaje i ovdje prešućen. Zanimljivo, tezu o varijabilnosti pleistocenskog okoliša ističu, znatno češće, i kritičari evolucijskih teorija (Tattersall 2000, Ehrlich 2002, Gibson 2005).

<sup>55</sup> Stanford 2001a, 2001b, de Waal 2005.

<sup>56</sup> Pinker 2003, Massey 2005, Sanderson 2007. U novijim darwinističkim teorijama dominira vrlo negativno viđenje divljeg prirodnog svijeta, humanistički stav naslijeđen od religioznih i sekularnih humanističkih ideologija. Tako se drevni okoliš povezuje s krvavim bojnim poljem u kojem su se naši preci borili na život i smrt s opasnim predatorima, elementarnim nepogodama i drugim neprijateljskim silama (*harsh environment, hostile forces of nature, nature red in tooth and claw* itd.). Kako uopće može postojati optimalna genetska prilagodba na takve strašne okolnosti nije jasno. Srećom, tu je svespasonosna Civilizacija s kojom se «uzdižemo» iznad «primitivnog stanja». Ta je demonizacija divljeg prirodnog svijeta detaljno kritizirana u radikalnijim struama ekološke filozofije, posebno dubinskoj ekologiji (Markus 2006).

<sup>57</sup> Plotkin, 1998, 2003; Ehrlich 2002, Laland-Brown, 2003; Carroll, 2004; Boyd-Richerson, 2005, 2006; Dawkins, 2006; Wade 2006, Ruse 2006. U nekim slučajevima isti autor zastupa teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta, ali istovremeno ističe veliku plastičnost čovjeka, koji se, zahvaljujući razumu i kulturi, može prilagoditi na nagle društvene promjene i nastojati oko «progresivne kulturne evolucije» (Barash 1986, Ehrlich 2002, McMichael 2003, Massey 2005, Sanderson 2007). Te se proturječne tvrdnje ne mogu usuglasiti i više su posljedica nastojanja da se izbjegne izvođenje radikalnih zaključaka iz teorije bio-socijalnog diskontinuiteta. No, te se proturječnosti mogu shvaćati kao dio dugoročnih trendova slabljenja humanističkog pristupa, uključujući i standardni model društvenih disciplina, i postupno utiranja puta pravom naturalističkom tumačenju, koji uvažava biološke i ekološke osnovice ljudskog života. S obzirom na duboko ukorijenjene humanističke predrasude širenje naturalizma može ići samo polako i uz mnoge nedosljednosti.

<sup>58</sup> Možda najpoznatiji primjer su radovi australskog antropologa Dereka Freemana, koji je 1980-ih i 1990-ih godina kritizirao stavove Margaret Mead o Samoi kao spolno ne-represivnom društvu. Njegova su djela često isticana kao primjer uspješnog pobijanja kulturnog relativizma i utopističkih projekata u ime «znanstvene objektivnosti». Većina popularnih prikaza potpuno je ignorirala činjenicu da je Freeman provodio istraživanja u bitno različitim okolnostima, nekoliko desetljeća nakon Meadove kada je već uspostavljena američka baza i da je boravio u okruženju sredovječnih muškaraca, dok je Meadova, tada mlada djevojka, bila sa svojim vršnjakinjama. To treba istaknuti ne zbog obrane standardnog modela društvenih disciplina, već jer specifične društvene okolnosti itekako utječu na ljudsko ponašanje. Rad M. Mead bio je, već po tadašnjim standardima, vrlo površan, ali isticanje nedostataka u radu jednog antropologa ne može biti zamjena za cjelovitu analizu standardnog modela društvenih disciplina.

Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta mora biti konkretna, tj. argumentirana konkretnim podacima iz različitih ljudskih društava s antropogenim problemima i temeljnim potrebama kao dvjema osnovnim polazištima. U evolucijskoj psihologiji postoji očita proturječnost između uvjerenja da je svako ponašanje bilo ili jest evolucijska prilagodba i isticanja velikih društvenih promjena, zbog kojih su određena ponašanja prestala biti adaptivna. No kako je moglo doći do velikih društvenih promjena i adaptivnog jaza ako je ljudsko ponašanje ostalo isto? Ako su te promjene rezultat ljudskog djelovanja – što je prilično očito – onda se moralo značajno promijeniti i ljudsko ponašanje, odnosno krajnje je nevjerojatno da bi ljudi mogli provoditi takve velike promjene a da njihovo ponašanje ostane isto. No, logika na stranu, činjenice jasno pokazuju da ljudsko ponašanje – ne: ljudska priroda – bitno mijenja s društvenim promjenama i da je značajna varijabilnost ponašanja doista postoji. Priznanje te činjenice ne znači vraćanje na standardni model društvenih disciplina. I u evolucijskoj psihologiji postoji tendencija poistovjećivanja ljudske prirode i ljudskog ponašanja, greška tipična za oba standardna modela. Zbog pretežnog ignoriranja ili marginaliziranja teorije bio-socijalnog diskontinuiteta evolucijska psihologija nije napravila bitan pomak u odnosu na raniju sociobiologiju. Upravo suprotno, među evolucijskim psiholozima teško je naći ljude, koji su detaljno isticali teoriju-biosocijalnog diskontinuiteta, kako su, od 1960-ih do početka 1990-ih godina, činili neki etolozi, antropolozi, historičari i sociobiolozi, poput Desmonda Morrisa, Stephena Boydena, Davida Barasha, Edwarda Wilsona, Robina Foxa, Paula Sheparda, Bairda Schmooklera i drugih. U novije se vrijeme često javlja fragmentarna primjena teorije, bilo u smislu usputnog spominjanja ili ograničene na vrlo uske teme. Često se ističe da adaptivni jaz nije svuda prisutan, već samo u nekim specifičnim problemima, poput krive prehrane, spolne neravnopravnosti ili nekih bolesti.<sup>59</sup> Velika većina darwinista su po svojim političkim nazorima liberali i rastrgani su između želje da liberalnu demokraciju prikaže kao nešto «prirodno» i nužnosti da se istakne njezina «neprirodnost». Znanstvena orijentacija vodi prema jednim, a politički i moralni stavovi prema drugim zaključcima. Jedan od razloga takvih jednostranih pristupa je nastojanje da se sačuva mit o napretku, jer ako teorija bio-socijalnog diskontinuiteta ima tek fragmentarni značaj ostaje vjera u povijesni napredak. Postoji nesklonost da se izvuku svi logični zaključci, jer teorija bio-socijalnog diskontinuiteta ima radikalne konzekvence po sve temeljne vrijednosti civilizacije i službenu ideologiju industrijskih društava. Tu je i nastojanje da se zadrži vjera u ljudsku kreativnost i ingenioznost kao nada za rješavanje brojnih antropogenih problema. No, takva djela ipak su vrlo korisna, jer gledaju u dobrom smjeru, barem spominju teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta i zagovaraju naturalistički i evolucijski pristup u proučavanju ljudske povijesti. Od njih nije teško krenuti dalje i primijeniti ju na sve bitne aspekte novije ljudske povijesti. Oni su moraju staviti u širu perspektivu dugoročnog dekonstruiranja standardnog modela humanističkih disciplina i njihove postupne biologizacije. Program, koji je Edward Wilson iznio sredinom 1970-ih godina, postupno se ostvaruje, ali trebat će, u najboljem slučaju, više generacija da se provede. No, on može dovesti do posljedica, koje Wilson – uvjereni liberalni progresivist – nije previdio, tj. ubrzano rušenje onoga što je još preostalo od progresivističke mitologije.

---

<sup>59</sup> Barash 1986, Maryanski-Turner 1992, O'Connell 1997, McElvaine 2000, Boaz 2002, Ehrlich 2002, McMichael 2003, Barkow 2003, Trigger 2003, Gräslund 2005.

Dva osnovna obilježja dobre znanstvene teorije trebala bi biti empirijska verifikacija i sposobnost predviđanja. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta ispunjava te uvjete. Ona je utemeljena u povijesnim činjenicama iz različitih ljudskih društva i može se lako podvrgnuti empirijskoj provjeri, opovrgavanju ili potvrđivanju. Za to je potrebno poznavanje povijesnih i društvenih disciplina, koje nam govore o organizaciji, ustrojstvu i ponašanju ljudi u određenom povijesnom kontekstu. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta ne traži, za razliku od standardnog modela društvenog darwinizma, spekulativnu rekonstrukciju ponašanja naših predaka u drevnom okolišu, o čemu nedostaju praktički svi izvori i koji se najčešće svodi na maštovite priče (*just-so-stories*). Osnovna teza evolucijske psihologije – da se ljudski mozak sastoji od modula, koji su evolucijski oblikovana za rješavanje specifičnih problema – traži rekonstrukciju drevnog okoliša, što je nemoguće i podrazumijeva da su problemi civiliziranih društava oduvijek postojali, što je krajnje nevjerojatno. Ne znamo sigurno – iako možemo pretpostavljati s velikom dozom vjerojatnosti – čak niti da li su naši preci prije 30.000 godina živjeli u grupama ili usamljeno. Zato evolucijski psiholozi uglavnom navode primjere ponašanja iz civiliziranih i suvremenih industrijskih društava – ona, koja najbolje poznaju, ali – to je problem – koja su nastala tek nedavno i bitno su različita od drevnog okoliša. To ne upućuje na dobar osjećaj za povijesne promjene. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta primarno gleda na ponašanje ljudi u novijim društvima, uključujući i moderne sakupljače-lovce, o kojima postoji obilje izvora, koji omogućavaju testiranje određene hipoteze. Teorija, također, omogućava, barem u osnovnim crtama predviđanje ljudskog ponašanja, na primjer, kaže da će se ljudi ponašati patološki i da neće moći prosperirati ako žive u neprirodnom okolinostima. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta predviđa da ljudi, nikada i nikako, ne mogu izbjeći štetne posljedice ako provode evolucijski netestirane djelatnosti s tim da će one biti to veće što ljudska praksa ima uporišta u ljudskoj prirodi. Za teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta bilo bi fatalno kada bi netko mogao pokazati da 1) kolektivne patologije postoje u svim društvima i sežu u drevnu prošlost, 2) varijabilnost ljudskog ponašanja je beskonačna i ljudi u bar nekim društvima nemaju temeljne potrebe i/ili 3) ljudi se mogu *uspješno* prilagoditi na nagle društvene promjene. Koliko znamo, do sada to nitko nije uspio pokazati.

Kada bi evolucijski psiholozi i drugi darwinisti stavili teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta – s temeljnim potrebama i antropogenim problemima – u središte, onda bi zagovaranje standardnog modela društvenih disciplina postalo puno teže održivo. Na taj bi način bilo jasno da svako pozivanje na «racionalnost», «autonomiju kulture», «fleksibilnost ljudskog ponašanja», «povijesni napredak» itd. predstavlja *question begging*, tj. nužnost objašnjenja antropogenih problema i temeljnih potreba. Umjesto toga, humanisti mogu odbacivati darwinizam i inzistirati na ljudskom egzempcionalizmu navodeći najpovršnije i najtrivijalnije primjere, kojih doista ima u izobilju u darwinističkoj literaturi i koji su najčešće vezani uz grešku biologizacije povijesne kontingencije. Evolucijski psiholozi do sada su propustili staviti teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta u središte svojih analiza. Evolucijska psihologija korisna je kao snažna afirmacija bioloških osnovica ljudskog ponašanja i izgradnje prave naturalističke znanosti o čovjeku, ali sa stajališta ove knjige nije od velike koristi.



Osnovni problem s evolucijskom psihologijom je što je previše psihološka, a premalo povijesna, tj. nema puno razumijevanja za složene procese društvene dinamike, varijabilnosti ljudskog ponašanja i posljedice adaptivnog jaza. Jedan od razloga te zanemarenosti svakako je popularnost, jer neki poznati evolucijski psiholozi vole paradirati u ulozi medijskih zvijezda. Puno je popularnije pisati o seksu nego o teškim posljedicama života u neprirodnom okolišu. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta ima velike eksplanatorne mogućnosti, ali sigurno ne može računati na veliku popularnost. Evolucijska psihologija po svojoj naravi ne može stavljati naglasak na ljudsku prirodu (*human nature*), već na ljudski duh (*human mind*), što otvara mogućnost re-afirmacije starog dualizma duh-tijelo, psihologija-anatomija, dobro poznatog iz metafizike aksijalnih religija. Ljudska priroda znači jedinstvenu cjelinu psiholoških, anatomskih i fizioloških osobina, koje su podjednako proizvod genetske prilagodbe na specifično društveno (male nomadske grupe) i ekološko (divljina) okruženje.

Usprkos tim nedostacima, teorija bio-socijalnog diskontinuiteta najčešće je, od novijih evolucijskih teorija, prisutna u evolucijskoj psihologiji. Naglašeno isticanje teorije bio-socijalnog diskontinuiteta značajan je doprinos evolucijske psihologije i gledanje u dobrom smjeru. No, oni evolucijski psiholozi, koji ističu genetsku prilagodbu čovjeka na drevni okoliš, ne pružaju adekvatnu argumentaciju, tj. ne pozivaju se na univerzalne potrebe i na neuspješnu adaptaciju u post-neolitskim društvima. Jedan je od razloga takvog pristupa nefamilijarnost s antropološkom, historijskom i sociološkom literaturom i slabim poznavanjem različitih društava, a posebno jednostavnih društava sakupljača-lovaca, koji su najbliži pleistocenskim društvima. Najveći dio primjera morao bi se uzimati iz tih društava, a ne iz suvremenih masovnih potrošačkih društava, koja su u maksimalnoj suprotnosti s ljudskom prirodom i u kojima praktički svi aspekti ljudskog ponašanja nose pečat *mismatcha* između ljudske prirode i društvenog okruženja. Ponašanja pripadnika urbane srednje klase često se univerzaliziraju i proglašavaju izrazom ljudske prirode, tako da na kraju nije jasno što je zapravo naša okolina evolucijske prilagođenosti – jednostavna društva sakupljača-lovaca ili industrijska potrošačka društva – i što smo mi po svojoj evolucijskoj prošlosti – pleistocenski sakupljači-lovci ili službenici-potrošači u industrijskim velegradovima. Povijesna perspektiva i poznavanje različitih ljudskih društava slabo je prisutno u evolucijskoj psihologiji. Simptomatično, teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta najčešće su isticali mislioci bliskim povijesnim disciplinama i s naglašenom povijesnom orijentacijom (Shepard, Schmookler, Boyden, Fox, McMichael, Massey i drugi).

U novijim darwinističkim teorija – sociobiologiji i evolucijskoj psihologiji – malo se ističe da je industrijsko društvo u izrazitoj suprotnosti s ljudskom prirodom – jer smo prilagođeni na sakupljačko-lovački život – a malo se česti oblici ponašanja – rat, silovanje, akumulacija moći, prevare itd. – nastoje izvesti iz ljudske prirode. Nerijetko isti autori zastupaju obje teze,<sup>60</sup> koje su fundamentalno proturječne. Ako ti oblici ponašanja doista proizlaze iz ljudske biogramatike – što ne smatramo točnim – onda je industrijsko društvu u skladu s ljudskom prirodom i teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta ne treba spominjati. Ako se, međutim, ističe teorija bio-socijalnog

---

<sup>60</sup> Barash 1986, Wilson 2003, Pinker 2003, McMichael 2003, Corning 2005.

diskontinuiteta, onda je patološko i destruktivno ponašanje, posebno na kolektivnoj razini, posljedica života u neprirodnom okolišu u kojem ljudska životinja mora živjeti. Svima je jasno – i da se to shvati ne treba ništa znati o evolucijskoj biologiji - da je patološko ponašanje životinje u ZOO-vrtu ili industrijskoj farmi posljedica krajnje abnormalnih vanjskih okolnosti. No, temeljne društvene predrasude – kolektivne iluzije o «povijesnom napretku» i civilizaciji kao «uzdignuću» - sprečavaju ili otežavaju da se isto tumačenje promijeni i na civiliziranog čovjeka.

U evolucijskoj psihologiji i srodnim darwinističkim pristupima pojavljuju se dva bitno različita i međusobno proturječna objašnjenja za postojanje antropogenih problema. Prvi je teorija bio-socijalnog diskontinuiteta, koja polazi od genetske prilagođenosti čovjeka na sakupljačko-lovački život i nesposobnost uspješne prilagodbe na nagle društvene promjene. To je osnovni stav i ove knjige. Drugo objašnjenje polazi od hipoteze o urođenoj «lišenosti» ili «grešci» u ljudskoj prirodi, što je bazično sekularna verzija već spomenute teze kod teologa i filozofa agrarnih civilizacija. Potonje objašnjenje izražava se u mišljenju da je cjelokupno ljudsko ponašanje adaptivno, ali neki oblici *bili* su adaptivni u drevnom okolišu, ali sada više nisu pa bi se morali nekako «uzdići» i «prevladavati» ih. Te su proturječnosti još jedan izraz ambivalentnog stava, koji civilizirani ljudi imaju prema civilizaciji. S jedne strane, civilizacija se veliča kao postignuće-i-uzdignuće i prevladavanje kaotičnog prirodnog svijeta oko nas i «brutalne animalnosti» u nama. Ta pozicija implicira tezu o urođenoj «lišenosti» u ljudskoj prirodi, bilo da se ova tumači u nekadašnjem religioznom ili u modernom sekularnom obliku. S druge strane, civilizirani ljudi neprekidno protestiraju protiv kolektivnih patologija civilizacije i teže obnovi okoline evolucijske prilagođenosti ili, ako to nije moguće, restauraciji barem nekih njezinih aspekta. To implicira da je uzrok problema u civilizaciji i domestifikaciji kao neprirodnom okolišu, koji je nastao prebrzo da bi mogao biti u skladu s ljudskom prirodom, objašnjenje koje danas možemo znanstveno utemeljiti. Ta dva tumačenja koegzistiraju jedan pokraj drugoga, često kod istih autora, u neugodnom susjedstvu. Problem je u nespremnosti da se dovedu u pitanje kulturne predrasude i da se darwinizacija ljudskog ponašanja konzekventno provede. Umjesto toga, često dolazi do vraćanja na bio-ekološki diskontinuitet i pozivanje na «transcendiranje» čovjekove evolucijske prošlosti u ime «moralnosti», «kulture», «povijesnog napretka», «duše», «razuma» ili čega već.

Osnovni razlog tih i sličnih proturječnosti i nedosljednosti vjerojatno treba tražiti u radikalnim implikacijama teorije bio-socijalnog diskontinuiteta, razlog zašto ju mnogi evolucijski teoretičari spominju samo usput i zatim na nju zaboravljaju. Ona je ona relativno najbolje objašnjenje novije ljudske povijesti – a oko toga se lome koplja – moraju nestati mnogi kolektivni mitovi, a prije svih mit o napretku. Po tome, novija ljudska povijest nije progresivna, već regresivna, ne, naravno u moralnom smislu – ljudi su moralno više-manje isti u svim društvima – već u smislu opadanja kvalitete ljudskog života i (ne)mogućnosti zadovoljenja temeljnih čovjekovih potreba. Rečeno je da je teorija bio-socijalnog diskontinuiteta nespojiva s dva osnovna pokušaja opravdanja civilizacije - civilizacija-kao-uzdignuće i civilizacija-kao-kontinuitet – koje je i Darwin nastojao kombinirati. Civilizacija ne predstavlja nikakvo

«uzdignuće» iznad brutalnog i kaotičnog prirodnog svijeta, već negaciju naše humanosti i abnormalni okoliš, koji pothranjuje kolektivne patologije, koje samo kulminiraju u suvremenim industrijskim društvima. Ako važi teorija bio-socijalnog diskontinuiteta mit o napretku – temeljni mit i metanarativ modernog doba – mora biti napušten i proglašen manifestacijom etnocentričkog šovinizma. To je pokušaj ljudi industrijskog društva da konstruiraju smisao unutar kaotične i besmislene novije povijesti u kojoj se čovjek mora neprekidno boriti s problemima, koje je stvorio napuštanjem okoline evolucijske prilagođenosti. Napredak je mit i subjektivna konstrukcija ništa manje od eshatologija religija agrarnih civilizacija, dapače, on je samo njihova sekularna verzija. Civilizacija nije normalni dio ljudske i bološke evolucije, već zastranjenje i neprirodni poredak, koji nema uporišta u ljudskoj evolucijskoj prošlosti i kojeg, ništa čudno, obilježavaju kronična nestabilnost i bezbrojni antropogeni problemi.

Za humanističke progresiviste, u koju spadaju i velika većina evolucijskih teoretičara, već je ovo previše strašno, ali postoji i nešto gore. Ako važi teorija bio-socijalnog diskontinuiteta ne postoji način na koji današnji ljudi mogu riješiti ili, barem, smanjiti svoje temeljne probleme. Oni su posljedica kumulativne aktivnosti nekoliko stotina agro-civiliziranih generacija kroz nekoliko tisuća godina. Takvi problemi kratkoročno ne mogu biti riješeni nikako, a dugoročno također ne, jer ljudski mozak ne razmišlja u okvirima stoljeća ili tisućljeća. Ljudski je mozak oblikovan prirodnom selekcijom za lokalno i kratkoročno razmišljanje, što nije problem ako se živi u okolini evolucijske prilagođenosti, ali danas nije od velike pomoći. Problemi, koji su nastali dugoročno mogu samo dugoročno biti rješavani, što, jednostavno, nije ljudska perspektiva. Stoga se ljudi orijentiraju na kratkoročna rješenja – promjena svijesti, uvećanje političke složenosti i, najčešće, tehničke inovacije - koji samo suzbijaju simptome i uvećavaju probleme, jer povećavaju jaz između naše biogramatike i socijalnog okruženja. Svaki novi tehno-fiks znači još veće zapetljavanje ljudi u svijet strojeva, čelika, sintetike, gradova, daljinskih komunikacija i još veće udaljavanje od okoline evolucijske prilagođenosti. Sa svakim novim tehničkim čudom – iako može biti korisno u nekim stvarima unutar industrijskog društva - društveno ustrojstvo i praksa sve manje reflektira našu biogramatiku i sve je više s njom u sukobu. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta isključuje autonomiju kulture i postavlja jasne biološke limite ljudskom ponašanju, nešto što se religioznim i sekularnim humanistima ne može svidjeti. Biološki pristup ljudskom ponašanju često je optuživan zbog konzervativnih implikacija ili apologije *statusa quo*. Takav je pristup prilično čest u novijim evolucijskim teorijama, posebno kod autora s naglašenim libertarijanskim ili konzervativnim tendencijama.<sup>61</sup> No, to ne mora biti tako, jer teorija

---

<sup>61</sup> Ridley, 1997, 2003; Fukuyama, 1999; Dennett, 2003; Arnhart, 2005. Za neke je pisce darwinistički evolucionizam vrijedan ne toliko zbog teoretskih (eksplanatornih) mogućnosti, koliko kao moguće opravdanje određenog političkog programa i ideološke pozicije, od ljevičarskog egalitarizma (Singer 2000), preko socijalizma (Stack 2003) i feminizma (Vandermassen 2005) do konzervativizma (Ridley 1997, Arnhart 2005). Ta je pozicija problematična sama po sebi, jer se darwinizam mora prosuđivati po njegovim znanstvenim vrijednostima, ali i apsurdna, jer se darwinizam, koji ističe značaj naše drevne evolucijske prošlosti, ne može koristiti za opravdanje industrijskog društva i različitih ideologija sekularnog humanizma unutar njega. Ne slučajno, to je zagovaranje naišlo na vrlo slabi odjek kod drugih učenjaka. Upozorili smo na bliskost darwinističkog evolucionizma i nekih radikalnijih varijanti

bio-socijalnog diskontinuiteta je sve samo ne apologetska prema postojećem – urbano-industrijskom – društvu. Konzervativna tumačenja, koja tvrde da ono što jest je u skladu s ljudskom prirodom, ne mogu objasniti recentno porijeklo industrijskog društva i proširenost patološkog ponašanja. Iz teorije bio-socijalnog diskontinuiteta proizlazi da je sakupljačko-lovački život jedini «prirodan» - tj. oblikovan prirodnom selekcijom - za čovjeka, što netko može proglasiti besmislicom, ali sigurno ne apologijom kapitalizma i *free market* fundamentalizma.

Još jedan razlog ignoriranja ili minimaliziranja teorije bio-socijalnog diskontinuiteta nalazi se u nesklonosti evolucijskih teoretičara, pod utjecajem ranijih zastranjenja društvenog lamarckijanizma, da izvlače normativne zaključke iz svojih analiza. Oni su uglavnom pozivaju na tzv. naturalističku grešku (*naturalistic fallacy*) po kojoj se ono što treba biti ne može izvoditi iz onoga što jest (*ought-is* jaz). O tome ćemo nešto više reći u zaključnim razmatranjima. Odbacivanje ili ignoriranje teorije bio-socijalnog diskontinuiteta dio je općenitog animoziteta prema darwinističkom objašnjenju ljudskog ponašanja, koje je i danas široko rasprostranjeno, ne samo u akademskim (humanističkim) krugovima, već i u široj javnosti. Kao što ekologija ističe ekološka ograničenja, tako i darwinizam ističe biološka ograničenja, jer «geni drže kulturu na uzdi». To se mnogima ne sviđa, jer je puno ugodnije misliti da je čovjek svemoćan i da ljudi mogu od svojih života pojedinačno, odnosno od svojeg društva kolektivno napraviti što hoće. Puno je ugodnije misliti da zdrav i sretan život ovisi o ljudskoj «odluci», a ne, kako je doista slučaj, o genetskoj prilagodbi na određeni okoliš, kojeg čovjek ne može stvoriti, ako ga je, u procesu naglih društvenih promjena, izgubio. Puno je ugodnije misliti da ljudi mogu *kratkoročno* kontrolirati i riješiti probleme, koje su *dugoročno* stvorili, umjesto da samo suzbijaju simptome. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta odlučno ističe presudni značaj drevne evolucijske prošlosti, koje nagle društvene promjene ne mogu poništiti.

Kao i svaka druga koncepcija teorija bio-socijalnog diskontinuiteta ima svoje granice. Niti jedno ljudsko društvo ne može biti u apsolutnoj suprotnosti s ljudskom prirodom i neprekidno blokirati zadovoljenje svih ljudskih potreba. Čak i društva, koja su u stalnoj i velikoj sukobu s ljudskom prirodom – poput masovnih potrošačkih društava – moraju neprekidno nuditi supstitutive i obećavati zadovoljenje potreba – jer samo tako mogu zadržavati legitimitet i lojalnost svojih članova. Nagle društvene promjene mogu otvarati sve veći jaz između ljudske prirode i društva, ali neka veza s ljudskom evolucijskom prošlošću mora ostati. Specifične društvene okolnosti mogu

---

ekološke filozofije (Markus 2006), ali zato što i jedni i drugi polaze od ekološkog i biološkog kontinuiteta, pripadnosti čovjeka Prirodi i postojanju objektivnih ekoloških i bioloških limita. Dubinska ekologija jedna je od nedavno nastalih struja unutar radikalnijeg krila ekološkog pokreta, ali neki od njezinih temeljnih stavova imaju drevne korijene, jer proizlaze iz evolucijski oblikovane ljudske biogramatike. U dubinskoj ekologiji koncept divljine ima središnje mjesto, tj. upravo ono *ekološko okruženje* na koje je čovjek genetski prilagođen. U dubinskoj ekologiji kao ekološki uzori često se ističu sakupljači-lovci, tj. upravo *društveno okruženje* na koje je čovjek genetski prilagođen. Sasvim različito od liberalizma, marksizma, feminizma, socijalizma i sličnih ideologija, koje se uopće ne mogu zamisliti izvan industrijskog društva, dubinska ekologija pokazuje snažno neprijateljstvo prema modernom društvu, a nerijetko, ako se zagovaranje divljine dovodi do logičnih zaključaka, prema civilizaciji kao takvoj.

biti nove, ali njihovo psihološko tumačenje je isto, jer je ljudska biogramatika ostala nepromijenjena. Ljudi mogu pokazivati sklonost i lojalnost samo prema onom što mogu razumjeti, a razumjeti mogu samo ono što ima barem neke veze, makar i prividne, s njihovom evolucijskom prošlošću. Pojave, koje bi ljudima bile potpuno nerazumljive ne samo da ne bi mogle računati na njihovu podršku, već ne bi mogle nikada ni nastati. Određene pojave, poput moderne nacije ili nacionalne države, mogu biti «abnormalne» - tj. bez uporišta u našoj evolucijskoj prošlosti - ali ljudima mogu postati barem prividno smislene samo ako se prevedu u evolucijski idiom i tako postanu razumljive njihovoj evolucijski oblikovanoj psihologiji. Moderne nacije i nacionalne države nemaju direktni kontinuitet s našom evolucijskom prošlošću, ali mogu računati na lojalnost svojih građana i izazivati snažne strasti, jer oponašaju – koliko god neuvjerljivo – pojave, koje su milijune godine bile s nama, i obećavaju – koliko god uzaludno – zadovoljenje nekih od temeljnih ljudskih potreba o kojima ovisi ljudska sreća i blagostanje. Tome doprinosi i službena ideologija društva, koja nastoji legitimirati abnormalne (civilizirane) okolnosti, poput mita o napretku ili vjere u bio-ekološki diskontinuitet i koja se privremeno može osloniti na genetski zasnovan konformizam. Atomizirani konzumizam i individualistička kompeticije jesu patološke reakcije na život u abnormalnim okolnostima, ali mogu postojati jer ima veze s individualnošću i osobnom automijom, koja je tipična za sakupljačko-lovačka društva i koja stoga ima genetske osnovice. Teško je vjerovati da bilo koji oblik ponašanja može biti institucionaliziran, a da nema baš nikakve veze s ljudskom prirodom. No, to, naravno, ne znači da svako ponašanje nužno proizlazi iz ljudske prirode, kako misli standardni model društvenog darwinizma.

Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta polazi od načela biološkog i ekološkog kontinuiteta, koju usvajaju, makar i nedosljedno, sve darwinističke teorije. Provalija unutar organskog kontinuuma ne postoji i ne može postojati. Zadnjih 30-40 godina mnogi su istraživači – posebno od biologije i primatologije, do antropologije i psihologije – zastupali biološki kontinuitet na temelju uvjerenja da kultura, jezik, svijest i ostale osobine nisu monopol čovjeka, već ih imaju, u većoj ili manjoj mjeri, i mnoge/neke druge vrste.<sup>62</sup> Tu su posebno poznati pokusi sa čimpanzama, od rješavanja jednostavnih zadataka do učenja jezika znakova, koji su dali spektakularne rezultate. Praktički sve, što se nekada tretiralo kao dokaz ljudske jedinstvenosti, moralo je biti, na veliku žalost mnogih humanista, napušteno.<sup>63</sup> Takav pristup, koji je i Darwin

---

<sup>62</sup> Degler 1992, Shepard 1996b, Foley 1996, De Waal 2001a, 2001b, 2006a, 2006b, Stanford 2001a, 2001b, Boehm 2001, Lewin-Foley 2004, Fernandez-Armesto 2005, Corbey 2005, Mithen 2005, Friend 2005, Fetzner 2005, Avital-Jablonka 2005, Cachel 2006, Rachel 2006, Bekoff 2006, 2007, Waldau 2007. Priznavanje srodnosti čovjeka s drugim vrstama ne mora biti nužno darwinistički intonirano. Mnogi suvremeni animalisti ističu sklonost prema pojedinačnim pripadnicima nekih drugih vrsta sličnim čovjeku – uglavnom tzv. “višim” sisavcima – u ime moralnog ekstenzionizma, dakle varijante tradicionalne humanističke etike. Po tome bi neka druga bića treba uključiti u carstvo ljudske moralnosti. Taj je pristup ne-darwinistički, jer zadržava vjeru u biološki diskontinuitet, samo granicu prebacuje na drugu razinu, ne više čovjek/životinja, već sisavci/ne-sisavci ili negdje drugdje. Animalizam je bio česta meta kritike ekoloških teoretičara, koji mu predbacuju ignoriranje središnjeg značaja divljine, eko-sustava i divljih vrsta.

<sup>63</sup> Mnogi *die hard* humanisti, doduše, uopće ne poznaju ta istraživanja, pa i dalje, početkom XXI. stoljeća, pričaju o «jeziku», «razumu», «kulturi» i «svijesti» kao ljudskom monopolu, koje je čovjek

zagovarao, ima smisla, jer ako je čovjek produkt dugih evolucijskih procesa, logično je da neke njegove temeljne osobine i sposobnosti, dijeli s nekim ili mnogim drugim vrstama. Kada se odstrane natprirodni čimbenici – koje moderna znanost metodološki ne tolerira – ostaje jedino darwinistička evolucija kao objašnjenje. Razum ili (samo)svijest, primjerice, ne postoje bez mozga, koji je biološki organ stvoren prirodnom selekcijom kroz stotine milijuna godina. Jezik nije identičan s govorom i ima svoje korijene u zvucima i gestama, koji su normalni dio komunikacije mnogih vrsta i koje sežu stotine milijuna godina u prošlost i kojima se često služe i današnji ljudi. To nije nešto što bi čovjeka unižavalo, već, upravo suprotno, to potvrđuje da nismo sami i da smo dio velike zajednice života na Zemlji.

Isticanje čovjekove srodnosti s drugim vrstama sigurno je u skladu s osnovnom tendencijom Darwinove teorije i sa svim temeljnim biološkim i ekološkim činjenicama. Na tome je Darwin, kako je istaknuto, detaljno inzistirao u svojim kasnijim radovima u kojima govori o čovjeku. No, ipak takav pristup, koliko god bio smislen i opravdan, ostavlja jedan problem. Neke druge vrste imaju određene sposobnosti – jezik, kulturu, svijest, moralnost itd. - kao i ljudi, ali u (znatno) manjoj mjeri, pa su *nesavršeni* ili *primitivni* ljudi. Što je neka vrsta udaljenija od čovjeka i ima slabije sposobnosti, to je *niža* ili *nesavršenija*. I obratno, čovjek ima te sposobnosti najrazvijenije pa je, logično, *najviši* i *najsavršeniji* oblik života. Time se na stražnja vrata uvlači *nedarwinistička* vjera u progresivnost evolucije i specističku hijerarhiju. Ljudi biraju kriterije, koji njima odgovaraju i – koje li slučajnosti – evo ih na vrhu evolucijskih procesa. Druge vrste se degradiraju na «niže stupnjeve» «evolucijskog razvoja», jer, primjerice, kultura čimpanza izgleda krajnje rudimentarno u usporedbi s najjednostavnijim ljudskim društvom, o civilizaciji da ne govorimo, a ni s jezikom druge vrste ne stoje puno bolje. To je vraćanje ravno u progresivistički evolucionizam XIX. stoljeća, koji je Darwin, protiv svoje volje, učinio znanstveno bezvrijednim. Još gore, to je uskogrudna perspektiva, jer potpuno odstranjuje četiri od pet kraljevstava života, dok kod pete – *regnum animalia* – odstranjuje daleko najbitniji dio, tj. kukce. Cjelokupan život na Zemlji reducira se na šačicu «naprednijih» vrsta, uglavnom sisavaca i ptica. To je izrazito animalocentrička i antropocentrička perspektiva, nikako u skladu s darwinističkom *ekocentričkom* vizijom mreže života, i simptom humanističke arogancije, koja vuče porijeklo iz aksijalnih religija. Čovjek je mjera svijetu stvari i samo je pitanje mogu li pripadnici neke druge vrste ovladati ponešto ponekim ljudskim vještinama – što uglavnom ne mogu. Izbor bilo kojeg kriterija ostaje subjektivan, jer zašto bi morali birati kriterije, koji odgovaraju nama ljudima? No, u tom slučaju nema smisla pripadnike drugih vrsta učiti ljudskim vještinama. Čimpanze ne mogu naučiti ljudski jezik, jer im to uopće ne treba. One imaju, poput svih drugih vrsta, određene komunikativne sposobnosti, koje su stekle kroz milijune godina evolucije. Učiti ih ljudskom jeziku nema puno više smisla od pokušaja da se ljudi nauče letjeti poput ptica ili da komuniciraju poput kitova. Dapače, jedini mogući objektivni kriterij – evolucijska testiranost i održivost kroz duboko evolucijsko vrijeme – teško da može favorizirati ljude, jer su jezik, kultura, inteligencije i slične osobine vrlo rijetke i recentne pojave u prirodi što ukazuje na njihovu krhkost. No, takvo

---

dobio dekretom od božanskog bića ili što je, u sekularnim verzijama, nastalo tko-zna-od-kuda-i-tko-zna-kako.

tumačenje ukazuje na razlike između pojedinih vrsta i tek indirektno na njihov kontinuitet. Pitanje je može li se naći direktni *darwinistički* argument za biološki kontinuitet, koji bi izbjegavao tendenciju miješanja evolucije i napretka. Vjerujemo da može, da on ne samo da postoji, već je u jezgri Darwinove teorije i može se lako povezati s osnovnom temom ovog poglavlja, tj. teorijom bio-socijalnog diskontinuiteta.

Osnovno obilježje ljudskosti, ono što nas čini ljudima, nije kultura, jezik, razum ili simboli, već genetska prilagodba na određeno društveno (male zajednice) i ekološko (organski i divlji okoliš) okruženje. Činjenica da prilagodbu na društveno okruženje dijelimo s mnogim, a na ekološko okruženje sa svim vrstama samo potvrđuje biološki i ekološki kontinuitet čovjeka s drugim vrstama i to kroz kompletno vrijeme biološke evolucije. Sekularni humanisti inzistiraju da (samo)svijest, jezik, kultura i upotreba simbola predstavljaju ljudski monopol i provaliju između čovjeka i ostatka prirode. Iz perspektive ove knjige to je sporedno. Te su pojave bitne, jer su integralni dio naše ljudskosti, jednako kao i bipedalizam ili socijalnost. No one ništa više ne čine provaliju u biološkom kontinuumu, nego hodanje na dvije noge, koje seže milijune godina u prošlost, i društvenost, koja seže desetine milijuna godina u prošlost. Ključno je pitanje da li jezik, kultura ili simbolizam omogućavaju uspješnu prilagodbu na život u civilizaciji ili ne, da li omogućavaju zadovoljenje temeljnih potreba ili ne, da li omogućavaju da čovjek postane svoja vlastita tvorevina ili ne, da li čovjeka čine nezavisnim od bioloških i ekoloških ograničenja ili ne... Ako ne – a očito je da ne – onda nema puno smisla inzistirati na njima i slaba je utjeha čak i ako bi netko mogao pokazati – što nikome nije uspjelo – da se radi o ljudskom monopolu. Sve vrste imaju određene specifičnosti kao evolucijski oblikovane anatomske i, eventualno, psihološke osobine. Nije jasno zašto bi samo kod jedne vrste one značile provaliju. To znači da se teorija bio-socijalnog diskontinuiteta ne može kritizirati zbog zanemarivanja «velikih kulturnih postignuća» Civilizacija. Filozofija, znanost i umjetnost uvijek su bili stvar malih grupa ljudi za koje velika većina ljudi, čak i ako je imala mogućnosti – kao mnogi pripadnici srednje klase u potrošačkim društvima – nikada nije pokazivala interes. No, i te djelatnosti često su bile kompenzacija za frustracije i neuroze zbog života u neprirodnom okolišu ili, kako je to Freud eufemizirano nazvao, «nelagoda u kulturi». Ako jezik, svijest i razum nisu fundamentalno obilježje ljudskosti, onda to još manje može biti slučaj s određenim intelektualnim proizvodima civilizacije. Čini nam se da to imamo pravo reći baš zato što smo s nekima od njih dobro upoznati.

Tako nestaje paradoks da je čovjek produkt prirodne selekcije, a opet nešto sasvim različito od drugih vrsta i nestaje privid da su određene ljudske osobine – razum, jezik, kultura, simboli – pali s neba kao monopol čovjeka. Te osobine, koje su svakako dio naše humanosti, produkt su darwinističke prirodne selekcije, dijelimo ih u većoj ili manjoj mjeri s nekim ili mnogim drugim vrstama i one imaju svoje korijene u drevnoj prošlosti naših ljudskih i primatskih predaka. Opet ističemo da evolucijsko tumačenje shvaća ljudsku prirodu kao cjelinu fizioloških i psiholoških osobina i potreba, koje su posljedica milijuna godina biološke evolucije i genetske prilagodbe čovjeka na određeno socijalno i ekološko okruženje. One su dio ljudske biogramatike, koja je produkt, direktno i indirektno, milijarda godina biološke evolucije i koja ima

svoje pradrevne korijene u evoluciji mikrokozmosa. U temeljne aspekte ljudske prirode, tako, spadaju potrebe za društvenim povezivanjem (koju dijelimo s mnogim vrstama), divljinom (koju dijelimo s gotovo svim vrstama, osim nekoliko domaćih životinja) čistim organskim okolišem (koju dijelimo sa svim vrstama), bipedalizam (koji dijelimo s nekim vrstama) itd. Korijeni ljudske društvenosti sežu desetine milijuna godina u prošlost, a ljudske divljine – tj. divljeg genoma – milijarde godina u prošlost. To su pojave sasvim uobičajene u biološkom svijetu. Poput svih drugih vrsta, čovjek nastoji zadovoljiti svoje temeljne potrebe, za što je osnovni uvjet život u okolini evolucijske prilagođenosti. Iako može provoditi evolucijski netestirane djelatnosti, čovjek ne može, nikada i nigdje, izbjeći štetne posljedice, to veće što je njegova djelatnosti ima manje veze s našim genetskim nasljeđem. Čovjek može preživjeti u neprirodnim okolnostima, ali se, nikada i nigdje, ne može uspješno prilagoditi, može provoditi evolucijski netestirane djelatnosti, ali ne može izbjeći štetne posljedice. Poput svih vrsta i čovjek može prosperirati – tj. zadovoljiti svoje temeljne genetske potrebe - samo u okolini evolucijske prilagođenosti. To je, vjerujemo, pravi *darwinistički* argument za postojanje biološkog kontinuiteta, koji izbjegava vraćanje na progresivistički evolucionizam. Na taj način teorija bio-socijalnog diskontinuiteta potvrđuje načelo biološkog i ekološkog kontinuiteta.

To, međutim, ne znači da se može olako skakati, u obliku površnih usporedbi, s drugih vrsta na čovjeka – opet zbog nužnosti uzimanja u obzir društvene dinamike. Tako se, primjerice, teorija bio-socijalnog diskontinuiteta ne može puno oslanjati na primatološka istraživanja. Primatologija je bila još jedno područje u kojem je došlo do osporavanja standardnog modela društvenih disciplina. Prihvatanje evolucije – barem u dijelu akademskih krugova – značilo je i povećani interes za srodne grupe primata, posebno tzv. čovjekolike majmune, čije bi proučavanje moglo osvijetliti evolucijsku prošlost čovjeka i njegovih predaka (čimpanze, bonobo, gorile, orangutane, babune i još neke). Rana istraživanja primata, između dva svjetska rata, bila su uglavnom vezana uz ZOO-vrtove i primatološke centre. Sustavnija istraživanja u divljini počela su tek nakon 1950-ih godina, uglavnom u Africi i donijela je mnoge nove i zanimljive spoznaje. Pojedini primatolozi, poput Jane Goodall i Dian Fossey postali su svjetski poznati, ne najmanje zato što se radilo o ženama. Neki istaknuti primatolozi, poput Fransa de Waala, kritizirali su evolucijske psihologe zbog antropocentrizma, jer žele govoriti o evolucijskim korijenima ljudskog ponašanja, a ignoriraju naše primatske rođake. Mnogi primatolozi i njima bliski antropolozi smatraju da se preko proučavanja velikih majmuna može nekako rekonstruirati evolucija naših ljudskih i homininih predaka.<sup>64</sup> Primatologija nije bila bez svojih problema, jer čimpanze i gorile, koje su bile najčešće proučavane, nisu živi fosili i imaju svoju evolucijsku prošlost. Za sada ne postoji – i vjerojatno nikada neće postojati – način da se ustanovi koliko je posljednji zajednički predak čovjeka i čimpanza sličio suvremenim čimpanzama. Do sada nije

---

<sup>64</sup> Goodall 1986, Wrangham-Peterson 1996, Stanford, 2001a, 2001b, Boehm 2001, de Waal 2001, 2005, 2006, McGrew 2004, Corbey 2005, Hurt-Sussman 2005. Ti autori uglavnom potpuno ignoriraju teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta ili ju spominju samo usput (de Waal 2005). To je problem, jer oni stalno nastoje primatološka istraživanja povezati s *conditio humana*, već zato što je to široj javnosti posebno zanimljivo. Malo koga zanima život čimpanza ili gorila ako se iz njega ne mogu izvoditi nikakvi zaključci o čovjeku.



pronađen niti jedan fosilni ostatak predaka današnjih čimpanza i gorila, djelomično zato jer šumski okoliš nije za to pogodan. Dodatni je problem što su primatološka istraživanja odvijaju u prilično abnormalnim okolnostima, jer nacionalni i parkovi i rezervati nisu ništa drugo nego mega ZOO-vrtovi. To su skućena područja, tek ostaci nekadašnjih velikih šuma, svuda pod intenzivnom ljudskom opsadom u kojima čak i primatolozi predstavljaju smetnju za majmune. Frans de Waal je mnoge svoje analize izvodio iz proučavanja čimpanza iz gradskih ZOO-vrtova, dakle još abnormalnijih okolnosti nego što su nacionalni parkovi.<sup>65</sup> Uvijek ostaje pitanje koliko takve neprirodne okolnosti, koje nisu postojale prije samo stotinjak i više godina, utječu na ponašanje pojedinih primatskih grupa. To je posebno bitno, kako ćemo vidjeti u poglavlju o ratu, u slučaju kolektivnog nasilja, koje je primijećeno kod pojedinih grupa čimpanza u pojedinim rezervatima. Drugi je problem ekologija, jer su čimpanze i njihovi preci milijune godina živjeli u tropskim prašumama, koje su naši preci odavno napustili. Ekološki kontekst je nezaobilazan u oblikovanju biogramatike i ponašanju organizma, jer genetski prilično različite vrste mogu pokazivati značajne sličnosti u ponašanju.<sup>66</sup> Genetska srodnost ne mora značiti i slično ponašanje, jer je u prirodi uobičajena da dvije genetski bliske vrste se ponašaju na različite načine, jer su milijune godina živjeli u različitim ekološkim nišama. Treći je problem, kod povezivanja ljudi i čimpanza, što se kod čovjeka moraju uzeti u obzir i nagle društvene promjene zadnjih nekoliko tisuća godina, koje ne mijenjaju ljudsku prirodu, ali itekako mijenjaju ljudsko ponašanje.

Dodatni problem s terenskim istraživanjima je da istraživači nemaju nikakvu kontrolu nad postupkom istraživanja i ne mogu provoditi testove, kojima bi potkrijepili ili opovrgnuli određenu hipotezu. To olakšava različito tumačenje istih podataka. Izvođenje dalekosežnih zaključaka o (modernom) čovjeku iz proučavanja drugih vrsta nije opravdano ne zbog biološkog i/ili ekološkog diskontinuiteta – tako nešto ne postoji – već zato što je svaka vrsta genetski prilagođena na specifičnu ekološku i, eventualno, društvenu nišu, donekle sličnu, donekle različitu od drugih vrsta Tako, primjerice, kod svih ljudskih društava nalazimo ustanovu nuklearne obitelji, koja je nešto vrlo rijetko među primatima, a ipak se može smatrati genetski utemeljenom pojavom. Relativno stabilna monogamna veza – ne računajući krajnje abnormalne prilike industrijskog društva - vrlo je rijetka pojava među primatima i sisavcima, ali također pripada u ljudsku biogramatiku. Uz to, kod čovjeka moramo uzeti u obzir društvenu dinamiku zadnjih nekoliko tisuća godina, varijabilnost kulturnog ponašanja i postojanje adaptivnog jaza, tj. teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta. Proučavanje

---

<sup>65</sup> Najpoznatije njegovo istraživanje, prvi put objavljeno 1982. i do danas izašlo u nekoliko izdanja, odnosi se na čimpanze iz ZOO-vrta u Arnhemu (Waal 2007). Te su analize vrlo zanimljive, ali u mnogim aspektima nisu potvrđeni proučavanjem u divljini, koja također – jer se radi o rezervatima - ne predstavlja normalni okoliš za čimpanze.

<sup>66</sup> Bazični elementi ljudske seksualnosti u praktički svim društvima – formiranje monogamnih i relativno trajnih parova s povremenim vanbračnim izletima, češćim kod mužjaka, rjeđim kod ženke – najveću sličnost ima ne kod neke vrste primata, čak ni sisavaca, već kod mnogih vrsta – ptica. Ptice, direktni potomci dinosaura, i ljudi uopće nisu genetski bliski srodnici, jer je njihov posljednji zajednički predak živio prije više od 250 milijuna godina. To ne znači da je komparacija s drugim vrstama pogrešna, već samo da bliska genetska srodnost ne mora puno značiti u objašnjavanju ponašanja.

primatskih vrsta važno je samo po sebi – jer je svaka vrsta svojevrsno čudo evolucije – ali veliki majmuni ne mogu nam puno pomoći u osvjetljavanju enigme zvana «ljudska priroda». Određene usporedbe ili analogije s ljudskom ponašanjem uvijek su moguće, ali njihov značaj nije veliki. Oni, koji vjeruju u postojanje ljudske prirode, moraju se fokusirati na proučavanje ljudskih društava, primarno onih iz zadnjih nekoliko tisuća godina, jer samo o njima imamo detaljnije podatke i samo tu možemo postavljati hipoteze, koje mogu biti testirane (falsificirane) empirijskim materijalom. Pri tome bi naglasak morao biti na sakupljačima-lovcima ako se želi izbjeći greška biologizacije povijesne kontingencije. Samo tako možemo doći do teorije bio-socijalnog diskontinuiteta, koja bi trebala imati ključni značaj u razumijevanju ljudske prirode i novije ljudske povijesti. Hipoteze o ljudskoj prirodi, koje se primarno oslanjaju na podatke iz paleoantropologije i/ili primatologije, s pravom polaze od vjere u biološki i ekološki kontinuitet. No, bar za sada, one su izrazito spekulativne i neprovjerljive, dakle neznanstvene. Kod većine primatologa dominira uvjerenje da su suvremene čimpanze živi fosili, koji nam mogu nešto reći o našem porijeklu, tj. o posljednjem zajedničkom pretku hominida i čimpanza prije cca šest milijuna godina. Prema onome što znamo o ljudskoj povijesti nema nikakvog razloga smatrati da se preci današnjih čimpanza, bonobo i gorila nisu ništa promijenili zadnjih nekoliko milijuna godina. Dapače, vrlo je vjerojatno da su izgledali bitno različiti od njihovih suvremenih potomaka. No, o tome ionako ne znamo ništa, zbog potpunog manjka fosilnih ostataka. Još je veći problem smatrati da je zajednički predak bonobo, čimpanza i ljudi bio nalik današnjim čimpanzama (ili možda bonobo?). Tu su otvorena vrata svakovrsnim spekulacijama i greškama, posebno tendenciji da se određene ljudske pojave, poput rata, prenose na čimpanze i zajedničkog pretka, i zatim se naknadno pripisuju ljudskoj prirodi..

Humanistički su kritičari upozorili na mnoge probleme u novijim evolucijskim teorijama, posebno na neutemeljene hipoteze i problematične generalizacije. Oni su natjerali evolucijske teoretičari da bolje formuliraju svoja stajališta i argumentiraju svoje hipoteze. Dijelimo mnoge njihove opaske i na to smo, u kritici standardnog modela društvenog darwinizma, ukazali. Njihova je kritika vrijedna posebno s obzirom na snažnu tendenciju ignoriranja historijskih promjena i kulturnog diverziteta kod mnogih evolucijskih teoretičara. Isticanje konkretnih društveno-povijesnih okolnosti i raznolikost ljudskog ponašanja njihova je jaka strana. No, čini nam se da je njihovo temeljno polazište – standardni model društvenih disciplina – još manje održivo od standardnog modela evolucijske teorije i da su s dječjom vodom izbacili dijete. Evolucijske teorije sadrže mnoge manjkavosti, ali alternativa su bolja istraživanja i objektivnije analize – kao jednu mogućnost više je teoretičara predložilo teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta - a ne antidarwinistički i antinaturalistički pristup. Alternativa standardnom modelu društvenog darwinizma, koji ignorira društveno-povijesnu varijabilnost, ne može biti standardni model društvenih disciplina, koji ignorira naše genetsko nasljeđe i evolucijsku prošlost.

Danas niti jedan znanstveno pismen čovjek, ne može negirati da je čovjek, poput svih drugih vrsta, dio prirode i produkt evolucijskih procesa, tj. darwinističke prirodne selekcije, što znači da je evolucijski pristup znanstveno jedino legitiman u

proučavanju čovjeka. Standardni model društvenih disciplina usidren je u humanističkoj ideologiji, koja potječe od aksijalnih filozofija i religija i odbija priznati biološki i ekološki kontinuitet *na svim razinama*. Njihov je pristup *a priori* neprijateljski, uvjeren da se čovjeka ne smije proučavati poput drugih vrsta. To je znanstveno nevaljan pristup, jer je staza biološkog i ekološkog diskontinuiteta nakon Darwina definitivno zatvorena i humanistički pristup, koji to ne razumije, ostaje na pretdarwinističkoj razini mišljenja. Humanistički kritičari formalno prihvaćaju znanstveni, materijalistički i naturalistički pristup, ali odbijaju ga dosljedno primijeniti na čovjeka, no, istovremeno, odbacuju i kreacionizam. Time čovjek i ljudsko društvo ostaju visjeti u čardaku ni na nebu ni na zemlji, u *splendid isolation*, ali bez ranije teološke sankcije, koja je, barem, izgledala smisljena ako su se na vjeru prihvatile temeljne pretpostavke. Njihovo pozivanje na jezik, svijest, inteligenciju i kulturu općenito nema smisla, jer to su evolucijske pojave, koje se bez problema mogu objašnjavati darwinističkim procesima prirodne selekcije i samo tako imaju smisla. Univerzalne potrebe i antropogeni problemi složenih društava pokazuju da su ljudske adaptacijske sposobnosti vrlo ograničene i da kultura nije autonomna snaga, koja bi mogla nekako «prevladati» naše genetske programe, evoluirati po vlastitim «zakonima» i ljudsku biogramatiku ostaviti iza sebe. Kulturni diverzitet i pluralnost ljudskog ponašanja jedna je strana medalje. Nesposobnost uspješne prilagodbe čovjeka na različita društva i nagle kulturne promjene druga je strana medalje. Kultura, kao integrirana cjelina, i kulturna evolucija, kao autonomno reorganiziranje ljudskog društva, ne postoje. U stvarnom svijetu postoje povezani pojedinci, koje nastoje zadovoljiti svoje potrebe, koji se bore s teškoćama ili antropogenim problemima i koji se ponašanju adaptivno ili patološki, ovisno u kakvom okolišu žive. Prije analize konkretnih potreba i antropogenih problema treba nešto reći o problematici znanstvenog proučavanja sakupljačko-lovačkih društava o kojima će biti puno govora u narednim poglavljima..

Osnovna je teza ove knjige da je čovjek životinja prilagođena na sakupljačko-lovački život i da taj svijet genetski nikada nismo napustili. Vidjet ćemo da kvaliteta života sakupljača-lovaca – shvaćena u smislu zadovoljenja temeljnih potreba – veća je ili znatno veća od ljudi civiliziranih i industrijskih društava. Naravno, takve i slične tvrdnje automatski povlače optužbu za «idealizaciju» i «romantizam» u boljem, odnosno «primitivizam» u gorem slučaju. Svako isticanje prednosti sakupljačko-lovačkih društava i svako odbijanje da im se pripisu kolektivne patologije civilizacije automatski se otpisuje kao greška plemenitog divljaka (*fallacy of noble savage*). I pojedini pisci, koji ističu teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta, odmah se, u strahu od optužbe o «plemenitom divljaku», ograđuju tvrdjom da ne smatraju kako su sakupljači-lovci živjeli bolje od ljudi industrijskog društva.<sup>67</sup> Mnogi pisci, koji ističu prednosti sakupljačko-lovačkih društava, odmah se ograđuju tvrdnjom da se u taj svijet «ne možemo i ne trebamo vratiti».<sup>68</sup> Takav pristup shvaćamo kao nesposobnost ozbiljnog suočavanja s temeljnim problemom i dovođenjem u pitanje drevnih humanističkih predrasuda o biološkom i ekološkom diskontinuitetu. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta ima čvrsto znanstveno uporište, jer je utemeljena u

---

<sup>67</sup> Grinde 2002.

<sup>68</sup> Harris 1991, Sanderson 1999, Berman 2000, Christian 2005, Nolan-Lenski 2006, Ponting 2007.

evolucijskoj biologiji. Ona ne predstavlja, kako smo naveli, nikakvo moraliziranje i uzroke antropogenih problema ne traži u moralnom padu. Moralne osobine ljudi, njihove mane i vrline, u svim su društvima više-manje iste. Ono što se razlikuje je postojanje ili nepostojanje kolektivnih patologija i antropogenih problema, odnosno, sposobnost ili nesposobnost uspješne prilagodbe na specifično društveno okruženje i mogućnost ili nemogućnost zadovoljenja temeljnih ljudskih potreba. O svemu tome bilo je već dosta riječi i nema smisla ponavljati rečeno. No, treba ponoviti da je civilizacija, kao neprirodna i krajnje nesigurna tvorevina, vječno u potrazi za samolegimizacijom. Agresivno isticanje «napretka» kao središnjeg mita industrijske civilizacije svakako ukazuje na duboku sumnju i nesigurnost oko legitimnosti vlastitog društva. Sakupljači-lovci, kao Drugo, moraju biti neprekidno demonizirani kako bi opravdanje civilizacije izgledalo uvjerljivije.

Antički helenski i rimski pisci nisu ništa znali o sakupljačima-lovcima. Ljudi, koje su nazivali «barbarima» - Kelti, Germani, Slaveni, Iliri, Tračani itd. – bili su seljaci i stočari. Uglavnom isto vrijedi za pisce iz azijskih civilizacija. Prve vijesti o sakupljačima-lovcima javljaju se tek s velikim geografskim otkrićima od XVI. stoljeća. No, još su dugo, od XVI. do XIX. stoljeća, «divljaci» češće označavali pripadnike jednostavnih seljačkih društava, nego prave sakupljače-lovce.<sup>69</sup> U to je vrijeme prevladavalo negativno viđenje jednostavnih društava kao «primitivaca», koji žive u stanju bijede, straha i ratova. Engleski filozof Thomas Hobbes iznio je najpoznatiju formulaciju, preslikavši kaos tadašnjeg civiliziranog društva u Europi i Engleskoj u «prirodno stanje». Za Hobbesa centralizirana država – Levijatan – jedini je spas od kaosa «prirodnog stanja» za koje je ipak istaknuo da ga smatra hipotezom, ne nužno povijesnom stvarnošću. Teoretičari XVII. i većeg dijela XVIII. stoljeća spekulirali su o «prirodnom stanju» za koji su uglavnom mislili da je pret-društveno, tj. primitivni su ljudi živjeli kao usamljenici. Kao suvisla antropološka i sociološka kategorija sakupljači-lovci – tada često pod imenom «lovci» - pojavljuju se tek u drugoj polovici XVIII. stoljeća kod škotskih mislioca: Adama Smitha, Johna Darlymplea, lorda Kamesa, Adama Fergusona i drugih. Oko 1750. na njih aludira u Francuskoj i Jacques Turgot. Sakupljači-lovci tada se tumače kao «najprimitivnih» oblik ekonomije u odnosu na kasnije i «naprednije» stočarstvo, poljodjelstvo i trgovinu.

Mit o napretku, koji se tada postupno širi, implicirao je da sakupljači-lovci stoje na najnižem stupnju «društvene evolucije». Postojalo je i pozitivnije viđenje jednostavnih društava, ali ono se uglavnom svodilo na moralističku kritiku nekih aspekata civilizacije. Montaigne, Rousseau i mnogi drugi pisci kritizirali su mnoge

---

<sup>69</sup> Na žalost, ne postoji monografija, koja bi sustavno prikazala povijest zapadnjačkog gledanja na sakupljačko-lovačka društva od XVII. stoljeća do danas. No, mnoge knjige sadrže relevantne analize: Stocking 1987, Edgerton 1992, Ingold 2000, Trigger 1998, Carneiro 2003, Barnard 2004, Pluciennik 2005, Lee-Daly 2005, Fry 2006. Koristimo izraz sakupljači-lovci, jer su svi naši primatski rođaci pretežno vegetarijanci, a takva je i probavna struktura čovjeka. To upućuje da je kod naših predaka biljna hrana bila značajnija zastupljena od životinjska, tim više što su živjeli u bogatom okolišu. Kod većine modernih sakupljača-lovaca lov na sitniju i krupnu divljač ima veći značaj zbog života u specifičnom okruženju – polarnim, pustinjanskim ili prašumskim područjima – u koja su potisnuta od jačih domestifikatorskih društava. Inače, koristimo.

stvari vezane uz civilizirana društva – od klasne stratifikacije do ratova – ali nisu doveli u pitanje civilizaciju kao takvu. Njihovi «divljaci» rijetko su označavali prave sakupljače-lovce.<sup>70</sup> U XIX. i početkom XX. stoljeću dominirao je koncept društvene evolucije, koji je sakupljače-lovce ostavljao na dnu i često tumačio kao žive fosile, koji su imali nesreću da ostanu po strani od povijesnog napretka. Sakupljači-lovci tretirani su kao neka vrsta djece, nesposobni da razmišljaju logički i da se ponašaju racionalno. Antropologija, koja je oblikovana kao intelektualna disciplina u drugoj polovici XIX. stoljeća, bila je puna etnocentričkih predrasuda i zadržala je stare predrasude o «divljacima». Franz Boas i njegova škola afirmirala je, u prvoj polovici XX. stoljeća, povijesni partikularizam i površni relativizam iza kojeg su se i dalje skrivale euro- i etnocentričke predrasude. Taj se relativizam ticao isključivo malih društava, koje su sve više nestajali, a nikako ne tada moćnih opomenata liberalne demokracije, poput fašizma ili komunizma. I Claude Levi-Strauss zadržao je relativizam boasovske škole od 1940-ih do 1970-ih godina, ali često pomiješan s ambivalentnim proto-ekološkim tumačenjima. U to je vrijeme neutralniji naziv sakupljači-lovci – ili, češće, lovci-sakupljači (*hunters-gatherers*)<sup>71</sup> - postupno zamijenio stare i pogrdne nazive «primitivci», «divljaci» i «barbari». U to je vrijeme još bilo uobičajeno poistovjećivanje ljudske i civilizirane povijesti, odnosno prezirno gledanje na sakupljače-lovce.

Tragedije XX. stoljeća, međutim, postupno su dovele do sve veće kritičnosti prema ne samo modernom društvu, već i civilizaciji općenito, i sve pozitivnijem viđenju sakupljača-lovaca. Ključna je prekretnica bila velika konferencija u Čikagu 1966. pod nazivom «Man the Hunter», koja je okupila tada najpoznatija imena iz antropologije. Na njoj je Marshall Sahlins iznio kasnije slavni članak «Original Affluent Society» - možda najcitiraniji članak u povijesti antropologije - u kojem dokazuje da sakupljači-lovci relativno malo rade i imaju obilje dokolice. Sahlinsova je analiza – sukladno njegovom tadašnjem marksističkom gledištu - bila vrlo uska, jer je prednost sakupljača-lovaca vidio isključivo u slobodnom vremenu, tj. oni nastoje, suprotno buržujima, maksimalizirati ne bogatstvo, već dokolicu. Sahlins je potpuno ignorirao međuljudske odnose i ekološka pitanja. Za Sahlinsa sakupljači-lovci imaju puno dokolice jer imaju male potrebe što bi moglo značiti da su zaostali i «primitivni»

---

<sup>70</sup> Izraz «rousseauizam», ako označava pozitivno viđenje sakupljača-lovaca, trebalo bi jednom zauvijek napustiti. Francuski filozof Jean J. Rousseau je trajno zadržao vjeru u civilizaciju, a određene pozitivne opaske odnosile su se na jednostavna seljačka društva za koja je jedino znao. Svojeg Emilea Rousseau je odgajao ne u divljini među pravim sakupljačima-lovcima, već u ruralnom i odavno hominiziranom okolišu francuske provincije. Za njega suprotnost velikom gradu i njegovim «iskvarenostima» bilo je selo. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta, međutim, smatra da su grad i selo – kao recentne pojave, koje nemaju uporišta u našoj evolucijskoj prošlosti - dvije strane istog novčića, podjednako dijelovi problema. Iz perspektive dubokog evolucijskog vremena, u kojem je oblikovana ljudska priroda, potpuno je svejedno da li određena pojava nastaje prije 5.-10.000 godina (neolitsko selo) ili prije 4-5.000 godina (prvi gradovi).

<sup>71</sup> Zadržavamo standardne nazive zbog njihove općepoširenosti, iako prema njima – u bilo kojem redosljedu – nemamo puno simpatija. Oni podsjećaju na staru predrasudu o vječno gladnim i bijednim «divljacima», koji čitavo vrijeme provode prikupljajući hranu. Naše temeljne potrebe, koje su isključivo posljedica naše genetske prilagodbe na sakupljačko-lovački život, jasno pokazuju da je taj život sadržavao puno, puno više od prikupljanja hrane. To potvrđuju i antropološki podaci o modernim sakupljačima-lovcima.

nasuprot «naprednim» i «sophisticiranim» civiliziranim ljudima, koji imaju mnogobrojne potrebe. Iako Sahlins kasnije nije nastavio s tom analizom, njegovim su stopama krenuli drugi antropolozi i arheolozi, poput S. Diamonda, J. Bodleyja, M. Harrisa, P. Shepada, S. Boydena, R. Foxa, H. Brodyja, D. Fryja, T. Ingolda, N. Bird-David, B. Ferguson, J. Haasa i mnogih drugih. To više nije bio stari boasovski kvazi-relativizam, već jasna «primitivistička» kritika civilizacije kao takve, iako često pomiješana s ambivalentnim stavovima, koji podsjećaju na tradicionalni progresivizam. Iako je mit o napretku i dalje prisutan u suvremenoj antropologiji, velika većina antropologa naginju ili prema (postmodernističkom) relativizmu ili prema različitim oblicima «primitivizma», tj. uvjerenju da su sakupljači-lovci u bar nekim stvarima superiorni civiliziranim društvima. Najčešće se spominju ekološki aspekti – od čistog okoliša do dugoročne održivosti – ali i egalitarni odnosi, socijalna i ekološka stabilnost, odsutnost rata i drugo. Uglavnom su napušteni ranije tipične tvrdnje, od «najnižeg stupnja društvene evolucije» do djetinjaste psihologije. Pozitivnije viđenje sakupljača-lovaca proširilo se i izvan uskih akademskih krugova, od književnosti i filma do državne politike, održavajući sve brže slabljenje mita o napretku. Pod utjecajem širenja evulucijske biologije zadnjih 20-30 godina došlo je do obnavljanja koncepta društvene evolucije, ali ono uglavnom nije praćeno vraćanjem na ranije hobbesijansko viđenje sakupljača-lovaca. No, pošto je za mnoge civilizacija i dalje svetinja, koju valja braniti po svaku cijenu, vidjet ćemo da negativni stereotipi o sakupljačima-lovcima i dalje perzistiraju, iako u ponešto izmijenjenom obliku.

Oko sakupljača-lovaca i danas se, u akademskim krugovima, vode brojne polemike o različitim pitanjima. Generalno svi antropolozi odavno priznaju da moderni sakupljači-lovci nisu živi fosili, odnosno prozor iz kojeg se može gledati na drevnu prošlost naših pleistocenskih predaka. No postoji tendencija da se zagovara direktni kontinuitet određenih grupa, poput Kung-San naroda iz pustinje Kalahari, s davnijom prošlosti. Drugi antropolozi to osporavaju i ističu značaj njihovih višestoljetnih kontakata sa susjednim seljačkim i stočarskim društvima. U nekim slučajevima, poput nekih Kung-San grupa, revizionistički antropolozi tvrde da njihovi preci uopće nisu bili sakupljači-lovci, već stočari, koji su, u konfrontaciji s jačim Bantu-plemenima, izgubili stoku i bili potisnuti u pustinju. Moguće je da su drevni sakupljači-lovci poznavali veću nejednakost i da su živjeli u većim grupama s obzirom da su nastanjavali bogatiji okoliš. No, ovdje nas više zanimaju druge rasprave oko tumačenja ljudske povijesti u vezi s problemima zvanim «civilizacija» i «povijesni napredak». U osnovi, uz brojne individualne varijacije, može se govoriti o dva osnovna tabora: neo-hobbesijanci i neo-primitivisti, ovisno da li smatraju da se kolektivne patologije civilizacije mogu ili ne mogu prenositi na sakupljačko-lovačka društva, kako moderna, tako i pleistocenska. Potonji obavezno ističu da taj život – koliko god bio vrijedan sa stajališta kvalitete ljudskog života – ne možemo obnoviti, jer smo se previše razmnožili. No, istovremeno ističu da je to, iz dugoročne evulucijske perspektive, jedini uspješni život, koji su ljudi ikada živjeli i jedino društvo za koje se može reći da je dugoročno održivo.<sup>72</sup> Pozitivno viđenje sakupljača-lovaca posebno je naglašeno kod

---

<sup>72</sup> Diamond 1974, Schmookler 1984, Fox 1989, Shepard 1998b, 1998c, Ingold 2000, Haas 2001, Bodley 2001, Fry 2006, Ferguson 2006a. Navedeni autori imaju različito viđenje ljudske povijesti i nisu svi protivni progresivističkom tumačenju.

autora, koji ističu teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta o čemu smo već govorili. Moderni sakupljači-lovci nisu živi fosili, ali su, od svih modernih društava, relativno najbolji model za društvenu organizaciju pleistocenskih sakupljača-lovaca. To se odnosi na jednostavne i mobilne sakupljače-lovce.<sup>73</sup>

Za civilizirani diskurs uobičajena je ne samo demonizacija divljeg prirodnog svijeta u nama i oko nas, već i sakupljačko-lovačkih društava, koja se tretiraju kao «divljaci». Rečeno je da svako isticanje bilo kakve prednosti tih društava automatski se otpisuje kao «greška plemenitog divljaka» U civiliziranom diskursu «civilizirano» je isto što i plemenito i moralno, dok je «divlje» isto što i kaotično i destruktivno. To, očito, nije objektivna konstatacija, već izraz kulturnog šovinizma civiliziranog čovjeka. U jednoj od detaljnijih i poznatijih studija spomenuti antropolog Robert Edgerton nalazi mnoštvo patoloških pojava u «primitivnim društvima», od ratova do međuljudske eksploatacije. No, velika većina njegovih primjera potječe iz agrarnih i pastoralnih društava, a gotovo ništa iz sakupljača-lovaca, tj. njegovi se primjeri odnose na društva na koje čovjek *nije* genetski prilagođen. Primjeri iz sakupljačko-lovačkih društava, na koje otpada manje od deset posto njegovih primjera, odnose se na *moderne* sakupljače-lovce iz XIX. i XX. koji su živjeli pod intenzivnim pritiskom domestifikatorskih društava ili pak na složene i sedentarne sakupljače-lovce. Sva ne-industrijska društva Edgerton obuhvaća pod nazivom *folk society*, što implicira da ne postoji nikakva bitna razlika između grupe sakupljača lovaca od 30 članova i agrarne civilizacije od 300 milijuna pripadnika. Kod industrijskih društava, smatra Edgerton, patološka ponašanja relativno su rjeđa zbog «znanstvene racionalnosti» i «tehnoške sofisticiranosti». Osnovna je Edgertonova namjera eliminacija eksterne kritike industrijskog društva, tj. ta se društva mogu kritizirati, ali ne treba se pozivati na sakupljačko-lovačka ili neka druga jednostravna društva. Opravdana je isključivo interna kritika, koja zagovara reformističke zahvate.<sup>74</sup> No, Edgertonova pozicija je prilično ekstremna – pokušaj obnavljanja hobbesijanske karikature - i malo ju tko

---

<sup>73</sup> Složena i sedentarna društva sakupljača-lovaca – posebno prisutna na pacifičkoj obali sjeverne Amerike u XVIII. i XIX. stoljeću - nisu dobar model, jer su relativno rijetka i recentna pojava, vjerojatno ne starija od 20.000 godina. U njima je prisutan čitav niz pojava – ratovanje, klasna stratifikacija, ropstvo, sedentizam, gomilanje viškova itd. – koji je nepoznat kod jednostavnih sakupljača-lovaca. Tu je razliku potrebno imati na umu, jer mnogi istraživači koriste primjere iz složenih sakupljača-lovaca za generalizaciju ne samo o modernim sakupljačima-lovcima, već i o našoj evolucijskoj prošlosti. O tome detaljnije piše Fry 2006, 2007. Još rjeđa anomalija su sakupljačko-lovačka društva na konjima, koja pokazuju veliku ratobornost. Komanči, Apaši, Sijuksi i druga plemena na Velikim ravninama američkog Zapada daleko su najpoznatiji primjer, ali oni su konje dobili preko Španjolaca u XVII. stoljeću i još manje mogu predstavljati model za drevnu prošlost od složenih sakupljačko-lovačkih društava. Kad se u ovoj knjizi govori o sakupljačima-lovcima, kao društvu na koji smo genetski prilagođeni, misli se isključivo i samo na jednostavna i mobilna društva, jer smo u takvim društvima živjeli milijune godina.

<sup>74</sup> Edgerton 1992. Edgertonova je djelo vrijedno kao kritika antropološkog funkcionalizma, koji pretpostavlja da je praktički društveno sankcionirano ponašanje adaptivno i koje očito ne može objasniti kolektivne patologije. No, prava alternativa antropološkom i sociološkom funkcionalizmu je teorija bio-socijalnog diskontinuiteta, koju Edgerton izričito odbacuje i tvrdi da čovjek nije genetski adaptiran na sakupljačko-lovački život, jer su, navodno, genetska svojstva neutralna. Nije jasno kako se to može usuglasiti s njegovim prizanjem postojanja ljudske prirode i odbacivanja kulturnog determinizma.

zastupa u suvremenim antropološkim i arheološkim krugovima. On je pisao s ciljem kritike dominantnih stavova u tim disciplinama. Isto vrijedi i za neke druge pisce, koji demoniziraju sakupljače-lovce i veličaju civilizaciju, odnosno industrijska društva.<sup>75</sup>

Takvi stavovi nalaze podršku u široj javnosti u kojoj su tendencije demonizacije divljeg svijeta, uključujući i sakupljačko-lovačka društva, i dalje snažno prisutna, iako danas puno manje nego prije generaciju-dvije. Iako je nekadašnja terminologija napuštena čini se da i danas ne mali broj antropologa i arheologa vjeruje da su sakupljači-lovci «zaostali primitivci», beznadno zaglavljani na «najnižem stupnju društvene evolucije». Uostalom, pozitivnije viđenje tih društava nije posebno opasno s obzirom da njihovim životom gotovo više nitko ne živi, u klasičnom smislu – netaknutom od civilizacije – odavno nitko, i da ga, u dogledno vrijeme, ljudi neće moći prakticirati. Mnogi antropolozi i arheolozi svako isticanje pozitivnih osobina sakupljača-lovacu i njihove prednosti pred civilizacijom automatski otpisuju kao «grešku plemenitog divljaka». To je nekorektan pristup, jer su oponente optužuje za ideologiju, umjesto da se njihova pozicija prosuđuje prema znanstvenoj valjanosti. Ideološka optuživanja mač su s dvije oštrice, jer se mogu primijeniti protiv svakoga, tj. oni, koji smatraju da su kolektivne patologije postojali i u drevnoj prošlosti, mogu se rukovoditi neohobbesijanskim predrasudama o demonskom divljaku i nastojanjem da obrane mit o napretku i o civilizaciji kao «uzdignuću». Civiliziranim ljudima prijeti puno veća opasnost od idealizacije civilizacije nego društava, koje su gotovo potpuno nestala. Simptomatično, nigdje ne postoji suprotni izraz – recimo: plemeniti građanin ili nešto slično – što znači da civilizirani ljudi ne mogu idealizirati civilizaciju, jer je civilizacija apsolutno dobro. Pošto je idealizacija civilizacije ne samo moguća, već i prisutna na svakom koraku predložimo uvođenje odgovarajućeg izraza – plemeniti građanin (*noble citizen*) – za takvu orijentaciju. «Plemeniti divljak» postao je univerzalna karikatura i konstrukcija, koja služi za ideološka optuživanja i izbjegavanja konfrontacije s povijesnim izvorima ili, točnije, manjkom izvora, kada se radi o pitanju (ne)postojanja kolektivnih patologija u evolucijskoj prošlosti. O konkretnim primjerima, poput ratova i ekološke destrukcija, bit će više riječi u kasnijim poglavljima. Ambivalentne ocjene o sakupljačima-lovcima nalazimo i kod znanstvenika, koji zagovaraju teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta, tj. malo se radi o ljudima čija je kvalitete života najviša zbog života u prirodnom okolišu, a malo o «primitivcima» na «najnižem stupnju društvene evolucije», koji pate od gladi, bolesti, ratova itd.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> LeBlanc 2003, Gat 2006.

<sup>76</sup> Grinde 2002, Pinker 2003, Wilson 2004.



# BIOLOŠKA OGRANIČENJA DRUŠTVENIH PROMJENA I STRUKTURA LJUDSKIH POTREBA

Teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta, čija smo osnovna obilježja iznijeli, sada treba primijeniti na konkretne primjere kao *case studies*, koji trebaju pokazati kolike su i kakve njezine eksplanatorne mogućnosti. Čini nam se da je za to relativno najbolji način preko analize temeljnih ljudskih potreba. Ovdje je osnovno pitanje, o kojem je već bilo govora, u kakvoj su vezi nagle društvene promjene zadnjih nekoliko tisuća godina s ljudskim potrebama, odnosno da li one omogućavaju ili onemogućavaju njihovo zadovoljenje. Čitatelj već može znati, iz dosadašnjeg izlaganja, kakvo je naše općenito mišljenje o tome. No, općeniti stavovi su jedno, a konkretne analize nešto drugo. Ljudske su potrebe, koje za razliku od želja, imaju genetsku osnovicu, višestruke. Odlučili smo se, radi pojednostavljenja, istaknuti nekoliko potreba, koje nam se, ljudsku biogramatiku i ponašanje, čine relativno najznačajnijima. Moguće je bilo uvrstiti i neke druge potrebe, poput, primjerice seksualnosti. No, o toj je temi pisano jako puno među evolucijskim teoretičarima, ponajviše zbog njezine popularnosti i velikog zanimanja šire javnosti. Značajan dio te literature je, doduše, prilično površan i senzacionalistički, bez veće znanstvene vrijednosti. Po njoj često ispada da se ljudska priroda svodi isključivo na seks i reprodukciju, kao da u ljudskom životu ne postoji ništa drugo što bi bilo vrijedno spomena. Seksualnost je, naravno, bitna, jer je integralni dio ljudske biogramatike s drevnim evolucijskim korijenima, koji sežu stotine milijuna godina u prošlost. No, svakako je puno manje bitna nego što izgleda kada se uzmu u obzir samo ljudi iz industrijskih gradova, koji žive u krajnje neprirodnom okolišu, obilježenom stresovima i dosadom u kojima seks igra ulogu katalizatora. Kod živih bića, koja žive u prirodnom okolišu – uključujući i sakupljačelovce – seks ima znatno manji značaj.

Drugačija je situacija s nekim drugim potrebama – poput zajednice, religije ili zdravog okoliša – o kojima je znatno manje pisano. Tu se nalazimo na znatno skliskijem terenu na kojem su lakše moguće veće pogreške, ali je i nagrada – u smislu objašnjenja značajnih pojava – veća. Također, bili smo u dilemi da li u temeljne potrebe uvrstiti i duhovnost kao vjeru u određenu duhovnu realnost i duhovna bića, ne nužno transcendentna.. U svim društvima nalazimo nešto što bi mogli nazvati «duhovnost», iako u vrlo različitim oblicima. Pri tome duhovnost treba razlikovati od religije, koja je, kao tvorevina složenih društava, posljedica lišenosti, odnosno nemogućnosti zadovoljenja osnovnih potreba. Tome, međutim, planiramo posvetiti zasebnu knjigu – posebno vezi religije i ekologije – i ovdje nećemo detaljnije govoriti. No, pošto priznajemo veliki značaj duhovnosti na više smo mjesta uvrstili razmatranja o pojedinim pitanjima, od specifičnih religioznih vjerovanja do suvremenih rasprava oko kreacionizma i evolucionizma.

Može se postaviti pitanje o kriteriju izbora potreba, tj. da li su vrijednosni stavovi autora utjecali na njihov odabir. Vjerujemo da to nije točno i da potrebe o kojima govorimo predstavljaju doista temeljne potrebe, koji imaju svi ljudi, neovisno o dobi, spolu, rasi ili partikularnom društvenom kontekstu u kojem žive. Utoliko se radi o objektivnim kriterijima, ne subjektivnim, koji su sračunati na aprirano opravdanje dominantnog poretka. U industrijskom društvu postoji tendencija poistovjećivanja konzumizma i blagostanja, tehničke ekspanzije i napretka, medicine i zdravlja, školstva i obrazovanja, države i sigurnosti itd. Tako «Indeks ljudskog razvoja», koji objavljuju agencije Ujedinjenih naroda (*UN Human Development Indeks*) shvaćaju «ljudski razvoj» - tj. «povijesni napredak» - u smislu školskih certifikata, visine plaće i očekivanog trajanja života. To su subjektivni kriteriji, jer ljudi u mnogim društvima – posebno sakupljači-lovci – nisu znali ništa o njima, ne zato što su bili «primitivni» ili «nazadni», već zato što im tako nešto nije trebalo. Na njihovu subjektivnost ukazuje i činjenica da ljudi industrijskog društva i dalje izražavaju potrebe za stvarima – zajednica, zavičaj, čisti okoliš, divljina itd. – koje su desetine i stotine milijuna godina bile sastavni dio života naših evolucijskih predaka i koje su nešto sasvim suprotno konvencionalnom tumačenju «napretka». Otuda velike proturječnosti i ambivalentnosti u industrijskom društvu oko pitanje što je zapravo dobar život. Da li blagostanje i sreća sastoji u akumulaciji moći, kako tvrdi službena ideologija svih industrijskih društava, ili u zadovoljenju temeljnih potreba, koje su «temeljne», jer su dio ljudske biogramatike? Ono što civilizirani ljudi *žele* – akumulacija moći – sakupljači-lovci ne žele, ali ono što sakupljači-lovci *trebaju* – zadovoljenje temeljnih potreba – to trebaju i civilizirani ljudi. Tek iz evolucijske perspektive i teorije bio-socijalnog diskontinuiteta dobiva smisao poznato razlikovanje, tipično za kritičare potrošačke industrije, između *želja* (*wishes, desires*) i *potreba* (*needs*). Suprotnost subjektivnim kriterijima, kao produktima trenutne društvene ideologije, nije relativizam, već ustanovljavanje objektivnih kriterija. Nemamo aprirone namjere opravdavati ova ili ona društva, ponajmanje ona u kojima nikada nismo živjeli i nikada nećemo živjeti. Ako analiza pokazuje da je kvaliteta ljudskog života najveća u sakupljačko-lovačkim društvima – jer tu temeljne potrebe ljudi mogu biti najbolje zadovoljene pošto smo prilagođeni na život upravo u takvim društvima – tako treba reći. Vjerujemo da su naši kriteriji objektivni, tj. ukorijenjeni u evolucijskim procesima, koji su, kroz stotine milijuna godina, oblikovali – kroz evoluciju naših bližih i daljnjih predaka - ljudsku biogramatiku.

Pojedini autori u novije su vrijeme predlagali sustav ljudskih potreba, kao produkt darwinističke evolucije.<sup>1</sup> No njihovi su primjeri ili vrlo uopćeni (obiteljske veze, pravda, komunikacije, zdravlje itd.) ili pogrešni, najčešće zbog greške biologizacije povijesne kontingencije. Arnhart, Corning i Sanderson ignoriraju teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta i smatraju da temeljne potrebe nemaju nikakve veze s genetskom prilagodbom na određeni okoliš. Njihovo pozivanje na darwinizam i zalaganje za darwinizaciju društvene teorije izgleda, iz te perspektive, vrlo čudno. Ako se odstrani genetska prilagodba na lokalni lokalniš – što je «suština» Darwinove teorije – od darwinizma ne ostaje puno. Sandersonov «evolucionizam» bazično je koncept kulturne evolucije – dakle opet samo analogija – a Corningov «holistički darwinizam»

---

<sup>1</sup> Arnhart 2005, Corning 2005, Sanderson 2007.

zapravo je holistički spencerijanizam, tj. modernizirana teorija evolucije H. Spencera. Smatramo, međutim, da koncept temeljnih potreba nema nikakvog smisla ako se odvoji od genetske prilagodbe organizma na određeni okoliš, što, kod čovjeka, znači život u malim grupama u divljini. Potrebe su uvijek konkretne, tj. produkt biološke evolucije i vezane uz specifično ekološko i, kod društvenih vrsta, društveno okruženje. One su nešto bitno različito od «ljudskih prava» kao konstrukcija moderne liberalne ideologije. Koncept «prava» posljedica je nemogućnosti civiliziranih ljudi da zadovolje svoje temeljne potrebe zbog života u neprirodnom okolišu. Rad, zdravlje, čisti okoliš, ravnopravni tretman, mir, pravda... više nisu normalni dio ljudskog života, već nešto što tek treba «izboriti» i na što treba polagati «pravo». Živa bića nemaju prava, ali imaju evoucijsku prošlost i temeljne potrebe, koje treba uvažavati. Tako i čovjek, ako živi u prirodnom okolišu, nema nikakvog razloga pozivati se na «prava». Marksisti su koncept «prava» kritizirali kao izraz «buržoaske ideologije». To je, ako već treba koristiti političke optužbe, doista tako, ali, iz naše perspektive, i marksizam – kao liberalna hereza – je jedan izraz «buržoaske ideologije». Koncept «prava» proizlazi iz specifične humanističke filozofije i nema, za razliku od temeljnih potreba, znanstvenog utemeljenja.

## ***I. Divljina***

Osnovna tema ove knjige je relevantnost darwinističke teorije za proučavanje novije ljudske povijesti, od neolitske domestifikacije do suvremenih industrijskih društava. No, ta povijest nije pala s neba i temelji se, makar uz značajne elemente diskontinuiteta, na ranijim društvenim i ekološkim procesima u okviru kojih su se odvijala evolucija naših ljudskih i homininih predaka. Stoga treba nešto više reći o paleoantropološkim istraživanjima, koji su zadnjih desetljeća stekla veliku proširenost i znatno obogatili našu spoznaju o drevnom životu naših predaka.<sup>2</sup> Darwin je 1870-ih godina istaknuo da ljudske fosilne ostatke, koji su u njegovo vrijeme bili gotovo potpuno nepoznati, treba tražiti u Africi, jer tamo žive čovjekovi najbliži srodnici – čimpanze i gorile. Njegov je savjet dugo vremena ignoriran, jer se crna Afrika gledala s nipodaštavanjem eurocentričkih kolonizatora. Vjerovalo se da ljudske korijene treba tražiti u Aziji kao «kolijevci velikih civilizacija», jer su civilizacija i ljudska povijest, navodno, jedno te isto. Na pojedinim mjestima u Aziji – Indoneziji i Kini – pronađeni

---

<sup>2</sup> U novije vrijeme pojavila se obilna literatura oko fosilnih ostataka i otkrića drevne ljudske prošlosti. Bolji su pregledi: Foley 1996, Tudge 1997, Boaz 1998, Tattersall 2000, Leakey-Levin 2001, 2005, Stanford 2003, Lewin-Foley 2004, Gräslund 2005, Regal 2005, Hart-Sussman 2005, Arsuaga 2005, Arsuaga-Martinez 2006, Delisle 2006, Palmer 2006, Gibbons 2006, Wood 2006, Cachel 2006, Gamble 2007. Većina shvaća paleoantropologiju kao stručnu disciplinu bez posebne relevantnosti za noviju ljudsku povijest i ignorira darwinističke teorije, koje ističu adaptivni jaz između ljudske biogramatike i civiliziranog društva. Ipak, pojedini autori ističu genetsku prilagodbu čovjeka na okolnosti bitno različite od civilizacije i industrijskog društva (Foley 1996, Levin-Foley 2004, Gräslund 2005). Neki paleoantropolozi, poput Iana Tattersalla, oštro kritiziraju teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta, i zagovaraju ljudsku posebnost na temelju «simboličke kulture». Izgledalo bi čudno, kada netko ne bi znao za duboko ukorijenjene antidarwinističke tendencije u proučavanju čovjeka u humanističkim krugovima, da velika većina paleoantropologa ignorira ili kritizira teoriju, koja ističe središnju važnost drevne ljudske prošlosti.

su pojedini fosilni ostaci, koji su kasnije klasificirani pod vrstu *homo erectusa*. Između dva svjetska rata, s prvim značajnim otkrićima u južnoj Africi, počinje se mijenjati težište istraživanja, ali tek nakon 1945. Afrika je priznata kao «kolijevka čovječanstva». Od 1920-ih do 1970-ih godina najvažnija su otkrića uglavnom bila vezana za različite vrste australopitekusa, koje su ranije smatrane izrazito čovjekolikim. No, noviji ih istraživači uglavnom shvaćaju kao dvonožne majmune s vrlo malim obujmom mozga – prosječno oko 400 cm<sup>3</sup> - mnoštvom anatomske osobine sličnih majmunima. To posebno vrijedi za starije vrste između dva i pet milijuna godina – *a. anamensis*, *a. africanus* (uključujući slavnu «Lucy») i *a. afarensis* – koji su bili visoki nešto više od jedan metar i imali duge ruke i kratke noge, anatomiju prikladnu za veranje po drveću. Raymond Dart sugerirao je 1950-ih godina da je australopithecus bio lovac i ubojica svojih srodnika. Njegova teza nikada nije stekla značajniju prihvaćenost u stručnim krugovima i danas prevladava mišljenje da su sve vrste australopitekusa primarno bili vegetarijanci, iako je kod novijih vrsta primijećena izvjesna konzumacija mesa. U novije vrijeme često se ističe da su različite vrste australopithecusa bile redovna lovina velikih predatora, koji su nastanjavale afričke savane i pošumljena područja prije nekoliko milijuna godina.

Starija paleoantropologija, u XIX. i u većem dijelu XX. stoljeću, zastupala je nekoliko pojednostavljenih hipoteza, koje su kasnije napuštene u stručnim krugovima, ali koje se i danas često susreću u popularnijim prikazima, uključujući i školske udžbenike. U to spada konstrukcija o herojskom majmunu, koji napušta šumu zbog procesa zahlađivanja i kreće u otvorenu savanu, gdje se, kroz borbu s divljim zvijerima i klimatskim nepogodama, postupno širi i započinje proces «osvajanja svijeta». Savanska hipoteza u središtu je kvazi-evolucijskog narativa o ljudskom napretku. Dok su čimpanze i gorile ostale «vegetirati» u gustim prašumama, naši su preci, kroz tešku borbu s «neprijateljskom prirodom», savladavali sve zapreke, «uzdigli» se u civilizaciju i postali «gospodari svijeta». Od drevnih hominidnih – u ranijoj terminologiji: hominidnih – predaka, preko početaka poljoprivrede i civilizacije, do suvremenih industrijskih društava traje proces ljudskog «uzdignuća» i «napretka». U skladu s tim je druga konstrukcija, koja homininu povijest tretira kao linearni lanac u kojem jedna «manje savršena» vrsta ustupa mjesto drugoj «naprednijoj» vrsti s konačnom kulminacijom u, dakako, modernom čovjeku. Do 1970-ih godina taj je linearni lanac tumačen u slijedu: *australopithecus* - *homo habilis* - *homo erectus* - *homo sapiens*, uz ambivalentni status neandertalaca, koji su povremeno shvaćani kao preci modernog čovjeka, a povremeno kao evolucijski *dead-end*. Novija su istraživanja potpuno odbacile te konstrukcije kao apsurdne simplifikacije u gorem ili pogrešne hipoteze u boljem slučaju. Upozoreno je da konstrukcija o herojskom majmunu i linearnom kauzalnom slijedu hominidnih vrsta odgovara vrijednosnom tumačenju evolucije kao svrhovitog i progresivnog kretanja, koje kulminira u modernom čovjeku, dakle nešto izrazito nedarwinistički.<sup>3</sup> Naši drevni preci nisu bili nikakvi herojski majmuni, koji bi kroz herojsku borbu postigli čovječnost, već ekološki beznačajni oportunisti, koji su dugo vremena ostali vezani uz pošumljeni okoliš, možda potisnuti iz prašuma od uspješnijih predaka današnjih majmuna. Život u afričkim savanama novija je pojava, koja prevladava tek s pojavom *homo ergastera*, prije 1,5-2 milijuna

<sup>3</sup> Landau 1993, Tattersall 2000, 2003, Lewin-Foley 2004, Stanford 2004, Regal 2005.

godina. Većina istraživača smatra da su ključne za homininu povijest bile klimatske promjene, koje su uzrokovale nestanak jednih i radijaciju drugih vrsta, a ne humanistička «borba s prirodom». Različite vrste *australopithecusa* bile su uglavnom žrtve različitih predatora, od velikih mačaka do gigantskih orlova, a tek povremeno ne lovci, već lešinari. Otkriće o kasnom povećanju mozga, koji je doživio značajno uvećanje tek zadnjih dva milijuna godina, davno nakon bipedalizma, i isto tako kasnoj izradi oruđa, također nije bio u skladu s konstrukcijom o herojskom majmunu. Jednostavni lanac s nekoliko vrsta zamijenjen je grmom s više grančica. Mnogi istraživači u fosilnim ostaci nalaze između deset i sedamnaest homininih vrsta, od kojih su mnoge koegzistirale kroz stotine tisuća godina. To je prava darwinistička perspektiva u kojoj moderan čovjek nije nikakva kulminacija «progresivne evolucije», već slučajno preživjela grančica na homininom grmu. Pojedini analitičari ističu da je to dodatni problem, odnosno nešto neobičajeno u biološkoj evoluciji u kojoj je diverzitet unutar pojedinih rodova i obitelji pravilo. Novija paleoantropološka istraživanja osporila su i neke druge hipoteze, koje su dugo prevladavale, poput *east side story*, vjeru da se ljudska i hominina evolucija odvijala istočno od velikog procijepa (*great rift waley*) u istočnoj Africi. U razdoblju 1995-2001. otkriveno su ostaci nekoliko novih homininih vrsta, od kojih je postao posebno poznat *sahelanthropus čadensis* (Toumai), u Čadu, više od dvije tisuće kilometara zapadno od procijepa. To bi upućivalo da su hominini bili u ranoj povijesti, prije nekoliko milijuna godina, znatno prošireniji nego što se ranije mislilo. Zadnjih desetak godina otkrića novih vrsta – *ardipithecus ramidus*, *orrerin tugenensis*, *sahelanthropus čadensis* – protegla su homininu povijest dublje u prošlost i divergenciju između predaka čovjeka i majmuna pomakla na 6-7 milijuna godina. Ta su otkrića, po mišljenju nekih paleoantropologa, samo vrh ledenog brijega i nova iskapanja obećavaju otkriće mnogih novih vrsta, posebno ako se traga na novim područjima, a ne na već umnogome pretraženom terenu istočno od procijepa.

O društvenom ustroju i načinu života naših drevnih predaka ne postoji mnoštvo podataka, ali neke stvari izgledaju prilično izvjesne. Pripadnici svih homininih vrsta živjeli su u malim grupama, vjerojatno do 50 članova, s transferom ženki u druge grupe radi izbjegavanja incesta. Bipedalizam, koji je najbitnije obilježje svih homininih vrsta, se u fosilnim podacima javlja sigurno prije 4,5 milijuna godina, a možda, sudeći prema najnovijim otkrićima iz Čada i Kenije, i prije 6-7 milijuna godina. Ne postoji sustavna teorija o uzrocima bipedalizma, koji većina stručnjaka smatra osnovnim obilježjem ljudskosti u dubokoj evolucijskoj prošlosti. Klasična je savanska hipoteza, koja je bipedalizam objašnjavala kao posljedicu života u savana, napuštena, jer su novi fosilni nalazi pokazali da bipedalizam prethodi životu na savanama za nekoliko milijuna godina, no često se javlja u revidiranom obliku. Većinom se ističu kombinirani elementi ranog otkrivanja predatora, oslobađanje ruku za nošenje stvari i možda izradu oruđa, lakša disipacija vrućine i efikasnije kretanje. U najnovije vrijeme postoji tendencija da se osnovni uzrok bipedalizma traži na ekološkom planu, suglasno uvjerenju da ekologija primarno determinira ponašanje

organizma i, time, njegovu anatomiju.<sup>4</sup> To bi značilo da se bipedalizam postupno pojavio kao posljedica fragmentacije gustih šuma u kasnom Miocenu i nužnosti prevaljivanja sve većih udaljenosti između pošumljenih područja za što je dvonožno kretanje efikasnije nego četveronožno. Samo prebivanje u rubnim područjima mogla bi biti posljedica kompeticije s precima današnjih velikih i malih majmuna u kojima su rani homini izvukli kraći kraj i bili potisnuti u marginalniji i opasniji okoliš. Alternativno objašnjenje za pojavu bipedalizma je tzv. vodena hipoteza, koju je 1960-ih godina iznio biolog Alistair Hardy, a popularizala Elaine Morgan. Po njoj su naši preci proveli dio svoje povijesti, u kasnom Miocenu i ranom Pliocenu, na rubovima rijeka, jezera ili mora u istočnoj Africi. Podaci o izradi oruđa javljaju se tek prije 2,6 milijuna godina, ali *korištenje* oruđa vjerojatno seže u znatno drevniju prošlost, s obzirom da se moderne čimpanze rutinski koriste oruđima. Prva sačuvana oruđa uglavnom su brušeni komadi kamena, a prva oružja, koplja za ubadanje stara oko 400.000 godina, nađena su u srednjoj Europi. Prvi sigurni, iako fragmentarni tragovi upotrebe vatre sežu do 1.6 milijuna godina, a češći podaci o trajnom korištenju vatre unazad 300.000 godina. O pojavi jezika postoje različita mišljenja – većina istraživača veže ga uz pojavu anatomski modernog čovjeka prije 200.000 godina – ali svi su suglasni da se radi o pojavi, koja ima duboke evolucijske korijene i povezana je s glasovnom komunikacijom ranijih homininih i drugih primatskih vrsta. Mozak se vrlo sporo povećavao, sasvim suprotno nekadašnjem vjerovanju da je ljudska evolucija primarno obilježena povećanjem inteligencije. *Australopithecus* je imao mozak nešto veći od čimpanze, prosječno oko 400 cm<sup>3</sup>, prve vrste iz roda *homo*, prije 2-2.5 milijuna godina, oko 600-700 cm<sup>3</sup>, kasnije vrste *homo - homo ergaster*, *homo erectus*, *homo heidelbergensis* i drugi - prije 2.000.000-500.000 godina oko 800-1200 cm<sup>3</sup>, a anatomski moderan čovjek prije 200.000 godina do danas 1350 cm<sup>3</sup>. No neanderstanci su imali prosječno veći mozak od modernog čovjeka, oko 1400cm<sup>3</sup>.

Tradicionalni historičari koncentrirali su se, u istraživanju povijesti civilizacija, na međuljudske odnose, uglavnom politiku, rat, ekonomiju i tehniku. U novije vrijeme, sustavno od 1970-ih godina, pojavila se ekološka historija, nova grana historiografije, koja proučava ekološku povijest ljudskih društava. Ekološka historija stavlja naglasak na povijest civilizacija, ne samo zato što o njima postoje najdetaljniji izvori, već i zato što su njihovi ekološki problemi bili vrlo slični današnjim. O nekim općenitim karakteristikama ekološke historiografije, te o ekološkoj povijesti ljudskih društava govorit ćemo detaljno u zasebnoj knjizi. Ovdje se mogu istaknuti neke glavne spoznaje pojedinih društava, koje su iznesene u vrlo opsežnoj literaturi.<sup>5</sup> Cjelovitiji pregledi ekološke povijesti ljudskih društava uglavnom počinju s pleistocenskim sakupljačima-lovcima («prehistorijom») o kojima postoje sporadični arheološki podaci, od pećinskih crteža do ostataka pojedinih predmeta. Iako moderni sakupljači-lovci, o kojima postoje znatno potpuniji podaci, nisu živi fosili, njihov je život, od svih

---

<sup>4</sup> Stanford 2004; Lewin-Foley 2004; Hart-Sussman 2005. Hart i Sussman ističu da bi, od suvremenih primata, glavni model za ljudsku i homininu evoluciju trebale biti oportunističke vrste, koji žive na rubnim područjima šuma i savana, poput makaki majmuna.

<sup>5</sup> Hughes 1975, 1994, 2001, 2005, 2006, Krech 1999; Redman 1999; McNeill 2000; Griffith 2001; Chew 2001, 2006; Flannery 2002a, 2002b, Delort-Walter 2002, Crosby 2004; Boyden 2004; Caldararo 2004; Richards 2005; Garden 2005; Elvin 2006; Diamond 2006b, 2007, Harkin 2007, Ponting 2007.

modernih društava, najbližiji pleistocenskim društvima. Dugo se vremena smatralo da je ekološki utjecaj sakupljača-lovaca ravan nuli, tj. da se, za razliku od civiliziranih čovjeka, «divljaci» samo prilagođavaju okolišu umjesto da ga aktivno mijenjaju i tako utiru put «napretku». Novija antropološka istraživanja to su potpuno napustila, pokazavši da sakupljači-lovci na različite načine interveniraju u okoliš i mijenjaju njegove dijelove. Dva najvažnija oblika intervencije su lov i vatra. U pojedinim područjima, poput dijelova Australije i sjeverne Amerike, redovita upotreba vatre dovela je do značajnih ekoloških promjena, poput prevladavanja područja visoke trave, prerija i savana u kojima se mogao lakše obavljati lov.

U novijoj literaturi velika je pozornost posvećena pitanju nestanka više vrsta većih sisavaca i ptica u sjevernoj Americi (prije cca 12.000 godina) i Australiji (prije cca 50.000 godina), jer pojedini podaci upućuje da otprilike istovremeni dolazak modernih ljudi na ta područja. Hipotezu o tzv. pleistocenskom *overkill*-u prvi je predložio arheolog Paul Martin 1960-ih godina, ali veću je proširenost stekla tek u novije vrijeme. Njezine su pristalice često razvile kompjutorske modele, koji pokazuju da je, barem teoretski, moguće da nekoliko tisuća sakupljača-lovaca, istrijebilo više vrsta u relativno kratkom vremenu od nekoliko stotina godina. No, zbog oskudnih i proturječnih podataka i dalje dosta istraživača smatra da se utjecaj drugih čimbenika, poput klimatskih promjena, ne može isključiti. Teza o «pleistocenskom *overkillu*» često je postavljana zbog povlačenja znaka jednakosti između ekološke intervencije u društvima sakupljača-lovaca i kasnijih civiliziranih društava. Tu su tezu posebno često i napadno isticali oni istraživači, koji smatraju da je povijest «progresivna» i da sakupljači-lovci ne mogu u ničemu biti uzor i kriterij prosudbe ponašanja civiliziranih ljudi.<sup>6</sup> Neki od njih eksplicitno ističu potrebu odbacivanja bilo kakvog gledanja na sakupljače-lovce kao ekološki uzor ili kriterij, jer su, navodno, bili jednako destruktivni kao i kasniji agro-civilizirani ljudi.<sup>7</sup> Drugi istraživači dopuštaju mogućnost da su ljudi bili glavni čimbenik ili su sudjelovali u nestanku drugih vrsta, ali ističu da se to ne može poistovjećivati s masovnom destrukcijom eko-sustava kakva je tipična za kasnija složena društva i da je potrebno uzeti u obzir klimatske i druge čimbenike.<sup>8</sup> Nestanak dijela megafaune u kasnom Pleistocenu jedan je od načina da se

---

<sup>6</sup> O različitim stavovima o pitanju pleistocenskog “overkill” pišu Megarry 1996, Redman 1999, Krech 1999, Horton 2000, Flannery 2002a, 2002b, Garden 2005, Diamond 2006a, 2007, Harkin 2007. Potrebno je istaknuti da ne postoje niti sigurna datacija dolaska ljudi na navedena područja, jer neki fragmentarni podaci sugeriraju raniji dolazak od općenitog prihvaćenog, tj. za sjevernu Ameriku prije cca 20.000 godina, a za Australiju prije cca 100.000 godina.

<sup>7</sup> Ridley 1997, McNeill 1998, Flores 1999, Krech 1999, Flannery 2002, McNeill-McNeill 2003, LeBlanc 2003, Penn 2003, Diamond 2006a, Palmer 2006, Dyer 2006. Mogućnost da su sakupljači-lovci istrijebili nekoliko vrsta kroz nekoliko milijuna godina tim autorima predstavlja vrhunski dokaz da su sva ljudska društva podjednako destruktivna i da se civilizirani ljudi ne trebaju ničega stidjeti. Vidjet ćemo kasnije, u analizi teorija o porijeklu rata, da kritičari sakupljačko-lovačkih društava često namjerno koriste neprecizne izraze “plemenska/tradicionalna/primitivna” društva, pod kojima nerijetko misle na seljake i stočare, koji se onda koriste i za kritiku sakupljača-lovaca. U ekstremnijim slučajevima čak se tvrdi, kao kod Napoleona Chagnona, da su Yanomamo – inače hortikultaristi u višestoljetno kontaktu s Europljanima – živi fosili i naši “suvremeni preci”. Tako se može dokazivati bilo što.

<sup>8</sup> Megarry 1996, Krech 1999, Hughes 2001, Christian 2005, Ponting 2007. Neki teoretičari smatraju da je vrlo mala vjerojatnost da su ljudi imali ikakav značaj u nestanku pleistocenskih vrsta i posebno

pokaže imanentna ekološka destruktivnosti sakupljačko-lovačkih društava, koji tako ne mogu biti kriterij za prosuđivanje ekološkog bilanca civiliziranih društava. Drugi je način isticanje antropogene intervencije, koja uvijek stvara «humanizirani okoliš» i tako poništava svako razliku između pojedinih društava. Progresivistički orijentirani istraživači tako tvrde da je sjeverna Amerika – i, po istom kriteriju, Australija – prije dolaska Europljana bila «potpuno humanizirana» zbog upotrebe vatre, koja je favorizirala širenje prerija i savana.<sup>9</sup> Priroda tako postaje neka vrsta društvene konstrukcije, tumačenje, koja je lako povezati s epistemološkim konstruktivizmom u postmoderničkoj filozofiji. Istina je da svako ljudsko društvo mora intervenirati i mijenjati okoliš ako želi živjeti i da ljudi uvijek žive u okolišu, koji nosi (i) njihov pečat. No, to nam puno ne govori, jer isto važi za sva živa bića i jer ljudi, svejedno da li borave u prašumi ili velegradu, uvijek žive u svijetu u kojem dominiraju bakterije, biljke i kukci. Ključno je pitanje da li je ljudska intervencija evolucijski testirana ili ne, da li je u skladu s ljudskom prirodom ili ne, da li je dio života na koji je čovjek genetski prilagođen ili ne. Izraz «humanizirani okoliš» trebalo bi ograničiti na agro-pastoralni i urbano okruženje, jer je to okoliš na koji čovjek genetski *nije* prilagođen.

Po svim objektivnim kriterijima – čisti okoliš, divljina i dugoročna održivost – sakupljači-lovci imaju daleko najbolji ekološki bilans od svih ljudskih društava. Sakupljači-lovci – za razliku od seljačkih i gradskih društava – ne mogu zagađivati neposredni okoliš, tj. uvijek žive u čistom okolišu, jer «čisti okoliš» nije ništa drugo nego okolina evolucijske prilagođenosti. Sakupljači-lovci, kako god intervenirali, uvijek žive u divljem (za razliku od seljačkih i stočarskih društava) i organskom (za razliku od industrijskih gradova) okolišu, dakle onom na koji je čovjek genetski prilagođen. Naši preci nisu živjeli u kamenom dobu (*stone age*), već u zelenom dobu (*green age*), tj. organskom okolišu s bogatim divljim biodiverzitetom, upravo onom okolišu, koji zadržava, za civilizirane ljude, trajnu fascinaciju i koju je danas lako vidjeti na svakom koraku. Taj okoliš nije, za razliku od domestikacije i gradova, ljudska konstrukcija. Taj je život trajao kroz stotine tisuće i milijune godina. U Australiji su sakupljači-lovci, bez obzira da li su njihovi preci «krivi» za istrebljenje nekoliko vrsta, živjeli u ravnoteži sa svojim okolišem kroz najmanje 50.000 godina, dok su europski kolonizatori i drugi civilizirani ljudi u 200 godina počinili neusporedivo veće štete. Po svakom smislenom kriteriju to jest održivi život. To su činjenice i one se mogu negirati samo na temelju humanističkih predrasuda o civilizaciji kao «uzdignuću» i vjeru u «povijesni napredak».

Nemoguće je povlačiti znak jednakosti između ekološke intervencije u sakupljačko-lovačkim i u kasnijim domestikatorskim i civiliziranim društvima. No, vjera u Civilizaciju i Napredak toliko je duboko usađena da se tendencija prenošenja kolektivnih patologija civiliziranih društava i dalje uporno prenosi u sakupljačko-lovačka društva. Svako odbijanje takvog pristupa tretira se kao «greška plemenitog

---

ističu nepostojanje mjesta s ostacima pripadnika nestalih vrsta i tragovima ljudskog djelovanja (Horton 2000).

<sup>9</sup> Redman 1999; Flannery 2002a, 2002b, LeBlanc 2003; Diamond 2006a, 2006b. To je tumačenje detaljno kritizirao Horton 2000, smatrajući da urođenička upotreba vatre nije bitno različita od ne-antropogene pojave vatre zbog groma i sličnih uzroka.



divljaka». U stvarnosti, ekološka superiornost sakupljača-lovaca posljedica je provođenja evolucijski testiranog ponašanja i života u prirodnom okolišu i nema nikakve veze s «plemenitošću» tj. moralnošću. Za većinu civiliziranih ljudi nepojmljivo je da bi sakupljači-lovci mogli biti u bilo čemu uzor ili kriterij prosudbe ponašanja civiliziranih društava. Sakupljači-lovci su ipak, na kraju krajeva, tek «primitivci» na «najnižem stupnju kulturne evolucije» od kojih plemeniti građanin nema što naučiti. Branitelji civilizacije postavljaju nemoguće kriterije, tj. sakupljači-lovci ili su anđeli, koji žive u savršenom skladu sa svojim okolišem i imaju duboku ekološku mudrost ili su jednako destruktivni kao i civilizirana društva. Dopuštene su samo crno-bijele alternative: ili plemeniti divljak, koji živi u raj u na Zemlji, ili demonski divljak, koji uništava i devastira sve oko sebe. Tipični prigovor mnogih suvremenih ekološki orijentiranih istraživača je da sakupljači-lovci nemaju nešto nalik na ekološku etiku ili konzervacijsku orijentaciju. To su etnocentričke predrasude, jer se pretpostavlja da je ekološka svijest i konzervacionizam neophodan uvjet za dobar ekološki bilans društva.<sup>10</sup> No, po tome, suvremena bi industrijska društva, u kojima je ekološka svijest dosta široko rasprostranjena, morala imati daleko najbolji ekološki bilans, dok bi sakupljači-lovci morali imati najgori bilans. Činjenica da je stvarnost potpuno obrnuta ukazuje da za ekološku situaciju nije bitna «svijest», «svjetonazor» i «orijentacija», već nešto sasvim drugo, tj. život u skladu s ljudskom prirodom i društvom, koje reflektira ljudsku biogramatiku. Vjera u primat «svijesti» i «ideja» idealističko je stavljanje kola ispred konja, jer (ne)postojanje ekoloških i drugih problema ovisi primarno o materijalnim čimbenicima.

Prednosti sakupljačko-lovačkih društava u odnosu na civilizirana društva višestruka su i, kada se distanciramo od etnocentričkih predrasuda, lako vidljiva. To je ne treba čuditi, jer se radi o životu, na koji smo genetski prilagođeni i koji smo živjeli dugo da s njim budu oblikovane sve naše temeljne psihološke i fiziološke osobine. To, naravno, ne znači da su naši preci živjeli u savršenom svijetu ili raj u na zemlji. Mnogobrojne su teškoće bile prisutne, od predatora do periodičnih razdoblja oskudice i gladi. Infaticid je vjerojatno bio česta pojava, sežući možda do 50 % rođene djece. Nagle klimatske promjene, posebno suša, mogle su predstavljati veliki problem na pojedinim lokalnim ili regionalnim područjima i dovesti do intenziviranja međugrupnih sukoba ili gladi. No, to su bile teškoće kao sastavni dio života, a ne antropogeni problemi. Činjenice pokazuju da su sakupljačko-lovačka društva ekološki

---

<sup>10</sup> Lewis 1992, Bookchin 1995, Krech 1999, Wilber 2000b, Low 2000, LeBlanc 2003, Penn 2003, Dyer 2006. I ovdje se, kao i u slučaju rata, koriste mutni i povijesno pogrešni izrazi, poput «tradicionalna/primitivna/prehistorijska društva», kako bi se ekološka destrukcija, tipična za seljačka i stočarska društva mogla pripisati sakupljačima-lovcima. Naravno, ti i drugi autori priznaju da je ekološki utjecaj sakupljača-lovaca bio vrlo mali, ali ističu da je to bilo ne zbog «urođenog konzervacionizma», već zbog malog broja ljudi i jednostavne tehnike. To je, međutim, potpuno irelevantno, jer materijalni čimbenici – primarno broj ljudi, standard života i tehnika – jesu ključni čimbenici u (ne)postojanju ekoloških problema. To znači da civilizacija – u kojoj postoji veliki borj ljudi, klasna stratifikacija, akumulacija moći i, kod industrijskih društava, stalna tehnička ekspanzija – *neminovno* mora imati vrlo loš ekološki bilans. U suvremenim društvima svi ljudi mogu postići visoku razinu ekološke svijesti i konzervacijske orijentacije, ali to im neće pomoći da bitno smanje ekološke i druge probleme, jer osnovni problem – veliki adaptivni jaz – ostaje. Nakon četrdeset godina širenje «svijesti» ekološka je situacija danas puno gora, jer su osnovni uzroci ekološke destrukcija – demografska i tehnička ekspanzija – ostali nepromijenjeni.

su superiorni domestikatorskim i civiliziranim društvima po svim objektivnim kriterijima, od čistog okoliša, preko divljeg bio-diverziteta, do dugoročne održivosti. Njihova ekološka superiornost nije posljedica visokih moralnih kvaliteta, konzervacijske etike ili duboke ekološke mudrosti. Ona je posljedica provođenja evolucijski testiranih djelatnosti i života u optimalnom okolišu, koji odgovara ljudskoj prirodi. Ekološki bilans društva ovisi ne o svijesti ili etici, već o provođenju ponašanja i života, koji su prošli test prirodne selekcije. To nema veze s plemenitošću i zato optužba “plemenitog divljaka” potpuno promašuje bit problema. Sakupljači-lovci nisu imali “duboku ekološku svijest” i “konzervacijsku etiku”, jer im to nije trebalo i obratno, ljudi industrijskih društva to mogu imati u izobilju, ali ne može im puno pomoći. Pojedini darwinisti smatraju da su ekološki problemi posljedica djelatnosti, koje su ljudi oduvijek provodili, od razmnožavanja do trošenja.<sup>11</sup> Naše je uvjerenje upravo suprotno, tj. ekološki i drugi problemi – ne: teškoće – posljedica su provođenja djelatnosti, koje *nemaju* uporište u našem genetskom nasljeđu, tj. naglog povećanja stanovništva, koje ima izvorište u neolitskoj domestikaciji, i naglih tehničkih inovacija, koje imaju izvorište u europskom kapitalizmu i, kasnije, industrijalizmu. Izvori – točnije: njihov manjak za drevnu prošlost – ukazuje da se antropogeni problemi civilizacije i domestikatorskih društava ne mogu prenositi u sakupljačko-lovačka društva. Na to su jasno ukazali mislioci – ponajviše Paul Shepard - koji su polazili od teorije bio-socijalnog diskontinuiteta.<sup>12</sup> Upravo zato i današnji ljudi – genetski identični pleistocenskim sakupljačima-lovcima – mogu imati potrebu za čistim okolišem, bogatim divljim biodiverzitetom, stabilnom ekološkim prilikama i svim drugim stvarima, koje su desetine i stotine milijuna godina bile sastavni dio ekološkog konteksta okoline evolucijske prilagođenosti naših ljudskih, homininih, primatskih i reptilskih predaka.

«Divljina» je, lingvistički, koncept, koji ima korijene u domestikaciji. U jezicima sakupljača-lovaca termin «divljina» ne postoji. Ono što seljaci, stočari i građani nazivaju «divljina» za sakupljače-lovce je njihov dom, ispunjen ljudskim i ne-ljudskim rođacima, koji operiraju po načelima reciprociteta i pomaganja. Ekonomija u tim društvima nije grčevito otimanje «sirovina» od «škrte prirode», već djelatnost, koja potvrđuje integriranost ljudske zajednice u «dati okoliš» (*giving environment*). Okoliš u kojem žive sakupljači-lovci prirodni je okoliš za čovjeka u smislu da smo na njega biološki prilagođeni. Prirodni okoliš ne isključuje mogućnost ljudske

---

<sup>11</sup> Low 2000, Penn 2003, Gat 2006. To je još jedan primjer biologizacije povijesne kontingencije i standardnog modela društvenog darwinizma – u ovom slučaju na temelju malthuzijanske hipoteze - po kojem kolektivne patologije domestikatorskih društava proizlaze iz ljudske prirode. Dustin Penn, ipak, navodi i adaptivni jaz između ljudske prirode i novog društvenog okruženja, koji onemogućava ljude da efikasno odgovore na ekološke probleme, ali uglavnom smatra da problem nije u civilizaciji, već u «pohlepnoj» ljudskoj prirodi, koju treba «racionalno kontrolirati» (Penn 2003). To smo tumačenje već dobro upoznali kao primjer standardnog modela društvenog darwinizma.

<sup>12</sup> Shepard 1998a, 1998b, 1998c, 1999, Schmookler 1984, Barash 1986, Wilson 20003, Boyden 2004, Darling 2005. Dustin Penn tvrdi da je u radikalnijim ekološkim strujama dominira optuživanja zapadne znanosti i kulture kao uzročnika ekoloških problema (Penn 2003). To jest često tumačenje, ali očito je da postoje i druga, još puno radikalnija i puno točnija mišljenja. Mnogi su pisci zadnjih tridesetak godina isticali da su pravi korijeni ekoloških i drugih problema u neolitskoj domestikaciji i na njoj počivajućoj civilizaciji i da moderna europska civilizacija znači samo višesturko intenziviranje trendova, koji su započeli tisućama godina ranije.

intervencije, dapače, podrazumijeva ju, jer ljudi, poput svih drugih bića, moraju mijenjati okoliš ako žele živjeti. No, ključno je pitanje da li je ta djelatnost evolucijski testirana ili ne, odnosno da li to ostaje okolina evolucijske prilagodnosti. Kao organska i divlja bića – s divljim genomom – imamo trajnu potrebu za organskim i divljim okolišem. Spomenuto je da središnja teza evolucijske psihologije o «modulima» ostaje spekulacija, jer ne možemo rekonstruirati drevni okoliš i provjeriti da li je određeno suvremeno ponašanje evolucijska prilagodba ili ne. No, jednu stvar znamo sigurno. Naši su preci kroz stotine milijuna godina, sve do neolitske domestifikacije, a mnoge grupe i dugo vremena kasnije, živjeli u divljem (nedomesticiranom) okolišu.

U usporedbi s civilizacijama, a posebno industrijskim društvima, ekološki utjecaj sakupljača-lovaca, uključujući i eventualnu destrukciju, vrlo je mali. U drevno doba, prije pojave domestifikacije, ljudi su živjeli u malim grupama, ne više od 50 pripadnika i često mijenjali mjesto boravišta, tako da je kamp bio neprepoznatljiv nakon dva-tri mjeseca. Gotovo potpuno nepostojeći izvori iz drevne prošlosti – notorna teškoća za istraživače drevnih ne-domestifikatorskih društava – jasno govori o njihovom beznačajnom ekološkom *footprintu*. U novije doba neki sakupljači-lovci postaju više sedentarni, ali u oba slučaja vezani su za određeno područje kao svoj zavičaj, u kojem poznaju mnoštvo biljnih i životinjskih vrsta. U svim društvima sakupljača-lovaca postojale su stroge religiozne norme, koje su regulirale njihov odnos prema drugim divljim vrstama, posebno prema svetim totemskim životinjama i vrstama, koje su lovljene. Kod sakupljača-lovaca odnos strahopoštovanja prema drugim vrstama, koje se shvaćaju kao starija braća i učitelja, a ljudi kao gosti, koji dobivaju darove sukladno svojim zaslugama. Lov nije bio mehaničko klanje ili sportska zabava, već sveta djelatnost u kojoj čovjek mora, putem strogo preciziranih rituala, iskazati poštovanje prema drugim bićima, ako žele da se oni vrate. Ubijanje nije ljudski trijumf nad «plijenom», već dar, koja druga bića prinose ljudima kao nagradu za njihovo dobro ponašanje. U nekim slučajevima, kao kod pojedinih grupa u Australiji i sjevernoj Americi, moguće je da je pleistocensko istrebljivanje, ako su ljudi tome doprinijeli, bio poticaj oblikovanju religioznih normi, koje reguliraju odnos prema drugim vrstama. No, one su vrlo slične kod svih modernih sakupljača-lovaca i izraz su njihovog načina života, u malim zajednicama i u divljini, sa svakodnevnim bliskim kontaktom s divljim vrstama o kojima potpuno ovise. Eventualno istrebljivanje nekoliko vrsta izuzetak je u životu, koji je dugoročno održiv, jer uspijeva očuvati temeljnu ravnotežu između ljudskog društva i šireg eko-sustava. Vrste, koje su eventualno istrebljene, pri vrhu su hranidbenog lanca i nebitni za osnovne ekološke procese. Zato su ti ljudi, ako su doista istrijebili nekoliko vrsta, mogli kroz tisuće ili, u slučaju Australije, desetina tisuća godina, nastaviti sa svojim drevnim životom, sve do dolaska Europljana. Ako su neke od tih grupa, poput nekih Indijanaca u sjevernoj Americi, počinile kasnije veću ekološku štetu uzrok je bio u napuštanju sakupljačko-lovačkog života i prelaženje na hortikulturalnu poljoprivredu zadnje dvije-tri tisuće godina.<sup>13</sup> No, i njihov je ekološki *footprint* postao znatno veći tek nakon kontakta s

---

<sup>13</sup> Kod nekih sjevernoameričkih ekoloških povjesničara postoji tendencija da se sve ljudske grupe, od Clovis-populacije prije 12.000 godina do XX. stoljeća, nazivaju jedinstvenim imenom, poput «Indijanaca» ili «američkih urođenik» (*native americans*) (Krech 1999). Etnički, to može imati

Euroljanima, od kojih su preuzeli konje na Velikim ravnicama Srednjeg Zapada i za čije su potrebe ubijali mnoštvo bizona i dabrova od XVII. do XIX. stoljeća.

Temeljno obilježje sakupljačko-lovačkih društava je njihova mobilnost (*wandering*) sa čestim promjenama boravišta. Tradicionalno tumačenje smatralo je da je mobilnost uzrokovana očajničkom potragom za hranom u vječitij borbi protiv neprijateljskog okoliša. Iako žive u marginalnom okoliša moderni sakupljači-lovci sigurno ne potvrđuju tu pretpostavku, koja izgleda još manje realna za pleistocenske sakupljače-lovce s obzirom da su oni živjeli u ekološki i biološki znatno bogatijem okolišu. Mobilnost se, poput umjetnosti, može bitno drugačije tumačiti. Ponajprije, to je način da se očuva temeljna društvena egalitarnost o čemu ćemo kasnije govoriti. Za ovo je poglavlje bitnije tendencija očuvanja veze i funkcionalnog odnosa s drugim divljim vrstama u konkretnom zavičaju. Kretanje je toliko duboko ukorijenjeno u ljudsku psihologiju da se, iako na iskrivljene načine, često izražava i u suvremenim društvima, od osobnog *jogginga* do masovnog turizma. Potonji je posebno destruktivno i izopačeno nastojanje restauracije nekih aspekata okoline evolucijske prilagođenosti. Najpopularniji proizvod moderne industrije i osnovni simbol atomiziranog konzumizma – automobil – svoju popularnost duguje iluziji, koja ljude podsjeća na slobodu i nezavisnost i u drevnom okolišu. Ne slučajno, reklame prikazuju usamljenog vozača i auto kako jure kroz divlja prostranstva, slična onima u kojima su naši preci *hodali* kroz milijune godina.

Ne postoje detaljniji podaci kako su naši pleistocenski preci doživljavali divlji prirodni svijet oko sebe. Daleko najpoznatiji i najznačajniji arheološki podaci odnose se na slavne crteže, uglavnom s područja današnje Francuske i Španjolske, prije 12-35.000 godina. Postoje i određen broj crteža iz Australija iz novijeg vremena. U tim su crtežima uglavnom prikazani pripadnici drugih vrsta, posebno konji, jeleni, mamuti i drugi. Ljudi su na crtežima prisutni vrlo rijetko i u podređenoj ulozi, što sugerira odsutnost antropocentričkog svjetonazora. Moderni istraživači su uglavnom nastojali crteže tumačiti simbolički u smislu nastojanja da se postigne uspješan lov ili kao komunikacija s duhovnim svijetom ili... Zbog oskudnih podataka moguća su različita tumačenja. No, to se može gledati, kako je primijećeno,<sup>14</sup> i na drugi način, tj. kao prikazivanje prirodnog svijeta na doslovni i realistični način. Pleistocenski slikari su prikazivali vrste, koje su bile dio njihovog svakodnevnog života na jednostavan i naturalistički način, kao što neki gradski slikar najčešće prikazuje odnose gradskih ljudi, a gradski ljudi rade „snjegovića“. Simboličko tumačenje moglo bi biti nametanje humanističke ideologije ljudima, koji takvu perspektivu nisu mogli imati, niti su je trebali. Kod modernih sakupljača-lovaca općenito je odsutno dualističko poimanje

---

izvjesnog smisla, ali ekološki i sociološki je potpuno krivo, jer su postojala vrlo različita indijanska društva, od pravih mobilnih sakupljača-lovaca do sedentarnih i složenih sakupljača-lovaca, od jednostavnih i složenih hortikulturalista do konjaničkih lovaca u XVIII. i XIX. stoljeću. Daleko najveći dio «indijanske» povijesti otpada na jednostavna i mobilna društva sakupljača-lovaca. U preteuropskoj Australiji postojala je puno veća sociološka jedinstvenost, tj. sva ljudska društva bili su sakupljači-lovci, i to, izgleda, jednostavnog i mobilnog tipa. Naravno, i ovdje je problem s izvorima, koji najvećim dijelom nastaju *nakon* «urođeničkog» kontakta s Euroljanima i najčešće potječe od Euroljana.

<sup>14</sup> Berman 2000.

svijeta čovjek/priroda ili društvo/priroda, kao i vjera u nebeska božanska bića. Zavičaj se shvaća kao benigni duhovni dom, koji obuhvaća sva bića, koja u njemu žive. Odnosi između živih bića – ljudi i drugih vrsta – temelje se na načelima dijeljenja, reciprociteta i egalitarnosti. Druga bića svhaćaju se kao osobe ravnopravne ljudima, a nerijetko i važnije, povezane zajedničkim porijeklom i krvnim srodstvom. U animistički vjerovanjima uglavnom ne postoji posebne riječi za ljude, životinje i biljke kao zasebne kategorije. U totemističkim vjerovanjima, kakva prevladavaju kod australskih aboridina, koriste se ceremonije i rituali za isticanje kontinuiteta između ljudskih i ne-ljudskih zajednica. Svijet sakupljača-lovaca ispunjen je s mističnim, moralnim i mitskim značenjem. Često se postulira postojanje duhovnog svijeta s kojim komuniciraju šamani ili druge osobe.<sup>15</sup> Sakupljači-lovci ne obožavaju božanska bića, točnije, ne obožavaju ništa, ali nastoje komunicirati s duhovima zemlje i zavičaja. Transcendentna realnost i nebeska bića nemaju mjesta u njihovim duhovnim vjerovanjima. To je duhovnost, koja kod čovjeka ima biološke osnovice i koja je integralni dio prirodnog okoliša za čovjeka. Za sakupljače-lovce svijet je začaran, ali bez konstrukcije transcendentne realnosti, druge vrste doživljavaju se s poštovanjem i divljenjem, ali bez fetišizacije i mistifikacije. Jezik i racionalnost nisu ljudski monopol, već pripadaju prirodnom svijetu – tj. konkretnom okolišu – kao cjelini.

Ako kod sakupljača-lovaca postoji religija ona se ponajprije izražava u dubokom poštovanju prema lokalnom zavičaju i divljim vrstama, koje su njegov dio. Strah od smrti igra vrlo malu ulogu. Kod modernih sakupljača-lovaca sve do nedavno postojala je praksa da se mrtvaci uopće ne sahranjuju, tj. tijela preminulih ostavljeni su u šumi da ih pojedu životinje. Hadza, !Kung, Mbuti Pigmeji i mnogi drugi sakupljači-lovci ne vjeruju u zagrobni život niti imaju šamane ili svećenike, koje bi obavljali pogrebne rituale. Takav nonšalantan odnos prema smrti djeluje zastrašujuće za susjedne seljake i stočare kod kojih je prisutan opsesivan strah od smrti, koja se doživljava kao velika zagonetka i misterija i kao izvor velike tjeskobe. Kod civiliziranih ljudi – a posebno kod ljudi industrijskog društva - te su negativne tendencije još izraženije. To ne treba čuditi, jer je strah od smrti usko povezan s kvalitetom ljudskog života. Ako ljudi žive ispunjenim životom – jer mogu zadovoljiti svoje temeljne potrebe zahvaljujući životu u prirodnom okolišu – smrt voljene osobe svakako je uzrok kratkotrajne tuge rođaka i prijatelja, ali nije «problem», koji bi trebalo «rješavati», . No, ako to ne mogu – jer moraju živjeti u neprirodnom okolišu – smrt postaje zagonetka i nešto zastrašujuće od čega se ljudi moraju braniti konstruiranjem zagrobnog života ili pak, u novije doba, ekspanzijom industrijske medicine, koja nastoji maksimalno produžiti ljudski život i smrt ukloniti kao «tehnički problem». Konstruiranje *onog* (zagrobnog) života direktna je posljedica dubokog nezadovoljstva čovjeka s *ovim* životom. Moderna industrijska društva, u kojima dominiraju ideologije sekularnog humanizma, manje ističu zagrobni život, ali to ne znači da je strah od smrti postao manji. Upravo suprotno, on je daleko najveći, jer je kvaliteta ljudskog života najniža. U tim se društvima smrt shvaća kao tehnički problem, koji će biti, jednog sretnog dana, riješen «tehnološkim napretkom». Do tada

---

<sup>15</sup> Neki istraživači smatraju da je šaman novija pojava, nepoznata u pleistocenskim društvima, koja iskorištava strah novijih plemenskih društava od oskudice i rastuće interne i eksterne kompeticije i da je njegovu pojavu potpuno krivo tumačiti u smislu «ekološke mudrosti» (Shepard 1999).

sve snage treba uložiti u maksimalno produženje života, makar se ovaj svodio na besmisleno i mučno vegetiranje po bolnicama i staračkim domovima, a smrt treba učiniti maksimalno nevidljivom – jer ono što ne vidimo to ne postoji. Paranoičan i šizofreničan strah od smrti kulminira u industrijskim društvima, jer je tu neispunjenost i nezadovoljstvo sa životom najveća, kako je i logično očekivati ako važi teorija biosocijalnog diskontinuiteta.

U razdoblju prije 10.000-5.000 godina pojavljuju se prvi podaci o intenzivnoj poljoprivredi u dolinama velikih rijeka, najprije u sjevernoj Mezopotamiji, kasnije u Kini, Indiji i srednjoj Americi.<sup>16</sup> Starije teorije koristile su naziv «neolitska revolucija» - izraz je prvi upotrijebio arheolog Gordon Childe 1930-ih godina - smatrajući da se radi o iznenadnoj pojavi i naglom prekidu sakupljačko-lovačkog života. Do prije jedne generacija prevladavala je progresivističko tumačenje, tj. ljudi su odjednom, nakon dugo vremena «primitivne stagnacije» shvatili da je domestifikacija «napredak» i počeli nastojati oko poboljšanja svojeg života. Tehničke i ekonomske promjene tumačile su se kao kumulativni rezultat nastojanja čovjeka za «napretkom» i razvoja ljudskih intelektualnih sposobnosti. Do 1960-ih godina prevladavala je difuzionistička teorija po kojoj je poljoprivreda nastala izvorno u jednom središtu – Mezopotamiji – i postupno se širila na druga područja procesima kulturne transmisije. Novim je istraživanjima sigurno utvrđeno da je do neolitske tranzicije došlo u nekoliko središta: u sjevernoj Mezopotamiji prije cca 12.000 godina, u Europi cca 7.000 godina, u Kini prije cca 9.000 godina, u srednjoj Americi prije cca 7.000 godina, te na još nekoliko nezavisnih mjesta. U nekim je slučajevima, poput širenja poljoprivreda u neolitskoj Europi iz Bliskog istoka, difuzija doista bila ključna. No, uglavnom se radilo o pojavi uzrokovanoj internim razlozima. Većina arheologa i antropologa smatra da je populacijski pritisak bio ključan u neolitskoj tranziciji, tj. povećanje stanovništva dovelo je do takvog iscrpljivanja prirodnih bogatstva da je kontrolirano povećanje hrane, putem biljne i životinjske domestifikacije, bila jedina opcija. Sakupljači-lovci u pojedinim su područjima prerasli nosivi kapacitet, ali umjesto smanjenja stanovništva odlučili su se – jer nisu mogli predvidjeti dugoročne posljedice - na povećanje hrane. To je, međutim, dovelo samo do kratkoročne koristi, koja je ubrzo poništena daljnjim demografskim prirastom.

---

<sup>16</sup> Od ogromne literature, u kojoj su prisutna vrlo različita i proturječna stajališta, o neolitskoj tranziciji i prvim civilizacijama usp.: Rindos 1984, Harris 1991, Maryanski-Turner 1993, Smith 1995, Bogucki 1999, Redman 1999, Tudge 1999, Sanderson 1999; Johnson-Earle 2000, Wright 2001, Ehrlich 2002, Shennan 2002, Trigger 2003, Lerro-Dunn 2004, Sanderson-Alderson 2005, Sutton-Anderson 2005, Lerro 2005, Nolan-Lenski 2006, Christian 2005, Barker 2006, Diamond 2006a, 2007. U tim i drugim djelima prisutne su vrlo različita stajališta o mnogim pitanjima, ali pretežno zastupa hipotezu o krivuljastvom napretku. Darwinistički pristup, u različitim oblicima, nastoje razviti Rindos 1984, Maryanski-Turner 1993, Sanderson 1999, Wright 2000, Shennan 2002, Lerro-Dunn 2004, ali, osim Maryanski i Turnera, nitko ne zastupa teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta. Zagovaranje «evolucijskog pristupa» kod nekih autora zapravo znači stari socijalni/kulturni evolucionizam, koji se, prešutno ili eksplicitno, pokušava pomiriti s darwinističkim evolucionizmom (Trigger 1998, Sanderson 1999, Wright 2001, Johnson-Earle 2000, Turner 2003, Carneiro 2003, Sanderson-Alderson 2004, Nolan-Lenski 2006, Lenski 2005).

Novije teorije uglavnom napuštaju progresivizam i smatraju da su lovci-sakupljači kroz bezbrojne generacije imali svo znanje potrebno za domestikaciju, ali nisu bili zainteresirani za napuštanje optimalnih životnih uvjeta. Iako se i danas javlja u nekim popularnim prikazima i školskim udžbenicima, linearni je progresivizam u stručnim krugovima definitivno otpremljen u ropotarnicu pogrešnih hipoteza. Prevladava mišljenje da su ljudi zainteresirani za postizanje rezultata s ulaganjem najmanjeg mogućeg napora i da neće forsirati naporniji život osim ako nisu prisiljeni.<sup>17</sup> Progresivistički narativi rijetko se ekspliciraju i više operiraju u pozadini, dolazeći do izraza u pojedinim frazama («kulturalna evolucija», «razina društvenog razvoja», «tehnički napredak» i slično). Velika većina istraživača ističu da je uvođenje poljoprivrede značila intenziviranje ekološke destrukcije u znatno većim razmjerima, povećanja međuljudske nejednakosti s akumulacijom privatnog bogatstva i klasne stratifikacije, širenje kolektivnog nasilja i zaraznih bolesti, uvođenje državne represije, smanjivanje dokolice, povećanje opasnosti od gladi, rastući osjećaj otuđenja od prirodnog svijeta i druge oblike opadanja kvalitete ljudskog života. Suvremena tumačenja na uvođenje poljoprivrede puno više gledaju kao izgon iz Raja, nego kao put «uzdignuća» i «napretka».<sup>18</sup> No, tu postoje, kod mnogih autora, velike ambivalentnosti i proturječnosti, jer se nerijetko pokušava sačuvati stara vjera u progresivnost povijesti, makar u obliku teze i krivuljastom napretku, tj. kasnija industrijska društva, navodno, preokreću negativne trendove. Postoje i neka druga objašnjenja, od klimatskih promjena do povećanja složenosti, ali isticanje demografskog pritiska ostaje do danas relativno najbolje objašnjenje. Neki autori zagovaraju povezivanje nekoliko čimbenika, posebno demografskog pritiska i klimatskih promjena s tendencijom sve duljih sušnih razdoblja, širenje savana i nestanka krupne divljači. Sva su ta objašnjenja teško usuglasivo s tradicionalnom tezom o linearnom napretku, ali vrlo lako usuglasivo s teorijom bio-socijalnog diskontinuiteta, tj. naši su preci napustili okolinu evolucijske prilagođenosti tek u najvećoj nuždi i pod pritiskom objektivnih okolnosti.

---

<sup>17</sup> Arheolog Joseph Tainter, autor vrlo utjecajne knjige o slomu složenih društava (Tainter 2007, prvo izd. 1988), razvio je tezu da ljudi nastoje oko povećanja složenosti zbog određenih koristi i da tek kasnije štete postaju sve veće. No, ako koristi znače optimalna kvaliteta ljudskog života – tj. zadovoljenje temeljnih potreba – složena društva nikada ne bi nastala. U mnogim je slučajevima primijećeno da se socijalne tenzije kod malih društava razrješavaju fisijom, tj. rascjepom grupe na dva ili više dijelova, a ne povećanjem složenosti. Naravno, za to je osnovni uvjet postojanje slobodnog područja ili niska stopa naseljenosti. Ako taj uvjet više nije postojao jedina je opcija bila povećanje političke i ekonomske složenosti, koje je uvijek loše u smislu povećanja adaptivnog jaza, stvaranja antropogenih problema i opadanja kvalitete ljudskog života. Ljudi su, dok je god to bilo moguće, izbjegavali povećanje društvene složenosti, što je prilično čudno ako je to doista korisno (ili „progresivno“). No, Tainter također ističe, u suprotnosti s tezom o „koristi“, da povećanje složenosti od početka znači teži rad (posebno u agrarnim civilizacijama) i da slom može imati i pozitivne posljedice da ljudi opet žive u prirodnijim okolnostima.

<sup>18</sup> Schmookler 1984, Boyden 1990, 2004, Harris 1991, Maryanski-Turner 1993, Heinberg 1996, Tudge 1999, Sanderson 1999, Hughes 2001, Manning 2004, Sanderson-Alderson 2004, Christian 2005, Lerro 2005, Barker 2006, Diamond 2007, Gat 2006, Ponting 2007. Treba spomenuti da u analizama nastanka poljoprivrede izrazito dominiraju materijalistička objašnjenja. No postoji i više «idealističko» tumačenje, poput nekih pojedinaca bliskih post-procesualnoj arheologiji – I. Hodder, J. Calvin, D. Lewis-Williams i drugi - koji ističu promjenu svjetonazora i religioznih shvaćanja, koja su utjecala na promjenu ponašanja ljudi u pravcu domestikacije.

Sakupljački-lovački život bio je dugo vremena kombiniran s određenim elementima domestikacije prije pojave intenzivne poljoprivrede i isključivog sedentizma. Većina novijih teorija smatra da se radi o intenziviranju dugotrajnijih procesa u kojima se pojedine grupe sakupljača-lovaca prelazile na sedentarni život, smanjujući količinu lova i povećavajući oslanjanje na lokalne žitarice. Često se smatra da je sedentarni život, organiziran na mjestima s obilnim prirodnim bogatstvima, mogao prethoditi domestikaciji. Nakon izlova lokalne divljači više nije bilo moguće obnoviti raniji život zbog gubitka znanja, ali i zbog demografskog pritiska. Tu je posebno poznata teorija omeđivanja (*circumscription theory*) koju je početkom 1970-ih godina iznio antropolog Robert Carneiro. Po toj teoriji, koja ima preteče u nekim radovima H. Spencera, ljudi će maksimalno odugovlačiti sa stvaranjem složenijih poredaka s institucionaliziranom prisilom i radije će preferirati odlazak u okolna nezauzeta područja (demografska difuzija). No, nastupa vrijeme kada to više nije moguća zbog povećanja stanovništva i nepremostivih geografskih barijera: visokih planina, mora, pustinja ili, danas, svemira. Lokalno stanovništvo biva integrirano u šire političke cjeline ili u zavisnom statusu ili, rjeđe, u ravnopravnom odnosu sa «matičnom» populacijom. Teorija omeđenja posebno je dobro testirana u slučaju mnogih otočnih političkih cjelina na Pacifiku, ali i drugdje. Ona je direktno u suprotnosti s funkcionalističkom teorijom po kojoj država nastaje mirnom evolucijom i dobrovoljnim nastojanjem ljudi oko «napretka». Teorija omeđenja je, za razliku od funkcionalističke teorije, izrazito ne-progresivistička, čak i anti-progresivistička, jer ističe presudni značaj prisile i opadanje kvalitete ljudskog života kao posljedice društvenih promjena.

Rana neolitska naselja ostvarivala su povećanu razinu ekološke intervenciju nego što je to bilo moguće kod sakupljača-lovaca. Pojava i širenje najprije poljoprivrede, a zatim civilizacije dovela je do značajnog povećanja ekološke destrukcije, različito ne u stupnju, već u vrsti u odnosu na istrebljenje nekoliko ekološki malo bitnih vrsta. Domestikacija se, za razliku od sakupljačko-lovačkog života, temelji na sustavnom uništavanju divljih staništa, ekološkoj simplifikaciji i zamjenjivanju divljeg biodiverziteta s nekoliko domestikiranih biljnih i životinjskih vrsta. To ne nešto bitno različito od prakse sakupljača-lovaca kod kojih lov i vatra ne smanjuju bitno divlji biodiverzitet i *nikada* ne znače uništavanje divljih staništa u korist domestikiranog okoliša. Domestikacija je posebno destruktivne posljedice imala na otocima, najviše na Pacifiku, gdje je postojala jedinstvena flora i fauna i gdje su mnoge vrste evoluirale u odsutnosti predatora. Tamo su polinezijski hortikulturasti donijeli domaće biljke i životinje, plus više neželjenih pratilaca, od štakora do kukaca i mikroorganizama, i izazvali masovno istrebljenje lokalnih vrsta ptica i mnogih drugih vrsta. Povećanje stanovništva, koje se naglo ubrzalo nakon neolitske domestikacije, dovelo je do ubrzane sječe šuma s mnogim posljedicama, koje se i danas osjećaju.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Pojedini povjesničari (Ruddiman 2007) smatraju da antropogeni utjecaj na današnje globalno zatopljenje ima svoje korijene u neolitskoj domestikaciji, kako zbog sječe šuma (oslobađanje ugljičnog dioksida), tako i zbog erozije zemljišta (oslobađanje metana, također stakleničkog plina). Zadnjih 10.000 godina ljudi su posjekli oko 90 % šuma, koje su postojale pri kraju Pleistocena, proces, koji se danas, s uništavanjem preostalih tropskih šuma u Amazoni, srednjoj Africi i Indoneziji, privodi



Stočarstvo, posebno korištenje koza i ovaca, sprečavalo je regeneraciju šume, koja bi, u umjerenim klimatskim zonama, bila moguća u relativno kratkom vremenu. Dodatni je problem bila sve intenzivnija kompeticija između ljudskih grupa u kojima su sporadični konflikti, s pojavom civilizacija, prerasli u ratove, sukobe organiziranih armija u borbi za teritorij. Dok su raniji sporadični konflikti imali zanemariv ekološki značaj rat je često značio masovnu devastaciju lokalnog područja, iako, u usporedbi s suvremenim ratovima, s ograničenim i kratkoročnim posljedicama.

Neolitska domestifikacija prvi je slučaj u povijesti života na Zemlji da pripadnici neke vrste provode evolucijski netestirane djelatnosti, koje otvaraju adaptivni jaz između biogramatike organizma i društveno-ekološkog okruženja.<sup>20</sup> Promjena načina života u neolitskom razdoblju ogleda se i u promjeni religioznog sustava i odnosa prema drugim vrstama. Divlje vrste, o kojima rani farmeri i stočari sve manje ovise, gube se postupno iz života ljudi u korist nekoliko domaćih biljaka i životinja. Divlje vrste sada se tumače kao nešto nebitno u boljem odnosno kao zapreka i neprijatelj u goreu slučaju, nešto što treba potisnuti i istrijebiti. Neolitske religije često veličaju plodnost, jer su agrarna društva svuda poznata po visokoj stopi prirasta, što ima dalekosežne – i uvijek negativne – ekološke posljedice. Dok sakupljači-lovci žive u datom okolišu, u kojem druge vrste «daruju» ljude zbog njihovog prikladnog ponašanja, sedentarna društva, posebno domestifikatorska, žive u oblikovanom i više-manje humaniziranom okolišu. U prvom slučaju prirodni svijet je naš dom i zavičaj, a u drugom neprijatelj, od kojeg moramo, mučnim radom, otimati oskudna dobra. Takvo sumorno viđenje kulminira u modernoj političkoj ekonomiji u kojoj se slavi ljudski rad, kojim čovjek otima bogatstva od «škrte prirode». Složena društva sakupljača-lovaca i sva agrarna društva, koji prelaze na sedentizam i akumulacija viškova, pokazuju rastuće nepovjerenje prema prirodnom svijetu. Skladištenje dobara znači strah da neće biti dovoljno hrane za sve, jer je populacijski pritisak postao preveliki. Takvu praksu mogu provoditi sedentarni sakupljači-lovci, ali to je izrazita praksa seljačkih društava. Domestifikacija znači sustavno uništavanje divljih eko-sustava u korist ekspanzije nekoliko vrsta – ljudi i nekoliko odomaćenih biljnih i životinjskih vrsta – dakle nešto sasvim različito od sakupljačko-lovačkog života.

Neolitska domestifikacija utrla je put stvaranju složenih društava (civilizacija) u kojima su antropogeni problemi intenzivirani, jer s njima dolazi do povećanja

---

kraju. U znanstvenim krugovima *ne* postoji konsenzus o uzrocima globalnog zatopljanja i teza o upotrebi fosilnih goriva kao osnovnom uzroku krajnje je problematična hipoteza. Mnogi znanstvenici misle – iako se to usuđuju eksplicirati tek u stručnim publikacijama – da je zatopljanje stvar prirodnih procesa, koji nemaju nikakve veze sa čovjekom. To je većini ljudi neprihvatljivo, jer znači da ljudi trpe od klimatskih i druge ekoloških prilika, ali ne mogu ih ni na koji način kontrolirati. Ideologije sekularnog humanizma podjednako dijele šizofrenično uvjerenje da čovjek može i treba sve kontrolirati i svime vladati. Otuda isforsirani i nametnuti kvazi-konsenzus da je upotreba fosilnih goriva osnovni uzrok naglih klimatskih promjena. To zvuči zgodno, jer treba «samo» prijeći na «alternativne izvore energije» i – problem riješen.

<sup>20</sup> To je bitna razlika u odnosu na neke vrste mrava, koji žive u simbiotskom odnosu s gljivama i ušima. Ovdje se ne radi o jednostranoj promjeni genetskih svojstava, već o eksternoj simbiozi, koja je tesitana korz desetina milijuna godina prirodne selekcije i koja, stoga, ne stvara ekološke štete i adaptivni jaz između mravlje biogramatike i vanjskog okruženja.

adaptivnog jaza između ljudske biogramatike i novog društvenog okruženja.<sup>21</sup> Centralizirane države zamjenjuju ranije sustave srodstva na kojima su još umnogome počivala rana poglavarstva. Taj proces društvene birokratizacije nikada nije potpuno prevladao u agrarnim civilizacijama, ali u njima su položene osnove za njegovu gotovo potpunu prevlast u industrijskim društvima. Civilizacije institucionaliziraju ropstvo i druge oblike međuljudske eksploatacije, organiziraju ratove, intenziviraju uništavanje šuma i drugih divljih staništa itd. Pojava pismenosti posljedica je klasne stratifikacije i pobiranja nameta. Monumentalna arhitektura – zigurati, piramide, hramovi – slavi moć elita i njihovih nebeskih patrona i također doprinosi ekološkoj devastaciji. Na mnogima mjestima – od Mediterana do južnog Iraka, od Yukatana do Kine – gdje su nekada postojali veliki gradovi, sada dominira devastirani i neplodni okoliš, nalik mjesečevom regolitu (mrtvom tlu). U svim civilizacijama intenzivirana je deforestizacija. Sustavna irigacija, prisutna u većini civilizacija, također je doprinosila dugoročnom iscrpljivanju tla, salinizaciji i eroziji zemljišta.

Za sakupljače-lovce priroda je oduhovljena i oživljena, a druga bića žive kao posebna plemena, sa svojim jezikom i običajem, koje ljudi moraju poštivati i koja, uz prikladno ponašanje, možda mogu razumjeti. Za civilizirane ljude takvo viđenje svijeta – obično zvano animizam – predstavlja «praznovjerje divljaka». Rasčaravanje prirode ne potječe, kako je mislio Max Weber, s modernom znanošću i birokratizacijom, već seže tisuće godine u prošlost i ima svoje korijene u neolitskoj domestifikaciji i sve većem gubitku veze s slobodnim divljim svijetom. U širenju domestifikacije i civilizacije nestaju glasovi divljine i drugih vrsta, duhovi šume, rijeka, jezere i planina prestaju govoriti ljudima ili, ako i dalje govore, ljudi ih više ne razumiju. Aksijalne religije, kao produkti birokratskih agrarnih carstava, pokazuju visoki stupanj tog procesa, jer prirodu doživljavaju kao nešto neutralno u boljem i neprijateljsko u gorem slučaju. Stvaranje civilizacije i pismenosti odigralo je najveću ulogu u procesu de-spiritualizacije prirode i stvaranju iluzije da jezik i racionalnost pripada samo jednoj vrsti. U tom procesu prirodni svijet, koji je za sakupljače-lovce bio izvor smisla i značenja, postaje sve više prazno i besmisleno mjesto, dobro samo za osvajanje i eksploataciju. Postuliranje transcendentne realnosti, u koju čovjek treba pobjeći pred patnjom i besmislenošću ovoga svijeta, pokazuju visoku razinu ras-čaravanja prirode.

---

<sup>21</sup> Jedan historičar, u inače vrlo kvalitetnom pregledu novije ljudske povijesti, tvrdi da su civilizacije i ljudski gradovi vrlo slični društvima mrava i termita (Christian 2005). Takve analogije se mogu pojaviti ako se ignorira teorija bio-socijalnog diskontinuiteta i ako se ljudska civilizacija tretira kao normalan dio ljudske evolucije. U gradovima mrava i termita sve funkcioniše skladno, jer društveno ustrojstvo, oblikovano kroz stotine milijuna godina evolucije, održava njihovu biogramatiku. Mravi i termiti optimalno su genetski prilagođeni na život u gustim nakupinama i «gradovima». Sasvim je drugačije sa čovjekom, kojeg je prirodna selekcija pripremila za život u malim zajednicama u divljini. Dok kod zadržanih kukaca društvena složenost seže stotine milijuna godina u prošlost, kod čovjeka se prvi gradovi javljaju tek prije nekoliko tisuća godina, a masovna urbanizacija tek zadnja dva stoljeća. Kod mrava i termita «gradovi» obuhvaćaju njihovu cjelokupnu evolucionu prošlost, a kod anatomske modernog čovjeka manje od jedan posto povijesti, i to samo za jedan dio ljudske populacije, jer su mnogi ljudi do prije dva-tri stoljeća živjeli kao sakupljači-lovci. Ako se uzmu u obzir naši hominini i primatski preci – jer anatomske moderan čovjek nije pao s neba – civilizacija ispada ne kao normalni dio ljudske evolucije već kao potpuno beznačajna i nevidljiva aberacija. Rezultat je da u gradovima ljudi sve vrvi od antropogenih problema, patološkog i destruktivnog ponašanja, upravo kako je logično očekivati ako usvojimo teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta.

Moderni sekularni humanizam samo nastavlja i produbljuje, u sekulariziranom obliku ovu tisućugodišnju tendenciju instrumentalizacije prirode. Umjesto poštovanja divljeg prirodnog svijeta civilizirani ljudi počinju sakralizirati i obožavati ljudske tvorevine: nebeska bića, kraljeve, careve, pape, diktatore i druge moćnike, tehniku, državu, naciju itd.<sup>22</sup>

U značajnom dijelu akademske literature, posebno one bliski sociološkoj i politološkoj teoriji, prisutna je tendencija viđenja urbano-industrijskog društva kao nečeg bitno novog i sasvim različitog u odnosu na ranija društva, uključujući i agrarne civilizacije. Izraz «moderno društvo», u tom tumačenju, ne označava samo nešto «progresivno», već i nešto bitno različito od onoga što mu prethodi, a koje se uglavnom označava kao «tradicionalno društvo». Tradicionalno tumačenje «povijesnog napretka» shvaćalo se u smislu neprekidne linearne krivulje od neolitske domestifikacije, preko agrarnih civilizacija, do modernih industrijskih društava s kulminacijom, naravno, u masovnim potrošačkim društvima liberalnih demokracija. I danas postoje mnogi ljudi, i unutar akademskih krugova, koji, na ovaj ili onaj način zastupaju tradicionalno viđenje. No, većina povijesnih stručnjaka – računajući ovdje antropologe, paleoantropologe, arheologe i historijske sociologe – ili je potpuno napustila progresivističko tumačenje povijesti ili je tradicionalno viđenje zamijenila s hipotezom o diskontinuiranom napretku. Po njoj je domestifikacija i agrarne civilizacije značile *nazadak* u kvalitetu života za veliku većinu ljudi, osim možda za elitu zbog širenja ratova, međuljudske eksploatacije, zdravstvenih nevolja, prenapučene i degradirane sredine itd. No, moderna industrijska društva – navodno – preokreću te negativne trendove i omogućavaju bolju kvalitetu života za većinu ljudi. Hipoteza diskontinuiranog napretka stekla je veliku proširenost u povijesnim krugovima zadnjih tridesetak godina.<sup>23</sup> Ona se, međutim, može braniti – možda kao zadnjih pokušaj da se spasi mit o napretku - samo ako se napredak i kvaliteta ljudskog života poistovjeti s akumulacijom moći. Tek tako ima smisla tvrdnja da je ekspanzija domestifikacije i civilizacija značila poboljšanje za elitu u agrarnim civilizacijama i za većinu ljudi u modernim društvima. No to je upravo službena ideologija industrijskog društva, koja se ne može prihvatiti na vjeru, već se mora istražiti ima li uporišta u realnosti ili ne. Ona je više nego upitna, jer ostaje činjenica da akumulacija moći – danas najčešće izražena u obliku atomiziranog konzumizma – ni na koji način ne uvećava ljudsku sreću i blagostanje. Upravo suprotno, ona je jedan od najvećih uzroka uvećanja ionako velikih antropogenih problema, od ekološke destrukcije do loših međuljudskih odnosa. Na ekološkom planu, koji je apsolutno krucijalan za kvalitetu ljudskog života i opstanak svakog ljudskog društva, nema nikakve sumnje da moderna društva nastavljaju i uvećavaju negativne trendove, od zagađenja neposrednog okoliša do uništavanja divljih staništa i vrsta, koji su obilno postojale u agrarnim

---

<sup>22</sup> O problematici rasčaravanja i ponovnog začaravanja svijeta postoji brojna literatura u suvremenoj ekološkoj filozofiji, antropologiji i srodnim područjima: Abram 1996, Manes 1997, Ingold 2000, Harvey 2000, 2006, Crosby 2002, Szerszynski 2005, Pike 2006.

<sup>23</sup> Harris 1991, Maryanski-Turner 1993, O'Connell 1997, Sanderson 1999, McElvaine 2001, Barkow 2003, Llobera 2003, Sanderson-Alderson 2004, Manning 2005, Lerro 2005, Nolan-Lenski 2006. Neki od navedenih autora zastupaju teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta, ali smatraju da industrijska društva smanjuju adaptivni jaz i da su, u značajnoj mjeri, a svakako više od agrarnih civilizacija, u skladu s ljudskom prirodom (Maryanski-Turner 1993, O'Connell 1997, Sanderson 1999, 2007).

civilizacijama. No, isto više-manje vrijedi i za sve druge antropogene probleme, od ratova i međuljudske eksploatacije preko zdravstvenih nevolje do usamljenosti i alijenacije. Drugačije ne može biti, jer moderna društva višestruko uvećavaju temeljni problem, tj. jaz između ljudske biogramatike i društvenog poretka.

Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta ne podupire takvo razmišljanje, jer za nju prijelom postoji, ali u – neolitskoj domestifikaciji. Temeljna obilježja agrarnih civilizacija su antropogeni problemi: ratovi, ekološka destrukcija, zagađivanje, međuljudska eksploatacija i društvene nejednakosti, fizičke i psihičke bolesti, anomija i otuđenost u gradovima itd. Svi ti problemi ne samo da se ne smanjuju, već se povećavaju u novije doba. Isto važi i za trendove, koje dovode do antropogenih problema: povećanja stanovništva, tehničkih inovacija, širenje gradova, intenziviranje trgovačkih komunikacija itd. Industrijska društva akumuliraju najveću ekonomsku i tehničku moć, ali kvaliteta ljudskog života – ne: standard života - u njima je najniža. Tehničke inovacije u industrijskim društvima daleko su najveće, a jedan od glavnih razloga je što su i antropogeni problemi najveći. Ljudski je mozak prilagođen na lokalnu i kratkoročnu perspektivu i ljudi žele brzo i jednostavno rješenje svojih problema, što je, naravno, nemoguće, jer oni imaju korijene u neolitskoj domestifikaciji i posljedica su nekoliko tisuća godina provođenja evolucijski netestiranih djelatnosti. Kontinuitet se vidi i u fenomenu pismenosti, koja se javlja nakon pojave gradova i postaje masovna u novije doba. Dok ljudska živa riječ zadržava evolucijski kontinuitet kao način oralne komunikacije, pisana riječ nešto je potpuno nepoznato u normalnim prirodnim okolnostima na koju se ljude mora prisiljavati. Ona potiče apstraktne dekontekstualizirano razmišljanja, otuđeno od zajednice i zavičaja. Masovno širenje pismenosti zadnjih 150 godina s jedne je strane posljedica velikog adaptivnog jaza, a s druge jedan od uzroka njegovo daljnjeg povećanja.

Industrijska društva po svim su bitnim obilježjima predstavljaju proširenje i intenziviranje trendova i pojava, koje su bile, neke možda marginalno, prisutne u agrarnim civilizacijama. Industrijski gradovi, iako sadrže izvjesna poboljšanja u higijeni, produbljuju tendenciju opadanja kvalitete ljudskog života, jer adaptivni jaz između ljudske biogramatike i društvenog okruženja dovode do krajnjih granica.<sup>24</sup> U njima su sve bitne osobine protivne ljudskoj prirodi. Moć centralizirane i birokratske države, koje reducira značaj srodničkih veza, postaje veća nego ikada prije. Atomizirana kompeticija i tržišni individualizam ne ostavljaju puno mjesta za zajednicu i dobre međuljudske odnose. U betonskom i mehaniziranom okruženju ljudi gube vezu čak i s organskim okolišem. Industrijski ljudi žive u okolišu, koji je toliko degradiran, prenapučen i zagađen da ga mogu dijeliti samo sa žoharima, štakorima, vrapcima i još nekoliko krajnje oportunističkih vrsta. Ljudi ne mogu imati čak ni čisti zrak, vodu, hranu i zvuk. Kozmopolitske veze svjetske civilizacije eliminiraju zadnje tragove zavičaja i ukorijenjenosti u mjesto, itd. itd. Sve temeljne ljudske potrebe u

---

<sup>24</sup> Ovo se odnosi na prosječni ljudski život, ne na izvanredne okolnosti u kojima se mogu naći neki pojedinci, poput astronauta u svemiru ili mornara u podmornicama. Ti su ljudi posebno istrenirani i, opremljeni najsloženijom tehnologijom, samo kratko vrijeme borave u krajnje ne-ljudskim okolnostima.

takvom okruženju moraju ostati neprekidno blokirane, od atomizirane kompeticije, preko betonskog i mehaniziranog okoliša, do nepostojanja bilo kakve zajednice i zavičaja. Industrijski su velegradovi toliko neprirodna sredina da većina ljudi u njima jedva može preživjeti i to samo ako neprekidno bježi u imaginarne svjetove potrošačke industrije ili u organski okoliš za vrijeme izleta i godišnjih odmora. Većina pripadnika srednje klase većinu života provodi u stanovima na petom i uredima na pedesetom katu betonskog, mehaniziranog i zagađenog okoliša. Ništa čudno da te ljude neprekidno prati osjećaj besmislenosti i prakticiranje svih mogućih oblika patološkog ponašanja. Zadnjih dvadesetak godina došlo je do intenziviranja tehničke ekspanzije u kojoj se svake godine pojavljuje na tisuće novih proizvoda iz različitih područja – od kemijske do informatičke industrije – koji još više uvećavaju ionako nepodnošljivi adaptivni jaz. Daleko od toga da bi s njima nastalo neko novo društvo – tzv. postindustrijsko društvo – i ovdje se radi o intenziviranju već odavno postojećih trendova.

Potrebu za organskim i divljim okolišem civilizirani ljudi više ne mogu zadovoljiti na normalan i prirodan način. U industrijskim društvima ostaju im samo supstitutivi, poput gradskih parkova, drvoreda, ZOO-vrtova i nacionalnih parkova. Potonji posebno pokazuju očajno stanje ljudske ekologije u kojoj se ljudi moraju hvatiti za bijedne supstitutive, jer nemaju ništa bolje. ZOO-vrtovi i parkovi imaju svoje korijene u zaštićenim lovnim područjima i menažerijama vladara iz agrarnih civilizacija. U industrijskim društvima ta su područja «demokratizirana», tj. učinjena dostupnim mnogim ljudima – pripadnicima srednje klase. No, ono što ljudi vide u ZOO-vrtovima očajna su i nesretna bića, koja moraju prebivati u neprirodnom okolišu, slika i prilika ljudi industrijskog društva, koji ZOO-vrtove grade po uzoru na svoje gradove. Nacionalni parkovi svode se najčešće na nekoliko desetaka kilometara «zaštićenog» područja, koje se, međutim, ne može zaštititi od zagađivanja zraka, vode i hrane. Endemične vrste u tim područjima brzo nestaju zbog zagađivanja ili, kod top-predatora, manjka životnog prostora. Dodatni je problem masovni turizam, jer dolazak ogromnim masa motoriziranih turista prijete potpunom devastacijom čak i najvećih parkova. Ljudi industrijskog društva bježe iz prenapučenih i zagađenih gradova u «prirodu» gdje nalaze još veću napučenost i ne puno manju zagađenost. U uvjetima sve teže ekološke krize i sve ogorčenije borbe ljudskih grupa oko preostalih prirodnih bogatstava sudbina preostalih nacionalnih parkova, koji ipak pružaju utočište bar nekim vrstama, izgleda krajnje mračna. Kontakt s divljim okolišem industrijski ljudi često mogu zadovoljiti samo po cijenu njegovog uništavanja, od masovnog posjećivanja parkova do lova kao zabave i mehaniziranog ubijanja.

Cirkusi, ZOO-vrtovi, parkovi, rezervati, kućni ljubimci... ne mogu zadovoljiti ljudsku genetsku potrebu za divljim prirodnim svijetom, ali mogu pružiti, prividnim obnavljanjem elemenata okoline evolucijske prilagođenosti, utjehu i kratkotrajni bijeg kako bi ljudi lakše podnijeli nepodnošljivo: život u krajnje abnormalnim okolnostima industrijskog društva. Uporno perzistiranje ekoloških i mnogih drugih problema jasno pokazuje koliko je čovjek slabo prilagođen na život u (modernoj) civilizaciji. Ni naša tijela ni naši psihološki mehanizmi nisu oblikovani da se nose s bezbrojnim antropogenim problemima, koje smo stvorili, ali koje ne možemo riješiti, jer su nastali

kroz više tisuća godina. Ljudi suzbijaju simptome, optužuju jedni druge, vode beskonačne debate, traže dežurne krivce, pokušavaju probleme riješiti intenziviranjem djelatnosti, koje su do njih dovele... sve simptomi manjka genetske prilagodbe i velikog adaptivnog jaza. Rješenje ekoloških problema traži se ili u promjeni svijesti/svjetonazora, što je idealizam, ili u tehničkim inovacijama, što je suzbijanje simptoma i siguran recept za uvećanje problema, ili u kombinaciji ta dva pristupa. Pitanje demografske eksplozije uglavnom se ignorira – za mnoge je to i dalje tabu-tema – ili se traži stabilizacija stanovništva. No, broj je ljudi već višestruko prevelik da bi se mogao, čak i uz nižu potrošnju, dugoročno održati. Nosivi kapacitet okoliša, u smislu dobrog i održivog života, za čovjeka znači isključivo sakupljačko-lovački život, dakle ne više od nekoliko milijuna ljudi u čitavom svijetu. Taj smo nosivi kapacitet premašili već prije desetak tisuća godina i tu nema puno smisla raspravljati oko «održivosti» sadašnjih industrijskih i polu-industrijskih društava.

Indiferentno ili negativno viđenje prirodnog svijeta prisutno je u svim humanističkim ideologijama, čije je izvorište domestifikacija i civilizacija. U aksijalnim religijama i filozofijama, koje nastaju u agrarnim civilizacijama, prirodno se svijet uglavnom doživljavao kao nešto nebitno, pozadina pozornice na kojoj se odvija ljudska drama. Za moderne sekularne ideologije prirodni je svijet bitan, ali samo kao skladište sirovina, koji treba «osvojiti» i eksploatirati u ime ljudskog «napretka» i «blagostanja». Već je više puta spomenuto da su sve humanističke ideologije – kako tradicionalne religiozne, tako i moderne sekularne – sklone gledati na prirodni svijet kao nešto mračno, kaotično i neprijateljsko. To je logika domestifikatora u čijim očima divlje vrste više nisu naša starija braća i učitelji, familijarni dio zavičaja, već «štetočine», koje treba istrijebiti ili, ako to nije moguće, kontrolirati. No, to negativno viđenje, koje je uvijek legitimiralo ekološku destrukciju, nije sva priča. Naše genetsko nasljeđe je i dalje s nama i ne može biti prebrisano s nekoliko tisuća godina domestifikacije i urbanizacije. Čovjek genetski nikada nije napatio divlji zeleni svijet u kojem su, kroz stotine milijuna godina evolucije naših predaka, sve temeljne ljudske osobine. Ljudi i dalje imaju potrebu ne samo za čistim, već i organskim i divljim okolišem. Nikakve priče o «povijesnom napretku» i «autonomiji kulture» to ne mogu sakriti. U agrarnim civilizacijama i ranim industrijskim društvima to je moglo ostati potisnuto, jer je ekološka devastacija išla previše polako da bi ju ljudi, u svojem kratkom životnom vijeku, mogli uočiti. No, u najnovije doba, ona je stekla takvo ubrzanje, od zagađivanja lokalnog okoliša do globalnih klimatskih poremećaja, da postaje lako uočljiva.

U novije vrijeme često se javljaju tvrdnje da ne postoji tako nešto poput «prirodne ravnoteže», jer je evolucija puna katastrofa, većih isrebljenja vrsta, klimatskih i drugih poremećaja itd. Savršena, apsolutna ili vječna ravnoteža svakako ne postoji. No to ne znači da je sve kaos ili neprekidni poremećaj. Relativna ili dinamična ravnoteža u kratkoročnoj vremenoj perspektivi neosporna je činjenica i osnovni uvjet prilagodbe organizma na lokalni okoliš. Dugoročno – kroz (desetine) milijune godina – svaki se okoliš više ili manje promieni što je osnovni uzrok nestanka jednih i pojave drugih vrsta. Dolazak vrsta u novi okoliš uglavnom je rijetka pojava, poput dolaska sisavaca u Južnu Ameriku prije nekoliko milijuna godina. No, to je,

kako smo vidjeli, česta praksa kod domestikatorskih ljudskih društava zadnje dvije-tri tisuće godina. To je još jedan primjer evolucijski netestirane djelatnosti, jer vrste u normalnim okolnostima žive u svojem prirodnom okolišu i nemaju prilike doći u nova staništa.

U široj javnosti i dijelu znanstvenih krugova, koji ne poznaju relevantne činjenice, često se sreće mišljenje da je korijeni velikog antropogenog utjecaja u prirodnom svijetu imaju korijene u industrijskoj revoluciji od kraja XVIII. stoljeća nadalje. Ljevičarski orijentirani teoretičari – marksisti, socijalisti, dio anarhista itd. – misle da je kapitalizam osnovni uzrok ekoloških problema. Vidjeli smo da ekološka povijest takva tumačenja ne potvrđuje. Ljudski ekološki utjecaj stalno raste od neolitske domestikacije, preko agrarnih civilizacija, do suvremenih industrijskih društava. Sve bitne ekološke posljedice antropogenog djelovanja – deforestizacija, dezertifikacija, erozija zemljišta, sustavno uništavanje divljih staništava i vrsta, eventualno i klimatske promjene – imaju korijene u počecima intenzivne poljoprivrede u dolinama velikih rijeka. Industrijalizacija i masovna urbanizacija zadnjih 200 godina značile su višestruko intenziviranje trendova, koji su započeli davno ranije. Ne postoji nikakvi razlog zašto bi se u XX. stoljeću pojavilo «nešto novo pod suncem».<sup>25</sup> Danas je antropogeni utjecaj toliko velik da se javlja mišljenje kako se može govoriti o «antropocenu» kao novoj epohi.<sup>26</sup> Takvo pretjerano tumačenje počiva na tradicionalnoj slici prirode kao pasivne gline, u kojoj su samo ljudi aktivni čimbenik. U stvarnosti, priroda je dinamička cjelina, koja je od početaka Zemljine povijesti, stalno oblikovana djelovanjem anorganskih i organskih čimbenika. Preko tri milijarde godine bakterije vrše, od organskih čimbenika, presudni značaj za oblikovanje ekosustava i svaka epoha morala bi se zvati bakteriocen. I drugi oblici života – koji ovise o bakterijama – vrše veći ili manji utjecaj na prirodni svijet oko sebe. Ljudsko djelovanje, u okviru sakupljačko-lovačkog života, nije ništa posebno. Novije povećanje antropogenog utjecaja, koje danas kulminira, evolucijski je netestirano ponašanje, koje kratkoročno stvara mnoge štete i dugoročno je neodrživo. To je drugi razlog zašto je pogrešno govoriti o «antropocenu», jer geološka epoha podrazumijeva desetine milijuna, a geološka dob barem nekoliko milijuna godina. Ne znamo koliko se sadašnji ogromni značaj antropogenog čimbenika može dugo održati, ali sve činjenice iz ekološke povijesti ljudskih društava ukazuju da sadašnje stanje nije održivo. Iz geološke perspektive postojeće ljudsko djelovanje vjerojatno će izgledati beznačajno, tek još jedno naglo i veliko smanjivanje biodiverziteta, ne bitno različito od udara asteroida. Ljudsko djelovanje unutar prirodnog svijeta jedna je strana medalje. Masovni i trajni utjecaj ne-ljudskih čimbenika – organski i anorganski – na čovjeka i ljudsku povijest, danas ništa manje nego u drevnoj prošlosti, druga je strana medalje, koja ne opravdava upotrebu izraza «antropocen». Ljudi su danas, kao i uvijek, potpuno ovisni o geološkim, klimatskim i organskim čimbenicima, koje nisu stvorili i koje ne mogu kontrolirati, iako mogu na njih vršiti izvjestan utjecaj. Teza o «antropocenu» još je jedan primjer humanističke arogancije, koja u čovjeku želi vidjeti gospodara prirode.

---

<sup>25</sup> McNeill 2000.

<sup>26</sup> McNeill 2000, McNeill-McNeill 2003.

## *II. Mir*

Spomenuto je da je uvjerenje o «grešnosti» ljudske prirode duboko ukorijenjeno u svim civiliziranim društvima, a posebno u onim, koji su pod utjecajem židovsko-kršćanske tradicije. Moderne filozofske i političke teorije često su «grešnost» ljudske prirode prevodile u sekularne termine, ostavljajući temeljno uvjerenje i tumačenje netaknutim. Standardni model društvenih disciplina, koji vjeruje da je čovjek *tabula rasa*, nije kompatibilan s demonizacijom ljudske prirode, ali niti s biološkom znanošću i teorijom evolucije. Koliko god uvjerenje o «grešnosti» ljudske prirode – u teističkoj ili sekularnoj varijanti - izgledalo mnogima normalno ono je produkt specifičnih povijesnih okolnosti. Ono može izgledati više-manje normalno civiliziranim ljudima, ali u društvima sakupljača-lovaca potpuno je nepoznato. Sakupljači-lovci smatraju da je, bazično, sve u redu s njima, njihovima društvim i širim prirodnim svijetom. Pošto žive u normalnom i prirodnom okolišu, na koji je čovjek genetski prilagođen, ne osjećaju potrebu da nešto treba «popravlјati» ili, još manje, da treba «napredovati». Civilizirani ljudi, suprotno tome, žive u abnormalnim okolnostima i uvijek ih prate uvjerenje da je nešto fundamentalno problematično s njima, njihovim društvom i širim prirodnim svijetom. Neprekidna «potraga za smislom» - čije su manifestacije kulturno različite, ali osnovni je uzrok isti - također je simptom manjka genetske prilagodbe i života u neprirodnom okolišu, koji ne dopušta zadovoljenje osnovnih ljudskih potreba. Antropogeni problemi mogu se objašnjavati kao volja božanskih bića ili kaotičnih sila prirode, ali oni su posljedica provođenja evolucijski netestiranih djelatnosti i nemogućnosti čovjeka da se prilagodi na društvene okolnosti, koje ne reflektiraju ljudsku biogramatiku.

U antropogene probleme, koji obilježavaju povijest svih civiliziranih društava, spada i intenziviranje međugrupnih konflikata u vrlo različitim oblicima, od čarki i zasjeda (*raid*) do organizirane kolektivne agresije, često u cilju zaposjedanja teritorija, koji se približavaju pravom ratu.. Teorije o uzrocima i porijeklu rata uglavnom se mogu podijeliti u dvije osnovne grupe. Jedna je teza o drevnosti i kontinuitetu rata od Pleistocena do danas. Ta teza ima dugu tradiciju i izvorno potječe od demonizacije sakupljača-lovaca kao «ratobornih divljaka», ali se u novije vrijeme nastoji arugmentirati na različite načine, od borbe za resurse do militarističke vojne organizacije. U novije vrijeme njezin najpoznatiji zastupnik bio je engelski filozof iz XVII. stoljeća Thomas Hobbes, a u XIX .stoljeću ona je često povezivana s evolucijskom biologijom. Rat bi, po tome, bio biološki utemeljen i izraz ljudske priorde, tj. ne više metafora, već izraz kontinuiteta s našom animalnom prošlošću. U XIX. i početkom XX. stoljeća dominiralo je uvjerenje – koje se i danas često susreće u skrivenijem obliku – o «ratobornosti» i «agresivnosti» «divljaka» nasuprot «racionalnosti» civiliziranog čovjeka. Sociobiolozi 1970-ih i 1980-ih godina objašnjavali su rat kao izraz srodničkog altruizma, jer, iako poginuli mladi muškarci većinom nemaju djece, pomažu reprodukciju svojih rođaka. Rat je, po tome, ne izraz nekog «ubilačkog nagona», već izraz srodničkog altruizma. Druga je teza - sporedna ranije, ali vrlo česta u XX. stoljeću - o recentnosti rata, koji bi nastao tek u neolitskom



razdoblju ili, još kasnije, s pojavom poglavarstava i država. U oba slučaja prevladavalo je uvjerenje, koje će biti napušteno tek u XX. stoljeću, o «benevolentnosti» rata kao sredstvu «povijesnog napretka».<sup>27</sup>

Koju tezu netko zastupa umnogome ovisi o definiciji rata, jer pristalice prve teze uglavnom prihvaćaju širu, a pristalice druge teze užu definiciju. One mogu ovisiti i o vrijednosnom tumačenju istraživača. Oni, koji su bliski hobbesijanskoj viđenju ne-civilizirane povijesti, zastupat će maksimalno široku definiciju po kojoj je rat bilo kakav oružani sukob između dvije grupe ljudi-pripadnika različitog društva.<sup>28</sup> Tu definiciju smatramo preširokom, jer se pod istim pojmom obuhvaćaju bitno različite stvari, od ritualnih izazivanja i borbi istaknutih pojedinaca kod mnogih hortikulturista do masovnih borbi organiziranih armija civiliziranih društava. Izraz «primitivno ratovanje» najčešće obuhvaća sasvim različite pojave, koje nemaju ništa zajedničko osim elementa fizičkog sukoba između pojedinih pripadnika različitih društava. Čarke, zasjede i ritualni sukobi ostaju u okviru evolucijskih parametara, tj. dio su života na koji je čovjek ili genetski prilagođen ili još jaz između ljudske biogramatike i društvenoj ustrojstva nije velik.<sup>29</sup> Rat ovdje definiramo, sukladno prevladavajućem tumačenju u novijim antropološkim i srodnim teorijama, kao *organizirani* i *planirani* oružani sukob između pripadnika *nezavisnih političkih jedinica*, najčešće – iako ne uvijek - u cilju kontrole nad teritorijem i prirodnim bogatstvima, uključujući i ljude. Što se tiče ljudi cilj može biti njihovo porobljavanje, premještanje ili zarobljavanje vođa, kako je često bilo slučaj u sukobima političkih jedinica u civilizaciji klasičnih Maya. Rat je kolektivna i organizirana agresija, bitno različita od individualnih sukoba, čestih u sakupljačko-lovačkim društvima, ili ubijanja iz zasjede nekoliko pojedinaca, tipično za mnoga hortikulturalna društva. Rat je integralni dio složenih društava i, poput masovne ekološke devastacije i međuljudske eksploatacije, suštinski je *izvan* evolucijskih parametara, tj. naši psihološki mehanizmi nisu oblikovani da se nose s

---

<sup>27</sup> Detaljni pregled različitih teorije o ratu daje Dawson 1996.

<sup>28</sup> Edgerton 1992, Keely 1996, Wrangham-Peterson 1996, LeBlanc 2003, Dyer 2006, Turchin 2006, Wade 2007. U ekstremnim slučajevima takvog pristupa rat se poistovjećuje s bilo kakvim slučajem nasilja, uključujući kanibalizam, ritualno žrtvovanje, smrtnu presudu i slično (Keely 1996, LeBlanc 2003, Guilaine-Zammit 2005, Gat 2006, Turchin 2006). Svaki pojedinačni slučaj homicida – tj. kostura, koji pokazuje tragove nasilja – “dokazuje” prisutnost rata kod pleistocenskih sakupljačalovaca. Tako shvaćen “rat” koristi se zatim za raskrinkavanje „plemenitog divljaka” i “dokazivanje” da je “rat” trajno prisutno ponašanje u svim ljudskim društvima. Takvi su apsurdni postupci neminovni ako se uporno žele kolektivne patologije civilizacije učitavati u vrijeme i prostor kada i gdje nisu mogle postojati. Neki antropolozi upozorili su na neprihvatljivost poistovjećivanja homicida i rata, jer ubojstva poznaju sva ljudska društva, ali rat, kao kolektivna i društveno sankcionirana agresija, nešto je bitno drugo (Kelly 2000, Fry 2006, 2007). Čak i ako se rat shvati u maksimalno širokom smislu – bilo kakav trag homicida jednako rat – ostaje tek nekoliko kostura kroz milijune godina pliocena i pleistocena, koji pokazuju tragove nasilne smrti. Čak ni po takvoj apsurdno širokoj definiciji ne može se braniti teza o drevnosti rata.

<sup>29</sup> Odbijanje da se zasjede ili pljačke označe kao rat ne treba shvatiti u smislu njihove trivijalizacije. Pljaškaški pohodi stočarkih društava protiv seljaka i građana, odnosno zasjede i iznenadni napadi u hortikulturalnim društvima ozbiljne su stvari, koji dovode procentualno do velikih materijalnih i ljudskih gubitaka. No, bitno različite stvari ne mogu se označavati istim imenom. Pljačke i zasjede *nisu* ratovi, iako jesu oblici međugrupnih sukoba.

takvim pojavama.<sup>30</sup> Rat je najorganiziraniji i najdestruktivniji izraz međugrupnih konflikata i traži postojanje centralizirane vlasti. Stoga je rat – za razliku od mnogih drugih oblika međugrupnog nasilja – nemoguć u malim jednostavnim društvima, poput sakupljača-lovaca ili jednostavnih hortikulturalista. U tim društvima mogu postojati različiti oblici internog i eksternog nasilja – od krvne osvete do zasjeda i sporadičnih čarki – ali to nije rat. Sukladno tome, rat se u arheološkim izvorima javlja tek u kasnijem neolitiku, s pojavom složenih hortikulturalnih društava ili poglavarstava (*chiefdoms*).

U modernim evolucijskim teorijama postoji snažna tendencija da se rat pripíše ljudskoj prirodi, kao produkt milijuna godina biološkog nasljeđa. To je tumačenje prisutno već kod Darwina, koji je dijelio viktorijske predrasude o ratobornom divljaku, ali indirektno počiva na malthuzijanskoj hipotezi o prenapučenosti i svepristunosti kompeticije. Na uvjerenju o drevnosti kompeticije među ljudskim grupama Darwin je usvajao koncepcije o grupnoj selekciji, jer hrabri muškarci, koji se žrtvuju za svoje pleme ili grupe, doprinijet će njezinoj ekspanziji i pobjedi nad grupama u kojima je požrtvovno ponašanje rjeđe. Naravno, «progresivna društvena evolucija», koja kulminira u *pax britannica*, dovodi do «uzdignuća» iznad animaliteta i mogućnost smanjivanja međuljudskih konflikata. U suvremenim evolucijskim teorijama rat se često objašnjava kao evolucijska adaptacija i posljedica nekontroliranog razmnožavanja i borbe oko ograničenih resursa.<sup>31</sup> Takvo tumačenje stoji ili pada s malthuzijanskom hipotezom za koje smo već istaknuli da je potpuno nepotrebnii dodatak Darwinove teorije. Douglas Fry iznio je najdetaljniju kritiku teze o ratu kao evolucijskoj prilagodbi, ističući da ona najčešće brka agresiju, koja ima biološke osnove, i rat, odnosno biološku funkciju i efekt. I ta teza, navodi Fry, susreće se sa standardnim problemima, od manjka arheološke evidencije, do mnogih relativno neratobornih novijih društava.<sup>32</sup> Još jedan pokušaj biološkog utemeljenja rata polazi od tzv. lovačke hipoteze (*hunting hypothesis*), po kojoj su naši preci milijun godina prakticirali lov na krupnu divljač otkuda nije dalek korak od lova na druge ljude. O tome više nešto kasnije.

Pobornici teze o biološkom korijenu rata u najnovije se vrijeme često pozivaju na Yanomamö ili Yanomami, grupu indijanskih plemena, koji žive u utvrđenim selima u amazonskoj prašumi na granici Brazila i Venecuele. Česti sukobi, uglavnom u obliku

---

<sup>30</sup> Navedena definicija rata podrazumijevala bi stav da rat nije prisutan samo u ljudskoj povijesti, jer ga prakticiraju i neke vrste mrava. Jedan povjesničar (ljudskog) rata svoju analizu počinje – iako uz ogradu da se radi o vrlo općenitim analogijama - s detaljnim opisom mravljih ratova (O'Connell 1997). Međutim, bitna je razlika, kao i u slučaju «gradova», da je njihovo ponašanje striktno genetski determinirano, produkt njihove biološke evolucije i, kao takvo, neproblematično. Kod čovjeka rat je – poput ropstva ili klasne stratifikacije, za razliku od otetih ličinki ili matice-“kraljice” - posljedica života u abnormalnim okolnostima u kojima dominira neprekidna borba s antropogenim problemima, koja ih uglavnom uvećava. Sličnosti između ponašanja nekih vrsta mrava i ljudi više su prividne nego stvarne, jer između njih postoji ogromni evolucijski jaz od nekoliko stotina milijuna godina divergentnog razvoja. Takvo bi ponašanje bilo puno značajnije za čovjeka kada bi bilo obilno prisutno kod različitih vrsta primata i majmuna, ali to nije slučaj niti, kako ćemo vidjeti, kod čimpanza.

<sup>31</sup> Eibl-Eibesfeldt 1979, Chagnon 1992, Wrangham-Peterson 1996, Low 2001, Sanderson 2001, Thayer 2004, Dyer 2006, Gat 2006, Turchin 2007, Buss 2007, Smith 2007.

<sup>32</sup> Fry 2006.

prepada i zasjeda, uobičajena su slika njihovog svakodnevnog života ili su to bili do nedavno s obzirom na tendenciju državne «pacifikacije». To je bio glavni razlog da je o njima pisano vrlo opsežno, daleko najviše od svih tzv. primitivnih društava. Antropolog Douglas Fry ističe da mnoštvo galame oko Yanomamö proizlazi iz duboko usađenog uvjerenja, u civiliziranim društvima, da je rat vječna i unvierzalna pojava što bi pojedina «primitivna društva», kao tobožni živi fosili, trebala «dokazati».<sup>33</sup> Američki antropolog Napoleon Chagnon popularizirao je, u brojnim radovima od 1960-ih do 1990-ih godina, sliku o njima kao živim fosilima ili «našim suvremenim precima». Od kraja 1970-ih godina Chagnon je usvojio središnju tezu sociobiologije o maksimalizaciji inkluzivnog fitnesa, tvrdeći da ubojice (*unokais*) imaju veći reproduktivni uspjeh, nego ljudi, koji nisu nikoga ubili. Kasnije analize, koje su ostale znatno manje poznate, osporile su njegove podatke, ističući ignoriranje dobne razlike, tj. *unokais* su najčešće oženjeni muškarci srednje dobi, koji započinju i vode ratove, dok su *ne-unokais* mladi muškarci bez djece. Uz to, *unokais* su općenita oznaka za istaknute ljude - bez obzira da li su nekoga ubili ili ne – koji često, zbog poligamije, imaju više djece.<sup>34</sup> No, ovdje je bitnije da Yanomamö nisu nikakvi živi fosili i o njima bi se zasigurno puno manje pisalo da je ta činjenica od početka uvažena. Istraživanja Briana Fergusona i drugih antropologa pokazala su da su oni već od XVIII. stoljeća bili u intenzivnim kontaktima s Europljanima kao žrtve lovaca na robove, predmet misionarskih pohoda ili kao nabavljači europskih proizvoda, posebno mačeta i čeličnih sjekira. Ferguson smatra – što većina drugih specijalista ne podupire – da je kompeticija oko tih proizvoda osnovni uzrok ratovanja među Yanomamö.<sup>35</sup> Uz to, oni su hortikulturalisti, koji uglavnom žive od obrade zemlje, iako povremeno i love. Njihova se ratobornost djelomično može objašnjavati i kao posljedica demograskog pritiska u plodnim rječnim udolinama, jer su srodna brdska plemena, koja žive u oskudnijem i rjeđe naseljenom okolišu, znatno manje ratoborna. I brđani s Nove Gvineje, također poznati po svojoj ratobornosti, nisu sakupljači-lovci, već hortikulturalisti i stočari. Kod njih je kontakt sa Zapadnjacima uspostavljen tek u XX.

---

<sup>33</sup> Fry 2006. Nemoguće je znati koliko život Yanomamö i sličnih ratobornih hortikulturalista, poput mnogih s Nove Gvineje, ima sličnosti s ranim hortikulturalnim društvima iz Neolitika. Neki od njih ne moraju biti «živi fosili» čak ni što se tiče seljačkih društava iz neolitskog razdoblja prije 5-10.000 godina.

<sup>34</sup> Najdetajniju analizu i kritiku Chagnonovih stavova o *unokais* daje Fry 2006. Ovdje nas ne moraju posebno zanimati drugi problemi vezani uz Chagnona, kojeg je Patrick Tierney optužio za mnoge «zločine», od podmićivanja Yanomamö s mačetama, preko seksualnog iskorištavanja, do širenja zaraznih bolesti (Tierney 2000). Chagnonovi radovi, koji sustavno ističu genetsku osnovicu ratobornosti, bili su 1980-ih i 1990-ih iskorišteni kao «znanstvena» podloga brazilskih i venezuelanskih političara i lokalnih moćnika u njihovom nastojanju da prisvoje indijansku zemlju. Chagnon je iz tih i drugih razloga postao *persona non grata* među Yanomamö. Posebno istraživanje Američke antropološke organizacije potvrdilo je neprofesionalno Chagnonovo ponašanje – posebno podmićivanje za otkrivanje genealogija, inače tabu za Yanomamö – iako ne i optužbe za namjerno zaražavanje. Zanimljivo je da mnogi darwinisti, smatrajući sebe «čistim» i «objektivnim» znanstvenicima, optužuju svoje protivnike da se rukovode ideološkim razlozima, a ne znanstvenim argumentima. Primjer Chagnona pokazuje i drugu stranu medalje, tj. i darwinisti su ljudi od krvi i mesa, puni kulturnih predrasuda, čije greške nipošto ne moraju posljedica samo krive znanstvene analize. Time se ne želi reći da nastojanje oko znanstvene objektivnosti nije moguće ili poželjno, već da treba biti puno oprezniji u raspravama i prosuđivanju motiva oponenata.

<sup>35</sup> Ferguson 1995.

stoljeću, ali oni su već nekoliko tisuća godina živjeli u domestificiranom okolišu sa znatnim demografskim pritiskom, tj. okolnostima, koje nemaju veliku sličnost s pleistocenskim sakupljačima-lovcima – našim pravim evolucijskim precima. Oni ne mogu nikako služiti kao argument za biološku ukorijenjenost rata.

Pozivanje na neka moderna hortikulturalna društva jedan je pokušaj argumentacije za biologizaciju rata. Drugi je pozivanje na neke vrste primata i majmuna. Urođenu agresivnost i ratobornost čovjeka Darwin nije posebno vezao uz druge vrste, ali to je postalo često u XX. stoljeću, kada su počela detaljnija istraživanja. Posebna je pozornost obraćena velikim majmunima – najviše gorilama, babunima i čimpanzama – jer je rano, još prije genetskih analiza, zamijećena njihova anatomska sličnost sa čovjekom. Prva detaljnija istraživanja, u prvoj polovici XX. stoljeća, provođena su u istraživačkim centrima i ZOO-vrtovima. Za problematiku rata važno je djelo već spomenutog engleskog primatologa Sollyja Zuckermana *The Social Life of Monkeys and Apes* (1932) u kojem je prvi put iznijete teza o majmunu ubojici (*ape killer*) kao evolucijskoj preteči ljudskih ratova i drugih kolektivnih obračuna. Zuckerman je svoju tezu temeljio na proučavanju grupe babuna u londonskom ZOO-vrtu, kod kojih su često bili prisutni fizički obračuni s visokom stopom smrtnosti od ozljeda. Zuckerman je pretpostavio da je nasilno ponašanje babuna «prirodno» i da nema nikakve veze s abnormalnim uvjetima njihovog života, od smještaja u ograđene prostore do disproporcionalno većeg broja mužjaka. Teza o majmunu ubojici privremeno je zaboravljena, ali strahote Drugog svjetskog rata i prijetnja nuklearne kataklizme u Hladnom ratu brzo su dovele do njezinog obnavljanja. Zuckermanova knjiga, čiji je reprint objavljen 1981. uz apologetski pogovor autora, često je citirana kao primjer znanstveno relevantnog zapažanja.

Od 1930-ih do početka 1970-ih godina najveća je pozornost obraćana babunima, jer se smatralo da imaju, zbog života u afričkim savanama, najveću sličnost s našim hominidnim precima. Zadnjih tridesetak godina primat prelazi na proučavanje čimpanza, kako zbog prvih detaljnijih terenskih istraživanja, tako i zbog otkrića velike genetske sličnosti. Neki općeniti problemi s primatologijom, ako se iz nje žele izvlačiti zaključci o ljudskom ponašanju i ljudskoj prirodi, već su spomenuti. Ovdje nas zanima problem veza između pitanja porijekla rata i ponašanja (običnih) čimpanza. Agresivno ponašanje, koje je dobio izuzetni publicitet, odnosi se na smrtno premlaćivanje nekih mužjaka od 1970-ih godina dalje, koje su pretukli pripadnici druge grupe. Nakon višegodišnjeg hranjenja s bananama grupa čimpanza se podijelila u dvije manje grupe i mužjaci slabije grupe bili su, u razdoblju 1974-1979., napadnuti pojedinačno i nasmrtno izgrizeni i premlaćeni, a većina ženki je inkorporirana u veću grupu.<sup>36</sup> Na prvi pogled to bi izgledalo slično sukobima među nekim jednostavnim ljudskim društvima, posebno hortikulturalistima. No, to se ne može nazvati ratovanje čak ni po najširoj mogućoj definiciji, jer počinitelji su bili u lovu na male majmune ili u patroliranju na rubnim područjima svojeg teritorija, gdje su sasvim slučajno sreli mužjaka iz druge grupe.

---

<sup>36</sup> O tome detaljnije pišu Goodall 1986, Wrangham-Peterson 1996, Ghiglieri 1999, Thayer 2004 i drugi. Autori, koji ističu vezu između agresivnosti čimpanza i ljudskog ratovanja zalažu se za evolucijski i darwinistički pristup u proučavanju čovjeka, ali to najčešće razumiju u smislu standardnog modela društvenog darwinizma, odnosno biologizacije povijesne kontingencije.

Planiranje – jedno od ključnih elemenata rata – ovdje je, koliko možemo procijeniti, odsutno. Čak i ako postoji planiranje – što ne možemo znati – ne postoji čak ni osveta (kao u slučaju hortikulturalnih *raids*), jer napadnuta grupa nikada nije uzvratila napad. Simptomatično, takvi su slučajevi primijećeni tek od sredine 1970-ih godina. Jane Goodall je bila u Gombeu od 1960. i, usprkos pozornom terenskom istraživanju, nije primijetila niti jedan sličan slučaj niti tijelo nekog premlaćenog čimpanze. Istovremeno, od kraja 1950-ih do sredine 1970-ih godina dolazi do krčenja većeg dijela šumskog područja i reduciranja životnog prostora za čimpanze, situacija, koja kod ljudi najčešće izaziva povećanje agresivnog ponašanja i nasilja prema pripadnicima drugih grupa. Uništavanje rubnih područja šume natjeralo je pojedine grupe čimpanza da se pomiču prema središtu i da dolaze u sve bliži dodir s drugom grupom, tj. smanjivala se opcija izbjegavanja pripadnika druge grupe. Osim primatologa u rezervate dolaze i mnogi drugi ljudi, neki s namjerom da ubiju čimpanze zbog hrane ili da ih uhvate žive i prodaju ih nekom ZOO-vrtu. Kontakt s ljudima doveo je do pojave pojedinih boelsti kod čimpanze. Sve su to krajnje abnormalni uvjeti na koje čimpanze nisu i ne mogu biti prilagođeni, jednako kao što čovjek ne može biti prilagođen na život u civilizaciji. Mnogi su komentatori istaknuli da je slučajeve «premlaćivanja» najprikladnije objašnjavati kao posljedicu znatnog uvećanja stresa i dolaženja u bliži kontakt različitih grupa, koje su ranije bile odvojene.<sup>37</sup> Značajna je činjenica da je nasilno ponašanje znatno rjeđe prisutno kod bonobo, kako iznutra, tako i izvana, prema drugim grupama. Bonobo žive u okolišu, koji je, bar do nedavno, bio manje degradiran i pod manjim ljudskim pritiskom nego obične čimpanze. Također, mora se spomenuti da je u drugoj polovici 1960-ih godina postupno uvedeno hranjenje čimpanza s bananama u kampovima nekih istraživača kako bi ih se moglo lakše proučavati. To je postupno dovelo do značajnog povećanja agresivnog i nasilnog ponašanja, posebno kod većih mužjaka, kao i do sukoba između čimpanza i babuna. Ti su majmuni bili gladni, jer su bili stjerani na manja područja pod ljudskom opsadom na kojima su bili u neprekidnoj kompeticiji oko hrane s manjim majmunima. Svaka analiza međugrupnog nasilja kod čimpanza mora istaknuti ove činjenice.

To je puno smislenije objašnjenje nego uzroke tražiti u nekoj «nasilnoj prirodi» čimpanza iz koje se zatim, još gore, izvode dalekosežni zaključci o «agresivnoj» ljudskoj prirodi. Ako je takvo ponašanje dio biogramatike čimpanza kako je moguće da pojedini mužjaci odlutaju sami na rubna područja, gdje riskiraju smrtonosni napad? Prirodna selekcija bi takvo ponašanje vrlo brzo eliminirala i majmuni, koji bi ga prakticirali, ne bi svoje gene prenijeli u naredne naraštaje, tj. ono ne bi moglo postati evolucijski stabilna strategija. Biološka ukorijenjenost rata favorizirala bi izbjegavanje pojedinačnog udaljavanja od grupe, odnosno jačanje društvene kohezije, a vjerojatno i «osvetničke» pohode. Ništa od toga ne može se primijetiti kod čimpanza. Napadi na

---

<sup>37</sup> Sussman 1999; Berman 2000, Ehrlich 2002, McNeill-McNeill 2003, Woods 2004, Power 2005, Hart-Sussman 2005, Layton 2006, Fry 2006, Ferguson 2006a, 2006b. Neki teoretičari, koji zastupaju tezu o drevnosti rata, spominju uništavanje staništa, ali ne smatraju ga uzrokom agresivnog ponašanja kod čimpanzi (LeBlanc 2003). Zadnjih godina čimpanze su napale i ubile ili teško ozlijedile nekoliko male djece u Ugandi, uvijek u situacijama kada su njihova ionako skućena staništa još više ograničena zbog ekspanzirajuće ljudske populacije. Napadi na djecu mogu se shvatiti kao nastojanje da se dođe do izvora životinjske (mesne) hrane kao zamjena za nestajuću “normalnu” hranu malih majmuna i antilopa.

pojedine mužjake, ako netko inzistira na usporedbi s ljudima, najviše liči na zasjede, koje ulične bande u ljudskim gradovima postavljaju pojedinim članovima drugih bandi i nanose im teške tjelesne ozljede. No, u tim se slučajevima radi o planiranju i vrlo često ubijanjima, često nakon dugotrajnog *namjernog* mučenja. Kod čimpanza, kako je rečeno, ne može se primijetiti planiranje, a smrt nikada nije neposredna posljedica napada. Čimpanze – koje jedan zagovornik demonizacije ljudske prirode naziva *natural-born warriors*<sup>38</sup> – toliko su nesposobne u ubijanju da nakon pola sata premlaćivanja, koje očito ne sadrži namjeru mučenja, nisu sposobni ubiti svoju žrtvu. Napadnuti mužjak kasnije najčešće umire, ali zbog nanesenih rata i izljeva krvi. Istrenirani ljudski napadači mogu, ako žele, u sekundi ubiti žrtvu, iako takvo ponašanje, očito, nije u ljudskoj biogramatici.

Južnoafrički anatom Raymond Dart otkrio je 1920-ih godina dječju lubanju za koju je smatrao da pripada majmunu-čovjeku iz Južne afrike (*australopithecus africanus*). Dok je isprva mislio da su pripadnici te vrste živjeli od lešinarenja i skupljanja plodova, nakon Drugog svjetskog rata tvrdio je da su bili krvoločni lovci, koji su se primarno hranili mesom ubijenih životinja, uključujući i pripadnike vlastite vrste. Te je stavove 1960-ih godina popularizirao dramski pisac Robert Ardrey u više djela (*African Genesis*, 1961; *Territorial Imperative*, 1966). Dart i Ardrey zastupali su tzv. lovačku hipotezu, po kojoj je lov bio ključan čimbenik za sve bitne stvari u ljudskoj evoluciji, od povećanja mozga do bipedalizma i socijalnosti. Od 1950-ih do kraja 1970-ih godina lovačka je hipoteza bila najčešće objašnjenje za ljudsku evoluciju, usko povezana sa savanskom hipotezom i prihvaćali su je i mnogi antropolozi, što je posebno došlo do izražaja u velikoj konferenciji u Chicagu 1966. pod simptomatičnim nazivom «Man the Hunter». Razlozi za njezinu proširenost nisu bili u krajnje oskudnim arheološkim podacima, već u širim vrijednosnim nazorima i novijim pojavama. Dva svjetska rata ojačala su uvjerenje da nema bitne razlike između agresivnosti, kao normalnog instinktivnog poriva, i organiziranog i kolektivnog nasilja/destrukcije. Izgledalo je logično da je masovno ubijanje pripadnika vlastite vrste samo prirodni nastavak i proširenje ubijanja drugih vrsta u lovu. Lovačka hipoteza bila je, nadalje, u skladu s mitom o napretku o herojskom uzdignuću naših predaka iz animaliteta kroz surovu borbu s neprijateljskim okolišem. Po toj teleološkoj i progresivnom viđenju evolucije – suštinski nedarwinističkom – naši su davni preci utirali put modernom čovjeku i ostvarivali «povijesni napredak», s kulminacijom u (modernoj) civilizaciji. Lovačka hipoteza mogla se lako usuglasiti s humanističkim ponosom o čovjeku kao «plemenitom lovcu», svakako puno više nego kasnija teza o našim precima kao slabima lešinarima, koji se otimaju s hijenama i strvinarima oko nekoliko komada mesa, a pogotovo teza o čovjeku-kao-plijenu. Ona je bila u skladu s tada prevladavajućim mačističkim mentalitetom u akademskim krugovima, neposredno prije širenja novog vala feminizma, po kojem muškarac-lovac ima glavnu riječ u «ljudskom napretku». Ona se lako mogla usuglasiti s tezom o drevnosti rata, jer je oružje za lov moglo jednako dobro poslužiti i za ubijanje ljudi ali i zbog činjenice da su lov na veću divljač i rat uglavnom ili gotovo isključivo muške aktivnosti.

---

<sup>38</sup> Ghiglieri 1999.

Lovačka hipoteza bila je često kritizirana, posebno u feminističkim krugovima, zbog zanemarivanja krucijalne uloge žene u ljudskoj evoluciji. To je podrazumijevalo znatno manje isticanje agresivnog ponašanja, uključujući i rat. Druga je linija kritike isticala da su naši drevni preci, posebno prije pojave anatomske modernog čovjeka, puno češće bili lovina, nego lovci. Američki paleoantropolog C. K. Brain još je početkom 1980-ih godina, zagovarao hipotezu o čovjekovim precima kao plijenu velikih predatora. U novije vrijeme tu su tezu detaljnije obrazložili Donna Hart i Robert Sussman, koji smatraju da je lovačka hipoteza usko vezana uz mračno viđenje prirodnog svijeta i ljudske prirode kao carstva nasilje, destrukcije i kompeticije i da ima svoje korijene u židovsko-kršćanskoj tradiciji.<sup>39</sup> Oni kritiziraju sociobiologiju i teoriju sebičnog gena, smatrajući da je ljudsko ponašanje uglavnom uvjetovano kulturom, a ne biologijom. Umjesto hipoteze *man the hunter* oni postavljaju hipotezu *man the hunted*, koja se temelji na određenim ostacima hominidnih lubanja, koje nose tragove predatorska velikih mačaka i hijena, kao i na činjenici čestih slučajeva modernog ubijanja ljudi od krokodila, tigrova, lavova i drugih velikih predatora. *Man the hunted* više ističe ekološki kontinuitet, pripadnost čovjeka prirodi i uklopljenost u hranidbeni lanac, dok *man the hunter* ističe ljudski egzempcionalizam, dominaciju nad drugim vrstama i ljudsku kontrolu nad okolišem. Potonja je hipoteza popularna zbog dominatorskog mentaliteta, jer čovjeka prikazuje kao velikog osvajača, koji pokorava druge vrste i zauzima nove prostore, ali i zbog duboko ukorijenjenog vjerovanja o nasilnosti i destruktivnosti ljudske prirode. Hart i Sussman posebno kritiziraju hipotezu o ubilačkom majmunu (*killer-ape*) s kojim je lovačka hipoteza često bila povezana i koja je često služila kao pokušaj objašnjavanja korijena rata. Oni navode – iako bez detaljnije argumentacije – da se destruktivno i agresivno ponašanje čimpanza i ljudi puno lakše može objašnjavati kao posljedica abnormalnih okolnosti, poput uništavanja šuma kod čimpanza, odnosno prenapučene i zagađene okoline kod ljudi.<sup>40</sup>

I hipoteza *man the hunted* također može zadržavati mračnu sliku prirodnog svijeta kao krvavog bojnog polja na kojem su se naši preci mučno borili za opstanak protiv divljih zvijeri i elementarnih nepogoda. U oba slučaja priroda nije naš dom, već neprijatelj i zapreka. To nije teško povezati s mitom o napretku po kojem «progresivna misija» civilizacije sastoji u «pripitomljavanju» divlje prirode i «trijumfu» nad divljim vrstama, kako je jedna autorica eksplicitno tvrdila.<sup>41</sup> Hart i Sussman ističu, doduše, da su predatori, kojima posvećuju knjigu, neophodni za ekološku ravnotežu i da se njihova knjiga ne smije čitati kao poziv za njihovu eliminaciju. Poput *man the hunter* i *man the hunted* ostaje zanimljiva hipoteza bez mogućnosti jasnije argumentacije, jer su arheološki podaci krajnje oskudni. Iako su naši drevni preci, posebno iz roda *australopithecusa*, vjerojatno puno češće bili plijen nego lovci, teško je vjerovati da su ikada bili *prey species*, odnosno da je predatorstvo bilo ključan čimbenik u hominidnoj evoluciji. Na to upućuje nepovećanje veličine mozga i nepostojanje oblikovanog oruđa

---

<sup>39</sup> Hart-Sussman 2005. To, međutim, nije nužno, jer su neki pisci zagovarali lovačku hipotezu bez demonizacije ljudske prirode, poput P. Shepada, M. Cartmilla i drugih. I obratno, neki teoretičari, koji su ratovanje prenosili u drevnu prošlost nisu se pozivali na lovačku hipotezu, poput R. Edgertona i S. LeBlanca.

<sup>40</sup> Hart-Sussman 2005.

<sup>41</sup> Ehrenreich 1998.

praktički sve do pojave roda *homo*, kasna tendencija skraćivanja gornjih udova (ruku) koji su služili za bijeg na drveće, nepostojanje anatomskih osobina karakterističnih za plijen (brzina, oštrina njuha i sluha, biološka oružja za obranu itd.), genetska sklonost današnjeg čovjeka prema «karizmatičnoj megafauni», uključujući i velike predatore, dugotrajnost neprekinutog spavanja kod odraslog čovjeka od prosječno 6-8 sati uz jedan manji prekid i to po noći, navika rađanja djece uglavnom po noći itd. Sve je te biološke osobine teško objasniti ako smo milijune godina živjeli u stalnom strahu od velikih predatora. Hipoteza *man the hunted*, također, počiva na savanskoj hipotezi, koja je, u najnovije vrijeme, znatno revidirana, jer nova otkrića ukazuju da se najveći dio hominidne evolucije odvijao u pošumljenim područjima na rubovima savana, a ne u pravom savanskom okruženju. No, hipoteza *man the hunted* snažno ističe ekološki i biološki kontinuitet, jer je i čovjek, poput svih drugih vrsta, dio hranidbenog lanca, čije su osobine koevoluirale u odnosu s drugim vrstama. Ona je posebno korisna u kritici biologizacije rata, odnosno hipoteza, koje tvrde da je ratovanje utemeljeno u agresivnim nagonima oblikovanim kroz milijune godina lova. Lov je normalna predatorska aktivnost, česta kod pojedinih primatskih vrsta (babuni, obje vrste čimpanza) i nešto sasvim različito od rata kao kolektivne agresije protiv pripadnika drugih grupa iste vrste. U prirodnom svijetu može se reći da nešto nalik ratu postoji i izvan ljudske vrste, ali tek kod nekih vrsta zadružnih kukaca, koje su od nas odvojene stotinama milijuna godina evolucije i kod kojih se radi o strogom genetskom programiranju zbog čega to *nije* patološko ponašanje.

U novijim evolucijskim teorijama nerijetko se tvrdi da je čovjek izrazito teritorijalna vrsta i da je to osnovica intezivnih međugrupnih konflikata, uključujući i rat. Tokom 1960-ih i 1970-ih Robert Ardrey popularizirao je takvo viđenje.<sup>42</sup> I danas postoji rasprostranjeno uvjerenje da teritorijalnost kod čovjeka ima evolucijske korijene zajedno s međugrupnim konfliktima.<sup>43</sup> No, drugi su evolucijski teoretičari<sup>44</sup> isticali da je koncept teritorijalnost vrlo slabo, ako uopće prisutan, kod drugih vrsta majmuna, kao i kod sakupljača-lovaca. Prave teritorijalne vrste, poput ptica ili mačaka, brane svoj teritorij, ali ne napadaju tuđi. Poštovanje prema tuđem teritoriju nije, naravno, stvar moralnih prosudbi, već ima genetske osnovice kao evolucijski stabilna strategija. Ako čovjek ne pokazuje poštovanje prema tuđem teritoriju – a očito da ne – to ukazuje da *nije* prava teritorijalna vrsta. Sukobi oko teritorija uglavnom su posljedica prenapučenosti ili straha od gubitka kontrole nad vitalnim prirodnim bogatstvima, što je također posljedica života u abnormalnim okolnostima. Nastojanje da se osvoji «životni prostor» doživljava se, kod domestifikatorskih i civiliziranih društava, često kao jedini način osiguranja opstanka ili, u moderno doba, «razvoja» i «napretka». Teritorijalna ekspanzija i zauzimanje novih prostora tipična je strategija složenih društava, posebno agrarnih imperija, ali i industrijskih društava, kao pokušaj da se ublaže antropogeni problemi.

---

<sup>42</sup> Ardrey 1966, 1976.

<sup>43</sup> Wranham-Peterson 1996, Thayer 2004, Wade 2007, Buss 2007.

<sup>44</sup> Barash 1986, Boyden 1990, Maryanski-Turner 1993, Shepard 1998.



Mnogi istraživači – antropolozi, arheolozi, historijski sociolozi i drugi – zastupaju tezu o recentnom porijeklu ratovanja u ranije definiranom obliku.<sup>45</sup> Oni se pozivaju na povijesne činjenice, koje ukazuju da je širenje grupnog konflikta i nečega što možemo zvati rat prisutno tek od neolitske domestikacije uz tendenciju intenziviranja s pojavom poglavarstava i ranih civilizacija. Kroz stotine tisuća godina sakupljačko-lovačkog života nema tragova oružja, koje bi služilo za ubijanje ljudi. Prva bilo kakva oružja pojavljuju se tek prije oko 400.000 godina i to vrlo primitivna koplja, koja su najvjerojatnije služila za lov. Moguće je da je oružje za lov služilo i kod međugrupnih sukoba, ali o tome nema nikakvih podataka. Poznati europski spiljski crteži iz kasnog Pleistocena vrlo rijetko sadrže scene s ljudima, a niti jedan ne prikazuje nešto nalik međugrupnom sukobu. Mali broj ljudi, obilje životnog prostora i nepostojanje privatnog vlasništva znatno su reducirali mogućnost značajnijih sukoba. Moguće je da je širenje anatomske moderne ljudi iz Afrike, nakon 100.000 g. p. n. e., dovelo do sukoba s lokalnim grupama hominida, čiji tragovi nestaju relativno brzo nakon dolaska ljudi u njihova područja ali o tome nema nikakvog podataka u arheološkim izvorima. Nestanak hominidnih grupa mogao je biti i posljedica postupnog opadanja nataliteta zbog potiskivanja u marginalnija područja s lošijim prehrambenim mogućnostima. Teza o modernom čovjeku kao velikom osvajaču, koji poput parnog valjka osvaja nova područja i istrebljuje lokalne hominidne populacije, uzbudljiva je i privlačna današnjim ljudima, jer im je dobro poznata iz novije (civilizirane) povijesti. Ona je u skladu s već spomenutom pričom o «herojskom majmunu», koji u neprekidnoj borbi «ostvaruje svoju sudbinu» i «uzdiže» se iznad kaotičnog «prirodnog stanja» u Civilizaciju.

Kroz milijune godina demografski pritisak uglavnom nije postojao, a time ni borba oko oskudnih prirodnih bogatstava. S obzirom da su ljudske grupe bile male – od dvadeset do pedeset osoba – upuštanje u sukob bilo je vrlo riskantno, ali i nepotrebno s obzirom da je uvijek postojala mogućnost povlačenja na nezauzeto područje. Ustanova egzogamnog braka, koju poznaju sva društva sakupljača-lovaca i koja se zadržava u kasnijim seljačkim i stočarskim društvima, teško se mogla razviti u svrhu izbjegavanja incesta ako su postojali neprekidni sukobi između ljudskih grupa. Djevojke su mogle odlaziti u susjednu grupu samo ako su s njom postojali dobri ili, barem, podnošljivi odnosi. Sakupljači-lovci uglavnom dolaze u kontakt s obližnjim grupama, koje su im etnički i jezično bliske i s kojima nemaju zbog čega ratovati. Prva «masovna» grobnica – u kojoj 24 kostura iz *razdoblja od nekoliko generacija* od ukupno 59 imaju tragove uboda – s eventualnim ranama pojavljuju se prije oko 12-14.000 godina, dakle neposredno prije nastanka intenzivne poljoprivrede na području današnjeg Sudana (Gebel Sahaba), u vrijeme klimatskih promjena i, možda, već znatne demografske prenapučenosti. Ona se, možda, i ne odnosi na klasične sakupljače-lovce,

---

<sup>45</sup> Schmookler 1984, Goldsmith 1988, Boyden 1990, 2004, Keegan 1994, Sponsel 1996, O'Connell 1997, Kelly 2000, Berman 2000, Haas 2001, Ehrlich 2002, Thorpe 2003, Gräslund 2005, Christian 2005, Leakey-Lewin 2005, Lerro 2005, De Waal 2006a, Ferguson 2003, 2006a, 2006b, Fry 2006, 2007. Kod nekih pisaca postoje proturječne tvrdnje, često kao posljedica težnje da se sačuva vjera u progresivnost povijesti i sakrosanktnost civilizacije. Tako pojedini istraživači na jednim mjestima ističe da je rat tvorevina civilizacije, a na drugim da postoji „primitivno ratovanje” (Schmookler 1984, Goldsmith 1988:153-177, Keegan 1994). Takve proturječnosti mogu biti posljedica i manjka jasne definicije rata, koja je, usprkos problematičnosti svake stroge definicije, ipak neophodna.

već na složene i sedentarne sakupljače-lovce ili na polu-sedentarno stanovništvo, koje je već duže vrijeme prakticiralo kultiviranje pojedinih vrsta biljaka. Širom svijeta pronađeno je nekoliko kostura, iz vremena kasnog Pleistocena, koji pokazuju prostrijelne ubode, što sugerira vjerojatnost nasilne smrti, ali to su slučajevi pojedinačnog homicida, a ne rata. U to vrijeme, i nešto kasnije u sjevernoj Australiji, na području Arnhemove zemlje, pojavljuje se na stijenama nekoliko crteža, koji prikazuju pojedinačne ljude u nečemu što sličí duelu, iz kojih je teško nešto deciderano zaključivati. Na istom području, prije cca 6.000 godina, nastalo je i nekoliko crteža, koji upućuju na postojanje kolektivnog nasilja. To je jedini slučaj da postoje takvi podaci na području gdje su živjeli sakupljači-lovci, ali moguće je da se radi o složenim i sedentarnim društvima sakupljača-lovaca, koji su ovdje živjeli još početkom XX. stoljeća. Podaci upućuju da je u kasnom Pleistocenu, s postupnim povećanjem demografskog pritiska u pojedinim geografski i socijalno zaokruženim područjima, postojali povremeni međugrupni sukobi, a ranije niti to. U nekim slučajevima, poput pacifičke obale sjeverne Amerike cca 3000 g. pr. n. e. i Arnhemove zemlje u sjevernoj Australiji cca 8000 g. pr. n. e. postoje tragove intenzivnijih sukoba vjerojatno zbog klimatskih promjena, podizanja razine mora i suše, ali to su izuzetne pojave.<sup>46</sup> U svakom slučaju, grandiozne spekulacije u «neprekidnoj borbi» i drevnosti rata korz milijune godine sakupljačko-lovačkog života nemaju nikakve uporište u izvorima. Po nekim mišljenjima društvena nesegmentiranost i mobilnost u nezaokruženom području značajno je smanjivalo mogućnost intezivnih međugrupnih sukoba u Pleistocenu.<sup>47</sup>

Douglas Fry koristi primjer crteža iz Arnhemove zemlje da ukaže kako su zapadnjački arheolozi i antropolozi, uvjereni u trajnost i univerzalnost rata, često *učitali* rat u vrlo nejasne ili dvosmislene izvore, koji su se mogli bitno drugačije tumačiti, jer su *unaprijed* znali da rat *mora* biti univerzalna pojava.<sup>48</sup> Tezu o drevnosti i univerzalnosti rata Fry naziva model intezivnog međugrupnog neprijateljstva, koji se temelji na nekoliko apriornih i od reda pogrešnih uvjerenja o karakteru drevnih ljudskih društava: postojanje ratnih vođa, patrilinearna struktura, oskudica sirovina i zatvorene grupe. Velika većina modernih jednostavnih sakupljačko-lovačkih društava pokazuju sasvim različite osobine, tj. u njima nema ratnih vođa, porijeklo je bilateralno (računa se i po ocu i po majci), postoji obilje prirodnih bogatstva i veze između susjednih grupa relativno su otvorene. U slučaju oskudice resursa – pojava

---

<sup>46</sup> Layton 2006:160-161, Ferguson 2006. Poanta je da je rat mogao postojati u Pleistocenu, ali tek kao rijetka i sporadična pojava. Upravo zato čovjek *nije* prilagođen na rat kao na normalno stanje.

<sup>47</sup> Kelly 2000, Lerro 2005. Ovdje ostavljamo po strani moderne sakupljače-lovce, jer nas zanima porijeklo i uzroci nastanka rata za što je krucijalna ne etnografska već arheološka evidencija. No ponovimo – zbog onih, koji svuda vide «grešku plemenitog divljaka» – da kod njih nepostojanje rata nipošto ne znači nepostojanje različitih oblika nasilja, koje najčešće ima individualana karakter s nesmrtnosnim posljedicama. Odsutnost rata ne znači i ne može značiti odsutnost nasilja i agresije, koji ostaju u okviru evolucijski testiranog ponašanja. Ponekad dolazi i do ubijanja i recipročno do krvne osvete, najčešće zbog preljuba, ali uvijek na individualnoj osnovi. U sakupljačko-lovačkim društvima ne postoji klanska segmentiranost, kao u kasnijim seljačkim društvima, i zato nije moguć zatvoreni krug osvete-na-osvetu. Ubojica ili odlazi u drugu grupu ili njegovo ubijanje izravna račune. Kod ljudi, koji se smatraju opasnim za čitavu zajednicu – psihopata, neodgovornih šamana ili višestrukih ubojica – ubijanje često preuzima član njegove obitelji kako bi se izbjegla krvna osveta. O tome detaljnije Boehm 2001, Fry 2006, 2007.

<sup>48</sup> Fry 2006:119-121.

znatno češća u novije vrijeme zbog života u marginalnom okolišu - jednostavni sakupljači-lovci pribjegava disperziji na manje grupe, intenzivnijem dijeljenju raspoložive hrane ili migraciji u susjedne grupe, ali nikada ne pribjegavaju agresiji na druge grupe. Takva je opcija moguća jer su odnosi između grupa definirani razmjenom darova, bračnih partnera i drugih pojedinačnih pripadnika na temelju srodstva. Teško je vjerovati, ističe Fry, da je u Pliocenu i Pleistocenu moglo biti bitno drugačije kada su postojali isključivo sakupljači-lovci, koji su živjeli u najboljim područjima. Većina navedenih osobina karakterizira složena društva sakupljača-lovaca i seljačka društva, koji su nastali – evolucijski gledano – tek nedavno. Oskudica teritorija i resursa može postojati u novijoj povijesti i danas, ali u drevnoj je prošlosti bilo sasvim drugačije: malo ljudi i obilje slobodnog prostora. Teza o ratu oko otimanja žena također je, smatra Fry, neuvjerljiva, jer ih tretira isključiva kao ratni plijen, što je nespojivo sa spolnim egalitarizmom, koji prevladava kod jednostavnih sakupljača-lovaca.<sup>49</sup> Na temelju detaljne analize Fry ukazuje da je model intenzivnog međugrupnog neprijateljstva potpuno pogrešan i temeljen na pustim spekulacijama i ishitrenim generalizacijama. No uporno se održava i ostaje široko prihvaćen, jer održava *noviju* prošlost i suvremeno stanje i kao takav je mnogima intuitivno blizak. Uz to, mnogi teoretičari ne poznaju antropološku i historijsku literaturu i ne mogu ocijeniti značaj društvene organizacije pa sve trpaju u isti koš: od jednostavnih sakupljača-lovaca preko agrarnih civilizacija do suvremenih industrijskih društava.<sup>50</sup> Povijesne činjenice sugeriraju jasan zaključak: kroz milijune godine naši su preci živjeli u prevladavajućem – naravno, ne apsolutnom – miru jedni s drugima i sa širim prirodnim svijetom. Može se dodati da upravo zato možemo imati potrebu za mirom, ekološkom stabilnošću i bogatim bio-diverzitetom.

Istraživači, koji zastupaju tezu o drevnosti rata ne mogu ponuditi gotovo nikakve argumente. Uglavnom spominju čimpanze, nekoliko kostura s ubodnim ranama i nekoliko crteža. Čudna oskudnost podataka ako su međugrupni sukobi u Pleistocenu bili toliko česti. Odsutnost dokaza nije dokaz odsutnosti, ali još manje može biti dokaz prisutnosti. Jedan od «trikova» za dokazivanje drevnosti rata predstavlja upotreba nejasnih izraza poput «plemenska/primitivna/prehistorijska društva» pod kojim se podrazumijevaju i sakupljači-lovci, i seljaci i stočari. Pojedini autori koriste takve mutne izraze tako dokazuju postojanje “primitivnog/plemenskog/prehistorijskog ratovanja” prije neolitske domestifikacije.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Teza o nestašici žena kao uzroku rata vrlo je popularna kod mnogih suvremenih darwinista. Zanimljivo, jedan od zagovornika teze o drevnosti rata ističe da je nestašica žena bazično posljedica nestašice hrane, koja je posljedica demografskog pritiska, što dovodi do povećanog ženskog infanticida (LeBlanc 2003). To je pojava tipična za seljačka (npr. rimska otmica Sabinjanki) i, nešto manje, stočarska društva i vrlo rijetka kod jednostavnih sakupljača-lovaca.

<sup>50</sup> Fry 2006:162-183.

<sup>51</sup> Edgerton 1992, 2004, Keely 1996, Ghiglieri 1999, Thayer 2004, Smith 2007. Drugi upozoravaju da treba praviti razliku između sakupljačko-lovačkih, hortikulturlanih i stočarskih društava, ali zatim svejedno koriste navedene izraze kako bi lakše poduprli svoje uvjerenje o univerzalnosti rata (Gat 2006). D. Fry upozorio je da je potpuno pogrešno tvrdnju o endemičnosti rata među – kako modernim, tako i drevnim - sakupljačima-lovcima dokazivati na temelju podataka o složenim sakupljačko-lovačkim i konjaničkim lovačkim društvima, jer su oba tipa društva anomalije, tj. ni u kojem slučaju tipični za drevnu ljudsku prošlost (Fry 2006).

To je potpuno pogrešno, jer se svi stručnjaci slažu da treba jasno razlikovati između sakupljača-lovaca na jednoj, odnosno seljaka i stočara na drugoj strani, odnosno, kod prvih, između jednostavnih i mobilnih, te složenih i sedentarnih društava sakupljača-lovaca. «Primitivno ratovanje» u literaturi u ogromnoj većini slučajeva odnosi se na seljačka i stočarska društva, eventualno na sedentarna i složena društva sakupljača-lovaca. No upravo su jednostavna i mobilna društva sakupljača-lovaca – među kojima je rat potpuna nepoznanica - relativno najbolji model za drevnu ljudsku prošlost i vjerojatno najbliži primjer kako se naši preci živjeli kroz stotine tisuća, možda milijune godina. Svaka teza o drevnosti rata mora pokazati njegovu prisutnost kod tih društava. Jedini način da se to učini jest korištenje apsurdno široke definicije rata, koji postaje identičan s bilo kojim homicidom. Neki od zagovornika teze o drevnosti rata priznaju da za pliocen i pleistocen nema praktički nikakvih podataka o ratu<sup>52</sup>, iako nije jasno na čemu onda temelje svoje tvrdnje o drevnosti rata. Vojni povjesničar Azar Gat – još jedan suvremeni neo-hobbesijanac - tako tvrdi da je Australija živi laboratorij za jednostavna sakupljačko-lovačka društva<sup>53</sup>, iako kroz 40.000 godina njihovog života ostalo je svega dva-tri spomenuta crteža s tragovima međugrupnog konflikta. Ne baš obilje evidencije o endemičnom ratovanju. Prvi jasni arheološki i drugi izvori o poljoprivredi sežu prije nešto više od 10.000 godina, a prvi jasni izvori o državi prije nešto više od 5.000 godina i nitko te pojave ne pokušava projicirati u Pleistocen. Zašto bi s ratom trebalo biti drugačije i zašto bi trebalo silovati povijesne činjenice?

Dodatni je problem, kod zagovornika teze o drevnosti rata, pitanje biološke adaptacije. Ako rat ima drevne korijene logično bi bilo očekivati da je čovjek na njega dobro prilagođen. Ako rat seže milijune godina u prošlost morali bi na njega biti prilagođeni kao na hodanje na dvije noge, a ako seže u početke života na zemlji – zbog navodne univerzalne malthuzijanske borbe oko oskudnih resursa<sup>54</sup> – morali bi biti na njega prilagođeni kao na udisanje kisika. Ako je rat evolucijska prilagodba kako objasniti dezerterstva, prisilne regrutacije, demonizaciju nepirjatelja, upotrebu alkohola i opojnih droga, postratne psihološke probleme itd.? Te bi pojave upućivale da rat *nije* evolucijska prilagodba, odnosno da je tek novija povijesna pojava na koju se čovjek ne može uspješno prilagoditi. Darwinistički pokušaji zasnivanja teze o drevnosti rata podrazumijevali bi takvu intenzivnu razinu istrebljivanja ljudskih grupa da to nije primjećeno nigdje u novijoj povijesti, čak ni kod najratobornijih društava. Dolazimo do paradoksa, jer i zagovornici teze o drevnosti rata smatraju da je rat nešto loše i nepoželjno, što bi impliciralo da se radi o novijoj pojavi, koja nije prošla test prirodne selekcije i nije postala dio ljudske prirode. Ljudi mogu težiti ratu ako smatraju da nemaju drugog izbora, ali njihova je osnovna orijentacija mir. To je razumljivo, jer su naši preci milijune godina živjeli u relativno mirnim uvjetima u kojima je moglo biti sporadičnih sukoba međuljudskih grupa, ali ne i ratova, svakako ne u endemičnom obliku kakav je tipičan za poglavarstva i države. Postoje i druge nelogičnosti, koje zagovornici teze o drevnosti rata ignoriraju, poput činjenice kasnog

---

<sup>52</sup> Keely 1996:39, Thayer 2004:118-119.

<sup>53</sup> Gat 2006.

<sup>54</sup> Thayer 2004, Gat 2006, Dyer 2006. Thayer najprije kaže da je rat široko rasprostranjen u prirodnom svijetu, a zatim spominje nekoliko vrsta mrava – od kojih nas odvaja 400 milijuna godina evolucije – i jednu vrstu čimpanza.

nastanka složenih društava. Povećanje složenosti uglavnom je značilo povećanje kompetitivne prednosti u odnosu na druga, manje složena društva. Ako je rat drevan zašto složena društva – poglavarstva i civilizacije – nastaju tako kasno? Kako je moguće da se nitko nije dosjetio tako velike prednosti – jer bespoštedna bi međugrupna kompeticija morala upućivati na nužnost njihovog ranog stvaranja. I ovdje paradoks nestaje ako napustimo tezu o drevnosti rata i priznamo da je intenzivno ratovanje novija pojava. Bez obzira na ove logičke probleme, pitanje uzroka i porijekla rata mora se primarno prosuđivati prema povijesnim činjenicama, koje su i ovdje u skladu s logikom.

Pojedini pisci zastupaju tezu u univerzalnosti rata u drevnoj prošlosti na temelju malthuzijanske hipoteze o intenzivnom razmnožavanju i stalnom demografskom pritisku, smatrajući da ono što važi za seljačka društva važi i za pleistocenske sakupljače-lovce.<sup>55</sup> To zvuči krajnje nevjerovatno, jer u seljačkim društvima sedentarni život omogućava visoku stopu nataliteta, a višak hrane, na temelju intenzivne poljoprivrede, omogućava da oko polovice brojne djece – u seljačkim društvima žene prosječno rađaju oko 6-8 djece, nerijetko i više - preživi ranu dob. Već je rečeno da mnoge okolnosti – sedentarni život, višak hrane, intenzivna međugrupna kompeticija, unutarnje trzavice, nesigurna starost, velika potreba za radnom snagom, klasna stratifikacija itd. – uzrokuju visoki natalitet u seljačkim društvima. U sakupljačko-lovačkim društvima ne postoji niti jedna od tih okolnosti. Mobilni život onemogućava da žene rađaju mnoštvo djece, a – kada bi to nekim čudom i bilo moguće - nepostojanje viškova hrane onemogućava da većina od njih preživi i da se, u odrasloj dobi, bore s pripadnicima drugih društava. Kritičari teze o vječnoj borbi oko resursa ističu da su u drevnoj prošlosti postojalo obilje slobodnog područja i vrlo malo ljudi.<sup>56</sup> Društvena organizacija (jednostavnih) sakupljača-lovacu jednostavno nije prikladna za rat, jer nema ničega oko čega bi ljudi morali ratovati. Krajnja oskudnost arheoloških podataka uvijek ostaje nepremostiva prepreka za sve koji žele kolektivne patologije civilizacije prenositi u drevnu evolucijsku prošlost. Ideološke optužbe o “plemenitom divljaku” ne mogu sakriti neutemeljenost takvih hipoteza.

Podaci o međugrupnim konfliktima ne postoje u Pleistocenu, ali pojavljuju se na mnogim područjima na kojima se počela razvijati hortikultura i, kasnije, poljoprivreda. Arheolog Jonathan Haas ističe da je rat bazično vezan uz populacijski pritisak, sedentizam i kompeticiju oko resursa, što postaje stalni problem tek u neolitskom razdoblju, ali ne svuda i ne uvijek. Tek s državom rat postaje endemična pojava.<sup>57</sup> Antropolog Brian Ferguson donosi najdetaljniji pregled arheološke evidencije s vrlo sličnim zaključcima kao i Haas. Ferguson smatra da postoji pet osnovnih preduvjeta za rat: stalna naselja, demografski pritisak, društvena hijerarhija, trgovina dragocjenim proizvodima i klimatski poremećaji. Velika većina kostura starija od 10.000 godina ne pokazuju tragove najsilnije smrti, osim nekih pojedinačnih slučajeva i usamljenog slučaja grobnice u Gebel Sahabi, dok sve veći broj kostura

---

<sup>55</sup> Shaw-Wong 1989, Low 2000, Konner 2003, 2006, LeBlanc 2003, Thayer 2004, Dyer 2006, Gat 2006, Smith 2007.

<sup>56</sup> Fry 2006.

<sup>57</sup> Haas 2001.

mlađih od 10.000 nose tragove homicida. Ferguson ističe da arheološka evidencija pokazuje pojavu endemičnog ratovanja u Mezopotamiji cca 8000 godina pr. n. e., Anatoliji cca 5.500 godina pr. n. e., u srednjoj Europi cca 4.000 godina pr. n. e., u Kini cca 3.500 godina pr. n. e., u većem dijelu sjeverne Amerike u prvim stoljećima nove ere itd., tj. isključivo na područjima na kojima je već ranije došlo do pojave intenzivne poljoprivrede. Arheološka evidencija svuda pokazuje iste osnovne trendove, tj. svuda se tragovi rata – palisade, utvrde, masovne grobnice, nelovačko oružje - umnožavaju nakon domestifikacije i pojave sedentarnih društava.<sup>58</sup> Haas, Fry i Ferguson ističu suprotnost između arheološke evidencije, koja ukazuje na nepostojanje rata, i etnografske evidencije iz zadnja dva-tri stoljeća, koja ukazuje na širenje rata kod jednostavnih – ali opet najčešće hortikulturalnih - društava nakon kontakta s Europljanima. Istraživači, koji smatraju da je endemično ratovanje trajna pojava, ignoriraju tu razliku i modernu etnografsku evidenciju koriste kao glavni argument za navodno postojanje endemičnog rata u Pleistocenu.<sup>59</sup> Haas, Fry i Ferguson ne smatraju da povećanje društvene složenosti automatski proizvodi rat. Oni stavljaju naglasak na demografske, ekonomske i političke čimbenike, koji su, međutim, usko povezani sa stvaranjem složenih oblika društvene organizacije i koji imaju korijene u neolitskoj domestifikaciji. Na potpuni manjak povijesni izvora o ratu prije neolitske domestifikacije upozorili su i neki drugi istraživači.<sup>60</sup>

Oko sredine XX. stoljeća u antropološkim i arheološkim krugovima bilo je često uvjerenje da je rano neolitsko razdoblje – nakon pojave poljoprivrede, a prije pojave države – bilo razdoblje univerzalnog mira. To je tumačenje u novije vrijeme potpuno napušteno i danas postoji konsenzus da već tu možemo govoriti o endemičnom ratovanju, iako ne u svim područjima. Posebno je polemička knjiga Roberta Keelyja *War Before Civilization* (1996) bila poticaj za stvaranje prave male akademske industrije pod nazivom «arheologija ratovanja». Keely, LeBlanc, Otterbein i drugi arheolozi i antropolozi pokazali su da tzv. primitivni rat – čija se evidencija uglavnom odnosi na moderna seljačka i stočarska društva i uglavnom predstavlja ne pravi rat, već čarke i zasjede – nije nikakva igra i da često dovodi do 25 % smrtnosti među odraslim muškarcima.<sup>61</sup> U razdoblju 10.000-5.000 godina pr. n. e. pojavljuju se sve češći tragovi kostura s tragovima uboda, «masovne» grobnice, prve fortifikacijske utvrde itd. U to vrijeme javlja se i suživot čovjeka i psa - «domestifikacija» iz ljudske

---

<sup>58</sup> Ferguson 2006a, 2006b. Ferguson ističe da u ovom slučaju odsutnost dokaza najčešće znači i dokaz odsutnosti, jer ako je neko područje temeljito arheološki istraženo i nikakvi tragovi rata nisu nađeni možemo zaključiti da rata, u određenom razdoblju, nije niti bilo. U svakom slučaju, teret dokazivanja je na onima, koji tvrde da je endemično ratovanje postojalo u drevnoj (preneolitskoj) ljudskoj prošlosti.

<sup>59</sup> Keely 1996, LeBlanc 2003, Thayer 2004, Gat 2006.

<sup>60</sup> Sponsel 1996, Kelly 2000.

<sup>61</sup> Keely, Otterbein i LeBlanc su istraživači specijalizirani za neolitsko razdoblje. Oni su većinu antropologa optužili za «pacifikaciju» prošlosti i preuveličavanje posljedica europskog kontakta. No njihove analize postaju neargumentirane spekulacije kada iste trendove pokušavaju protegnuti na područje i vrijeme gdje i kada žive isključivo sakupljači-lovci. Iako se čini da tu prestaje znanstvena analiza i počinje ideologija o «progresivnosti» civilizacije njihove se tvrdnje moraju pobiti na znanstvenom području i izbjeći ideološka optuživanja. Douglas Fry ističe da uporno nastojanje da se rat «otkrije» mimo bilo kakve evidencije ukazuje na duboko ukorijenjene kulturne predrasude (Fry 2006, 2007).

perspektive – koji je lajanjem upozoravao na približavanje stranaca, što također upućuje na intenziviranje međugrupnih sukoba. Manjina crteža iz ranog Neolitika – oko jedne petine – sadrži scene, koji prikazuju sukob između dviju ljudskih grupa. Vjerojatno je da su rana hortikulturalna društva, sabijena na omeđenom području, poznavala sukobe pretežno na razini prepada i zasjeda, možda poput suvremenih hortikulturalista iz Amazona i Nove Gvineje. Prije cca 9.000 pojavljuje se prvo mjesto s fortifikacijskim utverdama (Jerihon u Palestini), možda kao zaštita od okolnih pljačkaša, dok u kasnijem Neolitiku već postoje mnoga takva mjesta, u zapadnoj i srednjoj Europi već prije cca 7.000 godina. Od tada se intenziviranje međugrupnih sukoba kvantitativno i kvalitativno može prilično jasno pratiti.

Rat je usko vezan uz pojavu složenijih društava, u antropologiji poznatih pod imenom poglavarstva (*chiefdom*) i država (*state*). Tek ta društva akumuliraju dovoljno moći i stvaraju ratnička udruženja, koja su sposobna za osvajanje tuđeg teritorija, što je često glavno obilježje rata. Stanovništvo na osvojenim teritorijima uglavnom se ne ubija, već se porobljava ili asimilira u ekonomski sustav pobjedničke države. U jednostavnim hortikulturalnim društvima mogu postojati intenzivni međugrupni konflikti s visokim postotkom ubojstava, ali oni najčešće imaju karakter zasjeda i prepada, a ne pravog rata. U svim civilizacijama rat postaje uobičajena pojava.<sup>62</sup> Većina antropologa i arheologa prihvaća već spomenutu teoriju omeđenja (*circumscription theory*). U uvjetima omeđenja i međugrupni sukobi postaju sve intenzivniji, jer više nema slobodnih područja na koja bi neka slabija grupa mogla otići. Tek u civiliziranim društvima možemo govoriti o pravom «teritorijalnom imperativu», koji ima svoje korijene u neolitskoj domestifikaciji. Sakupljači-lovci usko se poistovjećuju s određenim teritorijem, kojeg nazivaju istim imenom kao i sebe i na kojem uglavnom ne zalaze pripadnici drugih grupa. No, kod njih je nemoguće govoriti o teritorijalnom imperativu, sve dok važi načelo da «mi pripadamo ovom teritoriju». Taj se imperativ oblikuje tek kada se pojavljuje načelo «ovaj teritorij pripada nama», a za to je osnovni uvjet demografski pritisak u zaokruženoj regiji. Tek s povećanjem demografskog pritiska dolazi do intenziviranja borbe za životni prostor i nastojanje da se prirodna bogatstva monopoliziraju. U tome značajnu ulogu igra i klasna stratifikacija – pojava također tipična za poglavarstva i civilizacije – jer elite nastoje akumulirati što veću moć za efikasniju kontrolu nad potčinjenim stanovništvom. Povećanje klasne stratifikacije i akumulacija bogatstva, povezane s rastućim demografskim pritiskom, dovode do intenziviranja međugrupnih konflikata. Ovdje je vjerojatno posebno bilo značajno pljačkanje, koje su poduzimale stočarske grupe iz stepa i planina, posebno nakon domestifikacije konja, protiv sjedilačkog stanovništva. Jedna od teorija smatra da je stvaranje gradova i prvih civilizacija bila posljedica sustavnog pljačkanja agrarnog stanovništva, koje se, stvarajući nove oblike

---

<sup>62</sup> Sredinom XX. stoljeća postojalo je mišljenje da je barem u jednom slučaju – klasična civilizacija Maya od V. do IX. st. n. e. – rat bio odsutan. No, novija su arheološka iskopavanja otkrila da su mayanski gradovi bili angažirani u stalnim krvavim sukobima i da su imali krutu kastinsku stratifikaciju, robove i ljudska žrtvovanja. Idealizirano viđenje civilizacije Maya bilo je izraz nastojanja da se nađe “čista” civilizacija, bez kolektivnih patologija i dominacije antropogenih problema. Otkriće takve civilizacije bilo bi fantastično otkriće, koja bi potpuno srušilo središnju tezu ove knjige.

društvene organizacije, nastojalo zaštititi i organizirati efikasniju obranu.<sup>63</sup> Ustanova žrtvovanja – ljudskih ili drugih životinja – tipična je za agrarna i pastoralna društva u kojima ljudi nastoje umilostiviti pohlepne i zavidne bogove – odraz ljudskih kolektivnih strahova i neuroza.<sup>64</sup>

Sve su agrarne države izrazito ekspanzionističke i ratoborne, vječno gladne za zemljom i radnom snagom. Njihovu ekspanziju ograničava samo geografske barijere ili neka druga, jača država. Rat i teritorijalna ekspanzija tipična je strategija za agrarne imperije, posebno ako na njihovim granicama živi raspršeno stanovništvo bez centralizirane vlasti: stočari-nomadi, hortikulturalisti i sakupljači-lovci. Sve agrarne civilizacije poznaju u svojoj povijesti fenomen «granice» i ekspanzije Europljana u sjevernoj Americi od XVII. do kraja XIX. stoljeća samo je zadnji takav primjer. Povećanje stanovništva najznačajniji je uzrok povećanja međugrupnih sukoba, jer je prije 10.000 godina bilo oko 5-10 milijuna ljudi, a prije 2.000 godine već oko 250 milijuna. Pojava intenzivne poljoprivrede s korištenjem pluga imalo je ključnu ulogu u tom povećanju, koje se, iz evolucijske perspektive, može nazvati (prva) demografska eksplozija. Da je čovjek svoja vlastita tvorevina povećanje stanovništva ne bi bilo bitno, tj. ljudi bi mogli živjeti poput mrava ili termita. No, rastući demografski pritisak, koji ljudi prisiljava da žive u sve više prenapučenom i devastiranom okolišu, stvara mnogobrojne probleme, među njima i sve češće interne i eksterne sukobe. Domestifikacija ima ključnu ulogu u ekspanziji i osvajanju teritorija, jer su seljaci uvijek brojno nadmoćni sakupljačima-lovcima i mogu znatno lakše nadomjestiti žrtve sukobe. U svim seljačkim društvima postoji izrazita tendencija naglog povećanja stanovništva, jer je poželjno imati puno djece. Okoliš je vrlo kompetitivan i roditelji žele imati «višak» djece, koja bi se brinula za njih u staroj dobi, postoji mnoštvo sitnih poslova, koje djeca mogu obavljati već od rane dobi, postoji mogućnost prodaje «viška» djece u ropstvo i, najvažnije od svega, brojna populacija velika je prednost u kompeticiji s drugim društvima. Zato su religije agrarnih civilizacija – kršćanstvo, islam, budizam, hinduizam, konfucijanizam itd. – izrazito pronatalitetne i nastoje što više suzbiti infanticid i druge oblike kontrole rađanja. Sedentarni život omogućava rađanje velikog broja djece, a poljoprivreda omogućava višak hrane za preživljavanje oko polovice rođene djece. Po nekim procjenama rani seljaci mogli su ekspandirati prema teritoriju sakupljača-lovacu oko jednu milju godišnje.<sup>65</sup> To ne izgleda puno po modernim mjerilima, ali znači da kroz samo pet stoljeća seljaci se mogu proširiti oko pet stotina milja u *svim* smjerovima, uglavnom na štetu sakupljača-lovacu. Poljoprivreda se autohtono pojavila na tek nekoliko mjesta – Egipat, sjeverozapadna Indija, sjeverna Kina, Srednja Amerika, možda Nova Gvineja i atlantska obala sjeverne Amerike – i relativno se brzo širila upravo zbog mogućnosti naglog povećanja nataliteta u seljačkim društvima.

---

<sup>63</sup> O'Connell 1997, Boyden 2004.

<sup>64</sup> Po jednom usamljenom tumačenju postoji direktna veza između ustanove žrtvovanja i rata, koji imaju temelje u drevnoj ljudskoj evoluciji kada je čovjek bio plijen velikih predatora (Ehrenreich 1998). No sakupljači-lovci, koji bi se, po tome, morali najviše bojati velikih predatora, ne poznaju ni rat ni žrtvovanje.

<sup>65</sup> LeBlanc 2003.



Stvaranje centraliziranih društava moglo je dovesti do smanjivanja manjih međugrupnih konflikata, jer je država nametala mir u cilju lakše kontrole, pretvarajući osvojeno stanovništvo u robove ili kmetove. No, smanjivanje takvih sukoba nije značilo smanjivanje, već pojavu i povećanje rata. Sukobi su postajali kvantitativno rjeđi, ali destruktivniji ne samo po ljudske živote, već i prirodni okoliš o kojem ljudi ovise. Već najranija područja civilizacije, poput drevnog Sumera prije 5.000 godina, pokazuju tragove endemičnog ratovanja između gradova-država. Akadski kralj Sargon držao je stalnu vojsku od 5.400 ljudi prije 4.4.000 godina. Moderna praksa masovne ekološke destrukcije prirodnog okoliša – s Vijetnamom 1960-ih i 1970-ih godina samo kao najpoznatijim primjerom – imala je svoje davne preteče kod Asiraca, koji su trovali vodu i sijekli drveće da bi stanovnike nekog grada prisilili na predaju. Intenzitet ratovanja varirao je, ovisno o regionalnim okolnostima. U nekim slučajevima, poput Starog i Srednjeg egipatskog kraljevstva ili značajnih razdoblja kineske povijesti, rat je bio prilično rijetka pojava. Na suprotnom kraju spektra, poput država Asiraca i Azteka, rat je bio neprekidna pojava, koja se provodila praktički neprekidno, postajući gotovo cilj po sebi. To su krajnosti, ali rat poznaju sve civilizacije. U civiliziranoj povijesti rat postaje trajna i univerzalna pojava. Za civilizaciju rat postaje nužno zlo, poput hijerarhije i međuljudske eksploatacije.

Daljnje promjene u ratovanju kao povijesnoj pojavi ovdje nas ne moraju zanimati. Najbitnije je za našu temu da rat *nije* evolucijska prilagodba i da *nema*, suprotno tvrdnjama mnogih darwinista, korijene u drevnoj evolucijskoj prošlosti. Iz evolucijske perspektive potpuno je nebitno da li endemični rat počinje sa seljačkim društvima neolitika ili s kasnijim državama, jer to su sve recentne pojave, bitno različite od pleistocenskih sakupljača-lovaca. Mnogi darwinistički teoretičari misle da je darwinizam može biti relevantan za rat – ili bilo koju drugu pojavu – samo ako je ona evolucijska prilagodba.<sup>66</sup> Taj smo pristup već kritizirali kao primjer standardnog modela bio-socijalne teorije. No to ne znači da je evolucijska teorija nebitna za objašnjenje njegovog porijekla.<sup>67</sup> Društvena organizacija je bitna, što ne mora i ne treba značiti ignoriranje evolucijske biologije. Rat je, poput svih drugih antropogenih problema, simptom *manjka* evolucijske prilagodbe i nemogućnosti čovjeka da se uspješno prilagodi na socijalnu dinamiku od neolitske domestikacije dalje. Da važi standardni model humanističkih disciplina – tj. da je čovjek beskonačno plastično biće – rat ne bi bio problem ili, ako bi bio, ne bi nikada nastao. Potreba za mirom ima

---

<sup>66</sup> Wrangham-Peterson 1996, Low 2000, Thayer 2004, Gat 2006.

<sup>67</sup> Fry, Ferguson, Haas i drugi teoretičari s pravom su kritizirali tendenciju biologizacije rata i njegovo prenošenje u drevnu (pleistocensku) prošlost. No, oni, izgleda, smatraju da je takav pristup jedini način na koji je evolucijska teorija relevantna za rat pa, pošto je pogrešna, onda rat nema veze s biologijom. Njihova pozicija nije bitno različita od kulturnog materijalizma Marvinina Harrisa, koji je još 1970-ih isticao da endemični rat nastaje tek s pojavom domestikacije i, posebno, države (Harris 1991). Jedan od njih formalno spominje da njegov pristup nije antievolucijski i antidarwinistički (Fry 2006:4), ali, u konkretnim analizama, pozitivni značaj biologije ograničava samo na primjere nekih oblika nasilja u jednostavnim društvima, a inače maksimalno ističe kulturnih diverzitet i fleksibilnost ljudskog ponašanja. Fry ističe da je sakupljačko-lovački život naša okolina evolucijske prilagođenosti, ali zatim da je čovjek iznimno elastično biće, koje se može uspješno prilagoditi na različite društvene okolnosti, što znači vraćanje na standardni model društvenih disciplina. Time se perpetuira stari dualizam *nature-nurture*, tj. rat proizlazi ili ljudske biogramatike ili iz partikularnih povijesnih okolnosti, biologija je ili sve ili ništa.

biološke osnovice, jer je mir a ne rat bio osnovno obilježje odnosa između ljudskih i hominidnih grupa kroz milijune godina. Sve štetne posljedice rata pokazuju koliko je rat neprirodna pojava bez uporišta u našem genetskom nasljeđu. Izuzetno i kratkoročno, rat može imati određene pozitivne efekte kod nekih pojedinaca ili grupa, ali se oni mogu objašnjavati specifičnim kulturnim razlozima.<sup>68</sup>

Rat nema biološku osnovicu, ali to ne znači da se radi o «problemu», koji čovjek može «rješavati» svojom ingenioznošću. Douglas Fry i mnogi drugi teoretičari misle da ako je rat novija pojava, vezana uz domestifikaciju i složena društva, može se nekako «prevladati» ili «ukinuti». To nam se čini utopijom, jer rat proizlazi iz spleta ekoloških i društvenih čimbenika, koji sežu tisuće godina u prošlost i ne može nestati ako perzistiraju povijesne okolnosti, koje su ga stvorile. Rat je uvijek bio čvrsto povezan s ekološkim i drugim antropogenim problemima, koji su u temelju svake civilizacije. Ukidanje rata tražilo bi ukidanje povijesnih okolnosti – domestifikacije i civilizacije – koje su ga stvorile, što je, za sada i u doglednoj budućnosti, nemoguće, čak i ako dođe do demografskog kolapsa. Kombinacija genetski utemeljenog etnocentrizma i podjele na «nas» i «njih», te sve dubljih i težih antropogenih problema, neizbježno vodi u traženje deržurnih krivaca, najčešće u obliku nekih vanjskih «neprijatelja», bili to američki imperijalisti, islamski fundamentalisti, židovski kapitalisti ili tko već. Rat i drugi antropogeni problemi ne perzistiraju, kako sugerira Fry, zato što su ljudi, iz tko zna kojeg razloga, sami sebe uvjerali da je čovjek po prirodi nasilan, ratoboran i pohlepan. U svijetu s nekoliko milijardi ljudi, koji žude za što višim standardom i u uvjetima sve dublje ekološke krize realno je očekivati stalno povećanje svih glavnih antropogenih problema, što znači i rata i drugih oblika međugrupnih sukoba. Čak i demografski i društveni kolaps većine današnjih država – najrelanija opcija u bliskoj budućnosti – ne bi značila nestanak rata. Ratovi između država mogu i dalje biti relativno rijetki, ali građanski ratovi i drugi oblici kolektivnog nasilja – na etničkoj, vjerskoj i rasnoj osnovi – bit će sve češći. Trenutno, može se, u najboljem slučaju, govoriti o njihovoj kontroli, a dugoročno niti to.

Povjesničari rata često su skloni svoj predmet istraživanja izdvajati iz konteksta. Rat je dovoljno značajna pojava u novijoj ljudskoj povijesti da bi mogao biti predmet zasebnih analiza, ali to ne znači da se može promatrati izolirano od drugih antropogenih problema. Upravo suprotno, rat se može smisljeno objašnjavati samo u povezanosti s njima, kao jedan od brojnih simptoma manjka genetske prilagodbe i posljedica napuštanja okoline evolucijske prilagođenosti. Rat je, nadalje, samo najoštriji, najorganiziraniji i najdestruktivniji oblik nasilja u međuljudskim odnosima. Međugrupno nasilje može poprimiti različite oblike, od etničkog čišćenja i građanskih sukoba do terorizma i genocida. U nekoj zemlji međugrupno nasilje može biti prisutno na svakom koraku, iako rat – u gore navedenom smislu – ne postoji. Stoga određene

---

<sup>68</sup> Bradley Thayer, koji smatra da rat ima biološke osnovice, tvrdi da osjećaj uzbuđenja i bratstva-poruzju proizlazi iz milijuna godina borbe protiv ne-ljudskih i ljudskih predatora (Thayer 2004:179-192). To je još jedna od njegovih mnogobrojnih pretpostavki za koju nedostaje evidencija. Ratno uzbuđenje i «bratimljenje» može se puno prije objašnjavati kao posljedica dosade i usamljenosti od koje posebno pate gradski ljudi. No, to je «ushićenje» vrlo rijetko i, kako pokazuje dobro poznati primjer iz 1914., vrlo brzo prestaje.

optimistička predviđanja o mogućem kraju rata, posebno česta u prvoj polovici 1990-ih godina,<sup>69</sup> imaju puno značaj ako se rat shvati tek kao jedan od mnogih oblika međugrupnog nasilja, a ovi tek kao jedan od mnogih antropogenih problema. Rat u smislu organiziranog oružanog konflikta između država može biti relativno rijedak, ali to puno ne znači ako sve veći broj zemalja, posebno u Trećem svijetu, tonu u kaos etničkih i vjerskih sukoba, terorizma, mafijaških obračuna i drugih oblika međugrupno nasilja, koje se sve više šire – kako je neminovno u globalnom svijetu – u «razvijene» zemlje. Današnji stanovnik Londona ili New Yorka ne boji se posebno rata, ali to nije posebna utjeha s obzirom na golem strah od terorizma ili, iako manje vidljiv, od «lokalnih» bandi i pojedinačnih nasilnika, a da se o mnogim drugim nevoljama ne govori. Za ljudsku prirodu nije dovoljno samo nepostojanje rata, već i nepostojanje bilo kakvih intenzivnih – unutarnjih i vanjskih – međuljudskih sukoba, kao i antropogenih problema općenito. Sakupljačko-lovački život – koji i danas ostaje naša okolina evolucijske prilagođenosti – ne isključuje sporadične slučajeve unutarnjeg ili vanjskog nasilja. No, isključuje česte ili stalne sukobe, kako unutarnje (jer su svi rođaci i dobri znanci), tako i vanjske (jer nema razloga za za njih).<sup>70</sup> Mir – koji spada među temeljne ljudske potrebe – nije samo odsutnost rata, već i dobri međuljudski odnose, primarno unutarnje, među članovima zajednice, ali relativno dobre ili, barem, podnošljive, sa susjednim grupama. To je tako, jer u takvim smo uvjetima živjeli milijune godina i genetski ih nikada nismo napustili. U detaljnoj analizi „miroljubive politike“ Douglas Fry nastoji rat potpuno odvojiti od drugih antropogenih problema i problem nasilja reducirati na međuljudske odnose.<sup>71</sup> No, moguće je da kvaliteta ljudskog života bude vrlo niska usprkos odsutnosti rata i relativnog niske razine međuljudskog nasilja, kao u nekim suvremenim industrijskim društvima, poput Norveške, Islanda i Japana. Nasilje se ne može reducirati samo na međuljudske odnose, jer je moguće da ljudi svoje frustracije i neuroze akumuliraju u agresiji prema prirodnom svijetu i drugim vrstama. U industrijskim društvima interno nasilje prema drugim ljudima uglavnom je kažnjivo, ali nasilje prema divljem prirodnom svijetu – u obliku tehničke ekspanzije i uvećanja standarda – smatra se i danas nečim poželjnim i “progresivnim”. Domestifikacija se može shvatiti i kao početak rata čovjeka protiv divljeg prirodnog svijeta.

Pojedini pisci smatraju da je koncentriranje na demografski pritisak i borbu za teritorij/prirodna bogatstva/ljude, kao glavne kauzalne faktore rata, previše cinički i da se moraju uzeti u obzir i drugi, ne toliko materijalni čimbenici. Oni smatraju da je

---

<sup>69</sup> Keegan 1994, O’Connell 1997. Liberalni optimizam zbog završetka hladnog rata ovdje je očito imao glavnu ulogu.

<sup>70</sup> Kod *modernih* sakupljača-lovaca postoje česti slučajevi međugrupnog nasilja, koje se, međutim, ne može primjenjivati na naše pleistocenske pretke. Upozoreno je da postoji proturječnost između *etnografskih podataka*, koji upućuje na čestu ratobornost modernih sakupljača-lovaca, i *arheoloških podataka*, koji ukazuju na odsutnost intenzivnih konflikata prije neolitske domestifikacije (Kelly 2000). To nije ništa čudno s obzirom da moderni sakupljači-lovci odavno ne žive u normalnom okolišu na koji je čovjek optimalno prilagođen.

<sup>71</sup> Fry 2006, 2007. Simptomatično, gotovo svi Fryjevi primjeri „miroljubivih društava” odnose se na jednostavne sakupljače-lovce i još neka ne-državna društva. Ono što je moguće njima – jer to su za čovjeka evolucijski normalnije okolnosti – ne znači da je moguće civiliziranim i industrijskim društvima, koja su bitno *out of touch* s ljudskom evolucijski oblikovanom psihologijom.

tendencija sakralizacije rata, veličanja zajednice i slično ne nužno izraz manipulacija neke pokvarene elite, već određenih biološki utemeljenih tendencija u ljudskoj prirodi.<sup>72</sup> Takvom smo tumačenju načelno skloni, ali ne kao alternativni, već kao nadopuni osnovnoj hipotezi. U ratu je uvijek posebno naglašeni etnocentrizam i ksenofobija – sklonost prema pripadnicima vlaste grupe i animozitet prema pripadnicima druge grupe – koje vjerojatno imaju genetsku osnovicu. No, iako su etnocentrizam i ksenofobija nužan preduvjet za rat i druge oblike međugrupnog nasilja, one, same po sebi, nisu njihov uzrok. Ovdje se, kao česti i poznati primjer, navodi slučaj masovnog oduševljenja među nekim europskim nacijama u ljeto 1914. Mnogi su ljudi – posebno pripadnici gradske srednje klase – pozdravljali izbijanje rata kao bijeg od besmislenog buržoaskog života, ispunjenog dosadom, karijerizmom i alijenacijom. Rat se tumačio kao sredstvo restauracije određenih aspekata života – uzbuđenje, zajednica, integracija – koji su prikladniji za ljudsku životinju i koji su uobičajeni u sakupljačko-lovačkom životu. Da rat bude doživljavan kao sredstvo izbjavljenja iz apsurdnog malograđanskog života svjedoči o očajnom stanju ljudske psihologije, kao što kućni ljubimci i ZOO-vrtovi svjedoče o očajnom stanju ljudske ekologije. I to su simptomi života u abnormalnim okolnostima civilizacije u kojima život nikada nije ono što ljudi intuitivno očekuju da bi trebao biti.

### ***III. Jednakost***

U arheologija i antropologiji tradicionalno je prevladavalo uvjerenje – koje je prvi sustavno formulirao Gordon Childe 1930-ih i 1940-ih godina – da je neolitska revolucija položila temelje nestanak društvene egalitarnosti i razvoja klasne stratifikacije. U grubim crtama, Childeova osnovna teza nije napuštena, ali je značajno modificirana u kasnijim istraživanjima.<sup>73</sup> Velika je proširenost steklo razlikovanje – koje je prvi formulirao američki antropolog James Woodburn 1960-ih i 1970-ih godina – između društava s neposrednim povratkom (*immediate-return*) i odgođenim povratkom (*delayed-return*) dobara. U prvom slučaju radi se o društvima, koja ne skladište višak dobara, već se prikupljena dobra neposredno raspodjeljuju po

---

<sup>72</sup> Ehrenreich 1998.

<sup>73</sup> Detaljnije analize pojave i širenja hijerarhije u novijoj ljudskoj povijesti daju Lenski 1984, Schmookler 1984, Berman 2000, Sanderson 1999, Ehrlich 2002, Lerro 2005, Nolan-Lenski 2006. Treba napomenuti da je antropologija, u većem dijelu XX. stoljeću, isticala egalitarnost sakupljačko-lovačkih društava. No, u najnovije je vrijeme došlo do sve češćih tvrdnji da su i ta društva bazično hijerarhijska i dominatorska (Eibl-Eibesfeld 1979, Wrangham-Peterson 1996, Tiger-Fox 1998, Eller 2000, Sanderson 2001, Ludwig 2002). No, većina istraživača i danas smatra da se mobilna i jednostavna društva sakupljača-lovaca mogu tretirati kao egalitarna, svakako ako ih uspoređujemo s civiliziranim društvima (Cohen 1989, Boyden 1990, Harris 1991, Maryanski-Turner 1993, Kelly 1995, Ridley 1997, Shepard 1998c, Ingold 2000, Berman 2000, Corning 2003, 2005, Power 2005, Lee-Daly 2005, Lerro 2005, Fry 2006, 2007, Nolan-Lenski 2006, Diamond 2007, Wilson 2007). U usporedbi s ratom puno je manje prisutno nastojanje da se klasna stratifikacija, tipična za sva civilizirana društvo, prebacuje u drevnu prošlost. Ovdje ne možemo govoriti o društvenom ustrojstvu drugih primata, ali spomenimo tendenciju da im se pripisuje «hijerarhija», «dominacija» i «borba za status». To je još jedan primjer onoga što smo označili kao grešku biologizacije povijesne kontingencije, jer u tim društvima neki član, najčešće najveći mužjak, može imati središnje mjesto, ali ono je ostvareno spontano, a ne «izboreno» kroz «kompeticiju». O tome više Livingston 1994.

egalitarnoj osnovici. U drugom slučaju postoji skladištenje viškova, koje otvara prostor za klasnu stratifikaciju i veće nejednakosti prema dobi i spolu. U prvom slučaju dominira načelo generaliziranog reciprociteta, a u drugom gospodarenje s akumuliranim dobrima. Značajno je da sakupljačko-lovačka mogu obuhvaćati *oba* tipa ekonomije. Mnogi moderni sakupljači-lovci imaju ekonomiju neposrednog vraćanja, ali ne mali broj skladište viškove i pokazuju tendenciju veće nejednakosti. To znači da su korijeni nejednakosti unutar sakupljačko-lovačkih društava. No, usprkos tome, tek domestifikacija – koja se mora shvaćati kao dugoročni gradualni proces, ne kao iznenada «revolucija» - omogućava skladištenje većih količina viškova i pojavu prave stratifikacije, od staleža i kasta do modernih klasa. Ovdje je ključan sedentizam, tj. tek sjedilački život, koji je tipičan za sva agrarna društva, omogućava skladištenje viškova. Pravi sakupljači-lovci izrazito su mobilni i njihovo kretanje – koje treba shvaćati kao način života, ne kao očajničko traganje za hranom – osigurava perzistiranje egalitarnih odnosa. Mobilnost i neposredno vraćanje dobara u tim društvima idu ruku pod ruku, kao, na drugoj strani, sedentizam i akumulacija viškova. Sukobi se uglavnom rješavaju raspravama i dugim govorima do iscrpljenosti. U vrlo rijetkom slučajevima, kada suglasnost nije moguća, postoji praksa ujedinjenja-i-razjedinjenja (*fission-and-fusion model*), tj. nezadovoljnici mogu napustiti zajednicu i otići drugdje ili se pridružiti nekoj obližnjoj grupi. Za to je, međutim, osnovni uvjet da postoji slobodni prostor, kako je i bio slučaj kroz daleko najveći dio ljudske povijesti. Sukobi se, u najgorem slučaju, rješavaju – odlaskom.

Bitno obilježje egalitarnih društava je ravnopravnost odraslih članova, koji imaju osobnu autonomiju i ne ovise o drugima, iako si mogu međusobno pomagati. Društvena hijerarhija označava različite oblike klasne stratifikacije i društveno uvjetovanih nejednakosti u distribuciji političke, ekonomske i tehničke moći. Poput svih ostalih temeljnih pitanja ljudskog postojanja i pitanje egalitarnosti i hijerarhije se mora postaviti u evolucijski kontekst. Ako je čovjek praktički čitavu svoju povijest proveo u malim grupama – koje možemo zvati sakupljači-lovci – pitanje je kakva je stratifikacija moguća u tim društvima. Sudeći po moderim sakupljačima-lovcima svakako ne velika. Sakupljačko-lovačke grupe broje 20-50 članova, najviše do stotinu, koje se sastoje od nekoliko obitelji od 4-8 članova. U tim jednostavnim društvima ne postoji specijalizacija poslova tipična za kasnija složena društva. Muškarci uglavnom obavljaju lov na krupnu divljač, a žene skupljaju plodove i love sitnu divljač, ali mogu postojati i izuzeci, kada žene pomažu u lovu. U tim društvima postoji određena razlika u distribuciji utjecaja ovisno o dobi i spolu. Stariji su ljudi često posebno ugledni, jer su riznice znanja, iskustva i mudrosti, vješti lovci uglavnom su više cijenjeni od slabijih lovaca i slično. No, to su minorne razlike, jer ugledni članovi nisu vođe u smislu kasnijih poglavara, još manje nasljednih vladara. Oni nemaju nikakve moći da bilo kojeg odraslog člana prisile na bilo što i svoj utjecaj zahvaljuju isključivo svojim osobnim sposobnostima. Ne postoje nikakve utvrđene političke pozicije, koje bi se mogle nasljeđivati. Prestiž je isključivo osobnog karaktera. Može se reći da muškarci dominiraju u jednim, a žene u drugim poslovima, jer je tendencija da se na spolove gleda kao ravnopravne, ali različite. Svaki je spol autonoman u svojem području i ne postoje, kao u suvremenim društvima, vječne prepirke oko «ravnopravnosti» i «spolne pravednosti». U oko dvije trećine modernih sakupljača lovaca porijeklo se veže uz oba

roditelja (bilateralizam), što također ukazuje na prevladavajuće egalitarne odnose među spolovima.

U sakupljačko-lovačkim društvima politika se ne centrira oko prisile i akumulacije moći – koja je uglavnom nemoguća<sup>74</sup> – već oko dogovora u kojem sudjeluju svi odrasli članove grupe. Odluke se donose konsenzusom i nema nametanja volje većine, jer nezadovoljnici uvijek mogu napustiti grupu. Time su društvene tenzije svedene na najmanju moguću mjeru. U sakupljačko-lovačkim društvima ne postoji akumulacija bogatstva, jer nema sjedilačkog života i privatnog vlasništva, osim nekoliko osobnih stvari, koje svatko nosi sa sobom. Može se reći da postoji zajedničko ili komunalno vlasništvo i nitko nema mogućnosti da drugome uskrati pribavljanje hrane ili korištenje nekog prirodnog bogatstva. U tim je društvima često prisutna tendencija dodatne egalitarizacije u smislu obeshrabrivanja samo-isticanja. Posebno se negativno gleda na osobno hvalisanje i omaložavanje drugih.<sup>75</sup> Egalitarnost je povezana s individualnošću, koja ne znači industrijski atomizam, već oslanjanje na sebe i izbjegavanje da se zajednici bude na teret. Stoga se može reći da je, ako postoji biološka osnovica, egalitarnost puno više u skladu s ljudskom prirodom, nego hijerarhija i kalsna stratifikacija. Stoga se čini točnim mišljenjem da hijerarhija civiliziranih društava je specifično ljudska tvorevina i ne može se povezivati s «hijerahrijom», koju nalazimo među čimpanzama ili gorilama.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Postoje neki sporadični izuzeci u kojima pretežno sedentarna društva sakupljača-lovaca skladište viškove i imaju izraženu hijerhiju s poglavicama i robovima. Pojedina indijanska društva na pacifičkoj obali Kanade u XIX. stoljeću najpoznatiji su primjer. No, to su posebni slučajevi, koji se vjerojatno ne mogu primjenjivati na Pleistocen, jer su uglavnom produkt više stoljeća intezivne trgovine s Europljanima. Ako su se takva društva ranije i formirala vrlo brzo su došla do domestifikacije i potpunog napuštanja drevnog sakupljačko-lovačkog života. Neki teoretičari, koji smatraju da je čovjeku urođena sklonost prema stvaranju hijerarhije i nejednakosti, tvrde da su sedentarna i složena društva sakupljača-lovaca bila znatno češća u Pleistocenu, jer još nije bilo agrarnih društava, koja su kasnije sakupljače-lovce potisnuli u marginalni okoliš (Sanderson 2001). Tu je hipotezu nemoguće provjeriti, ali krajna oskudnost arheoloških nalaza – tek neka mjesta iz južne Francuske pri kraju Pleistocena i neke kamene građevine iz Australije prije cca 5.000 godina – ne govori njoj u prilog. Sedentarni sakupljači-lovci imaju znatno veći ekološki *footprint* od jednostavnih i mobilnih sakupljača-lovaca i, ako je njihovo ustrojstvo bilo tako često u Pleistocenu, morali bi o tome ostati brojni arheološki tragovi Douglas Fry ističe da je nužno striktno razlikovanje između nomardskih i složenih sakupljača-lovaca, koji se razlikuju kao dan i noć, jer su potonji puno sličniji složenim hortikulturalnim društvima (Fry 2007).

<sup>75</sup> Takve običaje sociolog Stephen Sanderson navodi kao argument za svoju tezu da čovjek ima urođenu tendenciju prema stvaranju društvenih hijerarhija i nejednakosti (Sanderson 2001). No, ovdje se prije radi o kulturnom pojačavanju bioloških tendencija, slično kao kod zabrane incesta. Ljudska je priroda egalitarna, ali, pošto postoji mogućnost pojave agresivnih i nasilnih pojedinaca, razmetljivo se ponašanje mora sasjeci u korijenu. U svim društvima postoje zabrane oko incesta ili ubijanja rođaka, ali to ne znači da ljudi nemaju urođene inhibicije protiv takvih pojava. Teza o urođenoj hijerarhiji ne može objasniti mnoge pojave: vrlo kasni nastanak statificiranih društava, egalitarne tendencije u svim složenim društvima (pobune nižih slojeva, aksijalne religije, moderne sekularne ideologije itd.) i štetne posljedice velikih nejednakosti. Istaknuli smo da ako je nešto biološki utemeljeno znači da je prošlo test prirodne selekcije i da ne može biti problematično *ako organizam živi u prirodnom okolišu*.

<sup>76</sup> Ehrlich 2002, Lerro 2005. I ovdje, kao kod biološke/kulturne evolucije, je pogrešno isti izraz upotrebljavati za označavanje različitih pojava. Različiti oblici nejednakosti u složenim ljudskim društvima, posebno civilizacijama, kulturna su tvorevina i nemaju biološku osnovicu, za razliku od razlika u «statusu» kod pojedinih primatskih vrsta. Izraz «hijerhija» može se koristiti samo za jedno

Egalitarnost sakupljačko-lovačkih društava nije, naravno, apsolutna. Postoje značajne razlike posebno s obzirom na spol, tj. egalitarnost se posebno primjenjuje na odrasle muškarce. U mnogim je slučajevima primjećeno – opet kod modernih sakupljača-lovaca – da žene imaju nešto manji značaj u političkim odlučivanjima. To je posebno izraženo kod onih društava u kojima lov na krupnu divljač – gotovo isključivo muški posao – predstavlja značajan izvor prehrane. Kod Agta na Filipinima – gdje žene sudjeluju ravnopravno u svim oblicima lova, makar uz pomoć pasa – prisutna je možda najveća egalitarnost kod svih proučavanih modernih sakupljača-lovaca. U sakupljačko-lovačkim društvima žene uglavnom same prikupljaju hranu i druga neophodna sredstva za život, što je bitan uvjet njihove ravnopravnosti. Naglašenija odstupanja od spolne i općenite ravnopravnosti primjećeno je posebno kod nekih australskih grupa u kojima postoji veliki utjecaj starijih članova, iako je gerontokracija pretjerani izraz. U svim sakupljačko-lovačkim društvima odlučivanje se temelji na konsenzusu svih odraslih članova grupe – često, iako ne uvijek, i žena – a nikada na prisili. Matrijarhat – vladavina žena nad muškarcima – nikada nije postojao, ali (relativni) spolni i drugi egalitarizam realnost je u sakupljačko-lovačkim društvima.<sup>77</sup>

Prelaženje na sedentarni život, odnosno domestifikacija ispočetka već su od početka promijenili situaciju. Jednostavna seljačka (hortikulturalna) društva zadržavaju egalitarne odnose. No, u tim društvima dolazi do povećanja spolnih nejednakosti i stvaranja patrijarhalnih odnosa. Povećanje stanovništva stvara sve veći pritisak na žene i pogoršanja njihovog zdravlja. Većina seljačkih i stočarskih društava imaju patrilinarni odnos, tj. porijeklo se isključivo veže uz oca, što ukazuje na rastuću mušku dominaciju nad ženama. Kasnije, s prelaženjem na intenzivnu poljoprivredu, povećavaju se nejednakosti i između odraslih muškaraca. Već neka složena društva sakupljača-lovaca pokazuju gomilanje bogatstva u rukama istaknutih ljudi (*big men*), koji ju često na svečanostima distribuiraju ostalim članovima grupe, razmetljivo ističući svoju imućnost. To postaje još češća pojava u složenim hortikulturalnim društvima u kojima razmetljivo pokazivanje bogatstva postaje ključno za održanje na

---

područje – ili za ne-ljudske primatske vrste ili za ljudsku civilizaciju – ali ne i za oboje. Pojedini su primatolozi isticali hijerarhijski poredak kod čimpanza (Boehm 2001, Stanford 1999). No, on je uglavnom prisutan kod mužjaka i genetski je utemeljen, te, kao takav, neproblematičan. Ako postoji problem nezadovoljnik uvijek može otići, stalno ili privremeno, upravo kao kod sakupljača-lovaca. Malo je vjerojatno da mu je ranije, u znatno prostranijim staništima, prijetila opasnost od pripadnika druge grupe čimpanze - jer bi se inače takvo ponašanje izbjegavalo. Margaret Power istaknula je da kod čimpanza, ako žive u normalnim okolnostima, hijerarhija ima malu ulogu (Power 2005). Hijerarhija kod primata uglavnom se svodi na veću dostupnost ženki u vrijeme parenja. Hijerarhija u ljudskim civilizacijama znatno je šira pojava i demokratski pokreti ne prosvjeduju zato što ovaj ili onaj moćnik «posjeduje» nekoliko lijepih žena istovremeno. Mnoga civilizirana društva nameću monogamiju, a mnogi muškarci iz viših slojeva samo sebi nameću celibat. Poanta je da je klasna stratifikacija složenih društava proizvod specifičnih povijesnih okolnosti, koje su u neskladu s ljudskom prirodom, a ne naše drevne primatske evolucije, koja bi nekako vrebala u prikrajku i čekala prvu priliku da se pokaže.

<sup>77</sup> Teza o matrijarhatu odavno je napuštena u ozbiljnim istraživačkim krugovima i do danas preživljava samo kod nekih militantnih feministica. No, teza o egalitarnosti sakupljačko-lovačkih društava široko je – ne potpuno – prihvaćena u znanstvenim krugovima.

istaknutom položaju. Čim neki istaknuti čovjek ne može održavati svečanosti s raspodjelom darova pada u beznačajnost i drugi dolaze na njegovo mjesto. Sjedinjenje i razjedinjenje više nije moguće, jer slobodan prostor više ne postoji, tj. sav pogodan teritorij nastanjavaju ljudske grupe, koje ne toleriraju strance. Jednostavna hortikulturalna društva, koja obrađuju zemlju motikom, još uvijek pretežno zadržavaju egalitarizam sakupljačko-lovačkih društva. Poglavice ili istaknuti ljudi imaju značajan utjecaj, ali ne i formalne ovlasti za primjenu sile. Mogu utjecati jedino vlastitim primjerom i nagovaranjem, ali ne mogu prisiliti druge da ih slijede ili im bilo što naređivati. U složenim hortikulturalnim društvima, pojavljuju se poglavice (*chiefs*), koji imaju određene privilegije, poput slobode od nekih fizičkih poslova ili dobivanja viškova. Poglavice, za razliku od velikih ljudi, imaju autoritet da interveniraju u domaćinsku ekonomiju i traže dio proizvodnje za javnu ekonomiju, koju zatim koriste za raspodjelu ili uvećanje vlastitog prestiža. Poglavice imaju znatno više privilegija od ranijih velikih ljudi, uglavnom su potpuno oslobođene obavljanja fizičkih poslova i često imaju nasljedni položaj. No, njihov se položaj značajno razlikuje u pojedinim društvima, iako eksterni sukobi – tipični za većinu složenih hortikulturalnih društava – utječu na veći značaj. Na rubovima agrarnih društava nastajala su mnoga pastoralna društva, koja su se bavila nomadskim stočarstvom i često provodila pljačkaške prepade protiv susjednih seljaka, posebno ako su imali konje. U njima je nejednakost bila manja nego u seljačkim društvima, posebno poglavarstvima i državama, ali znatno veća nego u sakupljačko-lovačkim društvima. Njihovo je društveno ustrojstvo, slično seljačkim društvima, bilo izrazito patrijarhalno, a život u marginalnom okolišu ne bitno lakši od seljaka u agrarnim civilizacijama.

U sakupljačko-lovačkim društvima mogu postojati prestiž ili utjecaj, koji se dobrovoljno prihvaća od svih i koji je zaslužen. Slično još uvijek važi u jednostavnim hortikulturalnim društvima u kojima nema nasljeđivanja položaja. U složenim hortikulturalnim društvima privilegij se temelji na rođenju ili nasljednom položaju i nerijetko je poduprt religioznim sankcijama. Uobičajena je podjela na poglavice, potpoglavice i pučane. Polinezijska društva XIX. i XX. stoljeća – do danas već uglavnom stvar prošlosti - posebno su poznata po takvom uređenju. No istaknuti ljudi još nemaju formalnu moć prisiljavanja, osim u kasnijim složenim hortikulturalnim društvima, koji su prijelazni oblik prema uspostavi države. Horizontalna moć sakupljača-lovaca, u kojoj svi imaju kontrolu nad radnim procesom, postupno prelazi u vertikalnu moć u kojoj se oblikuje istaknuta elita kao zametak buduće vladajuće klase u civiliziranim društvima. Poglavarstva (*chiefdom*) su cjeline nekada autonomnih sela pod vlašću jednog poglavice i sa snažnom tendencijom ekspanzije zbog osvajanja novih područja. Pojava hortikulturalnih i stočarskih društava praćena je višestrukim intenziviranjem ratova, koji – pošto se radi o gotovo isključivo muškoj aktivnosti – doprinosi uvećanju spolnih nejednakosti. S poglavarstvima moć, autoritet i klasna stratifikacija postaju svakodnevni dio društvenog ustrojstva. U sakupljačko-lovačkim i jednostavnim hortikulturalnim društvima postoji zajedničko ili komunalno vlasništvo. No, s povećanjem demografskog pritiska, pojavljuje se i širi privatno vlasništvo, vezano za pojedine obitelji iz kojih dolaze poglavice i, kasnije, nasljedni vladari. Nametanje volje bilo većine bilo dominantnih pojedinaca postaje uobičajena stvar, koja će se kasnije razviti u samovolju vladara u civiliziranim društvima.



Ta se tendencija višestruko uvećava sa stvaranjem države (*state*), koje su uglavnom nastale napuštanjem hortikulture u korist intenzivne poljoprivrede s upotrebom domaćih životinja i pluga. Vladajuća elita u agrarnim državama koncentriraju još puno veću moć nego što je ikada uspjelo poglavcima u složenim hortikulturalnim društvima. Višak poljoprivrednih dobara mogao se skladištiti i čuvati s vojnom stražom, koja je često bila i osobna pratnja vladara. Poglavicu zamjenjuje kralj ili car s velikim ovlastima, pravom života i smrti nad svojim podanicima i često nasljednim položajem. Poglavice su još uvijek povezane srodničkim vezama s mnogim pučanima, što povećava mogućnosti da rade za opće dobro. No, kraljevi, carevi i drugi vladari države nemaju više takvih ograničenja i njihova je vladavina samovoljna, nerijetko se pretvarajući u despotizam i tiraniju. Primitivne poglavice nikada nisu mogle postati despoti jer za to nije bilo mogućnosti. U ranim civilizacijama dolazi do pojave pismenosti, koja je izvorno bila vezana za popisivanje poreza, dakle povećanje nejednakosti. Seljačko stanovništvo u agrarnim civilizacijama često je bilo izvrgnuto dvostrukom pritisku, od lokalnih feudalaca i od središnje državne birokracije stacionirane u gradovima. I jedna i druga grupa nastojala je izvući od seljaštva višak proizvoda i ostaviti im tek koliko je neophodno za opstanak. Nerijetko je ta dvostruka eksploatacija stvarala toliki pritisak da je dolazilo do seljačkih pobuna. No, one su uglavnom bile lokalnog i nepovezanog karaktera i dominantni slojevi mogli su ih lako ugušiti. U agrarnim civilizacijama viši slojevi nastoje se već po vanjskim obilježjima – odjeća, kretanje, govor – što više razlikovati od prostih pučana, posebno seljaka i robova. Već u fizičkoj pojavi nastoje pokazati stupanj akumulacije moći i djelovati zastrašujuće na običan puk.

Sakupljačko-lovački život isključuje ropstvo kao ustanovu u kojoj čovjek postaje vlasništvo drugog čovjeka, gubi slobodu kretanja i bilo kakve kontrole nad vlastitim životom. Kao što intenzivna mobilnost isključuje gomilanje vlasništva, tako isključuje i ropstvo. No domestifikacija i prelaženje na sedentarni život polažu temelje za povećanje klasne stratifikacije, a time i za pojavu robova. Već neka društva sedentarnih sakupljača-lovaca, poput Indijanaca s Pacifičke obale u XIX. stoljeću, poznaju robove, iako je pitanje koliko je to relevantno za drevnu prošlost. Neposredni uzroci ropstva mogu biti različiti, od sekularnih i drugih potreba elita do rata u poljoprivredi. Ropstvo je ustanova obilato prisutna i sankcionirana u svim agrarnim civilizacijama. Tek postupna mehanizacija poljoprivrede i drugih oblika ekonomije dovodi, uglavnom u toku XIX. stoljeća, do napuštanja ropstva, barem u njegovim najeksplicitnijim oblicima. Ropstvo ostaje i danas masovno prisutno u mnogim područjima, posebno u industriji seksa i različitim oblicima dječjeg rada, ali praktički svuda je formalno zabranjeno. Moralno gnušanje nad ustanovom ropstva nije izraz «napretka moralne svijesti», kako se to često shvaća u progresivističkom tumačenju, već prisjećanje na drevni život, koji je zapisan u našim genetskim programima i pokušaj da se on, koliko je moguće, obnovi. No, ropstvo tipično za agrarne civilizacije moglo je biti ukinuto samo na temelju intenzivne industrijalizacije i mehanizacije, koja dovodi do višestrukog uvećanja adaptivnog jaza. I ovdje se vidi da civilizirani ljudi mogu smanjiti adaptivni *mismatch* na jednom području samo ako ga uvećaju na drugom.

U sve složenijim društvima pojavljuje se klasna stratifikacija i središta moći kao jedini način da se rastući konflikti riješe ili, barem, drže pod kontrolom. Rastuća državna moć sve više zamjenjuje srodničko ustrojstvo, koje je tipično za sakupljačko-lovačka, hortikulturana i rana agrarna društva. Sedentarna društva – što, u pravilu, znači seljačka i, mnogo kasnije, industrijska društva - ne mogu postojati bez akumulacije političke moći i centraliziranog vodstva. Jedini način da se to izbjegne – model sjedinjenja i razjedinjenja – odavno je prestao biti realna opcija. Akumulacijom moći problemi se ne samo ne rješavaju, već se višestruko uvećavaju- kao i uvijek kod suzbijanja simptoma - ali sedentarna društva nemaju izbora, jer je jedina alternativa potonuće u kaos. Morris Berman ističe da je društvena hijerarhija bazično pokušaj da se izađe na kraj s neprekidnom nesigurnošću, tjeskobom i otuđenošću, kako za vladare, tako i za podanike. Strah i nesigurnost – posljedica neolitskog populacijskog pritiska, višestrukog uvećanja broja porođaja, akumulacije viškova itd. – tek je nedavna pojava u ljudskoj povijesti i izrazito neprirodna.<sup>78</sup> Bruce Lerro također smatra da je demografski pritisak u zaokruženom području najčešći razlog za pojavu i učvršćenje početnih oblika hijerarhije. Česti razlog mogao je biti i okupljanje ljudskih grupa na uskom području bogatom izvorima hrane. U tim je slučajevima još uvijek postojala opcija odlaska, ali po cijenu napuštanja bogatog područja. Ostajanje i prihvaćanje hijerarhije kratkoročno se moglo činiti kao bolja opcija. Za Lerra osnovni je izvor hijerarhije demografski i ekološki pritisak u kojem neformalna muška prednost – tipična za sakupljačko-lovačka društva – postupno prerasta najprije u neformalnu, a zatim, u kasnim poglavarstvima i ranim državama, u formalnu mušku dominaciju.<sup>79</sup> Steven LeBlanc smatra da s porastom društvene složenosti dolazi do prenošenja autonomije na vođe i elite u zamjenu za grupnu zaštitu zbog sve intenzivnije eksterne kompeticije oko oskudnih resursa. Kada jednom dođe do stvaranje hijerarhije ljudima je nemoguće da obnove raniju egalitarnost, jer bi to značilo slabljenje vojne i političke moći u odnosu na vanjske protivnike. Ako vođa pokaže svoje sposobnosti osvajanjem tuđeg teritorija i pobjedama nad neprijateljima postoji velika vjerojatnost da postupno proširi svoje ingerencije i da njegov položaj postane nasljedan. Tu je otvoren proces – koji traje kroz mnoge generacije – u kojem vođe postaju nasljedne poglavice u složenim hortikulturalnim društvima, a ovi kraljevi i carevi u agrarnim civilizacijama.<sup>80</sup> Za A. B. Schmooklera akumulacija moći dio je «parabole plemena» u kojem se pripadnici složenih društva neprekidno nalaze u zatvorenom krugu i akumulacijom moći uzaludno nastoje smanjiti antropogene probleme.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> Berman 2000.

<sup>79</sup> Lerro 2005. U prijašnjoj knjizi Lerro je nastojao pokazati da je promjena religioznih vjerovanja, od duhovna zemlje u sakupljačko-lovačkim društvima do nebeskih bogova u agrarnim civilizacijama, bila posljedica promjene društvenih, političkih i ekonomskih okolnosti u razdoblju 10.000-500 godina pr. n. e. (Lerro 2000).

<sup>80</sup> LeBlanc 2003. Isto stajalište zastupa Gwynne Dyer, koji ističe da je hijerarhija jedini način upravljanja složenim društvima i da ljudi, iako mogu sagnuti glavu pred despotijom, ne zaboravljaju što jesu (Dyer 2006). To je i osnovna tema ove knjige. Usprkos svim promjenama u vanjskim okvirima ljudskog života, usprkos svim humanističkim ideologijama koje uvjeravaju u «uzvišenost» civilizacije, ljudska priroda ne dopušta ljudima da zaborave što jesu i što će uvijek biti.

<sup>81</sup> Schmookler 1984.

Civilizacije akumuliraju veliku političku, vojnu i ekonomsku moć, ali po cijenu opadanja kvalitete ljudskog života i stvaranja/uvećanja mnoštva antropogenih problema. Osnovna funkcija države, koja nastaje tek s civilizacijom, je u stvaranju kontrolnih mehanizama i borbi protiv antropogenih problema. Država je simptom manjka genetske adaptacije i pokazatelj da društvena praksa više ne reflektira ljudsku biogramatiku. Tek u tom kontekstu ima smisla markstističko tumačenje države kao oruđa «klasne eksploatacije» i očuvanja vlasti određene elite («vladajuće klase») nad većinom stanovništva. Ako važi primat kulturne adaptacije i ako je čovjek svoja vlastita tvorevina – kako su marksisti uvijek smatrali – zašto bi klasne nejednakosti bile problem? Rastuće ekonomske, političke i spolne nejednakosti, tipične za svaku civilizaciju, mogu biti problem samo zato što čovjek genetski ostaje prilagođen na svijet malih i *egalitarnih* sakupljačko-lovačkih zajednica. Jednaki *question begging* postavlja se i za one darwiniste, koji tvrde da je čovjeku urođena hijerarhija i stvaranje velikih nejednakosti. Zašto bi to bio problem ako je evolucijski testirano ponašanje?

Sva domestifikatorska i, posebno, civilizirana društva sadrže značajne ili velike nejednakosti u obliku klasa, staleža i kasta. U tim društvima postoje izrazita nejednakost u distribuciji moći ovisno o društvenom porijeklu, rasnoj ili nacionalnoj pripadnosti, spolu itd. Pošto gotovo svi povijesni izvori otpadaju na klasno stratificirana društva nije čudno da postoji prošireno uvjerenje da je čovjek po prirodi hijerarhijska životinja i da klasna stratifikacija samo odražava određene biološke predispozicije. I mnogi suvremeni evolucijski teoretičari smatraju da je akumulacija moći i socijalna hijerarhija imaju biološke korijene i da se pojavljuje čim nastaju povoljne okolnosti, tj. s domestifikacijom i sedentarnim životom. Mnogi su teoretičari, koji sebe smatraju darwinistima, tvrdili da čovjek ima urođene hijerarhijske i kompetitivne tendencije, odnosno da je opsesivni *status-seeker*. Oni smatraju da je hijerarhija čovjeku urođena i da u egalitarnim društvima sakupljača-lovaca stalno prijeti da izbije na površinu.<sup>82</sup> Drugi teoretičari ne pozivaju se na biologiju, ali tvrde da

---

<sup>82</sup> Wrangham-Peterson 1996, Somit-Peterson 1997, Singer 1999, Sanderson 1999, 2001, 2007, Lopreato-Crippen 2002, Ehrlich 2002, Rubin 2002, Ludwig 2002, Pinker 2003, Thayer 2004, Arnhart 2005, Barkow 2006, Salter 2007, Eibl-Eibesfeldt 2007. Ništa iznenađujuće, u toj se literaturi često poziva na «negaciju» «grešnog» dijela našeg evolucijskog nasljeđa, što je još jedan izraz nastojanja civiliziranog čovjeka oko “uzdignuća” nad svojom demonskom prirodom u ime “povijesnog napretka”. Na zagonetku zašto u sakupljačko-lovačkim društvima dominira egalitarnost odgovara se da prije domestifikacije nije bilo uvjeta da se pokaže navodno urođena tendencija prema hijerarhiji (Sanderson 2001, Barkow 2006). No, ljudi stvaraju te uvjete i nije jasno zašto bi naši preci milijune godine odugovlačili sa stvaranjem klasno stratificiranih društava ako su oni doista u skladu s ljudskom prirodom, odnosno zašto bi civilizirani ljudi težili jednakosti ako je ona toliko protivna ljudskoj prirodi. Za teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta paradoks ne postoji, tj. gubitak egalitarnosti jedna je od mnogih štetnih posljedica naglih društvenih promjena i uvećanja adaptivnog jaza. Ako domestifikatorski i civilizirani ljudi ne mogu sačuvati pojave tipične za drevni život- egalitarnost, mir, organski i divlji okoliš itd. – to ne znači da oni nemaju genetske osnovice i obratno, ako je povijest složenih društava obilježena nejednakošću, ratom, ekološkom destrukcijom itd. to ne znači da su one ukorijenjene u ljudskoj prirodi. To samo potvrđuje da čovjek nije svoja vlastita tvorevina i da ne može izbjeći štetne posljedice provođenja evolucijski netestiranih djelatnosti. Teza o skrivenim tendencijama, koje dolaze do izražaja u povoljnim okolnostima zapravo je kvazi-darwinizam ili neka vrsta evolucijskog aristotelijanizma, koji govori o razvoju imanentnog telosa u bićima i stvarima.

u sakupljačko-lovačkim društvima ne postoji egalitarnost već sustav vođa i hijerarhije.<sup>83</sup> Prisutna je i tvrdnja da hijerarhija civilizacije znači obnavljanje hijerarhije primatskih društava, koja ostaje skriveni dio ljudskog evolucijskog repertoara i u novim okolnostima izbija na površinu.<sup>84</sup> To ne izgleda vjerojatno, jer hijerarhija civilizacije predstavlja problem i već zato ne može biti dio našeg evolucijskog nasljeđa. Naši su evolucijski preci stotine milijuna godina hodali na četiri noge. No, to ne znači – i tako nešto nitko ne tvrdi - da hodanje na četiri noge i dalje postoji u pozadini i samo čeka na povoljne okolnosti. Odrasli ljudi nikada ne hodaju na četiri noge, čak i u situaciji kada bi to bilo vrlo korisno, poput poledice na gradskim ulicama. Hijerarhije civilizacije prije se mogu tumačiti kao nužno zlo kada jednom ljudi bivaju uhaćeni u zamku domestifikacije i kompeticije složenih društava. Različite pojave – od egalitarnih elemenata u aksijalnim religijama do modernih egalitarnih pokreta (marksizam, anarhizam, feminizam, socijalizam) – pokazuju da egalitarna ljudska priroda neprekidno proviruje kroz ne-egalitarni poredak civilizacije. Ako je čovjek genetski prilagođen na sakupljačko-lovačka društva – što je darwinistički jedina smislena pozicija – puno je logičnije zastupati uvjerenje da je egalitarnost čovjeku prirodna.

Usprkos stvaranju hijerarhijskih društava ljudska priroda ostaje i dalje egalitarna, tj. čovjek ostaje prilagođen na egalitarno društveno ustrojstvo. Sve civilizirane ideologije moraju voditi računa i barem formalno priznavati potrebe čovjeka za egalitarnošću. U aksijalnim religijama egalitarnost se nastoji osigurati u onostranosti, u zagrobnom životu ili izbjavljenju nakon života. Transcendentne religije nastoje ponuditi utjehu za ovostrani život u kojem dominira velike društvene, ekonomske i spolne nejednakosti. Nejednakosti agrarnih civilizacija često su osporava i na praktičniji način, od djelovanja različitih heretičkih sekta do pobuna robova i seljaka. Ti su pokreti uglavnom bili usmjereni protiv viših slojeva i pozivali se na neko ranije egalitarnije stanje, poput evanđeoskog siromaštva ili starih «seljačkih pravica». No, seljačke bune, najčešće lokalnog karaktera, bile su brzo i okrutno ugušene. Uglavnom, seljaštvo nije moglo ni zamisliti neki drugi poredak od staleške ili kastinske stratifikacije tipične za agrarne civilizacije.

Moderne sekularne ideologije nastoje afirmirati egalitarizam u ovostranom životu na različite načine. Komunistički režimi obećavali su ostvarenje besklasnog društva u relativno bliskoj budućnosti. Anarhizam, feminizam, socijalizam i druge ideologije na Zapadu kritiziraju velike nejednakosti i liberalnim/liberalno-demokratskim društvima XIX. i XX. stoljeća. Komunizam, sa svojim idealom «besklasnog društva», bio je pokušaj da se unutar moderne civilizacije restaurira egalitarizam sakupljačko-lovačkih društava. Liberalizam – dominantna ideologija

---

<sup>83</sup> Otterbein 2004.

<sup>84</sup> Kohn 2000, Boehm 2001, Dyer 2006. Posebno su Albert Somit i Steven Peterson isticali značaj primatskog nasljeđa uz mnoge podatke iz povijesti civiliziranih društava (Somit-Peterson 1997). Problem s time je da se potpuno zaobilaze antropološki podaci o sakupljačima-lovcima, koji su puno smisleniji model za milijune godine ljudske evolucije nego čimpnaze i drugi primati. Jasno je da civilizirana društva nikako ne mogu biti evolucijski model, jer, kao tek nedavne tvorevine, nemaju uporišta u našoj evolucijskoj prošlosti.

većine industrijskih društava – izvorno je sadržavala snažne elitističke elemente, ali, u usporedbi s aristokratskim svjetonazorom agrarnih civilizacija, bila je od početka prilično egalitarna. Tokom XX. stoljeća egalitarni su elementi u liberalizmu znatno ojačali sa stalnim obećanjima oko buduće egalitarizacije, tj. tehničke ekspanzije i rasta standarda u kojem bi, idealno, svi trebali sudjelovati. To su sve različiti primjeri kako se egalitarna ljudska priroda bori da dođe do izraza u ne-egalitarnom društvenom okruženju. Te je pojave doista teško objasniti ako je hijerarhijsko ustrojstvo genetski utemeljeno. Zašto bi se ljudi bunili protiv društva, koje je u skladu s ljudskom prirodom, posebno s obzirom na genetski utemeljen konformizam i etnocentrizam?

Egalitarnost, kao genetska potreba, uvijek je konkretna, tj. odnosi se na biološku prilagodbu čovjeka na specifični oblik života u konkretnom društvenom i ekološkom kontekstu i ne može se iz njega izdvajati. Pojedini pisci smatraju da moderna društva, posebno liberalne demokracije, znače zaokret u anti-egalitarnim trendovima i da restauriraju egalitarnost drevnih društava. To je još jedan primjer hipoteze o krivuljastom napretku s kojom smo se već susretali. Gwynne Dyer tvrdi da su moderna društva, zahvaljujući masovnim komunikacijama i općem biračkom pravu, egalitarna i demokratska.<sup>85</sup> Istina je da ovdje postoji manje nejednakosti nego što je to bio slučaj u agrarnim civilizacijama. Elite barem formalno odgovaraju narodu, koji ih može na izborima smijeniti i postaviti druge elite. Tokom XIX. i XX. stoljeća postupno se širilo pravo glasa, koje danas uglavnom obuhvaća sve punoljetne građane. Industrijska društva XX. stoljeća vjerojatno su u prosjeku egalitarnija nego njihove preteče u XIX. stoljeću ili agrarne civilizacije. Između viših i nižih staleža/kasta u agrarnim civilizacijama postojale su nepremostive razlike, koje su se ideološki tumačile kao metafizičke, moralne ili kvazi-biološke. To se vidi i u fizičkom izgledu, jer elite se po odjeći ili govoru ne razlikuju bitno od većine pripadnika srednje klase iz koje uglavnom i same dolaze. U masovnim industrijskim društvima većina ljudi pripada srednjoj klasi unutar koje nema većih razlika. To je određeno postignuće u odnosu na agrarne civilizacije, ali ako su kriterij sakupljačka- društva ne prelazi okvire industrijske kvazi-demokracije. U industrijskim društvima prosječni je čovjek suočen s manje osobne samovolje nego u agrarnim civilizacijama, ali po cijenu rastuće impersonale birokracije, usamljenosti i otuđenosti. Za potrebe stalno rastućeg državnog aparata ljudi moraju izdvajati sve više poreza, prireze i drugih taksa, koje nisu bitno različita od nasilnih podavanja seljaštva u agrarnim imperijama. Teza o smanjenju nejednakosti posebno se teško može održati ako se uzme u obzir, kako je nužno u doba «globalizacije», čovječanstvo kao cjelina. Suvremene liberalne demokracije, s njihovom čudnom elitističkom kvazi-demokracijom, nikada ne bi nastale bez europske kolonijalne ekspanzije i osvajanja Novoga svijeta zadnjih 500 godina. Zemlje Trećeg svijeta preuzele su ulogu robova i seljaka u agrarnim civilizacijama. Danas su zapadna tržišta preplavljena jeftinom robom, koja se proizvodi u mnogim zemljama Trećeg svijeta, ponajviše Kini, koja predstavlja iskorištavanje polu-robovske radne snage. Potrošači iz srednje klase u Europi, Sjevernoj Americi, Australiji i drugim «razvijenim» zemljama sudjeluju u iskorištavanju vrlo jeftine radne snage u Kini i drugim zemljama, čiji se životni uvjeti često ne razlikuju puno od nekadašnjih kmetova i robova.

---

<sup>85</sup> Dyer 2006. Po tom bi kriteriju demokratska društva bila i fašizam i komunizam.

Klasna stratifikacija suvremenih industrijskih društava uglavnom se može podijeliti na višu klasu, višu srednju klasu, nižu srednju klasu, radništvo i niže slojeve. U višu klasu pripadaju tehnička, politička i ekonomska elite, u srednju klasu uglavnom zaposlenici u tercijalnom sektoru, radništvo uglavnom radi u tvornicama i kratkoročnim slabo plaćenim poslovima, a niži slojevi rade u rudnicima, građevinarstvu, sezonskoj poljoprivredi i sličnim mjestima. Postoje velike razlike između, primjerice, više klase i niže srednje klase u materijalnim primanjima i participaciji u raspodjeli ukupnog bogatstva, a posebno između više klase i nižih slojeva. No, klasna stratifikacija nije fiksna, jer postoji značajna mobilnost. Mnogi ljudi se obogate i pređu među nižu ili višu srednju klasu, dok drugi osiromaše i padnu među nižu srednju klasu ili radništvo. Dominantna liberalna ideologija, posebno u Sjedinjenim Američkim Državama, maksimalno ističe značaj klasne mobilnosti kako bi smanjila osjećaj jaza između formalno proklamirane jednakosti i velikih nejednakosti u stvarnom životu. Mnogi ljudi vjeruju da svatko može «napredovati» samo ako uloži dovoljni trud, odnosno da je vlastita lijenost i nesposobnost kriva za siromaštvo. «Američki san» odnosi se na siromašnog dječaka, koji upornošću i radom, postaju bogataš. U stvarnosti, naravno, to je malo kome uspjelo, posebno ne na legalan način. Klasna mobilnost jest velika u odnosu na nekadašnja agrarne civilizacije, ali znatno manja nego što tvrdi ideologija slobodnog tržišta i nerijetko s negativnim ishodom, tj. pojedinac nazaduje u akumulaciji bogatstva. To je posljedica ne «otvorenosti sustava», već specifičnosti zanimanja, tj. mnogi ljudi obavljaju poslove, koji nameću veliku mobilnost, te stalnih tehničkih inovacija, koje mnoge poslove ukida i stvara nove. U europskim zemljama «američki san» nikada nije stekao veliku proširenost, ali osnovno društveno ustrojstvo i način razmišljanja nije previše različit. Tzv. socijalna država ili država blagostanja ponešto je smanjila ekonomske razlike u drugoj polovici XX. stoljeća, ali u zadnje vrijeme one su opet u porastu. Došlo je do konzervativne reakcije – *reagizma* u Americi, *tchaterizma* u Velikoj Britaniji – koja je, zadnjih tridesetak godina, eliminirala mnoge aspekte socijalne države i nastojala smanjiti porezna izdavanje viših slojeva.<sup>86</sup>

Velike nejednakosti postoje i u političkom ustrojstvu. Sva se moderna industrijska društva pozivaju na «demokraciju» i tvrde da su «demokratska». Uzeto doslovno, možemo govoriti o liberalnoj demokraciji, fašističkoj demokraciji, komunističkoj demokraciji, islamističkoj demokraciji itd. Dominantni liberalni diskurs tvrdi da je samo liberalna demokracija «prava» i «istinska» demokracija, dok su sve ostale «tiranije», «diktatura», «totalitarizmi» itd. No, ako se kao kriterij uzme političko ustrojstvo sakupljačko-lovačkih društva – jer to je naša okolina evolucijske prilagođenosti i jedini mogući *objektivni* kriterij – slika je drugačija. Po njemu niti jedno industrijsko društvo nije demokracija, već, poput svih civiizacija, vladavina elita. Ako su suvremena masovna potrošačka društva usporede s agrarnim civilizacijama i ranim modernim društvima moguće je govoriti o određenoj demokratizaciji. No, ako se usporede sa sakupljačima-lovcima to i dalje ostaju oligarhijski poreci u kojima elite koriste mješavinu prisile i manipulacije da bi vlladale nad masama. Narod ima jedino pravo da na izborima izabere koja će ga elita

---

<sup>86</sup> O tome detaljnije Sanderson-Alderson 2005:125-154.

iskorištavati i manipulirati naredne tri-četiri godine. Talijanski sociolog s početka XX. stoljeća Vilfredo Pareto isticao je da u svim društvima – što bi značilo svim *civiliziranim* društvima, jer on nije znao za sakupljače-lovce – postoji cirkulacija elita, tj. jedne elite bivaju smijenjene na ovaj ili onaj način i dolaze druge elite. Neke od njih mogu se pozivati na volju Boga, a neke na volju naroda, ali vlast uvijek ostaju koncentrirana u uskom krugu ljudi. I slom komunizma krajem 1980-ih i početkom 1990-ih godina bila je revolucija odozgo, koja je tek naknadno stekla popularnu aklamaciju. Kvazi-demokracije industrijskih društava najčešće imaju masovnu podršku, ali širi slojevi stanovništva ne mogu ni na koji način utjecati na donošenje odluka. Ako ih takva podrška čini «demokratskim» onda se isti naziv mora priznati i ne-liberalnim porecima. Dapače, elite «liberalnih demokracija» nisu se, zadnjih pola stoljeća, libili podržavati vojne hunte i druge izrazito anti-demokratske snage u mnogim zemljama Trećeg svijeta u borbi protiv popularnih pokreta, od ljevičarskih struja do suvremenih islamista. Pozivanje suvremenih elita na «demokraciju» teorija bio-socijalnog diskontinuitet tumači kao još jedan primjer *mismatcha* između ljudske prirode i (suvremenog) društva, odnosno kao pokušaj da se restauriraju barem neki elementi sakupljačko-lovačkog života. To je, međutim, unaprijed osuđeno na propast, jer unutar civilizacije *mora* postojati vlast elite i egalitarizam sakupljačko-lovačkih društava ne može se obnoviti. To ne bi bilo važno da je čovjek svoja tvorevina ili da važi autonomija kulture, ali je bitno ako čovjek genetski nikada nije napustio drevni okoliš. U svim industrijskim društvima postoje velike razlike između siromašnih slojeva na jednoj i elite na drugoj strani. Egalitarno-demokratska ideologija posebno potencira postojanje društvenih, ekonomskih i spolnih razlika, jer zbog nje i najmanje nejednakosti smetaju. Nejednakosti su posebno velike ako se uzme u obzir čitavo čovječanstvo, odnosno tzv. razvijene i nerazvijene zemlje. U tom slučaju nejednakosti su zadnjih stotinjak godine ne smanjene, već povećane. U suvremenim liberalnim demokracijama egalitarnost se primarno shvaća kao zajedničko sudjelovanje u potrošačkoj industriji i nastojanje da svatko akumulira što veću ekonomsku moć. Takvo ponašanje ima teške društvene i ekološke posljedice. Izvjesna egalitarizacija moguća je samo na temelju mnogih štetnih posljedica, jer se provodi u društvu, koje je u izrazitom neskladu s ljudskom prirodom.

Poput svih drugih temeljnih potreba i egalitarnost ostaje ideal, kojem civilizirani ljudi mogu težiti, ali ne mogu ga dostići. Novija povijest, posebno komunističkih zemalja, pokazala je da je unutar civilizacije moguće izvjesno smanjenje razlika, ali u vrlo ograničenoj mjeri. Razlog tome nije što bi ljudska priroda bila po sebi hijerarhijska i ne-egalitarna, već što složeno društvo *mora* sadržavati velike nejednakosti, jednako kao što gradski ljudi moraju živjeti u zagađenom i prenapućenom okolišu. Svako složeno društvo, da bi se uopće održalo u intersocijalnoj kompeticiji, mora graditi hijerarhijske i centralizirane strukture. Urođeni psihološki mehanizmi kod čovjeka odnose se na srodnički i recipročni altruizam i svi odnosi složeniji od toga traže neku vrstu centralizacije, nadzora i represije, tim više što je društvo u većem neskladu s ljudskom prirodom. Već zato je egalitarni projekt komunističkih pokreta u XX. stoljeću unaprijed bio osuđen na propast. Egalitarnost – ili bilo koji drugi aspekt sakupljačko-lovačkog života – može se obnoviti samo ako se taj život restaurira u cjelini, što je, zbog demografske ekspanzije

zadnjih 10.000 godina, nemoguće. U procesu društvene makrodinamike, čije je osnovno obilježje stalno uvećanje adaptivnog jaza zbog stvaranja složenih društava, ljudi ne mogu sačuvati niti jedno bitno obilježje drevnog života, pa ni egalitarnost.

Primjer feminističkog pokreta i spolne ravnopravnosti pokazuje ograničene mogućnosti egalitarizacije unutar industrijskih društava. Od kraja XIX. stoljeće pojedini valovi feminističkog pokreta izborili su egalitarniju poziciju za barem dio žena. Na žene su protegnuta mnoga ranije muška prava, od prava glasa do obavljanja različitih poslova. Dominantna ideologija industrijskih društava XX. stoljeća smatra da su žene i muškarci ravnopravni i isti, tj. tretman spolova bi, u načelu, trebao biti isti. Stvarnost je, naravno, bitno drugačija. Slučajevi spolne diskriminacije – ne uvijek na štetu žena – prisutni su na svakom koraku. Načelo ravnopravno-i-isto sukobljava se sa činjenicom bioloških razlika između spolova, od veće fizičke snage muškaraca do rađanja i dojenja djece kod žena. Dominatno muški i ženski poslovi uporno perzistiraju. Tzv. ženska emancipacija najčešće znači da se ženama dopušta da se «uzdignu» do muškog načela, koji je *per definitionem* superioran, ali ne i obratno, tj. muškarci se ne smiju «spustiti» do ženskog načela kao inferiornog. To, primjerice, znači da žene smiju nositi mušku odjeću i obavljati muške poslove, ali ne i obratno. Ironično, feministički pokret mogao je postati popularan samo prihvaćanjem slabo prikrivene patrijarhalne logike o superiornosti «muškog puta». U sakupljačko-lovačkim društvima ravnopravnost može postojati, jer se priznaje bitna različitost spolova u uvjetima – suprotno agro-pastoralnim društvima – nepostojanja akumulacije moći. Moderni se feminizam najbolje može tumačiti kao još jedan od mnogih pokušaja industrijskih ljudi da restauriraju barem neke elemente drevnog života, kojeg genetski nikada nismo napustili. U tom je smislu feminizam kompatibilan s darwinizmom. No, feminizam je ideologija industrijskog društva i velika većina feministica potpuno podupire (modernu) civilizaciju u liberalnom ili nekom drugom obliku. U sakupljačko-lovačkim društvima postoji spolna i ekonomska egalitarnost, ali to ne znači da postoji feminizam ili socijalizam, kao što nepostojanje države ne znači da su sakupljači-lovci anarhisti.

Vidjeli smo da pojedini autori tvrde kako je u modernom društvu – pod čime misle na liberalne demokracije XX. stoljeća – došlo do preokretanja ranijih negativnih trendova i smanjenja jaza između ljudske prirode i društvene organizacije. Taj smo stav već često kritizirali kao primjer etnocentričkih predrasuda u raskoraku sa činjenicama. No, moguće je da barem na jednom području on ima određenu valjanost, a to je pitanje spolnog egalitarizma. Očito je da je zadnjih stotinjak godina došlo do značajne egalitarizacije u spolnim odnosima i da su danas žene u mnogim zemljama znatno ravnopravnije s muškarcima nego što je bio slučaj još u XIX. stoljeću, da ne govorimo o agrarnim civilizacijama. U današnjem zapadnom braku načelno se priznaje ravnopravnost supružnika, muškarac ne može naređivati ženi niti kontrolirati njezin spolni život, odabir partnera je slobodan, nerijetko postoji i značajna tolerancija kod preljuba – barem u načelu. U suvremenim društvima dolazi do obnove bilateralizma, tj. porijeklo se može podjednako računati od oba roditelja. To je sve vrlo slično spolnim odnosima u sakupljačko-lovačkim društvima i upućivalo bi da barem ovdje doista dolazi do smanjenja *mismatcha*.



No, to je jedna strana medalje, a druga je da je tzv. ženska emancipacija dovela je u mnogim stvarima do pogoršanja položaja žena ili da su je, u najboljem slučaju, žene skupo platile. Ona je značila je da atomizirana žena stječe nezavisnost od atomiziranih muškaraca, najprije od oca, kasnije od muža ili ljubavnika. To je doprinijelo masovnom raspadu obitelji i brakova, samohranim majkama i ženama bez djece. Ako muškarci gube kontrolu nad spolnim životom žene, a žive u impersonalnom društvu,<sup>87</sup> mnogi više neće biti zainteresirani za brigu oko djece, jer nemaju ni osnovne sigurnosti da su ta djeca doista njihova.<sup>88</sup> Ženska «emancipacija» drastično potencira trajnu mušku nesigurnost oko očinstva i povećava vjerojatnost da će se suprug brinuti za tuđe dijete. Mnogi muškarci na to reagiraju izbjegavanjem braka, odnosno zainteresirani su za seks, ali ne i za odgoj djece. U najnovije je vrijeme gamofobija – strah od braka – među mlađim muškarcima dosegla masovne razmjere u mnogim pretežno urbaniziranim zemljama. Proksimativni uzroci gamofobije mogu biti različiti – osnovni su visoka razine muške nesigurnosti oko očinstva i nepovjerenje prema ženama zbog ekonomske kompeticije i raspodjele bogatstva – ali ultimativno opet je problem u adaptivnom jazu. U malim zajednicama, u kojima adaptivi jaz ili ne postoji ili je osjetno manji, gamofobija je potpuno nepoznata. Muškarci su ekstremno neskloni odgajati tuđu djecu, jer je prirodna selekcija u ljudsku psihologiju usadilo sklonost da se brinu za vlastitu djecu. Problem nije posebno značajan ako ljudi žive u malim zajednicama u kojima svatko svatkoga poznaje i gdje je preljub vrlo rijetka pojava. No u velikim gradovima, u kojima vlada anonimnost, u kojima su seksualni partneri znatan dio vremena fizički odvojeni, u kojima žene nastoje oko «emancipacije» i u kojima je seks važan filter za smanjivanje stresa, lako se stječe dojam da je kompeticija normalno stanje odnosa među spolovima. U sakupljačko-lovačkim društvima – našoj okolini evolucijske prilagođenosti – preljub može postojati, ali je vrlo rijedak, već zato što ga je teško sakriti. Takvo ponašanje, koje dovodi do fizičkih sukoba i ponekad ubojstva, teško da može postati evolucijski stabilna strategija. Prirodna selekcija će favorizirati primarno vjernost među bračnim partnerima, što, naravno, ne isključuje sporadične «izlete», posebno u slučaju muškaraca. To je, uostalom, primjećeno i kod mnogih vrsta ptica, koje su poznate po bračnoj vjernosti. Ako ljudi žive u prirodnom okolišu nema puno ni mogućnosti ni interesa za različite oblike prevarantskog ponašanja, ne zato što su ljudi anđeli, već zato što žive s rođacima i dobrim znancima. No, preljub i drugi oblici prevarantskog ponašanja postaje masovna pojava u industrijskim gradovima zadnjih nekoliko

---

<sup>87</sup> U sakupljačko-lovačkim društvima muškarci uglavnom nemaju kontrolu nad spolnim životom žene i preljubi znaju biti česti. No, to uglavnom ne izaziva veće sukobe, jer su svi muškarci u tako malim grupama rođaci i muž može uvijek biti siguran da je dijete, koje odgaja, nosi – kako bi danas rekli – i njegove gene. To je sasvim različito od suvremenih industrijskih društava, u kojima bračni parovi pretežno žive u velikim gradovima u kojima se uglavnom susreću sa strancima i gdje postoji gotovo stopostotna vjerojatnost da ženin ljubavnik nema nikakve genetske srodnosti s njezinim mužem. Ženska «emancipacija» eksponencijalno uvećava mušku urođenu nesigurnost oko očinstva i strah od odgoja tuđe djece. To drastično povećava opasnost od teških (smrtonosnih) posljedica muške ljubomore.

<sup>88</sup> U najnovije vrijeme postoji mogućnost ustanovljavanja očinstva na temelju DNK analize, ali tome uglavnom pribjegavaju žene ako su sigurne tko je otac.

generacija, dakle u maksimalno neprirodnom okolišu.<sup>89</sup> Postojanje «države blagostanja», koja financijski pomaže samohranim majkama, dodatno povećava mogućnost muškog izbjegavanja brige oko potomstva, kao i daljnje širenje birokratizacije i dominaciju bezličnih ustanova nad ljudskim životom. Intervencije bezličnih državnih i drugih ustanova mogu pomoći samohranim majkama u osnovnoj brizi oko djece, ali ne mogu biti adekvatna kompenzacija za nestanak obitelji i povećanje adaptivnog jaza.

U velikim gradovima žene više nemaju zaštitu šire obitelji i vrlo su često žrtve mnogih oblika nasilnog ponašanja: krađa, silovanja, premlaćivanja, seksualnih ucjena itd. Mnoge žene trpe veliki pritisak i natprosječnu razinu stresa, jer moraju profesionalno raditi jednako kao i muškarci, i istovremeno obavljati, čak i kada su u braku, većinu kućanskih poslova. Mnoge su žene rastrgane između obitelji i želje za profesionalnom karijerom kao uvjetom za uvećanje standarda. Za iste poslove i jednaku količinu rada žene su nerijetko slabije plaćene od muškaraca, teško se probijaju u bolje plaćenim poslovima i često moraju za to pristajati na seksualne ucjene svojih šefova i drugih «dominantnih» mužjaka. Te pojave mogu imati i druge uzroke, ali gubitak zajednica i ženska «emancipacija» unutar krajnje neprirodnog društva pripada među osnovne. Unutar civilizacije može se birati samo između «patrijarhata» i «ženske emancipacije». U društvima sakupljača-lovaca ne postoji ni jedno ni drugo, prvo ne jer nema akumulacije moći, a drugo ne jer nema atomizacije. Kad se pogledaju sve strane «ženske emancipacije» teško je govoriti da je makar tu došlo do smanjenja adaptivnog jaza. Neki problemi iz agrarnih društava nestali su, ali pojavili su se mnogi novi, uz perzistiranje i pojavljivanje mnogih općenitih problema, koji podjednako pogađaju pripadnike obiju spolova. Žene i muškarci podjednako pate zbog života u neprirodnom okolišu industrijskog društva, ali čini se da muškarci mogu lakše naći kompenzaciju u nedestruktivnim oblicima eskapizma, poput intenzivnog profesionalnog rada. Usamljenost, otuđenost, ostajanje bez braka i djece, raspad obitelji i brakova... sve te pojave žene pogađaju osjetno više nego muškarci. Priče o «emancipaciji» i smanjenju adaptivnog jaza ovdje zvuče prilično čudno.

#### ***IV. Zajednica***

U humanističkoj sociologiji uobičajeno je razlikovanje između bioloških i društvenih čimbenika. To smatramo jednako opravdanim kao i razlikovanje između biologije i bipedalizma. Bipedalizam *jest* biološka pojava u smislu da je, kroz milijune godina evolucije, postao normalni dio ljudske biogramatike. Društvenost je još dublje ukorijenjena u ljudskoj biogramatici, jer seže desetine milijuna godina u prošlost u pradávnju evoluciju naših primatskih predaka. Ljudska društvenost nije ništa više ljudska konstrukcija, nego društvenost lavova, vrabaca ili mrava. Potreba za ljudskim

---

<sup>89</sup> Postoje i drugi razlozi za gamofobiju među muškarcima. Jedan od njih su skupe brakorazvodne parnice. Muškarci akumuliraju veliku većinu bogatstva, od koje bi znatan dio, oko polovice, moglo pripasti njihovim (bivšim) suprugama. Način da se to spriječi – predbračni ugovor – baš i nije u skladu s biološki utemeljenom tendencijom da se brak zasniva na ljubavi i povjerenju između muškarca i žene. Ovdje se brak, još i prije nego što je sklopljen, pretvara u običnu trgovačku transakciju i pitanje je koliko ima smisla u njega uopće stupati.

društvom i dobrim međuljudskih odnosima – što se obično zove *zajednica* – jednako je genetski utemeljena kao i potreba za čistim okolišem. Tek se iz te perspektive može razumjeti otkuda toliko govora o zajednici u novije doba, uključujući i akademski diskurs. I ovdje, kao i kod svih drugih potreba, ljudi će to više govoriti o nečemu što ga manje imaju u svakodnevnom životu. O zajednici će biti to više riječi što više u međuljudskim odnosima prevladava otuđenost, izolacija, usamljenost i kompeticija. Ako je čovjek *tabula rasa* potpuno je svejedno da li živi u zajednici ili kao aotmizirani službenik-potrošač – jer svaki je okoliš jednako prirodan i normalan kao bilo koji drugi.

Društvenost, kao biološka pojava, nije apstrakcija, već konkretna pojava, tj. nije dovoljno reći da je čovjek po svojoj prirodi društveno biće. Već smo više puta rekli da je čovjek životinja genetski prilagođena na specifični oblik društvene egzistencije, i to na život u malim grupama – uglavnom ne više od 25-30 pripadnika – u kojoj su uglavnom svi krvni ili bračni srodnici. To je *društveni* kontekst naše okoline evolucijske prilagođenosti, kao što je divljina njezin *ekološki* kontekst. U takvim malim grupama - u kojima su svi ljudi živjeli 99,99 % naše povijesti, a mnogi ljudi do nedavno – dominira srodnički altruizam. Ljudi izvan zajednice doživljavaju se kao «stranci», tj. oni koji nisu srodnici. Kod čovjeka postoje urođeni mehanizmi za altruistično ponašanje prema rođacima i dobrim znancima, dok prema strancima prevladava ravnodušnost i sumnjičavost, iako ne nužno i otvoreno neprijateljstvo. Srodnički altruizam – jedan od središnjih pojmova novijih darwinističkih teorija – još je jedan argument za biološki kontinuitet, jer su ljudi praktički čitavu svoju povijest proveli u malim zajednicama. Vjera da je ljudska društvenost nešto apsolutno posebno ili neka vrsta «društvenog ugovora» počiva na poistovjećivanju ljudske i civilizirane povijesti. U svim društvima nuklearna obitelj je temeljna ustanova, a srodstvo glavni ili primarni način uređenja međuljudskih odnosa. Čak i u neprirodnom okolišu, kao što je civilizacija, ljudi često konstruiraju fiktivno srodstvo radi lakše identifikacije: Bog-otac, majka-crkva, nacionalna država-majka domovina, sunarodnjaci-braća i sestre itd.

Neolitska domestifikacija kod zajednice nije dovela do takvog uvećanja adaptivnog jaza kao u slučaju (gubitka) mira, egalitarnosti i divljine. U jednostavnim seljačkim i stočarskim društvima ljudi su i dalje živjeli u okviru malih grupa u kojima je srodnički i recipročni altruizam bio uobičajena stvar. No, povećanje društvene složenosti, posebno klanska segmentacija, često je dovela do povećanja društvenih tenzija, posebno spomenute krvne osvete. U poglavarstvima prisutna je intenzivna kompeticija najbogatijih obitelji. U gradovima, koji nastaju u agrarnim civilizacijama, česte su pojave otuđenosti, izolacije i kompeticije. To je ipak bilo manje slučaj nego u kasnijim industrijskim gradovima, jer su u gradovima agrarnih civilizacija postojale mnogo oblici ne-kapitalističkog organiziranja u kojima se inzistiralo na primatu suradnje članova pojedinih obrtničkih organizacija, poput cehova i gilda u srednjovjekovnim europskim gradovima. Oni su dugo vremena blokirali razvoj kapitalističkih odnosa, koji su se morali razvijati u okolnim seoskim područjima. Cehovi, gilde i slične ustanove, koje su postojale i u gradovima orijentalnih civilizacija, sadržavale su neke elemente zajednice, jer su članovi bili obavezni na međusobno pomaganje. No, društvena stratifikacija – koja je nespojiva sa zajednicom

– bila je posebno izražena u gradovima agrarnih civilizacija. U tadašnjim gradskim «republikama» dominirala je uska elita nekoliko najbogatijih obitelji. Tadašnje su republike, kako u antici, tako i u Srednjem vijeku, zapravo bile plutokratske oligarhije, iako je puk ponekad mogao imati određeni politički značaj. Drugi su gradovi bili bez političke autonomije i pod neposrednim kontrolom lokalnih feudalaca ili središnje birokratske vlasti. Gradovi agrarnih civilizacija često su trpili, zbog gladi i epidemija bolesti, demografska opadanja i mogli su se revitalizirati tek stalnim priljevom seoskog stanovništva. Za mnoge od tih ljudi dolazak u gradove značio je gubitak zajednice.

I u slučaju zajednice u literaturi se može sresti teza o krivuljastom napretku i preokretanju negativnih trendova iz agrarnih civilizacija. Robert O'Connell tvrdi da francuske Deklaracija o pravima čovjeka i građanina i američke Deklaracije nezavisnosti, predstavljaju sakupljačko-lovačke manifeste.<sup>90</sup> To su proklamacije moderne buržoaske i liberalne ideologije, koje, u najboljem slučaju, predstavljaju sjećanje na drevni život i pokušaj obnavljanje nekih njegovih aspekata. No, u praksi se radi o simptomima modernog atomizma, jer se polazi od apstraktnog usamljenog pojedinca čija «prava» treba zaštititi pred određenim prijetnjama, koje najčešće dolaze *iznutra*, od neprirodnog poretka i njegovih represivnih ustanova (države) unutar kojeg taj pojedinac mora živjeti. Sakupljač-lovac nije atomizirani pojedinac, koji se mora bojati vlastitog društva i koji mora proklamirati neka «prava», koja bi neka viša instanca – poput države, koja ionako tu ne može postojati – morala «štititi». Tek moderan čovjek, koji mora živjeti u maksimalno neprirodnom društvu i koji je otuđen od svega i svačega – od drugih pojedinaca do organskog i divljeg okoliša – nastoji postaviti barijere između sebe i neprijateljskog svijeta oko sebe.

Atomizam, usamljenost i otuđenost, koji dominiraju u industrijskim velikim gradovima, svuda izazivaju naglašeno isticanje zajednice, koje se doživljavaju kao čvrsto integrirane cjeline s temeljem u srodničkim vezama i bez osobne autonomije. To bi upućivalo da je čovjek izrazito društvena životinja, znatno više nego druge primatske vrste kod kojih nerijetko postoje vrlo labilna društvena kohezija ili, kao kod orangutana, uopće ne postoji društvo. No, nekoliko je istraživača u novije vrijeme istaknulo da kod čovjeka društvenost nije posebno izražena i da teza o ljudskoj kolektivnosti puno više odgovara seljačkim i stočarskim društvima i da vrlo lako može biti represivno prema pojedincu.<sup>91</sup> Kod sakupljača-lovaca možemo govoriti o zajednici, ali ona znatno labavije strukturirana nego kod seljačkih društava. Kod sakupljača-lovaca osnovna društvena jedinica nije zajednica, već nuklearna obitelj. Suprotno mišljenju mnogih modernih socijalnih teoretičara da je nuklearna obitelj «buržoaska tvorevina», ona je drevna i davno prethodi civilizaciji. Tek nekoliko obitelji, koje pretežno imaju srodničke veze, čine zajednicu od 25-30 osoba, koja se može shvaćati kao proširena obitelj. U sakupljačko-lovačkim društvima visoko se cijeni osobna autonomija i nezavisnost, koja znači da se ne smije biti na teret

---

<sup>90</sup> O'Connell 1997:232.

<sup>91</sup> Maryanski-Turner 1993, Berman 2000.

drugima.<sup>92</sup> No, šire srodničke veze, izvan nuklearne obitelji, nemaju veći značaj zbog mobilnosti i fluidnosti članova grupe. Tek kasnije, sa prelaženjem na sedentarni život i većom demografskom gustoćom, dolazi do integracije obitelji u šire srodničke odnose. Načelo srodstva malo je bitno, izvan obitelji, za sakupljače-lovce, ali vrlo značajno za seljačka i stočarska društva. Jedan od čestih izvora sukoba u seljačkim društvima je očekivanje da ljudi rade za šire srodnike kao i za članove vlastite obitelji. Otuda veliki značaj ceremonija i rituala, koje trebaju minimalizirati sukobe među srođnicima. U civiliziranim društvima tu ulogu vrši država s mnogobrojnim kaznenim odredbama, kojima je cilj, uz ostalo, kompenzacija zbog nepostojanja urođenih tendencija altruističnog ponašanja prema strancima. Može se reći da kod čovjeka postoji umjerena tendencija prema društvenosti, koja je znatno manja nego kod, primjerice, zadružnih kukaca, ali osjetno veća nego kod drugih primatskih vrsta. Dugo razdoblje odrastanja i značaj kulturne transmisije podataka vjerojatno su stimulirali razvoj društvenosti, ali nezavisnost i autonomija, tipična za sakupljače-lovce, stimulirala je individualnost. Daleko od toga da budu gigantski mravi ili termiti, ljudi imaju naglašenu individualnost i sklonost osobnoj autonomiji. To su, na kraju, morali, bar donekle, uvažiti i totalitarni režimi novijeg vremena i priznati ograničenja svojeg društvenog inženjeringa, čak i prije nego što su skrahirali.

Isticanje genetskih osnova potrebe za zajednicom ne znači tvrditi, kako je nekada bilo uobičajeno, da među «primitivcima» vlada «kolektivizam», tj. da je pojedinac potpuno utopljen u zajednicu. To može biti, do izvjesne mjere, točno kod seljačkih društava u kojima postoji naglašeni konformizam relativno zatvorenih grupa. U sakupljačko-lovačkim društvima postoji naglašena osobna autonomija, koja ne znači buržoaski atomizam, već sposobnost da se pojedinac brine za sebe i da nije drugima na teret. To je individualnost unutar zajednice, ne – kao u liberalnom kapitalizmu – individualizam nasuprot zajednice. Suprotnost zajednici nije individualnost, već individualizam, koji je produkt civilizacije i koji postaje masovno rasprostranjen u industrijskim gradovima. Individualizam je česta karakteristika velikih gradova – intelektualci, trgovci, oficiri – u kojima vlada iskorijenjenost i bezavičajnost. Naši preci nisu bili ni usamljeni pojedinci, kako su mislili filozofi XVII. i XVIII. stoljeća, niti neka vrsta antropoidnih mrava utopljeni u super-kolektiv. Kolektivizam, koji zagovaraju neke moderne ideologije, poput fašizma i komunizma, predstavlja umnogome patološku reakciju na anomiju, otuđenost i izolaciju tipičnu za stanovnike

---

<sup>92</sup> Ta individualnost, naravno, nema puno veze s buržoaskim individualizmom, koji je neodvojiv od tržišne kompeticije, atomizma i velegradske otuđenosti. Individualnost u sakupljačko-lovačkim društvima ne isključuje postojanje zajednice i zavičaja, uključujući i kontakte sa slobodnim divljim vrstama. Moderni buržoaski individuum ideološki se zamišlja kao atom, koji slobodno lebdi u praznom prostoru, «emancipiran» od zajednice, zavičaja i prirodnog svijeta. Usprkos nekim nastojanjima za njihovim povezivanjem (Maryanski-Turner 1993) to su bitno različite pojave. Individualnost sakupljačko-lovačkih društava integralan je dio normalnog okoliša na koji je čovjek genetski prilagođen, a individualizam industrijskih društava postoji u društvima, koja su najmanje u skladu s ljudskom prirodom. Alexandra Maryanski i Jonathan Turner kritizirali su klasičnu sociologiju zbog, kako smatraju, pretjeranog naglašavanja kolektivnosti i ljudske društvenosti (Maryanski-Turner 1993). No njihova je definicija «autonomije» toliko široka da ne pravi razliku između individualnosti i individualizma. Isticanje potrebe za zajednicom u različitim oblicima, uključujući i nacionalizam, ostaje kod njih nespomenut.

velikih gradova.<sup>93</sup> Ekstremni kolektivizam i ekstremni individualizam posljedica su podjednako abnormalnih okolnosti i simptomi nesposobnosti uspješne prilagodbe čovjeka. Atomizirani konzumizam i buržoaski individualizam abnormalne su pojave, ali mogu biti proširene, jer zadržavaju prividnu vezu s individualnošću kao biološki oblikovanom osobinom u čovjeku. Neka novija društva pokušala se povezati tehničku ekspanziju s restauracijom individualne autonomije. Najpoznatiji je takav primjer ideja «samoupravljanja» u komunističkoj Jugoslaviji nakon 1945. To je, naravno, od početka morala ostati obična utopija, jer svako moderno društvo mora biti kontrolirano odozgo, od centralizirane države i elite. Samoupravljanje je uvijek ostalo iluzija, jednako kao i odumiranje države i nestajanje klasa. No, to su primjeri stalnog nastojanja civiliziranog čovjeka da restaurira barem neke elemente okoline evolucijske prilagođenosti.

Moderni je kapitalizam u pravilu pospješivao individualizam, osobnu kompeticiju, izolaciju i usamljenost. No, to ne mora nužno biti tako. Poznat je primjer Japana u kojima velike kompanije uglavnom doživotno zapošljavaju djelatnike, koji provode veliki dio vremena, čak i izvan radnih sati, s kolegama. Odlučivanje je često kolektivno i s naglašenom lojalnošću djelatnika prema vlastitoj ustanovi. To je bitno različito od zapadnih zemalja u kojima je odnos djelatnika i kompanije znatno površniji i sveden na neposredni odnos rad-za-novac. U Japanu relativno je malo nasilja i vanjske represije u obliku države i njezinih organa. Razlozi tome je velika homogenosti japanskog društva (etnička, vjerska, rasna i kulturna) zbog geografske izolacije i snažna unutarnja represija, tj. interiorizacija određenih ideoloških uvjerenja povezanih sa šintoizmom. To sugerira manjak individualnosti, autonomije i kritičnost, odnosno visok stupanja konformizma i nesamostalnosti pojedinca. Jedan znanstvenik, koji zastupa teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta, smatra da je Japan, što se tiče komunitarnosti, uspio sačuvati neke bitne elemente drevnog života i da bi zapadna društva mogla od njega nešto naučiti.<sup>94</sup> No i sam ističe problem konformizma i nedostatka osobne slobode po kojem se japansko društvo približava mravljem koliko je to ljudima uopće moguće. Takav konformizam olakšava masovno usvajanje militarističkog ponašanja i vanjske agresije, dobro poznate iz novije japanske povijesti. Poput svih civiliziranih društava i japansko je društvo izrazito hijerarhijsko s velikim

---

<sup>93</sup> Liberalni ekonomist Friedrich von Hayek tvrdio je, pri kraju života, da tada još postojeći realni socijalizam predstavlja atavistički pokušaj restauracije kolektivizma, koji dominira u malim grupama u kojima je oblikovana ljudska priroda (Hayek 1990). Tu se prije radi o još jednom iskrivljenom pokušaju da se restauriraju neki elementi okoline evolucijske prilagođenosti, nastojanje tipično za ljude svih civiliziranih društava. Bivši realni socijalizam bio je, međutim, druga strana liberalnog novčića, nipošto tako različit od liberalnog kapitalizma kako su njegovi tadašnji kritičari, poput Hayeka ili Karla Poppera, mislili. Vjerojatno Baconov program «osvajanja prirode», tehnička ekspanzija, masovna industrijalizacija, birokratizacija i urbanizacija – sve bitna obilježja socijalističkih režima i marksističke ideologije preuzeta od liberalizma – nisu primjer «atavizma».

<sup>94</sup> Grinde 2002:251-256. Ako se uzmu u obzir ekološki aspekti okoline evolucijske prilagođenosti, koje Grinde zanemaruje, onda je japansko društvo daleko od poželjnog. Japanci žive u izrazito zagađenom, devastiranom, prenapućenom mehaniziranom i sintetičkom okolišu krajnje neprirodnom za čovjeka. Veći dio Japana jest pod šumama, ali japanska industrija svakodnevno doprinosi masovnom uništavanju šuma širom svijeta, od Sibira do Indonezije, kao i mnogim drugim ekološkim problemima, uključujući i globalno zatopljanje. Ekološki bilans Japana bio je loš u doba agrarne civilizacije, a u novije doba postaje očajan, kao i kod svih industrijskih društava.

političkim i ekonomskim nejednakostima, sasvim različito od egalitarnosti sakupljačko-lovačkih društava.

Spomenuto je da su mnogi darwinisti skloni, zbog usvajanja malthuzijanske hipoteze, isticati primat kompeticije u međuljudskim odnosima. To bi značilo da zajednica – kako ju ovdje shvaćamo – nema biološke osnove, odnosno da čovjek je isključivo agresivni i sebični pojedinac, koji nastoji oko maksimalizacije genetske, političke i ekonomske koristi. Takvo je tumačenje logično ako se poistovjećuje ljudska i civilizirana povijest, a posebno ako se radi greška biologizacije povijesne kontingencije. Povijest civilizacije puna je interne i eksterne kompeticije u kojoj sve veći broj ljudi mora živjeti u sve neprirodnijim okolnostima. To uključuje i gubitak zajednice, koja je nespojiva sa životom u velikih gradovima. No, ljudi su praktički čitavu svoju povijest – velika većina ljudi još i u agrarnim civilizacijama, ne mali broj ljudi čak i danas – živjeli u *zajednici* čije je osnovno obilježje suradnja na temelju srodničkog i recipročnog altruizma. Zato gradski ljudi mogu izražavati potrebu za zajednicom.

Isticanje primata kompeticije, kod mnogih darwinista, posebno se može vidjeti kod rasprava o ljudskoj spolnosti, a najviše kod problema različite reproduktivne strategije. Većina evolucijskih teoretičara smatra da je osnovna razlika između muškaraca i žena u različitom odnosu prema potomstvu, tj. žena ulaže, preko trudnoće i dojenja, znatno više energije u podizanju potomstva. U svojem fertilnom razdoblju ljudska ženka proizvode tek oko 400 jaja, dok muškarac u svakoj pojedinačnom ejakulaciji izbacuje nekoliko milijuna spermija. Ženski spolni materijal je skup, a muški jeftin. To upućuje na veću mušku sklonost prema promiskuitetu – u smislu širenja genetskog materijala – dok je žena zainteresirana za nalaženje stalnog partnera, koji će pomagati u brizi oko djeteta. U promiskuitetnom ponašanju muškarac – barem do pojave novijih spolnih bolesti – može izgubiti malo, a dobiti puno, a žena obratno. Ženska suzdržljivost i stidljivost nije produkt patrijarhalnih okolnosti, već ima biološke korijene. Dodatni je problem već spomenuta sigurnost oko roditeljstva, tj. vječno pitanje očinstva. Do nedavno muškarac nikako nije mogao znati tko je otac, dok je žena uglavnom mogla biti sigurna da je majka. Na tome evolucijski teoretičari temelje tvrdnju o različitim značenjima ljubomore kao evolucijski oblikovane osobine. Ženska ljubomora u osnovi je emocionalne prirode i proizlazi iz straha od gubitka skrbnika i zaštitnika u korist neke druge, najčešće mlađe žene. Muška ljubomora bazično je seksualne prirode i proizlazi iz nesigurnosti oko očinstva. Sva društva puno strože sankcioniraju žensku ljubomoru. Uzrok, opet, nije u patrijarhalnim okolnostima – ta je tendencija prisutna i društvima sakupljača-lovaca u kojima prevlada spolni egalitarizam – već u dalekosežnijim posljedicama ženskog preljuba. To je, u glavnim crtama, pristup koji prevladava u darwinističkim analizama odnosa među spolovima. Njegova jaka strana je isticanje velikog značaja evolucijske prošlosti i kritika standardnog modela društvenih disciplina. On može dobro objasniti neke činjenice, poput poznate osjetno češće muške sklonosti preljubu i to gotovo isključivo sa ženama, koje su osjetno mlađe od njegove bračne družice. I dvostruki standard prema muškom, odnosno ženskom preljubu u svim društvima moguće je tako objasniti. Slaba strana je prečesto zalaženje u suprotnu krajnost, tj. standardni model društvenog

darwinizma. Uzimaju se primjeri iz civiliziranih i suvremenih industrijskih društava – kao da je to ljudska okolina evolucijske prilagođenosti – i iz njih se izvode dalekosežni zaključci o spolnim odnosima kao i o mnogim drugim pojavama. To bi značilo da muškarci, koji žele što više seksa, i žene, koje su izbirljivije, imaju fundamentalno različite evolucijske strategije. U novijim darwinističkim teorijama, sociobiologiji i evolucijskoj psihologiji, dominira takvo kompetitivno viđenje spolnih odnosa.<sup>95</sup> Ovdje nas ove analize zanimaju koliko su vezane uz pitanje zajednice, tj. ako su spolovi doista u neprekidnom međusobnom ratu, kako mnogi darwinisti sugeriraju, onda je teško govoriti o biološkim osnovicama zajednice.

Nazori evolucijskih teoretičara o spolnosti sadrže mnoge jednostranosti i očite greške, ali bit znanosti nije bezgrešnost, već ispravljanje grešaka i nastojanje za istinom. U novije vrijeme pojedini su biolozi, poput Joan Roughgarden, istaknuli da je teza o fundamentalno različitim reproduktivnim strategijama malo vjerojatna. Mužjak i ženka imaju zajednički interes rađanja i, kod *k*-strategije (mali broj djece), odgajanja zdravog potomstva. Tek ako, iz nekog razloga, kooperacija ne uspije dolazi do konflikta. Evolucijski, nema puno smisla da dva spola razvijaju dvije bitno različite strategije ako su reproduktivno i egzistencijalno upućeni jedni na druge. To bi bilo puno prikladnije za vrste, koje uopće nemaju društveni život, poput različitih vrsta medvjeda i mačaka. Roughgarden ističe da se mnoge vrste mogu razmnožavati asekusalno, odnosno mužjaci nisu neophodni. Nije jasno zašto bi ženke, ako važi primat kompeticije, trošile energiju na komplicirajuću i nepotrebnu strategiju. No kooperacija je evolucijski korisna, jer omogućava genetski diverzitet i veće mogućnost za opstanak potomstva. Dijeljenje i kooperacija i ovdje ima puno više šanse da postane evolucijski stabilna strategija nego kompeticija i sukob.<sup>96</sup> To zvuči puno logičnije nego teza o primatu kompeticije, koja teško da može postati evolucijski stabilna strategija. Kako muškarci mogu biti skloni promiskuitetu i istovremeno cijeniti nepromiskuitetne žene? Kako čovjek može biti *pair-bonding species* – u čemu su suglasni više-manje svi darwinisti – ako su spolovi u vječnom ratu? Ovdje se radi o još jednom primjeru hipoteze o postojanju radikalno različitih tendencija u ljudskoj prirodi, koju smo već kritizirali. I ovdje je problem ignoriranja literature o društvima, koja su relativno najbolji model za ljudsku okolinu evolucijske prilagođenosti – jednostavna i mobilna društva sakupljača-lovac – i oslanjanja ne podatke iz civiliziranih i industrijskih društava, koja su maksimalno *loši* model. Seksualno napastovanje na poslu – još jedan česti primjer – nije dokaz vječnog rata između spolova, već, prije, još jedan simptom adaptivnog jaza, za koji teorija bio-socijalnog diskontinuiteta pruža najbolje objašnjenje. Susreti sa strancima, izmiješanost muškaraca i žena u mnogim profesijama, status i hijerarhija s vrlo nejednakom distribucijom moći, visoka razina frustracija... sve te i druge abnormalne okolnosti, nemoguće u sakupljačko-lovačkim društvima, doprinose da seksualne ucjene i drugi oblici profesionalnog maltretiranja budu tako česti u suvremenim društvima. Seksualne ucjene u sakupljačko-lovačkim društvima teoretski su moguće, ali vrlo malo prisutne u praksi. U svim civilizacijama, kao i jednostavnim domestifikatorskim (seljačkim i stočarskim) društvima, dominiraju patrijarhalni odnosi, tj. u akumulaciji

---

<sup>95</sup> Ridley 1993, Thornhill-Palmer 2000, Miller 2007, Buss 2003, 2007, Cartwright 2007.

<sup>96</sup> Roughgarden 2005, 2006.



moći žene su potčinjene muškarcima. Žene iz viših slojeva mogu akumulirati veću moć od većine muškaraca iz nižih slojeva, ali one su zarobljenice vlastitog statusa i nerijetko su ograničene na boravak u strogo određenom prostoru. U seljačkim društvima, koji imaju najveći natalitet žene se često pretvaraju u strojeve za rađanje djece, što brzo ruinira zdravlje i skraćuje život. U suvremenim društvima tzv. ženska emancipacija u suprotnosti je s ustanovljavanjem i stabilnošću braka i obitelji za koji posebno žene pokazuju veliki interes.

Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta omogućava da se bolje objasne i neke druge teme, koje se često javljaju u radovima evolucijskih teoretičara, poput poznate teze o obiteljskom homicidu, koja također izgleda neusuglasiva s tezom o biološkim osnovicama zajednice. Kanadski istraživači i bračni par Margo Wilson i Martin Daly isticali su 1980-ih i 1990-ih godina da djeca, koja žive s očuhom i/ili maćehom imaju puno šanse da budu ubijena ili teško maltretirana nego djeca, koja žive s biološkim roditeljima («sindrom Pepeljuge»<sup>97</sup>). Podaci o tome su oskudni, jer je problematika vrlo osjetljiva, ali čini se da Wilsonova i Daly imaju pravo, iako oni polaze od standardnog modela društvenog darwinizma. I to je jedna od mnogih negativnih posljedica života u neprirodnom okolišu – koji Wilsonova i Daly prešućuju – na koji nas prirodna selekcija nije pripremila. Tokom milijuna godina djeca naših ljudskih i homininih predaka rasla su u malim zajednicama u kojima su praktički svi rođaci. Ako su ostali bez jednog ili oba roditelja brigu o njima mogli su preuzeti daljnji rođaci, koji su, u normalnim okolnostima, bili genetski zainteresirani za dobar odnos. Tek iznimno se događalo da majka mora ubiti vrlo malo dijete ako je ostala bez muža i morala se ponovno udati, ali to je praksa češća kod seljačkih i stočarskih društava. U suvremenom društvu ljudi žive u kaotičnim okolnostima s masovnim pojavama razorenih brakova, samohranih majki, prolaznih seksualnih veza itd. Nije ništa neuobičajeno da u obitelji dolazi novi član – češće muškarac – koji nema nikakve biološke veze s djetetom i koji nije genetski zainteresiran da se brine za njega. Njegova ili njezina skrb za dijete ovisi isključivo o emocionalnoj vezi prema majci ili, znatno rjeđe, ocu djeteta, što je znatno slabije jamstvo za dobro postupanje prema djetetu nego genetska srodnost. Još gore, život u velikom gradu – maksimalno neprirodnoj sredini za pleistocenskog sakupljača-lovca – neprekidno stvara velike stresove i pritiske, koji se lako manifestiraju u agresivnom ponašanju prema bespomoćnoj djeci. Biološku djecu uglavnom – ne uvijek – štiti genetsko srodstvo, ali kod posvojene djece nema nikakve zapreke, osim udaljenog državnog aparata, koji uvijek intervenira naknadno, kada je šteta već počinjena, za nasilno ponašanje očuha i/ili maćehe.

Potreba za zajednicom znači da su etnocentrizam i ksenofobija doista biološki utemeljeni, kako se često i ističe u suvremenoj darwinističkoj literaturi.<sup>98</sup> U svim društvima postoji uvjerenje da je vlastita grupa superiorna u odnosu na druge ljudske grupe. U mnogim društvima sakupljača-lovaca naziv za njihovu grupu sinonim je za čovjeka, tj. samo su oni pravi ljudi. No, ksenofobija ne mora značiti mržnju, još manje rat ili intenzivne konflikte s drugim ljudskih grupama. Vjera u superiornost vlastite

---

<sup>97</sup> Daly-Wilson 1998.

<sup>98</sup> Chagnon 1992, Ghiglieri 1999, Barkow 2003, Thayer 2004, Buss 2007, Eibl-Eibesfeldt 2007.

grupa po sebi predstavlja ideološki stav ili kulturnu predrasudu, koja ne mora imati negativne praktične posljedice. Međutim, u uvjetima napuštanja drevnog života, rastućeg demografskog pritiska, manjka životnog prostora i sve intenzivnijih međugrupnih sukoba nakon neolitske domestifikacije zbog sve ogorčenije borbe oko sve oskudnijih bogatstava. etnocentrizam i ksenofobija postaju biološka osnovica za različite oblike destruktivnog ponašanja prema pripadnicima drugih grupa. Tek u takvim abnormalnim okolnostima etnocentrizam prerasta u mržnju prema «drugome». Posebno je velik problem ako različite rasne, etničke ili vjerske grupe žive vrlo blizu jedni drugih, kao u mnogim današnjim velikim gradovima. Čovjek je genetski prilagođen na život u malim – rasno, etnički, jezično i kulturno homogenim – grupama. No, danas mnogi ljudi moraju živjeti pored ljudi, koji su različiti po rasi, jeziku, vjeri i običajima. To uvećava tenzije i pritiske, koji su ionako veliki zbog neprirodnog ekološkog i društvenog okruženja. Što je veća heterogenost ljudske populacije to je veća vjerojanost za izbijanje različitih oblika nasilja, represije i netolerancije. Primjer islamskih zajednica u današnjim zapadnim društvima posebno je karakteristična. Sumnjičenje za terorističke namjere i donošenje represivnih zakona samo povećava ogorčenost među mnogim muslimanima i uvećava šanse za njihovo pristupanje u terorističke grupe, što opet uvećava mržnju kod većinskog kršćanskog stanovništva itd. Zadnjih dvadesetak godina u mnogim kršćanskim zemljama, posebno Zapadnoj i Srednjoj Europi, došlo je do značajnog porasta desničarskih grupacija s izrazitim nacionalističkom i ksenofobičnom orijentacijom. Najvažniji je uzrok velika imigracija iz afričkih i azijskih zemalja, koja dovodi do sve veće etničke, rasne, jezične i kulturne heterogenosti, dakle do uvećanja ionako velikog adaptivnog jaza. Istovremeno, sve veći ekonomski i društveni problemi – koji su refleksija ekološke krize – onemogućava primjenu ranije američke formule o «loncu za taljenje» na temelju neograničene ekonomske i tehničke ekspanzije. Imigrantske skupine doživljavaju se kao ekonomski konkurenti u boljem i politički neprijatelji u gorem slučaju. S produbljavanjem ekološke krize i svih društvenih problema te će tenzije biti sve izraženije i veće.

Zajednica, kao jedna od temeljnih bioloških potreba, temelji se na srodničkom i recipročnom altruizmu. Ona, kao drugi izraz za ljudsku društvenost, nije ništa bitno različita od genetski utemeljene društvenosti kod svih drugih društvenih vrsta. U takvim malim zajednicama ljudima ne trebaju apstraktna pravila ili državna prisila da bi surađivali s drugim ljudima. No, već stvaranje složenih hortikulturalnih društava znači slabljenje srodničke veze, a posebno stvaranja civilizacija. Država, kao organ represije i osiguranja dominacije elite, tipičan je proizvod neprirodnih okolnosti i jedna od najvažnijih simptoma manjka genetske prilagodbe. Ako ljudi žive u prirodnom okolišu država im treba jednako kao mravima ili čimpanzama. No, ako žive u neprirodnom okolišu, u kojem dominira unutarnja i vanjska kompeticija, država postaje neophodna. Ona ne mora predstavljati isključivo sredstvo očuvanja klasnih i drugih privilegija elite, već može osiguravati elementarni red, distribuirati određena dobra i kod širih slojeva, kao u novijim industrijskim društvima itd. No, država nikada ne može biti adekvatna kompenzacija za zajednicu. To se posebno može vidjeti kod problema nacionalizma.

Za problematiku zajednice u modernim društvima posebno je značajan fenomen nacionalizma, koji je relativno kasno postao predmetom teoretskih analiza.<sup>99</sup> U toku XIX. i početka XX. stoljeća prevladavalo je uvjerenje da su nacije, odnosno nacije-države normalni okviri ljudskog života. To se posebno ticalo civiliziranih ljudi, ali za tradicionalne humaniste ljudska i civilizirana povijest uvijek je bila jedno te isto. Značajna imena socijalne teorije – Marx, Durkheim, Weber, Simmel, Spencer – vrlo su malo pisali o nacionalizmu. Tek su dva svjetska rata u prvoj polovici XX. stoljeća potaknula intenzivnije analize fenomena nacionalizam. Posebno se utjecajno, s mnogim kasnijim modifikacijama, pokazalo razlikovanje između «dobrog» zapadnog i «lošeg» istočnog ili anglo-francuskog građanskog i njemačkog etničkog nacionalizma. Donekle između dva svjetska rata, a posebno nakon 1945., sve se više probijalo modernističko tumačenje nacionalizma. Njegovo je osnovno stajalište bilo da je nacionalizam moderna pojava, uglavnom vezana za XIX. i XX. stoljeće i da se o nacijama ne može govoriti prije modernih građanskih revolucije, odnosno industrijalizacije. Modernizam je postao dominantno tumačenje nacionalizma u drugoj polovici XX. stoljeća i razgranao se u različite pravce. Neki od njih ističu politički karakter nacionalizma (borba za nacionalnu državu i političku autonomiju), neki ekonomske aspekte, a neki kulturne čimbenike i ideje. Vrlo je utjecajno stajalište o primatu elita, koje konstruiraju nacionalni diskurs i nastoje mobilizirati – što često znači: manipulirati – mase za određene političke i druge ciljeve. Postmodernističke struje, koja naciju vide kao «konstrukciju», mogu se shvatiti kao jedna varijanta modernizma. Najznačajniji su teoretičari modernizma – koji i danas čini najprošireniju struju - Ernest Gellner, John Breuilly, Paul Brass, Eric Hobsbawm i drugi. Tokom 1980-ih i 1990-ih godina modernizam je osporavan uglavnom kroz različite struje primordijalizma i etno-simbolizma, koje ističu procese dužeg trajanja i važnost tradicionalnih etničkih veza na kojima se temelje moderne nacije. Nacionalizam može biti moderan, ali nacije se uglavnom temelju na etnicitetu kao osnovici grupne solidarnosti. Najznačajniji su pripadnici ove struje – koja također ima mnogo varijanata - Anthony Smith, John Armstrong, Walker Connor i drugi.

Humanistički teoretičari nacionalizma zastupaju različite stavove u mnogim pitanjima, ali osnovna metodološka pozicija im je ista, jer polaze od standardnog modela društvenih disciplina. To je posebno naglašeno kod modernista, ali vidljivo je i kod etno-simbolista i kulturnih primordijalista, koliko izbjegavaju – eksplicitno ili prešutno – pozivati se na biologiju. Eventualno se spominju «određene potrebe» za zajednicom i pripadnošću, ali bez ikakvog objašnjenja kako su nastale i zašto postoje. Humanistički pristup uvijek konvergira prema socijalnom/kulturnom konstruktivizmu, tj. stavlja se naglasak na trenutne ljudske proizvode i djelatnosti, bilo u idealističkom (jezik, ideje, vrijednosti, religija) ili materijalističkom (politika, ekonomija, tehnika) kontekstu. I ovdje se zagovara humanistički voluntarizam, tj. čovjek je, kao «racionalno» i «kulturno» biće, svoja vlastita tvorevina, koja sebe neprekidno preoblikuje. To važi ne samo za modernizam, već i za ostale dvije glavne

---

<sup>99</sup> Literatura o nacionalizmu i teorijama o nacionalizmu vrlo je brojna. Spomenimo detaljnije preglede: Smith 2001, 2003; Özkirimli 2000, 2005; Spencer-Wollman 2002; Delanty-O'Mahony 2002; Katunarić 2003; Llobera 2003b; Malešević 2004, 2006; Day-Thompson 2005; Lawrence 2005; Hearn 2006; Roshwald 2006; Delanty-Kumar 2006.

(humanističke) struje u proučavanju nacionalizma, tj. etno-simbolizam i (kulturni) primordijalizam. Primordijalisti i etnosimbolisti smatraju, doduše, da nacionalizam ima drevne korijene – uglavnom u etnijama agro-pastoralnih društava – ali i oni poistovjećuju ljudsku i civiliziranu povijest, tj. smatraju da je relevantna samo povijest civilizacije. Sakupljačko-lovačka društva – u kojima su ljudi proveli praktički čitavu svoju povijest – potpuno se ignoriraju u radovima humanističkih teoretičara. Poput modernista, njihova su objašnjenja isključivo kulturološka, sociološka i historijska, odnosno svode se na apsolutizaciju partikularnih društveno-povijesnih okolnosti.. Pozivanje na psihološke čimbenike – strasti, potrebe, osjećaje itd. – relativno je često, posebno u primordijalnoj i etno-simboličkoj struji, ali to je humanističko tumačenje psihologije, koja je strogo de-biologizirana. Iz darwinističke perspektive, koja ističe desetine milijuna godina socijalnosti naših ljudskih i primatskih predaka, nema velike razlike da li neka humanistička teorija uzima u obzir dvije-tri stotine (modernisti) ili dvije-tri tisuće (primordijalisti i etnosimbolisti) godina. Primordijalisti i etnosimbolisti priznaju povijesni kontinuitet, ali ga svode na pismenu (civiliziranu) povijest, sukladno humanističkoj predrasudi da je ljudska i civilizirana povijest jedno te isto. Obje grupe, polazeći od standardnog modela društvenih disciplina, ostaju nesvjesne dubokog evolucijskog vremena u kojem je oblikovan u kojem i dalje operira ljudski duh.

Velika većina teoretičara nacionalizma – uglavnom humanistički obrazovani intelektualci - smatraju da je nacionalizam «moderna» pojava, ali pod time misle da je nastao tek zadnja dva stoljeća. Modernisti smatraju da sekularizacija, urbanizacija i etatizacija – na kojima se nacionalizam temelji – nastaju tek u najnovije doba. U stvarnosti, oni sežu tisućama godina u prošlost i imaju svoje korijene u neolitskoj domestifikaciji. Domestifikacija je položila temelje stvaranju gradova i država, kao i širenju sekularne sfere na štetu sakralne, o čemu više kasnije. Moderni građanski nacionalizam, kao izrazito sekularna i gradska pojava, predstavlja samo intenziviranje trendova, koji su bili prisutni od početaka agro-pastoralnih i, posebno, civiliziranih društava. Nacionalizam nas ovdje ne zanima kao povijesni i sociološki fenomen, već koliko korespondira s određenim ljudskim potrebama. Većina teoretičara o nacionalizmu – tzv. «modernisti» - vjeruju u povijesni diskontinuitet, tj. u novitet građanskih ili industrijskih društava i na tome temelju tvrde da je nacionalizam nova pojava. To je velika greška, ali još je veći problem vjera u ekološki i biološki diskontinuitet. Ti teoretičari dolaze iz humanističkih područja – uglavnom sociologije i političke teorije – i misle da (navodna) *modernost* nacionalizma automatski isključuje bilo kakve genetske/biološke čimbenike, ako uopće na njih misle. Za njih «moderan» ne znači samo vremensku, već i, najčešće skriveno, vrijednosnu oznaku, tj. nešto «progresivno» i «racionalno». Nacionalizam pripada «prosvijećenju» i «naprednoj» građanskoj civilizaciji kao vrhuncu «socijalne evolucije» i «povijesnog napretka», koja ostavlja iza sebe kolektivne patologije «tradicionalnih društava». To je posebno prisutno u teorijama, koje ističu «izumijevanje», «konstruiranje» i «manipuliranje» s tradicijom i nacionalnim osjećajem. Iza toga je stara humanistička vjera u čovjeka kao «racionalnog bića» i nešto bitno različito od drugih vrsta («životinja»). No, vjeru u povijesni napredak zadržavaju praktički svi humanistički teoretičari nacionalizma, uključujući i one, koji su kritični prema modernističkom pristupu. Mit o napretku

toliko dominira u humanističkoj literaturi o nacionalizmu da se uopće ne pokušava argumentirati, već operira u pozadini kao jedan od vrijednosnih aksioma. Uspon (modernih) nacija tumači se kao dio općenitog «ljudskog napretka» i ljudske samoemancipacije od bioloških, ekoloških i povijesnih ograničenja. Nacionalistička ideologija obično sadrži dvije osnovne tvrdnje: 1) drevnost i izvrsnost vlastite nacije i 2) mit o napretku. Zanimljivo, svi humanisti teoretičari odbacuju prvo, ali potpuno prihvaćaju drugo. Iluzija o objektivnosti potonje tvrdnje – za razliku od očitog parohijalizma prve tvrdnje – potaknuta je njezinom univerzalnošću i primjenom na čitavo čovječanstvo. Nacionalizam – u humanističkom tumačenju – postaje još jedan «dokaz» ljudskog «uzdignuća» nad drugim vrstama i «ostatkom prirode». Humanistički teoretičari nacionalizma ne poznaju novije darwinističke teorije, osim ako ne kritiziraju stavove sociologa Pierrea van den Berghea i njihovo pobijanje poistovjećuje se s pobijanjem biologije kao takve.

Osnovna je van den Bergheova teza – posebno izražena u knjizi *The Ethnic Phenomenon* (1981) – da je nacija neka vrsta proširene obitelji i da se vlastita nacija favorizira na temelju nepotizma, koji ima biološke osnovice, tj. rođaci su svakom čovjeku bliži od stranaca.<sup>100</sup> Etnicitet je oblik proširenog srodstva i etnički su sentimentali varijanta srodničkih sentimentata. Etnocentrizam je oblik nepotizma, koji ima temelje u srodničkom altruizmu. Vjera u srodstvo može biti pretežno fiktivna, kao kod modernih nacija, ali ima biološke korijene. Van den Bergheov pristup u stvarnosti je tek jedan od nekoliko mogućih bioloških pristupa. Novije su evolucijske teorije, kako je objašnjeno, otišle u drugim smjerovima i, zadržavajući neke od ključnih uvida rane sociobiologije, napustile su ili značajno revidirale mnoge njezine bitne stavove. Formulirajući svoju tezu krajem 1970-ih godina i početkom 1980-ih godina, kada je započelo širenje sociobiologije, van den Berghe stavio je naglasak na maksimalizaciju inkluzivnog fitnesa. Mnogi kritičari nisu propustili istaknuti da je to bila ahilova peta tadašnje sociobiologije, jer nije, uz ostalo, mogla objasniti zašto je u novijoj povijesti akumulacija moći najčešće bila obrnuta proporcionalna inkluzivnom fitnessu. O tome smo već govorili. No, osnovni je nedostatak van den Bergheove pozicije potpuno ignoriranje teorije bio-socijalnog diskontinuiteta, koja se već počela često spominjati 1960-ih i 1970-ih godina. To je poseban problem, jer, u analizi nacionalizma, van den Berghe stavlja naglasak na najnoviju povijest – zadnja dva-tri stoljeća – u kojoj divergencija između ljudske prirode i društva postaje najveća. Poput nekih ranih sociobiologa i van den Berghe smatrao je da društvo – kao skup atomiziranih pojedinaca – uvijek reflektira ljudsku biogramatiku, što uopće ne mora biti točno. U društvu, koje je u skladu s ljudskom prirodom, moderna nacija – kao fiktivna zajednica – nikada se ne bi mogla pojaviti. No, usprkos tim i drugim nedostacima, van den Bergheova evolucijska i naturalistička pozicija bazično je ispravna. On je s pravom istaknuo da je nacionalizam dio ljudske socijalnosti, tribalizma i nepotizma, koji imaju drevne evolucijske korijene i da je taj evolucijski kontekst ljudskog ponašanja nužno uzeti u obzir.

---

<sup>100</sup> van den Berghe 1987.

Van den Berghe tek je jedan od više biološki orijentiranih teoretičara i istraživača, koji su zadnjih dvadesetak godina pisali o naciji i nacionalizmu.<sup>101</sup> Spomenimo još neke primjere, koji su relevantni za evolucijsko tumačenje nacionalizma, odnosno zajednice. Antropolog Robin Fox, čije smo glavne stavove već upoznali, ističe da je nacionalizam uglavnom bio predmet istraživanja sociologa, historiografa i drugih «peddlers of ephemera». Oni uglavnom tvrde da je nacionalizam «moderan», što je istina, ali s nelagodom primjećuju da njegova emocionalna privlačnost ima veze s nečim dubokim i mračnim u ljudskoj psihi. Iz svoje uske perspektive, koja uzima u obzir samo nekoliko tisuća godina civilizacije ili čak samo nekoliko stoljeća industrijalizma, oni to teško mogu razjasniti. Ako je čovjek *tabula rasa* i svoja vlastita tvorevina, produkt trenutnih socijalno-povijesnih okolnosti, kako «atavistički porivi» mogu imati tako veliki značaj? Iz evolucijske perspektive, međutim, problem ne postoji, jer naša drevna pleistocenska priroda je i dalje s nama i utječe na sve aspekte našeg ponašanja. Nacionalizam, smatra Fox, izaziva kod kulturnih determinista istu nelagodu kao i birokratizam, jer se tu javljaju stvari, koje ne mogu biti objašnjene, sukladno Durkheimovom *dictumu*, pozivanjem na trenutne socijalne okolnosti. Socijalne discipline trebale bi koristiti uvide evolucijske biologije u svrhu razlikovanja onoga što pripada partikularnom socijalnom kontekstu od onoga što je dio naše pleistocenske biogramatike, ali, s obzirom na duboko ukorijenju biofobiju, to je teško očekivati. Suština nacionalizma je pokušaj da se zadovolje drevne tribalistične potrebe, koje su posljedica milijuna godina života u malim plemenskim zajednicama. Nacija glumi zajednicu i pokušava zavarati našu biogramatiku, što je vrlo opasna igra, jer biološke potrebe ostaju nezadovoljene i lako mogu eksplodirati u masovnom nasilju, posebno protiv rasnih i etničkih manjina ili u pozivima na ratna osvajanja, koja podsjećaju ljude na drevne pljačkaške pohode, ali koja, u vremenu super-razornih oružja, mogu imati katastrofalne posljedice. Nacionalizam pokušava afirmirati pseudo-srodstvo, *kao da* su drugi ljudi, koji govore istim jezikom, pripadnici našeg plemena i proširene obitelji. Naše paleolitske emocije i mentalitet mogu neko vrijeme biti zavarani i potisnuti, ali oni se uvijek vraćaju, sa stalno rastućim tenzijama. Fox misli da će nacionalizam vjerojatno i dalje zadržati emocionalnu privlačnost, jer se ljudi moraju loviti za supstitutive, ali dublje on ostaje u sukobu s vječnim zovom tribalizma, jer nekoliko stoljeća industrijalizma nije ni «blink of an eye in evolutionary time».<sup>102</sup>

Evolucijski naturalizam objašnjava nacionalizam kao dio genetski utemeljene tribalizma, koji seže desetina milijuna godina u prošlost. Nacija je – poput tehnike, znanosti i religije – transpovijesni fenomen, tj. postojala je i postoji u svim ljudskim društvima, ali u različitim oblicima. Osnovno obilježje tehnike je manipulacija s okolišem, znanosti poznavanje okoliša, religije postuliranje sakralnog područja, a

---

<sup>101</sup> Reynolds-Folger 1987, Shaw-Wong 1989, Eibl-Eibesfeldt-Salter 2000, Jame-Goetze 2001, Sanderson 2001, Lopreato-Crippen 2002, Thayer 2004, Salter 2006, Eibl-Eibesfeldt 2007. Mnogi radovi suvremenih darwinista, koji se ovdje spominju u drugim poglavljima, sadrže više-manje usputne opaske o nacionalizmu. I neki humanistički povjesničari, koji inače zaobilaze biologiju, dopuštaju mogućnost da nacionalizam ima biološke osnovice u drevnoj podjeli na «nas» i «njih», koja je u evolucijskoj prošlosti doprinosila boljem lovu i samo-zaštiti (McNeill-McNeill 2003:228).

<sup>102</sup> Fox 1989, 1997.

nacije pripadnost određenoj grupi. Poistovjećivanje civiliziranih – ili, još gore, modernih – nacija s nacijom jednaka je greška kao poistovjećivanje religije i monoteizma ili tehnike i industrijske mašinerije. Konkretnije, nacija se može definirati kao zasebna politička jedinica, koja ima zavičaj (domovinu), unutarnju političku autonomiju, kolektivno sjećanje, zajedničke rituale, kulturnu homogenost, osnovnu solidarnost, egalitarnu i demokratsku strukturu ili, barem, zahtjev za njom, zajednički jezik i ekonomiju, mit o zajedničkom porijeklu, integraciju pojedinca u društvenu cjelinu itd. Nacija se strukturira na temelju tribalizma i etnocentrizma iznutra, odnosno ksenofobije i parohijalizma izvana. U različitim vremenima, ovisno o promjenama u društvenim uvjetima ljudskog života, nacija je, poput društva, dobivala različite oblike. Drevnost nacije kao takve ne znači da su točne tvrdnje nacionalističkih ideologa o drevnosti ove ili one – hrvatske,<sup>103</sup> francuske, njemačke itd. – *moderne* nacije. One su, svakako, recentne pojave, bez obzira temelje li se, kako smatraju etno-simbolisti, na određenom etničkom supstratu ili ne. Male zajednice sakupljača-lovaca, seljaka i stočara, građani gradova-republika, plemstvo i masovno građanstvo industrijskih društava samo su različiti oblici manifestiranja nacionalizma u konkretnim povijesnim okolnostima. To, međutim, ne znači da je nebitno u kakvom se obliku manifestira nacija, jer čovjek nije beskonačno plastično biće i jer nagle društvene promjene ne mijenjaju ljudsku biogramatiku. Nacija se temelji i na uvjerenju o zajedničkom srodstvu, koje je uglavnom stvarno, ali može biti, kao kod modernih «masovnih» nacija, fiktivno. Fiktivnost srodstva je bitna, jer znači da (moderna) nacija ne može zadovoljiti čovjekove potrebe za zajednicom i zavičajem. No, to je još jedan primjer da ljudi svoje psihološke mehanizme, oblikovane kroz desetine milijuna godina biološke evolucije, primjenjuju na tumačenje konkretnih okolnosti, koliko god oni bili različiti od drevnog okoliša.

Slično kao u slučaju tehnike i religije, i kod nacije je ključno pitanje da li se radi o društvu, koje odgovara ljudskoj prirodi ili ne, odnosno da li je nacija prava zajednica, koja može zadovoljiti čovjekove potrebe za pripadnošću grupi i zavičaju, ili ne. Nacija je prava zajednica samo u malim grupama, posebno sakupljačko-lovačkog tipa, jer samo takvo ustrojstvo reflektira ljudsku biogramatiku. U složenim (civiliziranim) društvima nacija figurira kao pseudo-zajednica. Moderni nacionalizam je pokušaj da se, po načelu pseudo-evolucijske mimikrije, zavaraju naši pleistocenski porivi. Nacija je pseudo-zajednica i sadrži kolektivnu iluziju da su drugi ljudi, makar bili potpuni stranci, neka vrsta naših rođaka samo zato što govore istim jezikom, slično izgledaju i imaju još neke slične običaje. Osnovni problem za humanističke teoretičare je nemogućnost da se nacionalizam objasni pozivanjem na socijalno-povijesne okolnosti. Teritorijalna država jest osnovna politička jedinica modernog doba, ali ona može, donekle i mora, sadržavati i pripadnike drugih etničkih grupa, ponekad i brojne nacionalne manjine, a ponekad može biti i višenacionalna. Osnovna teritorijalna jedinica unutar moderne države je grad u kojem dominira atomizacija, usamljenost i tržišna kompeticija i funkcionalna solidarnost u bezličnim ustanovama. Izvana, države

---

<sup>103</sup> U tzv. srednjem vijeku postojala je hrvatska nacija – *natio croatica* – ali, kako historičari dobro znaju, ona je obuhvaćala samo privilegirane staleže, posebno plemstvo. U moderno doba, tokom XIX. i XX. stoljeća, hrvatska nacija se širi horizontalno i vertikalno, obuhvaćajući sve šire društvene slojeve s ideologijom prilagođen djelomično novim okolnostima industrijskog društva.

su dio globalnog kapitalističkog poretka u kojem dominira ogorčena kompeticija oko oskudnih prirodnih dobara. U oba slučaja nema puno mjesta za zajednicu ili za njezine imitacije, poput modernog nacionalizma. Filozofije, koje puno prikladnije izražavaju realnosti modernog svijeta, bile bi liberalizam, koji stavlja naglasak na atomiziranog pojedinca, i, rjeđe, kozmopolitski humanizam, koji ističu globalnu povezanost modernih ljudskih društava. Moderna nacija ostaje čudna anomalija, koja ima veliku privlačnost, iako teško da pripada modernom svijetu. Načelo plemenskog grupiranja i kvazi-srodničkog altruizma teško se može usuglasiti s temeljnim tendencijama modernog doba, od individualističke kompeticije do globalnog tržišta. No, to je misterija samo dok se prihvaća standardni model društvenog darwinizma. Čovjek nije *tabula rasa* i ljudska priroda svuda se pokazuje, i, iako može biti potisnuta zbog života u abnormalnoj sredini, nikada ne može biti negirana. Iako njezini zahtjevi ne mogu biti zadovoljeni na autentični način – jer urbano-industrijski ljudi žive daleko od OEP – ona se svuda nameće i traži svoja prava. To se vidi i u slučaju zajednice, tj. nacije.

Jaz između ljudskih potreba i mogućnosti njihovog zadovoljavanja čini moderni nacionalizam problematičan i u drugim pitanjima. Jedna od takvih je egalitarizam. Moderni nacionalizam već u svojim počecima sadržao naglašene egalitarne i demokratske elemente, posebno u opreci spram feudalnog i monarhijskog načela. Ti su elementi posebno pojačani u vremenu «masifikacije» modernog nacionalizma od kraja XIX. i u toku XX. stoljeća. Ideološki, moderna se nacija definira kao zajednica ravnopravnih građana, upravno ono što ljude podsjeća na egalitarizam malih sakupljačko-lovačkih društava. No, stvarnost je, kako su svi teoretičari nacionalizma dobro svjesni, bitno drugačija. O tom jazu između egalitarne demokratske ideologije i bitno drugačije prakse već smo govorili. Ovdje se može dodati da je moderna nacija sadrži izrazite ekonomske, političke, spolne i druge nejednakosti, odnosno i kod modernog nacionalizma očiti je jaz između ideologije i stvarnosti. Slična neadekvatnost vidi se i na primjeru religije. S jedne strane, moderni nacionalizam pripada procesima sekularizacije, koji su započeli s ranim agro-pastoralnim društvima, intenziviraju se s agrarnim civilizacijama i kulminiraju u novijim industrijskim društvima. No, s druge strane, pošto je duhovnost – tj. potreba za postuliranjem određene «svete» sfere - jedna od čovjekovih genetskih potreba, postoji tendencija re-sakralizacija određenih područja javnog života. Tendencija sakralizacije nacije i nacije-države («sveta majka domovina») uvijek ostaje u nestabilnoj i neugodnoj ravnoteži sa dominantno sekularnom atmosferom industrijskog i, posebno, masovnog potrošačkog društva. Nacija-države su organizirani sustavi akumulacije moći u vječnoj kompeticiji s drugim nacijama-državama. Sakralizirati takve cjeline izgleda krajnje nategnuto i neuvjerljivo, ali moderan čovjek nema puno izbora. Ako svoje potrebe ne može zadovoljiti na prirodan i autentičan način, mora konstruirati supstitutive.

Ako je osnovni cilj (modernog) nacionalizma da ljudima pruži osjećaj pripadnosti, smisla i dostojanstva, mora se priznati da mu to ne uspijeva najbolje. Jer kako objasniti široko rasprostranjene osjećaje usamljenosti, otuđenosti, apsurdna, besmislenosti i beznađa, koja svakodnevno prate ljude industrijskog društva? Moderni je nacionalizam jednako tako sposoban zadovoljiti čovjekove potrebe za zajednicom i zavičajem kao što su kućni ljubimci i ZOO-vrtovi sposobni zadovoljiti potrebe za



divljinom. Štoviše, ako je čovjek svoja vlastita tvorevina – kako pretpostavlja standardni model društvenih disciplina od koga polaze humanistički teoretičari nacionalizma, otkuda uopće osjećaji otuđenosti i besmislenosti, koje bi nacionalizam – ili koja god druga pojava – trebala ukloniti? Zašto ljudi nisu zadovoljni da budu atomizirani službenici-potrošači i građani globalne civilizacije, pošto je ionako – ako je čovjek svoja vlastita tvorevina – svaki poredak dobar kao i bilo koji drugi? Velika većina humanističkih teoretičara suglasna je da je (moderna) nacija «zamišljena zajednica» ili «apstraktna zajednica», no odmah dodaju da to ne znači da postoji neka «prava zajednica», koja bi bila «prirodnija» za čovjeka. To je sukladno sa standardnim modelom društvenih disciplina, koji čovjeka tretira kao univerzalno prilagodljivo biće za kojeg ne postoji «prirodan» okoliš – jer sve je ljudska konstrukcija. Tvrdnja da postoji «prava zajednica» impliciralo bi, po tome, «esencijalizam» i «naturalizam», što je neprihvatljivo za pristalice standardnog modela društvenih disciplina. No, ako je tako, i ako je nacionalizam tako značajan – jer zašto se inače njime baviti, zašto ne uspijeva u svojim nastojanjima da zadovolji neke od čovjekovih temeljnih potreba? Paradoks nestaje ako se prizna da postoji *prirodna nacija*, odnosno *prava zajednica*, koja je dio okoline evolucijske prilagođenosti. Samo je jedna *prava zajednica*, upravo kao što je samo jedan čisti okoliš, onaj isti u kojem smo živjeli milijune godine i kojeg genetski nikada nismo napustili.

Humanistički teoretičari nacionalizma često su izražavali čuđenje zbog snažnih strasti, koje izaziva nacionalizam, uključujući i spremnost žrtvovanja, s nerijetkim konstatacijama da se to ne može racionalno objašnjavati. Možda ne ako se polazi od standardnog modela društvenih disciplina i ako se vjeruje u bazičnu «racionalnost» čovjeka. No, čovjek je produkt biološke evolucije i, poput svih drugih bića, rukovodi se primarno strastima, osjećajima, predrasudama i genetski utemeljenim potrebama. To je integralni dio naše ljudskosti, ne abnormalno ponašanje iznad kojeg bi se trebalo «racionalno» «uzdići». Strasti, koji se vežu uz nacionalizam, izraz su s jedne strane tribalizma, etnocentrizma i konformizam, koji su normalni dio našeg evolucijskog nasljeđa. S druge strane, one su produkt i intenzivne kompeticije između ljudskih grupa, koja je jedno od glavnih obilježja novije ljudske povijesti, posebno zadnja dva-tri stoljeća. U nacionalizmu vrlo su često prisutni kolektivni strahovi od porobljavanja ili, čak, nestajanja vlastite nacije. U takvim abnormalnim okolnostima ksenofobija, koja normalno znači sumnjičavost prema strancima, pretvara se često u mržnju prema manjinama iznutra i drugim nacijama izvana, koji se doživljavaju kao dežurni krivci za sve probleme. Odanost prema vlastitoj grupi, koja je integralni dio ljudske biogramatike, pretvara se u fanatični nacionalizam ili rasizam. I ovdje problem nije u ljudskoj prirodi, već u abnormalnim povijesnim okolnostima na koje se ljudi ne mogu uspješno prilagoditi i na koje reagiraju patološki. Genetski tribalizam na jednoj i intenzivna međugrupna kompeticija oko teritorija i prirodnih bogatstava na drugoj eksplozivna su kombinacija. Dok sakupljačko-lovačke nacije tvrde da pripadaju određenom teritoriju, sve civilizirane nacije – nacije industrijskih društava ponajviše – tvrde da određeni teritorij pripada njima. Prvi stav je relativno tolerantan, jer dopušta postojanje i drugih grupa na istom teritoriju, dok je drugi – posljedica rastućeg demografskog pritiska – puno više ekskluzivan. Da ljudi u takvim okolnostima pokazuju velike strasti i da su spremni umrijeti za apstrakcije poput moderne nacije i

nacije-države – inače doista evolucijski apsurdno ponašanje - nije ništa čudno. Težnja za restauracijom zajednice – jedno od mnogih stvari, koje su izgubljene u maršu «povijesnog napretka» - posebno se vidi u često idealizaciji seljačkog stanovništva kao «izvorne narodne zajednice», u čudnoj suprotnosti s praktičnim forsiranjem urbanizacije i industrijalizacije. Tipično za moderni diskurs o naciji je isticanje kulturne homogenosti, primata grupe, tribalizam, ksenofobija, egalitarizam, demokracija, politička autonomija, zavičaj, srodnički/obiteljski motivi (sveta majka domovina, otačbina, braća i sestre) itd. To se sve stvari, koje su milijune godina bile sastavni dio života naših predaka i koje ostaju trajno zapisane u našim genetskim programima, odnosno one su bile bitna obilježja *drevnih* nacija u okolini evolucijske prilagođenosti. Pokušaj restauracije i ovdje, naravno, ostaje bezuspješan, ali još je jedan potvrda da čovjek ne može raskinuti vezu sa svojom evolucijskom prošlošću.

Moderni humanistički teoretičari značajnim su dijelom kozmopolitski orijentirani. Iako mogu podupirati svoju zemlju i narod nerijetko osuđuju «tribalizam» i «etnocentrizam» kao uzroke nasilja u međuljudskim odnosima. Njihova humanistička orijentacija može biti različita – kršćanska, budistička, liberalna, socijalistička itd. – ali zajedničko im je da vjeruju u tzv. etički ekstenzionizam. To je jedna varijanta progresivističkog tumačenja novije ljudske povijesti, koju, navodno, obilježava «progresivni razvoj moralne svijesti», «moralna evolucija» i «širenje moralnog kruga» od obitelji i plemena, preko naroda i države do čitavog čovječanstva i, eventualno, šire. Takvo tumačenje ima svoje korijene u aksijalnim religijama, posebno kršćanstvu, islamu i budizmu, koji pokazuju univerzalističke i prozelitske tendencije i koji s prezirom gledaju na «plemenske» religije i moralnost. Može se reći da je univerzalizam aksijalnih religija – koje u sekulariziranom obliku preuzimaju moderne ideologije – posljedica specifičnih povijesnih okolnosti u kojem su nastalo, primarno velikih civilizacija. No, problematično je njihov univerzalizam tumačiti kao nešto «više» ili «progresivno». Iza njihove pozadine uzdiže se mračna sjena velikih carstava, koja su nastala na temelju ekspanzije, osvajanja, genocida, ekocida, represija i mnogih drugih oblika destruktivnog i patološkog ponašanja, koje smo već više puta označili kao logičnu, često i neminovnu posljedicu života u neprirodnom okolišu. Prozelitizam je često bio poticaj za različite oblike nasilje prema pripadnicima drugih uvjerenja, od nasilnog preobraćivanja i porobljavanja do protjerivanja i ubijanja. Univerzalizam sugerira bezavičajnost, gubitak zajednice i lokalnog zavičaja uslijed širenja kozmopolitskih gradova. Tribalizam i etnocentrizam dio je ljudske prirode, još puno više nego bipedalizam, jer seže u puno dublju evolucijsku prošlost. Prozivati tribalizam još je jedan primjer spomenute demonizacije ljudske prirode, koje uzroke patološkog ponašanja vidi u određenim urođenim oblicima ljudskog karaktera iznad kojih se treba «uzdići». Univerzalizam aksijalnih religija i modernih sekularnih ideologija može biti stvar nužde ili pritiska zbog nužnosti preživljavanja u neprirodnom okolišu civilizacije u kojima srodnički i recipročni altruizam više nije dovoljan. No, to ne znači da se zato može tumačiti kao nekakvo «uzdignuće» ili kao «napredak moralne svijesti». Ironično, odbacivanje etnocentrizma u ime univerzalizma civiliziranih ideologija još je jedan primjer etnocentričkih predrasuda.

## V. Zdravlje

Zdravlje se u širem i pozitivnom smislu može shvatiti kao optimalno stanje i kvaliteta života u okolini evolucijske prilagođenosti. Tako shvaćeno zdravlje bilo bi posljedica zadovoljenja temeljnih potreba organizma – u ovom slučaju čovjeka – i ne bi bilo potrebno, s obzirom na dosadašnje analize, o njemu posebno pisati. No, ovdje zdravlje shvaćamo u užem i negativnom smislu, kao odsutnost zdravstvenih problema. Ako čovjek normalno zadovoljava svoje temeljne potrebe – o kojima smo ranije detaljnije govorili – možemo reći da živi u optimalnom zdravlju. I obratno, ako te potrebe ne može zadovoljiti – najčešće jer živi u neprirodnom okolišu – možemo očekivati različite zdravstvene probleme, psihološke i fiziološke. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta predviđa da bi nagle društvene promjene zadnjih nekoliko tisuća godina trebale dovesti do rastućih zdravstvenih problema, odnosno pojave novih problema, koji u drevnom okolišu nisu postojale. Ona, također, predviđa da bi zdravstveni problemi trebali biti najveći u društvima, koja su maksimalno različita od okoline evolucijske prilagođenosti, tj. u industrijskim i suvremenim masovnim potrošačkim društvima. Treba vidjeti da li povijesne činjenice potvrđuju to predviđanje.

Tradicionalno viđenje drevnih sakupljača-lovaca sadržavalo je uvjerenje o čestim boleštinama, uglavnom kao posljedica kronične neishranjenosti. To je viđenje bilo u skladu s mitom o plemenitom građaninu, koji napornim radom prevladava bijedu «prirodnog stanja» i «uzdiže» se u Civilizaciju. Paleoantropolozi i drugi istraživači u novije su vrijeme odbacili to tumačenje. Njihovo proučavanje kostura iz pleistocenskog razdoblja ukazalo je na relativno dobro zdravstveno stanje tadašnjih ljudi. Postojala su, izgleda, razdoblja gladi, uglavnom zbog suše, ali ona su bila sporadična i kraćeg trajanja. Kod sakupljača-lovaca postojala je mogućnost trovanja, najčešće zbog dolaženja u kontakt s pojedinim otrovnim biljkama ili životinjama. Prisutna je bila određena razina mogućnosti smrti uslijed težeg ranjavanja i posljedične gangrene, jedan od vjerojatno važnih razloga niže prosječne duljine života. Moguće je da su pleistocenski sakupljači-lovci bolovali od nekih bolesti, koje se prenose crijevnim parazitima, a koji su prisutni kod naših primatskih rođaka. No, u nađenim ljudskim kosturima iz tog razdoblja nema tragova takvih oboljenja. Kasnije tipične zarazne bolesti – malarija, kolera, tifus, kuga, ospice, kozice itd. - bile su nepoznate, jer nije bilo ekoloških uvjeta za njihovo pojavljivanje. Među povjesničari bolesti dominira mišljenje da su velika većina bolesti, tipičnih za kasnija seljačka društva, bile nepoznate kod male mobilne grupe sakupljača-lovaca iz Pleistocena.<sup>104</sup> Ljudi su živjeli u malim, često mobilnim grupama u čistom okolišu. Česte promjene boravka isključivale su mogućnost gomilanja otpada. Zubi, čija tvrdoća omogućava visoku razinu fosilizacije, pokazuju vrlo male znakove propadanja. Prosječna duljina života bila je otprilike ista kao u današnjim industrijskim društvima – ako se kod potonjih uzme u obzir cjelokupna populacija – iako je bilo znatno manje ljudi, koji su doživjeli 70 ili više godina.

---

<sup>104</sup> Cohen 1989, Boyden 1990, 2004, McNeill 1998, Boaz 2002, McMichael 2003.

Pojava i širenje intenzivne poljoprivrede i stočarstva značilo je pojavu mnogih novih zdravstvenih problema.<sup>105</sup> U nalazima ljudskih kostura iz neolitskog razdoblja pojavljuje se sve češći tragovi degenerativnih oboljenja, poput artritisa, propadanja zubi, oštećivanja kralježnice i drugih problema. Dolazi do fizičke degeneracije smanjenja prosječne visine i težine ljudi, koji se kroz nekoliko generacija bave intenzivnom poljoprivredom, kao i do opadanja prosječne duljine života, često na ispod 30 godina. Znatno povećani natalitet pretvara žene u strojeve za rađanje djece i ima teške posljedice za njihovo zdravlje. Život u blizini stoke – ovaca, krava, koza, svinja itd. – značilo je povećanje mogućnosti za prenošenje zaraznih klica s tih domaćih životinja na ljude. Većina zaraznih bolesti tipičnih za agrarna društva izvorno potječe od divljih predaka nekoliko domestificiranih vrsta, posebno svinja i krava. Istovremeno, poljoprivreda i sedentarni život sa znatno većom gustoćom populacije omogućio je zadržavanje zaraznih klica u lokalnom stanovništvu, dok skladištenje hrane u ljudsku blizinu dovodi štakore, miševe i druge oportunističke vrste, koje česte prenose bolesti. Širenje trgovine, posebno nakon pojave civilizacije, povećavalo je mogućnost prenošenja bolesti iz jednog lokaliteta u udaljenija područja. Ekspanzija civilizacije bila je olakšana nevidljivim i za nekadašnje ljude nepoznatim biološkim oružjem, jer su pogranične populacije često bile decimirane raznim zaraznim bolestima na koje su civilizirani ljudi već stekli osnovni imunitet. Kolera, tifus, kuga, kozice i ospice najčešće su bolesti, koje imaju korijene u neolitskoj domestifikaciji. Osvajanje i teritorijalna ekspanzija – praksa tipična za sva složenija društva – također su donosile bolesti u nova područja. Nositelji bolesti mogli su u međuvremenu steći osnovni imunitet ali ne i lokalna populacija s kojom su oni dolazili u kontakt. Rezultat je često bio istrebljivanje velikih grupa domorodačkih populacija. Najpoznatiji slučajevi bili su, svakako, velika geografska otkrića i ekspanzije Europljana od kraja XV. do kraja XIX. stoljeća, koji su rezultirali smrću nekoliko desetaka milijuna ljudi u Amerikama, Australiji i dijelovima Afrike.<sup>106</sup> Simptomatična, područja velikih civilizacija, poput Kine i Indije, nisu pretrpile nikakve zdravstvene štete od kontakta, jer su ti ljudi, živeći više generacija u okolnostima sličnim onim u Europi, stekli imunitet. No ljudske populacije, čiji je život bio bitno drugačiji – poput sakupljačalovaca i jednostavnih hortikulturalista – bile su decimirane. Tokom 1970-ih godina pojedini su historičari upozorili da su američke civilizacije, poput Azteka i Inka, kolapsirale su umnogome zbog širenja zaraznih bolesti, jer, iako složena društva, njihovo stanovništvo nije imalo imunitet zbog manjka domaćih životinja tipičnih za euro-azijski prostor.<sup>107</sup> To je istrebljivanje otvorilo put za naseljavanje Europljana i

---

<sup>105</sup> O širenju zaraznih bolesti od neolitske domestifikacije dalje postoji brojna literatura: Cohen 1989, McNeill 1998, McMichael 2003, Crawford 2007.

<sup>106</sup> Ne postoji način da se utvrdi koliko je doista «domorodaca» u Novom svijetu umrlo i poginulo kao posljedica kontakta s Europljanima. U novije vrijeme postoji tendencija navođenja ogromnih brojeva – samo za Amerike preko sto milijuna žrtava zaraznih bolesti – koji nemaju nikakvog uporišta u izvorima i više su stvar političke korektnosti, tj. osude europskog imperijalizma i suosjećanja s njegovim žrtvama.

<sup>107</sup> McNeill 1998, Crosby 2002. McNeillova knjiga izvorno se pojavila 1976, a Crosbyjeva 1972. Oni su upozorili na nesklonost historičara da uzmu ozbiljno u obzir značaj bolesti za proučavanje ljudske povijesti. Do danas to se prilično promijenilo, ali i dalje *mainstream* historiografija ignorira značaj ne-ljudskih - organskih i anorganskih – čimbenika za ljudsku povijest. Humanistički voluntarizam sadrži

njihovih potomaka, koji su i danas politički dominantne grupe u većem dijelu Novog svijeta. Za njihovo širenje postojali su i druge okolnosti, poput superiornije vojne tehnike, ali zarazne klice bile su ključne. Kao što je domestikacija i urbanizacija značila stalno rastuću ekološku simplifikaciju, tako je i ekspanzija Europljana dovela do stalno rastuće kulturne simplifikacije. Mnoga ljudska društva i jezici, poput mnogih divljih biljnih i životinjskih vrsta, zauvijek su nestali zadnjih nekoliko stoljeća.

Domestikacija i sedentarni život položili su, dakle, osnove za proces stalno rastućeg ružičanja ljudskog zdravlja. Te se tendencije višestruko uvećavaju s počecima urbanizacije prije cca 6.000 godina. Velika većina ljudi u agrarnim civilizacijama živjela je na selu, u okolišu, koji je već bio neprirodan – tj. suprotan ljudskoj biogramatici – ali još uvijek u nekim stvarima blizak drevnom okolišu (zajednica, organski i pretežno čisti okoliš). Grad znači višestruko uvećanje adaptivnog jaza i eksponencijalno uvećanje antropogenih problema, među njima i zdravstvenih. Gradovi agrarnih civilizacija bili su, blago rečeno, zdravstvena katastrofa s obiljem prljavštine, otpada, smoga, prašine, legla štakora i parazita itd. U mnogim gradovima bilo je sasvim uobičajeno da se fekalije i drugi otpad izbacuju kroz prozor na ulicu. Velika većina gradova nije imala kanalizacijski i vodovodni sustav niti sustavno razvijene mjere higijenske zaštite. U njima je mortalitet bio toliki veliki da su biološki mogli preživjeti samo stalnim dolaskom nešto manje nezdrave seljačke populacije. Mortalitet je bio visok, a prosječna životna dob niska čak i za pripadnike viših slojeva. No, elita je mogla, posebno u ljetnim mjesecima i ako su to lokalne prilike dozvoljavale, pobjeći u seoske vile. I što se tiče zdravstvenih prilika priče o gradovima i civilizaciji kao dijelovima «povijesnog napretka» nemaju nikakvog uporišta u stvarnosti.

U novije doba, zadnjih nekoliko stoljeća, smanjeni su neki česti zdravstveni problemi, endemični za agrarna društva. Došlo je do opadanja i gotovo nestajanja većine tradicionalnih bolesti, poput kuge, kolere, tifusa i ospica. Redovitija ishrana omogućila je uklanjanje nekih zdravstvenih problema vezanih uz glad, dok su bolje higijenske mjere, sustav kanalizacije i vodovoda dovele do određenog poboljšanja zdravstvenih prilika i čistijih ulica. Prosječna duljina života, barem za tzv. razvijene zemlje, značajno je povećana, a posebno tzv. očekivana duljina života, koja danas iznosi cca 75-80 godina, nešto više za žene, a manje za muškarce. Znači li to da je barem ovdje teza o krivuljastom napretku i smanjenju adaptivnog jaza točna, odnosno da industrijsko društvo, nakon dugog razdoblja stagnacija, dovodi do poboljšanja ljudskog zdravlja? Na žalost, ne. Kao i u svim drugim stvarima, i ovdje je tezu o isprekidanom napretku moguće zastupati ako se jedne pojave prešućuju, druge preuveličaju, a treće krivo protumače. Vidjeli smo da u svim drugim bitnim pojavama – tj. temeljnim čovjekovim potrebama – industrijska društva predstavljaju uvećanje adaptivnog jaza i zaoštavanje sukoba između ljudske prirode i društvenog okruženja. Bilo bi vrlo čudno da su zdravstvene prilike izuzetak. Podaci upućuju da su ljudi u novijoj povijesti mogli smanjiti ili eliminirati neke bolesti, koje su bile tipične za agrarna društva, ali to je očekivana posljedica promijenjenih životnih bolesti.

---

sliku prirode kao pasivne gline, u kojoj su samo ljudi aktivni čimbenici, dok u stvarnosti postoji moćan i višestruki utjecaj različitih prirodnih čimbenika a ljudska društva.

Istovremeno, nisu mogli spriječiti pojavu mnogih novih, odnosno širenje nekih starih bolesti, kako teorija bio-socijalnog diskontinuiteta i predviđa.

Urbanizacija je pojava vezana za civilizaciju i ekološki bilans gradova uvijek je bio najgori, jer je tu adaptivni jaz najveći. No, u agrarnim civilizacijama gradovi su uglavnom bili otoci u seljačkom moru i tek su neka manja područja Europe – Flandrija, dijelovi sjeverne Italije – imali brojnije gradsko stanovništva. No, od kraja XVIII. stoljeća u zapadnoj i srednjoj Europi počinje proces masovne urbanizacije u kojem se sve veći broj ljudi doseljava u gradove. Ekspanzije industrijske proizvodnje, najprije u Engleskoj, a zatim i u mnogim drugim zemljama, značilo je ogromno uvećanje zagađivanja okoliša, posebno zraka i zvuka (buka). Razina stresa u modernim se gradovima višestruko uvećava ne samo zbog povećanja usamljenosti i otuđenosti, već i zbog – pojava nepoznata u ranijim gradovima – širenja betonskog, mehaniziranog i strojevnog okoliša. To je dovelo do eksponencijalnog uvećanja psiholoških problema, koji su već do kraja XIX. stoljeća tretirani kao dovoljno ozbiljni da postanu predmet stručnih analiza i potraga za odgovarajućim «terapijama». Freudova psihoanaliza bila je tada tek jedna od nekoliko takvih pokušaja, ali povijesno najpoznatija. U toku druge polovice XX. stoljeća neki od najgorih problema, poput zagađenog zraka, ponešto su smanjeni, ali i ta je korist poništena zbog stalnog povećanja broja automobila i drugih vozila na cestama, te stalnim porastom industrijske proizvodnje i potrošnje.

Zagađeni okoliš u industrijskom društvu vjerojatno je najvažniji uzrok većine zdravstvenih problema. U industrijskim društvima većina ljudi, za sada, nisu gladni, ali kvaliteta hrane, koju konzumiraju, uglavnom je vrlo niska. Ljudski probavni sustav prilagođen je na probavljanje raznovrsne divlje biljne i životinjske hrane. Do takve hrane u industrijskom društvu ne može doći nitko, uključujući i najbogatije pojedince. Bogatiji pojedinci mogu se priuštiti nešto manje zagađenu hranu, poput biljne hrane iz organske poljoprivrede i životinjske hrane iz inokosnih seoskih gazdinstava. Većina ljudi moraju jesti hranu iz industrijske poljoprivrede, u kojoj se obilato koriste insekticidi i pesticidi, i životinjskih farmi u kojima krave, svinje i kokoši žive u krajnje abnormalnim uvjetima, izvrgnuti stresu i s mnogim štetnim zdravstvenim poremećajima, koji smanjuje kvalitetu njihovog mesa. Ljudi uglavnom moraju jesti jednoličnu hranu od nekoliko biljnih i životinjskih vrsta. Ta hrana često sadrži previše kalorije i zagađena je s različitim kemijskim sastojcima unesenim radi veće trajnosti ili privlačnijeg izgleda. Zbog skupoće i zagađenosti mesa, te patnje, koje se nanose domaćim životinjama, mnogi ljudi postaju vegetarijanci, odnosno vegani.

U industrijskim društvima privremeno može doći do nestanka ili bitnog smanjenja nekih starih zdravstvenih problema, poput zaraznih bolesti, ali istovremeno dolazi do stvaranja mnogih novih zdravstvenih problema. Kuga, kolera, tifus, malarija i druge zarazne bolesti tipične za agrarne civilizacije privremeno su prestale biti problem u industrijskim društvima zadnjih stotinjak godina. No, to je možda samo privremeno stanje, koje će brzo nestati kako će funkcioniranje tih društava, u uvjetima sve dublje ekološke krize, postajati sve teže. Pojava i širenje AIDS-a, kao i potencijalne nove pandemijske bolesti (ptičja gripa, kravlje ludilo,

ebola, virus zapadnog nila, SARS i druge) pokazuju latentnu opasnost od pojave novih zaraznih bolesti, koje se danas mogu brzo širiti putem globalnih sustava komunikacija. Masovna upotreba antibiotika i cjepiva dovodi do pojave super-bakterija, koji velikom brzinom razaraju organizam. U toj borbi ljudi ne mogu niti pobijediti niti dugo držati korak, jer bakterije – koje su jedna jedinstvena mega-vrsta i brzo razmjenjuju genetske podatke – imaju prednost od nekoliko milijardi godina evolucije. Istovremeno došlo je do pojave mnogih novih, ranije nepostojećih ili vrlo rijetkih problema, od raka do problema sa srcem, jetrom, dišnim putevima itd. Ti zdravstveni problemi teško se mogu suzbiti, jer uglavnom pogađaju ljude u post-reproduktivnoj dobi, što isključuje veći značaj prirodne selekcije. U najnovije vrijeme pojavila se masovna internacionalna trgovina, najčešće ilegalna, s ljudskim organima u kojoj mnogi siromašni ljudi prodaju jedan bubreg ili jetru, kako bi neki imućni pripadnik srednje klase mogao preživjeti još koju godinu medikaliziranog života.

Industrijsko je društvo – kao izrazito neprirodni poredak – uvijek bilo predmet višestruko i obilne kritike iz različitih perspektiva. U njemu je detaljno kritizirano gotovo sve, od države i kapitalizma, do potrošačke industrije i masovnih medija. No, jedno područje bitno za ekspanziju i održanje industrijskog poretka – profesionalna industrijska medicina - bilo je iznimno rijetko predmet kritike. Službena ideologija industrijskog društva poistovjećuje medicinu i zdravlje, tj. ljudi u tim društvima vjeruju da zdravlje ovisi o korištenju medicinskih usluga: terapija, tableta, operacija, liječničkih savjeta itd. Svaki zdravstveni problem poticaj je za pojavu novih cjepiva, lijekova, terapija, medicinskih stručnjaka, širenje bolnica i ambulanata itd. Logično, takvo viđenje nema puno smisla, jer zdrav čovjek ne treba medicinske usluge. Ako u modernim društvima, zadnjih stotinjak godina, dolazi do ekspanzije uvećanja medicinskih usluga i stvaranja medikaliziranog društva, to može biti samo posljedica uvećanja starih i stvaranja mnogih novih zdravstvenih problema. Zbog zagađenog okoliša i niske kvalitete zdravlja njihovih roditelja sve veći broj djece rađa se s ozbiljnim zdravstvenim problemima i različitim poremećajima. Zahvaljujući medicini, većina će te djece preživjeti i imati svoju djecu, doprinoseći daljem opadanju zdravlja u ukupnoj populaciji i potrebi za još intenzivnijom medikalizacijom ljudskog života. Nastojanje da se eliminiraju sve bolesti i ljudski život produži što više doprinose stalnom opadanju kvalitete ljudskog genetskog materijala i, ironično, sve većim sklonostima, prema novim oboljenjima, koja su poticaj za još veću medikalizaciju života itd.

Stvaranje medikaliziranog društva posljedica je ubrzanog procesa ružičanja ljudskog zdravlja, koje je bilo prilično loše i u ranijim agrarnim društvima, u modernim društvima u kojima je jaz između ljudske biogenetike i društvenog okruženja dosegao kritičnu točku.<sup>108</sup> To je upravo ono što predviđa teorija bio-

---

<sup>108</sup> U poznatoj kritici industrijske medicine, prvi put objavljenoj 1975., Ivan Illich, društveni teoretičar hrvatskog porijekla, sugerirao je da je medikalizacija života i zdravlja posljedica manipulacije elite i medicinskog establishmenta, koji od ljudi oduzimaju osobnu autonomiju i sprečavaju ih da žive zdravim životom (Illich 1999). Kao humanistički mislioc Illich ništa nije znao o teoriji bio-socijalnog diskontinuiteta i o sakupljačima-lovcima, izričito je odbacivao biološke čimbenike i zastupao neku vrstu anarhističkog individualizma. No, ako je čovjek svoja vlastita tvorevina i ako naša evolucijska

socijalnog diskontinuiteta, jer su industrijska društva vrlo različita od okoline evolucijske prilagođenosti. U njima su ljudi izvrgnuti mnogobrojnim stvarima i pojavama, koje su se pojavile previše naglo da bi se ljudski organizam imao vremena prilagoditi, ali koje su, za razliku od bar nekih pojava u agrarnim društvima (zajednica, organski okoliš), bitno različite od drevnog okoliša. Osnovna funkcija medicine u industrijskim društvima nije zdravlje, već suzbijanje i kontroliranje zdravstvenih problema, kako bi ljudi mogli nastaviti obavljati svoje društvene funkcije. Ti se problemi službeno nazivaju «bolesti» što implicira potrebu «liječenja», tj. daljnje ekspanzije medikaliziranog društva i pretvaranje ljudi u vječne bolesnike-pacijente. Suzbijanje simptoma tek je manji problem s industrijskom medicinom. Veći je problem stvaranje novih zdravstvenih nevolja, posebno u obliku tzv. jatrogenih bolesti, koje su posljedica prethodnog liječenja. Industrijska se medicina temelji na agresivnim kemijskim i mehaničkim zahvatima, koje često dovode do štetnih posljedica, jer ljudski organizam nije prilagođen na takav postupak. Medicina je dala veliki doprinos demografskoj ekspanziji zadnja dva-tri stoljeća i, posljedično, svim problemima, koji su iz toga nastali. Svojim nastojanjem da iskorijeni sve bolesti i samu smrt (*death denial*) medicina nastavlja, u sekulariziranom obliku, staru tendenciju, jasno prisutnu kod aksijalnih religija, negiranja bioloških ograničenja. Ljudi industrijskog društva opsjednuti su paranoičnim strahom od smrti i čine sve što mogu da ju što više odgode, makar im se zadnjih desetak ili više godina života pretvorilo u besmisleno mučenje po bolnicama i staračkim domovima. Tek u takvom društvu, čiju svakodnevicu karakterizira neprekidni bijeg od smrti, određeno produljenje uglavnom besmislenog života može izgledati kao velika blagodat. Iz je perspektive prilično ironično shvaćati industrijsku medicinu kao veliku blagodat.

U suvremenoj darwinističkoj mnogi se zdravstveni problemi pripisuju ljudskoj prirodi, odnosno tumače kao neka vrsta evolucijske prilagodbe ili nusprodukt prilagodbe i na toj se osnovi zagovara «darwinistička medicina».<sup>109</sup> Takvo je tumačenje još jedan primjer standardnog modela društvenog darwinizma, odnosno greške biologizacije povijesne kontingencije. To je tumačenje potpuno u skladu s tvrdnjama industrijske medicine da su svi glavni zdravstveni problemi industrijskog društva univerzalnog karaktera, tj. postojali su u svim vremenima i u svim ljudskim društvima i tek u moderno doba «društveni napredak» omogućava efikasnu borbu protiv njih. Činjenice, međutim, ne potvrđuju takve i slične tvrdnje. Druge vrste, ako

---

prošlost nije bitna otkuda bezbrojni zdravstveni i drugi problemi, odnosno zašto se čovjek uspješno ne prilagodi na medikalizirano društvo? Ti problemi sigurno nisu izmišljotina ljudi zaposlenih u farmaceutskoj industriji i medicinskoj profesiji. Njima može biti u financijskom interesu da ljudi ostanu bolesni, ali oni nisu ljude učinili bolesnima u prvom redu. Zdravlje nije, kako je mislio Illich i mnogi drugi humanisti, isključivo stvar osobnog izbora i «odluke» da se živi zdravo, već primarno pitanje života u prirodnom, tj. evolucijski testiranom okolišu. U industrijskom društvu svatko «odlučuje» biti zdrav, ali gotovo nikome to ne uspijeva, jer je društveni i ekološki kontekst u prevelikom nesrazmjeru s ljudskom fiziologijom i psihologijom. Francuski mikrobiolog i otkrivač prvih antibiotika Rene Dubos još je 1960-ih godina upozorio da su mnogi zdravstveni problemi u industrijskom društvu posljedica adaptivnog jaza, ali vjerovao je da se «napredna društvena evolucija» te probleme može riješiti. Kasnije su i neki drugi teoretičari isticali da je neprirodni okoliš civilizacije i, posebno, industrijskog društva, glavni razlog pojave, održavanja i uvećanja većine zdravstvenih problema (Goldsmith 1988:71-97, Boyden 1990, 2004, McMichael 2001).

<sup>109</sup> Nesse-Williams 1995.



žive u prirodnom okolišu, ne pate od mnoštva zdravstvenih problema, rijetko obolijevaju, a kada obole onda ili brzo umru ili ozdrave. Tako je i s modernim sakupljačima-lovcima, osim ako nisu «pokupili» različite bolesti od domestikatorskih ljudi u njihovoj blizini. Kod drevnih sakupljača-lovac, koji su živjeli u optimalnom okolišu, zdravlje je vjerojatno bilo i bolje. Pristalice «darwinističke medicine», tako, tvrde da je pretilost posljedica biološke prilagodbe čovjeka na konzumiranje šećera i druge slatke hrane, koja je u drevnom okolišu bila rijetka, ali u industrijskom društvu postala je lako dostupna. Često se, također, tvrdi da su bolovi u leđima i kod porođaja posljedica uspravnog hoda. Za mnoge zdravstvene probleme – od raka i problema sa srcem do šizofrenije i drugih psiholoških problema – tvrdi se da imaju genetske osnovice. Kod evolucijskih psihologa takva su tumačenja česta, sukladno dominantnom standardnom modelu bio-socijalne teorije. Liječnici i drugi ljudi vezani uz medicinu zainteresirani su da se društvene okolnosti maksimalno ignoriraju, jer cilj mora biti ne promjena ljudskog života, već njegova maksimalna medikalizacija i pretvaranja što većeg broja ljudi u medicinske narkomane, vječne bolesnike-pacijente. To ne znači da su takva pogrešna objašnjenja stvar manipulacije medicinskih krugova. Oni su, prije, još jedan izraz žudnje ljudi brzim i lakim rješenjem ogromnih problema, što, konkretno, znači za tehničkim inovacijama, koje, međutim, ljudima ne mogu pomoći i samo doprinose uvećanju adaptivnog jaza. Zdravlje nije, kako misli humanistički voluntarizam, stvar osobnog izbora, malo dobre volje i izvjesnog napora. Da je doista tako svi bi ljudi – ili barem velika većina ljudi iz «razvijenih» zemalja - pucali od zdravlja – jer tko ne želi biti zdrav?

Zdravstveni se problemi, međutim, mogu i drugačije objašnjavati. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta, koja nastoji uzeti u obzir i naše evolucijsko nasljeđe i noviji društveni dinamizam, objašnjava ih kao još jednu štetnu posljedicu života u neprirodnom okolišu i provođenja evolucijski netestiranih djelatnosti. Ti su problemi nepostojeći ili vrlo rijetko prisutni među sakupljačima-lovcima. Ako određeni zdravstveni problemi imaju genetske osnovice morali bi biti jednako prisutni u svim ljudskim društvima, jer je ljudsko genetsko ustrojstvo svuda jednako. Može se jedino reći da kod nekih ljudi postoji veća genetska potencijalnost za razvoj određenih bolesti, ali hoće li se one doista razviti ili ne ovisi o njihovom životu, koji opet ovisi u kakvom okruženju žive. Primjerice, broj ljudi, koji imaju genetsku sklonost prema raku može biti jednak u svim društvima, ali tek novija industrijska društva – s izuzetno visokom razinom zagađivanja okoliša i stresa - omogućavaju da rak postane masovna pojava. Neki čovjek može imati relativno visoku razinu genetske predispozicije prema razvoju raka ili nekoj zaraznoj bolesti (kugi, koleri, tifusu itd.), ali ako živi kao pleistocenski sakupljač-lovac vrlo je mala vjerojatnost da će doista oboljeti od njih. I obratno, ako takav čovjek živi u bitno drugačijem okruženju – seljak agrarnih civilizacija prema zaraznih bolestima, odnosno pripadnik srednje klase u industrijskom gradu prema raku – velika je vjerojatnost da će oboljeti od tih bolesti. Ovdje se ne radi, kako se često prikazuje u nepopravljivo simplificirajućim masovnim medijima, da toliko i toliko posto otpada na gene, a toliko i toliko posto na okolinu. Ono što je bitno jest u kakvom okolišu čovjek živi, jer specifično društveno i ekološko okruženje «odlučuje» koliko hoće li se određena genetska predispozicija prema nekoj bolesti ili poremećaja doista aktualizirati.

To se tumačenje lako može primijeniti na mnoštvo konkretnih primjera. Pretilost, koja je poprimila razmjere prave epidemije u suvremenim industrijskim društvima, posebno je karakteristična među gradskom srednjom klasom, dominantnim društvenim slojem u potrošačkim društvima zadnjih 50 godina. Za tu je grupu karakteristično da vrlo malo hoda vlastitim nogama, znatan dio budnog vremena provodi sjedeći (najčešće pred televizorom i računalom) i da jede obilne količine hrane, često masne hrane, s obiljem ugljikohidrata i kalorija, i u kasnijim večernjim satima. Takva praksa logično se nameće u industrijskom velegradu – od mehaniziranog prijevoza, preko pasivnog konzumiranja potrošačke industrije do prežderavanja kao posljedice dosade i tjeskobe - ali ona je štetna upravo zato jer nema uporišta u našoj evolucijskoj prošlosti. S obilje kretanja vlastitim nogama i konzumiranjem zdravije hrane uz isključenje večere – koliko je to provedivo za većinu pripadnika industrijske srednje klase drugo je pitanje - teško da itko može biti debeo.

Drugi primjer uspravan hod, kojeg se često optužuje za nekoliko nevolja suvremenog čovjeka, od problema s porođajem, koji doživljavaju mnoge žene, do bolova u leđima. I ovdje je uzrok puno smislenije tražiti u neprirodnom okolišu. Suvremene bolnice, koje više liče na tvornice, potiču kod žena osjećaj tjeskobe, jer su žene biološki adaptirane da rađaju u familijarnoj atmosferi, okružene rođakinjama i prijateljicama iz svoje zajednice, u mrtvom okolišu, okružene strancima i mehaniziranom opremom. To je idealno za stvaranje tjeskobe i straha, koje mogu potaknuti cirkulaciju kemijskih spojeva u tijelu žena koji blokiraju porođaj. Ženska psihologija, oblikovana kroz desetine milijuna godina evolucije, očekuje da žena rađa u familijarnoj atmosferi, u dobro poznatom lokalnom i organskom okolišu, okružena osobama – isključivo ženama! – koje dobro poznaje i od kojih zna što može očekivati. Teške komplikacije u porođaju suvremenih žena industrijskog društva, koje traže carske rezove, u velikoj su većini slučajeva posljedica dotadašnjeg života i rađanja u neprirodnom okolišu. Posljedica je tih neprirodnih uvjeta da nerijetko dolazi do aktiviranja kemijskih spojeva u tijelu žene – izvorno posljedica približavanja opasnosti, možda nekog predatora - koji blokiraju porođaj. Stoga se u najnovije vrijeme često prakticira prisustvo neke poznate osobe – najčešće supruga, prilično bizarna praksa, jer su porođaju uvijek prisustvovala samo žene – kako bi se kod žene smanjio pritisak. Ležeći položaj posebno je apsurdan – kao da netko u njemu obavlja nuždu - jer onemogućava korištenje gravitacije. Sve mora biti podređeno – još jedan simptom patološke manije sveopće institucionalizacije - bolesničkom osoblju kao da su rodilje tu zbog njih, a ne oni zbog roditelja. Tek neke specijalizirane klinike omogućavaju manje nenormalne uvjete rađanja, uključujući i rađanje u vodi, ali one su skupe i dostupne tek višim slojevima. U neprirodnom društvu ljudi, u najboljem slučaju, mogu teškim radom iznuditi nešto što su naši preci imali besplatno kroz milijune godina. Rezultat je svega toga da je porođaj za mnoge žene u industrijskom društvu bolno, mučno i traumatično iskustvo. To je sasvim različito od normalnom porođaja kod drugih vrsta i kod ljudskih ženki u malim zajednicama u kojima se isključivo odvijao porođaj naših predaka kroz milijune godina. U normalnim okolnostima, doduše, može doći do komplikacija, čak i smrti majke i/ili novorođenčeta, ali to je vrlo rijetko, jer porođaj *mora* biti evolucijski stabilna

strategija. Kako bi se, inače, mogao ustanoviti kao normalna biološka praksa za sve seksualne vrste? I tu, naravno, nije kraj mukama, jer dijete, čim se rodi, odvađa se od majke i smješta u posebne pregrade. To je još jedno nasilje nad našim genetskim nasljeđem, jer su majka i dijete biološki adaptirani na bliski i *trajni* fizički kontakt odmah nakon rođenja. Dijete se prisiljava da bude samo, što se nastavlja i kasnije, kada u kući završi u dječjoj sobi i u dječjem krevetu, bez ikog živog oko sebe. Od samog početka rađanje u industrijskom društvu nosi duboki pečat neprirodnog okoliša, idealnog za izazivanje bezbrojnih frustracija i depresija. Da li je ovdje problem u ljudskoj prirodi ili u nenormalnom poretku, koji ne poštuje – jer to objektivno ne može – zahtjeve ljudske prirode? Kada bi bipedalizam bio krivac morali bi očekivati da sve žene u svim društvima jednako teško rađaju. To sigurno ne potvrđuju podaci iz različitih društava. Upravo suprotno, u malim društvima sakupljača-lovaca, hortikulturalista i stočara porođaj se, u velikoj većini slučajeva, odvija kao i kod svih drugih vrsta: relativno lako, brzo i bezbolno. Komplikacije su uvijek moguće, ali su vrlo rijetke, kako je i logično očekivati ako usvojimo teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta.

Nešto se slično može reći i za bolove u leđima, jedan od čestih fizičkih problema u suvremenom industrijskom društvu. Problemi s kralježnicom često postoje i kod seljačkog stanovništva zbog pogrbljenog položaja prilikom obrade zemlje, ali i tu je problem u manjku genetske prilagodbe, odnosno u ponašanju na koji ljudski organizam nije prilagođen. U suvremenim industrijskim problemima taj problem postaje masovan. Mnogi oblici ponašanja utječu na njegovu rasprostranjenost: duga razdoblja nepravilnog sjedenja, intenzivne fizičke aktivnosti sportaša i teških fizičkih radnika, medicinske i zubarske profesije, nošenje visokih peta za povećanje ženske atraktivnosti itd. Deset ili dvadeset godina takvog ponašanja – sve primjer evolucijski netestiranih djelatnosti tipičnih za industrijskom društvu - često dovodi do deformacije kralježnice i pretvaranja ljudi u doživotne invalide. Kod sakupljača-lovaca, koji su anatomske identični ljudima iz seljačkih i industrijskih društava, problemi s bolovima u leđima praktički su nepostojeći, što je čudno ako se radi o biološki utemeljenom problemu. Općenito bolove u kralježnici ili kod porođaja čudno je pripisivati uspravnom hodu, jer je prirodna selekcije imala dovoljno dugo vremena – oko šest milijuna godina – da riješi takve probleme. Isto se načelo može primijeniti za veliku većinu zdravstvenih problema. Već smo spomenuli problem s lošom kvalitetom zubi kod ljudi seljačkih i industrijskih društava. U svim tim slučajevima teorija bio-socijalnog diskontinuiteta ima puno bolje eksplanatorne mogućnosti od standardnog modela društvenog darwinizma.

Sličnih primjera – tj. antropogenih zdravstvenih problema – mogu se navoditi bezbroj, jer praktički ne postoji niti jedan aspekt ljudskog života, na koji ne utječe jaz između ljudske prirode i društva. No, ono što je rečeno jest – vjerujemo – više nego dosta. Određene pojave mogu biti kvazi-problemi, poput nastojanja liječnika i farmaceuta da se sve i svašta proglašava «bolešću» kako bi se lakše prodavali «lijekovi». Svaki zdravstveni problem tretira se kao «bolest» - fizička ili psihička – i zahtjeva se medicinska intervencija. Političke elite, zainteresirane za kontrolu, i stručnjaci-tehničari, zainteresirani za bogaćenje, imaju u tome svoj interes. Također,

mnogi su problemi prenapuhani i izraz kroničnog straha, tipičnog za ljude, koji žive u kaotičnom i nesigurnom svijetu. Neke zarazne bolesti (ptičja gripa, SARS), globalno zatopljanje i još neke pojave dobivaju ogromnu pozornost u medijima, iako, za sada, nisu posebno opasne ili se ne može znati kako će se razvijati. No, to ne znači da su temeljni problemi – rat, terorizam, zagađivanje, ekološka destrukcija, svakodnevno nasilje, alkoholizam, narkomanija, klimatske promjene itd. - obične konstrukcije pojedinih interesnih grupa ili znanstveno nepismenih «zelenih», koji sadistički uživaju u zastrašivanju ljudi. To su realni problemi, koji se najsmislenije mogu objašnjavati s teorijom bio-socijalnog diskontinuiteta.

## DARWINIZAM I ETIKA

Dosadašnje analize upućuju na jasan zaključak: civilizacija je neprirodni poredak suprotan ljudskoj prirodi. Ono što je počelo s neolitskom domestifikacijom – jaz između ljudske biogramatike i društva – kulminira u suvremenim industrijskim društvima i velikim gradovima. Gradimo neprirodno društvu bez ikakvog uporišta u našoj evolucijskoj prošlosti, kompetitivnu i komercijalnu ekonomiju u kojoj nema mjesta za dobre međuljudske odnose, prenapučene gradove prikladne za mrave i termite, devastirani i zagađeni okoliš prikladan za štakore i žohare, mehanizirani i plastični okoliš prikladan za strojeve i robote... i onda se čudimo što, usred materijalnog obilja i tehničkih čuda, patimo od bezbrojnih problema, koje smo stvorili, a koje ne možemo ni riješiti ni kontrolirati. Bilo bi čudo nad čudima da *ne* patimo. Ako je osnovni smisao društvenog poretka zadovoljenje temeljnih ljudskih potreba mora se priznati da civilizacija i, posebno, industrijska društva, to rade vrlo loše. To je razumljivo, jer oni su produkt abnormalnih okolnosti novije ljudske povijesti, odnosno društvene dinamike čiji tempo ljudska biogramatika ne može pratiti. Država, birokracija, sudovi, policija, vojska, zatvori, ludnice, psihijatrijske ustanove... različiti su simptomi kaotičnog duševnog stanja civiliziranog čovjeka, koji se očajnički pokušava snaći u svijetu za koji ga prirodna selekcija nije pripremila. Istina je da kvaliteta ljudskog života može biti i gora nego što je slučaj s pripadnicima srednje klase industrijskog društva. Robovi agrarnih civilizacija, sirotinja u slamovima industrijskih gradova, seksualno i drugo roblje na međunarodnom tržištu... primjeri su još većeg adaptivnog jaza i vjerojatno najniže razine zadovoljenja osnovnih potreba. No, ovdje stavljamo naglasak na srednju klasu, jer su njezine orijentacije i ciljevi dominantni u modernom i suvremenom društvu i mase u svim «nerazvijenim» zemljama aspiriraju da postanu njezini pripadnici. Sve zemlje Trećeg svijeta očajnički pokušavaju i danas uhvatiti što prije korak s «razvijenim» zemljama, iako je to, u uvjetima sve dublje ekološke krize, potpuno nerealno i može samo ubrzati demografski i društveni kolaps.

Civilizacija je sustav akumulacije moći za potrebe unutarnje elite ili većine ljudi, te uspjeh u međudruštvenoj kompeticiji, i njezin cilj nikada nije bio – iako se to može subjektivno vjerovati ili ideološki tvrditi - kvaliteta ljudskog života. Suvremena industrijska društva mogu ponuditi određene supstitutive – materijalno obilje, potrošne robe, tehnička čuda – koje zaslijepljuju ljude, mobiliziraju ih u obranu neprirodnog poretka i olakšavaju prihvaćanje službene ideologije o identičnosti konzumizma i blagostanja, tehničke ekspanzije i napretka, države i sigurnosti itd. Ljudi industrijskog društva žude za prevladavanjem «siromaštva» i što većom akumulacijom moći, dok, istovremeno, sve više pate od zagađenog okoliša, usamljenosti, dosade, betonskog i mehaniziranog okoliša, kronične nesigurnosti, ratova, nezaposlenosti, uličnog nasilja, zdravstvenih poremećaja i bezbrojnih drugih problema, koji su posljedica života u neprirodnoj sredini. Materijalno bogaćenje može ljudima dati samo bijedne supstitutive, koji nikada ne mogu biti adekvatna zamjena za

nemogućnost zadovoljenja temeljnih potreba. Spomenuli smo da u industrijskom društvu određene pojave mogu biti popularne i proširene ako imaju barem prividnu vezu s ljudskom prirodom i temeljnim potrebama, odnosno ako podsjećaju ljude na pojave iz drevnog okoliša. Potrošačka industrija podsjeća ljude na obilje stimulansa iz divljeg biodiverziteta, automobil pruža iluziju slobode i nezavisnosti, nacija i nacionalna država imaju privid zajednice i domovine, ZOO-vrtovi i rezervati pružaju iluziju divljine, kućni ljubimci kompenzacija su za manjak prijateljstva i kontakta s divljim vrstama itd. To zovemo načelo kvazi-evolucijske mimikrije kao još jedan primjer bioloških ograničenja ljudskog ponašanja.

Iz dosadašnjih razmatranja dobili smo prilično crnu sliku životinje ukliještene između nakovnja evolucijske prošlosti i čekića naglih društvenih promjena, životinje, koja mora živjeti u neprirodnom okolišu, ali ne može dobro živjeti. Mnogi su noviji evolucijski teoretičari najprije istaknuli teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta, a zatim izrazili optimizam da je moguće značajno smanjenje ili, čak, prevladavanje jaza između ljudske biogramatike i industrijskog društva.<sup>1</sup> Na žalost, ne možemo – koliko god bi to željeli – suglasiti s tim tumačenjem, jer ga smatramo izrazom njihovih subjektivnih želja i nada, ne nešto što bi činjenično i logično proizlazilo iz njihovih znanstvenih analiza. Nitko neće očekivati da se lav, tigar ili medvjed mogu uspješno prilagoditi na život u kavezu ZOO-vrta. Očekivanje da čovjek može prosperirati – ne: preživjeti – u civilizaciji i industrijskim velegradovima temelji se na tipično humanističkoj vjeri u ljudsku racionalnost, kreativnost i plastičnost, dakle nešto što ima smisla samo ako opet usvojimo standardni model društvenih disciplina. Čini se da ti mislioci standardni model društvenih disciplina najprije izbacuju kroz vrata – jer tako traži logika darwinističke analize – da bi ga zatim, u zaključnim razmatranjima, pustili natrag kroz prozor – jer tako traži ljudska nada.

Istaknuli smo da je mnogim ljudima preteško prihvatiti suštinu ili jezgru darwinističke evolucije kao slijepi algoritmi proces u kojem nema ni svrhovitosti ni napretka, već samo oportunistička prilagodba na konkretne okolnosti. Stoga su mnogi Darwinovu teoriju ili *a limine* odbacili ili, ako su imale simpatije, tumačili su je u progresivističkom smislu. I danas, početkom XXI. stoljeća, za mnoge je ljude evolucijsko razmišljanje prihvatljivo samo ako evolucija znači progresivno kretanje s kulminacijom u, naravno, čovjeku. Darwinova teorija mogla je postati šire prihvaćena samo tako što je dekodirana i prevedena na jezik progresivističke ideologije. Evolucija bi, po tom «prevođenju», značila napredak u toku kojeg čovjek – ili neke grupe ljudi – postaje gospodar prirode ne božanskim dekretom, već vlastitim naporom. Ranije, krajem XIX. i početkom XX. stoljeća, takvo prevođenje nije bio problem, jer je mit o napretku suvereno vladao u zapadnim društvima i Darwinova teorija uvijek se mogla

---

<sup>1</sup> Barash 1986, Shepard 1998c, McElvaine 2000, Ehrlich 2002, Wilson 2003, Boyden 1990, 2004, Loewe 2006. Povjesničar Robert McElvaine misli da ako ljudi mogu preživjeti u svemiru valjda mogu naučiti da dobro žive u civilizaciji. To nije valjana usporedba. U svemiru tek šačica profesionalaca – mladih ljudi, koji su godinama trenirali u simuliranim uvjetima na Zemlji - uspijeva preživjeti najviše nekoliko tjedana prije nego što psihološki pritisak postane prevelik. U civilizaciji i gradovima – ne puno manje neprirodnom okolišu - ljudi moraju neprekidno živjeti, jer nemaju gdje otići. Prosječni čovjek može preživjeti u velikom gradu, ali ništa više od toga.

čitati kroz progresivističke naočale, pristup koji je Darwin javno poticao, iako je privatno priznavao da to nije dobro tumačenje. Zadnjih desetljeća, s drastičnim opadanjem mita o napretku i njegovim protjerivanjem iz evolucijske biologije, to je postalo znatno teže. Već su graditelji moderne sinteze – Simpson, Mayr, J. Huxley, Dobszansky i drugi – nastojali progresivizam eliminirati iz svojih stručnih radova i zadržati ga tek u popularnijim prikazima. Progresivistička tumačenja evolucije u popularnim radovima J. Huxleyja, E. Mayra, G. Simpsona, E. Wilsona i drugih darwinista ne izgledaju nimalo uvjerljivo i pojedinim historičarima nije bilo teško podvrgnuti ih kritici.<sup>2</sup> Zadnjih tridesetak godina postoji snažna tendencija da se progresivizam potpuno eliminiira iz evolucijske biologije kao kulturna predrasuda i subjektivna konstrukcija. No, za mnoge ljude protjerivanje napretka iz biološke evolucije znači i protjerivanje *ljudskog smisla*.<sup>3</sup> To sigurno ne olakšava prihvaćanje pravog – po ekstenzije, ne po analogiji – darwinističkog tumačenja čovjeka i ljudskog društva.

Mnogi evolucijski teoretičari dovedeni su u škripac. Kao darwinisti, moraju braniti viđenje prirodne selekcije kao nesvrhovitog i neprogresivnog procesa. No, kao liberali oni čvrsto vjeruju u povijesni napredak, koji bi se morao odvijati protivno evolucijskim procesima, nešto u smislu Huxleyjevog paradoksa «evolucija vs. etika». Čovjek, kao «progresivno» i «racionalno» biće, mora se «suprotstaviti» - što god to značilo – slijepim i destruktivnim – ili, barem, amoralnim - evolucijskim procesima i «uzdignuti» se na «višu razinu postojanja». Na različite načine to zastupaju Richard Dawkins, George William, Daniel Dennett i mnogi drugi suvremeni teoretičari, koji sebe smatraju darwinistima.<sup>4</sup> No, to vodi u obnavljanje starog humanističkog dualizma

---

<sup>2</sup> John Greene detaljno je ukazao da takvi stavovi ne proizlaze iz evolucijske teorije, već ih humanističke tradicije, od antike preko kršćanstva do modernog liberalizma (Greene 1981, 1999). No, za Greene nikakvi normativni stavovi se ne mogu izvući iz evolucijske teorije. Ostaju samo subjektivna mnijenja – kod njega neka vrsta liberaliziranog kršćanstva – ovisna o partikularnom društvenom kontekstu, koji se relativno brzo mijenja. Velika većina suvremenih darwinista ističe da se iz biološke evolucije ne mogu izvesti nikakvi normativni stavovi. To je samo voda na mlin mnogim neprijateljima darwinizma, posebno kreacionistima, koji neprekidno tvrde da darwinizam vodi u moralni vakuum i posvemašnji relativizam. No, to ne znači da se mora učitavati napredak u biološku evoluciju, jer on je doista proizvoljna ljudska konstrukcija. Suprotnost subjektivnim kriterijima nije relativizam, već nalaženje objektivnih kriterija za utemeljene moralnosti. Smatramo da normativni stavovi mogu i moraju biti utemeljeni u znanosti ako se želi izbjeći relativizam i nihilizam, odnosno vraćanje na znanstveno neodrživi bio-ekološki diskontinuitet..

<sup>3</sup> Razlozi za protjerivanje ili znatno slabljenje napretka iz evolucijske teorije nisu jednoznačni. Primjerice, Stephen J. Gould, česti kritičar primjene darwinizma na čovjeka, odbacivao je poistovjećivanje biološke evolucije i napretka, jer je to u prošlosti značilo opravdanje međuljudske eksploataciju i rasizma. No, glavni razlozi svakako nisu bitno različiti od velikog slabljenja progresivizma u društvenim disciplinama. Nije došlo do nekih bitno novih podataka, ali puno se toga promijenilo u društvu i posljedicama ljudske djelatnosti. Iznevjerene su sve velike nade progresivista XIX. stoljeća, a njihovo najčvršće uporište – tehničke inovacije i tzv. osvajanje prirode – urodilo je vrlo teškim - potencijalno katastrofalnim - posljedicama. Ako je u široj javnosti mit o napretku značajno oslabljen, nije čudno da ga u akademskim krugovima ozbiljan intelektualac, koji nešto drži do svoje reputacije, jedva usuđuje braniti, a još manje čudno da je protjeran iz teorije, koja je ionako, u svojim osnovicama, antiteleološka i antiprogresivistička.

<sup>4</sup> Williams 1988, Dennett 1995, Dawkins 1995, 2006, Gould 1999, Stanovich 2005. Čak i da darwinizam doista implicira takvo mračno viđenje prirode – a to nipošto ne slijedi – za život velike

čovjek/priroda, kultura/priroda, evolucija/etika, koji nema smisla iz darwinističke perspektiva i koji je Darwin učinio znanstveno irelevantnim. Nije mala ironije da darwinisti u ime darwinizma propagiraju demonizaciju darwinističke evolucije i zatim se čude zašto ljudi ignoriraju ili napadaju njihovu mračnu filozofiju. Još je veća ironija da se takav sumorni svjetonazor – bazično sekularna verzija kršćanske doline suza – koristi da bi se – pobijalo kršćanstvo, jer kako možemo vjerovati u benevolentnog Tvorca ako u prirodi dominira smrt, nasilje i patnja? Rješenje je, ne bitno različito od kršćanskih humanista, «uzdignuće» čovjeka iznad «animaliteta» u zasebno ljudsko carstvo. Richard Dawkins, Daniel Dennett, Ernst Mayr, Edward Wilson i mnogi drugi suvremeni darwinisti izbacuju humanizam kroz vrata da bi ga pustili natrag kroz prozor, jer je neljudski očekivati da svoje političke i moralne nazore mogu držati podalje od znanstvenih analiza. Oni smatraju da jedini način da se u darwinističkoj evoluciji vidi smisao je postuliranje progresivnog kretanja, što je, prilično očito, nedarwinistički, pa se rješenje mora tražiti u posebnom području Kulture, Povijesti i Civilizacije, čime obnavljamo *ne-darwinistički* biološki i ekološki diskontinuitet. Odbacivanje religioznog humanizma i zagovaranje sekularnog humanizma, koji podjednako inzistiraju na ljudskom egezempcionalizmu, moguće je jer humanizam ima povijesne korijene u civilizaciji i domestifikaciji, koju darwinisti uglavnom ne dovode u pitanje, čak i kada ističu teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta.

Suvremeni zagovaratelji evolucijske etike – Edward Wilson, Michael Ruse i drugi – pod time misle «napredak moralnosti» od «primitivizma» do liberalne demokracije. «Evolucija moralnosti» značila bi neki «napredak moralne svijesti», najčešće u smislu etičkog ekstenzionizma, širenje moralnog kruga od male plemenske grupe, preko modernog naroda/nacije do čitavog čovječanstva i, eventualno, drugih vrsta i prirode u cjelini.<sup>5</sup> Takvo tumačenje, iako s pravom kritizira tradicionalni moralni transcendentalizam, oslanja se na ne-darwinistički koncept «društvene evolucije» sa «stadijima» «kulturnog napretka», za što smo već rekli da je etnocentrizam neusuglasiv sa znanstvenom objektivnošću. Ruse, de Waal, Hauser, Joyce i neki drugi autori s pravom ističu da moralnost ima biološke osnovice i ne predstavlja civiliziranu konstrukciju, kojom bi se morala «zauzdavati» nasilna ljudska

---

većine to nema nikakvog značenja, jer se za znanost uopće ne zanimaju. Pojedini teoretičari tvrde da de-konstruktivnost darwinizma ima ogromni značaj, jer brkaju znanost i tehniku, tj. misle da su tehnički produkti, koje ljudi svakodnevno koriste, rezultat moderne znanosti ili da je moderna tehnika primijenjena znanost (Dawkins 2005, Stanovich 2005). No, ti su proizvodi rezultat tehničkih inovacija i po sebi nemaju nikakve direktne veze sa znanostom, koja je čisto teoretski pothvat prikupljanja znanja. Korištenje automobila, aviona, računala, televizora, mobitela i bezbrojnih drugih tehničkih proizvoda nema nikakve veze s poznavanjem darwinizma i njegovih normativnih implikacija. Te su tehničke inovacije bitne koliko doprinose povećanju antropogenih problema zbog uvećanja *mismatcha* između ljudske prirode i društva, a ne koliko bi navodno iza sebe nosile neku skrivenu darwinističku poruku. Skrivena poruka darwinizma, koja danas više i nije toliko skrivena, može biti samo teorija bio-socijalnog diskontinuiteta.

<sup>5</sup> Broom 2003, Hauser 2006, De Waal 2006b, Shermer 2006, Ruse 2006, Joyce 2007. Među pojedinim darwinističkim filozofima posebno je popularna teorija pravde filozofa Johna Rawlsa za koju misle da se može usuglasiti s evolucijskom teorijom (Hauser 2006, Ruse 2006). No, Rawlsova teorija isključivo je vezana za suvremene liberalne demokracije, koje su nastale tek nedavno, nemaju nikakvo uporište u našoj drevnoj prošlosti i dio su neprirodnog društva. Rawls je bio tradicionalni liberalni politički filozof, koji je potpuno ignorirao darwinizam i teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta.



priroda. No oni polaze od viđenja moralnosti-kao-apstrakcije. Za njih ljudska moralnost nije nešto što bi, poput društvenosti, bila vezana uz genetsku prilagodbu čovjeka na specifično društveno i ekološko okruženje. No, ne postoji moralnost-u-uopće. Moralnost i društvenost konkretne su pojave, koji mogu biti biološki utemeljene i dio ljudske prirode samo kroz prilagodbu na specifični okoliš, koja svakako ne može biti civilizacija ili, još manje, industrijsko društvo.

Već 150 godina najveći problem darwinizma – i njegova Ahilova peta – je kako *isčitati* ljudski smisao iz biološke evolucije ili kako izbjeći proizvoljne konstrukcije, koji određeni smisao – od opravdanja klasnih i rasnih predrasuda do mita o napretku i humanističke moralnosti – *učitavaju* u evoluciju. Problem je kako istovremeno izbjeći Scyllu besmislene evolucije i Haribdu subjektivnih konstrukcija. Ako je darwinizam inkompatibilan s kršćanstvo i drugim aksijalnim religijama, još uvijek postoji nada da je kompatibilan s liberalizmom ili nekom ideologijom sekularnog humanizma. Tako su u XIX. i u prvoj polovici XX. stoljeća mnogi darwinisti i drugi evolucionisti umjesto vjere u Boga nudili vjeru u Napredak. Nevidljiva ruka slobodnog tržišta prirodno je uređenje, jer u prirodnom svijetu imamo nevidljivu ruku prirodne selekcije. I u najnovije vrijeme pojavljuju se tvrde da liberali trebaju prihvatiti darwinističku evoluciju, koja je u skladu sa «slobodnim tržištem».<sup>6</sup> Normativne implikacije darwinizma tumačene su u smislu opravdanja nekih čestih ili dominantnih pojava u modernom društvu, od rasizma i imperijalizma nekada, do određenih ideologija i filozofija danas: animalizma<sup>7</sup> feminizma,<sup>8</sup> konzervativizma,<sup>9</sup> libertarijanizma,<sup>10</sup> lijevog liberalizma<sup>11</sup> itd. Evolucijska teorija postaje sredstvo za opravdanje bilo kakvih političkih i moralnih nazora i ideologija industrijskog društva, tendencija, koja izvorište u Darwinovim radovima.

Taj pokušaj humanističkog opravdanja darwinizma ili usuglašavanja sekularnog humanizma i darwinizma ne može uspjeti. Ako važi teorija bio-socijalnog

---

<sup>6</sup> Shermer 2006.

<sup>7</sup> Rachels 2006. Filozof James Rachels tvrdi da je darwinizam nespojiv s „tradicionalnom moralnošću“, koja je samo ljudima pridavala dostojanstvo i svetost života. To je točno, ali ta moralnost nije pala s neba, već je produkt određenih društveno-povijesnih okolnosti i promjena u uvjetima ljudskog života, tj. rastućeg antropocentrizma s ekspanzijom domestifikacije i civilizacije. Moderne ideologije sekularnog humanizma potpuno zadržavaju i zaoštravaju antropocentrizam, koji dominira u svim aksijalnim filozofijama i religijama, jer ima svoje uporište u gradovima kao utvrdama humanizma. Ako je darwinizam nespojiv s „tradicionalnom moralnošću“ onda mora biti jednako nespojiv s društvenim poretom iz kojeg je ona proizašla. Singerijanski animalizam, koji zagovara Rachels, nije, uostalom, nikakva bitna negacija „tradicionalne moralnosti“, jer samo traži određeno proširenje moralnih načela na neka pojedinačna bića slična čovjeku, i to uglavnom domaće životinje. Rachels po kratkom postupku odbacuje sociobiologiju inzistirajući na autonomiji etike, što je tipičan stav zastupnika “tradicionalne moralnosti”, koje on želi kritizirati. Čudan nam izgleda darwinizam, koji potpuno ignorira evolucijsku prošlost i genetsko nasljeđe čovjeka i drugih vrsta i organizme tretira kao atome u praznom prostoru. Mnogi su radikalni ekološki filozofi, neki bliski dubinskoj ekologiji, istaknuli da animalizam potpuno zadržava antropocentrički svjetonazor, jer čovjek i dalje ostaje mjera sviju stvari (Rodman 1977, Livingstone 1995, Shepard 1996b, Callicott 1989).

<sup>8</sup> Vandermassen 2005.

<sup>9</sup> Fukuyama 1999, Arnhart 2005.

<sup>10</sup> Ridley 1997, 2003.

<sup>11</sup> Kohn 2000, Singer 2000, Stack 2003.

diskontinuiteta liberalizam se razotkriva kao samo jedna od brojnih humanističkih ideologija, znanstveno ništa bolja od kršćanstva ili mitraizma. Liberalizam je, poput drugih sekularnih ideologija, utemeljen u konceptu prazne ploče i vjeri u beskonačnu plastičnost čovjeka, čiji je standardni model društvenih disciplina akademski izraz. Priznati da postoje «izvjesna biološka ograničenja» - koje svatko može tumačiti kako hoće – ne znači puno. Za to je dovoljan običan zdravi razum, ali konzekvence darwinizma idu puno dublje. Postoje intelektualci - Daniel Dennett, Richard Dawkins i još neki – koji uživaju propagiranju ateističkih implikacija darwinizma. Možda bi bili manji entuzijasti, kada bi priznali znanstvenu neutemeljenost. Fanatični darwinisti na kraju proklamiraju antidarwinističke stavove – tipa evolucija vs. etika – koji potječu od iste religiozne tradicije čije su bankrotstvo na početku proklamirali. Ako je darwinizam, po Dennettovim riječima, univerzalna kiselina, koja rastvara aksijalne religije,<sup>12</sup> onda podjednako rastvara i ideologije sekularnog humanizma, koje su potekle iz aksijalnih religija, posebno kršćanstva. Civilizacija općenito, a industrijska društva posebno, toliko su nedavne tvorevine s toliko malo uporišta u našoj evolucijskoj prošlosti da evolucijska teorija ne može poslužiti za njihovo opravdanje. To je kao pokušavati koristiti Darwinovu teoriju za opravdanje ZOO-vrtova i cirkusa. Tko želi braniti civilizaciju i industrijsko društvo ne može se pozivati na darwinizam. Darwinizam ističe, ako poštuje jezgru Darwinove teorije, genetsku prilagodbu čovjeka na drevno društveno i ekološko okruženje, koje se ne mijenja s društvenim promjenama. Stoga je pogrešna tvrdnja da darwinizam, negirajući kozmičku te(le)ologiju, prihvaća beskonačno preoblikovanje ljudske prirode kroz biogenetski inženjering i druge tehnologije.<sup>13</sup> Te i druge tehničke inovacije mogu samo suzbijati simptome i uvećavati adaptivni jaz, jer su integralni dio industrijskog društva kao maksimalno neprirordnog okoliša. Korištenje darwinizma za opravdanje industrijskog društva i, najčešće, liberalne demokracije, posebno je ironično, jer predstavlja pasivno usvajanje dominantnih kulturnih predrasuda, kao da je čovjek doista *tabula rasa* i kao da važe samo partikularne povijesne okolnosti, koje ispisuju sadržaj na praznu ploču. Upravo su suvremeni darwinisti poznati po svojoj kritici «prazne ploče» i povijesnog partikularizma, što bi podrazumijevalo kritičku distancu prema kulturnim predrasudama. No takvu je distancu vrlo teško ostvariti jer konformizam i etnocentrizam imaju genetske osnovice i ljudi se vrlo teško odlučuju na kritičnost prema vlastitom društvu.

Iz te perspektive, problematični su česti prijedlozi da se darwinistička evolucija tumači kao dio novog svetog narativa ili epa o stvaranju.<sup>14</sup> Ti se prijedlozi teško mogu odvojiti od učitavanja napretka u teoriju evolucije, odnosno nemaju puno smisla ako se prihvati njihovo striktno razdvajanje i ako se, što se tiče novije ljudske povijesti, usvoji teorija bio-socijalnog diskontinuiteta. Teorija evolucije puno toga uzima, jer je univerzalna kiselina za sve humanističke ideologije. Ona ne ostavlja mjesta za humanističke mitove toliko drage civiliziranim ljudima, od transcendentne realnosti do povijesnog napretka. Ona, doduše, nešto i daje, posebno znanstvenu potvrdu za intuitivni osjećaj o srodnosti i povezanosti čovjeka sa drugim vrstama. Čovjek nije

---

<sup>12</sup> Dennett 1995.

<sup>13</sup> Holloway 2006.

<sup>14</sup> Swimme-Berry 1992, Rue 1994, 2000, 2005, Wilson 2003.

sam, jer je dio mreže života i rođak – bliži ili dalji – sa svim drugim vrstama. No, osnovni je problem što se ljudi uglavnom ne zanimaju za znanost i što znanost, ako ju razlikujemo od tehnike, nema veliko značenje za svakodnevni život velike većine ljudi. Kakva god bila korist od evolucionističke teorije za veliku većinu ljudi irelevantno. Ona može doprinijeti boljem razumijevanju temeljnih uzroka antropogenih problema, ali ne može ponuditi nikakva rješenja, posebno ne brza i jednostavna, kakva bi ljudi željeli. Tehno-fiksevi i suzbijanje simptoma – osnovni način reagiranja na antropogene probleme – nemaju nikakve veze s darwinizmom. Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta ističe, doduše, da je izvor problema u neprirodnom društvu, koje su ljudi stvorili, ali to ne znači da ga mogu mijenjati kako im padne na pamet. Nekoliko milijardi ljudi moraju živjeti u krajnje abnormalnim okolnostima i ne mogu bitno smanjiti *mismatch* između ljudske biogramatike i društva. Zagovaranje evolucije kao novog «epa» ima jake idealističke konotacije po čemu bi najvažnije bilo promjena svijesti i ideja, a ne promjena materijalnih uvjeta ljudskog života.

Tvrđnje o kompatibilnosti darwinizma i liberalizma u novije su se vrijeme temeljile na uvjerenju o vrijednosnoj neutralnosti evolucionističke teorije iz koje se, navodno, ne može ništa normativno izvesti. Mnogi znanstvenici tvrde da nam znanost ne može reći kako trebamo živjeti. Njihov je oprez razumljiv s obzirom na sve zloupotrebe do kojih je došlo o prošlosti. No, sve se može zloupotrijebiti, kulturocentrički pristup ništa manje nego darwinistički. Gdje potražiti objektivno utemeljenje normativnih stavova ako ne u znanosti? Ako nam znanost ne može reći što je dobar život tko ili što nam to može reći? Masovni mediji i novinari? Država i političari? Crkva i popovi? Ili objektivnih kriterija nema i sve je stvar osobne prosudbe, subjektivizam i relativizam, koji je nemoguće konzekventno braniti. Darwinisti najprije utvrđuju da se iz znanosti ne mogu izvoditi nikakvi normativni stavovi, a onda te stavove izvode iz – vlastitog društva, što vodi natrag u kulturni relativizam. Jedini normativni stav, koji se može izvesti iz darwinističke evolucije, je da svako živo biće treba živjeti u okolišu na koje je genetski prilagođeno. Svaki organizam nastoji oko zadovoljenja svojih temeljnih potreba, koje su dio njegove biogramatike. Može li to učiniti ili ne ovisi da li živi u okolini evolucionističke prilagođenosti ili ne. Mrav treba živjeti u mravinjaku, lav treba živjeti u savani, polarni medvjed treba živjeti na Južnom polu... to su normativni stavovi, koji logično slijede iz darwinističke prirodne selekcije. Pošto je čovjek dio prirode i produkt darwinističke evolucije isto mora važiti i za njega. Pošto su naši ljudski, hominini i primatski preci desetine milijune godina živjeli u malim zajednicama u divljini, to je naša okolina evolucionističke prilagođenosti, u kojoj su oblikovane sve naše temeljne fiziološke i psihološke osobine. Konkretni naziv za takav okoliš bio bi – uz sve njegove ranije spomenute nedostatke – sakupljačko-lovački život. Čovjek je genetski prilagođen na sakupljačko-lovački život i tako treba živjeti. Može li tako živjeti ili ne stvar je konkretnih okolnosti. Ljudsko je ponašanje bazično vrlo jednostavno, jer ljudi, poput svih drugih bića, nastoje zadovoljiti svoje potrebe, koje, za razliku od želja, nisu stvar historijske kontingencije, već su zapisane u našim genetskim kodovima. Zadovoljenje temeljnih potreba znači blagostanje, sreću i smisao za bilo koje živo biće, pa tako i čovjeka. To je način kako se iz darwinističke evolucije može *isčitati* smisao, bez «napretka» i sličnih antropocentričkih konstrukcija, koje ljudi *učitavaju* u evoluciju.

Darwinizam – i materijalistička znanost općenito – često su optuživani za osjećaj besmisla, apsurdna i izgubljenosti, koji prate modernog čovjeka. To je čudna optužba s obzirom da znanost – ne: tehničke inovacije – ima marginalni značaj u modernom društvu i da se samo šačica ljudi – ne: tehničari s diplomama iz fizike ili biologije – njome ozbiljno bavi. Besmislenost i apsurdnost posljedica su života u neprirodnim okolnostima civilizacije i industrijskog društva, abnormalnih okolnosti u kojima ljudi moraju živjeti, ali na koje se ne mogu uspješno prilagoditi. Te okolnosti darwinizam niti je stvorio niti ih može promijeniti, ali može doprinijeti znanstvenom objašnjenju za njihovo porijeklo i dublje uzroke očajnog stanja današnjeg čovjeka. Sakupljačko-lovački život bio je s nama dovoljno dugo da bude *naša* okolina evolucijske prilagođenosti. To je najznačajnija razina *Darwinove opasne ideje*, koja isključuje progresivnost ne samo unutar biološke evolucije, već i unutar novije ljudske povijesti. Svako udaljavanje od okoline evolucijske prilagođenosti, koje ima začetak u neolitskoj domestifikaciji, mora se tretirati kao nešto negativno i nepoželjno, jer nije evolucijski testirano i neminovno stvara mnoge štetne posljedice. Čovjek se rađa kao završena životinja, s potpuno izgrađenim genetskim programima, poput svakog drugog živog bića. Tvrdnja da je čovjek «nezavršen» i da mora «nešto» napraviti sa sobom proizlazi iz humanističke ideologije i života u neprirodnom okolišu civilizacije, koja neprekidno blokira zadovoljenje ljudskih potreba. No, priznati to znači raskrstiti s duboko ukorijenjenim kulturnim predrasudama o «povijesnom napretku», «civilizaciji-kaouzdigđuću», ljudskom egzempcionalizmu itd. Za većinu darwinista to je preveliki zahtjev.

Nastojanje da se izvuku normativni stavovi iz biološke evolucije tradicionalno je povlačilo optužbu o naturalističkoj pogrešci. Koncept naturalističke pogreške, koju su izvorno formulirali humanistički filozofi - koji o evolucijskoj biologiji ili nisu znali ništa poput Humea, ili je nisu smatrali relevantnom za ljudsku moralnost poput G. Moorea<sup>15</sup> - ima smisla ako se usvoji biološki i ekološki diskontinuitet. Ako se polazi od biološkog i ekološkog kontinuiteta – kako darwinistički evolucionizam mora polaziti – koncept nema smisla. Tradicionalne prigovore – da se ono što treba biti ne može izvesti iz onoga što jest – smatramo bespredmetnim i samoporažavajućim. Ako se ono što treba biti ne može izvesti iz onoga što jest, iz čega se može izvesti? Iz onoga što nije? Ako normativni stavovi ne smiju biti temeljeni na činjenicama, znači li to da moraju biti temeljeni na lažima i iluzijama? Ako etika ne smije biti utemeljena u evolucijskoj biologiji u čemu može biti utemeljena? U metafizičkim konceptima – poput Boga, duše ili, u sekularnoj verziji, kantovskog kategoričkog imperativa – za koje nema nikakve empirijske potvrde? U partikularnim društvenim okolnostima – kako to čini većina ljudi, uključujući i veliku većinu darwinista - koji se brzo mijenjaju i iz kojih konzekventno proizlazi relativizam? Tradicionalni prigovor polazio je od striktnog razlikovanja činjenica i vrijednosti, koje su opet imale temelje u vjeru u ljudski egzempcionalizam i biološki diskontinuitet, odnosno dualizam fakticiteta i normativiteta. Ako je čovjek dio prirode i produkt biološke evolucije takav se dualizam ne može braniti. Oni, koji se pozivaju na naturalističku grešku, uglavnom ne objašnjavaju na čemu temelje svoje normativne sudove, a ako objašnjavaju vidi se da

---

<sup>15</sup> Koncept «naturalističke pogreške» formulirao je britanski filozof George Moore u *Principia Ethica* (1903), koja je bila poglavito usmjerena protiv Spencerove evolucijske etike.

ih izvode iz određenih činjenica, dakle nečega što jest. Činjenice moraju biti osnovica normativnih sudova – jer što drugo može biti - ali pitanje je kakve činjenice i kakvi normativni stavovi. Jedino što se normativno može izvesti iz darwinističkog evolucionizma je da svaki organizam treba živjeti u okolinu evolucijske prilagođenosti, u onom okruženju na koji ga je prirodna selekcija pripremila. Svi znamo da lavu ili medvjedu nije mjesto u kavezu ZOO-vrta, jer to nije okoliš na koji su genetski prilagođeni, iako mogu biti prisiljeni tamo živjeti, jer su njihova staništa uništena ili previše skućena. Tako i ljudima nije mjesto u civilizaciji ili gradu, iako privremeno tamo moraju živjeti, jer su se previše razmnožili.

Kategorički imperativ darwinističke evolucije glasio bi otprilike ovako: nikada ne provodi evolucijski netestirane djelatnosti i ne napuštaj okolinu evolucijske prilagođenosti. Evolucijski teoretičari ovo ne mogu izvesti, jer ih sprečavaju njihove liberalne i humanističke predrasude. Ironično, njihovi normativni stavovi razlikuju se vrlo malo ili ništa od normativnih stavova njihovih humanističkih kritičara, što upućuje da su oni produkt utjecaja društva i ni na koji način ne proizlaze iz njihovih znanstvenih analiza. Evolucijskim je teoretičarima teško priznati da žive u abnormalnom društvu u kojem je društvena praksa i ustrojstvo uglavnom u *neskladu* s ljudskom prirodom. Puno je ljepše smatrati da vlastito društvo «prirodno», tj. da reflektira našu biogramatiku – tipična greška standardnog modela društvenog darwinizma - ili zagovarati humanistički voluntarizam po kojem «mi» moramo odlučiti što je dobro. Dva međusobno inkompatibilna tumačenja – industrijsko društvo kao abnormalno i kao prirodno – stalno se provlače zadnjih četrdesetak godina kroz evolucijske teorije, često kod istih autora i u istim djelima.<sup>16</sup> Nakon svih priča o evolucijskom imperativu i genetskom nasljeđu na kraju slijedi povratak na stare humanističke vrijednosti po kojima čovjek, kao «racionalno» i «slobodno» biće, treba «izabrati» i «odlučiti» što je dobro, a što ne, konstruirati neki smisao i nametnuti ga besmislenom svijetu. Tako ispada da smisao – što god to bilo – ili nema nikakve veze s našom evolucijskom prošlošću ili znači «uzdignuće» nad njom, upravo ono što su religiozni i sekularni humanisti uvijek tvrdili. Darwinisti su, u logici «uzdignuća», pozivaju na kombinaciju edukacije i prisile, vrlo slično marksistima, iako su obje «škole» tradicionalno osjećale samo uzajamni prezir. Uvjerenje da darwinizam zagovara besmisleni i kaotični svijet, u kojem se sve svodi na kompeticiju oko opstanka i reprodukcije, samo ojačava antinaturalistički humanizam u njegovim različitim oblicima, od kršćanskog kreacionizma do standardnog modela humanističkih disciplina. No, taj paradoks darwinisti ne mogu izbjeći ako ignoriraju teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta i ako zadržavaju vjeru u civilizaciju i «napredak».

I u najnovije vrijeme nije neuobičajeno da inače uvjereni darwinisti – Richard Dawkins, Ernst Mayr, John Maynard-Smith, Ian Tattersall i mnogi drugi - na stražnja vrata uvlače biološki diskontinuitet, ističući «temeljne razlike» između čovjeka i

---

<sup>16</sup> Nenadmašni šampion proturječnosti među darwinistima svakako je Edward Wilson. Kod njega svatko može naći ponešto, od teorije bio-socijalnog diskontinuiteta do apologije biološkog i povijesnog napretka, od veličanja divljine-kao-ljudskog doma do demonizacije prirodnog svijeta kao malthuzijanske koljačnice.

drugih vrsta u obliku «razuma», «inteligencije», «tehnologije», «jezika», «simbolizma» ili čega već. To je suštinski nedarwinističko tumačenje, jer darwinistička evolucija ne dopušta postojanje provalije unutar organskog kontinuuma i nije jasno kako bi prirodna selekcija mogla stvoriti «temeljne razlike». No, ti ljudi smatraju da je postuliranje biološkog diskontinuiteta jedini način da se izbjegne viđenje evolucije kao besmislenog i kaotičnog procesa, pozicija koja smo označili kao Huxleyjev paradoks. Spomenuto je da je Thomas Huxley, u kasnom djelu *Evolution and Ethics*, pozivao na «borbu» protiv kaotičnih procesa evolucije. To je paradoks, jer kako se čovjek može boriti protiv nečega što ga je stvorilo, čega je trajno dio i bez čega ne može postojati? Paradoks nastaje, jer se čini da, nakon prestanka poistovjećivanja evolucije i napretka, više ne može *isčitati* nikakav ljudski smisao iz impersonalnih i nesvrhovitih evolucijskih procesa. Za sekularne humaniste i progresiviste izbacivanje napretka iz darwinističke evolucije isto je što i izbacivanje ljudskog smisla. Iz toga proizlazi poziv na «borbu» protiv kaotičnih i slijepih evolucijskih procesa, na napredak ne više u skladu s evolucijom, već nasuprot nje. To je paradoksalna pozicija za sve, koji prihvaćaju evolucionizam, a najviše za one koji tvrde da su «pravi darwinisti», poput Dawkinsa, Dennetta ili Williamsa. Paradoks, međutim, nestaje ako se napusti mit o napretku i prizna se da je optimalna genetska prilagodba jedini smisao, koji se može legitimno *isčitati* iz darwinističke evolucije. No, utjecaj humanističke i progresivističke ideologije, koja dominira u industrijskom društvu, toliko je snažan, da je teško prihvatljivo da je čovjek samo jedna životinjska vrsta među milijunima drugih, koje postoje danas i među milijardama, koje su postojale u povijesti života na Zemlji.

Darwinova teorija nespojiva je s humanističkom arogancijom, jer ističe beznačajnost čovjeka u široj evolucijskoj i geološkoj perspektivi, pozicija neprihvatljiva za sve humaniste. Tako ispada da je moguće birati samo između viđenja evolucije kao besmislenog i kaotičnog procesa na jednoj, i učitavanja subjektivnih vrijednosnih stavova, od napretka do božanskog bića (teistički evolucionizam) na drugoj strani. Iz darwinističke evolucije moguće je, međutim, *isčitati* smisao, ali on nema nikakve veze s progresivnošću i svrhovitošću, koje bi jednu vrstu – najmanje jednu nedavnu pridošlicu – postavljao kao «vrhunac» evolucijskih procesa. Smisao darwinističke evolucije je u optimalnoj genetskoj prilagodbi u kojoj živa bića nastoje zadovoljiti svoje temeljne potrebe, što ovisi da li žive u okolini evolucijske prilagođenosti ili ne. Mogućnost zadovoljenja tih potreba znači smisao, dobar život i blagostanje. Smislen i dobar život nije ništa drugo nego život u skladu s vlastitom evolucijski oblikovanom biogramatikom i to je ultimativni cilj svih živih bića. Sreća, zdravlje i smisao znače zadovoljenje temeljnih potreba, uključujući i optimalnu –tj. za čovjeka otprilike dvoje preživjele djece po ženi – reprodukciju. Živa bića si ne razbijaju glavu oko pitanja smisla univerzuma i nema nikakvog razloga zašto bi to radili ljudi ako žive u normalnim okolnostima. Osjećaj besmisla, koji prati civilizirane ljude, direktna je posljedica života u neprirodnom okolišu i nemogućnost zadovoljenja osnovnih genetskih potreba. I samo «traganje za smislom» simptom je gubitka smisla za koje nema suvislog darwinističkog objašnjenja osim napuštanja okoline evolucijske prilagođenosti. Ljudi imaju potrebu da konstruiraju različiti smisao i nameću ga besmislenom svijetu tek ako žive u neprirodnom okolišu. Sakupljači-lovci ne

postavljaju pitanja o smislu života ili univerzuma ne zato jer su glupi i zaostali divljaci, već zato jer žive u normalnom okolišu u kojem temeljne ljudske potrebe mogu biti zadovoljene na relativno lak i brz način. Subjektivni osjećaj besmisla nema – suprotno čestom mišljenju – nikakve veze s činjenicom objektivne besmislenosti univerzuma.<sup>17</sup> Ista je stvar s negacijom smrti i pitanjem slobode volje. Sakupljači-lovci time nisu posebno opterećeni, jer žive u prirodnom okolišu u kojem je ljudski život ispunjen i temeljne su potrebe lako zadovoljene. No, civilizirani ljudi užasno su opterećeni pitanjem slobode volje, jer život u neprirodnom okolišu neprekidno nameće pitanje (be)smisla i traži da se dogmatski postulira sloboda volje, jer kako će se inače čovjek «uzdignuti» iznad apsurdnog života? Zato sve humanističke ideologije – kako aksijalne religije i filozofije, tako i moderne sekularne doktrine – sadrže snažni voluntaristički element i agresivno inzistiraju na primatu ljudske volje, bilo da se ova razumije kao volja pojedinačnog čovjeka, grupe ili čovječanstva u cjelini. Negacija smrti također je posljedica apsurdnog života u kojem se smrt ne doživljava kao normalni dio života, već kao promašaj i greška, koju treba nekako «negirati». To se može pokušati na različite načine, od obećanja transcendentne realnosti u aksijalnim religijama do nastojanja da se život kratkoročno što više produži, a smrt definira kao tehnički problem koji treba «ukinuti» u modernoj medicini

U svakoj civilizaciji dominira humanistička ideologija u različitim oblicima, od aksijalnih religija do modernih sekularnih doktrina na čelu s liberalizmom. Već zato darwinistima – koji su, kao intelektualci, gradski ljudi – neprekidno prijete opasnost da uvuku humanizam na stražnja vrata. Opasnost je još veća s obzirom da su velika većina darwinista, po svojim osobnim moralnim i političkim nazorima, liberali. Otuda flagrantna suprotnost i nepomirljive tenzije između njihovih znanstvenih i moralnih nazora, koje se očituju u proturječnim i empirijskim neobranjivim nazorima, poput demonizacije ljudske prirode. Ironično je da ljudi, koji sebe nazivaju darwinistima, čine sve da kod ljudi ojačaju ionako duboku averziju prema darwinističkom viđenju svijeta. Demonizacija animalnosti u nama i divljine oko nas samo učvršćuju duboko usađene antinaturalističke i humanističke predrasude, tipične za sve civilizacije. Flagrantne proturječnosti u koje upadaju mnogi darwinisti – posebno kada biološki i ekološki diskontinuitet izbacuju kroz vrata da bi ga pustili natrag kroz prozor – nisu ostale nezamjećene kod antidarwinističkih humanista.<sup>18</sup> Dapače, te su proturječnosti maksimalno isticane kao još jedan argument za irelevantnost darwinističkog proučavanja čovjeka. Što će nam, u normativnom smislu, darwinizam ako su darwinisti sposobni samo ponavljati prastaru demonizaciju divljine – uključujući i divlju prirodu u čovjeku – kao osnovno obilježje svih humanističkih ideologija, od početaka civilizacije do danas? Najčešći pokušaji «rješenja» - evolucija vs. etika, naturalistička greška, «uzdignuće» nad «animalnošću» itd. – samo prastare

---

<sup>17</sup> Teoretičar religije Loyal Rue smatra da, pošto ne možemo podnijeti činjenicu o besmislenom univerzumu, moramo konstruirati «novi naturalizam», kao plemenitu laž, koja ističe biocentričke vrijednosti, našu pripadnost prirodi i povezanost s drugim vrstama kao temelj ekološke etike (Rue 1994). No, to su ekološke i biološke činjenice, koje imaju čvrsto uporište u ekologiji i evolucijskoj biologiji, a ne iluzije kao različite humanističke doktrine. Rue ne poznaje teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta i stoga ne razumije da je opsjednutost s pitanjem smisla posljedica života u specifičnim društveno-povijesnim okolnostima.

<sup>18</sup> Greene 1981, 1999, Malik 2001, Haught 2003, 2006, 2007.

humanističke predrasude, koje potječu iz agrarnih civilizacija. Biti darwinist u znanosti, a liberal – marksist, feminist, socijalist itd. – u moralu i politici moguće je samo ako se usvoji vjera u biološki i ekološki diskontinuitet, koju je Darwin učinio neodrživom. Ako se odustane od humanizma i njegovih izdanaka – od vjere u božanska bića do vjere u «povijesni napredak» - paradoksi nestaju i postaje moguće da pravi naturalistički pristup dovede do pravih objašnjenja. Humanizam ima korijene u nekoliko tisuća godina civilizacije – beznačajni dio čak i ljudske povijesti – a darwinizam u nekoliko milijardi godina biološke evolucije. To je nespojivo, jer civilizacija *nije* – i to se nikada ne može dostatno naglasiti – normani dio ljudske evolucije, već aberacija i krajnje neprirodni poredak za ljudsku životinju. Darwinizam situira čovjeka – poput svake druge vrste – u ekološki prostor i duboko evolucijsko vrijeme i ljudsku prirodu tumači kao produkt eona biološke evolucije u procesu prilagodbe na lokalni okoliš. Kako takva teorija može biti upotrebljena za opravdanje društva, koje je nastalo zadnja nekoliko stoljeća (industrijsko društvo) ili zadnjih nekoliko tisuća godina (civilizacija)? Ironično je da je od svih evolucijskih teorija, koje su postojale u toku XIX. stoljeća, preživjela samo ona, koja je najmanje kompatibilna s civilizacijom i *svim* njezinim humanističkim ideologijama.

Tradicionalna etika bila je humanistička i neznanstvena, bez utemeljenja u biologiji i ekologiji. Ona je mogla biti zasnovana na dva načina. Jedan je metafizički, tj. konstrukcija metafizičkih, empirijski neprovjerljivih, postavki, poput božanskog bića iz tradicionalnih, posebno aksijalnih religija. Konstrukcije o «razumu», koje se često susreću kod modernih etičara, bazično su sekularna verzija kršćanskog morala i također pripadaju u metafiziku. Razum se ovdje ne razumije kao evolucijski oblikovana osobina s temeljem u kognitivnim mehanizmima ljudskog mozga, već kao mistična sposobnost, koju imaju samo ljudi i koja, navodno, dokazuju ljudski egzempcionalizam. Metafizički pristup znanstveno nema smisla, jer se konstruirati može bilo što, od podzemnih duhova do vanzemaljaca, kao izvora etičkih normi. Drugi je način standardni model društvenih disciplina, koji vodi u kulturni i vrijednosni relativizam i nihilizam. On priznaje samo historijski partikularizam i konkretni društveni kontekst, što, konzekventno, znači da čovjek treba prihvaćati norme vlastitog društva. To je, također, subjektivno i proizvoljno, jer se društveni poredak vrlo brzo mijenja i može biti u drastičnoj suprotnosti s ljudskom prirodom. To važi i za mnoge darwiniste, koji, inzistirajući na «znanstvenoj objektivnosti», slijepo usvajaju vrijednosne nazore vlastitog društva. Oba pristupa ne ostavljaju mjesta za naturalističko, što znači biološko zasnivanje etike, koje bi uvažilo dvije osnovne činjenice: pripadnost čovjeka prirodnom svijetu i značaj genetskog nasljeđa.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Metafizika i društvo dva su osnovna pokušaja utemeljenja tradicionalne etike. U novije se vrijeme, posebno u dijelu ekološke literature, pojavila i priroda kao treći izvor. Pod utjecajem rastuće ekološke krize i sve većih ekoloških problema mnogi su ljudi počeli tvrditi da trebamo živjeti “u skladu s prirodom”. Problem s time je da mi nikako ne možemo živjeti protiv prirode, jer smo dio prirode i potpuno ovisni o temeljnim anorganskim i organskim čimbenicima. Ta tvrdnja dobiva smisao ako se shvati u smislu zalaganja da čovjek živi u skladu s vlastitom evolucijski oblikovanom prirodom u normalnom okolišu (okolini evolucijske prilagođenosti), ali to već znači utemeljenje etike u biologiji. Iz ekologije, za razliku od biologije, ne mogu se izvesti nikakvi normativni stavovi. Prirodni svijet sadrži mnoge pojave, koje za čovjeku mogu biti vrlo štetne, iako je to rijetko slučaj ako ljudi žive kao sakupljači-lovci.



Znanstveno fundirana etika mora priznati biološki i ekološki okvir ljudskog života, jer čovjek je, prije i iznad svega, dio prirode i životinja obilježena evolucijskom prošalošću. Etika može biti jedino evolucijska, ali to ne znači da može služiti za opravdanje mita o napretku ili (moderne) civilizacije. To je nemoguće, jer čovjek je postojao davno prije bilo kakve civilizacije i ona obuhvaća beznačajno kratko vrijeme ljudske povijesti.<sup>20</sup>

U normalnim okolnostima svaka vrsta živi u okolini evolucijske prilagođenosti i, dok postoji, može zadovoljiti svoje potrebe. Do nedavno, nikada se nije dogodilo da bi neka vrsta napustila okoliš na koji je genetski prilagođena i počela širiti jaz između svoje biogramatike i vanjskog okruženja. To se, u povijesti života na Zemlji, prvi put dogodilo s nekim grupama ljudi prije nekoliko tisuća godina, kada, u dolinama velikih rijeka, postupno dolazi do pojave intenzivne poljoprivrede. Napuštanje okoline evolucijske prilagođenosti nije nešto što bi po sebi karakteriziralo čovjeka kao biološku vrstu i razlikovalo ga od drugih vrsta. Ljudi i njihovi preci kroz stotine tisuća generacija živjeli su okolišu, koji odgovara ljudskoj biogramatici i u društvu, koje reflektira ljudsku prirodu. Promjene u društvu, tehnologiji i načinu života bile su toliko spore da su mogla biti praćena odgovarajućim promjenama u ljudskom genomu. Organizam, koji živi u okolini evolucijske prilagođenosti, sreće se s *teškoćama* – nalaženje hrane i spolnog partnera, izbjegavanje predatora itd. – koje su normalni dio njegovog života i na koje ga je prirodna selekcija pripremila. Organizam, koji živi u neprirodnoj sredini – a to znači uglavnom ljudi domestikatorskih društava<sup>21</sup> – susreću se ne samo s teškoćama, već i s *problemima*, koje su posljedica ljudskog djelovanja, tj. evolucijski netestiranog ponašanja. Antropogeni problemi toliko su duboko ukorijenjeni u osnovice civilizacije da prestaju biti «problemi» - u smislu nečega što bi se moglo «riješiti» ljudskom ingenioznošću i postaju normalno stanje, na koje se ljudi ne mogu uspješno prilagoditi, ali sa čim moraju svakodnevno živjeti. Ljudi bi bili nešto sasvim različito od drugih vrsta kada bi se mogli *uspješno* prilagoditi na nagle kulturne promjene i *prosperirati* u različitim društvima, ali cjelokupna civilizirana povijest – industrijska društva ponajviše – pokazuje da to nije moguće.

Darwinisti su se često žalili zbog široko rasprostranjenog neprijateljstva u gorem i ravnodušnosti u boljem slučaju, koji velika većina ljudi pokazuje prema evolucijskoj teoriji. Uglavnom su se pozivali na dva objašnjenja. Prvo je dugoročna geološka perspektiva, koju nameće darwinistička evolucija i koja nije kompatibilna s

---

<sup>20</sup> Edward Wilson je još 1970-ih godina proklamirao potrebu da se etika privremeno oduzme iz ruku filozofa i da se biologizira. Međutim, Wilson je malo što mogao napraviti od tog, načelno opravdanog stava, osim prastarog i *nedarwinističkog* poistovjećivanja evolucije i napretka, jer, kao liberalni humanist, nije bio spreman osporiti mit o napretku, civilizaciju i moderno društvo. Slično Darwinu, njegovi su vrijednosni stavovi deducirani iz društvenog miljea i nemaju znanstvenu utemeljenost. Tu i tamo, Wilson spominje *mismatch* između ljudske prirode i (moderne) civilizacije (Wilson 2003), ali, kao uvjereni progresivist, na tome nije puno inzistirao.

<sup>21</sup> Ovdje, kao granični slučaj, spadaju i neka druga bića, čiji je vanjski okoliš (zatvorenci ZOO-vrtova, cirkusa i sličnih mjesta) i genetsko ustrojstvo (domaće životinje i biljke) promijenjen djelovanjem domestikatorskih ljudi. U društvima sakupljača-lovaca moguće je kratkotrajno zarobljavanje neke pojedinačne divlje životinje, ali to je sasvim različito od masovnog utamničenja, koje je tipično za civilizirana društva.

našom psihologijom, prilagođenom da razmišljanja u kratkoročnim i lokalnim okvirima. To objašnjenje smatramo vjerodostojnim, ali nedovoljnim da objasni snažni animozitet, koji teistički i sekularni humanisti pokazuju prema darwinizmu. Drugo je objašnjenje da darwinizam podrazumijeva materijalističku filozofiju, tj. priroda i materija je sve što postoji. Materijalizam i naturalizam doista logično proizlazi iz darwinističkog pristupa, ali zašto bi to po sebi morali stvarati anti-darwinističke animozitete? U sakupljačko-lovačkim društvima nalazimo određena duhovna vjerovanja u duhove predaka, duhove zemlje itd. – ono što se obično zove «animizam» - ali ona su utemeljena u materijalnim uvjetima ljudskog života. Ta su duhovna bića neodvojiva od lokalnog zavičaja, lokalnih biljnih i životinjskih vrsta i ljudskih predaka tih ljudi. Kao takva bitno su različita od impersonalnih i metafizičkih apstrakcija u kasnijim religijama agrarnih civilizacija, koja pokazuju svu težinu gubitka zavičaja i zajednice. Za sakupljače-lovce duhovna stvarnost – ako tako nešto za njih postoji – nema nikakve veze s transcencijom u smislu aksijalnih religija. Za njih ni smrt nije ništa posebno, tek razlog za tugu zbog gubitka bliskih osoba, jer ovaj svijet, ovdje i sada, njihov je dom. Oni su već kod kuće, jer žive u okolini evolucijske prilagođenosti. Za sakupljače-lovce duhovna je realnost integralni dio materijalnog i prirodnog svijeta, koji se ne doživljava kao «divljina» - neprijatelj kojeg treba osvojiti ili mjesto bijega od stresova civilizacije – već kao dom. Kod civiliziranih ljudi duhovna realnost postaje nešto nasuprot prirodnom svijetu i njegova negacija. Za sakupljače-lovce sve je u redu sa svijetom, koliko to može biti za smrtno i ograničeno biće. Za civilizirane ljude svijet je fundamentalno problematičan, zlo mjesto od kojeg treba pobjeći u transcenciju ili ga «osvojiti» tehničkom ekspanzijom i «poboljšati» tehno-inovacijama. Uvjerenje da je ovaj svijet samo prolazna stanica prema boljem životu i da čovjek treba sve napore ulagati u «izbavljenje» i «spas» tipično je za religije agrarnih civilizacija. Moderni mit o napretku – koji zahtijeva neprekidni «napredak» čovjeka na ovom svijetu - samo je sekularna verzija aksijalnih religija i još simptom duboke otuđenosti civiliziranog čovjeka od okoline evolucijske prilagođenosti, simptom života u represivnom i zagađenom okolišu. Civilizirani ljudi žive u neprirodnom okolišu i stoga moraju neprekidno težiti «spasu», «izbavljenju», «uzdignuću» na ovom ili onom svijetu, u imanenciji industrijskih velegradova ili transcenciji kršćanskog i islamskog raja/budističke nirvane/hinduističke mokše itd. Tek je takvim ljudima neprihvatljiv naturalizam i materijalizam darwinističke evolucije, jer ovaj svijet – kakav je objektivno dat kao produkt milijarda godina evolucije – nije naš dom. I velika većina darwinista, koji neupitno prihvaćaju civilizaciju i industrijska društva, pozivaju na nekakvo «uzdignuće» nad «kaotičnom prirodom», «prevladavanje» našeg genetskog nasljeđa i «preuzimanje kontrole» nad ljudskom budućnošću. Ako darwinisti nisu sposobni konzekventno provesti sva načela darwinizma treba li se čuditi široko rasprostranjenim antidarwinističkim sentimentima?

No, kako smo već objašnjavali, ako se usvoji teorija bio-socijalnog diskontinuiteta problemi nestaju. Ako ljudi žive u okolini evolucijske prilagođenosti, pomireni sa sobom i svojim svijetom, nemaju se nikakvog razloga plašiti naturalističke filozofije. Darwinizam samo reafirmira – u žargonu moderne znanosti – mnoga uvjerenja tipična za sakupljačko-lovačka društva, od vjere u biološki i ekološki kontinuitet, do vjere da je čovjek ponikao od drugih vrsta. Osnovno obilježje

darwinističke evolucije – prilagodba organizma na lokalni okoliš – lako je razumljiva ljudima, koji su potpuno vezani uz svoj lokalni zavičaj u kojem poznaju svaku travčicu. Darwinizam negira da ljudi mogu biti gospodari vlastite sudbine. To je nepodnošljivo tek civiliziranim ljudima – uključujući i veliku većinu darwinista - koji žive u neprirodnom okolišu i osuđeni su na vječnu borbu s antropogenim problemima. Ako čovjek živi u prirodnom okolišu, u kojem može postići optimalnu kvalitetu života, zašto bi uopće težio da postane gospodar svoje sudbine – ili gospodar prirode? Kod humanističkih učenjaka često se susreću tvrdnje da naturalistički pristup vodi u obezvređivanje čovjeka, negiranje ljudskog dostojanstva, olakšavanje međuljudske eksploatacije itd.. Te su optužbe uobičajene kod kršćanski orijentiranih ljudi, ali često se navode i kod sekularnih humanista.<sup>22</sup> Mnogi su ljudi, posebno oni bliski aksijalnim religijama, zaključili da moderni naturalizam općenito i darwinizam posebno, uzrokuje ili značajno doprinosi stvaranju «duševne praznine». Priroda se, po tome, doživljava samo skup mehaničkih tijela, koja se gibaju u praznom prostoru, odnosno, u slučaju darwinizma, kao krvavo bojno polje na kojem vlada zakon jačega. Posebno su kršćanski fundamentalisti u Americi glasni u optuživanu «darwinizma» za mnoge nevolje: raspad obitelji i brakova, alkoholizam, narkomanija, kriminal, prostitucija itd.<sup>23</sup> Darwin za te ljude postaje univerzalni krivac za rušenje «tradicionalnih vrijednosti», pod kojim se misli neka kombinacija kršćanskog i liberalnog humanizma. Pojedini darwinisti na to su reagirali isticanjem romantičkih koncepcija u Darwinovom djelu. Po tome darwinistička evolucija ne znači samo borbu i nasilje, već ističe značaj vrijednosti, osjećaja, smisla, divljenja i poštovanja kao dio ljudskog doživljavanja prirodnog svijeta. To bi trebala biti osnovica za «sekularno začaravanje» svijeta.<sup>24</sup> No, ta tumačenja, koja ostaje dio specijalizirane darwinovske industrije i svode se na stručno tumačenje darwinističkih tekstova, ne pokušavaju ozbiljno analizirati uzroke antropogenih problema i ne dovode u pitanje civilizaciju i industrijsko društvo. Robert Richard i George Levine doživljavaju suvremena industrijska društva kao vrhunac «povijesnog napretka», samo što iz nekog misterioznog razloga ljudi pate od osjećaja besmisla i od «duševne praznine», koju bi trebalo ispuniti «sekularnim začaravanjem» i «romantičkom biologijom». Koncept «sekularnog začaravanja», koliko ima smisla, može se odnositi samo na genetsku prilagodbu čovjeka na sakupljačko-lovački život, koji uključuju intimni kontakt s divljim prirodnim svijetom u lokalnom okolišu kao čovjekovom pravom domu.

---

<sup>22</sup> Bookchin 1995, Trigger 1998

<sup>23</sup> O povijesti kreacionizma i suvremenim religioznim strujama, ponajprije u SAD-u postoji ogromna literatura s nekoliko dobrih pregleda: Ferngren 2002, Finchman 2002, Ruse 2005, Numbers 2006, Larson 2006, Clayton 2006. Kreacionistički pokreti primarno su američki fenomen, ali zbog političke i kulturne uloge SAD-a u svijetu imaju i znatno šire odjeke.

<sup>24</sup> Richards 2004, Levine 2006. Richards i Levine potpuno ignoriraju teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta i ne kažu ništa o biološkim osnovicama ljudskog ponašanja. Ako je biologija irelevantna, a povijest progresivna, zašto bi tendencija ras-čaravanja prirode bila nešto negativno i problematično? Kod Darwina se doista može govoriti o romantičnom viđenju prirode, ali ono je pomiješano sa znatno negativnijom perspektivom zbog pre naglašavanja kompeticije (malthuzijanska hipoteza) i neupitnog prihvaćanja «povijesnog napretka», koji prirodu shvaća kao «skladište sirovina» za ljudsku eksploataciju. Romantička biologija kod Darwina – koliko se može odvojiti od ostataka teleologije i progresivizma - i nekih drugih naturalista izraz je kao njihove genetske ljudske potrebe za divljim prirodnim svijetom, koju imaju svi ljudi i koja je dio ljudske biogramatike.

Tradicionalne se religije hrane nihilističkim konzekvencama, koje su obilato prisutne u modernoj znanosti, uključujući i evolucijsku biologiju. Viđenje Prirode kao krvavog bojnog polja, na kojem važi samo opstanak i reprodukciju, evolucijski je ekvivalent fizikalnih atoma u vakuumu, tj. slika apsurdnog i besmislenog svijeta. To je impersonalni, tuđi i neprijateljski svijet, indiferentan prema čovjekovim nadama, očekivanjima i strahovima, znanstvena refleksija industrijske civilizacije u kojoj je jaz između ljudske prirode i društva najveći. Ništa čudno da ogromna većina ljudi ignorira takvu znanost i odbacuje takav mračni svjetonazor. Pojedini kritičari naturalizma spremno ističe moralnu i duhovnu prazninu moderne znanosti, koja poznaje samo opustošeni i besmisleni svijet.<sup>25</sup> Ljudi imaju duboku potrebu da «svijet» - što god to konkretno značilo – shvate kao svoj dom i zavičaj. Ako znanost prikazuje svijet, uključujući i živi prirodni svijet Zemlje, kao nešto strano i neprijateljsko tim gore po – znanost. Takav pristup samo je voda na mlin mnogobrojnim neprijateljima moderne znanosti općenito i darwinizma posebno. Naravno, ako je to doista istina ona se mora reći. No, tu postoje bitna razlika. Udaljene galaksije, vakuum svemira, transgalaktički svijet prostor-vremena, mikrokozmos i druga područja proučavanja fizike i astronomije mogu izgledati prilično ne-ljudski, strani normalnoj ljudskoj percepciji. Tu je, doista, teško naći neki ljudski smisao, iako su mnogi pokušavali konstruirati «duh univerzuma», «kvantnu svijest», «kozmički dizajn» i slične nategnute apstrakcije. One mogu biti zanimljive intelektualne konstrukcije za šačicu akademika, ali vrlo malo veze imaju sa stvarnim životom velike većine ljudi. Astronomija i fizika fascinantna su područja, koja su neizmjereno obogatila poznavanje svijeta. No, one ne govore nam praktički ništa o svakodnevnom životu čovjeka, o ljudskoj prirodi ili o specifičnom društveno-povijesnim prilikama u kojima moraju živjeti pojedine grupe ljudi. Iz njih se ne mogu izvesti nikakvih normativni stavovi, nikakvi odgovori na vječna pitanja o smislu ljudskog života i kako čovjek treba živjeti. Stoga prijepori oko pojedinih astronomskih ili fizikalnih pitanja malo koga zanimaju izvan uskih specijalističkih krugova.

Bitno je drugačije s evolucijskom biologijom. Ona govori o živom svijetu naše matične planete i o procesima, koji su stvorili, uz bezbrojne druge vrste i čovjeka. I ljudi bez formalnog poznavanja moderne biologije intuitivno razumiju da se tu radi o nečemu što se direktno tiče čovjeka i temeljnih moralnih pitanja. Osim ponekog astronoma nitko ne mora posebno tražiti «smisao» u Univerzumu, kvazarima ili crnim rupama, ali to se u biologiji ne može izbjeći. Odstranjivanje napretka iz evolucijske biologije u toku XX. stoljeću značilo je za mnoge odstranjivanje jedinog elementa, koji je mogao dati smisao biološkoj evoluciji. Bez napretka i svrhovitosti sve se svodi – na temelju malthuzijanske hipoteze - na krvavu borbu za opstanak i kaos neprekidnih promjena. Živi svijet Zemlje postaje jednako stran i neprijateljski kao daleke galaksije.

---

<sup>25</sup> Haught 2006, 2007. Za teiste poput Haughta konstruiranje transcendentne realnosti jedini je spas pred nihilističkim konzekvencama znanstvenog naturalizma. Oni smatraju da ostajanje u okviru prirode kao jedine realnosti znači prihvaćanje zla, patnje i besmislenosti. Pri tome potpuno ignoriraju teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta, koja pokazuje da je najveći dio ljudske patnje produkt života u neprirodnom okolišu, ne nešto što bi postojalo u svim vremenima i na svim prostorima. Demonizacije divljine u nama i oko nas – tipična posljedica života u neprirodnom okolišu civilizacije - za humaniste je oduvijek bio dobro došao izgovor za odbacivanje naturalizma i materijalizma.

Pošto čovjek ima genetsku potrebu da živi u uređenom i smislenom svijetu takva je perspektiva neprihvatljiva svima, uključujući i one, koji ju zagovaraju kao «znanstvenu istinu». Rečeno je već da i darwinisti pozivaju na «uzdignuće» čovjeka iznad kaosa i kompeticije Prirode, ali time samo obnavljaju staru tezu o biološkom i ekološkom diskontinuitetu, koja je suštinski pret-darwinistička i vraćaju se na ono što su humanistički filozofi i teolozi tvrdili dvije-tri tisuće godina. Pri tome darwinisti mogu samo zagovarati humanistički voluntarizam, po kojem ljudi moraju sami «odlučiti» što je dobro, tj. konstruirati neki smisao i nametnuti ga besmislenom svijetu. Nije jasno zašto ljudi tada ne bi odlučili da je, primjerice, teizam i kršćanska religija najbolji izbor, pošto su tradicionalne religije velikoj većini ljudi puno bliže nego moderna znanost. Ako važi humanistički voluntarizam sve je relativno, tj. sve je produkt subjektivnih ljudskih prosudbi u partikularnom društvenom kontekstu, jer nam znanost ionako ne može reći kako trebamo živjeti. Takvi darwinisti, poput svih drugih humanista, ne mogu znanstveno utemeljiti svoje vrijednosne nazore i sve se pretvara u sukob subjektivnih ideologija, jednako vrijednih ili bezvrijednih. To je upravo ono što zadnjih desetljeća tvrde postmodernistički filozofi.

Ideologije civilizacija – posebno aksijalne religije – ističu univerzalnost i apstraktnost, manifestirajući otuđenje od zavičaja i divljeg prirodnog svijeta. U mnogim mitovima – poput onog o Marduku i Tijamatu ili epu o Gilgamešu – divljina se prikazuje kao mjesto kaosa i nastanjeno strašnim čudovištima, koje treba uništiti i na njihovo mjesto izgraditi uređeni civilizirani poredak. Demonizacija divljeg prirodnog svijeta ovdje je već jasno prisutna i kasnije će se samo izražavati u različitim oblicima, od aksijalnih religija do modernih sekularnih ideologija.<sup>26</sup> Divljina se prikazuje kao mjesto kaosa od kojeg se treba maksimalno distancirati. U najboljem slučaju pojavljuju se, u pojedinim pričama, neki pojedinačni pripadnici divljih vrsta, ali ne kao integralni dijelovi divljeg prirodnog svijeta i eko-sustava, već kao simbolički nositelji moralnih poruka za «duhovno prosvjećenje» civiliziranih ljudi. Spomenuli smo da je uspon aksijalnih religija značilo veliko jačanje antropocentričkih i antinaturalističkih elemenata, koji su u prijašnjim vjerovanjima mogli biti pomiješani s drevnim animističkim nazorima. Iako se domestificirani organski okoliš može idealizirati – bukolička tema kao kontrapunkt prenapućenom i zagađenom velegradu – prema divljem prirodnom svijetu prevladava osjećaj neprijateljstva i mržnje.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> I ovdje civilizirani ljudi vole svoje predrasude generalizirati. I u najnovije vrijeme pojavljuju se tvrdnje da je kaotična perspektiva univerzalna za sva ljudska društva, možda kao ostatak iz pradavnih vremena kada su naši preci bili plijen velikih predatora (Ehrenreich 1998, Smith 2007). No, tada bi takvo kaotično viđenje svijeta moralo biti najprisutnije kod sakupljača-lovaca, kojima manjka „zaštitnički oklop“ civilizacije. Kod njih, međutim, svijet – tj. lokalni okoliš – doživljava se kao dom, familijarno mjesto u kojem može biti sporadičnih opasnosti, ali u kojem je život optimalan. Već je rečeno da demonizacije divljeg prirodnog mjesta ima svoje korijene u neolitskoj domestifikaciji.

<sup>27</sup> Arheolog Bruce Trigger smatra da u ranim civilizacijama – Sumer, Staro egipatsko carstvo, Maje itd. – još ne postoji striktno razlikovanje društvenog, prirodnog i natprirodnog svijeta, već se oni uzimaju kao jedinstvena cjelina (Trigger 2003). No, to ne mijenja osnovni stav duboke otuđenosti civiliziranog čovjeka prema divljini. Mračno viđenje divljeg prirodnog svijeta u civilizaciji još je uvijek toliko jako rasprostranjeno da ga zagovaraju i neki teoretičari, koji snažno ističu teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta (Shennan 2000). Ako su sakupljači-lovci borili na život i smrt protiv neprijateljskog okoliša kako smo mogli ikada biti prilagođeni na takav okoliš i kako život u novom – civiliziranom – okolišu može stvarati mnogobrojne nevolje? To bi bilo više u skladu s klasičnim

Konstruiranje nebeskih bića, koje je započelo s pastoralizmom, predstavlja projekciju kolektivnih ljudskih strahova i patološkog stanja zbog života u degradiranoj, prenapučenoj i represivnoj sredini. Strah od potonuća svijeta u kaos – koji treba sprečavati darivanjem i žrtvovanjem – izraz je već postojećeg kaotičnog svijeta na koji se čovjek ne može uspješno prilagoditi. Aksijalne su religije naglašeno onostrano orijentirane, gledajući u transcendentnom eskapizmu jedini način spada od neprirodne sredine, protivne ljudskoj prirodi.<sup>28</sup> Pojedine religije civilizacija, poput Helena, Egipćana i Rimljana, mogla su sadržavati snažne animističke elemente s mnoštvom lokalnih duhova i božanskih bića, vezanih uz konkretna mjesta. No, ta su lokalna bića – nimfe, drijade itd. – ostala sporedna u usporedbi s nebeskim bogovima. Iako su lokalna božanstva i duhovi predaka animističkih religija mogli ponekad biti inkorporirani u panteon aksijalnih religija one su uglavnom bile neusuglasiva s drevnim vjerovanjima. To se vidi na mnogim primjerima, a posebno u masovnom uništavanju svetih gajeva, u kojima su, po vjerovanju «poganskih» vjernika, obitavali duhovi i lokalni bogovi. Kršćani, muslimani i hindusi bili su podjednako destruktivni i neprijateljski raspoloženi prema drevnim htoničkim vjerovanjima, tretirajući kao opasna praznovjerja i prepreku širenja «prave vjere». Sve su aksijalne religije više-manje antropocentrički orijentirane i vjeruju u specističku hijerarhiju sa čovjekom na vrhu i posebnu «misiju», koju čovjek ima na ovom svijetu.

Još gori je ekološki bilans religija. U njima izrazito dominiraju antropocentrička perspektiva, tj. bitni su samo ljudi i njihov odnos prema nekoj transcendentnoj realnosti, odnosno ljudi i apstraktne ljudske konstrukcije. Divlji prirodni svijet u boljem je slučaju pasivna pozadina pozornice na kojoj se odvija ljudska drama, a u gorem slučaju – tipična logika domestifikatora - neprijatelj, kojeg treba «osvojiti» i «pripitomiti». Ako je i postojala tendencija proučavanja prirodnog svijeta – kao u zapadnom kršćanstvu u kasnom srednjem i ranom novom vijeku – to je bila sporedna orijentacija i isključivo u svrhu slavljenja božanskog bića. Sve religije podrazumijevaju specističku hijerarhiju s višim i nižim vrstama, naravno sa čovjekom na vrhu. U nekim religijama, poput budizma, postoji tendencija suosjećanja i s pripadnicima drugih vrsta, ali samo zato što čovjek može biti – u prošlim ili budućim životima – rođen kao pas, majmun, crv itd. No, takva pojava uvijek je negativna, tj. shvaća se kao kazna zbog loše karme u ranijim životima.<sup>29</sup> Pozitivno viđenje divljih

---

mitom o napretku po kojem se ljudi, usvajanjem domestifikacije i civilizacije, «uzdižu» nad kaotičnim silama prirode i «izbavljaju» se iz «neprijateljskog okoliša».

<sup>28</sup> Povjesničari John i William McNeill ističu da je osnovni uvjet širenja i uspjeha aksijalnih religija bio duboki osjećaj razočaranja, bijede, besmilenosti, međuljudske eksploatacije i nestabilnosti, koji je imanentan civiliziranom životu, te nastojanje da se ponudi barem nekakva kompenzacija i utjeha (McNeill-McNeill 2003).

<sup>29</sup> Zato je teško prihvatiti tvrdnju sociologa Roberta Fullera da su indijske religije i darwinizam vrlo slični, odnosno dijelovi «karmičkog svjetonazora» (Fuller 2006). Transcendentni eskapizam više-manje karakterizira sve religije agrarnih civilizacija, ali najviše one koje su nastale na Indijskom potkontinentu (budizam, hinduizam, đainizam), u izrazito ekološki devastiranoj i društvenoj represivnoj sredini. Te religije, slično okcidentalnima, uzroke ljudske patnje traže u duhovnoj «lišenosti» ili moralnoj pokvarenosti, najčešće utjecaju iz ranijih života, što je slično kršćanskom prvobitnom grijehu. To je sasvim različito od darwinizma, koji je izrazito naturalistički i ovosvjetovno orijentiran i koji, ako se usvoji teorija bio-socijalnog diskontinuiteta, uzroke ljudske patnje vidi u raskoraku između našeg genetskog nasljeđa i neprirodnog (civiliziranog) poretka. U najboljem slučaju

vrsta uglavnom je u kontekstu moralističkih alegorija i uputa o valjanom *ljudskom* moralnom ponašanju. Antropomorfna božanstva, središnje mjesto čovjeka u kozmosu, kombinacija prezira i mržnje prema prirodnom svijetu, specistička hijerarhija... simptomi su dubokog otuđenja civiliziranog čovjeka od prirodnog svijeta, koji se sve manje doživljava kao dom, a sve više kao nešto neprijateljski i strano. Antropocentrički diskurs religije izrasta iz neolitske domestikacije i prvih gradova. Antropocentrizam je negdje veći, kao u aksijalnim religijama, negdje manji, kao u budizmu, ali to je kvantitativna razlika. Iz perspektive animizma sakupljača-lovaca sve su religije bazično slične u svojim antropocentričkim stavovima. U svim religijama očita je ekološka praznina, nedostatak svijesti o biološkom i ekološkom kontinuitetu, ignoriranje ekoloških osnovica ljudskog života. Tu nema puno mudrosti, ali ima puno humanističke arogancije i antropocentričke kratkovidnosti. O dubokom evolucijskom vremenu, u kojem je oblikovana ljudska priroda, nije se moglo, prije nekoliko stotina ili tisuća godina, ionako ništa znati. Uznapredovali proces rasčaravanja divljeg prirodnog svijeta, kao duhovna refleksija birokratizacije i urbanizacije agrarnih carstava, ovdje je već doveden do visoke razine. Zadnjih desetljeća postoji intenzivno nastojanje oko «ozelenjivanja» aksijalnih religija i isticanja da one sadrže mnoge vrijedne pro- i proto-ekološke stavove.<sup>30</sup> Kao i u slučaju «ozelenjivanja» marksizma i liberalizma to su naknadna tumačenja, koja tradicionalna antinaturalistička i antiekološka vjerovanja nastoje nekako usuglasiti s suvremenom ekološkom orijentacijom. Kakav god bio ekološki sadržaj civiliziranih religija, ekološki bilans određenog društva uvijek je primarno ovisio o materijalnim čimbenicima: broju ljudi, tehnici, urbanizaciji i industrijalizaciji, odnosno, najkraće o (ne)postojanju evolucijski (ne)testirane djelatnosti.

Ovo ne znači da je bilans religija isključivo negativan. U pozitivnim aspektima, religije su uvijek bile protest protiv neprirodnog okoliša i nastojanje da re-afirmiraju barem neki aspekti ljudske prirode i da se zadovolje barem neke ljudske potrebe. Osuda međuljudske eksploatacije i akumulacije moći uobičajena je kod svih civiliziranih religija. One su, kako ističe Loyal Rue, nastojale doprinijeti osobnoj cjelovitosti i društvenoj koheziji.<sup>31</sup> To je ono što se obično zove «mudrost» religiozne

---

postoje izvjesne sličnosti ili manji jaz nego u slučaju okcidentalnih religija, no sve su religije agrarnih civilizacija bazično vrlo slične, jer su nastale u sličnim povijesnim i društvenim okolnostima

<sup>30</sup> Tucker-Grim 1994, Kinsey 1995, Barnhill-Gottlieb 2001, Selin 2003, Gottlieb 2006, 2006b. Zadnjih desetak godina izdavač Harvard University Press objavio je nekoliko opsežnih zbornika posvećenih pojedinim religijama – budizmu, hinduizmu, islamu, kršćanstvu itd. - i njihovim ekološkim implikacijama s naglašeno apologetskim pristupom. Antropocentričke tradicije, koje su tisućama godina slavile ljudski egzempcionalizam, odjednom su se preko noći preobrazile u manifestacije duboke ekološke mudrosti.

<sup>31</sup> Rue 2005. Rue vjeruje da su civilizirane religije predstavljaju „progresivne tradicije“, koje su u prošlosti davala adekvatne adaptivne odgovore na temeljne životne probleme i tek su danas postale neadekvatne, posebno u kontekstu sve dublje ekološke krize. U stvarnosti, one su mogle, konstruirajući različite metafizičke apstrakcije dati samo utjehu civiliziranim ljudima zbog mnoštva antropogenih problema, što mogu raditi i rade i dan-danas. No, kao civilizirane tvorevine, one su dio problema i aktivno su doprinosile uvećanju većine problema, od međuljudske eksploatacije, do ekološke destrukcije, ponajviše svojim pro-natalitetnim stavovima, jer su nastale u okviru seljačkih društava, koje imaju daleko najveći natalitet. Suvremeni pokušaji „ozelenjivanja“ aksijalnih religija – kao dio vrlo pomodarske tendencije ozelenjivanja svega i svačega – djeluju krajnje neuvjerljivo. Ako

tradicije i «vječna filozofija». U najboljem slučaju religije su nudile utjehu ljudima zbog svih nevolja, koje su ih snalazile, a čije uzroke nisu mogli razumjeti. One su bile protest protiv društveno represivne i ekološke devastirane sredine u kojima civilizirani mora živjeti, ali ne može dobro živjeti. Kompenzatorski karakter religije vidi se i etimološki, jer *re-ligare* znači ponovno vezati, tj. ponovno steći nešto izgubljeno. No, postoji i druga mračnija strana, od koje je «praznovjerje» i svećenička «manipulacija» najmanje bitna. Kod civiliziranih religija može se primijetiti ambivalentni odnos prema vlastitom društvenom kontekstu. Izrazi protesta i kritike miješali su se s apologijom, stvaranjem državnih religija i državnih crkava i progonom svih koji su drugačije mislili. Iza etičkog univerzalizma civiliziranih religija nadvija se mračna sjena velikih imperija, njihove ekspanzije, osvajanja, genocida i ekocida. Pozivanje na univerzalno ljudsko «bratstvo» i ljubav prema strancima sugerira nestanak zajednice i zavičaja, krucijalnih stvari za kvalitetu ljudskog života. Da se kod religije radi primarno o «uzvišenim» aspektima one bi bile potpuno marginalna pojava, reducirana na šačicu filozofa, teologa, mističara i svetaca. Religija postaje značajna povijesna pojava tek kada se povezuje s nositeljima moći, elitama u civiliziranim društvima, pretvara se u državnu vjeru i državnu crkvu i nastoji sama oko akumulacije moći. Takva transformacije – od protesta do sudjelovanja u vlasti, od negiranja *statusa quo* do njegove legitimizacije – bila je neminovna ako je neka religija željela preživjeti. Jedini način da religija preživi kao značajna pojava jest da podupre civilizirani poredak i sudjeluje u njegovim kolektivnim patologijama, protiv kojih je izvorno nastala.

Religija kao proizvod civilizacije integralni dio neprirodnog okoliša, neprekidno perpetuirala antropogene probleme, često ih legitimira i potiče. Znači li to da treba zagovarati militantni ateizam, poput Richarda Dawkinsa? Ne, jer je religija, poput države, puno prije simptom i posljedica života u neprekidnom okolišu i reakcija na antropogene probleme, nego njihov uzrok. U pitanju rješavanja antropogenih problema religija nije od velike pomoći, ali nije ni veliki krivac. Iza ateističke propagande uvijek je stajala fanatična vjera u tzv. povijesni napredak i idealizaciju moderne civilizacije. Bivši komunistički režimi, koji su imali užasan ekološki i društveni bilans, propagirali su militantni ateizam. Zagovaranje ateizma, kao dio neke «progresivne» orijentacije, možda je moglo izgledati smisleno u XVIII. ili XIX. stoljeću, ali danas, kada čovječanstvo stoji pred demografskim i društvenom kolapsom globalnih razmjera, pitanje je da li izgleda više smiješno ili žalosno. Simptomatično, suvremeni militantni ateisti, poput Dawkinsa ili Dennetta, uglavnom ignoriraju ekološke i druge antropogene probleme. U njihovim je radovima prisutna staromodna idealizacija industrijskog društva i liberalne demokracije kao vrhunaca «povijesnog napretka». Doktrine sekularnog humanizma – liberalizam, marksizam ili nešto treće – nisu nikakve zbiljske alternative, već samo sekularne verzije aksijalnih religija. U

---

je ekološka komponenta u njima tako bitna zašto je otkrivena tek nedavno? U navedenoj knjizi Rue navodi da se religiozne doktrine mogu iskoristiti za oblikovanje neke ekološke etike, ali to je naknadno nastojanje, ne nešto što bi bilo imanentno prisutno u srži njihovog učenja. Za Bjørna Grindea religija može, isticanjem komunitarnih vrijednosti, doprinijeti smanjenju adaptivnog jaza i uvećanju „darwinističke sreće“ (Grinde 2002). No aksijalne religije uglavnom su individualistički orijentirane, tj. atomizirani pojedinac, stanovnik grada agrarnih civilizacija, traži «spas» od represivnog i devastiranog svijeta. Zato su mogle zadržati značajan, iako smanjen, utjecaj u moderno doba.



njima se intenziviraju mnoge loše osobine agrarnih religija, na čelu s antropocentrizmom.

Sve navedeno upućuje na problematičnost nastojanja oko pomirenja znanosti i religije. Od druge polovice XIX. stoljeća prevladavao je konfliktni pristup, koji je smatrao da su znanost, kao racionalno i empirijsko istraživanje, i religije, kao vjera u određene dogme, u bitnoj suprotnosti. Konfliktni je pristup i danas značajno zastupljen kod pojedinih popularizatora moderne znanosti, poput Dawkinsa, i mnogih znanstvenika.<sup>32</sup> No većina povjesničara znanosti zadnjih je dvadesetak godina počela zagovarati koncilijatorni ili ne-konfliktni pristup. Takav je pristup u najnovije vrijeme postao vrlo popularan i mnogi ga istraživači zagovaraju, smatrajući da je tradicionalni konfliktni pristup bio jednostran. Tu se često isticalo da je konfliktni pristup bio izraz rastućeg utjecaja profesionalnih naturalista u drugoj polovici XIX. stoljeća, koji su nastojali zauzeti položaj, koji su do tada imali amaterski svećenici-naturalisti.<sup>33</sup> Glavni je razlog širenja koncilijatornog pristupa slabljenje mita o napretku i ubrzano opadanje vjere da su suvremena industrijska društva vrhunac nekog «progresivnog povijesnog kretanja» u kojem bi znanost imala ključnu ulogu, te osjetno jačanje tradicionalnih religija i pojava novih religioznih pokreta. Neki teoretičari polaze od separatne teze po kojoj znanost i religija striktno su odvojeni i tiču se različitih područja, tj. znanost istražuje materijalni svijet, a religija se tiče duhovnosti i moralnosti.<sup>34</sup> Drugi polaze od komplementarne teze po kojoj se fakti i vrijednosti ne mogu striktno razlikovati i znanost i religija moraju međusobno surađivati.<sup>35</sup> Mnogi drugi teoretičari, iako ne zagovaraju Dawkinsov militantni ateizam, ističu bitne razlike između znanosti, koja počiva na racionalnom istraživanju i empirijskoj provjeri, i religije, koje počiva na vjeri i dogmi.<sup>36</sup>

Ako religija primarno označava aksijalne religije, posebno kršćanstvo, a znanost moderne (prirodne) znanosti onda je moguće reći postoji sukob između znanosti i religije. Istina je da je teizam potpuno kompatibilan s uvjerenjem da božansko biće djeluje kroz prirodne zakone, a ne kroz čudesne natprirodne intervencije. Kršćanstvo ne samo da nije nikada zabranjivalo empirijsko proučavanje prirodnog svijeta već je u novije doba, od XV. stoljeća dalje postojalo široko rasprostranjeno uvjerenje da se time dokazuje veličina božanskog tvorca i da je proučavanje prirode bogougodno djelo. Srednjovjekovna kršćanska teologija poznata je po racionalnom i logičnom zaključivanju i sigurno nije primjer slijepog dogmatizma. Isto, u načelu, može važiti za bilo koju drugu religiju. Nepoznavanje mnogih podataka prije pet ili deset stoljeća bilo je izraz ne slijepog religioznog dogmatizma, već položaja znanosti u tadašnjem vremenu, jednako kao što tadašnja

---

<sup>32</sup> Dawkins 2007. Dawkinsova knjiga izazvala je pravu poplavu odgovora kršćanskih teologa, koji misle da je konstruiranje transcendentne metafizike jedini spas pred ponorom besmisla, koji, navodno, proizlazi iz evolucijskog naturalizma. No, ljudi poput Dawkinsa za takvo im mišljenje daju obilje povoda.

<sup>33</sup> O tome detaljnije Brooks 1991, Ruse 2000, 2004, 2005, Barbour 2000, 2002, Ferngren 2002, McGrath 2004, Haught 2007, Edis 2006, Attfield 2006.

<sup>34</sup> Greene 1981, 1999, Gould 1999, Ruse 2004, Shermer 2006, Miller 2007.

<sup>35</sup> Barbour 2000, 2002, Roughgarden 2006, Haught 2006, 2007.

<sup>36</sup> Dennett 1995, 2006, Rue 1999, 2005, Edis 2002, 2006, 2007, Flanagan 2002.

znanost ima mnoga ograničenja. No, čak i kod takve uske definicije znanosti postoji problem s koncilijatornim pristupom, jer (moderna) znanost istražuje prirodne zakone i uzorke o kojima jedino nešto možemo znati. Religija bi se odnosila ne neki «duhovni» svijet ili natprirodne čimbenike o kojima ne možemo ništa sigurno znati. Tako Gouldov koncept NOMA (*non-overlapping magisteria*) religiji odstranjuje bilo kakvu vezu s faktičkim svijetom, što će teško prihvatiti bilo koji teist. Ako božansko biće djeluje samo kroz prirodnu kauzalnost čemu uopće pretpostavljati njegovo postojanje s obzirom tada važi Occhamova britva o zabrani nepotrebnog umnožavanja hipoteza? U Boga se može vjerovati jednako kao u vanzemaljce iz desete galaksije, koji su, po vjerovanju sekte raelijanaca, pokrenuli biološku evoluciju na Zemlji kao neki mega-eksperiment. Ono o čemu znanost ništa ne može reći ostaje irelevantno. Metodološki naturalizam moderne znanosti vodi konzekventno ako ne u ateizam, a ono u agnosticizam o bilo kakvim natprirodnim čimbenicima. Neki znanstvenik može osobno vjerovati u božansko biće, preporadanje, karmu, duhove, vještice ili što god, ali to su njegova subjektivna uvjerenja. Već smo govorili da se teorija prirodne selekcije, oko koje se danas vode najveći sporovi u raspravama na temu znanost-religija, teško se može pomiriti s različitim humanističkim ideologijama, uključujući i kršćanstvo.

No, još je već problem ako znanost shvatimo u širem smislu. Poistovjećivanje znanosti s modernim profesionalnim disciplinama izraz je etnocentričkih predrasuda i mita o napretku, tj. razlikovanja između «tradicionalnih društava», u kojima vlada praznovjerje i zaostalost, i «modernih društava» u kojima vlada prosvijećenost i racionalnost, kao da su sva ranija društva i sve druge vrste živjele u mraku neznanja i zaostalosti. Znanost se mora, ako se želi izbjeći apsurdni etnocentrizam, definirati znatno šire kao metoda prikupljanja znanja na temelju osjetilnog opažanja i, eventualno, razmišljanja. To je sposobnost, koju, u različitim stupnjevima i oblicima, imaju sva živa bića, jer kako bi inače mogla preživjeti i reproducirati svoj genetski materijal? Znanost postoji u različitim oblicima, od prikupljanja podataka o lokalnom okolišu na koji je organizam genetski prilagođen, do stručnih disciplina u industrijskim društvima, koje obilježava apstraktnost, dekontekstualiziranost, profesionalizacija itd. Znanost ima svoje korijene u temeljima života i kognitivnim mehanizmima mozga, a religija je proizvod abnormalnih društvenih okolnosti – velikih agrarnih imperija – na koje se čovjek ne može uspješno prilagoditi i mora tražiti kvazi-adaptacijske supstitutive. Znanost je biološki i evolucijski fenomen, a religija partikularni povijesni fenomen, vezan uz nedavno nastala civilizirana društva. Znanost je, poput tehnike, integralni dio biogramatike svih živih bića, a religija posljedica života u neprirodnom okolišu pripadnika jedne životinjske vrste. Religija je, poput civilizacije i države, puka ljudska konstrukcija, bez uporišta u biološkim i ekološkim realnostima. Stoga obrana znanstvene objektivnosti ne može imati nikakve veze s obranom određenom društvenog partikulariteta, kao što je industrijsko društvo ili suvremena liberalna demokracija. Time se izbjegava paradoks da obrana (moderne) znanosti automatski znači obranu modernog društva u kojem se velika većina ljudi uopće ne zanima za znanost. Tako definirana znanost nekome može izgledati preširoka, ali to je, vjerujemo, jedini način da se izbjegne etnocentrizam – slijepa apologija vlastitog društva - koji je nespojiv s načelom znanstvene objektivnosti i koji proturječi i

činjenicama i logici. Takva definicija ujedno znači da znanost i religija *jesu* u fundamentalnoj suprotnosti, ali to je samo jedan od mnogih izraza suprotnosti između ljudske prirode i civiliziranog (domestifikatorskog) poretka.

Širenje darwinističkog pan-adaptacionizma – tj. nastojanja da se sve pojvijsne pojave objasne biološki u sklopu standardnog modela društvenog darwinizma – dovelo je i do nastojanja za darwinizacijom religijom. Zadnjih desetak godina pojavila se brojna literatura, koja nastoji ukazati na genetske i evolucijske korijene religije.<sup>37</sup> Uglavnom se polazi od uvjerenja da je religija evolucijska adaptacija ili nusprodukt evolucijske adaptacije, odnosno da su religija pomagala našim davnim precima u opstanku i reprodukciji. I ovdje načelno podupiremo nastojanje da se darwinizam uzme u obzir kod objašnjenja određenih povijesnih pojava. No, ta djela uglavnom ne prave razliku između duhovnosti i religije i pod potonjom uglavnom razumiju aksijalne religije. To je još jedan primjer standardni modela društvenog darwinizma, koji nastoji biologizirati pojave, koje su produkt partikularnih društvenih okolnosti novije ljudske povijesti, uglavnom civiliziranih društava. I ovdje je najvažniji nedostatak ignoriranje teorije bio-socijalnog diskontinuiteta i tvrdnja da „religija“ predstavlja evolucijsku adaptaciju. Neki teoretičari čak govore o «genu za Boga»,<sup>38</sup> kao da monoteizam nije novija povijesna pojava. Aksijalne religije, međutim, puno su prije primjer manjka evolucijske adaptacije, odnosno još jedan od mnogih simptoma *mismatcha* između ljudske prirode i civiliziranog poretka. Kako su istaknuli sociolozi religije,<sup>39</sup> one su povijesni fenomen i specifični društveni kontekst – koji je u suprotnosti s ljudskom prirodom – mora se uzeti u obzir. Najbolji model evolucijske adaptacije – duhovna vjerovanja u sakupljačko-lovačkim društvima – u toj se literaturi uglavnom ignorira. O tome su detaljno pisali ekološki teoretičari, koji, međutim, ignoriraju darwinizam.<sup>40</sup> Rečeno je da je barem u nekim aspektima moderna znanost, tj. darwinistička teorija evolucije, puno bliža animizmu sakupljačko-lovačkih društava nego aksijalnim religijama. Svi sakupljači-lovci vjeruju u biološki i ekološki kontinuitet, tj. čovjek je dio prirodnog svijeta i u srodnosti s drugim oblicima života, čak toliko da potječe od neke životinjske vrste. To je vrlo slično temeljnim stavovima moderne biologije i ekologije, iako, naravno, postoje i mnogobrojne razlike. Suprotno tome, sve aksijalne religije zastupaju antropocentričko viđenje svijeta s vjerom u ljudski egzempcionalizam i specističku hijerarhiju.

Širenje genetskog inženjeringa dovelo je do rastućih nada da se ljudska priroda – što god netko pod tim shvatio – može redizajnirati tako da čovjek postane uspješno prilagođen na život u civilizaciji. Genetski je inženjering oživio stare nade sekularnog humanizma da čovjek može postati svoja vlastita tvorevina i gospodar svoje sudbine. Iza njega je stara humanistička žudnja za spasom i transcencijom kao posljedicom života u neprirodnom okolišu od kojeg treba pobjeći, bilo u transcendentnu realnost,

---

<sup>37</sup> Boyer 2002, Wilson 2003, Atran 2004, Rue 2005, Kirkpatrick 2005, Dennett 2007, King 2007.

<sup>38</sup> Hamer 2005.

<sup>39</sup> Lerro 2000. Spomenuto je da Lerro ostaje u okviru standardnog modela društvenih disciplina. No, njegovo istraživanje povijesnih promjena duhovnih i religioznih vjerovanja vrlo je kvalitetan i od njega mora početi svako istraživanje religije.

<sup>40</sup> Grim 2001, Harvey 2000, 2006, Greenwood 2005.

bilo u imaginarni tehnički raj.<sup>41</sup> To je stvar spekulacija o budućnosti, a ne ozbiljnih znanstvenih hipoteza. No, to smatramo vrlo malo vjerojatnim, jer ljudska priroda – kao i prirodni svijet oko nas – nije glina, koju ljudi industrijskog društva mogu mijesiti kako im padne na pamet. Cjelokupna ljudska povijest zadnjih nekoliko tisuća godina, a najviše antropogeni problemi civiliziranih društava, jasno ukazuju da je ljudska životinja, poput svih drugih vrsta, podložna biološkim i ekološkim ograničenjima. Prirodna selekcija ne stvara savršenstvo – samo oportunističku prilagodbu na lokalni okoliš – ali nemoguće je izmisliti nešto bolje. Civilizirano ljudi već desetak tisuća godina provode «poboljšanje prirode» i jedini su rezultat sve veći antropogeni problemi i sve niža kvaliteta ljudskog života. Ako nas povijest išemu uči to je da ljudi ne mogu izbjeći štetne posljedice provođenja evolucijski netestiranih djelatnosti i uspješno se prilagoditi na društvo, koje je u suprotnosti s ljudskom prirodom. Nastojanje da se ljudska priroda promijeni tehnološkim može dovesti samo do uvećanja ionako nepodnošljivog jaza između ljudskog evolucijskog repertoara i društvenog poretka. Tko će provoditi takvu promjenu? Na kojem djelu ljudske populacije? Na koji način? Ako ćemo već spekulirati o budućnosti onda je najrealnije očekivati demografski i društveni kolaps uslijed sve težih ekoloških i drugih problema, a tada je besmisleno raspravljati o mogućim tehničkim čudima.

Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta, kao središnja teza ove knjige, pokazuje da je lažna tvrdnja da možemo birati samo između etnocentričkog šovinizma na jednoj i kulturnog relativizma na drugoj strani. Mit o napretku tvrdi da su civilizacija i industrijsko društvo mjerilo prema kojem moramo prosuđivati sva druga društva. To je odavno prepoznato kao etnocentrička ideologija. Zagovaranje kulturnog relativizma nije mogla biti uspješna alternativa, jer relativizam ne može nitko konzekventno zastupati. Svatko od nas, duboko u sebi, vjeruje da postoje bolje i lošija društva, da nisu svake norme jednako dobre ili loše kao bilo koje druge. Zadnjih desetljeća društva sakupljača-lovaca sve se češće pojavljuju kao mjerilo prema kojem treba prosuđivati postignuća i promašaje civiliziranih društava. To je znanstveno jedino opravdano, jer tim smo životom živjeli praktički našu povijest fizički, a genetski živimo i danas. U usporedbi s desetinama milijuna godina života u malim grupama civilizacija je beznačajna aberacija i slučajan proizvod nesretnog spleta okolnosti. Po svim objektivnim kriterijima – tj. po mogućnosti zadovoljavanja temeljnih potreba – sakupljačko-lovački život daleko je najuspješniji i jedini, koji je prošao test prirodne selekcije. U prijašnjim smo analizama vidjeli da je kvaliteta ljudskog života u tim društvima najveća, jer smo genetski prilagođeni na takav život i ne možemo se uspješno prilagoditi na život u bitno različitom okruženju, poput civilizacije. Rekli smo da je sakupljačko-lovački život, kao relativno najbolji život za čovjeka, jedini normativni stav, koji se može izvući iz darwinizma.

Više je puta istaknuto da je teorija bio-socijalnog diskontinuiteta ključna za razumijevanje temeljnih pitanja novije ljudske povijesti. Njezin je značaj primarno teoretski i kao takav nas je ovdje zanimao. No, ona ima i izvjesne praktične implikacije. Bez nje moguće je samo borba s posljedicama, koja uzroke problema ostavlja netaknutim. Međutim, njezino usvajanje znači i priznanje da «problemi» nisu

---

<sup>41</sup> Silver 1998, 2007, Snooks 2003, 2006

nešto što ljudi mogu lako i brzo riješiti. Upravo suprotno, to znači priznanje da se oni ne mogu riješiti, kratkoročno ne jer su nastali dugoročno, a dugoročno ne, jer je ljudima takav pristup stran. Ljudski mozak je biološki oblikovan da rješava teškoće iz lokalnog okoliša i kratkoročne perspektive, ne da se bori s bezbrojnim antropogenim problemima. Globalna i dugoročna perspektiva – koja bi u civilizaciji mogla biti poželjna, a posebno danas – jednostavno nije primjerena čovjeku. Jedan od razloga da ljudi ignoriraju teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta je u tome što im ona ne može ponuditi brza i jednostavna praktična rješenja. Ona je neusuglasiva s idealističkim prijedlozima, koji rješenje antropogenih problema traže u promjeni ideja, svijesti i svjetonazora i koji su se jako proširili zadnjih dva-tri desetljeća. Ljudi vrlo različitih nazora – od kapitalista do budista, od tehnokratskih *new agera* do radikalnih ekologista - govore o «vremenu preokretu», «promjeni paradigme», «novom svjetonazoru», «novom dobu» itd. Živeći u krajnje abnormalnim okolnostima ljudi industrijskog društva očajnički traže pomoć svuda, od ideja preostalih sakupljačalovaca do religija i filozofija agrarnih civilizacija. Ti su prijedlozi uvijek popularni, jer sugeriraju da je sve u redu s civilizacijom i industrijskim društvom, samo što naša moralnost nije držala korak s tehničkim i ekonomskim «napretkom». Sada se moramo, po toj logici, uzdići na «viši stupanj moralne evolucije» i ostvariti «duhovno prosvjećenje» da bi «mudro» koristili plodove «tehničkog napretka». To tumačenje smatramo potpuno pogrešnim. Pravi uzroci antropogenih problema leže u materijalnim uvjetima ljudskog života. Ako su osnovni stavovi ove knjige iole točni, onda je jasno da problem nije u manjku racionalnosti i moralnosti, već u manjku genetske prilagodbe, odnosno objektivne nemogućnosti čovjeka da se prilagodi na život u neprirodnom društvu. Nepostojanje patološkog ponašanja kod drugih vrsta i kod sakupljačalovaca svakako nije posljedica duhovne prosvjećenosti i visoke moralnosti, već života u prirodnom okolišu. Civilizirani ljudi mogu nastojati, ako žele, oko moralnog i duhovnog prosvjećivanja, ali to im ne može puno pomoći oko rješenje njihovih temeljnih problema. To ionako nije realno očekivati, jer veliku većinu ljudi puno više zanimaju proizvodi potrošačke industrije, nego znanost i filozofija. Kada bi teza o duhovnom prosvjećivanju bila točna, onda bi morali očekivati da je patološko ponašanje najprisutnije kod sakupljačalovaca i da se, s ekspanzijom civilizacije, postupno smanjuje i da postaje najrjeđe u suvremenim društvima. Činjenice govore sasvim suprotno, tj. ekspanzija civilizacije znači stalno uvećanje kolektivnih patologija, koje danas kulminiraju. O tome je bilo puno riječi.

Ljudi industrijskog društva vrlo su uspješni u suzbijanju simptoma, ali vrlo neuspješni – zapravo, potpuno neuspješni – u otklanjanju uzroka. To nije ničija subjektivna greška, niti stvar manjka racionalnosti, znanja ili mudrosti. To je posljedica života u neprirodnom okolišu, koji ljudi ne mogu promijeniti niti se na njega mogu uspješno prilagoditi. Orijentacija na suzbijanje simptoma posljedica je objektivne nemogućnosti uklanjanja uzroka problema. Jedina smislena stvar, koju ljudi mogu raditi, je nastojanje za smanjenjem jaza između ljudske prirode i društva na temelju smanjenja stanovništva, tehnike, gradova, proizvodnje, potrošnje, putovanja itd. To bi značilo plivanje niz struju, tj. doprinos dekonstrukciji poretka, koji je ionako neodrživ i mora ubrzo kolapsirati. No, to je suprotno mitu o napretku – temeljnoj ideologiji modernog društva – koja, upravo suprotno, inzistira na stalnom

intenziviranju tehničke i, eventualno, demografske ekspanzije. Ako ljudi i rade nešto smisleno, poput opadanja nataliteta u sve većem broju zemalja, to nije stvar racionalne odluke, već nesvjesnog pokušaja prilagodbe na život u zagađenoj, devastiranoj, stresnoj i prenapučenoj sredini. Istovremeno, svaka korist od usporava demografske ekspanzije poništena je nastojanjem za uvećanjem tehničke ekspanzije, koja neminovno dovodi do uvećanja ionako nepodnošljivog *mismatcha* između ljudske biogramatike i društva. Mnogi ljudi imaju manje djece nego njihovi neposredni preci, ali puno viši standard, što ekološki nije nikakvo poboljšanje. Velika većina ljudi ulaže svaki mogući napor oko akumulacije moći, uvećanja standarda, novih tehnoloških fikseva, potrošnje itd. Istovremeno, ti isti ljudi traže zadovoljenje svojih temeljnih potreba, što je proturječno i nemoguće.

Mnogi mislioci, koji su u novije doba isticali teoriju bio-socijalnog diskontinuiteta – Schmookler, Shepard, Grinde, Wilson, Barash, Boyden itd. – pokazivali su veći ili manji optimizam oko smanjenja adaptivnog jaza.<sup>42</sup> Po njima dovoljno je malo dobre volje, bolja edukacija i određeni napor oko smanjenja potrošnje, većeg altruizma, čvršćeg kontakta s divljim svijetom itd. Ljude trebaju biti upoznati s pravim uzrocima svojih problema i to je već gigantski korak prema njihovom rješavanju. To nam se čini kao optimizam bez pokrića i potcjenjivanje dubine problema. Jedan od razloga takvog optimizma je često parcijalno shvaćanje adaptivnog jaza, tj. njegovo reduciranje na tek neke probleme. Neki autori ističu primarno zagađeni okoliš, drugi uništavanje divljine, treći kompeticiju i izolaciju, četvrti nejednakosti itd.<sup>43</sup> Ako bi se svi antropogeni problemi analizirali u međusobnoj povezanosti taj bi optimizam bio znatno teže zastupati. Iza tog optimizma proviruje stara liberalna vjera u «prosvijećenu edukaciju», koja se temelji na vjeri u beskonačnu plastičnost i ingenioznost čovjeka, stav, koji uopće ne može objasniti kako su problemi nastali u prvom redu i zašto se uporno održavaju. Dodatni je problem što većina znanstvenika, koji ističu adaptivni jaz, nisu spremni dosljedno izvesti sve zaključke, tj. pokušavaju naći način da spase u barem nekom obliku vjeru u «povijesni napredak». Većina, tako, ističu da je u industrijskom društvu adaptivni jaz vrlo velik, ali da ili manji nego u agrarnim civilizacijama, ili da je kompenziranim mnogim «blagodatima» i «prednostima». Koje su to «blagodati» - ako se stavi na stranu prihvaćanje službene ideologije o identičnosti konzumizma i blagostanja, tehničke ekspanzije i napretka itd.

---

<sup>42</sup> Schmookler 1984, Barash 1986, Boyden 1990, 2004, Shepard 1998c, Grinde 2002, Wilson 2003. Zapravo, velika većina teoretičara, koji ističu adaptivni jaz, nastoje svoje sumorne analize ublažiti završnim optimizmom. To je ljudski i lako razumljivo, ali nema ni činjeničnog ni logičnog uporišta u njihovim analizama.

<sup>43</sup> Spomenimo, kao primjer, pristup Bjørna Grindea, koji ističu samo društvene aspekte okoline evolucijske prilagođenosti s naglaskom na zajednicu, kooperaciju i altruizam. Na tome Grinde temelji optimizam oko mogućnosti prevladavanja adaptivnog jaza, ostvarenja «darwinističke sreće» i napuštanja ekološki destruktivne kompulzivnog konzumizma (Grinde 2002). Na žalost, adaptivni jaz puno je dublji i sveobuhvatniji. Grinde potpuno zanemaruje neke bitne društvene aspekte, poput mira i jednakosti, kao i ekološke aspekte: zavičaj, čisti okoliš i divljinu. Ekološki aspekti okoline evolucijske prilagođenosti još su bitniji od društvenih, jer bez prirodnog svijeta pojedinačni čovjek ni sekunde ne može postojati i jer su odlučujući za dugoročno opstanak društva. Ljudsko društvo može dugoročno opstati uz nisku kvalitetu međuljudskih odnosa, manjak zajednice, usamljenost, nasilje u svakodnevnom životu itd. – koliko je takav život uopće vrijedan življenja drugo je pitanje - ali sigurno ne ako zagađuje i uništava prirodni svijet i potkopava svoju ekološku osnovicu.

- uglavnom ostaje nejasno. To smo već kritizirali kao hipotezu o krivuljastom ili isprekidanom napretku.

U novije vrijeme, sa sve dubljom ekološkom krizom i drugim problemima, puno se raspravlja o «održivosti» industrijskih društava i globalne civilizacije.<sup>44</sup> Za nas to je pitanje važno, ali ipak sporedno, jer diskurs o «održivosti» pretpostavlja da su civilizacija i industrijska društva nešto «progresivno», dio «povijesnog napretka», i samo je pitanje kako ih učiniti održivim. Iz svih ranije navedenih razloga to smatramo potpuno krivim gledanjem. Ključno je pitanje da li društvo omogućava zadovoljenje temeljnih čovjekovih potreba i optimalnu kvalitetu ljudskog života ili ne. Ako civilizacija i industrijska društva to *ne* omogućavaju – a očito da ne – nema puno smisla zalagati se za njihovu održivost, čak i da je to realno očekivati. Civilizacija je, kao neprirodni poredak suprotan ljudskoj prirodi, po sebi nestabilna i kratkotrajna pojava, ali naglasak ne može biti na prognoziranju budućih trendova. Društvena znanost mora se baviti objašnjavanjem prošlih i sadašnjih, ne prognoziranjem budućih pojava. Naglasak mora biti na objašnjavanju antropogenih problema u prošlosti i sadašnjosti, zašto su kolektivne patologije osnovno obilježje svih složenih društava, ne na tome da li je neki civilizirani poredak dugoročno održiv ili ne.

Problemi, koji su nastali dugoročno, kroz tisuće godine, ne mogu se rješavati kratkoročno, ali ni dugoročno, jer ljudi tako ne razmišljaju. Unutar industrijskog društva moguće su određene pozitivne promjene, koje, tu i tamo, mogu smanjiti adaptivni jaz. Moguće je, primjerice, postići smanjenje zagađenosti zraka ili hrane, posaditi mnoštvo drveća i otvoriti pokoji gradski park, zaštititi neko područje divljine itd. Moguće je poticanje određenih oblika ponašanja, koje doprinosi smanjenju adaptivnog jaza, poput homoseksualizma, s kojim ljudi zadovoljavaju svoje seksualne potrebe bez razmnožavanja. No, u cjelini to su samo sitne korekcije, koje ne mogu bitno smanjiti *mismatch* između ljudske biogramatike i civiliziranog/industrijskog društva. I te će korekcije ljudi provoditi tek kada im voda dođe do grla, tj. kada adaptivni jaz postane nepodnošljiv. Tehničke inovacije – osnovni način borbe industrijskih ljudi s antropogenim problemima – samo suzbijaju simptome i stvaraju nove ili uvećavaju stare probleme i doprinose povećanju adaptivnog jaza. Česte tvrdnje da ljudi mogu nekako prevladavati adaptivni jaz ili zadovoljiti osnovne potrebe unutar neprirodnog društva<sup>45</sup> nemaju realne osnove. Ljude neće dati nešto za ništa, tj. neće odustati od potrošnih roba ako im se ne ponudi smisljena alternativa. No, smisljena alternativa – zadovoljenje temeljnih potreba – ne može im se ponuditi, jer je moguća tek nakon bitno smanjenja *mismatcha* između ljudske prirode i društva, što kratkoročno nije moguće. I tu se krug zatvara. Ljudi su osuđeni na konzumiranje, barem dok industrijski poredak ne potkopa svoje ekološke osnove i uništi samog sebe. Za većinu ljudi jedina realna alternativa konzumizmu je bijeg u religiozne

---

<sup>44</sup> Caldararo 2004, Diamond 2006b, Tainter 2007. Ta je tema posebno prisutna u ranije navedenoj literaturi o ekološkoj povijesti.

<sup>45</sup> Barash 1986, Hayek 1990, Maryanski-Turner 1993, Shepard 1998c, Wilson 2007. Kad bi tako nešto bilo moguće ljudi bi to odavno napravili i ne bi čekali akademske intelektualce da im to kažu. No zahtjevi ljudske prirode, na žalost ili na sreću, mogu biti ispunjeni samo ako ljudi žive u prirodnom okolišu, što civilizacija i industrijsko društvo sigurno nisu.

kultove – praksa, koja neugodno podsjeća na kasno Rimsko carstvo - koji se doista sve više šire i koji pokazuju tendenciju prema destruktivnom i krajnje nasilnom ponašanju. No, u potrošačkom društvu čak i takva religioznost se brzo pretvara u novu potrošnu robu za jednokratnu potrošnju. Postoji još jedan razlog zašto je teško očekivati reduciranje konzumizma od dobrovoljnog ljudskog izbora. Takva orijentacija značila bi preokretanje jednog od temeljnih trendova novije ljudske povijesti – maksimalizacije političke i ekonomske moći – što znači slabiju poziciju u intersocijalnoj kompeticiji. Sva složena društva moraju nastavljati, dok je to moguće, s akumulacijom moći ako ne žele postati plijen drugih društava. Dugoročno, potrošačka industrija – i industrijsko društvo – osuđeni su na redukciju, stagnaciju i kolaps, ali to više nije stvar ljudskog izbora. Optimalna ljudska strategija – doprinos ubrzanju sloma složenih društava i pokušaj prilagodbe na njega – nije i najrealnija strategija. Ljudi će, umjesto toga, nastojati plivati protiv struje i nastojati, dokle god mogu, očuvati ono što se očuvati ne može i što uopće nije zaslužilo da se očuva.

Na sreću, nije sve crno kako izgleda. Mit o napretku dekodiran je kao još jedna od bezbrojnih kolektivnih iluzija, koje civilizirani ljudi konstruiraju da bi lakše podnijeli život u neprirodnom okolišu. Ironično, moderna znanost, koja je dugo slavljena kao najveće postignuće «progresivne modernosti», uništila je središnji mit moderne civilizacije, činjenica, koje mnogi ljudi tek trebaju postati svjesni. To je bilo moguće, jer, kako je rečeno, temelji znanosti nisu u ovom ili onom društveno-povijesnom partikularitetu, već u kognitivnim mehanizmima ljudskog mozga, koji su oblikovani kroz stotine milijuna godina evolucije. Mit o napretku od početka je temeljen u vjeri u ekološki i biološki diskontinuitet, odnosno u ljudski egzempcionalizam. Ekologija je uništila iluziju ekološkog diskontinuiteta i pokazala našu trajnu pripadnost prirodi i potpunu ovisnost o mreži organskih i anorganskih čimbenika, koje nismo stvorili i koje ne možemo kontrolirati. Evolucijska biologija uništila je iluziju o biološkom diskontinuitetu i beskonačnoj plastičnosti čovjeka i pokazala da smo životinje obilježene evolucijskom prošalošću. Mit o «povijesnom napretku» - tek jednu od mnogih kolektivnih iluzija i konstrukcija civiliziranih ljudi - svakako smo izgubili, ali dobili smo nešto puno bolje. Ekologija i biologija snažno su istaknule našu srodnost s drugim oblicima života i integriranost u veliku mrežu života. Nismo sami i nema nikakve potrebe tragati za drugim oblicima života u prazninama svemira. Živimo na planeti, koja i danas, uz svu našu glupost i destruktivnost, buja životom, kojeg nismo stvorili i kojim ne možemo vladati, ali o kojemu potpuno ovisimo. Darwinističke teorije snažno su istaknule postojanje ljudske prirode, koja je naše najčvršće jamstvo za bolje sutra. Kakve god ludosti radimo, kakve god kolektivne patologije afirmiramo, kakva god neprirodna društva stvaramo, ljudska je priroda uvijek tu da postavlja granice i da zauzdava destruktivnost kulturnih promjena. Danas, kao i uvijek, ona je tu i pokazuje nam put. Nada postoji, jer je ljudska priroda – ono najbolje što imamo – i dalje s nama i neprekidno se buni protiv neprirodnog poretka. Iako nas ne može izvesti iz povijesnog ćorsokaka može nam osvijetliti put. Ekološki pokreti u najširem smislu, od promjene svijesti preko zalaganja za čišći okoliš do nastojanja da se sačuvaju i prošire divlja staništa, najznačajniji je primjer kako ljudska priroda dolazi do izražaja u najnepovoljnijem okruženju. Ona je naš najčvršći zalag za eventualno bolju budućnost. Tendencija ponovnog začaravanja prirode – posebno u



različitim verzijama poganstva i radikalnog ekologizma (*nature religions, deep ecology, dark green spirituality* itd.) – još je jedan primjer kako se ljudska priroda buni protiv neprirodnog okruženja i kako nastoji restaurirati elemente drevnog okoliša, kojeg genetski nikada nismo napustili. Ona pokazuje stalno nastojanje ljudske životinje da zbací neprirodno breme (civilizirane) povijesti i vrati se kući. Takva i slična nastojanja ne mogu, naravno, spriječiti demografski i društveni kolaps, ali mogu ljude psihološki pripremiti za njega i naučiti ih da u slomu (industrijske) civilizacije ne vide ništa tragično.

## SAŽETAK

U knjigi se analizira relevantnost evolucijske biologije, odnosno darwinizma, za proučavanje novije ljudske povijesti, od neolitske domestikacije do danas. U prvom poglavlju autor daje pregled raznih evolucijskih teorija od početka XIX. stoljeća do novijih struja (etologije, sociobiologije, evolucijske psihologije i drugih). Središnji značaj u toj povijesti svakako pripada engleskom prirodoslovcu i naturalistu Charlesu Darwinu (1809.-1882.), koji je prvi sustavno obrazložio način odvijanja biološke evolucije. Nakon povezivanja s mendelijanskom genetikom u modernoj sintezi 1930-ih i 1940-ih godina darwinizam je postao jedina teorija u evolucijskoj biologiji. U njoj postoje sporovi oko mnogih pitanja – napredak u evoluciji, mehanizam selekcije, postupnost promjena itd. – ali svi biolozi prihvaćaju darwinizam kao osnovno objašnjenje razvoja životnih oblika na Zemlji. No, evolucijske teorije od početka su izazivale najviše prijepora u vezi čovjeka i u primjeni na ljudsko društvo. Mnogi su ljudi u XIX. stoljeću mogli prihvatiti evolucionizam samo ako se ovaj usuglasio s tada neograničenom vjermom u «povijesni napredak», odnosno ako se evolucija poistovjetila s napretkom. Mnogi su i Darwinovu teoriju protumačili u tom smislu, iako ona evoluciju vidi kao granajuću grm i kao oportunističku prilagodbu na promjene u lokalnom okolišu na temelju slučajnih genetskih mutacija. Darwinizam odbacuje svako teleološko viđenje evolucije, koja bi u nečemu «kulminirala», dakle i specifičnu hijerarhiju sa čovjekom na vrhu. Tzv. društveni darwinizam s kraja XIX. i početka XX. stoljeća nije imao puno veze s Darwinovom teorijom, osim nekoliko površnih analogija i fraza («borba za opstanak», «preživljavanje najsposobnijih» itd.). Te su kvazi-darwinističke teorije najčešće služile za opravdanje tada popularnih rasnih, spolnih i klasnih predrasuda o superiornosti europskih bijelih muškaraca nad ženama, nižim klasa i kolonijalnim «urođenicima».

Biologistička opravdanja dominantnih društvenih uvjerenja ojačale su antinaturalističke predrasude, koje su duboko ukorijenjene u društvenim znanostima, jer potječu iz filozofija i religija agrarnih civilizacija. Standardni model društvenih disciplina u čovjeku vidi izrazito plastično biće, koje, zahvaljujući kulturi i razumu, može prevladati biološka i ekološka ograničenja. Ljudsko ponašanje, za razliku od anatomije i fiziologije, nije pod utjecajem genetskog nasljeđa. Za standardni model društvenih disciplina – koji i danas prevladava u antropologiji, sociologiji, političkoj teoriji i srodnim disciplinama - bitne su samo partikularne društveno-povijesne okolnosti. Novije darwinističke teorije kritizirale su tradicionalni humanistički pristup, ističući da je čovjek, poput svih drugih živih bića, umnogome produkt drevnih evolucijskih procesa i da je biologija bitan čimbenik u oblikovanju ljudskog ponašanja. Neke od darwinističkih primjena u poručavanju čovjeka nisu dobre, poput analogija (geni-memi, biološka evolucija-kulturna evolucija) ili greške biologizacije povijesne kontingencije, koja dominantne ili česte pojave u civiliziranim društvima pripisuje ljudskoj prirodi. Nasuprot standardnom modelu društvenih disciplina, koji ignorira biologiju, mnogi darwinisti zagovaraju standardni model društvenog darwinizma, koji

ignorira specifične društveno-povijesne okolnosti i svo ljudsko ponašanje želi izvoditi iz ljudske biogramatike. Tim je analizama posvećeno drugo poglavlje knjige.

Autor smatra da je teorija bio-socijalnog diskontinuiteta – o kojoj govori treće poglavlje - relativno najbolja primjena evolucijske biologije za proučavanje novije ljudske povijesti, jer polazi od dvije temeljne činjenice. Prvo, čovjek je životinja genetski prilagođena na život u malim nomadskim grupama sakupljača-lovaca u divljem (ne-domesticiranom) okolišu. U takvom su okolišu naši preci živjeli dovoljno dugo – kroz desetine milijuna godina – da sve ljudske fiziološke i psihološke osobine budu oblikovane. Ljudska okolina evolucijske prilagođenosti ima društveni (egalitarna zajednica) i ekološki (čisti i divlji okoliš) aspekt. Drugo, osnovno je obilježje novije ljudske povijesti, od neolitske domestikacije dalje, društvena dinamika, tj. nagle promjene u društvenoj organizaciji, koje ljudska biogramatika nije mogla pratiti. Društvena dinamika mijenja vanjske uvjete ljudskog života i ljudsko ponašanje, ali ne mijenja ljudsku prirodu, tj. čovjek, kao biološka vrsta, ostaje i dalje prilagođen na život u malim zajednicama u divljini i stoga je nužno, kod proučavanja novije ljudske povijesti, uzeti u obzir evolucijsku biologiju. Od ranih poglavarstava, preko agrarnih civilizacija do suvremenih industrijskih društava dolazi do stalnih uvećanja adaptivnog jaza, jer društvo sve manje reflektira ljudsku biogramatiku. Kolektivne patologije i antropogeni problemi – rat, zagađivanje okoliša, uništavanje divljih staništa i vrsta, međuljudska eksploatacija, usamljenost, dosada, većina zdravstvenih problema itd. – nisu posljedica manjka moralnosti, racionalnosti ili siromaštva. One su posljedica života u neprirodnom okolišu, na koji nas prirodna selekcija nije pripremila, i provođenja evolucijski netestiranih djelatnosti, koje nemaju uporišta u našoj evolucijskoj prošlosti. Život u neprirodnom okolišu civilizacije i, posebno, velikih gradova, generira destruktivno i patološko ponašanje. Antropogeni problemi, koji su osnovno obilježje svih složenih društava, pokazuju granice kulturne fleksibilnosti i nemogućnost čovjeka da se uspješno prilagodi na nagle društvene promjene.

U četvrtom poglavlju autor prelazi na analizu konkretnih problema na temelju strukture nekih osnovnih ljudskih potreba. Prva temeljna potreba je čisti, organski i divlji okoliš u lokalnom zavičaju. Sakupljači-lovci mogli su učiniti izvjesnu štetu, eventualno i istrijebiti nekoliko vrsta na nekim područjima, ali njihov je ekološki utjecaj bio vrlo mali. Kroz milijune godina ta su društva živjeli u dinamičkoj ravnoteži sa svojim okolišem. Druga potreba je mir, jer u sakupljačko-lovačkim društvima mogući su manji sukobi ili pojedinačna ubojstva, ali, zbog primata kooperacije iznutra i rijetkog susreta sa strancima izvana, nema većeg nasilja. Treća potreba je zajednica, koji se temelji na srodničkim i recipročnom altruizmu, ali koja, kod sakupljača-lovaca, dopušta znatnu razinu individualnosti i osobne autonomije. Četvrta potreba je egalitarnost, jer su sakupljači-lovci najegalitarniji od svih ljudskih društava. U njima mogu postojati izvjesne razlike prema dobi i spolu, ali ne postoji klasna stratifikacija, vladari i privatno vlasništvo. Pošto sakupljači-lovci žive u prirodnom okolišu njihovo je zdravlje relativno najbolje.

Neolitska domestifikacija, posebno nakon stvaranja intenzivne poljoprivrede, dovela je do sve većeg adaptivnog jaza i sve manje mogućnosti zadovoljenja temeljnih potreba, odnosno stalnog porasta antropogenih problema. Najznačajnija posljedica naglih društvenih promjena, najprije zbog povećanja stanovništva, a kasnije i zbog tehničkih inovacije, je višestruko povećanje ekološkog utjecaja čovjeka. Tu su korijeni sustavnog uništavanja divljih staništa i vrsta, koji danas dovode do šestog velikog istrebljenja u povijesti života na Zemlji. U gradovima dolazi i do sve većeg zagađivanja neposrednog okoliša, a u suvremenim industrijskim gradovima i do gubitka organskog okoliša. Rat, kao kolektivni i planirani oružani sukob između pripadnika nezavisnih polisitčkih jedinica, tvorevina je domestifikacije i tipičan za sva civilizirana društva. U velikim gradovima, u kojima prevlada otuđenost i kompeticija, gubi se i zajednica, a individualnost se pretvara u individualističku kompeticiju. Sva složena društva pokazuju velike ekonomske, političke i spolne nejednakosti s izrazitom društvenom hijerarhijom, koje moderna demokratska ideologija još vie potencira. Domestifikacija i civilizacije dovele su i do ruinizacije ljudskog zdravlja i stvaranja mnogih zdravstvenih problema, od zaraznih bolesti u agrarnim civilizacijama (kuga, kolera, tifus, malarija, kozice), do mnogih bolesti tipičnih za industrijska društva (rak, bolesti srca i dišnih puteva, bolovi u kralježnici itd.). Industrijska društva ne znače preokretanje negativnih trendova opadanja kvalitete ljudskog života iz agrarnih društava, već, uglavnom, njihovo intenziviranje. Neki od tih problema, poput zaraznih bolesti, mogu biti smanjena, ali nastaju mnogi novi problemi. U industrijskim je društvima adaptivni jaz najveći i ljudi najteže mogu zadovoljiti svoje temeljne potrebe. Napredak je mit i pripada konstrukcijama, koje civilizirani ljudi stvaraju da bi lakše podnijeli život u neprirodnom okolišu. Unutar civilizacije ljudi neprekidno pokušavaju restaurirati elemente okoline evolucijske prilagođenosti, ali najčešće uzalud, jer je osnovni uvjet za zadovoljenje temeljnih potreba život u prirodnom okolišu.

Zadnje poglavlje analizira odnos darwinizma i etike. Većina suvremenih darwinista smatraju da se iz evolucijske biologije ne mogu izvoditi nikakvi normativni stavovi ako se želi izbjeći «naturalistička greška». No, normativni stavovi moraju se temeljiti na činjenicama, tj. ono što treba biti mora biti izvedeno iz nečega što jest. Autor smatra da znanost može biti putokaz za etiku, ali to ne moraju biti zaključci, koji bi se ljudima svidjeli. Jedino što se normativno može izvesti iz darwinizma, jest da živo biće treba živjeti u prirodnom okolišu na koji ga je prirodna selekcije pripremila. Za čovjeka to znači da treba živjeti kao sakupljač-lovac. Pošto to, zbog veličine ljudske populacije, odavno više nije moguće, civiliziranim ljudima ostaje samo mogućnost suzbijanja simptoma i borbe s posljedicama dok rastući ekološki i drugi problemi ne dovedu do kolapsa industrijskih društava i redukcije ljudske populacije na razinu nosivog kapaciteta eko-sustava. Jedino što ljudi mogu smisleno napraviti jest nastojanje da se, bar donekle, smanji adaptivni jaz, ali to je vrlo teško usuglasiti sa žudnjom za akumulacijom moći, od atomiziranog konzumizma do vojne i ekonomske kompeticije država. Ljudi industrijskog društva nastoje antropogene probleme smanjiti tehnički inovacijama, ali one samo suzbijaju simptome u boljem i stvaraju nove probleme u gorem slučaju. Intenziviranje tehničke i ekonomske ekspanzije, oko čega nastoje sva suvremena društva, dovodi do povećanja adaptivnog jaza, uvlači čovjeka još dublje u mehanizirani i plastični okoliš i intenzivira ekološku destrukciju.

## SUMMARY

The author analyzes modern biological theories, from Darwin's theory of evolution to socio-biology and evolutionary biology. He gives an overview of the recent darwinian theories, from ethology and sociobiology to evolutionary psychology. He emphasizes their significance for social disciplines including historiography. The author argues that studies of recent human history from Neolithic domestication to modern industrial societies should be based in the theory of bio-social discontinuity and its two basic tenets. First, humans are animals genetically adapted to life in small communities in wilderness. Second, abrupt social changes in recent history, from Neolithic domestication onwards, have resulted in an increasing gap between human nature and social environment. Anthropogenic problems—wars, environmental destruction, exploitation of people by people, most diseases, boredom, loneliness, most forms of violent behaviour— are results of life in an unnatural environment to which humans are not adapted. Darwinist theories argue for human nature as a universal and fixed category that entails biological adaptation to hunter-gatherer life, affected little by cultural changes. The theory of bio-social discontinuity opposes two equally one-sided approaches. First the standard model of humanities rejects the existence of human nature in favour of absolute social-historical circumstances and argues for *tabula rasa* approach. Second, the standard model of Social Darwinism – real social darwinism or application of Darwin's theory of natural selection on human society, not forme social lamarckianism - ignores cultural diversity and social influence on human behaviour. Standard model of social darwinism often makes a fallacy of biologization of historical contingency, thinking that anthropogenic problems have root in human nature. Anthropogenic problems cannot be successfully explained by two standard models: by standard model of social disciplines not because it implies perfect adaptation to every social condition and by standard model of social darwinism not because anthropogenic problems were non-existent before neolithic domestification.

Anthropogenic problems are a fundamental characteristic of all complex societies. Recent human history, in the last 10.000 years from neolithic domestification onward, is not progressive but regressive, not in some moral sense, but in the sense of continual decline of quality of human life and continual increase of anthropogenic problems. Deeper causes of great anthropogenic problems and human misery lie not in capitalism or industrial society but in the beginnings of domestification and civilization. Darwinism or evolutionary biology made possible a scientific foundation of that perspective. Fact of recent emergence of complex human societies was clearly known in 19th century. But slow affirmation of neo-darwinism, on the basis of the so called "modern synthesis" in 1930s and 1940s, in the social science after 1960, made possible an explanation of deeper causes of anthropogenic problems. The fundamental characteristic of darwinian evolution is a non-directional genetical adaptation of living forms and species to some specific local environment. Darwinian evolution is random, not purposeful and with no «higher»/»lower» forms, no progressive direction, no process toward some goal, only opportunistic adaptation to local ecological conditions.

That means that all species have some natural environment or, in the language of contemporary evolutionary psychology, environment of evolutionary adaptation. For humans, that environment is a clean and wild environment, ecologically, and small (20-30 members) nomadic groups, socially or hunter-gatherer life.

Neolithic domestication means a beginning of an ever increasing schism between human nature (which means adaptation to hunter-gatherer life) and an unnatural/abnormal social environment. Abandonment of natural social and ecological conditions in the last 10.000 years was the main cause of ever growing anthropogenic problems. Civilization is not a hard-won achievement but an abnormal society which generates many features of the pathological behaviour, especially in the industrial mega-cities. The theory of bio-social discontinuity is not a fallacy of the noble savage. It has nothing to do with morality (nobleness), but only with genetical adaptation. An environment of evolutionary adaptation is not some kind of this-worldly paradise - there are many troubles and misfortunes in hunter-gatherer life (some disease, attack of predators, infanticide, some personal violence...)—but it's an optimal environment. «Optimal», namely, relatively the best environment for the satisfaction of fundamental human needs: community, homeland, clean and wild environment, social and ecological stability, egalitarianity, peace etc. In hunter-gatherer society there can be personal murder, but not war, some sex- and age-distinction, but not class stratification, personal prestige but not state power, modification of environment (perhaps even extinction of several species by hunting) but not massive environmental destruction and pollution etc. This features of human behaviour remains inside some fundamental evolutionary parameters and they can be easily understood.

The author advocates the significance of evolutionary biology, by analyzing chief anthropogenic problems and the existence of basic human needs: wilderness, community, equality and peace. Wilderness means genetic adaptation of humans to clean, organic and wild natural world. Expansion of domestication meant continual destruction of wild habitats and species and urbanization – especially modern urbanism meant disappearance of organic environment as well. In industrial societies human beings live in polluted, mechanized, overpopulated and plastic environment, more suitable for robots than for living beings. War – defined as collective and planned aggression of members of one society against the other – is recent phenomenon in human history, beginning with neolithic domestication and being one permanent feature of all complex societies. Community means genetic adaptation to small groups connected with kin and reciprocal altruism. Complex societies, especially in big urban environment, caused weakening or complete disappearance of communal life and its replacement by impersonal bureaucratic structures with prevalence of competitiveness, isolation and alienation. Creation of complex societies caused also beginning of big social inequalities, rule of powerful elites and permanent social tensions between social classes. It is incompatible with democracy and equality typical for hunter-gatherer societies. Modern industrial societies try to restore some aspect of its equality but rule of elite remains and big social inequalities remain, aggravating with democratic ideology.

Expansion of civilization meant continual decrease of possibility of satisfaction of fundamental human needs and lowering of quality of human life. The irresistible attractiveness of meaningless and destructive consumption in modern society can be explained as compensation. Humans can't satisfy their vital needs - because they live in an unnatural society - and they are looking for material things and technological wonders. High *standard of living* becomes compensation for low *quality of living*. But human nature can't be deceived for a long time and humans are looking for peace, community, clean and wild environment etc. again and again. Human beings, like every other, have their own environment of evolutionary adaptation, namely they are genetically adapted to specific social and ecological conditions. This is the most important argument about biological continuity between man and other species, not culture, language, reason etc. Other species - or some of them - can have culture (transmission of informations by non-genetical means), language (different forms of communication), consciousness, reason and other abilities but we cannot emphasize that because it's a return to traditional perspective of «higher» and «lower» life-forms (other species are some kind of «primitive» humans or they have some abilities but on the «lower» level). This is a subjective approach, choose the criterion and win, not a scientific approach.

In the last chapter the author analyzes possible normative implications of darwinism. He rejects sc. naturalistic fallacy – ought cannot be deduced from is – because all sensical normative statements must be founded in some facts; otherwise they are simply illusions or lies. „Essence“ of darwinism is optimal genetic adaptation to local environment and its normative implication is that every living being (and species) should live in its natural evolutionary context. As lion should live Africa's savanna (and not in ZOO-cage) so humans should live as hunter-gatherers. Can they live so or not is a thing of practical circumstances. But contemporary darwinian thinkers very rarely are ready to acknowledge that. They are usually liberal humanists who believe in (modern) civilization, „historical progress“ and contemporary liberal democracy. But liberalism is humanistic doctrine, basically a secular Christian heresy (marxism, anarchism, socialism are liberal heresies with more egalitarian overtones). Darwinism is a naturalistic approach – acknowledging biological and ecological continuity of humans and other species – and incompatible with doctrine of human exceptionalism. There are strong tensions between scientific positions (which leads toward the theory of bio-social discontinuity) and moral/political positions (faith in progress and civilizations) among many contemporary darwinians. For many, civilization must be some kind of holy cow, which cannot be questioned or some „rise“ above destructive human nature inside us and chaotic/predatory natural world around us. But another interpretation of darwinism is possible, which gives us much more positive vision of human nature and natural world as our true home. This is particularly important in the context of future disintegration of industrial civilization due to end of fossil fuel era, climatic changes and other aspects of human predicament.

## LITERATURA

- Abbinnett, R. 2003. *Culture and Identity*, London: SAGE
- Abram, D. 1996. *The Spell of the Sensuous*, New York: Random House
- Adams, B. – Sydie, R. 2001. *Sociological Theory*, Thousand Oaks: Pine Forge Press
- Agger, B. 2006. *Critical Social Theories*, Boulder: Paradigm
- Alcock, J. 2001. *The Triumph of Sociobiology*, Oxford: Oxford University Press
- Arkush, E. – Allen, M. eds. 2006. *The Archeology of Warfare*, Gainesville: University Press of Florida
- Armstrong, K. 2006. *The Great Transformation*, New York: Knopf
- Arnhart, L. 2005. *Darwinian Conservatism*, Exeter: Imprint Academic
- Arsuaga, J. 2005. *Ogrlica neandertalca*, Zagreb: Izvori
- Arsuaga, J. – Martinez, I. 2006. *The Chosen Species*, Oxford: Blackwell
- Atran, S. 2004. *In Gods We Trust*: Oxford: Oxford U. P.
- Attfield, R. 2006. *Creation, Evolution and Meaning*, Aldershot: Ashgate
- Aunger, R. 2000 ed. *Darwinizing Culture*, Oxford: Oxford U. P.
- Avise, J. 2006. *Evolutionary Pathways in Nature*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Avital, E. – Jablonka, E. 2005. *Animal Traditions*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Balabanić, J. 1983. *Darwinizam u Hrvatskoj*, Zagreb: JAZU
- Barber, N. 2004. *Kidness in a Cruel World*, Amherst: Prometheus Books
- Barbour, I. 1997. *Religion and Science*, San Francisco: Harper San Francisco
- Barbour, I. 2002. *Nature, Human Nature and God*, London: SPCK
- Barker, G. 2006. *Agricultural Revolution in Prehistory*, Oxford: Oxford U. P.
- Barkow, J. – Cosmides, L. – Tooby, J. eds. 1992. *The Adapted Mind*, Oxford: Oxford U. P.
- Barkow, J. 2003. «Biology is Destiny Only if We Ignore It», *World futures* 59:173-188
- Barkow, J. ed. 2006a. *Missing the Revolution: Darwinism for Social Scientists*, Oxford: Oxford U. P.
- Barkow, J. 2006b. «Introduction» (Barkow 2006a:3-59)
- Barnard, A. ed. 2004. *Hunter-Gatherers in History, Archeology and Anthropology*, London: Berg
- Barnett, S. 2005. *Biology and Freedom*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Baxter, B. 2000. *Ecologism*, Edinburgh: Edinburgh U. P.
- Baxter, B. 2007. *A Darwinian Worldview*, Aldershot: Ashgate
- Bekoff, M. 2006. *Minding Animals*, Oxford: Oxford U. P.
- Bekoff, M. 2007. *Animals Matter*, Boston: Shambhala
- Bell, D. 2007. «Beware of False Prophets», *International Affairs* 82:493-510
- Berman, M. 2000. *Wandering God*, Albany: SUNY Press
- Berry, W. 2000. *Life is a Miracle*, Washington: Counterpoint
- Bettinger, R. 1991. *Hunter-Gatherers*, New York: Plenum
- Birx, J. 1991. *Interpreting Evolution*, Buffalo: Prometheus Books



- Blackmore, S. 2006. *Stroj za mem*, Zagreb: Algoritam
- Bloom, H. 2000. *Global Brain*, New York: Wiley
- Bloom, R. – Dess, N. eds. 2003. *Evolutionary Psychology and Violence*, Westport: Greenwood Publ.
- Blumberg, M. 2005. *Basic Instinct*, New York: Thunder's Mouth Press
- Bloom, H. 2001. *Global Brain*, New York: John Wiley
- Boaz, N. 1998. *Eco Homo*, New York: Basic Books
- Boaz, N. 2002. *Evolving Health*, New York: John Wiley
- Bock, K. 1980. *Human Nature and History*, New York: Columbia U. P.
- Bocock, R. 2002. *Sigmund Freud*, London: Routledge
- Boehm, Ch. 2001. *Hierarchy in the Forest*, Cambridge Mass.: Harvard U. P.
- Boehm, Ch. 2003. «Global Conflict Resolution» (Bloom-Dess, 2003:203-237)
- Bogucki, R. 1999. *The Origins of Human Society*, Oxford: Blackwell
- Bookchin, M. 1995. *Re-enchanting Humanity*, London: Cassell
- Bottmor, T. – Nisbet, R. eds. 1979. *A History of Sociological Analysis*, London: Heinemann
- Boulter, M. 2002. *Extinction, Evolution and the End of Man*, London. Fourth Estate
- Boyd, R. – Richerson, P. 1988. *Culture and Evolutionary Process*, Chicago: University of Chicago Press
- Boyd, R. – Richerson, P. 2005. *The Origin and Evolution of Cultures*, Oxford: Oxford U. P.
- Boyd, R. – Richerson, P. 2006. *Not By Genes Alone*, Chicago: University of Chicago Press
- Boyden, S. 1990. *Western Civilization in Biological Perspectives*, Oxford: Oxford U. P.
- Boyden, S. 2004. *The Biology of Civilization*, Sydney: University of New South Wales
- Boyer, P. 2002. *Religion Explained*, New York: Basic Books
- Bowler, P. 2000. *The Earth Encompassed*, New York: W. W. Norton
- Bowler, P. 2003. *Evolution: The History of an Idea*, Berkeley: University of California Press
- Bowler, P. – Morus, I. 2005. *Making Modern Science*, Chicago: University of Chicago Press
- Brockman, J. ed. 2006. *Intelligent Thought*, New York: Vintage
- Brooke, J. 1991. *Science and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press
- Broom, D. 2003. *The Evolution of Morality and Religion: A Biological Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press
- Brown, A. 2001. *The Darwin Wars*, New York: Simon & Schuster
- Buller, D. 2006. *Adapting Minds*, Cambridge Mass.: MIT Press
- Burkert, W. 1998. *Creation of the Sacred*, Cambridge Mass.: Harvard U. P.
- Burkhardt, R. 2005. *Patterns of Behavior*, Chicago: University of Chicago Press
- Buss, D. 2003. *The Evolution of Desire*, New York: Basic Books
- Buss, D. ed. 2005a. *Handbook of Evolutionary Psychology*, New York: Wiley
- Buss, D. 2005b. *The Murderer's Next Door*, New York: Penguin
- Buss, D. 2007. *Evolutionary Psychology*, Boston: Pearson Allyn & Bacon
- Cachel, S. 2006. *Primate and Human Evolution*, Cambridge: Cambridge U. P.

- Caldararo, N. 2004. *Sustainability, Human Ecology and Collapse of the Complex Societies*, Ewanston: Edwin Mellen Press
- Callicott, B. 1989. *In Defense of the Land Ethic*, Albany: SUNY Press
- Callinicos, A. 2007. *Social Theory*, Cambridge: Polity
- Campbell, B. 1995. *Human Ecology*: New York: Aldine de Gruyter
- Campbell, B. 2005. *Humankind Emerging*, Boston: Ally & Bacon
- Carneiro, R. 2000. *The Muse of History and the Science of Culture*, New York: Kluwer
- Carneiro, R. 2003. *Evolutionism in Cultural Anthropology*, Boulder: Westview Press
- Carroll, J. 1995. *Evolution and Literary Theory*, Columbia: University of Missouri Press
- Carroll, J. 2004. *Literary Darwinism*, London: Routledge
- Chagnon, N. 1992. *Yanomamö*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich
- Chew, S. 2001. *World Ecological Degradation*, Walnut Creek: Altamira Press
- Chew, S. 2006. *The Recurring Dark Ages*, Walnut Creek: Altamira Press
- Clark, S. 2001. *Biology and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press
- Clayton, P. – Schloss, J. eds. 2004. *Evolution and Ethics*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans
- Clayton, P. ed. 2006. *Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford: Oxford U. P.
- Cohen, M. 1989. *Health and the Rise of Civilization*, New Haven: Yale U. P.
- Conway Morris, S. 2003. *Life's Solution*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Corbey, R. 2005. *The Metaphysics of Apes*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Corning, P. 2003. *Nature's Magic*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Corning, P. 2005. *Holistic Darwinism*, Chicago: University of Chicago Press
- Crawford, Ch. – Salmon, C. eds. 2004. *Evolutionary Psychology, Public Policy and Personal Decisions*, Mahwah: Lawrence Erlbaum
- Crist, E. 2000. *Images of Animals*, Philadelphia: Temple U. P.
- Crook, P. 1994. *Darwinism, War and History*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Crook, P. 2007. *Darwin's Coat-Tails*, New York: Peter Lang
- Crosby, A. 2002. *The Columbian Exchange*, Westport: Greenwood
- Crosby, A. 2004. *Ecological Imperialism*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Crosby, A. 2006. *Children of the Sun*, New York: W. W. Norton
- Crosby, D. 2002. *A Religion of Nature*, Albany: SUNY Press
- Dagg, A. 2005. «*Love of Shopping*» *Is Not a Gene*, Montreal: Black Rose Books
- Daly, M. – Wilson, M. 1998. *The Truth about Cinderella*, London: Weidefeld & Nicholson
- Damasio, A. ed. 2001. *Unity of Knowledge: The Convergence of Human and Natural Science*, New York: New York Academy of Sciences
- Daniels, M. 2005. *Shadow, Self, Spirit*, Exeter: Imprint Academic
- Darling, R. 2005. *Coyote Soul, Raven Heart*, Lincoln: iUniverse Inc.
- Day, G. – Thompson, A. 2005. *Theorizing Nationalism*, London: Palgrave
- Dawkins, R. 1995. *A River Out of Eden*, New York: Basic Books
- Dawkins, R. 1999. *The Extended Phenotype*, Oxford: Oxford U. P.
- Dawkins, R. 2005. *Vragov kapelan*, Zagreb: Jesenski i Turk
- Dawkins, R. 2006. *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford U. P.

- Dawkins, R. 2007. *Iluzija o Bogu*, Zagreb: Izvori
- Dawson, D. 1996. «The Origins of War», *History and Theory* 35:1-28
- Dawson, D. 1999. «Evolutionary Theory and Group Selection», *History and Theory* 38:79-100
- Dawson, D. 2002. «The Marriage of Marx and Darwin», *History and Theory* 41:43-59
- Day, G. – Thompson, A. (2004). *Theorizing Nationalism*, London: Macmillan
- Degler, C. 1992. *In Search of Human Nature*, Oxford: Oxford U. P.
- Delanty, G. 1999. *Social Theory in a Changing World*, Cambridge: Polity
- Delanty, G. 2005. *Social Science*, Buckingham: Open U. P.
- Delanty, G. ed. 2006. *Handbook of Contemporary European Social Theory*, London: Palgrave
- Delanty, G. – O'Mahony, P. 2002. *Nationalism and Social Theory*, London: SAGE
- Delanty, G. – Kumar, K. eds. 2006. *The SAGE Handbook of Nations and Nationalism*, London: SAGE
- Dembski, W. ed. 2005. *Uncommon Dissent*, Wilmington: ISI Books
- Dennett, D. 1995. *Darwin's Dangerous Idea*, New York: Simon & Schuster
- Dennett, D. 2003. *Freedom Evolves*, New York: Viking Press
- Dennett, D. 2007. *Breaking the Spell*, Oxford: Penguin
- Deper, D. – Weber, B. 1996. *Darwinism Evolving*, Cambridge: MIT Press
- Desmond, A. – Moore, J. 1994. *Darwin*, New York: W. W. Norton
- de Waal, F. 2001a. *Prirodno dobri*, Zagreb: Jesenski i Turk
- de Waal, F. 2001b. *The Ape and the Sushi Master*, New York: Basic Books
- de Waal, F. ed. 2001c. *Tree of Origin*, Cambridge Mass.: Harvard U. P.
- de Waal, F. 2006a. *Our Inner Ape*, Oxford: Penguin
- de Waal, F. 2006b. *Primates and Philosophers*, Princeton: Princeton U. P.
- de Waal, F. 2007. *Chimpanzee Politics*, Baltimore: John Hopkins U. P.
- Diamond, J. 2006a. *The Third Chimpanzee*, New York: HarperPerennial
- Diamond, J. 2006b. *Collapse*, New York: Viking
- Diamond, J. 2007. *Sva naša oružja*, Zagreb: Algoritam
- Dickens, P. 1992. *Society and Nature*, Philadelphia: Temple University Press
- Dickens, P. 2000. *Social Darwinism*, Milton Keynes: Open University Press
- Domning, D. 2006. *Original Selfishness*, Aldershot: Ashgate
- Drees, W. ed. 2003. *Is Nature Ever Evil?*, London: Routledge
- Dunbar, R. – Barrett, L. – Lycett, J. 2005. *Evolutionary Psychology*, New York: Oneworld Publ.
- Dupre, J. 2003. *What Evolution Means Today*, Oxford: Oxford U. P.
- Dupre, J. 2005. *Human Nature and the Limits of Science*, Oxford: Oxford U. P.
- Dupre, J. 2006. *Humans and Other Animals*, Oxford: Oxford U. P.
- Durham, W. 1991. *Coevolution*, Stanford: Stanford U. P.
- Dyer, G. 2006. *War: The Lethal Custom*, New York: Carroll & Graf
- Edgerton, R. 1992. *Sick Societies*, New York: Free Press
- Edgerton, R. 2004. *The Balance of Human Kindness and Cruelty*, Lewinston: Edwin Mellen Press
- Edis, T. 2002. *Ghost in the Universe*, Amherst: Prometheus Books
- Edis, T. 2006. *Science and Nonbelief*, Westport: Praeger

- Edis, T. 2007. *An Illusion of Harmony*, Amherst: Prometheus Books
- Ehrenreich, B. 1998. *Blood Rites*, New York: Owl Book
- Ehrlich, P. 2002. *Human Natures*, Oxford: Penguin
- Ehrlich, P. – Ehrlich, A. 2005. *One with Nineveh*, Washington: Island Press
- Eibl-Eibesfeldt, I. 1979. *The Biology of Peace and War*, New York: Viking
- Eibl-Eibesfeldt, I. 2007. *Human Ethology*, New Brunswick: Transaction Publishers
- Eibl-Eibesfeldt, I. – Salter, F. eds. 2000. *Ethnic Conflict and Indoctrination*, London: Berghan Books
- Eisenberg, E. 1998. *The Ecology of Eden*, New York: Alfred Knopf
- Eldredge, N. 1996. *Reinventing Darwin*, London: Phoenix
- Eldredge, N. 2004. *Why We Do It*, New York: W. W. Norton
- Eldredge, N. 2005. *Darwin*, New York: W. W. Norton
- Eller, C. 2000. *The Myth of Matriarchal Prehistory*, Boston: Beacon Press
- Elvin, M. 2006. *Retreat of the Elephants*, New Haven: Yale U. P.
- Elwell, F. 2006. *Macrosociology: Four Modern Theorists*, Boulder: Paradigm
- Farber, P. 1998. *The Temptations of Evolutionary Ethics*, Berkeley: University of California Press
- Feinman, G. – Price, T. eds. 2001. *Archeology an the Millenium*, New York: Kluwer
- Ferguson, B. ed. 1984. *Warfare, Culture and Environment*, Orlando: Academic Press
- Ferguson, B. 1995. *Yanomamo Warfare*, Santa Fe: School of American Research Press
- Ferguson, B. 2003. «The Birth of War», *Natural History* VII-VIII:28-34
- Ferguson, B. 2006a. «Archeology, Cultural Anthropology and the Origins and Intensifications of War» (Arkush-Allen 2006:469-524)
- Ferguson, B. 2006b. «Tribal, 'Ethnic' and Global Wars» (Fitzduff-Stout 2006:41-69)
- Fernandez-Armesto, F. 2005. *Mislite, dakle, da ste ljudi?*, Zagreb: Barka
- Ferngren, G. ed. 2002. *Science and Religion*, Baltimore: John Hopkins U. P.
- Fetzer, J. 2005. *The Evolution of Intelligence*, Chicago: Open Court Publ. Comp.
- Fichman, M. 2002. *Evolutionary Theory and Victorian Culture*, New York: Humanity Books
- Fisher, S. 2000. «A Crisis of Faith: The Collision of Sociobiology and Sociocultural Anthropology»([http:// classes.yale.edu/Fisher/introduction.htm](http://classes.yale.edu/Fisher/introduction.htm))
- Fitzduff, M. – Stout, C. eds. 2006. *The Psychology of Resolving Global Conflicts: From War to Peace I.*, Westport: Praeger
- Flanagan, O. 2002. *The Problem of the Soul*, New York: Basic Books
- Flannery, T. 2002a. *The Eternal Frontier*, New York: Grove/Atlantic
- Flannery, T. 2002b. *The Future Eaters*, New York: Grove/Atlantic
- Flores, D. 1999. «Nature's Children» (Herron-Kirk 1999:11-30)
- Foley, R. 1996. *Humans Before Humanity*, Oxford: Blackwell
- Foley, R. 2006. *Unknown Boundaries*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Fox, R. 1989. *In Search for the Society*, New Brunswick: Rutgers U. P.
- Fox, R. 1994. *Challenge of Anthropology*, New Brunswick: Transaction Publishers
- Fox, R. 1997. *Conjectures and Refutations*, New Brunswick: Transaction Publishers
- Fox, R. 2004. *Participant Observer*, New Brunswick: Transaction Publishers
- Freese, J. – Li, J. Ch. – Wade, L. 2003. «The Potential Relevances of Biology to Social Inquiry». *Annual Review of Sociology* 29:233-256

- Friend, T. 2005. *Animal Talk*, New York: Free Press
- Fry, D. 2006. *The Human Potential for Peace*, Oxford: Oxford U. P.
- Fry, D. 2007. *Beyond War*, Oxford: Oxford U. P.
- Fukuyama, F. 1999. *The Great Disruption*, New York: Simon & Schuster
- Fukuyama, F. 2002. *Our Posthuman Future*, New York: Farrar, Straus & Giroux
- Fuller, S. 2006. *The New Sociological Imagination*, London: SAGE
- Futuyma, D. 2005. *Evolution*, Sunderland: Sinauer
- Gamble, C. 2007. *Origins and Revolutions*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Gander, E. 2003. *On Our Minds*, Baltimore: John Hopkins U. P.
- Garden, D. 2005. *Australia, New Zealand and Pacific*, Berkeley: ABC-CLIO
- Garreau, J. 2005. *Radical Evolution*, New York: Doubleday
- Gat, A. 2006. *War in Human Civilization*, Oxford: Oxford U. P.
- Gellner, E. 1990. *Plough, Sword and Book*, Chicago: University of Chicago Press
- Ghiglieri, M. 1999. *The Dark Side of Man*, Reading: Perseus Publ.
- Gibbons, A. 2006. *The First Human*, New York: Doubleday
- Gibson, K. 2005. «Epigenesis, Brain Plasticity, and Behavioral Versatility»  
(McKinnon-Silverman, 2005:23-42)
- Goldsmith, E. 1988. *The Great U-Turn*, Bideford: Green Books
- Goodall, J. 1986. *The Chimpanzees of Gombe*, Cambridge Mass.: Harvard U. P.
- Gottlieb, R. 2006a. *A Greener Faith*, Oxford: Oxford U. P.
- Gottlieb, R. ed. 2006b. *Oxford Handbook of Ecology and Religion*, Oxford: Oxford U. P.
- Gottschall, J. – Wilson, D. S. eds. 2006. *The Literary Animal*, Ewanston: Northwestern U. P.
- Gould, S. J. 1980. *The Panda's Thumb*, New York: W. W. Norton
- Gould, S. J. 1985. *The Flamingo's Smile*, New York: W. W. Norton
- Gould, S. J. 1991. *The Wonderful Life*, London: Penguin
- Gould, S. J. 1996. *Life's Grandeur*, London: Penguin
- Gould, S. J. 2002. *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge: Harvard U. P.
- Gould, S. J. 2007. *Evolution and the History of Life*, New York: Basic Books
- Gowaty, P. ed. 1997. *Feminism and Evolutionary Biology*, New York: Chapman & Hall
- Gräslund, B. 2005. *Early Humans and Their World*, London: Routledge
- Gray, J. 2003. *Straw Dogs*, London: Granta
- Greene, J. 1981. *Science, Ideology and World View: Essays in the History of Evolutionary Ideas*, Berkeley: University of California Press
- Greene, J. 1999. *Debating Darwin*, Claremont: Regina Books
- Greenwood, S. 2005. *The Nature of Magic*, London: Berg
- Gregor, T. ed. 1996. *A Natural History of Peace*, Nashville: Vanderbilt U. P.
- Grim, J. ed. 2001. *Indigenous Traditions and Ecology*, Cambridge Mass.: Harvard U. P.
- Grinde, B. 2002. *Darwinian Happiness*, Princeton: Darwin Press
- Grinde, B. 2004. «Darwinian Happiness», *World Futures* 60:317-329
- Grosvenor, P. 2002. «Evolutionary Psychology and the Intellectual Left», *Perspectives in Biology and Medicine* 45:433-448

- Guilaine, J. – Zammit, J. 2005. *The Origins of War*, Oxford: Blackwell
- Haas, J. 2001. «Warfare and the Evolution of Culture» (Feinman-Price 2001:320-350)
- Habermas, J. 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt: Suhrkamp
- Hamer, D. 2005. *God Gene*, New York: Knopf
- Hannaford, I. 1996. *Race: The History of Idea in the West*, Baltimore: John Hopkins U. P.
- Harding, S. 2006. *Animate Earth*, London: Sciencewriters Books
- Harkin, M. – Lewis, D. eds. 2007. *Native Americans and the Environment*, Omaha: University of Nebraska Press
- Harris, M. 1991. *Canibals and Kings*, New York: Random House
- Harris, M. 1999. *Theories of Culture in Postmodern Times*, Walnut Creek: Altamira Press
- Harris, M. 2001. *The Rise of Anthropological Theory*, W. Creek: Altamira Press
- Hart, D. – Sussman, R. 2005. *Man the Hunted*, Boulder: Westview Press
- Hart, J. – Terrell, J. eds. 2002. *Darwin and Archeology*, Westport: Bergin & Garvey
- Hartmann, T. 2004. *The Last Hours of Ancient Sunlight*, New York: Three Rivers Press
- Harvey, G. 2000. *Contemporary Paganism*, New York: New York U. P.
- Harvey, G. 2006. *Animism*, London: Hurst & Comp.
- Haught, J. 2003. *Deeper Than Darwin*, Boulder: Westview Press
- Haught, J. 2006. *Is Nature Enough?*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Haught, J. 2007. *God After Darwin*, Boulder: Westview Press
- Hauser, M. 2006. *Moral Minds*, New York: Ecco
- Hawkins, M. 1997. *Social Darwinism in European and American Thought 1860-1945*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Hayden, B. 2004. *Shamans, Sorcerers and Saints*, Washington: Smithsonian Books
- Hayek, F. 1990. *Fatal Conceit*, London: Routledge
- Hearn, J. 2006. *Rethinking Nationalism*, London: Palgrave
- Heinberg, R. 1995. *Memories and Visions of Paradise*, Wheaton: Quest Books
- Heinberg, R. 1996. *A New Covenant with Nature*, Wheaton: Quest Books
- Herron, J. – Kirk, A. eds. 1999. *Human Nature: Biology, Culture and Environmental History*, Albuquerque: University of New Mexico Press
- Hodge, J. – Radick G. eds. 2003. *The Cambridge Companion to Darwin*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Holloway, C. 2006. *The Right Darwin?*, Dallas: Spence Publ. Comp.
- Homer-Dixon, T. 2006. *The Upside of Down*, Washington: Island Press
- Horton, D. 2000. *The Pure State of Nature*, Sydney: Allen & Unwin
- Hösle, V. – Illies, Ch. (eds.) 2005. *Darwinism and Philosophy*, Notre Dame: Notre Dame U. P.
- Hoy, T. 2002. *The Resurgence of Evolutionary Biology*, Lanham: Lexington Books
- Hughes, D. 1975. *Ecology in Ancient Civilization*, Albuquerque: University of New Mexico Press
- Hughes, D. 1994. *Pan's Travail*, Baltimore: John Hopkins U. P.
- Hughes, D. 2001. *An Environmental History of the World*, London: Routledge
- Hughes, D. 2005. *The Mediterranean: Environmental History*, Santa Barbara:

## ABC-CLIO

- Hughes, D. 2006. *What is Environmental History?*, New York: John Wiley
- Hutcheon, P. 1996. *Leaving the Cave*, Toronto: Wilfrid Laurier
- Hutcheon, P. 2001. *The Road to Reason*, Ottawa: Canadian Humanist Publ.
- Illich, I. 1999. *Limits to Medicine*, London: Marion Boyars
- Ingold, T. 1986. *Evolution and Social Life*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Ingold, T. 2000. *Perception of the Environment*, London: Routledge
- Jackson, T. 2002. «Evolutionary Psychology in Ecological Economics», *Ecological Economics* 41:289-303
- Kalanj, R. 2000. *Ideje i djelovanja*, Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo
- Kalanj, R. 2004. *Globalizacija i postmodernost*, Zagreb: Politička kultura
- Kalanj, R. 2005. *Suvremenost klasične sociologije*, Zagreb: Politička kultura
- Kardum, I. 2003. *Evolucija i ljudsko ponašanje*, Zagreb: Jesenski i Turk
- Katunarić, V. 2003. *Sporna zajednica*, Zagreb: Jesenski i Turk
- Kaye, H. 1997. *The Social Meaning of Modern Biology: From Social Darwinism to Sociobiology*, New Brunswick: Transaction Publishers
- Keegan, J. 1994. *A History of Warfare*, New York: Random House
- Keely, L. 1996. *War Before Civilization*, Oxford: Oxford U. P.
- Kelly, R. 1995. *The Foraging Spectrum*, Washington: Smithsonian Institution Press
- Kelly, R. 2000. *Warless Societies and the Origin of War*, Ann Arbor: University of Michigan Press
- King, B. 2007. *Evolving God*, New York: Doubleday
- Kinsey, D. 1995. *Ecology and Religion*, Prentice Hall: Upper Saddle River
- Kirkpatrick, L. 2005. *Attachment, Evolution and the Psychology of Religion*, New York: Guilford Press
- Kitahara, M. 1991. *The Tragedy of Evolution*, Westport: Praeger
- Kitcher, P. 1985. *Vaulting Ambition*, Cambridge Mass.: MIT Press
- Kitcher, P. 2003. *In Mendel's Mirror*, Oxford: Oxford University Press
- Kohn, M. 2000. *As We Know It*, London: Granta
- Kohn, M. 2005. *Reason for Everything*, London: Faber & Faber
- Konner, M. 2003. *The Tangled Wing*, New York: Owl Books
- Konner, M. 2006. «Human Nature, Ethnic Violence and War» (Fitzduff-Stout 2006: 1-39)
- Korunić, P. 2006. *Rasprava o izgradnji moderne hrvatske nacije*, Slavonski Brod: Hrvatski institut za povijest – podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje
- Kramer, L. – Maza, S. eds. 2002. *A Companion to Western Historical Thought*, Oxford: Oxford U. P.
- Krech, S. 1999. *The Ecological Indian*, New York: W. W. Norton
- Kulić, S. 2004. *Neoliberalizam kao socijaldarwinizam*, Zagreb: Prometej
- Kunstler, J. 2006. *The Long Emergency*, New York: Atlantic Monthly Press
- Kuper, A. 1994. *The Chosen Primate*, Cambridge: Harvard University Press
- Kuper, A. 2001. *Culture: The Anthropologists' Account*, Cambridge Mass.: Harvard

- U. P.
- Kuper, A. 2005. *The Reinvention of Primitive Society*, London: Routledge
- Laland, K. – Brown, G. 2003. *Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behaviour*, Oxford: Oxford University Press
- Lancaster, R. 2003. *The Trouble with Nature*, Berkeley: University of California Press
- Landau, M. 1991. *Narratives of Human Evolution*, New Haven: Yale U. P.
- Larson, E. 2006. *Evolution*, New York: Modern Library
- Laurent, J. ed. 2003. *Evolutionary Economics and Human Nature*, Cheltenham: E. Elgar
- Lawrence, P. 2005. *Nationalism: History and Theory*, Harlow: Longman
- Layton, R. 2006. *Order and Anarchy*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Leakey, R. – Lewin, R. 2001. *The Origin of Humankind*, London: Phoenix
- Leakey, R. – Lewin, R. 2005. *Ponovno promišljanje porijekla*, Zagreb: BREZA
- Leavitt, G. 2005. *Incest, and Inbreeding Avoidance*, Evanston: E. Mellen Press
- LeBlanc, S. 2003. *Constant Battles*, New York: St. Martin's Press
- Lee, R. – Daly, R. eds. 2005. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Lenski, G. 1984. *Power and Privilege*, Chapman Hill: University of N. Carolina Press
- Lenski, G. 2005. *Ecological-Evolutionary Theory*, Boulder: Paradigm Publishers
- Lerro, B. 2000. *From Earth Spirits to Sky Gods*, Lanham: Rowman & Littlefield
- Lerro, B. 2005. *Power in Eden*, Victoria: Trafford Books
- Lerro, B. – Chase-Dunn, Ch. 2004. *Social Change and Evolution*, Boston: Allyn & Bacon
- Levine, G. 2006. *Darwin Loves You*, Princeton: Princeton U. P.
- Lewens, T. 2007. *Darwin*, London: Routledge
- Lewin, R. – Foley, R. 2004. *Principles of Human Evolution*, Oxford: Blackwell
- Lewis-Williams, D. 2002. *The Mind in the Cave*, London: Thames & Hudson
- Lewis-Williams, D. 2005. *Inside the Neolithic Mind*, London: Thames & Hudson
- Lewontin, R. 1993. *Biology as Ideology*, New York: Harper Perennial
- Lewontin, R. 2002. *Triple Helix*, Cambridge Mass.: Harvard U. P.
- Lewontin, R. – Levins, R. 2007. *Biology under the Influence*, New York: Monthly Review Press
- Livingston, J. 1994. *Rogue Primate*, Toronto: Rinehart
- Llobera, J. 2003a. *An Invitation to Anthropology*, London: Berg
- Llobera, J. 2003b. *Foundations of National Identity*, London: Berghahn
- Lombardo, T. 2006a. *The Evolution of Future Consciousness*, Bloomington: AutorHouse
- Lombardo, T. 2006b. *Contemporary Futurist Thought*, Bloomington: AutorHouse
- Lopreato, J. – Crippen, T. 2002. *Crisis in Sociology*, New Brunswick: Transaction Publ.
- Lovelock, J. 1999. *Taj živi planet Geja*, Zagreb: Izvori
- Lovelock, J. 2006. *Geja*, Zagreb: Izvori
- Low, B. 2000. *Why Sex Matters*, Princeton: Princeton U. P.
- Ludwig, A. 2002. *King of the Mountain*, Lexington: University Press of Kentucky
- Lumsden, Ch. – Wilson, E. O. 1999. *Promethean Fire*, Cambridge Mass.: Harvard



- U. P.
- Lumsden, Ch. – Wilson, E. O. 2005. *Genes, Mind and Culture*, Cambridge Mass.: Harvard U. P.
- MacKinnon, K. – Fuentes, A. 2005. «Reassessing Male Aggression and Dominance» (McKinnon-Silverman, 2005:83-105)
- Maienschein, J. – Ruse, M. eds. 1999. *Biology and the Foundation of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press
- Malešević, S. 2004. *The Sociology of Ethnicity*, London: Sage
- Malešević, S. 2006. *Identity as Ideology*, London: Palgrave
- Malik, K. 2001. *Man, Beast and Zombie*, London: Phoenix
- Manes, Ch. 1997. *Other Creations*, New York: Doubleday
- Manning, R. 2004. *Against the Grain*, New York: Farrar, Straus & Giroux
- Margulis, L. - Sagan D. 1997. *Microcosmos*, Berkeley: University of California Press
- Margulis, L. – Sagan, D. 1998. *Slanted Truths*, New York: Copernicus
- Margulis, L. – Sagan, D. 2000. *What Is Life?*, Berkeley: University of California Press
- Margulis, L. – Sagan, D. 2003. *Acquiring Genomes*, New York: Basic Books
- Margulis, L. – Sagan, D. 2007. *Dazzle Gradually*, London: Chelsea Green
- Margulis, L. 2001. *The Symbiotic Planet*, London: Phoenix
- Marks, J. 2003. *What It Means To Be 98% Chimpanzee?*, Berkeley: University of California Press
- Markus, T. 2004b «Ekologija i biologija», *Socijalna ekologija* 13:129-151
- Markus, T. 2005a. «Dobro došli kući u Pleistocen: ekološka misao Paula Sheparda», *Socijalna ekologija* 14/1-2:29-52
- Markus, T. 2005b. «Naturalist u tehničkom društvu: ekološka misao Edwarda O. Wilsona», *Socijalna ekologija* 14/4:27-52
- Markus, T. 2006. *Dubinska ekologija i suvremena ekološka kriza*, Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo
- Markus, T. 2007. «Historija vs. bio-ekologija», *Povijesni prilozi* 33:331-360
- Martin, C. 1992. *In the Spirit of the Earth*, Baltimore: John Hopkins U. P.
- Marx, A. 2005. *Faith in Nation*, Oxford: Oxford U. P.
- Maryanski, A. – Turner, J. 1993. *The Social Cage*, Stanford: Stanford U. P.
- Mason, C. 2006. *A Short History of the Future*, London: Earthscan
- Massey, D. 2005. *Strangers in the Strange Land*, New York: W. W. Norton
- Mazlish, B. 2007. *The Uncertain Sciences*, New Brunswick: Rutgers U. P.
- Mazur, A. 2005. *Biosociology of Dominance and Deference*, Lanham: Rowman & Littlefield
- Maynard Smith, J. – Szathmáry, E. 1999. *The Origins of Life*, Oxford: Oxford U. P.
- Mayr, E. 1982. *The Growth of Biological Thought*, Cambridge: Harvard U. P.
- Mayr, E. 1991. *One Long Argument*, Cambridge Mass.: Harvard U. P.
- Mayr, E. 2000. *To je biologija*, Zagreb: Dom i svijet
- Mayr, E. 2002. *What Evolution Is*, New York: Basic Books
- Mayr, E. 2004. *What Makes Biology Unique?*, Cambridge: Cambridge U. P.
- McElvaine, R. 2001. *Eve's Seed*, New York: McGraw-Hill
- McGrath, A. 2004. *Dawkin's God*, Oxford: Blackwell
- McGrath, A. 2006. *The Twilight of Atheism*, New York: Galilee Doubleday

- McGrew, W. 2004. *The Cultured Chimpanzee*, Cambridge: Cambridge U. P.
- McKinnon, S. 2005. *Neo-liberal Genetics*, Chicago: Prickly Paradigm Press
- McKinnon, S. – Silverman, S. eds. 2005. *Complexities: Beyond Nature & Nurture*, Chicago: University of Chicago Press
- McMichael, T. 2003. *Human Frontiers, Environments and Disease*, Cambridge: Cambridge U. P.
- McNeill, W. 1998. *Plagues and Peoples*, New York: Anchor Books
- McNeill, J. 2000. *Something New Under the Sun*, New York: W. W. Norton
- McNeill, J. – McNeill, W. 2003. *The Human Web*, New York: W. W. Norton
- Megarry, T. 1996. *Society in Prehistory*, New York: New York University Press
- Mellor, P. 2004. *Religion, Realism and Social Theory*, London: SAGE
- Midgley, M. 1995. *Beast and Man*, London: Routledge
- Midgley, M. 2001. *Science and Poetry*, London: Routledge
- Midgley, M. 2002. *Evolution as a Religion*, London: Routledge
- Midgley, M. 2003. *The Myths We Live By*, London: Routledge
- Miller, G. 2007. *Razum i razmnožavanje*, Zagreb: Algoritam
- Miller, K. 2007. *Finding Darwin's God*, New York: Perennial
- Mithen, S. 2005. *The Prehistory of the Mind*, London: Phoenix
- Montagu, A. ed. 1980. *Sociobiology Examined*, Oxford: Oxford U. P.
- Moore, J. 2002. *Uvod u antropologiju*, Zagreb: Jesenski i Turk
- Morris, R. 2001. *The Evolutionists*, New York: Owl Books
- Morrison, R. 1999. *The Spirit in the Gene*, Ithaca: Cornell University Press
- Nelkin, D. – Lindee, S. 2004. *The DNA Mistique*, Ann Arbor: University of Michigan Press
- Nesse, R. – Williams, G. 1995. *Why We Get Sick*, New York: Times Books
- Nicholson, N. 1997. «Evolutionary Psychology», *Human Relations* 50:1053-1078
- Nisbet, R. 1969. *Social Change and History*, Oxford: Oxford U. P.
- Noble, T. 2000. *Social Theory and Social Change*, London: Palgrave
- Nolan, P. – Lenski, G. 2006. *Human Societies*, Boulder: Paradigm Publishers
- Numbers, R. 2006. *The Creationists*, Cambridge Mass.: Harvard U. P.
- O'Connell, R. 1997. *Ride of the Second Horseman*, Cambridge: Cambridge U. P.
- O'Hear, A. 1999. *Beyond Evolution*, Oxford: Oxford U. P.
- Okasha, S. 2006. *Evolution and the Levels of Selection*, Oxford: Oxford U. P.
- Olafson, F. 2001. *Naturalism and Human Condition*, London: Taylor & Francis
- Otterbein, K. 2004. *How War Began*, Austin: Texas A&M U. P.
- Oyama, S. 2000. *Evolution's Eye*, Durham: Duke U. P.
- Özkirimli, U. 2000. *Theories of Nationalism*, London: Macmillan
- Özkirimli, U. 2005. *Contemporary Debates on Nationalism*, London: Macmillan
- Palmer, D. 2006. *Seven Million Years*, London: Phoenix
- Pals, D. 2006. *Eight Theories of Religion*, Oxford: Oxford U. P.
- Panther-Brick, C. – Layton, R. – Rowley-Conwy, P. (eds.) 2001. *Hunter-Gatherers*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Pearce, N. 2005. «Darwin Meets the Berenstain Bears» (Dembski 2005:53-73)

- Penn, D. 2003. «The Evolutionary Roots of Our Environmental Problems»,  
*Quarterly Review of Biology* 78/3:275-301
- Pike, S. 2006. *New Age and Neopagan Religions in America*, New York: Columbia U. P.
- Pinker, S. 1997. *How the Mind Works*, New York: W. W. Norton
- Pinker, S. 2003. *The Blank Slate*, London: Penguin Books
- Plotkin, H. 1997. *Evolution in Mind*, London: Penguin Books
- Plotkin, H. 2003. *The Imagined World Made Real*, London: Penguin Books
- Plotkin, H. 2004. *Evolutionary Thought in Psychology*, Oxford: Blackwell
- Pluciennik, M. 2005. *Social Evolution*, London: Duckworth
- Pojman, L. 2006. *Who Are We? Theories of Human Nature*, Oxford: Oxford U. P.
- Pomper, P. – Shaw, D. eds. 2002. *The Return of Science: Evolution, History and Theory*, Lanham: Rowman & Littlefield
- Ponting, C. 2007. *The New Green History of the World*, London: Penguin Group
- Power, M. 2005. *The Egalitarians: Human and Chimpanzee*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Preece, R. 1999. *Animals and Nature*, Vancouver: UBC Press
- Preece, R. 2005. *Brute Souls, Happy Beasts and Evolution*, Vancouver: UBC Press
- Quinn, D. 1999. *Priča o B, Čakovec*: Dvostruka Duga
- Quinn, D. 2000. *Izvan civilizacije, Čakovec*: Dvostruka Duga
- Rachel, J. 2006. *Created from Animals*, Oxford: Oxford U. P.
- Raven, P. 2007. *Biology*, New York: McGraw-Hill
- Redman, Ch. 1999. *Human Impact on Ancient Environments*, Tucson: University of Arizona Press
- Regal, B. 2005. *Human Evolution*, Santa Barbara: ABC-CLIO
- Richards, J. 2001. *Human Nature After Darwin*, London: Routledge
- Richards, R. 1987. *Darwin and Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, Chicago: University of Chicago Press
- Richards, R. 2004. *The Romantic Conception of Life*, Chicago: University of Chicago Press
- Richards, J. 2005. *The Unending Frontier*, Berkeley: University of California Press
- Ridley, M. 1993. *The Red Queen*, London: Penguin
- Ridley, M. 1997. *The Origins of Virtue*, London: Penguin
- Ridley, M. 2003. *Nature Via Nurture*, London: Harper Collins
- Rindos, D. 1984. *The Origins of Agriculture*, New York: Academic Press
- Ritzer, G. 1997. *Suvremena sociologijska teorija*, Zagreb: Globus
- Ritzer, G. ed. 2003. *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Oxford: Blackwell
- Rodman, J. 1977. «The Liberation of Nature?», *Inquiry* 20:83-131
- Rose, H. – Rose, S. (eds.) 2000. *Alas, Poor Darwin: Arguments Against Evolutionary Psychology*, New York: Harmony Books
- Rose, M. 2000. *Darwin's Spectre*, Princeton: Princeton U. P.
- Rosenberg, A. 2006a. *Darwinian Reductionism*, Chicago: University of Chicago Press
- Rosenberg, A. 2007. *Philosophy of Social Science*, London: Taylor & Francis

- Roshwald, A. 2006. *The Endurance of Nationalism*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Rossano, M. 2002. *Evolutionary Psychology*, New York: John Wiley & Sons
- Roughgarden, J. 2005. *Evolution's Rainbow*, Berkeley: University of California Press
- Roughgarden, J. 2006. *Evolution and Christian Faith*, Washington: Island Press
- Rowe, S. 2002. *Home Place*, Edmonton: NeWest Press
- Rowe, S. 2006. *Earth Alive*, Edmonton: NeWest Press
- Ruddiman, W. 2007. *Plows, Plagues and Petroleum*, Princeton: Princeton U. P.
- Rue, L. 1994. *By the Grace of Guile*, Oxford: Oxford U. P.
- Rue, L. 2000. *Everybody's Story*, Albany: SUNY Press
- Rue, L. 2005. *Religion Is Not about God*, New Brunswick: Rutgers U. P.
- Ruse, M. 1996. *Monad to Man*, Cambridge Mass.: Harvard University Press
- Ruse, M. 1999. *Mystery of Mysteries*, Cambridge Mass.: Harvard University Press
- Ruse, M. 2000. *The Evolution Wars*, Santa Barbara: ABC-CLIO
- Ruse, M. 2004. *Darwin and Design*, Cambridge Mass.: Harvard University Press
- Ruse, M. 2005. *The Evolution-Creation Struggle*, Cambridge Mass.: Harvard U. P.
- Ruse, M. 2006. *Darwinism and Its Discontents*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Ruse, M. 2007. *Charles Darwin*, London: Routledge
- Ryan, F. 2003. *Darwin's Blind Spot*, New York: Texere
- Salter, F. 2006. *On Genetic Interests*, New Brunswick: Transaction Publ.
- Salter, F. 2007. *Emotions in Command*, New Brunswick: Transaction Publ.
- Sanderson, S. 1999. *Social Transformations*, Lanham: Rowman & Littlefield
- Sanderson, S. 2001. *The Evolution of Human Sociality: A Darwinian Conflict Perspective*, Lanham: Rowman & Littlefield
- Sanderson, S. 2005. *Revolutions*, Boulder: Paradigm Publ.
- Sanderson, S. 2007. *Evolutionism and Its Critics*, Boulder: Paradigm Publ.
- Sanderson, S. – Alderson, A. 2005. *World Societies*, Boston: Allyn & Bacon
- Schmookler, A. 1988. *Out of Weakness*, New York: Bantam Books
- Schmookler, A. 1995. *The Parable of the Tribes*, Berkeley: University of California Press
- Schwartz, J. 2005. *The Red Ape*, Boulder: Westview Press
- Seegerstråle, U. 2000. *Defenders of the Truth: The Battle for Science in the Sociobiology Debate and Beyond*, Oxford: Oxford University Press
- Seegerstråle, U. 2006. «Evolutionary Explanation» (Barkow 2006:121-147)
- Seidman, S. 2004. *Contested Knowledge*, Oxford. Blackwell
- Shanahan, T. 2004. *The Evolution of Darwinism*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Shaw, R. – Wong, Y. 1989. *Genetic Seeds of Warfare*, Boston: Unwin Hyman
- Shennan, D. 2000. *Evolution and the Spiral of Technology*, London: Trafford Publ.
- Shennan, S. 2003. *Genes, Memes and Human History*, London: Thames & Hudson
- Shepard, P. 1996a. *Traces of an Omnivore*, Washington: Island Press
- Shepard, P. 1996b. *The Others*, Washington: Island Press
- Shepard, P. 1998a. *Nature and Madness*, Athens: University of Georgia Press
- Shepard, P. 1998b. *Coming Home to the Pleistocene*, Washington: Island Press
- Shepard, P. 1998c. *The Tender Carnivore and the Sacred Game*, Athens: University of Georgia Press
- Shepard, P. 1999. *Encounters with Nature*, Washington: Island Press

- Shermer, M. 2006. *Why Darwin Matters*, New York: Times Books
- Silver, L. 1998. *Remaking Eden*, San Francisco: Harper Collins
- Silver, L. 2007. *Challenging Nature*, San Francisco: Harper Collins
- Simmons, I. 1997. *Humanity and Environment*, Harlow: Longman
- Singer, P. 1999. *A Darwinian Left*, London: Weidenfeld & Nicholson
- Skybreak, A. 2006. *The Science of Evolution and the Myth of Creationism*, Chicago: Insight Press
- Smail, D. 2008. *On Deep History and the Brain*, Berkeley: University of California Press
- Smith, A. 2001. *Nationalism*, Cambridge: Polity
- Smith, A. 2003. *Nacionalizam i modernizam*, Zagreb: Fakultet političkih znanosti
- Smith, D. L. 2004. *Why We Lie*, New York: St. Martin's Press
- Smith, D. L. 2007. *The Most Dangerous Animal*, New York: St. Martin's Press
- Smith, E. 2002. *When Culture and Biology Collide*, New Jersey: Rutgers U. P.
- Smocovitis, V. 1996. *Unifying Biology*, Princeton: Princeton U. P.
- Snooks, G. 1996. *The Dynamic Society*, London: Routledge
- Snooks, G. 2003. *The Collapse of Darwinism, or, The Rise of a Realist Theory of Life*, Lanham: Lexington Books
- Snooks, G. 2006. *Selfcreating Mind*, Seattle: University of Washington Press
- Somit, A. – Peterson, S. 1997. *Darwinism, Dominance and Democracy*, Westport: Praeger
- Somit, A. – Peterson, S. 2005. *The Failure of Democratic Nation Building*, London: Palgrave
- Spencer, P. – Wollman, H. 2003. *Nationalism*, London: SAGE
- Sponsel, L. 1996. «The Natural History of Peace», (Gregor 1996:95-125)
- Stack, D. 2003. *The First Darwinian Left*, Cheltenham: New Clarion Press
- Stanford, C. 1999. *The Hunting Apes*, Princeton: Princeton U. P.
- Stanford, C. 2001. *The Significant Others*, New York: Basic Books
- Stangroom, J. 2005. *What Scientists Think*, London: Routledge
- Stanovich, K. 2005. *The Robot's Rebellion*, Chicago: University of Chicago Press
- Steele, J. 2002. «Biological Constraints» (Hart-Terrell 2002:29-47)
- Steiner, G. 2005. *Anthropocentrism and Its Discontents*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press
- Stevenson, L. 2004. *Ten Theories of Human Nature*, Oxford: Oxford U. P.
- Stocking, G. 1987. *Victorian Anthropology*, New York: Free Press
- Stove, D. 2006. *Darwinian Fairytales*, New York: Encounter Books
- Strenski, I. 2006. *Thinking about Religion*, Oxford: Blackwell
- Sussman, R. 1999. «The Myth of Man the Hunter, Man the Killer and the Evolution Of Human Morality», *Zygon* 43:453-470
- Sussman, R. – Chapman, A. eds. 2004. *The Origins and Nature of Sociality*, New York: Aldine de Gruyter
- Sutton, M. – Anderson, E. 2004. *Introduction to Cultural Ecology*, Walnut Creek: Altamira Press
- Swimme, B. – Berry, T. 1992. *The Universe Story*, San Francisco: Harper Collins
- Szszczynski, B. 2005. *Nature and the Sacred*, Oxford: Blackwell

- Tainter, J. 2007. *Kolaps kompleksnih društava*, Zagreb: Jesenski i Turk
- Tattersall, I. 2000. *Becoming Human*, Oxford: Oxford U. P.
- Tattersall, I. 2002. *The Monkey in the Mirror*, New York: Harcourt
- Thayer, B. 2004. *Darwin and International Relations*, Lexington: University Press of Kentucky
- Thomas, E. M. 2006. *The Old Way*, New York: Farrar, Straus & Giroux
- Thornhill, R. – Palmer, C. 2000. *Natural History of Rape*, Cambridge: MIT Press
- Thorpe, I. J. 2003. «Anthropology, Archeology and the Origin of Warfare», *World Archeology* 35:145-165
- Tierney, P. 2000. *Darkness in El Dorado*, New York: W. W. Norton
- Tiger, L. – Fox, R. 1998. *The Imperial Animal*, New Brunswick: Transaction Publ.
- Travis, Ch. ed. 2003. *Evolution, Gender and Rape*, Cambridge: MIT Press
- Trigger, B. 1998. *Sociocultural Evolution*, Oxford: Blackwell
- Trigger, B. 2003. *Understanding Early Civilizations*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Trigger, B. 2006. *A History of Archeological Thought*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Tudge, C. 1997. *The Time Before History*, New York: Scribner
- Tudge, C. 1999. *Neanderthals, Bandits and Farmers*, New Haven: Yale U. P.
- Turchin, P. 2006. *War and Peace and War*, London: Plume
- Turner, B. ed. 2000. *The Blackwell Companion to Social Theory*, Oxford: Blackwell
- Turner, B. ed. 2006. *The Cambridge Dictionary of Sociology*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Turner, J. 2003. *Human Institutions*, Lanham: Rowman & Littlefield
- Turner, J. - Maryanski, A. 2005. *Incest: Origins of the Taboo*, Boulder: Paradigm
- Van den Berghe, P. 1987. *The Ethnic Phenomenon*, Westport: Greenwood
- Van der Dennen, J. – Smillie, D. eds. 1999. *The Darwinian Heritage and Sociobiology*, Westport: Greenwood Publishing
- Vandermassen, G. 2005. *Who's Afraid of Charles Darwin? Debating Feminism and Evolutionary Theory*, Lanham: Rowman & Littlefield
- Van Huysteen, W. 2006. *Alone in the World?*, G. Rapids: Eerdmans
- Visković, N. 1996. *Životinja i čovjek*, Split: Književni krug
- Vrcan, S. 2006. *Nacija, nacionalizam, moderna država*, Zagreb: Golden marketing
- Wade, N. 2007. *Before the Dawn*, New York: Penguin Press
- Waldau, P. ed. 2007. *Communion of Subjects*, New York: Columbia U. P.
- Waller, J. 2004. «Our Ancestral Shadow», *Journal of Hate Studies* 3:121-132
- Wehler, H.-U. 2005. *Nacionalizam*, Zagreb: Jesenski i Turk
- Weikart, R. 1999. *Socialist Darwinism*, San Francisco: International Scholars Publ.
- Weikart, R. 2006. *From Darwin to Hitler*, London: Palgrave
- Wells, R. – McFadden, J. eds. 2006. *Human Nature*, London: Continuum
- West, J. 2007. *Darwin Day in America*, Wilmington: ISI
- White, G. 2004. *Nation, State and Territory*, Lanham: Rowman & Littlefield
- Wiker, B. 2002. *Moral Darwinism*, Downers Grove: ISI
- Wilber, K. 2000a. *Sex, Ecology, Spirituality*, Boston: Shambhala
- Wilber, K. 2000b. *A Brief History of Everything*, Boston: Shambhala
- Williams, G. 1988. «Huxley's Evolution and Ethics in Sociobiological Perspectives»,

*Zygon* 23:383-407

- Williams, P. 2001. *Doing without Adam and Eve*, Minneapolis: Fortress Press
- Wilson, D. S. 2003. *Darwin's Cathedral*, Chicago: University of Chicago Press
- Wilson, D. S. 2007. *Evolution for Everyone*, New York: Delacorte Press
- Wilson, E. O. 2003. *Consilience: The Unity of Knowledge*, London: Abacus
- Wilson, E. O. 2007. *O ljudskoj prirodi*, Zagreb: Jesenski i Turk
- Windschuttle, K. 2000. *The Killing of History*, New York: Encounter Books
- Wood, B. 2006. *Human Evolution*, Oxford: Oxford U. P.
- Woods, A. 2004. «The Demonic Ape»  
([http://www.marxist.com/scienceandtech/demonic\\_ape.html](http://www.marxist.com/scienceandtech/demonic_ape.html))
- Worster, D. *The Economy of Nature*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Wrangham, R. – Peterson, D. 1996. *Demonic Males*, Boston: Houghton Mifflin
- Wright, R. 1994. *The Moral Animal*, New York: Pantheon
- Wright, R. 2001. *Nonzero: The Logic of Human Destiny*, New York: Vintage
- Zeman, Z. 2004. *Autonomija i odgođena apokalipsa*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada
- Yoffee, N. – Cowgill, G. eds. 2003. *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, Tucson: University of Arizona Press

## BILJEŠKA O PISCU

**Tomislav Markus** – rođen je 13. 12. 1969. u Zagrebu, Republika Hrvatska. Diplomirao je filozofiju i povijest na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu 1993 godine. Od 1994. zaposlen je u Hrvatskom institutu za povijest, gdje se bavi istraživanjem političkih, kulturnih i društvenih prilika u hrvatskim zemljama, u XIX. i početkom XX. stoljeća. Također se bavi istraživanjem suvremenih ekoloških i bioloških teorija i njihove relevantnosti za proučavanje opće i hrvatske povijesti.

Izbor iz bibliografije:

- *Ekologija i antiekologija*, Zagreb 2004.
- *Dubinska ekologija i suvremena ekološka kriza*, Zagreb 2006.
- "Tumačenje (post)historije i ekološka kriza", *Časopis za suvremenu povijest* 37/1, 2005:7-36
- „Historija vs bio-ekologija“, *Povijesni prilozi* 33, 2007., 331-360
- «Darwinizam i povijest: evolucijska biologija i proučavanje društvene dinamike», *Povijesni prilozi* 35, 2008:239-298
- „Ekologija i povijest: ekološka povijest ljudskih društava“ (2009) ([www.isp.hr/~tmarkus/](http://www.isp.hr/~tmarkus/))
- „Divljina i pleistocenski dom: ekološka filozofija Paula Sheparda (2009) ([www.isp.hr/~tmarkus/](http://www.isp.hr/~tmarkus/))
- „The Great Turning Point“: Peak Oil and Disintegration of Industrial Civilization (2009) ([www.isp.hr/~tmarkus/](http://www.isp.hr/~tmarkus/))



# SADRŽAJ

Predgovor.....	2
Od dubokog evolucijskog vremena do kratkih historijskih procesa.....	5
I. Pojava i širenje evolucijske teorije.....	5
II. Suvremene darwinističke teorije.....	22
III. Povijesne i društvene discipline.....	35
Teorija bio-socijalnog diskontinuiteta i dva standardna modela.....	50
Biološka ograničenja društvenih promjena i struktura ljudskih potreba.....	105
I. Divljina.....	107
II. Mir.....	128
III. Jednakost.....	148
IV. Zajednica.....	162
V. Zdravlje.....	179
Darwinizam i etika.....	189
Sažetak.....	218
Summary.....	221
Literatura.....	225
Bilješka o piscu.....	241

