



СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ”

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

КАТЕДРА „ФИЛОСОФИЯ”

ДИПЛОМНА РАБОТА

За присъждане на образователна степен „бакалавър”

ФИЛОСОФСКИ ИМПЛИКАЦИИ НА ДАРВИНИЗМА

Дипломант:

Давид Вениаминов Пеев

Специалност: „Философия”

V курс, фак. № 61255

Научен ръководител:

доц. д-р Константин Янакиев

София, 2013

СЪДЪРЖАНИЕ

I.

ВЪВЕДЕНИЕ

1.1. УВОДЕН КОЛАЖ.....	1
1.2. ПРЕДВАРИТЕЛНИ ПОЯСНЕНИЯ.....	3
1.2.1. МОТИВИ.....	3
1.2.2. ЦЕЛИ	3
1.2.3. СРЕДСТВА	5
1.2.4. ЕДНО МЕТОДОЛОГИЧЕСКО СВОЕВОЛИЕ (МС)	5
1.2.5. ЕПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИ ЕКСКУРС	6
1.2.6. НЕУТРАЛНАТА ТЕЗА (НТ)	7
1.2.7. РАДИКАЛНАТА ТЕЗА (РТ)	10

II.

МЕТАФИЗИКА И СМИСЪЛ

2.1. ПРЕДПОСТАВКАТА НА ДАРВИНИЗМА	11
2.1.1. ЕВОЛЮЦИОНИЗЪМ	11
2.1.2. БИОЛОГИЧНА ЕВОЛЮЦИЯ	12
2.1.3. ДАРВИНИСТКИ ЕВОЛЮЦИОНИЗЪМ	13
2.1.4. ГЕНЕТИКА И ЕВОЛЮЦИЯ	14
2.1.5. ДАРВИНИСТКИ ГРАДУАЛИЗЪМ	14
2.1.6. ДАРВИНИЗЪМ И АТЕЛЕОЛОГИЗЪМ	16
2.2. РАДИКАЛНАТА ТЕЗА НА ДАРВИНИЗМА	18
2.2.1. ЧОВЕШКИ ЕКСЦЕПЦИОНАЛИЗЪМ	19

2.2.1.1. ЮДЕО-ХРИСТИЯНСКИ ХУМАНИЗЪМ	19
2.2.1.2. НЕРЕЛИГИОЗЕН ХУМАНИЗЪМ	21
2.2.2. ДАРВИНИЗЪМ И АНТИПРОГРЕСИЗЪМ	22
2.2.3. АНТРОПОЦЕНТРИЗЪМ – АНТИДАРВИНИЗЪМ	24
2.3. ДАРВИНИЗЪМ И СМИСЪЛ НА ЖИВОТА	25
2.3.1. РЕПРОДУКЦИЯ И ЕВОЛЮЦИЯ	25
2.3.2. СМИСЪЛ НА ЖИВОТА	27
2.3.2.1. СМИСЪЛ НА „СМИСЪЛ НА ЖИВОТА”	27
2.3.2.2. „СМИСЪЛ” В СМИСЪЛ НА „ЦЕЛ”	28
2.3.3. <i>СМИСЪЛ</i> И СКЕПТИЦИЗЪМ	29
2.3.4. СТРАДАНИЕ И СМЪРТ	30
2.3.5. РЕКАПИТУЛАЦИЯ: СКЕПТИЦИЗЪМ ОТНОСНО СМИСЪЛА НА ЖИВОТА	31
2.3.6. <i>СМИСЪЛ SUB SPECIE EVOLUTIONIS</i>	32

III.

ЕТИКА И СВОБОДА

3.1. СВОБОДА И ОТГОВОРНОСТ	34
3.2. ГЕНЕТИКА И СРЕДА	35
3.3. <i>СВОБОДА</i> И СКЕПТИЦИЗЪМ	35
3.3.1. КООРДИНАТИ НА ЧОВЕШКОТО	35
3.3.1.1. ДЕТЕРМИНИЗЪМ	36
3.3.1.2. „ОНТОГЕНЕТИЧЕН” ДЕТЕРМИНИЗЪМ	37
3.3.1.3. БИОЛОГИЧНО И КУЛТУРНО	38

3.3.1.4. ГЕНЕТИКА И „ЕПИГЕНЕТИКА”	39
3.3.1.5. ЕСТЕСТВЕН ОТБОР И <i>ЕВЕНТУАЛНИ</i> ЕПИФЕНОМЕНИ	39
3.3.1.6. ДАРВИНИЗЪМ И АНТИДУАЛИЗЪМ	40
3.3.2. ДАРВИНИЗЪМ И НАТУРАЛИЗЪМ	41
3.3.3. ДАРВИНИЗЪМ И ДЕТЕРМИНИЗЪМ	42
3.3.3.1. ДЕТЕРМИНИЗЪМ И МЕТАФИЗИЧЕСКА СЛУЧАЙНОСТ	42
3.3.3.2. ДАРВИНИЗЪМ И ДЕТЕРМИНИЗЪМ: РЕКАПИТУЛАЦИЯ	43
3.3.4. ИЗБОР И НЕСВОБОДА	45
3.3.5. ГЕНЕТИКА И СРЕДА: РЕКАПИТУЛАЦИЯ	46
3.3.6. ИНДЕТЕРМИНИЗЪМ	47
3.3.7. ДАРВИНИЗЪМ: ИНДЕТЕРМИНИЗЪМ И ДЕТЕРМИНИЗЪМ	48
3.3.8. СВОБОДА И САМОПРИЧИНЯВАНЕ	49
3.3.9. РЕИФИКАЦИЯ – ДЕИФИКАЦИЯ	50
3.3.10. АПРИОРЕН СКЕПТИЦИЗЪМ	52
3.3.11. АПОСТЕРИОРЕН СКЕПТИЦИЗЪМ	53
3.3.12. РЕИФИКАЦИЯ: РЕКАПИТУЛАЦИЯ	54
3.4. <i>СВОБОДА SUB SPECIE EVOLUTIONIS</i>	55
3.5. РЕКАПИТУЛАЦИЯ: СКЕПТИЦИЗЪМ ОТНОСНО СВОБОДНАТА ВОЛЯ	56
3.6. <i>БОНШАНС – МАЛШАНС</i>	57
3.7. НЕЗАСЛУГА	58

VI.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

4.1. ФИЛОСОФИЯ – ФИКЦИЯ	60
4.2. СКЕПТИЦИЗМ И САМОИРОНИЯ	62
4.3. ТЕОРЕТИЗМ – ПРАКТИЦИЗМ	64
БИБЛИОГРАФИЯ	66

I.

ВЪВЕДЕНИЕ

1.1. УВОДЕН КОЛАЖ

„Теорията за еволюцията... е една от най-мощните научни теории, които някога са създавани от човешкия гений” (Пик 2010, 99). „Еволюцията е теория в същия смисъл като хелиоцентричната теория” (Докинс 2011, 20-21). „Човек чува, че „еволюцията е само една теория (каквото и да означава това), не един факт (каквото и да означава това)” (Ruse 1998, 2). „Разбира се, теориите не са факти. Те са обобщения за факти и обяснения на факти, основани върху или проверени от факти. Като такива, те могат да бъдат точно толкова сигурни – заслужават точно толкова доверие – както онова, което популярно се назовава „факти” (Gaither and Cavazos-Gaither 2001, 16). „Колкото по-енергично и с повече подробности опитвате да оспорите една теория, ако все пак оцелее след атаките, толкова повече ще се приближи към това, което здравият разум с удоволствие нарича „факт” (Докинс 2011, 21).

„Еволюцията е била теория (макар силно подкрепена теория), когато е била предложена най-напред от Дарвин, и от 1859 г. е станала постепенно „фактична” с натрупването на все повече и повече подкрепящи я доказателства” (Coyne 2009, xvi). „Фундаменталното ядро на съвременния дарвинизъм, теорията основаваща се на ДНК репродукция и еволюция, днес не се поставя под съмнение от учените...” (Dennett 1995, 20). „Днес учените имат толкова доверие в дарвинизма, колкото имат в съществуването на атомите или в микроорганизмите като причина за инфекциозната болест” (Coyne 2009, xvi). „Повечето, ако не и всичките полемки, се отнасят до проблеми, които са „просто наука”; независимо коя страна спечели, резултатът няма да разруши основната Дарвинова идея” (Dennett 1995, 19). „Надеждата тя да бъде „опровергана” от някакъв разтърсващ пробив е толкова вероятна, колкото надеждата, че ще се върнем към геоцентричния възглед и ще отхвърлим Коперник” (Dennett 1995, 20).

„Дарвиновата теория за естествен отбор и последвалата я научна разработка обединява по-пълно релевантното за човешките дела обяснение с независимото научно потвърждение повече от всяка друга теория в науката” (Rosenberg and McShea 2008, 8). „За разлика, например, от атомната теория или теорията на относителността, теорията за еволюцията има важни импликации за това, как гледаме на себе си и на своето място във вселената. Тя има импликации за неща, които са действително важни за хората,

неща, за които хората са дълбоко загрижени, неща, за които повечето от нас имат някакво мнение” (Stewart-Williams 2010, 2). „Дали Дарвиновата теория има или няма такива импликации, е въпрос, на който биологията определено все още не може да отговори. А това, разбира се, е, което прави въпроса философски” (Rosenberg and McShea 2008, 8).

Какво цели горният текст? Първо, да спести на своя *писател* недоволствието от написването на банален увод. Второ, и по-важно, да въведе своя читател в темата на настоящата дипломна работа. Трето, и най-важно, да илюстрира дарвинизма.

Горният текст е колаж от цитати. За да се изготви такъв колаж, са нужни различни цитати. Цитатите представляват твърдения, които биват копирани и комбинирани. Тези твърдения са, така да се каже, *генетиката на текста* (вж. МС по-долу). Ако се копират какви да е твърдения или ако се комбинират как да е, тогава е почти сигурно, че полученият резултат ще бъде нонсенс. За да се получи добър колаж, твърденията трябва да бъдат *отбрани*.

Уводният колаж *почти сигурно* е можело да бъде „по-добър”. Почти сигурно е можело да бъде направен от „по-добри” цитати. Например: твърденията е можело да бъдат по-разнообразни (да бъдат отбрани от повече литературни източници); можело е да бъдат по-информативни, по-въздействащи; можело е да бъдат аранжирани по-добре; можело е да бъдат отбрани от някой по-грамотен или по-старателен дипломант; и т.н. С други думи: можело е да бъде *адаптиран* друг, *по-добър* колаж.

Но и в този си вид колажът, така да се каже, *не е лош*. По-точно: и в този си вид той е *достатъчно нелош*. Достатъчно нелош *за какво?* За предаването на информация. Горният колаж е достатъчно нелош, за да въведе читателя в настоящата бакалавърска теза.

Аналогично. За да има еволюция чрез естествен отбор, не е нужно адаптациите да са *възможно най-добрите*. Понякога не е нужно дори да са *много добри*. Нужно е просто да са *достатъчно нелоши*. Достатъчно нелоши *за какво?* За предаването на генетичната информация. А от гледна точка на еволюцията предаването на генетичната информация е най-важното нещо.

1.2. ПРЕДВАРИТЕЛНИ ПОЯСНЕНИЯ

1.2.1. МОТИВИ

Философът на биологията Майкъл Руз определя дарвинизма като своята „най-голяма интелектуална страст” (Ruse 1998, xiii). Аз не бих определил дарвинизма като най-голямата си интелектуална страст. Но *обяснителната му сила и философската му значимост* ми импонират. Именно затова реших да напиша тази дипломна работа.

Главният мотив за нейното написване не е непризнаването на дарвинизма от страна на повечето супернатуралисти. Главният мотив за нейното написване е неосъзнаването или negliжирането на някои негови импликации от страна на повечето натуралисти – както философи, така и нефилософи. Повечето съвременни натуралисти се сещат, че хората са, по изречение на Руз, „модифицирани маймуни” (Ruse 1998, xvi), предимно когато им се налага да оборват креационизма в някое от многобройните му проявления. Моята главна цел ще бъде да покажа какъв е проблемът с това избирателно отношение.

1.2.2. ЦЕЛИ

По думите на американския философ Джоел Маркс: „Появата на „нов факт” в света на човешкото познание е едва началото на някакво разбиране на този факт. Всеки факт се отнася към други факти, може би в крайна сметка до всички други. Философията се занимава с изследването именно на тези отношения” (Marks 2001).

Както стана дума, дарвинизмът се приема за факт. По думите на биолога Златозар Боев:¹ „Дарвиновата теория е една от най-непоклатимите теории” (Боев 2009, 10). Както казва колегата му Ричард Докинс: „Никой сериозен биолог не се съмнява във факта, че еволюцията се е случила, нито пък че всички живи същества са братовчеди едно с друго” (Dawkins 1996, 287). По думите на Джон Сърл: „Всяка една философска теория трябва да бъде в съгласие с фактите. Разбира се, нещо, което смятаме, че е факт, може да се окаже, че не е, но трябва да започнем с най-добрата си информация” (Searle 2004, 1).

Затова в настоящата дипломна работа аз ще *предпоставя* истинността на дарвинизма. Моята цел няма да бъде (тепърва) да показвам защо дарвинизмът е най-

¹ Доктор на биологическите науки и ст. н. с. I ст. в Националния природонаучен музей на Българската академия на науките.

доброто обяснение за антропогенезата.² Моята цел ще бъде да покажа, *ако* дарвинизмът е верен, *какво следва* от това за някои наши desiderata; тоест: какво следва от истинността на дарвинизма за някои положения, които *също бихме искали* да са истинни; или: какво имплицира дарвинизмът *философски*.

Въз основа на досегашния си опит съм „екстраполирал“ като *желани* следните положения: обективен смисъл на човешкия живот, субективен смисъл на човешкия живот, всекидневно (общоразпространено) разбиране за човека, всекидневно (общоразпространено) разбиране за свободната воля.³ Според мен повечето хора смятат въпросите, свързани с тези desiderata, ако не за най-важните, то поне за едни от най-важните философски въпроси въобще.

Тъй като целта ми е да видя какви са изгледите за тези положения, ако дарвинизмът е верен, частните проблеми на еволюционната теория ще останат извън моя фокус. Освен това, те са (предимно) в компетенциите на биолозите. А биолозите, както стана дума, спорят за детайлите на дарвинизма, не за дарвинизма *per se*. Затова въпросите, върху които ще се фокусирам (и отговорите, които ще предложа), могат да бъдат определени не толкова като *философско-научни*, колкото просто като *философски*.⁴

Първо, в следващата глава (II), ще разгледам някои *метафизически* импликации на дарвинизма. Там ще се опитам да отговоря на следния въпрос: какво имплицира дарвинизмът за desideratum-а „смисъл на живота“?; с други думи: има ли смисъл животът, ако сме еволюирали примати? Тази импликация може да бъде наречена „*телеологическа*“. За целта ще трябва да артикулирам някои важни дарвинистки импликации относно онтологичния статус на човека, или: някои важни *антропологични* импликации на дарвинизма.

После, в глава III ще се опитам да отговоря въпроса „Свободен ли е Homo sapiens?“; с други думи: ще се опитам да проследя какво имплицира дарвинизмът относно desideratum-а „свободна воля“. В IV ще *загатна*, че тези дарвинистки импликации са преди всичко теоретически и че в крайна сметка не е нужно да ни тревожат кой знае колко и да влияят особено много на начина ни на живот. На практика точно така и става. Поне при повечето от нас.

² Това би било тема за друга дипломна работа, предназначена може би дори за друг департамент.

³ Този списък не претендира за изчерпателност. Не е възможно да се проследят импликациите на дарвинизма за *всички* desiderata в толкова малък обем. Именно затова бакалавърската теза е озаглавена „*Философски импликации на дарвинизма*“, а не „*Философските импликации на дарвинизма*“.

⁴ Както казва Уилфрид Селарс: „Целта на философията, формулирана абстрактно, е да разбере как нещата, във възможно най-широкия смисъл на думата, си пасват, във възможно най-широкия смисъл на думата.“ (Sellars 1991, 1).

1.2.3. СРЕДСТВА

Концептуалният анализ няма да е единственото средство, с което ще си служи. Според британския философ Рей Брасие: „Концептуалният анализ е минималната сравнителна база за философстване, той е най-малкото, което човек трябва да прави, за да може да се каже, че се занимава с философия. Но макар изясняването на концепциите да е необходимо, то не е достатъчно условие за философстване” (Andonowski 2011).

Според мен доброто философстване предполага методологичен плурализъм: то включва както логика, така и емпирия; както правилност, така и прозорливост. А защо не и малко креативност? Стига това да не е за сметка на аргументацията. Тоест: стига да не е за сметка на (а) истинността на предпоставките и (б) валидността или оправдаността на изводите.

1.2.4. ЕДНО МЕТОДОЛОГИЧЕСКО СВОЕВОЛИЕ (МС)

В настоящата бакалавърска теза ще цитирам обилно. С това искам да покажа главно две неща. Първо, че много учени и философи споделят предпоставките и заключенията ми; включително онези предпоставки и заключения, които, така да се каже, звучат *по-контраинтуитивно*. Второ, и (още) по-важно. С обилното си цитиране искам да покажа *нагледно* (недискурсивно, извънлогично) един важен аспект на генетичната еволюция, а именно: *нейния механистичен характер*. Искам да *онагледа* – доколкото въобще е възможно – *как от механичното рекомбиниране на готови части (цитати от различни източници) може да се получат нови структури (части от философски аргументи, а понякога и цели философски аргументи)*. За тази цел съвсем открито и невъзмутимо ще ползвам цитатите *с оглед на тяхното пропозиционално съдържание*. Струва ми се, че това *методологическо своеволие* (МС) е оправдано, стига цитатите да са подходящи и да не са извадени от контекст. МС почти изчерпва креативния елемент на настоящата дипломна работа. Другото е аргументация.

1.2.5. ЕПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИ ЕКСКУРС

По повод антропогенезата, Ричард Докинс казва: „Всички сме като детективи, появили се на мястото на престъплението след неговото извършване. Действията на убиеца са останали в миналото. За детектива няма надежда да види със собствените си очи самото престъпление... Онова, с което *разполага* детективът, са останалите следи и тук има много неща, на които може да се довери... Светът е такъв, какъвто би трябвало да бъде, ако точно тази, а не някоя друга, история е довела до настоящето” (Докинс 2011, 28).

Но според мен тази детективска метафора не важи само за еволюционната теория чрез естествен отбор. Тя важи за правенето на (добра) наука въобще. Дори за правенето на (добра) философия.

Също като когнитивния невроучен и философ Джошуа Грийн: „аз... отхвърлям всякакво рязко разделение между философско и емпирично изследване. Философията може да е „*a priori*” в смисъл на „от креслото”⁵, но тя не е или не е нужно да е *a priori* в кантианския смисъл. Тоест философските теории не е нужно да се конструират и защитават независимо от условното положение на нещата” (Greene 2002, 47). Според Сърл: „Няма рязка разделителна линия между двете. И двете по принцип са универсални по своя предмет, и двете са насочени към истината” (Searle 1999, 1).

И така. Философията е колкото дедукция, толкова и детективство.⁶ Философът може да се възползва от всичко, което спомага за доброто решаване на конкретния теоретически проблем. Например, ако търсим отговор на въпроса как е възникнал човекът, най-разумно би било да се допитаме до съответните експерти: до биолозите. Би било странно по този въпрос да се допитаме, да кажем, до футболистите или филолозите. Те имат съвсем други компетенции. Също така, би било странно по този въпрос да се допитаме до някой феноменолог. Защо?

Предполага се, че ако *една общност от хора* се е специализирала в дадено проблемно поле, *съвместните* усилия и умения на *тази общност от хора* ще са по-надеждни от *самотните* усилия и умения на *един-единствен човек*.

Ако една общност от хора прави различни предположения; ако сравнява тези предположения в рецензирани периодични издания; ако проверява тези предположения

⁵ Тоест: „теоретична”, „концептуално-аналитична”, „абстрактна”.

⁶ Всъщност Артър Конан Дойл погрешно определя метода на Шерлок Холмс като *дедуктивен*. Методът на Шерлок Холмс е по-скоро *абдуктивен*, доколкото Шерлок Холмс винаги търси най-добрата обяснителна хипотеза.

опитно; ако ги ревизира и модифицира в резултат на опитните проверки; ако понякога дори се отказва от предположенията си и на тяхно място издига нови; ако тази общност дестилира *най-добрите* предположения (или по-точно: *най-малко недобрите*: онези, които са най-малко проблемни); то тогава е напълно разумно да допуснем, че *тази общност от хора* има *по-голям шанс* да отговори *добре* на съответния въпрос, *отколкото* която и да било *друга общност от хора*, да не говорим пък за някой *отделен човек*.

Нещо повече. Ако се каже, че *тази* (такъв тип) общност *не може* да отговори на въпроса, то тогава *никоя* (никой тип) общност *не може* да му отговори; или: ако се каже, че *тази* (такъв тип) общност не може да даде *задоволителен* отговор на въпроса, то тогава *никоя* (никой тип) общност не може да му даде *задоволителен* отговор.

Колкото повече хора и енергия; колкото повече специални (специализирани) знания и умения; колкото по-качествена техника и апаратура; и – най-важното – колкото повече готовност за отказване от *ортодоксалното* и за приемане на *хетеродоксалното*; или поне: *колкото по-малко неготовност* за отказване от *ортодоксалното* и *по-малко неготовност* за приемане на *хетеродоксалното*; толкова *по-добре*. Или по-точно: толкова *по-малко зле*. Поне *от епистемна гледна точка*.

Добро в епистемен смисъл означава винаги *сравнително добро*. *Епистемно доброто* е *добро-в-сравнение-със*. В сравнение с какво? В сравнение с всички останали човешки предположения, които претендират да отговарят на X или на Y или на Z; тоест: в сравнение с всички предположения *досега*, до които имаме достъп. Не в сравнение с всички предположения *въобще*. „Всички предположения *въобще*” на мен *въобще* не ми е ясно какво трябва да значи.

В настоящата дипломна работа ще правя подобни епистемологически екскурси, когато има нужда (например: за да заздравя някоя предпоставка, за да обясня защо съм я приел и т.н.). Поради обемни съображения аргументите ми ще са кондензирани. Смятам, че ако има какво да се каже, то може да се каже ясно и стегнато.

1.2.6. НЕУТРАЛНАТА ТЕЗА (НТ)

Преди да пристъпя към конкретното изследване, смятам, че би било най-честно да се постулира следният принцип: вероятността дадено заключение да ни се стори приятно (да ни хареса, да ни успокои, да ни поласкае и т.н.) е точно толкова, колкото

вероятността същото това заключение да ни се стори неприятно (да не ни хареса, да ни разтревожи, да ни засегне и т.н.).

Или, ако го математизираме: *има точно 50% вероятност отговорът на някой въпрос да се окаже приятен и точно 50% вероятност отговорът на същия този въпрос да се окаже неприятен*. Това правило трябва да важи за всички въпроси, независимо от тяхното съдържание. Така не би могло предварително да се твърди, че отговорите на *тези* въпроси непременно трябва да ни харесат, а на *онези* – непременно да не ни харесат, или обратно.

Смятам, че *предпооставянето* на някаква корелация между истинност и приятност е неоправдано. Предпооставянето на положителна корелация между истинност и неприятност, например, би било странно. Откъде-накъде истината относно X трябва непременно да е неприятна? Никой не ни е обещавал такова нещо. И всеки навярно би се съгласил с това. Но кой ни е обещавал, че истината относно X трябва непременно да бъде приятна?

Без тази регулативна предпоставка има опасност да се стигне до релативизъм, ако не и до субективизъм. Понякога истината е приятна, понякога – не. Понякога тя е приятна за едни и неприятна за други, или обратно. Зависи от конкретния въпрос или от конкретния проблем. Тоест: зависи от това, което изследваме. От това дали изследваме X или Y или Z.

Дали корелацията между истинност и приятност е *по-скоро* положителна или е *по-скоро* отрицателна – няма как да знаем a priori. Няма как да знаем това преди да пристъпим към размишления по съответния въпрос. Може да знаем това едва a posteriori – когато вече сме *изминали аргументативен път*; когато сме се ангажирали със съответния проблем. В началото въпросът е просто върволица от думи, а проблемът – едно бяло петно. Съдържанието може да се проясни едва *в хода на изследването*, резолюцията може да се увеличи само *inquirendo*.

Ако изминем аргументативния път и се окаже, че истинното и приятното малко или много са *конвергирани* – толкова по-добре за нас. Но ако се окаже, че истинното и приятното малко или много са *дивергирани*, тогава интелектуалната честност изисква да преглътнем този *малко или много* горчив хап. Да стиснем зъби. И, както се казва, да се адаптираме.

Ако от някакви предпоставки е оправдано да се изведе (дедуктивно или индуктивно или абдуктивно) някакво заключение, интелектуално честното отношение е това заключение *просто* да се приеме. Както казва немският философ Томас Метцингер:

„Интелектуална честност значи просто да не искаш да се самозалъгваш или заблуждаваш... Интелектуална честност значи да притежаваш безусловно желание за истина и познание, дори когато се касае за самопознание и дори когато самопознанието не е съпроводено с приятни чувства” (Metzinger 2010).

Казаното горе може би е тривиално. Но като се имат предвид някои характерни особености на човешката психика, смятам, че е нужно то да се артикулира. Често, когато разсъждаваме над даден проблем, ние *несъзнателно* предпоставяме корелация между истинност и приятност. Почти винаги тази предпоставена корелация е положителна.

И така. Горните разсъждения могат да се сведат до следното: *корелация между истинност и приятност няма* – ако има, тя е случайна; или: *корелация между истинност и приятност няма* – ако има, тя е апостериорна. Нека наречем това *неутралната теза* (НТ).

Едно *съзнателно* придържане към НТ би направило философстването колкото се може по-безпристрастно; или: колкото се може по-малко пристрастно. Изследователят все пак е човек от плът и кръв. Не е нужно да си представяме изследователя като някакво напълно безпристрастно същество. Каквото и да (трябва да) значи изразът „напълно безпристрастно същество”. Не смятам, че подобни идеализации са нужни, за да може да се говори за обективност.

Съзнателното придържане към НТ е нужно за философията. Освен ако не искаме тя да се превърне в концерт по желание, и разликата между *рационалност* и *рационализиране* да се загуби.

Рационалност е приемането на нещо, независимо дали ни харесва, или не. *Рационализиране* е оправдаването на онова, което ни харесва; на онова, което искаме да е вярно. При *рационализиращото* (отношение, мислене) има оправдаване – съзнателно, или не, умишлено, или не – на вече предпоставени твърдения. При *рационалното* (отношение, мислене) има „тръгване” от някакви – по възможност: *сравнително безпроблемни* – твърдения и приемане на онова *непредпоставено* твърдение, (за) което (може да се каже, че) *следва* от тези – *по-възможност-сравнително-безпроблемни* – твърдения: независимо дали твърдението, (за) което (може да се каже, че) *следва*, ни харесва, или не; независимо дали искаме да го приемем, или не; независимо дали искаме то да е вярно, или не.

В хода на своите разсъждения ще се подсещам за НТ. Тя ще минава като червена нишка през цялата дипломна работа.

1.2.7. РАДИКАЛНАТА ТЕЗА (РТ)

И така. НТ е тезата, според която няма необходима корелация между истинност и приятност. Нека наречем тезата, според която хората са животни, *радикалната теза* (РТ). РТ следва от дарвинизма. „Дарвинизъм”, най-общо, ще наричам тезата, според която всички организми са резултат от генетични мутации и естествен отбор. Когато говоря за „дарвинизъм”, ще имам предвид еволюционната теория на съвременната биология или, по изрази на Златозар Боев, „модерния „ъпгрейд” на Дарвиновата теория” (Боев 2009, 10). Това ще бъде експлицирано в следващата глава. В хода на аргументацията – там, където има нужда – ще експлицирам и други термини.

II. МЕТАФИЗИКА И СМИСЪЛ

Произходът на човека сега е доказан. –

Метафизиката трябва да процъфти. –

*Онзи, който разбира павиана,
ще направи по-голям принос
за метафизиката от Лок.*

Чарлс Дарвин

2.1. ПРЕДПОСТАВКАТА НА ДАРВИНИЗМА

2.1.1. ЕВОЛЮЦИОНИЗЪМ

Всеки си е задавал въпроса как са се появили хората. Бихме могли, като за начало, да „разбием” този въпрос на следните два: (1) как се е появил *този или онзи човек?*; и (2) как се е появил *човекът въобще?* Отговорът, който науката ни дава на (1) е: чрез репродукция. Отговорът, който науката ни дава на (2) е: чрез еволюция. Но какво означава „еволюция”?

Ще предложа отговор, съгласно уговореното в I глава МС.

„Думата *еволюция* идва от латинския глагол *evolvere*, „разгъвам или развивам” – разкривам или изявявам скрити потенци” (Futuyma 2005, 2). „Често пъти с термина еволюция се обозначава всякакво постепенно изменение, промяната на нещата” (Боев 2009, 6). „Понякога се използва, за да опише промените в индивидуалните обекти като звездите” (Futuyma 2005, 2). „Говори се за еволюция на атома, на молекулата, на Земята..., на идеите и т.н.” (Михайлова 1981, 8). „Говори се за социална еволюция и за какво ли още не, тъй като терминът е получил широка гражданственост” (Боев 2009, 7).

„След съчиненията на Хърбърт Спенсър (1820-1903) и особено след публикуването на Дарвиновия *Произход на видовете* през 1859 г. терминът се използва, за да обозначи историческите изменения на видовете” (Sloan 2010). „От историческа гледна точка Ламарк е този, който открива еволюцията на видовете” (Пик 2010, 39). „Много естественици – като Еразъм Дарвин в Англия, дядо на Чарлс, и учени като Мопертий (sic – б.м.) във Франция говорят за промяна или трансмутация на видовете” (Пик 2010,

22). „Но мисълта на Еразъм Дарвин не е така структурирана като на Ламарк, който има честта да предложи първата адекватна теория за еволюцията” (Пик 2010, 31). „Именно Чарлс Дарвин (внукът на Еразъм) е онзи, който, подтикнат към публикуване от независимото откритие на Алфред Ръсел Уолъс на принципа за естествен отбор, накрая установява теорията за еволюцията чрез публикацията през 1859 г. на прочутата си книга, чието заглавие обикновено се съкращава като „Произход на видовете” (Dawkins 1998, 1).

„Еволюцията е идея с дълга история, простираща се в една или друга форма до гръцките атомисти или дори преди това” (Ruse, 1998, 1). *„Корените на еволюционната теория на Дарвин са също във философията и те се простират още по-надълбоко и по-нашироко във философията... на Анаксимандър и Хераклит, Емпедокъл и Демокрит, Епикур и Лукреций”* (Дарвин 1987, 28).

Някои определят като еволюционисти и мислители като Алфред Норт Уайтхед и Тейяр дьо Шарден (Филатов и Малахов 1996, 148). Предполагам, че за някаква „еволюция” би могло да се говори и у Хегел. Би могло да се каже, например, че хегелианството представя еволюцията на абсолютната идея, или нещо в този дух. Въобще, под „еволюция” (може да) се разбират различни неща. Но, както стана дума (вж. I глава), във фокуса на тази дипломна работа ще бъде еволюционизмът на съвременната биология. Затова под „еволюция” аз ще разбирам „биологична еволюция”.

2.1.2. БИОЛОГИЧНА ЕВОЛЮЦИЯ

„**Биологичната** (или **органична**) еволюция... е промяна в свойствата на групите организми през поколенията” (Futuyma 2005, 2).

За по-кратко ще използвам само „еволюция”. „Под еволюция може да бъде разбрана и еволюционната теория, назовавана накратко по този начин” (Боев 2009, 7). „Когато не е конкретизирано, под еволюция трябва да се разбира постепенното изменение на организмите и възникването на един вид от друг” (Боев 2009, 6). „Еволюция” в съвременните дискусии обозначава теорията за промяната на органичните видове с течение на времето” (Sloan 2010). „Това означава, че видовете се променят с течение на времето” (Пик 2010, 11).

И така. Също като Майкъл Руз: „Под „еволюция“ имам предвид естественото разгръщане и промяна на организмите надолу през поколенията, от най-ранните форми, които са много различни” (Ruse, 1998, 1).

2.1.3. ДАРВИНИСТКИ ЕВОЛЮЦИОНИЗЪМ

Съвременното еволюционно разбиране е свързано с Чарлс Робърт Дарвин и неговата книга „Произход на видовете чрез естествен отбор, или запазване на благодетелствуваните раси в борбата за живот”. Съгласно МС, ще се опитам да артикулирам основните характеристики на дарвинизма.

„Именно публикуването на *Произход на видовете* през 1859 г. промени еволюцията от чудновата спекулация в установен факт” (Ruse, 1998, 2). „*Дарвин превърна еволюционните идеи на своите философски предшественици от античната древност до средата на XIX в. в научнообоснована теория*” (Дарвин 1987, 28-29).

„Той се опита да покаже, че всички организми, включително хората, са крайният продукт на дълъг, бавен, законосъобразен (естествен) процес на еволюционна промяна нагоре от „една или няколко форми”. И той предложи механизъм, който е предизвикал тази промяна: естественият отбор, известен още като оцеляването на най-приспособените” (Ruse 2003, 6). „Този механизъм, *естественият отбор*, и до днес продължава да е центърът на доминиращата каузална картина на еволюционното мислене и затова модерната теория с право е известна като „дарвинизъм” (или „нео-дарвинизъм”)” (Ruse, 1998, 16).

„Съвременната биология е изцяло дарвинистка” (Rosenberg and McShea 2008, 127). „Много неща са се случили с еволюционната теория от появата на *Произхода...*” (Ruse, 1998, 18). „Но широко очертаната от Дарвин еволюция продължава да бъде доминиращ възглед в историята на органичния живот на земята” (Макгрейл, 726).

„Според Дарвин гл. (sic – б.м.) фактори на еволюцията на живите същества са изменчивостта, *наследствеността* и отборът (в домашни условия – изкуствен, в природата – естествен). В хода на борбата за съществуване, в резултат на въздействието на условията на външната среда, от живите същества преживяват и дават потомство само най-добре приспособените” (Розентал и Юдин 1968, 153). „Дарвиновата теория за еволюцията чрез естествен отбор обяснява адаптацията, функционалната „пригодност” на органическата форма към нейните условия на живот, като свързва диференциалната адаптация с диференциалния репродуктивен успех. Особеностите, по-малко

адаптирани към специфичните условия за живот, няма да продължат в популация, защото организмите с тези особености ще проявяват тенденцията да постигат по-ниски нива на оцеляване е репродукция” (Holcomb and Byron 2010). „Естественят отбор е голямо сито, което изхвърля огромното мнозинство и позволява само на малък авангард да предаде своята наследственост на следващото поколение. Естественят отбор е далеч по-безжалостен от най-грубия и решителен животновъд при определянето на генетичния състав на бъдещите поколения” (Sagan and Druyan 1992).

2.1.4. ГЕНЕТИКА И ЕВОЛЮЦИЯ

„А генетиката като наука възниква едва на прага на ХХ в. ...” (Михайлова 1981, 13). „През 1865 година Грегор Мендел доказва, че характерните особености се унаследяват под формата на частици (сега наречени *хромозоми*), които се подчиняват на прости закони; Дарвин не бил запознат с труда на Мендел. През 1900 година Хуго де Фрис (sic – б.м.) изследва – и дава име – на явлението *мутация*, което дава отговор за източника на вариантите” (Макгрейл, 722). „Мутации – това са произволните промени в гените, които представляват суровината за еволюцията чрез непроизволен подбор (sic – б.м.)” (Докинс 2011, 48).

„В 1953 Франсис Крик и Джеймс Уотсън дешифрираха структурата на ДНК и показаха как генетичната информация е кодирана в химичната структура на *гените*, които образуват хромозомите” (Макгрейл, 722). „По-късното независимо откритие на правилната теория за наследствеността и източника на вариация укрепил много доверието на биологията в Дарвиновата теория за естествен отбор” (Rosenberg and McShea 2008, 18).

2.1.5. ДАРВИНИСТКИ ГРАДУАЛИЗЪМ

„Именно генофондът се дяла и извайва през годините” (Докинс 2011, 47). „Гените остават непокътнати, като само се размесват от едно индивидуално тяло в друго индивидуално тяло от поколение в поколение, но без да се *смесват* помежду си... Но ако се вгледаме в дълбочина през поколенията, ще видим как гените...се размесват като карти в една добре разбъркана колода: един-единствен генофонд” (Докинс 2011, 45). „За генофонда не е характерна тенденцията към увеличаване или намаляване честотата на даден ген. Но когато има системно увеличаване или намаляване на честотата, с

която виждаме определен ген в даден генофонд, точно това е явлението, което се разбира под „еволуция” (Докинс 2011, 46).

„Еволюира популацията, и по-точно относителният брой на гените на една популация, предаван от поколение на поколение. Това се нарича микроеволуция” (Пик 2010, 72). „В основата на микроеволуцията е заложена идеята за съществуването на различия между индивидите от даден вид. Тези различия, които благоприятствуват преживяването и размножаването на индивидите, се засилват и закрепват. Извършва се диференциация на отделни форми, разновидности, подвидове и на края (*sic* – б.м.) се стига до обособяване на популации от отделни видове, биологично изолирани от изходния вид” (Михайлова 1981, 18). „Микроеволуцията действа бавно, постепенно, поколение след поколение... Не може да се премине от един вид в друг освен след много дълга, продължителна серия от микроеволуции” (Пик 2010, 76). „Граница между микро- и макроеволуцията няма и не може да има – микроеволуцията е „преддверието” на цялостния еволюционен процес” (Михайлова 1981, 18).

По думите на самия Дарвин: „Естественият отбор действа само чрез запазване и натрупване на безкрайно малки наследени изменения, всяко изгодно за запазеното същество...” (Дарвин 1987, 147). Както казва Ричард Докинс: „въпросната промяна настъпва толкова бавно, че няма как да я забележим от поколение към поколение, както... не можем да видим растежа на детето си, а само да установим, че се е превърнало в юноша и след това – в зрял човек” (Докинс 2011, 37). „Бавният, постепенен, кумулативен естествен отбор е крайното обяснение за нашето съществуване. Ако има версии на еволюционната теория, които отричат бавния градуализъм и отричат централната роля на естествения отбор, те може да са верни в отделни случаи” (Dawkins 1996, 318).

И така. „Еволуцията работи чрез естествен отбор, а естественият отбор означава диференциалното оцеляване на „най-приспособените” (Dawkins 2006, 7). „Естественият отбор е диференциална репродукция, дължаща се на диференциална *приспособеност* (или диференциална адаптираност) в рамките на обща селективна среда...” (Brandon 2010). „По същество се произвеждат повече организми, отколкото могат да процъфтят, затова някои от тях се справят по-добре като следствие от техните (често незначителни) вариации” (Brain and Stewart-Williams 2010). „Нищо не може да бъде по-просто и по-изобретателно от неговия начин на опериране: генетичните констелации, които пасват на околната среда, оцеляват по-добре и се възпроизвеждат повече от онези, които не пасват така добре” (Gaither and Cavazos-Gaither 2001).

Предвид казаното дотук, бихме могли да дефинираме накратко дарвинисткия еволюционизъм на съвременната биология по следния начин: „Дарвинистки еволюционизъм – възгледът, че всички форми на живот са продукти на естествения отбор...” (Martin 2007, 283). Но тъй като „дарвинистки еволюционизъм” звучи тромаво, вместо това ще използвам „дарвинизъм” или „еволюция”.

2.1.6. ДАРВИНИЗЪМ И АТЕЛЕОЛОГИЗЪМ

По думите на американския биолог Дъглас Футуйма: „Преди Дарвин както философите, така и хората изобщо отговаряха на въпроса „Защо?” чрез позоваване на цели. Тъй като само един интелигентен ум, със способността за предумисъл, може да има цел, то на въпроси като: „Защо растенията имат цветове?” или „Защо има ябълкови дървета?” – или болести, или земетресения, се е отговаряло, като се е представяла възможната цел, която Бог би могъл да има, когато ги е създавал. Този вид обяснение стана напълно излишно чрез Дарвиновата теория за естествен отбор. Адаптациите на организмите – дълго цитирани като най-очевидното свидетелство за интелигентен замисъл във вселената – биха могли да бъдат обяснени чрез чисто механически причини” (Futuyma 2005, 12). По думите на философа на биологията Робърт Брандън: „Дарвиновата теория за еволюция чрез естествен отбор предостави първото и единственото причинно-механистично обяснение за съществуването на адаптации в природата” (Brandon 2010).

Както казва американският философ Александър Розенбърг: „*Произходът на видовете* разкри как единствено физическите процеси произвеждат илюзията за замисъл. Случайната вариация и естественият отбор са чисто физическият източник на красивата икономия на средствата и целите в природата, която (икономия – бел. м.) ни подвежда да търсим нейния дизайнер” (Rosenberg 2011b). По думите на Ричард Докинс: „Великото прозрение на Дарвин е, че изобщо не се нуждаем от развъждащ агент: природата – самото оцеляване или по-големият успех при възпроизводителния процес – може да играе ролята на развъждащ агент” (Докинс 2011, 80). Както казва американският философ и когнитивен учен Даниъл Денет: „Теорията за естествения отбор показва как всяка особеност на естествения свят *може* да бъде продукт на сляп, непредвидлив, нетелеологичен и в крайна сметка механичен процес на диференциална репродукция през дълги периоди от време” (Dennett 1995, 315).

Според Футуйма: „Трябва да се подчертае, че цялата наука е възприела начина на мислене, който Дарвин прилага към биологията. Астрономите не търсят целта на корнети или супернови, нито химиците – целта на водородните връзки. Концепцията за цел няма никакъв дял в научното обяснение” (Futuyma 2005, 12). По думите на Розенбърг и Макшей: „Телеологичните обяснения, които обясняват чрез посочване на намерения, предназначения или цели, са проблемни. Защото те обясняват събития, състояния и процеси не като показват как са се появили от предходни причини, а като идентифицират бъдещите следствия, към които те ще доведат. Проблемът е, че знаем, че бъдещите събития не могат да създават минали. От една страна, трудно е да се види как нещо, което още не съществува (тъй като е в бъдещето), би могло да създаде нещо, което действително вече съществува и може да е съществувало за известно време в миналото. От друга, като че ли позволяваме поведението на нещо, стремящо се към цел, да бъде обяснено чрез целта дори когато то не успее да постигне целта. Сперматозоидът се придвижва към матката “за да” оплоди яйцеклетката дори когато, както става почти при всеки случай, той не успее да го направи” (Rosenberg and McShea 2008, 14).

„Дарвиновата теория предоставя една далеч по-научно атрактивна теория – теория, която е свободна от специфичните слабости на теизма и която е лесно съвместима с останалите науки. Тя предоставя чисто каузално, нетелеологично обяснение на биологическите процеси и структури, което се ползва от онова, което физическата наука ни казва за тях” (Rosenberg and McShea 2008, 30). По думите на психолога Стивън Стюарт-Уилямс: „биолозите действително говорят често за адаптациите с езика на целите. Но при тези случаи телеологичното обяснение е винаги сигла за онова, което в основата си е историческо обяснение” (Stewart-Williams 2010, 193). Както отбелязва Футуйма: „Еволюционната биология е предоставила естествени, материални причини за диверсификацията и адаптацията на видовете, също както физическите науки го правят, когато обясняват земетресенията и затъмненията” (Futuyma 2005, 12).

И така. „Еволюцията просто се случва” (Provine 1999, 123). „Естественният отбор е... процес, който изисква известна случайност в своя „инпут.” Възникналите вариации не са насочени към решаване на проблемите, поставени от околната среда. Но „аутпут”-ът на естественния отбор е определено неслучаен: диференциалното оцеляване и възпроизвеждане на вариантите, които са по-добре адаптирани” (Rosenberg and McShea 2008, 21). „Може да се каже, че вариацията е сляпа по отношение на нуждата или по отношение на околната среда” (Rosenberg and McShea 2008, 19). По думите на Докинс:

„Естественият отбор, слепият, несъзнателен, автоматичен процес, който Дарвин е открил и който ние сега знаем, че е обяснението за съществуването и за привидно целесъобразната форма на всичко живо, няма никакво намерение на ум. Той няма разум и няма око на разума. Той не планира бъдещето. Той няма виждане, няма предвиждане, няма въобще никакво зрение. Ако може да се каже, че играе ролята на часовникар в природата, това е *слепият часовникар*” (Dawkins 1996).

2.2. РАДИКАЛНАТА ТЕЗА НА ДАРВИНИЗМА

Ако дарвинизмът е верен, то ние се намираме на един континуум с другите животни, Това дискредитира тезата, че се различаваме от тях толкова, колкото си мислим.

Според британския философ Джон Грей: „Дарвиновата теория показва истината за натурализма: ние сме животни като всяко друго; нашата съдба и тази на останалата част от живота на Земята е една и съща” (Gray 2002, 31). По думите на Стюарт-Уилямс: „Дарвиновата теория ни поставя недвусмислено в природния свят; тя акцентира на родството ни с животните” (Stewart-Williams 2010, 154). По думите на Докинс: „Истина е, че сме братовчеди на шимпанзетата, малко по-далечни братовчеди на нечовекоподобните маймуни, още по-далечни братовчеди на мравоядите и морските крави и още по-далечни братовчеди на бананите и ряпата” (Докинс 2011, 19). Както казва Бърtrand Ръсел: „Човек е част от Природата, не нещо противопоставено на Природата” (Russell 1983, 43). „Ние сме част от природата, ние сме подчинени на природата, резултатът на природни закони и в края на краищата техни жертви” (Russell 1983, 47).

Ние сме свикнали да се поставяме на пиедестал над другите животни. Но ако дарвинизмът е верен, нямаме основание за това. По думите на Стивън Стюарт-Уилямс: „След Дарвин няма обективни основания да се каже, че човешките същества са по-висшестоящи сред животните” (Stewart-Williams 2010, 163). Ние сме един биологичен вид сред много, без претенция за специален статус” (Stewart-Williams 2010, 186). По думите на еволюционния биолог Робърт Тривърс: „Не съществува обективна база за издигане на един вид над друг. Шимпанзе и човек, гущер и гъба – всички ние сме еволюирали в продължение на три милиарда години чрез един процес, известен като естествен отбор” (Dawkins 2006, 19). По думите на Александър Розенбърг и Даниъл Макшей: „Сред неразбиранията на Дарвиновата теория са идеите, че еволюцията ни

дава възможност да идентифицираме организми като хората като „по-висши”, а други като дрождите като „по-нисши”... (Rosenberg and McShea 2008, 30).

Както обяснява Стюарт-Уилямс: „за да преценим своя статус в природата, трябва да установим някакъв стандарт, според който да отсъждаме за различните видове. В известен смисъл можем да избираме какъвто си искаме стандарт и някои избори ще ни поставят на върха. Обаче, ако искаме да твърдим, че нашият избор се основава на нещо повече от един антропоцентричен предразсъдък, ще трябва да покажем, че той има някакво обективно оправдание. Проблемът е, че в една дарвинистка вселена, това не е възможно дори по принцип” (Stewart-Williams 2010, 185). „Всеки стандарт, който изберем, в крайна сметка ще бъде произволен и няма да е по-оправдан от друг – включително стандартите, които ни поставят на дъното на купá” (Stewart-Williams 2010, 186).

„Ако изберем да отсъждаме за животните с оглед на лингвистичните им постижения, например, очевидно ще си осигурим челното място. Проблемът обаче е, че също толкова лесно може да се изберат критерии, които ни правят по-нисшестоящи” (Stewart-Williams 2010, 183). По думите на Розенбърг и Макшей: „Според дарвинисткия възглед съвременните хора не са по-висши от съвременните червеи. И двата вида обитават върховете на най-младите клонки на разклоняващия се еволюционен храст, и двата вида са еволюирали за едно и също време и следователно в известен смисъл и двата вида са еднакво напреднали” (Rosenberg and McShea 2008, 127).

2.2.1. ЧОВЕШКИ ЕКСЦЕПЦИОНАЛИЗЪМ

2.2.1.1. ЮДЕО-ХРИСТИЯНСКИ ХУМАНИЗЪМ

През по-голямата част от европейската история човекът е гледал на себе си ексцепционалистки: като на *exsertio* или *изключение* от природния ред. В сравнение с другите живи същества, той е смятал (само) себе си за нещо *изключително*.

Разумно е да се предположи, че този ексцепционализъм има някакъв биологически субстрат: организмите, които ценят най-много себе си и себеподобните си, ще предават гените си по-успешно през поколенията, отколкото онези, които, вместо себе си и себеподобните си, ценят повече други(те). Също така, очаквано е този биологически подготвен ексцепционализъм (*после*) да получи и някаква културна надстройка. На Запад обаче той съвсем хипертрофира под влиянието на юдео-християнството.

По думите на Питър Сингър: „Според доминиращата Западна традиция, природният свят съществува за благо на човешките същества. Бог е дал на човешките същества владението над природния свят и Бог не го е грижа как се отнасяме към него. Човешките същества са единствените морално значими членове на този свят. Природата не е ценна сама по себе си и унищожаването на растенията и животните не може да бъде грешно, освен ако не води до нараняването на човешки същества” (Singer 2004). “В юдео-християнската традиция този предразсъдък е ясен и неприкрит” (Singer 2004). „Основанията може да включват следното:

1. Ние сме създадени по Божия образ, а животните не са.
2. Бог ни е дал владение над животните.
3. Ние имаме безсмъртни души, а животните нямат” (Singer 2009, 572).

По думите на американския философ Стивън Бест: „Дарвин унищожава цял списък от пропозиции, преподавани от традиционните интерпретации на Стария и Новия Завет, като: Бог направи хората по своя образ; Бог постави животните на Земята за благо на човека; Бог създаде животните след като създаде човека; и всеки акт на сътворение е уникален и несвързан с другите. Дарвин обаче показва и впоследствие науката потвърди един клас от контра-пропозиции: човек може да обясни вселената без да постулира Бог, няма вътрешноприсъща цел във вселената, животни е имало в продължение на милиарди години преди хората и целият живот еволюира в континуум от едни и същи първоначални условия. Повече от век и половина след публикуването на *Произход на видовете* обаче голяма част от света все още не може да се изправи лице в лице с фактите на еволюцията и животинския произход на човешкия живот” (Best 2009).

И така. *Sub specie creationis*, човекът е *специален*: той представлява неизменен, непроменящ се, веднъж завинаги зададен, и следователно, неevolюиращ *species*, или вид; освен това, *sub specie creationis*, той не е просто поредното живо същество: той е нещо „по-особено”, нещо различно *по качество* (не просто *по степен*) от тях; нещо, което е „над” тях, и въобще всичко природно; нещо, обективно „повече” и „по-висше” от останалата част на биосферата; така да се каже, животно с *някакъв* остатък.

Sub specie creationis, човекът е уникален и специален. *Sub specie evolutionis*, всички животни са уникални и специални. Всички са, така да се каже, единствени по рода си, или *sui generis*; по-точно, *sui speciei*.

2.2.1.2. НЕРЕЛИГИОЗЕН ХУМАНИЗЪМ

По думите на Сингър: „В продължение на почти две хилядолетия от Европейската история, през които християнските догми не е можело да бъдат оспорвани, много предразсъдъци са пускали дълбоки корени” (Singer 2004). Както казва Джон Грей: „Не всичко в религията е ценно и заслужаващо почит. Има едно наследство от антропоцентризм, притеснителната фантазия, че Земята съществува, за да служи на хората, което повечето секуларни хуманисти споделят” (Gray 2006). „В предхристиянска Европа човешкият живот се е разбирал като поредица от цикли; на историята се е гледало по-скоро като на нещо трагично или комично, отколкото изкупително. С появата на християнството се е разпространило убеждението, че историята има предопределена цел, а именно: човешкото спасение. Въпреки че потискат своето религиозно съдържание, секуларните хуманисти продължават да поддържат подобни убеждения. Човек не иска да отнеме на някого утешенията на вярата, но е очевидно, че идеята за исторически прогрес е мит, създаден от нуждата за смисъл” (Gray 2006). „Дарвиновото учение бе обърнато с главата надолу и кардиналната грешка на християнството, че хората са по-различни от всички други животни, получава нов тласък за живот” (Gray 2002, 4).

По думите на Грей: „Хуманизмът е секуларна религия, скалпена от загниващите остатъци на християнския мит” (Gray 2002, 31). „Ако трябва да се вярва на хуманистите, Земята – с огромното ѝ богатство от екосистеми и жизнени форми – не е имала никаква стойност преди хората да се появят на сцената” (Gray 2002, 58). „Дарвин показва, че хората са като другите животни, хуманистите твърдят, че те не са” (Gray 2002, 4).

По думите на Стивън Бест: „съвременният хуманизъм (е – б. м.) същинска секуларна религия, в която човечеството се е въздигнало до божествен статус и е потърсило владение над Земята за своя напредък” (Best 2009). „Въпреки тяхното поддържане на Дарвиновата теория, която визира човешките същества като естествени същества, които са еволюирали заедно с другите животни в един органически континуум, *хуманистичните* елементи на лявата култура, която подчертава радикалната уникалност и единственост на хората като „по-висши” животни, преобладават над натуралистичните елементи, които подчертават континуума на биологическата еволюция, дори когато тя преминава постепенно в социална еволюция и културно развитие” (Best 2009).

(Антропоцентризмът е трудно устоимо изкушение. Дори за Джордж Гейлорд Симпсън, един от бащите на неодарвинисткия синтез: „План, намерение, цел – всичко това отсъства от еволюцията до този момент, после навлиза с появата на човека и е присъщо на новата еволюция, която се ограничава с него” (Сайър 1993, 95). Според него: „Човекът е най-висшето животно” (Сайър 1993, 84).

По думите на британския психолог и философ Ричард Райдър: *„От Дарвин насетне учените са съгласни, че няма никаква “магическа” съществена разлика между човека и другите животни... Ако всички организми са на един физически континуум, тогава би трябвало да бъдем и на един и същ морален континуум”* (Ryder 2010, 1). По думите на Питър Сингър: „като цяло хуманистите не можаха да се освободят от една от най-централните християнски догми: предразсъдъкът на видовизма (speciesism – б.м.)” (Singer 2004).

2.2.2. ДАРВИНИЗЪМ И АНТИПРОГРЕСИЗЪМ

По думите на Майкъл Руз: „Дарвинизмът е несъвместим с прогресизма” (Ruse 1998, 19). „Не може да си истински дарвинист и биологически прогресист от какъвто и да е истински тип. Съставните части на еволюцията са функционално случайни и по същество ненаправляваната природа на процеса по никакъв начин не е засегната от отбора, натрупващ вариации вътре в групите. Ако е нужно, опцията, която се оползотворява, е функция по-скоро на това, което е под ръка, отколкото на онова, което би представлявало перфектният отговор. Това заключение съответства на случващото се на фенотипното ниво. Много от най-успешните адаптации са започнали живота си, изпълнявайки друга роля, и впоследствие са били приспособени да вършат сегашната си работа... Това, което е от значение е възпроизвеждането тук и сега и в непосредственото бъдеще. Ако по-простата, по-малко интелигентна форма може да го прави по-добре, и често може – така да бъде” (Ruse 1998, 19-20).

По думите на Сингър: „Тази идея за някакво отличително човешко достойнство и ценност има дълга история; тя може да бъде проследена обратно право до ренесансовите хуманисти, например до съчинението на Пико делла Мирандола *Реч за достойнството на човека*. Пико и други хуманисти основаваха своята оценка за човешкото достойнство върху идеята, че човекът притежава централната, основната позиция в „голямата верига на битието”, която води от най-нисшите форми на материята до самия Бог; този възглед за вселената на свой ред се връща до

класическата и юдео-християнската доктрини” (Singer 1989). Според Александър Розенбърг и Даниъл Макшей: „Понятието за подредба сред организмите датира поне от времето на Аристотел, който подрежда живите организми на линейна скала, основана върху степента на съвършенство...” (Rosenberg and McShea 2008, 127). „В началото на XIX век Жан-Батист Ламарк прибавя еволюционен компонент, така че организмите да се придвижват нагоре по веригата или да прогресират, докато еволюират. (Rosenberg and McShea 2008, 127).

По думите на френския палеоантрополог Паскал Пик: „*scala natura* (sic – б.м.) е линейно подреждане на сегашните видове от най-простите към най-сложните. Ламарк прави от тях история на живота, в която най-сложните видове произлизат от по-простите. Поставяйки стълбицата на „стената (sic – б.м.) на праисторията” – с бактериите най-долу и хората горе, получаваш „идея” за промяната на видовете, но с неудобството да се пробудят прекалено стари митове на западната мисъл” (Пик 2010, 26). По думите на Розенбърг и Макшей: „Голямата Верига и понятието за стълбовидното възкачване днес са почти универсално заклеямени като исторически грешки” (Rosenberg and McShea 2008, 127-128). По думите на Руз: „Подходящата метафора за историята на живота е дървото, не стълбата” (Ruse 1998, 7).

И така. По думите на американския биолог Джери Койн: „Ако еволюцията предлага някакъв урок, изглежда, той е, че ние не просто сме свързани с другите същества, но също като тях сме продуктът на слепи и имперсонални еволюционни сили. Ако хората са просто един от резултатите на естествения отбор, може би в крайна сметка не сме чак толкова специални” (Coyne 2009, xvi). „Винаги сме възприемали себе си като някак стоящи отделно от останалата част на природата. Насърчени от религиозното убеждение, че хората са специалният обект на сътворението, както и от естествения солипсизъм, който съпътства самоосъзнаващия се мозък, ние се противопоставяме на еволюционния урок, че подобно на другите животни, ние сме случайни продукти на слепия и неразумен процес на естествен отбор” (Coyne 2009, 209). По думите на Майкъл Руз: „Фактът, че ние сме случайните крайни продукти на естествен еволюционен процес, а не специално творение на един добър Бог – по неговия собствен образ, трябва да е най-проникновеното нещо, което ние, хората, сме открили за самите себе си” (Ruse 1998, xi).

Според Койн: „Истината, че всички ние – подобно лъвовете, секвоите и жабите – сме резултат от бавната замяна на един ген с друг, при което всяка стъпка ни удостоява с

малко репродуктивно предимство, е несъмнено по-удовлетворяващо от мита, че сме били внезапно извикани към съществуване от нищото” (Coyne 2009, хіх-хх).

Теоретически „по-удовлетворяващо”, но не емоционално „по-удовлетворяващо”. Предвид НТ обаче (вж. I.), емоционалната удовлетворителност на дадено твърдение няма теоретическо значение.

2.2.3. АНТРОПОЦЕНТРИЗЪМ – АНТИДАРВИНИЗЪМ

Като се оголи от излишната реторика, се вижда, (а) че аргументът на антропоцентризма е кръгов; и (b) че този кръг е твърде тесен.

Аргументативната стратегия е следната: *изключват се* някакви характеристики, силно развити у повечето хора, и, като се заскобяват безброй други характеристики, по-силно развити у други животни, се прави заключението, че животните, които притежават тези *изключени* характеристики, са *eo ipso изключителни*; и *специални*, и *уникални*, и *най-висши*, и т.н. После това заключение обикновено се генерализира до всички представители на *Homo sapiens*, при все че предварително подбраните характеристики не са еднакво развити у всички представители на *Homo sapiens*, а у някои дори липсват (например: хората с тежка умствена изостаналост, които въобще не могат да боравят със синтактически сложен език). По този начин самият човешки вид бива обявен за *изключителен*, и *специален*, и *уникален*, и *най-висши*, и т.н.

В някакъв смисъл, за *Homo sapiens* може да се каже, че е изключителен. Проблемът е, че същото може да се каже и за всички други животни. Ако сравняваме животните на базата на езиковата им способност, *Homo sapiens* би бил първенец. Така, *Homo sapiens* би бил „най-висшето” животно по отношение на умението си да борави със синтактически сложен език. Но защо това да е критерият? Ако критерият е „обоняние”, „зрение” (особено „нощно виждане”), „физическа сила”, „физическа бързина”, „физическа издръжливост”, „летене”, „ехолокация”, „досегашната възраст на вида”, „издръжливост на вида” и т.н. и т.н., човекът може не само да не излезе първенец, а дори и да не се класира.

Както казва Стюарт-Уилямс: „Хората започват със заключението, че ние сме по-висши и после търсят начин да го оправдаят” (Stewart-Williams 2010, 177). По думите на Стивън Бест: „Преди да отпътуваме твърде далеч по пътя на човешката уникалност, нека не забравяме, че не-човешките животни имат особености, които хората нямат и наистина, че те понякога ги притежават в по-напреднала форма. Също както толкова

често животните са по-бързи, по-силни и по-подвижни и грациозни от хората, така в някои отношения те са по-умни и по-морални” (Best, 2009). „Прекалено самохвалното твърдение, че хората са „уникални”, е безинтересно, неинформативно и тавтологично. *Всеки* вид е уникален по дефиниция: ястребът, гърмящата змия, среброгърбата горила, африканският слон и оцелотът – всички са уникални по отношение един на друг. Затова хората дори не са уникални в своята уникалност – това е обикновена биологическа характеристика, свързана с естествения отбор и видообразуването” (Best, 2009).

2.3. ДАРВИНИЗЪМ И СМИСЪЛ НА ЖИВОТА

2.3.1. РЕПРОДУКЦИЯ И ЕВОЛЮЦИЯ

Започнахме тази глава със следния въпрос: как са се появили хората? Раздобрехме го на следните два: (1) как се е появил *този или онзи човек?*; и (2) как се е появил *човекът въобще?* Казахме, че отговорът на (1) е: чрез репродукция, а отговорът на (2): чрез еволюция.

Всъщност това разграничение беше просто евристичен способ. Защото репродукцията и еволюцията, в последна сметка, са двете страни на една монета. По-точно?

Причината за съществуването на конкретния човек са неговите баща и майка (или: репродукцията). Причината за тяхното съществуване пък са техните бащи и майки (или: пак репродукцията) – и т.н. до общите им (пра)родители назад във времето. По думите на британския писател Джон Холмс: „връщайки ни назад до все по-близките моменти, когато нашите предци са дивергирали с тези на други риби, на морски звезди и на морски таралежи, на змиорки, на червеи, охлюви и паяци, на медузи, на сюнгери, на гъби, на растения, накрая дори на бактерии” (Holmes 2009, 154).

По думите на Докинс: „В една обратна хронология предците на всеки клас от видове трябва в крайна сметка да се срещнат в определен геологичен момент. Точката на тяхното рандеву е последният общ прародител, който те всички споделят...” (Dawkins 2004, 12).⁷

⁷ „При сегашното положение на нещата изглежда, че всички познати форми на живот могат да бъдат проследени до един-единствен прародител, живял преди повече от три милиарда години. Ако е имало други, независими произходи на живота, те не са оставили потомци, които сме открили” (Dawkins 2004, 13).

Затова може да се каже, че *репродукцията* е причина за съществуването на човешкия индивид, или *causa proxima*, а *еволюцията* е причина за съществуването на човешкия вид, или *causa remota*. Тоест: че репродукцията и еволюцията са двете страни на една монета.

Така че, ако някой ни попита: „Защо съществуваме?“, краткият отговор е: „Защото, като всичко друго в биосферата, ние сме еволюирали“. Но не всеки би останал удовлетворен от отговора „Съществуваме, защото сме еволюирали.“ Да предположим, че някой каже: „Добре, еволюирали сме, но *защо* сме еволюирали?“

Какво бихме могли да отговорим в този случай? Нека обозначим въпроса „защо ни има?“ като X1 и отговора „защото сме еволюирали“ като У1. Така, ако някой ни попита „X1?“, ние *трябва* (поне според най-добрата ни научна теория) да му отговорим „У1.“. Но нека предположим, че, след като научи за У1, събеседникът ни пак попита „защо?“. Тоест: „Защо ни има?“ — „Защото сме еволюирали.“ — „Добре, но *защо* сме еволюирали?“. Този второразреден (мета-)въпрос („Защо сме еволюирали?“) бихме могли да обозначим с X2. Ако мета-въпроса (X2) има отговор (а нека допуснем, че той има), то отговорът му би бил някакво У2.

И така: питаме „X1?“, отговаря ни се „У1.“; после питаме „X2?“, отговаря ни се „У2.“ Но тогава какво ни пречи да попитаме и „X3?“ („X3?“ = „Защо У2?“)? И къде ще му излезе краят? И защо да ни удовлетвори евентуалният отговор „У3.“? Какво ни пречи после да попитаме: „защо У3?“ (или „X4?“)? И така нататък: *ad infinitum*.

Както казва Томас Нейгъл: „Ако нищо не може да оправдае без да бъде оправдано от гледище на нещо извън себе си, което също е оправдано, тогава се получава безкраен регрес и никоя поредица от оправдания не може да бъде завършена. Нещо повече, ако една крайна поредица от основания не може да оправдае нищо, какво би могло да се постигне чрез една една безкрайна поредица, всяко звено на която трябва да бъде оправдано от нещо извън себе си?“ (Nagel 2002, 12).

За да не се отключи този безкраен регрес от *защо-та*, трябва все някъде да термимираме процеса на питане и отговаряне. Където и да го термимираме обаче (независимо дали при въпрос „X2?“/отговор „У2.“ или пък при въпрос „X22222?“/отговор „У22222.“), решението ни ще е арбитражно. Затова най-разумно и икономично от теоретическа гледна точка би било да сложим край на потенциално безкрайната поредица от мета-въпроси (и мета-отговори) още след първия отговор, а именно след У1: „Защото сме еволюирали.“

Навярно би било още по-добре, ако този процес на питане и отговаряне въобще не бе започвал. Такава опция обаче няма. Хората съществуват. И хората (с малко изключения) не може да не си задават въпроси и, следователно, не може да не търсят отговори. А ако някое животно (не може да не) си задава въпроси, би било разумно да допуснем, че един от въпросите, които то все някога ще си зададе, е въпросът „Защо ме има?“ или „Защо съм тук?“ или „Защо съществувам?“. А от отговорите, които на мен са ми известни, най-разумен, оправдан и теоретически предпазлив е отговорът: „Съществувам (има ме, тук съм), защото съм еволюирал.“⁸ Нещо повече. С оглед на разсъжденията от предишните няколко абзаца, отговорът би следвало да гласи: „Съществувам (има ме, тук съм), защото съм еволюирал, *и толкова*.”

Навярно има хора, които няма да отговорят така. Те ще продължат процеса на мета-питане и мета-отговаряне, докато не стигнат до някакъв емоционално приемлив отговор: до отговор, който ги успокоява, или ласкае, или им харесва по някакъв друг начин. За тях „Защото съм еволюирал.“ или „Защото сме еволюирали.“ едва ли представлява такъв отговор. По този начин обаче би се нарушил методологическият неутрализъм (НТ), договорен в глава I.

Ако критерият за терминиране на безкрайния регрес от *защо-та* е стигането до емоционално приемлив отговор, това означава, че се предпоставя (къде съзнателно, къде не) някаква корелация между истинност и приятност, тоест: че истината относно някои въпроси трябва да е привлекателна или успокояваща. А не виждам защо *този постулат* да е по-оправдан от НТ.

По думите на американския философ Тамлър Сомърс: „Метафизическата реалност не се прекроява в зависимост от нашите нужди и надежди“ (Sommers 2007, 341).

2.3.2. СМИСЪЛ НА ЖИВОТА

2.3.2.1. СМИСЪЛ НА „СМИСЪЛ НА ЖИВОТА“

И така. Според дарвинизма ние съществуваме, защото сме еволюирали. Но какъв тогава е смисълът на живота?

⁸ На това заключение ни навеждат емпиричните доказателства: от молекулярната генетика, палеонтологията, ембриологията, сравнителната анатомия, биогеографията и т.н. В крайна сметка, наличието на толкова многобройни и толкова разнообразни доказателства е и основната причина за еволюционния консенсус сред съвременните биолози.

Ако тук под „смисъл” имаме предвид „емоционален смисъл” (това да *чувстваш*, че животът има смисъл), то за такъв (*емоционален*) смисъл, безспорно, може да се говори. Достатъчно е да попитаме някого дали *чувства*, че животът му има смисъл (вж. последната глава). Но има ли *емоционален* смисъл животът – това е въпрос за психолозите (и за техните пациенти).

Когато се говори или пита *просто* за смисъла на живота, за смисъла на живота *simpliciter*, струва ми се, не се има предвид някакъв *емоционален* и, следователно, субективен смисъл. Според мен, когато се говори или пита за смисъла на живота, без да се поясни за какъв смисъл иде реч, се има предвид *смисъл*, който не зависи от емоционалното състояние на този или онзи човек, тоест: има се предвид някакъв *обективен* смисъл.

Затога: за да отговорим на въпроса „има ли смисъл животът?”, първо трябва да сме наясно какво всъщност питаме, тоест: да сме наясно за *смисъла на въпроса за смисъла на живота*. Както казва американският философ Ричард Тейлър: „Въпросът дали животът има някакъв смисъл, е труден за интерпретация и колкото повече концентрирате критичната си способност върху него, толкова повече изглежда, че ви убягва или че се изпарява като смислен въпрос” (Taylor 2000, 19).

Дори под „има ли смисъл животът?” да разбираме „има ли *обективен* смисъл животът?”, то пак не става съвсем ясно какво се пита. Какво точно трябва да значи „*обективен смисъл*” на живота?

2.3.2.2. „СМИСЪЛ” В СМИСЪЛ НА „ЦЕЛ”

Според мен има два варианта: (1) въпросът „има ли смисъл животът?” да е безсмислен и, следователно, да няма (или поне да не заслужава) отговор; или (2) въпросът „има ли смисъл животът?” да е смислен, но да е формулиран лошо. Мисля, че приемането на (1) не би било задоволително, доколкото (почти) всеки все някога си е задавал този въпрос. А някои, за добро или зло, въпросът за смисъла на живота не спира да ги тревожи до края на самия им живот. По думите на Ричърд Тейлър: „всеки разсъждаващ човек си дава сметка, че въпроса, който се повдига, е важен и че той трябва да има значим отговор” (Taylor 2000, 19). Затога, струва ми се, изходът от това положение е следният: въпросът „има ли *обективен смисъл* животът?” да се преформулира в „има ли *обективна цел* животът?”. „Обективна” би била онази цел,

която съществува независимо от различните и често конфликтни цели, които отделните хора си поставят.

И така: „има ли смисъл животът?“ = „има ли цел животът?“ = „има ли обективен смисъл животът?“ = „има ли обективна цел животът?“. Както казва Тейлър: „Безсмислеността е по същество безспирна безцелност, а смислеността е следователно обратното“ (Taylor 2000, 23). Без това приравняване на „смисъл“ и „цел“ не зная как би могло да се отговори на често задавания въпрос за смисъла на живота. (Затова и в глава I тази дарвинистка импликация беше определена като *телеологическа*.)

Въпросът „има ли обективна цел животът?“ е много по-ясен, отколкото въпроса „има ли обективен смисъл животът?“. На него може да се отговори. И предвид казаното дотук отговорът не е труден.

2.3.3. СМИСЪЛ И СКЕПТИЦИЗЪМ

По думите на Стивън Стюарт-Уилямс: „ако се интересуваме от въпроса дали в крайна сметка животът е смислен в противовес на това, дали той е потенциално емоционално смислен, е, след Дарвин няма причина да се смята, че е. Няма причина да се смята, че животът има окончателен смисъл или цел“ (Stewart-Williams 2010, 194). „Дарвин ни показва, че няма причина да се предполага, че някой аспект на живота е бил замислен с бъдеща цел наум. Като такъв, няма причина да се мисли, че има телеологичен отговор на въпроса защо сме тук; има само исторически. По този начин еволюцията осигурява отговори на двата смисъла на въпроса защо сме тук – историческия и телеологичния: ние сме тук, защото сме еволюирали, но не сме тук с някаква цел“ (Stewart-Williams 2010, 193-194).

Както казват Розенбърг и Макшей: „дарвинисткият възглед постави под съмнение подредбата на Голямата Верига. Дарвин видя еволюцията като процес на разклоняване и дивергенция, а не линейно възкачване“ (Rosenberg and McShea 2008, 127). По думите на Докинс: „Биологическата еволюция няма привилегирована родословна линия и няма предназначен край. Еволюцията е достигнала до много милиони междинни краища (броят на оцелелите видове в момента на наблюдението) и няма друга причина освен суетата – в случая, човешката суета, тъй като ние сме тези, които водят разговора – да се определи някой (край – б.м.), като по-привилегирован или кулминационен от всеки друг“ (Dawkins 2004, 10). „Има също толкова много (или толкова малко) смисъл да насочим нашия исторически наратив към *Homo sapiens*, колкото към който и да било

друг съвременен вид – *Octopus vulgaris*, да кажем, или *Panthera leo*, или *Sequoia sempervirens*. Един исторически мислещ бързолет, разбираемо горд със способността за летене като самоочевидно първостепенното умение в живота, ще смята вида на бързолетите – онези зрелищни летящи машинки с техните отметнати назад криле, които прекарват във въздуха по цяла година и дори се съвкупяват в свободен полет – като връхната точка на еволюционния прогрес” (Dawkins 2004, 11).

Според американския палеонтолог и еволюционен биолог Стивън Джей Гулд: „Ако... лентата на еволюционната история бъде повторена с леки разлики, така, че *Homo sapiens* да изчезне в Африка, тогава *Homo sapiens* навярно не би се появил никога повече. Няма гарант за прогрес към човешки същества от нашата форма или потенциал” (Wolpert 1992, 55).

Ако от физическа (природна) гледна точка причината за човешкото съществуване са генетичните вариации и естественият отбор, то от мета-физическа гледна точка, *нямаме основание* да твърдим, че човешкото съществуване *има причина*; или *нямаме причина* да твърдим, че то *има основание*. От дарвинистка гледна гледна точка няма *Raison d'être*, няма „основателна причина” за съществуването на *Homo sapiens*. Дарвинизмът просто „казва”, че човекът се е *случил* и показва как. И това е напълно достатъчно: теоретически, философски, епистемно.

2.3.4. СТРАДАНИЕ И СМЪРТ

От гледна точка на еволюцията, например, страданието и смъртта сред хората не са никакъв куриоз. Напротив – те са „нормалният” ход на нещата (или по-точно: неизменна част от него). „Нормален” – просто защото така става в живата природа (NB: НТ). Неслучайно и днес има толкова много страдание и смърт сред човешката популация.

По думите на Чарлс Дарвин: „всички органични същества се стремят да заграбят, така да се каже, всяко място в икономиката на природата...” (Дарвин 1987, 152). „Всички растения и животни се стремят да се размножават в геометрична прогресия... те много бързо биха запълнили всяко място, където биха могли някак да съществуват, и... тази геометрична тенденция да се множат трябва да бъде контролирана чрез унищожение през някой период от живота.” (Дарвин 1987, 117). „Нищо не е по-лесно от това да се признае на думи истината за всеобщата борба за живот и нищо по-трудно, поне доколкото аз установих, от това постоянно да се помни това заключение” (Дарвин

1987, 114). „При всички живи същества има съвсем случайно унищожение...” (Дарвин 1987, 138).

По думите на южноафриканския философ Дейвид Бенатар: „Съзнателният живот, макар само кратък сигнал на радара на космическото време, изобилства със страдание – страдание, което не е насочено към друга цел, освен към собственото си увековечаване” (Benatar 2006, 83). Както отбелязва Ричард Докинс: „Цялото страдание за една година в природния свят е непоносимо за осмисляне. През минутата, която ми отнема да съставя това изречение, хиляди животни биват изядени живи, много други бягат, за да отърват живота си, скимтейки от страх, други биват унищожавани бавно отвътре от разяждащи ги паразити, хиляди същества от всякакви видове умират от глад, жажда и болести. Няма как да бъде иначе. Ако някога има време на изобилие, самият този факт автоматически ще доведе до нарастване на популацията, докато не се възобнови естественото състояние на глад и мизерия” (Dawkins 1995, 131-132).

„Естественият подбор изобщо не се интересува от нечий комфорт. И защо ли да го прави? За да се случи нещо в природата, единственото изискване е същото събитие по времето на предшествениците да е спомогнало за оцеляването на произвеждащите го гени. Оцеляването на гените е достатъчно обяснение... достатъчно... и удовлетворително за разума, ако не и за човешкото състрадание” (Докинс 2011, 450-451).

Ако сме в по-спекулативно настроение, бихме могли да кажем, че еволюцията на природата е по своята същност диалектически процес; че животът и смъртта, раждането и унищожението, възникването и изчезването се намират в диалектическо отношение помежду си. Но тогава би трябвало бързо да добавим, че тази диалектика е *негативна*: доколкото еволюцията не се стреми към финален синтез, или окончателно примиряване на противоположностите.

2.3.5. РЕКАПИТУЛАЦИЯ: СКЕПТИЦИЗЪМ ОТНОСНО СМИСЪЛА НА ЖИВОТА

По думите на Паскал Пик: „Това (еволюцията чрез естествен отбор – б.м.) е един вид състезание, което наричат „бягането на Червената кралица” по книгата на Луис Карол „Алиса в огледалния свят”. ...Алиса тича, но без усещането, че напредва, защото пейзажът я следва. Тя не разбира защо все трябва да тича. Среща Червената кралица, която ѝ обяснява: „Дъще, в тази страна трябва да тичаш възможно най-бързо, за да

останеш на едно място.” Същото се отнася и за оцеляването на видовете: непрекъснато бягане, за да се задържиш в среда, която се променя непрекъснато... Бягането никога не спира, защото животът и еволюцията са неделими. В края на бягането някои видове изчезват и се появяват други” (Пик 2010, 41-42).

По думите на психолога Дейвид Бараш: „Еволюционистите биха могли да погледнат на всички живи същества като на играещи в една голяма екзистенциална рулетка... Единствената цел е да се продължава играта и наистина някои гени и филетични линии успяват да се задържат в играта по-дълго от други. Но къде е смисълът в игра, чиито правила не са били зададени от никого и които в най-добрия случай можем само да дешифрираме, и която няма друга цел освен продължаването на играта?” (Barash 2000, 1014). „Биолозите и екзистенциалистите биха могли да запееят в един глас: „Колко абсурдно! Колко безсмислено е да си бил произведен по този начин и за толкова аутистична, самозадоволяваща се цел – увековечаването на самите гени” (Barash 2000, 1014). „Няма никакъв вътрешноприсъщ, еволюционен смисъл за това да сме живи. Ние просто сме. Както са и гените ни. Всъщност ние *сме* заради своите гени, които пък *са*, само и единствено заради това, че техните antecedенти са избегнали възможността да бъдат елиминирани” (Barash 2000, 1014).

Щом може да се обясни фактът на човешкото съществуване без да се постулира *дори един* телос, то всеки обективен телос следва да бъде деликатно отстранен с бръснача на Окам. Затова, ако под „смисъл на човешкия живот” се разбира „обективна цел на човешкия живот”, няма защо да се допуска, че животът ни, както се казва, има смисъл.

Но дори да не беше така – дори да имаше основание да се постулира някакъв обективен телос, – дори тогава не би имало основание да се твърди, че той е свързан единствено или поне главно с нас, Homo sapiens. Предвид размерите на биосферата, а fortiori, на вселената, убеждението, че някаква обективно съществуваща цел е свързана само с един животински вид, измежду десетки милиони, и че този животински вид е именно нашият – подобно убеждение звучи *изключително* неправдоподобно.

2.3.6. СМИСЪЛ SUB SPECIE EVOLUTIONIS

Каква природна картина рисува дарвинизмът? По думите на Ричард Тейлър: „Така животът на света се изправя пред погледа ни като огромна машина, хранеща се от самата себе си, продължаваща да работи безспир и без цел. И ние сме част от този

живот. Разбира се, ние не сме точно същите, но различията ни не са толкова големи, както ни се ще да мислим” (Taylor 2000, 24). „И ако сега се постави въпросът: „За какво?“, отговорът е ясен: просто за да може това да продължава вечно” (Taylor 2000, 25).

По думите на Чарлс Дарвин: „тъй като с течение на времето се образуват нови форми чрез естествен отбор, други ще стават все по-редки и накрая ще изчезнат” (Дарвин 1987, 159). Както казва шведският философ Ник Бостром: „Някъде около 99.9 % от всички видове, които някога са съществували, сега са изчезнали” (Bostrom 2006, 1). По думите на Стюарт-Уилямс: „Било е време – огромен, зейнал, невъобразимо неизмерим период от време, когато човешките същества не ги е имало. Това прави трудно да се повярва, че хората или човекоподобните твари биха могли да бъдат целта на творението... (Те са – б.м.) вид, който е живял в продължение на около 200 000 години и е малко вероятно да продължи да съществува още 200 000 години” (Stewart-Williams 2010, 166).

По думите на Дейвид Бенатар: „Човешкият вид, като всеки друг вид, все някога ще изчезне. Мнозина са обезпокоени от тази перспектива и намират утеха само в надеждата, че ще измине още много време преди това да се случи. Други не са толкова сигурни, че на вида ни му предстои дълготрайно бъдеще” (Benatar 2006, 194). Както казва Джон Грей: „Рано или късно той ще изчезне като вид. Когато си отиде, Земята ще се възстанови. Дълго след като последните следи от човешкото животно са изчезнали, много от видовете, които той е решен да унищожи, все още ще ги има, заедно с други, които тепърва предстои да се появяват. Земята ще забрави за човечеството. Играта на живота ще продължи” (Gray 2002, 151).

По думите на Бърtrand Ръсел: „Макар, разбира се, да е мрачен възгледът, че животът (човешкият – б.м.) ще измре... той не е такъв, че да превърне живота в нещастие. Просто те кара да насочиш вниманието си към други неща” (Russell 1983, 18) (вж. IV глава).

III.

ЕТИКА И СВОБОДА

Общата заблуда за свободната воля е очевидна,

защото човек има властта да действа

и рядко може да анализира своите мотиви

...

този възглед би трябвало да научи човека на смирение,

човек не заслужава похвала за нищо

Чарлс Дарвин

3.1. СВОБОДА И ОТГОВОРНОСТ

Свободен ли е Homo sapiens? Въпросът за свободата е свързан с въпроса за отговорността. „Свободен ли е Homo sapiens?“ може да бъде определен, най-общо, като *етически* въпрос.

Ако X, в крайна сметка, не е свободен, то X, в крайна сметка, не може да е отговорен. Ако някой, в крайна сметка, не е избирал да бъде това, което е, и да прави това, което прави, или ако някой, в крайна сметка, не е избирал характера и поведението си, тогава този някой, в крайна сметка, не би могъл да бъде отговорен за характера и за поведението си, или за това, което е, и за това, което прави; с други думи: тогава той не би могъл да бъде радикално („фундаментално“, „същински“, „истински“ и т.н.) отговорен.

Ако искаме нещо да се случи, то трябва *да може* да се случи. Неразумно е да се иска невъзможното. Например, би било нелепо да искаме, като размахаме крайници, да полетим. Homo sapiens не може да лети без помощта на технологията. Това е една от причините, поради които той „измисля“ самолетното инженерство. Ние не сме еволюирали като летящи същества (за разлика от повечето птици), защото на нашите филогенетични предци (*заради* които нас сега ни има) не им се е налагало да (могат да) летят, за да оцеляват и да се възпроизвеждат. Затова: ако в крайна сметка се окаже, че дадено същество не избира (свободно) нищо, то тогава би било неразумно (ако не и коравосърдечно) да се твърди, че то е отговорно за своите (*несвободноизбрани*) решения и действия. Защото това би било да се иска нещо невъзможно.

3.2. ГЕНЕТИКА И СРЕДА

Никой не би нарекъл една мравка свободна. Мравката, всеки би се съгласил, е детерминирана: тя е детерминирана от своите гени и среда. Нейното поведение, бихме казали, е функция от сложното взаимодействие между тези два фактора. Разгръщането на целия ѝ живот е заключено в здравата хватка на стимула и реакцията. Битието на мравката не е същински свободно.

За кучето също бихме казали, че е детерминирано от гените и от околната си среда. Неговият живот също е обясним чрез сложното взаимодействие между тези два фактора. Несъмнено, едно куче организмично е много по-сложно от една мравка: нервната му система е много по-развита, поведенческият му репертоар е много по-богат и т.н. Но в крайна сметка пълното описание на живота на едно куче би могло да се вмести без особени теоретически трудности в схемата на детерминизма.

Същото заключение може да се направи и за (още) по-сложните организми, за филогенетично по-близките до нас животни. Продължавайки хода на горните разсъждения, бихме могли да кажем, че шимпанзето също е детерминирано. Несъмнено, шимпанзето представлява една много по-сложна природна организация от една мравка, и дори от един пудел. Начинът, по който то взаимодейства с околната среда, също е много по-сложен. Но, в крайна сметка, с право бихме заключили: (а) поведението (включително: когнитивно, емотивно и конативно) на едно шимпанзе е детерминирано, каузално обусловено, резултат от стимул и реакция, от невронен инпут и аутпут, и т.н.; и въобще (b) разгръщането на целия му живот е обяснимо (поне потенциално) чрез сложните *детерминанти* на генетиката и на околната среда и чрез изключително сложното взаимодействие между тях.

3.3. СВОБОДА И СКЕПТИЦИЗЪМ

3.3.1. КООРДИНАТИ НА ЧОВЕШКОТО

Дарвинизмът, както стана дума в предната глава, има съществени онтологически импликации. Показвайки общия ни произход и родство с всичко друго в биосферата, той налага радикално преосмисляне на онтологическия ни статус. Повече от която и да било друга научна теория, дарвинизмът натурализира човека: поставя го изцяло в контекста на природата.

Според дарвинизма човекът е животно (РТ). Той се е появил в резултат на еволюция, не в резултат, да кажем, на креация. Ако е вярно, че човекът, също като бактерията и бонобото, е резултат от един безцелен, каузален и контингентен процес, задвижван предимно от генетични вариации и естествен отбор, то тогава е очаквано и оправдано на човека да не се гледа по традиционния (ексцепционалистки) начин, по който се е гледало през по-голямата част от интелектуалната история на Запада.

3.3.1.1. ДЕТЕРМИНИЗЪМ

Нека кажем, тривиално, че поведението и общуването на животните се случва на едно средно (или мезо-) ниво: „средно“ („мезо-“), доколкото, обяснително, това ниво „се намира“ *между* микронивото на квантовата механика и макронивото на космологията. Ако РТ е вярна, то поведението и общуването на хората също би трябвало да се случва на това „мезониво“.

На това мезониво (да кажем, за разлика от микронивото на квантовата механика) най-добрите обяснения са детерминистични. Така, на това мезониво би могло да се каже, че шимпанзето е детерминирано; че за обяснението на неговото поведение и общуване важи детерминизмът.

Но какъв детерминизъм по-точно? Първоначално, този детерминизъм би могъл да се определи като *био-психо-социо-културен*.⁹ Но онова, което едно шимпанзе представлява *биологически, психологически, социално и културно*, в крайна сметка, е функция от генетиката и средата (s.l.) на това шимпанзе.

Тоест: за обяснението на *био-психо-социо-културното битие* на едно шимпанзе, в крайна сметка, не ни е нужно нищо друго освен (а) неговата генетиката, (b) неговата средата и (c) сложното взаимодействие между неговата генетика и неговата среда. Не ни трябва, например, да постулираме душа, духовен аз и други подобни надприродни същности. Онтологически, (a), (b) и (c) са напълно достатъчни.

Ако приматът *Pan troglodytes* (обикновеното шимпанзе) е *био-психо-социо-културно* детерминиран, която *детерминираност* е изцяло сводима до или (поне) изцяло зависима от неговите гени и среда (s.l.), то – предвид РТ (вж. предната глава) – приматът *Homo sapiens* (също ще) е *био-психо-социо-културно* детерминиран; и тази *детерминираност*, на свой ред, (също ще) е функция на неговите гени и среда (s.l.). За

⁹ Според когнитивните етолози предикатите „психологически“, „социален“ и „културен“ се отнасят и за много други животни, освен за хората (вж. по-надолу).

обяснението на *био-психо-социо-културното битие* на примата *Homo sapiens* също не би трябвало да се постулира нещо наприродно като душа, духовен аз и т.н. (освен ако не искаме да сме ексцепционалисти). Онтологически, (a), (b) и (c) биха били напълно достатъчни.

И така. Предвид разсъжденията дотук, би могло да се каже, че поведението и общуването на всички животни, включително и на хората, са *био-психо-социо-културно* детерминирани. Също така, би могло да се каже, че тази *био-психо-социо-културна* детерминираност е изцяло сводима до или (поне) изцяло зависима от генетиката, средата и сложната интеракция генетика и среда у съответното животно. Вместо „био-психо-социо-културен детерминизъм” вече ще използвам просто „детерминизъм” или „онтогенетичен детерминизъм”

3.3.1.2. „ОНТОГЕНЕТИЧЕН” ДЕТЕРМИНИЗЪМ

Под „онтогенетичен детерминизъм” разбирам детерминизъм на средното (мезо-) ниво на онтогенезата. Под „онтогенеза” разбирам *чисто и просто* „произхода” и „битието” (*sensu*: живота) на дадено същество; или: индивидуалното развитие на даден организъм от неговото зараждане до неговата смърт (срв. Филипова-Байрова и др. 1982, 596). Аналогично: под „филогенеза” разбирам *чисто и просто* „произхода” и „битието” (*sensu*: съществуването) на даден вид; или: развитието на даден вид от неговото зараждане до неговото изчезване. Тоест: използвам „онтогенеза” и „филогенеза” в етимологическия им смисъл (не непременно по начина, по който би ги използвал някой биолог).

Така, в онтогенезата на даден примат влиза както „външното” поведение (например, способността за успешна навигация в пространство-времето); така и *онова*, което ех *hypothesi* „стои зад” това външно (видимо отвън) поведение (например, когнитивни, емотивни, конативни процеси), тоест: *онова*, което съвременната когнитивната етология изучава.

Както обяснява Стивън Бест: „*когнитивната етология* (е – б.м.) научното изследване на животинската интелигентност, емоции, поведение и социален живот” (Best 2009). „Само хората, си мислехме, изпитват дълбока и богата гама от емоции, като любов, радост, скръб, ревност и смущение. Но науката демонстрира същите тези чувства сред много животински видове. Бозайниците притежават лимбична система и

неокортекс – функциите, които дават възможност на човешките същества да изпитват емоции и да имат абстрактни мисли” (Best 2009).

„Богатата наука на когнитивната етология подкрепя Дарвиновата теория, че хората се различават от животните по степен, не по вид, така че човешките форми на мислене, самосъзнание, целенасоченост, комуникация, език и социално взаимодействие, са *продукти на еволюцията, които произхождат от нашите маймуноподобни предци и се споделят от много други видове в различни степени*” (Best 2009).¹⁰

3.3.1.3. БИОЛОГИЧНО И КУЛТУРНО

Ако РТ на дарвинизма, както ни уверяват биолозите, е вярна, то тогава е разумно да допуснем, че факторът на средата (s.l.) ще е свързан все някак с фактора на нашата биология. Истинността на дарвинизма и на РТ силно дискредитира тезата, че културата няма нищо общо с биологията, че тя не зависи от биологията, че *vitaе* някак си свободно над нея. Дарвинизмът разклаща силно радикалния дисконекционизъм между биология и култура.

По думите на Стивън Бест: „Ние разпознаваме изопачения и заблуждения от всяка страна на онтологическата бездна, която Западното общество е прокопало между човешките и не-човешките животни, докато етологията събаря дебелия стени на разделението. Също както много хора не са рационални в много отношения, така животните са рационални в много отношения. Хората надценяват собствената си рационалност, като подценяват рационалността на животните. По същия начин, докато хората свеждат животните до биология и по този начин им отричат правото на култура, хората, фокусирани само върху волунтаристичните аспекти на своята култура, не успяват да схванат биологическите измерения на човешката култура” (Best 2009).

Логично е да допуснем, че ако дарвинизмът, заради своята РТ, натурализира човека, той ще натурализира и, така да се каже, *културното съзнание* (на човека). Ако няма теоретически проблем с това да заключим, че при птици и примати, например, културното е *изцяло* зависимо от природното, то – предвид истинността на съвременния дарвинизъм (а дори още Дарвин си е давал сметка за това) – би трябвало да направим същото заключение и за човека.

¹⁰ Както казва Бест: „Понастоящем едва минава и ден без нови и вълнуващи научни открития, като броят на конференциите, статиите и книгите по темата продължава да се увеличава и находките на етологичните изследвания продължават да смаяват – и смиряват – изследователската общност и широката публика” (Best 2009).

3.3.1.4. ГЕНЕТИКА И „ЕПИГЕНЕТИКА”

Ако дарвинизмът е истина, човек не се появява на бял свят като *tabula rasa*: той идва екипиран с определена генетика. И генотипът на даден човек, в крайна сметка, зависи от еволюционното минало на вида: генотипът на всеки един човек е такъв, какъвто е, не заради нещо друго, а заради филтрацията на естествения отбор. Така че, ако дарвинизмът е верен, разнообразните фактори на средата трябва някак си да стъпят „епи” (върху) генетиката. Затова факторът на околната среда (възпитателният, социо-културният, климатичният и т.н.) може да бъде наречен и „епигенетичен” (използвам тази дума етимологически).

Ако средата не „стъпва” върху генетиката, то между тях все трябва да има някаква връзка. По думите на философите Хармън Холкоум и Джейсън Байрън: „Ученето, социализирането, включването в дадена култура и т.н. са ефективни само защото специфичните гени се изразяват в пряк или косвен отговор на събития извън тялото; всеки миг генетичната конфигурация, която се изразява в мозъка ви, се променя. Гените извличат информация от околната среда, съставяйки механизъм на опита; „гени” и „среда” не са два механизма, а вместо това са компоненти на един механизъм, така че, щом връзките се променят чрез промяна или на гените, или на средата, поведенческият резултат е различен” (Holcomb and Byron 2010).

3.3.1.5. ЕСТЕСТВЕН ОТБОР И *ЕВЕНТУАЛНИ* ЕПИФЕНОМЕНИ

По думите на Хармън Холкоум и Джейсън Байрън: „Ако предварителното допускане е, че умът и културата отделят човешкото поведение от биология ни, тогава работата, която обяснява поведението от гледна точка на крайната му функция (репродуктивен успех) и на непосредствените му механизми (еволуирали психологически механизми, които привеждат в действие еволуирали стратегии за репродуктивен успех), ще бъде сметната за ирационална” (Holcomb and Byron 2010). Ако обаче ние наистина сме модифицирани маймуни, тази предпоставка звучи изключително неправдоподобно.

Всъщност, според мен, би било най-правдоподобно да се приеме (а) че културата е в крайна сметка изцяло природен (а не някакъв неприроден) феномен; и (б) че това напълно природно отношение между биология и култура трябва да се експлицира в

зависимост от конкретните случаи. Но защо (b)? Защото е възможно някои психо-социо-културни феномени да не са *адаптации* (или сводими до адаптации), а *епифеномени*, тоест: да са такива психо-социо-културни феномени, които не спомагат за предаването на генетичната щафета, а представляват по-скоро страничен ефект на естествения отбор. Освен това, някои от тези евентуални епифеномени биха могли да бъдат не просто не-адаптивни, а дори анти-адаптивни: да са открито вредни за предаването на генетичната щафета. Възможно е. Дали е вероятно – това е друг въпрос. Но е важно да се има предвид, че от евентуалното наличие на подобни епифеномени не следва някакъв дуализъм или дисконекционизъм между биология и култура.

3.3.1.6. ДАРВИНИЗЪМ И АНТИДУАЛИЗЪМ

По думите на Стивън Бест: „Твърдите граници между човешкото животно и не-човешкото животно все повече се свиват, като става все по-очевидно, че *Homo sapiens* не е монада, която е непреклонно независима или някакъв Бог във висините, но част от един огромен, диференциран еволюционен континуум... Мнимите дуализми и изкуствените стени, които разделят хората от други способни на усещане видове, се сгромолясват и ние не можем да сглобим отново фигурата на картезианския Хъмпти-Дъмпти” (Best 2009).

По думите на американския философ Еди Намиас: „Науките за съзнанието действително ни дават добри основания да смятаме, че умовете ни са направени от материя” (Nahmias 2011). Както казва Стюарт-Уилямс: „Умът не е нещо отделно от материята; умът е материя, организирана и функционираща по определен начин” (Stewart-Williams 2010, 151).

По думите на Джошуа Грийн и Джонатан Коен: „Освен ако някаква форма на дуализъм не е правилна, всяка ментална разлика и всяка разлика в поведенческата наклонност е функция от някакъв вид разлика в мозъка” (Greene and Cohen 2004, 1779). „Няма нито едно научно доказателство, което да подкрепи съществуването на каузално ефективни процеси в ума или мозъка, които да нарушават законите на физиката” (Greene and Cohen 2004, 1777). „Няма малък човек, няма „хомункулус” в мозъка, който да е твоето истинското ти зад масата от действащи неврони” (Greene and Cohen 2004, 1779). „Твоят мозък служи като тесен вход за всички сили, разпространени в света на твоето миналото, които (сили – б.м.) оказват въздействие върху това, което си и това, което правиш” (Greene and Cohen 2004, 1781). По думите на американския философ и

невроучен Сам Харис: „Решенията, намеренията, старанието, стремленията, воленията и т.н. са каузални състояния на мозъка, водещи до видове поведение, а поведението води до последствия в света” (Harris 2012).

И така. Ако обясняваме каузално и детерминистично живота на всички останали органични същества, тогава – предвид истинността на дарвинизма и РТ – е очаквано и оправдано да обясняваме по същия каузален и детерминистичен начин и човешкия живот. Ако обясняваме каузално и детерминистично живота на всички останали органични същества, би било теоретически *неочаквано*, нещо повече, теоретически *неоправдано* – предвид истинността на дарвинизма и РТ – да правим изключение за човека. Защото бихме проявили теоретическа и философска непоследователност: бихме подхождали ексцепционалистки и, в крайна сметка: *антидарвинистки*.

С други думи: (1) ако обясняваме филогенезата на животните каузално и механистично; (2) ако обясняваме и тяхната онтогенеза по този начин; (3) ако самите ние сме (еволюирали) животни (РТ), чиято филогенеза е обяснена каузално и механистично; то тогава: би било изключително странно от теоретическа гледна точка да не обясняваме *и* човешката онтогенеза (вж. дефиницията на „онтогенеза” по-горе) по този каузален и механистичен начин. Всъщност това би било ексцепционализъм *par excellence*.

3.3.2. ДАРВИНИЗЪМ И НАТУРАЛИЗЪМ

Такова каузално и механистично разбиране за човешкото съществуване е в синхрон с дарвинизма. Все пак дарвинизмът е вид натурализъм. Дарвинизмът е преди всичко методологически натурализъм: той обяснява факта, че ни има без да постулира никакви свръхестествени (обяснителни) същности: има ни (съществуваме, тук сме), защото нашите предци, нашите *еволюционни родители* – които ние идентифицираме като такива *ex post facto* – са били достатъчно добре адаптирани и, в следствие на това, са успели да предадат своите гени надолу в поколенията.

Но методологическият натурализъм на еволюционната теория има и неизбежни метафизически (не-методологически) импликации. Защото, ако истинното обяснение за това, че ни има е каузално и механистично, то тогава е логично (*sensu amplo*) да допуснем, че истинните обяснения за (1) това, че сме такива каквито сме, и за (2) това, че правим, това, което правим, също, на свой ред, са каузални и механистични; или: ако

филогенезата ни е обяснима каузално и механистично, то тогава и онтогенезата ни (също ще) е обяснима каузално и механистично.

Всъщност биологичните и социалните науки (засега) напълно потвърждават логичността (разумността, оправдаността) на това допускане. И, наистина, би било много странно, ако видовото ни съществуване е обяснимо каузално и механистично, а индивидуалното ни съществуване не е. Също така: би било много странно *от гледна точка на вида* да сме напълно натурални същества, а *от гледна точка на индивида* (от същия този вид) да *не* сме (напълно) натурални същества. Ако *от гледна точка на индивида* се покаже (по някакъв начин), че *не* сме (напълно или въобще) натурални същества, това навярно би задало нова антропологична парадигма в биологията. Засега на хоризонта подобна аномалия не се задава.

3.3.3. ДАРВИНИЗЪМ И ДЕТЕРМИНИЗЪМ

Научният консенсус на съвременните биолози е в основата си дарвинистки. Биолозите казват, че хората са еволюирали примати и ни показват защо смятат, че това е така: заради доказателствата от ембриологията, палеонтологията, молекулярната генетика, сравнителната анатомия, биогеографията и т.н. Затова, когато говорим за (истинността на) дарвинизма, струва ми се, въпросът, в крайна сметка, се свежда до следното: дали ще вземем (истинността на) дарвинизма насериозно, или не.

Вземем ли насериозно дарвинистката теза, че сме еволюирали примати (PT), резултат от дълъг каузален процес, който не ни е целял или антиципирал по какъвто и да било начин, разглеждането ни като детерминирани или детерминистични системи е не просто *напълно оправдан* теоретически ход: той е *най-очакваният* теоретически ход.

3.3.3.1. ДЕТЕРМИНИЗЪМ И МЕТАФИЗИЧЕСКА СЛУЧАЙНОСТ

И така. Никой не избира дали да се роди, или не. Раждането винаги е нещо физически (природно) детерминирано. Веднъж роден, човек знае каква е причината за това. Причината за това, най-общо, е поведението (обикновено и решението) на онези хора, които *ex post facto* наричаме свои *родители*. Гените, с които човек се ражда, са детерминирани от неговите родители, по-точно, от техните гени и от начина, по който тези гени се комбинират при процесите на репродукция.

Макар *физически* (sensu: природно) детерминирано, раждането ни не е предопределено. Тоест: *метафизически* погледнато, е можело да не е родим.¹¹ Контрафактуално, знаем при какви условия не би ни имало (например: ако нашите родители не се бяха срещнали, ако техните родители не се бяха срещнали и т.н.). След като вече ни има обаче, ние знаем какво е обяснението за това: по-точно, наясно сме, че обяснението за това е каузално и детерминистично.

Това, че не избираме с какви гени да се родим, е тривиално: никой не си избира пола, цвета на очите, (цвета на) косата, ръста – въобще основните си морфологични характеристики. Но никой не избира и в каква среда (sensu lato: културна, социална, политическа, семейна, климатична) да се роди. В крайна сметка това с какви гени и в каква среда се раждаме – всичко това е детерминирано.

По думите на американския автор Робър Райт: „Каквато комбинация от неща е дала на мозъка ти именно тази физическа организация, която той има в момента (включително твоите гени, твоята ранна среда и твоето асимилиране на първата половина на това изречение), тази физическа организация е онова, което детерминира как ще реагираш на втората половина на това изречение” (Wright 1994).

По думите на Пол Холбах: „Нашият живот е линия, която по нареждане на природата описваме върху повърхността на земята, без някога да можем да се отделим за миг от нея. Ние се раждаме без наше съгласие, организацията ни не зависи от нас, идеите ни идват неволно, навиците ни са във властта на тези, от които ги усвояваме, непрестанно се видоизменяме от видими или скрити причини, направляващи по необходимост нашия начин на живот, мислене и действие” (Холбах 1984, 243).

3.3.3.2. ДАРВИНИЗЪМ И ДЕТЕРМИНИЗЪМ: РЕКАПИТУЛАЦИЯ

Детерминантите на генетиката и на средата (и сложната интеракция между тях) са достатъчни за обяснението на това, което хората *са* и това, което хората правят. Също както са достатъчни за обяснението на това, което другите животни *са* и това, което другите животни правят. Всички останали същности, които (сме свикнали да) привеждаме в обяснението на човешкия характер и поведение следва да бъдат деликатно отстранени с бръснача на Окам.

¹¹ Също както, метафизически погледнато, е можело да не се появи въобще *Homo sapiens* или който и да било друг животински вид.

Нямаме нужда (теоретически) от души, субстанциални *азове* и неща от този род, за да обясним поведението и общуването на хората, както нямаме нужда (теоретически) от подобни същности, за да обясним поведението и общуването на другите животни: теза, която повечето хора преди Дарвин и без това са смятали за самоочевидна.

По думите на американския философ Чарлс Гудман: „Този вид аз или душа не се вписва добре в научния светоглед и дори да съществува, никой не знае как успява да въздейства на тялото, как довежда до едно решение, а не до друго, или как поведението му би могло да бъде разграничено от простата случайност. Да се обясни свободната воля с езика на душата означава тя да се обвие в мистерия” (Goodman 2002, 360).¹²

Затова може да се заключи: хората, също като другите животни, са онтогенетично детерминирани, или *просто* детерминирани. Но „детерминираност” означава „неизбраност”. Защото: ако нещо в живота на X – независимо какво (мисъл, влюбване, написване на бакалавърска теза по философия) – е било детерминирано, тогава то не е било избрано (свободно) от X; и ако това нещо в крайна сметка е *сводимо до* или поне е *функция от* взаимодействието между генетиката и средата на X, и не е нито сводимо до, нито функция от нещо друго (например, атман, духовен аз, душа), тогава: не може да се каже, че X е същински, или радикално, или фундаментално свободен, защото: X, в крайна сметка, не си е избирал нито генетиката, нито средата, нито начина, по който те си взаимодействат; нито дали въобще да има някакво (каквото и да било) взаимодействие между генетика и среда, в резултат на което *да го има* и самият този X qua X.

Но ако хората не са същински/радикално/фундаментално свободни, тогава как може да са същински/радикално/фундаментално отговорни? По думите на британския философ Гейлърн Стросън: „Как може човек да бъде истински или в крайна сметка морално отговорен за това, което прави, ако всичко, което прави, е в крайна сметка детерминистичен резултат на събития, за чието случване той по никакъв начин не е отговорен” (Strawson 1998, 3). Не значи ли това да се иска именно нещо невъзможно (вж. началото на тази глава)?

¹² „Нещо повече, изглежда, че каузалната верига не е нужно да има някоя личност като *relatum*, за да представлява заплаха за свободната воля. За да накараш някого да се разтревожи за свободната воля, е достатъчно да посочиш, че неговите действия са били причинени от събития, които са се случили преди раждането му. Не се изисква въобще никакво отнасяне към личности” (Goodman 2002, 365).

3.3.4. ИЗБОР И НЕСВОБОДА

В живота на един човек има много повече възможност за избор и действие, отколкото в живота на едно шимпанзе, а fortiori, в живота на една мравка. В живота на един човек генетичната детерминираност играе много по-незначителна или поне много по-непряка роля. Човекът, например, би могъл съзнателно и умишлено да модифицира черти от характера и поведението си, да смекчава или засилва някои свои генетически предразположения. Но нужните за това воля и умения не изникват ex nihilo. По думите на Еди Намиас: „Нашите способности за съзнателно обмисляне, рационално мислене и самоконтрол не са магически умения” (Nahmias 2011). Те също зависят от някакви детерминанти. Освен от *други* генетични детерминанти, те зависят и от разнообразните детерминанти на средата.

По думите на Грегъри Графин и Уилям Провайн: „Чарлс Дарвин е осъзнавал важността на (проблема за – б.м.) свободната воля за еволюционната биология” (Graffin and Provine). „Хората и животните определено избират постоянно... Еволюционната биология все повече и повече се прилага към психологията. Вярването в свободната воля не добавя нищо към науката за човешкото поведение” (Graffin and Provine).

По думите на Чарлс Гудман: „Твърдите детерминисти (hard determinists – б.м.) са съгласни, че хората могат да правят това, което избират да правят. Тяхното твърдение е, че щом изборите на хората са детерминирани, те (хората – б.м.) не са свободни дори когато правят това, което избират да правят” (Goodman 2002, 366). Както казва Гейлърн Стросън: „Твърдението само е, че от хората не може да се очаква да променят себе си по такъв начин, че да бъдат или да станат в крайна сметка отговорни за начина, по който са, и оттук за своите действия. Човек би могъл да каже, че в крайния анализ начина, по който си, е до последния детайл въпрос на късмет – добър или лош” (Strawson 1998, 6). „Защото човек може да се опитва да се промени, но... както конкретният начин, по който човек бива подбуден да се опитва да се промени, така и степента на неговия успех при опита му да се промени, ще бъдат детерминирани от това как (този – б.м.) човек вече е в резултат от наследственост и опит” (Strawson 2000, 151).

„Навярно ще бъде казано, с право, че някои хора се мъчат да станат морално отговорни и полагат огромни усилия... Е, това също е въпрос на късмет. Ти имаш късмета да си някой с такъв характер, който те предразполага да полагаш такива усилия. Някой, на когото му липсва такъв характер, е просто без късмет” (Strawson

1998, 9). По думите на Провайн: „Цялата ми власт е властта на волята, но нищо от нея не е свободно” (Provine 1999, 131).

По думите на еврейския философ Сол Смилански: „В известна степен хората могат да променят характера си, но това, което се променя или не се променя, остава самото резултат от нещо и винаги има ситуация, в която самосъздаващият се човек не би могъл да създаде самия себе си, а е точно това, което е, така да се каже, „нещо дадено”. Да си човекът, който си, и да имаш желанията и вярванията, които имаш, са в крайна сметка нещо, което не може да се контролира, което не може да бъде нечий грешка, а е нечий късмет. И животът на човека и всичко, което той прави, е разгръщане на това” (Smilansky 2001, 75).

3.3.5. ГЕНЕТИКА И СРЕДА: РЕКАПИТУЛАЦИЯ

И така. По думите на Стросън: „(Аргументът – б.м.) може да бъде изказан и с други думи по следния начин. Ние сме родени с твърде много генетично детерминирани предразположения, за които не сме отговорни. Ние сме подвластни на много ранни влияния, за които не сме отговорни. Те оформят решително нашите характери, нашите мотиви, общата склонност и сила на нашата способност да положаме усилия на волята. По-късно бихме могли да се заемем със съзнателни и преднамерено оформящи ни процедури – да ги наречем О-процедури...ние се заемаме с конкретните О-процедури, с които се заемаме, предвид обстоятелствата, в които се намираме, заради някои признаци на начина, по който ние вече сме. (Индетерминистичните фактори могат също да играят някаква роля в случващото се, но те няма да ни помогнат да станем отговорни за това, което правим.)¹³ А тези признаци на начина, по който вече сме – наречете ги признаци на характера или Х-признаци – са или изцяло продукти на генетични влияния и влияния на околната среда, детерминистични или случайни, за които ние не сме отговорни, или са поне отчасти резултат от по-ранни О-процедури, които на свой ред са или изцяло продукт на Х-признаци, за които не сме отговорни, или са поне отчасти продукт на още по-ранни О-процедури, които на свой ред са или продукти на Х-признаци, за които не сме отговорни или продукт на такива Х-признаци заедно с още по-ранни О-процедури и т.н. Накрая стигаме до първата О-процедура, и с нея ще да сме се заели, и ще да сме се заели с нея именно по начина, по който ще да сме

¹³ За индетерминизма вж. следващия раздел.

се заели с нея, в резултат на генетични фактори или на фактори на околната среда, детерминистични или случайни, за които ние не сме отговорни” (Strawson 1994, 19-20).

3.3.6. ИНДЕТЕРМИНИЗЪМ

Освен детерминизмът, индетерминизмът също (би могъл да) е важен филогенетичен фактор.

Според Ричард Докинс: „Мутациите са причинени от определени физически събития; те не се случват просто спонтанно. Те са предизвикани от т.нар. „мутагени”[...]: рентгенови лъчи, космически лъчи, радио-активни вещества, различни химикали и дори гени, наречени „мутиращи гени” (Dawkins 1996, 306). По думите на Розенбърг и Макшей: „Тъй като част от тази мутация е причинена от квантови процеси (като радиоактивен разпад), поне част от вариацията, която средата филтрира, мнозина биха нарекли случайна в смисъл, че ѝ липсва детерминистична причина” (Rosenberg and McShea 2008, 19).

Аналогично. Може да се допусне, че индетерминизмът (би могъл да) е важен онтогенетичен фактор: че той (би могъл да) да влияе директно върху човешкото поведение и общуване.

По думите на Александър Розенбърг: „Би ли могъл субатомният индетерминизъм, който съществува сред фермионите и бозоните в моя мозък някак си да освободи моите избори от детерминизма?... Не би могъл. Усещането, чувстването и мисленето са все процеси, които се случват посредством взаимодействието на множество големи макромолекули в невроните. Всички тези молекули са твърде големи и има твърде много от тях, които се блъскат наоколо, за случайната квантова несиметричност да окаже въздействие дори върху един-единствен неврон, да не говорим за много от тях или за някоя друга част на мозъка.” (Rosenberg 2011a).

Но нека допуснем, че индетерминизмът на микронивото, макар да не „прелива” директно в детерминизма на горното мезониво, то (поне) влияе *по някакъв друг начин* върху него. (Все пак микронивото на квантовата механика и, следователно, индетерминизмът представляват уж „по-дълбокият” обяснителен пласт.)

Но дори и в този случай индетерминизмът не би помогнал на всекидневното ни разбиране за свободата. Защото, ако нещо (процес, събитие) е индетерминирано, това означава, че то просто не е причинено, тоест: че възниква без (възникването му) да е породено от нещо (процес, събитие) предходно. Индетерминистичното

(недетерминираното) е всъщност *нещо случайно*. А не е ясно как случайното заслужава да бъде наречено „свободно” в същинския смисъл на думата – така, както го разбират повечето хора) и, следователно, как някой заслужава да бъде наречен „отговорен” за него.

По думите на Гейлър Стросън: „Как може от наличието на индетерминистично поведение сред antecedentите на кой да е човешки избор или действие да последва това, че човекът притежава СО (същинска отговорност – б.м.) за него” (Srawson 2000, 152)? „Как може фактът, че моето усилие на волята е индетерминистично – по такъв начин, че последствието му да бъде неопределено – да ме направи истински отговорен за него или дори да помогне да ме направи истински отговорен за него” (Srawson 1994, 20)? „Абсурдно е да се предполага, че индетерминистичните или случайни фактори, за които човек *ex hypothesi* не е по никакъв начин отговорен, могат сами по себе си да съдействат на човек да има каквато и да било СО за това, как е” (Srawson 2000, 151). По думите на Чарлс Гудман: „В крайна сметка, ако това, което правиш, е причинено от някакво случайно квантово-механично събитие в мозъка ти, как можете *ти* да си отговорен за него” (Goodman 2002, 360)? По думите на Розенбърг: „(Един индетерминистичен – б.м.) старт при процеса на избиране означава не просто, че изборите ми (в крайна сметка – б.м.) не зависят от мен, а че (в крайна сметка – б.м.) те не зависят от никого или нищо във вселената” (Rosenberg 2011a).¹⁴

3.3.7. ДАРВИНИЗЪМ: ИНДЕТЕРМИНИЗЪМ И ДЕТЕРМИНИЗЪМ

По думите на Дейвид Бараш: „Ако [...] да се направи нещо „според нашата свободна воля” означава, че то е напълно непричинено, тогава как можем да бъдем обвинявани или хвалени за него? Но ако е причинено от предходни събития, неврохимически принуди, йонни пертурбации на волтови диференциали през клетъчните мембрани, тогава същият въпрос остава” (Barash 2003).

Ако не сме *изцяло* детерминирани, а *някакъв* подбиологичен (напр. субатомен) индетерминизъм се прокрадва (поне понякога) до нивото на нашето био-психо-социо-културно житие-битие – това пак не ни дава основание да се наречем свободни в

¹⁴ Все пак би било добре да се има предвид и следното. Както казва Стросън: „Ние не можем дори да кажем, че съвременната физика ни дава повече основание в това да вярваме, че детерминизмът е погрешен, отколкото в това да вярваме, че е правилен. Защото нямаме (и не можем никога да имаме) повече основание в това да вярваме, че явлението на обективния индетерминизъм в отделен случай е продукт на обективния индетерминизъм, отколкото в това да вярваме, че той е продукт на ограничения в нашата способност да узнаем природата на нещата” (Srawson 2000, 155).

същинския смисъл на тази дума. Индетерминизмът не дава *същинска свобода*. Индетерминизмът дава само *случайност*.

Затова разсъжденията дотук навеждат на следното контраинтуитивно (особено за Западния човек) заключение: независимо дали X е (1) онтогенетично детерминиран или (2) онтогенетично недетерминиран или (3) *донякъде* или *в някакъв смисъл* онтогенетично детерминиран и *донякъде* или *в някакъв смисъл* онтогенетично недетерминиран – X не е същински свободен и, следователно, не е същински отговорен.

3.3.8. СВОБОДА И САМОПРИЧИНЯВАНЕ

По думите на Стросън: „Вярването в онзи вид абсолютна морална отговорност, която се оказва невъзможна, дълго време е било централно за Западната религиозна, морална и културна традиция... Исторически факт е, че загрижеността за моралната отговорност е главният двигател, всъщност самото *ratio essendi* на дискусиата по проблема за свободната воля” (Strawson 1994, 8). „Не можем да бъдем морално отговорни в абсолютния, основополагащ начин, по който често, без да се замисляме, смятаме, че сме. Не можем да имаме „силна” свободна воля от вида, който ни е нужен, за да бъдем морално отговорни по този начин” (Strawson 1998, 4).

По думите на Джон Грей: „Идеята за свободната воля, която присъства осезателно в либералните понятия за личната автономия е библейска по произход (спомнете си историята в Битие). Възгледът, че упражняването на свободната воля е част от това, да си човек, е наследство на вярата...” (Gray 2006). Както казва Стросън: „Почти всички онези, които вярват в силната свободна воля, го правят без каквато и да било съзнателна мисъл, че тя изисква в крайна сметка само-пораждане” (Strawson 1998, 6). „За да бъде в крайна сметка отговорен, човек би трябвало да бъде *causa sui* – крайната причина или начало на самия себе си или поне на някоя решаваща част от своята ментална природа. Но нищо в крайна сметка не може да бъде *causa sui* в каквото и да било отношение. Дори ако се разреши качеството да бъдеш *causa sui* да принадлежи, неразбираемо как, на Бог, не може правдоподобно да се смята, че то се притежава от обикновени крайни човешки същества” (Strawson 1998, 5).

По думите на Ницше: „*Causa sui* е най-доброто от всички измислени досега самопротиворечия, един вид логическо насилие и протиестественост. Но прекалената гордост на човека го е довела дотам, да се заплете дълбоко и ужасяващо именно в това

безсмислие. Изискването за „свобода на волята” в онзи метафизичен суперлативен смисъл...представлява не нещо друго, а това да бъдеш именно *causa sui* и с дързост по-голяма дори от тази на барон Мюнхаузен сам да се измъкнеш за косата от блатото на нищото към битието” (Ницше 2002, 28).

По думите на американския философ Брус Уолър: „Истинската заслуга и моралната отговорност изискват богоподобна способност – екзистенциалната способност да избираме себе си, богоподобната способност да се създаваме от нищото, божествения капацитет да бъдем непричинена причина, – която ние нямаме” (Waller 2011, 40). „Моралната отговорност фокусира вниманието си върху непосредственото поведение и има склонността да пренебрегва – и дори настоява да се пренебрегва – непредвидимата история или по-дълбоките характеристики на индивида, също както не взема предвид по-големите систематични причини...” (Waller 2011, 143).

И така. Понятието за „свободна воля” обожествява човека, защото имплицира *aseitas*, или способността *нещо да бъде или да става от самото себе си*. Предвид разсъжденията дотук обаче, не е ясно как човек може да е от самия себе си. (Ако въобще понятието „*нещо-да-е-от-самото-себе-си*” е кохерентно.) По думите на Грийн и Коен: „сили отвъд нашия контрол са винаги достатъчни, за да определят поведението ни” (Greene and Cohen 2004, 1780).

Човекът не е от самия себе си не просто онтогенетично, но и филогенетично. *В крайна сметка*, той не е *от самия себе си*, а *от нещо друго*; или *заради нещо друго*. Като вид, човекът не е от самия себе: *заради другото на еволюцията*. Като индивид, човекът не е от самия себе си: *заради другото на репродукцията*. А „еволюция” и „репродукция” са двете страни на една монета (вж. предната глава).

3.3.9. РЕИФИКАЦИЯ – ДЕИФИКАЦИЯ

Някой би могъл да възрази, че подобна антропологична картина *реифицира* хората: превръща ги във вещи. Дарвинистът пък, обратно, би могъл да възрази, че повечето антропологични картини *деифицират* хората: превръщат хората в богове.

Затова – предвид огромната част от антропологичното мислене на Запада – е логично да допуснем, че би могло да бъде повдигнато следното възражение: „Но ако дарвинизмът е верен, значи хората са вещи („./,!”)” Ако възражението е емоционално – ако то, така да се каже, завършва с „!”, ако е повдигнато предимно поради емоционални подбуди и, следователно, ако нарушава НТ, – тогава то би могло да бъде

подминато в настоящата дипломна работа. Освен това, смятам, че с него(вия изразител) би могъл компетентно да се заеме по-скоро психологът, отколкото философът. Затова нека стипулираме, че възражението не е (предимно) емоционално, че то, така да се каже, завършва с „,”, а не с „!“: че то е (философско) възражение, предназначено като *reductio ad absurdum* на дарвинизма.

После бихме могли да преформлираме възражението в някакъв въпрос, на който (да може) да се отговори. Така въпросът би гласял горе-долу следното: предвид (а) най-добрите теории, с които хората разполагат за себе си (за своето видово и индивидуално съществуване), и предвид (б) разсъжденията дотук, до какво заключение се стига: до това, че дарвинизмът по-скоро реифицира хората, или до това, че дарвинизмът по-скоро ги деифицира? С други думи: предвид (а) и (б), хората по-скоро вещи ли са, или богове?

Според мен отговорът на този въпрос се крие в степенуваното наречие „по-скоро”. Тоест: отговорът е по-скоро в „по-скоро”, отколкото (само) в „реифицира” или (само) в „деифицира”.

Според дарвинизма хората (никога) не са самопричина и (никога) не са от-само-себе-си: съществуването им е изцяло подчинено на природните закони. Хората са еволюирали примати. Следователно, според дарвинизма те не са и няма как да бъдат богове, така както представя боговете съответната литература (философска, богословска). Те обаче не са и вещи. Не и в смисъла, в който са вещи масите и столовете.

Така представена – „реификация или деификация?”, – дилемата е мнима. Според антропологичната картина, скицирана в тази глава, хората не са като масите или столовете. Защото масите и столовете, за разлика от хората (и – в различна степен – от много други животни, както ни уверява когнитивната етология) не могат да страдат и да изпитват удоволствие, да имат интереси и да си поставят цели, да се привързват емоционално и да решават проблеми и т.н. и т.н.

Ако някой твърди, че последователният дарвинизъм реифицира човека в този смисъл – в смисъл, че го поставя онтологически редом до „неодушевения” стол или до машината за кафе – тогава той представя (съзнателно, или не) окарикатурен вариант на дарвинистката антропология; или поне на дарвинистката антропология, обрисувана в тази глава.

Затова, ако искаме да избегнем излишната симплификация, би било по-добре да представим проблема „реификация-или-деификация” спектрално. Така, ако

реифицирането на човека (човек = вещь) е на единия край на спектъра (да кажем, вляво), то деифицирането на човека (човек = бог) ще е на другия (да кажем, вдясно). Оттук следва тривиално, че хората не би трябвало да бъдат поставени нито (точно) на единия, нито (точно) на другия край, а би трябвало да бъдат поставени *по-скоро* на единия или *по-скоро* на другия край; тоест: малко или много *по-близо* до единия или малко или много *по-близо* до другия.

Ако на единия край поставим конкретни обекти като маси и столове, а на другия – абстрактни обекти като иматериални богове (така, както ги представя философско-теологическата литература), то – предвид дарвинизма и разсъжденията в тази глава – хората следва да бъдат ситуирани *по-скоро* вляво от центъра, тоест: *по-скоро* към края на реификацията, отколкото към края на деификацията. Затова, щом (толкова) трябва да се даде отговор на въпроса „По-скоро като предмет ли е човекът, или по-скоро като бог?“, смятам, че най-добрият отговор гласи: „Човекът е по-скоро като предмет, отколкото като бог.“

По думите на Тамлър Сомърс: „Действията са събития, а хората са неща – сложни и вълнуващи неща, но все пак – неща. Следователно ние не сме морално отговорни за нашите характери и не сме морално отговорни (в един дълбок смисъл) за нашето поведение. Това заключение може да е контраинтуитивно или депресиращо за някои, но няма нищо непоследователно или парадоксално в него“ (Sommers 2007, 322).

Тоест: оказва се, че досега, когато е изграждал своите антропологични системи, Homo sapiens (sapiens) обикновено е вдигал летвата твърде нависоко.

3.3.10. АПРИОРЕН СКЕПТИЦИЗЪМ

По думите на Гейлър Стросън: „Има един аргумент, който ще нарека Основният Аргумент (the Basic Argument – б.м.)...“ (Strawson 1994, 1). „Централната му идея може да бъде изразена бързо. (1) Нищо не може да бъде *causa sui* – нищо не може да бъде причина на самото себе си. (2) За да бъде истински морално отговорен за своите действия, човек би трябвало да бъде *causa sui* поне в определени решаващи ментални отношения. (3) Следователно нищо не може да бъде истински морално отговорно“ (Strawson 1994, 1). „...За да изразим Основния Аргумент с други думи...

(...) Ти правиш това, което правиш, във всяка една ситуация, в която се намиращ, заради начина, по който си.

...

(...) За да си истински морално отговорен за това, което правиш, трябва да си истински отговорен за начина, по който си – поне в определени решаващи ментални отношения.

...

(...) За да си истински отговорен за начина, по който си, трябва преднамерено да си направил така, че да си по начина, по който си.

...

(...) Трябва вече да си имал определена природа П, в светлината на която преднамерено да си направил така, че да си по начина, по който си сега.

...

(...) Трябва преднамерено да си направил така, че да си имал тази природа П, в който случай трябва вече да си съществувал с предишна природа, в светлината на която преднамерено да си направил така, че да си имал природата П, в светлината на която преднамерено да си направил така, че да си по начина, по който си сега..." (Strawson 1994, 12-14).

3.3.11. АПОСТЕРИОРЕН СКЕПТИЦИЗЪМ

Ако единствените възражения срещу всекидневното, общоразпространено разбиране за свободната воля бяха спекулативни, това едва ли щеше да е достатъчно, за да наклони везните в полза на скептицизма. Случаят обаче не е такъв. Напредъкът на науките влива все повече и повече емпирично съдържание в горния „basic” аргумент.

Затова би могло да се каже, че *философската хипотеза* за радикалната несвобода на човека, която представлява следствие от дарвинисткия натурализъм, вече е получила научна короборация. Едно е да се стигне до скептицизъм по отношение на радикалната свобода поради религиозно или философско резоньорство, тоест a priori – какъвто предимно е бил случаят с Демокрит, някои стоици, Спиноза, мюсюлманските фаталисти, повечето калвинисти, някои будисти и т.н. Съвсем друго е това резоньорство да намери пълно емпирично и експериментално потвърждение от науката до този момент.

По думите на Грийн и Коен: „Натуралистичните философи и учените знаят отдавна, че магическото ментално причиняване не е решение. Но това осъзнаване е в резултат на философска рефлексия за природата на вселената и за нейната подвластност на физически закони” (Greene and Cohen 2004, 1780). „Аргументите са хубаво нещо, но

физическите демонстрации са далеч по-убедителни. Това, което невронауката прави и ще продължи да прави с ускорена крачка, е да осветлява онези “кога”, “къде” и “как” на механичните процеси, които причиняват поведението. Едно е да отричаш, че човешкото вземане на решения е чисто механично, когато твоят опонент предложи само общ философски аргумент. Съвсем друго е да държиш на позицията си, когато твоят опонент може да направи подробни предсказания за това как тези механични процеси действат, допълнени с образи на съответните мозъчни структури и с уравнения, описващи тяхната функция” (Greene and Cohen 2004, 1781).

3.3.12. РЕИФИКАЦИЯ: РЕКАПИТУЛАЦИЯ

И така. Човекът трябва да бъде поставен по-скоро към края или полюса на предметите и, следователно, по-далеч от края или полюса на боговете, а не обратно, главно защото: (1) хората не избират дали да се родят, или не; а веднъж родени, (2) не избират с каква генетика и в каква семейна, социокултурна и климатична среда да се родят; освен това, (3) те не са самопричина на своите ментални процеси и поведение (и затова, например, *не* може да се каже, че хората са „автономни” в традиционния смисъл, в който тази дума се употребява); а (4) са детерминирани онтогенетично – детерминирани са, както *ab intra* (отвътре), така и *ab extra* (отвън), защото хората, като другите животни, са изцяло интегрирани в света; и всичко това – от (1) до (4) – би трябвало да е така, ако хората *наистина* са животни (а РТ на дарвинизма ни казва, че те *са* именно такива), а не нещо друго (например: духове – каквото и да би трябвало да значи това) или нещо повече от животни (например: животни + духове – каквото и да би трябвало да значи „+ духове” и както и да би трябвало да се експлицира); следователно: ние не сме свободни така, както сме свикнали – поради една или друга причина – да си мислим; и, следователно, колкото и да ни се иска (НТ), не би било оправдано да се поставим в дясно по оста „реификация – деификация”, където вече сме поставили, измежду други обекти, всички (*единствени*) богове от „А” до „Я” (от Ахура Мазда и Аллах до Яхве).¹⁵

¹⁵ Основанията за това, че (само- и взаимно-) обожествяването на човека – предвид РТ – е неоправдано, се опитам да изложя по-детайлно дотук в III глава.

3.4. СВОБОДА SUB SPECIE EVOLUTIONIS

Илюзията за радикалната човешка свобода не е кой знае каква загадка от гледна точка на еволюцията. По думите на Сомърс: „Усещането за радикална свобода на волята, феноменологията на свободния избор и илюзията на съзнателната воля са адаптивни за КС (когнитивно сложните – б.м.) същества” (Ross et al. 2007, 70). „Бихме могли да кажем, че феноменологията на свободния избор е една много сложна адаптация, която ни позволява да приписваме силна морална отговорност на себе си и на другите” (Ross et al. 2007, 69).

Както концепцията за „смисъл на живота”, концепцията за „свобода на волята” има *някакъв* биологически субстрат. И също както концепцията за „смисъл на живота”, концепцията за „свобода на волята” хипертрофира на Запад *главно* под влияние на юдео-християнството.¹⁶

По думите на Гейлърн Стросън: „Ние просто сме еволюирали така че да сме само-осъзнаващи се, само-контролиращи се агенти, използващи език, с всичко, което следва от това. Ние сме същества, които са способни да рефлектират съзнателно и преднамерено върху алтернативни курсове на действие преди да изберат някое измежду тях. Освен това сме същества, които живеят в сложни общества – същества, които еволюцията е дарила с естествена загриженост за другите, със съвест, с нравствено чувство...” (Strawson 2008, 334). Според Уилям Провайн: „Въпреки интензивното чувство за свобода на избора, хората са изцяло детерминирани от наследствеността и от околната среда. Това заключение не изисква вярване в универсален детерминизъм, който не може да бъде показан с емпирични доказателства така или иначе. Хората са локално детерминирани, както са и всички биологични организми” (Provine 1999, 123).

По думите на Грийн и Коен: „Струва ни се, че нашите действия са причинени от менталните ни състояния, а не от физическите състояния на мозъците ни и затова си въобразяваме, че сме метафизически специални, че сме нефизически причини на физически събития. Това убеждение в нашата специалност има вероятност да срещне същата съдба като други подобни нарцисистични убеждения, които сме отстоявали в миналото си: че Земята е положена в центъра на вселената, че хората са свързани с

¹⁶ Сrv. сградата на традиционната християнска антропология (ако не и на традиционната християнска теология), която би рухнала без концепцията за *свободна* воля.

други видове, че цялото ни поведение е съзнателно определено и т.н. Всяко едно от тези убеждения е било изместено от научно и смиряващо разбиране за мястото ни във физическата вселена и няма причина да смятаме, че случаят ще бъде по-различен за чувството ни за свободна воля” (Greene and Cohen 2004, 1781).

И така. Скептицизмът по отношение на същинската (радикална) отговорност следва от скептицизма по отношение на същинската (радикална) свобода, която повечето хора безкритично и, както стана дума, погрешно смятат, че притежават. А скептицизмът по отношение на същинската (радикална) свобода следва от дарвинисткия натурализъм.

3.5. РЕКАПИТУЛАЦИЯ: СКЕПТИЦИЗЪМ ОТНОСНО СВОБОДНАТА ВОЛЯ

Предвид разсъжденията дотук, бихме могли да съставим следната импликация: *ако съществуването на вида е детерминирано, то съществуването на индивидите от този вид е детерминирано*. Именно дарвинизмът, днес приеман почти за трузъм в научните среди, е основната причина да заключим, че горният antecedent е истина (съществуването на вида е филогенетично детерминирано). А това, на свой ред, означава, че и горният консеквент е истина (съществуването на индивида е онтогенетично детерминирано).

Ако най-добрите изследвания на човешкото поведение, мислене и чувстване се натъкнат на аномалии, това би поставило под съмнение истинността на горния консеквент; което, на свой ред, би наложило ревизиране или отхвърляне на детерминизма на естествения отбор. Засега обаче най-добрите ни изследвания (екологични, биологични, неврофизиологични, когнитивно-психологични и т.н.) не само не разклащат увереността ни в истината на горния консеквент, но дори я затвърждават, вливайки все повече и повече емпирично съдържание в тезата на детерминизма. Затова е оправдано да се каже, че най-добрите ни изследвания засега – а говорим ли за познание, може да говорим *само и единствено* за *познание-засега* – потвърждават горния консеквент.

И така. Дарвинизмът имплицира скептицизъм по отношение на свободната воля. Приемането (истинността) на дарвинизма не е единственият начин, по който всекидневното ни разбиране за свободата би могло да бъде подложено на съмнение: човек може да стане скептик по отношение на свободната воля и поради други (открито недарвинистки или поне не открито дарвинистки) съображения. Въпреки това

еволюционната теория е един от пътищата, които водят до този тип скептицизъм.¹⁷ Затова определям и скептицизма по отношение на свободната воля като „импликация на дарвинизма”.

Смятам – колкото и да не ми се иска да го призная, – че ако дарвинизмът се вземе насериозно, трябва да се стигне до скептицизъм по отношение на (стандартното разбиране за) свободната воля.

По думите на Томас Метцингер: „Мисля, че можем да се съгласим поне за това: на сегашния етап от историята на науката и философията, в ерата на невронауката и еволюционната психология, наистина е емоционално трудно да се изправим лице в лице с фактите. Интелектуалната честност не идва лесно” (Metzinger 2010).

3.6. БОИШАНС – МАЛШАНС

Ако хората не са радикално свободни, то те няма как да са и радикално отговорни (поне не и по начина, по който сме свикнали да мислим отговорността). Ако никой не избира същински това, което е и това, което прави, то тогава никой не може да бъде същински отговорен за това, което е и за това, което прави.

По думите на Сол Смилански: „Но това, което човек е в морално отношение, не може в крайна сметка да бъде под негов контрол. Може да си мислим, че такъв контрол е възможен, ако човек се самосъздаде, но тогава ранният аз ще е този, който създава по-късния аз, водейки до порочен безкраен регрес” (Smilansky 2001, 74). По думите на Тамлър Сомърс: „това, което правим, и това, което сме, в крайна сметка се свежда до късмет – до късмета на природната томбола, на възпитателната томбола, на томболата на мозъчното състояние и може би на томболата на квантово-индетерминистичното събитие” (Ross 2007, 62).

Колкото и да е неприятно това заключение, философската честност изисква от нас да го признаем. Геният или светецът не е радикално, фундаментално, абсолютно или същински отговорен за житейския си жребий: в крайна сметка, той не дължи своите постижения или благодеяния на самия себе си (защото не е *causa sui*), а на добрия случай. Също както злодеят или човекът с ниска интелигентност не е радикално, фундаментално, абсолютно или същински отговорен за своя житейски жребий: той не

¹⁷ Неслучайно Уилям Провайн казва: „моето убеждение в човешката свободна воля... изчезна под влияние на еволюционната биология” (Provine 1999, 123).

дължи своите злодеяния или провали, в крайна сметка, на самия себе си (защото не е *causa sui*), а на лошия случай.

По думите на Сол Смилански: „Дори действията на „нравствения герой” са просто разгръщане на онова, което той се е случил да бъде, независимо колко отдаден е бил, колко голямо усилие е вложил, колко сълзи е пролял, колко много жертви е изстрадал доброволно” (Smilansky 2001, 86).

Светец или злодей, гений или глупак – *никой* в крайна сметка не дължи на себе си това, което е и това, което прави (NB: НТ).

3.7. НЕЗАСЛУГА

Това, че някой е станал убиец – тоест причинител на голямо човешко (или нечовешко) страдание – е, в крайна сметка, резултат на злополучна интеракция между гени и среда, тоест: на нещо неизбирано. Следователно, то е, уви (NB: НТ), въпрос на малшанс, нещо, за което – предвид факта на дарвинистката томбола – няма *Raison d'être*. То е горчива истина, която просто трябва да приемем. (Независимо дали решаваме да я разгласим, или не.)

Но дори да не е същински виновен за своя характер и поведение, един убиец е причинител на действително (а навярно и на потенциално) страдание. За благото на човешкото „общезитие” (а понякога и за „общезитието” на други животински видове: срв. зоополицията) е *добре* причинителите на страдание да бъдат превъзпитавани или поне карантинирани.

Превъзпитаването или карантинирането е *добре* от практическа гледна точка: доколкото така се намалява човешкото (а понякога и „не-човешкото”) страдание. От теоретическа гледна точка обаче дори то остава проблемно: доколкото всеки (гений или злодей) в крайна сметка не е избирал да бъде това, което е (NB: НТ).

По думите на Гейлър Стросън: „никое наказание или награда не е в крайна сметка заслужено или справедливо, колкото и естествено или полезно, или пък по някакъв друг начин подходящо от човешка гледна точка да е или изглежда” (Strawson 1998, 9). Както казва Тамлър Сомърс: „Затова, въпреки че би могло да бъде от голяма прагматична полза хората да се държат отговорни за своите действия и да се налагат системи на награждаване и наказване, никой не заслужава истински да бъде обвиняван или хвален за нищо” (Ross 2007, 62). По думите на Александър Розенбърг: „Заслужеността изисква свободна воля, а такава няма” (Rosenberg 2011a).

Както казва Сомърс: „Ние не отричаме, че човешките същества могат да бъдат каузално отговорни за поведението си или че можем да формираме желания от втори порядък или че понякога откликваме на разумни доводи” (Sommers 2007, 323). „Само казваме, че никой от нашия вид или от някой друг вид не заслужава обвинение или похвала за своя характер и поведение и следователно, че всяка нагласа или убеждение, която предполага иначе, е ирационална. Както и преди, ние си даваме сметка, че сме хора и че сме различни от другите видове във важни отношения. Както и преди, бихме могли да не одобряваме действията на себеподобните си, дори и да не ги виним за това, че ги извършват... Както и преди, бихме могли да обичаме и ценим другите хора за това, което самите те са” (Sommers 2007, 324-325).

„В повечето случаи ние не сме наясно с причините или мотивите зад самите желания и воления. Така, като разсъдливи и самосъзнаващи се създания, ние сме развили този възглед за свободната воля – тази идея, че определени воления нямат причини или скрити мотиви – че те произтичат от нас, от аза и само от него. Ние вярваме, че сме *causa sui*, защото не знаем какво друго може да е причинило нашите воления” (Ross 2007, 64). „Но ние се различаваме от шимпанзетата и други интелигентни социални създания в едно важно и решително отношение: ние можем да поставяме под въпрос рационалността на своите нагласи и съпътстващото ги поведение” (Ross 2007, 66).

По думите на Сол Смилански: „Заслуга, било то за похвала или наказание, може да има смисъл само на едно повърхностно компатабилистко ниво,¹⁸ където за подлежащите причини на добрите или лошите мотиви не се иска обяснение. В крайна сметка хората не заслужават (каквото и да било – б.м.), те просто са така, както са били направени и оттук са равни по стойност, т.е. по равно им липсва стойност по заслуги. Компатибилизмът... е морално, дори човешки повърхностен, защото зависи от това да останем на нивото на хората като повече или по-малко „дадени”, т.е. от слепотата за онова, което научаваме, когато продължим изследванията си по-нататък относно причините на тази „даденост”, отвъд ограничената, интерналистка, компатабилистка перспектива” (Smilansky 2001, 76).

¹⁸ По думите на Грегъри Графин и Уилям Провайн: „Някои философи (компатибалисти – б.м.) са стигнали до възгледа, че човешките същества са напълно детерминирани, но въпреки това притежават свободна воля... Вместо това, ние мислим, че има объркване между свободна воля и избор” (Graffin and Provine).

IV. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

4.1. ФИЛОСОФИЯ – ФИКЦИЯ

Според Дърк Пербум: „(Ние – б.м.) сме способни да абсорбираме с хладнокръвие загубите, донесени от изоставянето на схващането ни за себе си като морално отговорни” (Pereboom 2002). Според Сам Харис: „Ако говоря от личен опит, мисля, че изгубването на усещането за свободна воля само е подобрило моята етика – чрез увеличаването на чувствата ми на състрадание и прошка и чрез намаляването на усещането, че имам правото да притежавам плодовете на собствения си късмет” (Harris 2012).

Според Уилям Провайн: „Би настъпила по-голяма хармония в обществото, ако се признае, че няма свободна воля. Обвинението вече не би било логично” (Provine 1999, 132). „Вярването в нея (в свободната воля – б.м.) причинява неопценима вреда... Хората трябва да бъдат обучавани и стимулирани да проявяват морална отговорност. Ако хората нямат свободна воля, те не заслужават наказание освен с цел превъзпитаване; но също така не заслужават похвала за постиженията си. Всъщност, ако имяхме свободна воля, щеше да е по-добре да се преструваме, че нямаме, вместо обратното” (Provine 1999, 123). „Решението за нашето изпълнено с насилие общество е подобреното морално образование на децата” (Provine 1999, 132). Ето защо „ако можем да възпитаваме децата така, че да изпитват импулс на удоволствие, както и на дълг за това, че са социално отговорни, тогава резултатът ще е едно по-отговорно общество” (Provine 1999, 132).

Но не всички са толкова оптимистични.

Според Сол Смилански: „Човечеството за щастие е в заблуда по отношение на проблема за свободната воля, а това, изглежда, е условие за цивилизованата нравственост и личната ценност” (Smilansky 2001, 88). „Етическата важност на парадигмата за свободната воля и отговорността като основа за заслугата трябва да бъде взета много на сериозно, а крайната перспектива заплашва да я представи като фарс – просто една игра без фундамент” (Smilansky 2001, 90). „Илюзионизмът е позицията, че илюзията често има да играе голяма и положителна роля по проблема за свободната воля” (Smilansky 2001, 88).

Според Смилански: „илюзорните вярвания са налице и... ролята, която те играят, е предимно положителна” (Smilansky 2001, 88). По думите на Джон Грей: „Ние не можем да се освободим от илюзиите. Илюзията е естественото ни състояние. Защо да не го приемем?” (Gray 2002, 81)?

По думите на Смилански: „Хората без илюзии биха имали голямо затруднение да функционират” (Smilansky 2001, 91). „Трябва да се изправим пред факта, че има основни вярвания, които морално не би трябвало да се изоставят, въпреки че те биха се унищожили едно друго или дори се основават върху непоследователни концепции” (Smilansky 2001, 89). „Илюзията не само ни помага да подкрепяме независимата реалност, но сама по себе си също е вид “реалност” просто по силата на своето съществуване. Неистинността на вярванията ни не отрича факта, че те съществуват за вярващия” (Smilansky 2001, 92).

Според мен има някои тези, които не би било добре да се разгласяват – би било неблагоприятно или дори опасно. И тезата за радикалната човешка несвобода, според мен, е точно такава. Затова смятам, че от практическа гледна точка илюзионизмът е най-мъдрото решение по този проблем.

Но какво е всъщност илюзионизмът? Илюзионизмът е вид фикционализъм. А „фикционализъм” е възгледът, че някакво X (твърдение, теза, теория) е неистинно, но че неистинността на X е по-добре – поради една или друга причина – да не се разгласява.

Според този куриозен възглед X е фикция. Фикция, но полезна. Полезна, но фикция. Въпреки че фикционализмът относно X би могъл да е най-мъдрото решение, все пак трябва да се има предвид следното. Едно е X да се поддържа *предимно* поради *прагматични* (и, следователно, *предимно неепистемни*) съображения. Друго е X да се поддържа *предимно* поради *епистемни* (и, следователно, *предимно непрагматични*) съображения. *Едно е нещо да е вярно (или невярно), съвсем друго е ние да искаме то да е вярно (или невярно)*. Истина и искане не са идентични. Именно това гласи и нашата НТ.

Затова би могло да има някакъв контекст, където фиктивността на подобни X-ове да се артикулира смело и ясно. Всъщност такъв контекст вече има. И това е *контекстът на философията* (писането и публикуването на статии и монографии, провеждането на семинари и на неформални *философски* разговори, защитаването на бакалавърски тези и т.н.). В този философски контекст биха могли да се излагат *всякакви* идеи. Особено

онези, които заслужават предиката „истинно” или „оправдано”.¹⁹ Именно излагането на подобен тип идеи трябва, според мен, да е приоритет на философията.

Както казва Рей Брасие: „Философията трябва да е повече от залъгалка за болезнено чувствителното самолюбие на хората... Мисленето има интереси, които не съвпадат с тези на живеенето; всъщност, те могат да бъдат и са били насъсквани срещу последните” (Brassier 2007, xi). По думите на Грей: „Ако философите рядко са допусkali възможността истината да не носи щастие, причината е, че истината рядко е била от първостепенна важност за тях” (Gray 2002, 82).

4.2. СКЕПТИЦИЗЪМ И САМОИРОНИЯ

В настоящата дипломна работа стигнах до следните два генерални извода: скептицизъм относно смисъла на живота и скептицизъм относно свободната воля. Въпреки това, не смятам, че тези заключения са, така да се каже, болка за умирање. Съгласно МС, ще загатна защо.

Както казва Стивън Стюарт-Уилямс „За добро или за зло, човешките същества са уникални сред животните заради способността си да схванат окончателното безсмислие на съществуването” (Stewart-Williams 2010, 197). По думите на Гисле Тангенес: „Ние сме еволюирали с копнеж за метафизическа цел – за същинска справедливост и смисъл във всяко земно събитие, – който е обречен на фрустриране от действителната ни среда. Процесът на живота нехае за съществата, които създава и разрушава в хода на своето увековечаване. И докато никоя жива твар не бива спасена от тази сеч, само хората носят бремето на осъзнаването” (Tangenes 2008).

По думите на Стюарт-Уилямс: „Има важна разлика между идеята, че животът е в крайна сметка безсмислен (което е абстрактно, философско заключение) и чувството на някого, че животът му е безсмислен (което е симптом на депресията)” (Stewart-Williams 2010, 195). „Хората често объркват въпроса за крайната цел с въпроса дали животът си струва да се живее” (Stewart-Williams 2010, 195).

Както казва Александър Розенбърг: „Психологическите проблеми винаги ще бъдат с нас. Дарвинисткото естество на всичко биологично ни уверява в това. Както откри Дарвин, сляпата вариация е неизменното правило в природата. Като резултат, винаги ще има широк диапазон от унаследени мозъчни механизми, които ще се комбинират с

¹⁹ Дали идеите в тази дипломна работа заслужават подобен предикат – това е отделен въпрос.

широк диапазон от превратности в средата, за да произвеждат широк диапазон от способности и неспособности” (Rosenberg 2011a).

„Независимо колко много се опитваме да уеднаквим възпитанието, образованието и здравето – ментално и физическо – винаги ще има хора в двете крайности. Едни ще бъдат безнадеждно депресирани, неприспособени и склонни към самоубийство. Животът на други ще преминава почти безоблачно. Всеки от нас е поставен някъде по кривата на разпределение на психологически черти, предразположения и умения, които природата и възпитанието се сговарят да създадат. Повечето от нас ще бъдат що-годе добре пригодени, сравнително щастливи хора, между две стандартни отклонения от нормата, между депресията и еуфорията” (Rosenberg 2011a). По думите на Джон Грей: „Както и при другите животни, на едни животът е щастлив, на други – окаян. Никой няма смисъл, който да лежи отвъд себе си” (Gray 2002, 48).

Както казва Стюарт-Уилямс: „Повечето хора могат да водят съвършено добър и щастлив живот, дори когато приемат на едно интелектуално ниво, че животът няма окончателен смисъл, поне докато свикнат с идеята. Някои дори весело приемат факта, че животът е безсмислен и гледат на него като на нещо по един особен начин забавно – вид космическа шега, но без шегаджия. Може би някои хора признават, че е било просто детинска грешка да се допуска окончателна цел във вселената и че е възможно животът да си продължи без да е необходимо повече да се прави тази грешка” (Stewart-Williams 2010, 195).

По думите на Джошуа Грийн и Джонатан Коен: „Ето, накрая, и тревогата, че да се отхвърли свободната воля означава да се обяви всичко в живота за безсмислено: защо да те е грижа за нещо, ако то отдавна е било детерминирано? Отговорът е, че ще те е грижа, защото си човек, а хората това правят. Дори ако решиш, като част от някакво интелектуално упражнение, само да седиш и да не правиш нищо, защото си заключил, че нямаш свободна воля, в крайна сметка ще станеш и ще си направиш сандвич. А ако не го направиш, имаш по-сериозни проблеми, отколкото философията може да разреши” (Greene and Cohen 2004, 1784).

По думите на Айнщайн: „Осъзнаването (че няма свободна воля – б.м.)... не ни позволява да вземаме себе си и другите хора твърде на сериозно; то води до такова схващане за живота, което по особен начин отдава дължимото на хумора” (Ross 2007, 73).

По думите на Розенбърг: „За наше щастие Майката Природа се е погрижила повечето от нас, включително секуларните хуманисти, да стават повечето сутрини и да

продължават живота си, дори без да има нещо, което да го осмисля. Доказателството е очевидно. Няма нищо, което да осмисля живота ни и все пак, ето ни тук, съблекли пижамите” (Rosenberg 2011a). „Като другите бозайници, ние сме програмирани да ставаме от леглата си сутрин и да продължаваме с живота си” (Rosenberg 2011a).

Както казва Томас Нейгъл: „Да водиш човешки живот е занимание, ангажиращо цялото ти време, (занимание – б.м.) на което всеки посвещава десетилетия на прекомерна грижа” (Nagel 2002, 15). „Нашата абсурдност не изисква нито кой знае колко страдание, нито кой знае колко съпротива... Абсурдността е едно от най-човешките неща, свързани с нас: израз на най-развитите ни и интересни характеристики” (Nagel 2002, 22-23). „Тя не трябва да бъде повод за агония, освен ако ние не го направим да е така. Нито пък трябва да извиква явно и незачитащо презрение към съдбата, което да ни позволява да се чувстваме смели или горди. Подобно драматизиране, дори прикрито, издава неспособността да се оцени космическата маловажност на ситуацията. Ако *sub specie aeternitatis* няма причина да се вярва, че нещо има значение, тогава това също няма значение, и ние можем да подходим към абсурдния си живот с ирония вместо героизъм или отчаяние” (Nagel 2002, 23).

По думите на Розенбърг: „Ако ти харесва да си нещастен, ако наистина ти допада автентичността на трагичния възглед за живота, ако не си склонен да нарушаваш вредните навици, които биха скъсили живота ти или биха причинили страдание на тялото ти в бъдеще... Ти си попаднал края при разпределяне на слепите вариации в особеностите, които Майката Природа прави възможни и използва” (Rosenberg 2011a).

4.3. ТЕОРЕТИЗЪМ – ПРАКТИЦИЗЪМ

Не смятам, че изводите в настоящата дипломна работа са особено оригинални. За това говори и моето МС (методологическо своеволие): решението ми да цитирам обилно. С него се опитах да внуша усещането, че аргументацията – подобно на природната еволюция – следва своя собствен ход: разгръща се „механично”; така да се каже, от само себе си. Всъщност, не смятам, че доброто философстване (*contra* доброто изкуство, например) трябва да бъде оригинално. Според мен приоритет във философията има оправдаността, а не оригиналността.

Дарвинизмът има и други интересни импликации освен импликациите относно смисъла и свободата. В тази дипломна работа аз се ограничих главно до тях – като се

опитам да удържа някаква аргументативна цялост, – защото смятам, че това са онези философски теми, които вълнуват най-много повечето хора.

Според мен дарвинистките импликации относно смисъла на живота и свободната воля са важни от философска гледна точка. Но, както стана дума, те не са – а и не би трябвало, да са – особено важни от практическа гледна точка. Именно затова не смятам за нужно те да бъдат разгласявани извън контекста на академичното философстване.

Моето виждане за философията е консервативно. Според мен философите трябва по-скоро да *артикулират* света (или части от него), отколкото да го *променят*. Променянето на света (към по добро) трябва да е задача предимно на друг тип специалисти.

Философията е дискурсивна дейност. Тя е по-скоро *говорене за живот*, отколкото *правене на живот*. Тя е повече теоретическо, отколкото практическо начинание. Самото правене на живот зависи от решенията, които хората (несвободно) вземат и от начина, по който (несвободно) ги реализират. Животът се прави от хората, както поотделно, така и заедно. *Поотделното* вземане и реализиране на решения е *интрасубективен* процес. *Заедното* вземане и реализиране на решения е *интерсубективен* процес.

Интрасубективното вземане и реализиране на решения – тоест: *интрасубективното правене на живот* – е въпрос на личен (несвободен) избор. То варира от човек до човек в зависимост от генетиката и средата, които го конституират. По дефиниция, то остава извън рамките на настоящата бакалавърска теза. *Интерсубективното правене на живот* и синхронизирането му с интрасубективното правене на живот е, в крайна сметка, въпрос на социално инженерство. То също, по дефиниция, остава извън рамките на настоящата бакалавърска теза.

Ако философията е *теоретическа дейност* – тоест: *говорене за живота*, – то самият живот – тоест: *практическата дейност*, – ще остане извън рамките на една дипломна работа по философия.

Въобщо, самият живот, по дефиниция, остава извън Прокрустовото ложе на *логоса*. Защото за *живота*, *contra* за неговото *обговаряне*, по-важен се оказва именно *нерационалният импулс*. По думите на Джон Грей: „ако има какво *съществено* (к.м.) да се извлече от едно еволюционно разбиране за човешкото съзнание, то е именно упорството на не-разума” (Gray 2011). И аз смятам, че *в крайна сметка* това е добре дошло – както в социален, така и в личен план. Но за него, по дефиниция, може само да се *загатне* в една дипломна работа по философия.

БИБЛИОГРАФИЯ

I. Кирилица

1. Б о е в, З. „Дарвиновата теория е една от най-непоклатимите теории – Златозар Боев, доктор на биологическите науки, с Венета Домусчиева и Момчил Методиев”. – В: *Християнство и култура*. 2009 / брой 9 (44) 6-12.
2. Д а р в и н, Ч. *Произход на видовете чрез естествен отбор, или запазване на благодетелствуваните раси в борбата за живот*. Прев. С. Ковачев (С., Изд. “Наука и изкуство”, 1987).
3. Д о к и н с, Р. *Най-великото шоу на Земята. Доказателства за еволюцията*. Прев. К. Матева (С., ИК „ИнфоДАР”, 2011).
4. М а к г р е й л, И. П. (ред.) *Великите мислители на Запада*. Прев. Х. Кънев (Изд. „Библиотека 48”, б. г.).
5. М и х а й л о в а, П. *Генетика и еволюция* (С., Изд. „Народна просвета”, 1981).
6. Н и ц ш е, Ф. *Отвъд доброто и злото* (С., Изд. „Захарий Стоянов”, 2002).
7. Р о з е н т а л, М. М. и П. Ф. Юдин (ред.). *Философски речник* (С., Изд. на БКП, 1968).
8. П и к, П. *Диалог за Дарвин и еволюцията*. Прев. К. Пеева (Изд. „Рива”, 2010).
9. С а й ъ р, Д. *Вселената до нас. Справочник за различните светогледи*. Прев. В. Пеев (С., Изд. „Нов човек”, 1993).
10. Ф и л а т о в, В. П. и В. С. Малахов (състав.). *Философски речник. Съвременни философи XIX – XX в. Школи. Направления* (С., Изд. ГАЛ-ИКО, 1996).
11. Ф и л и п о в а-Байрова, М. и др. (състав.). *Речник на чуждите думи в българския език* (С., Изд. на БАН, 1982).
12. Х о л б а х, П. *Система на природата или за законите на физическия и духовния свят (с бележки и поправки от Дьони Дидро)*. Прев. С. Светославова (С., Изд. “Наука и изкуство”, 1984).

II. Латиница

1. Andonowski, N. “Philosophy is not Science’s Under-labourer”: An Interview with Ray Brassier (2011).
<http://speculativeheresy.files.wordpress.com/2011/04/brassier-interview-2.pdf>
2. Barash, D. P. “Evolutionary Existentialism, Sociobiology, and the Meaning of Life”. – In: *BioScience*, vol. 50, No 11 (Nov. 2000). 1012-17.

3. Barash, D. P. "Dennett and the Darwinizing of Free Will". – In: *Human Nature Review*, vol. 3 (March 2003). 222-5. <http://human-nature.com/nibbs/03/dcdennett.html> Accessed: 31. 06. 2013.
4. Benatar, D. *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence* (Clarendon Press, 2006).
5. Best, S. "Minding the Animals: Ethology and the Obsolescence of Left Humanism". – In: *The International Journal of INCLUSIVE DEMOCRACY*, Vol. 5, No. 2 (Spring 2009) http://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol5/vol5_no2_best_minding_animals.htm Accessed: 30. 06. 2013.
6. Bostrom, N. "Dinosaurs, Dodos, Humans?". - In: Oxford Future of Humanity Institute Faculty of Philosophy & James Martin 21 St Century School Oxford University (Global Agenda, the annual publication of the World Economic Forum, January 2006),230-231. <http://www.nickbostrom.com/papers/globalagenda.pdf> Accessed: 30. 06. 2013.
7. Brain, P. F. and S. Stewart-Williams. "Evolution of Emotions". In: Koob, G.F., Le Moal, M. and Thompson R.F. (eds.), *Encyclopedia of Behavioral Neuroscience*, vol. 1 (Oxford: Academic Press. © 2010 Elsevier Ltd.) 507–511.
8. Brandon, R., "Natural Selection". In: Zalta, E. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/natural-selection/>. Accessed: 30. 06. 2013.
9. Brassier, R. *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction* (London: Palgrave Macmillan, 2007).
10. Coyne, J. A. *Why Evolution Is True* (Oxford University Press, 2009).
11. Dawkins, R. *River out of Eden. A Darwinian View of Life* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1995).
12. Dawkins, R. *The Blind Watchmaker. Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design* (Norton & Co, 1996).
13. Dawkins, R. *The Selfish Gene* (Oxford University Press, 2006).
14. Dawkins, R. "Darwin and Darwinism". A longer version of this article, authored by Richard Dawkins, first appeared in the British Edition of *Microsoft(r) Encarta(r) Encyclopedia 98* (1998) 1-4.
15. Dawkins, R. *The Ancestor's Tale. A Pilgrimage to the Dawn of Life* (Weidenfeld & Nicolson, 2004).
16. Dennett, D. C. *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life* (Penguin Books, 1995).
17. Futuyma, D. J. *Evolution* (Massachusetts: Sinauer Associates, Inc., 2005).

18. Gaither, C. C. and A. E. Cavazos-Gaither (sel. And arr.) *Naturally Speaking. A Dictionary of Quotations on Biology, Botany, Nature and Zoology* (Bristol & Philadelphia: IoP Publishing Ltd, 2001).
19. Goodman, C. “Resentment and Reality: Buddhism on Moral Responsibility”. – In: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 39, No. 4 (Oct., 2002), 359-372.
<http://www.jstor.org/stable/20010085> Accessed: 15/10/2012 05:03
20. Graffin, W. G. and W. B. Provine *Evolution, Religion and Free Will* (Stigma XI, The Scientific Research Society).
<http://www.americanscientist.org/issues/issue.aspx?id=3747&y=0&no=&content=true&page=2&css=print>
Accessed: 31. 06. 2013.
21. Gray, J. *Straw Dogs. Thoughts on Humans and Other Animals* (Granta Books, 2002).
22. Gray, J. *The Atheist Delusion* (Edward Current, 2006).
<http://www.guardian.co.uk/books/2008/mar/15/society> Accessed: 30. 06. 2013.
23. Gray, J. “Delusions of Peace”. – In: *Prospect* (Sept. 21 2011)
www.prospectmagazine.co.uk/john-gray-steven-pinker-violence-review
24. Greene, J. D. (2002). *The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth About Morality and What To Do About It*. Department of Philosophy, Princeton University. (doctoral thesis advised by David Lewis and Gilbert Harman) 1-377.
<http://www.wjh.harvard.edu/~jgreene/GreeneWJH/Greene-Dissertation.pdf>
25. Greene, J. and J. Cohen *For the law, neuroscience changes nothing and everything* (The Royal Society, Nov. 26, 2004). 1775-85.
<http://www.wjh.harvard.edu/~jgreene/GreeneWJH/GreeneCohenPhilTrans-04.pdf> Accessed: 31. 06. 2013.
26. Harris, S. *Free Will* (Free Press, 2012).
27. Holcomb, H. and J. Byron, "Sociobiology". – In: Zalta, E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), URL =
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/sociobiology/>. Accessed: 30. 06. 2013.
28. Holmes, J. *Darwin's Bards. British and American Poetry in the Age of Evolution* (Edinburgh University Press, 2009).
29. Marks, J. “Science & Philosophy. Vive le Différence”. – In: *Philosophy Now*, issue 33 (2001).
30. Martin, M. (ed.). *The Cambridge Companion to Atheism* (Cambridge: Cambridge University Press 2007).
31. Metzinger, T. “Spirituality and Intellectual Honesty”. – In: A Conference on “Meditation und Wissenschaft” (Berlin, 27 Nov. 2010). 1-58.

32. Nagel, T. *Mortal Questions* (Cambridge University Press, 2002).
33. Nahmias, E. "Is Neuroscience the Death of Free Will?" – In: *The Stone* (Nov. 13 2011). <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/11/13/is-neuroscience-the-death-of-free-will/> Accessed: 31. 06. 2013.
34. Pereboom, D. "Meaning in Life Without Free Will". – In: *Philosophic Exchange* 33, 2002-3. 18-34.
35. Provine, W. "No Free Will". – In: *Isis*, Vol. 90, Supplement, Catching up with the Vision: Essays on the Occasion of the 75th Anniversary of the Founding of the History of Science Society (Chicago: The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society Stable URL, 1999) pp. S117-S132. <http://www.jstor.org/stable/238010>. Accessed: 07/10/2012 06:44
36. Rosenberg, A. and D. W. McShea. *Philosophy of Biology. A Contemporary Introduction* (NY: Routledge, 2008).
37. Rosenberg, A. *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions* (W. W. Norton & Company, 2011a).
38. Rosenberg, A. "Why I Am a Naturalist". – In: *The Stone* (Sept. 17 2011b). <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/17/why-i-am-a-naturalist/> Accessed: 30. 06. 2013.
39. Ross, D. et al. (ed.). *Distributed Cognition and the Will. Individual Volition and Social Context* (The MIT Press, 2007).
40. Ruse, M. *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy* (NY: Prometheus Books, 1998).
41. Ruse, M. *Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose?* (Harvard University Press, 2003).
42. Russell, B. *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects* (London/Boston/Sydney: Unwin Paperbacks, 1983).
43. Ryder, R. "Speciesism Again: The Original Leaflet". – In: *Critical Society*, Issue 2, Spring 2010 http://www.criticalsocietyjournal.org.uk/Archives_files/1.%20Speciesism%20Again.pdf Accessed: 30. 06. 2013.
44. Sagan, C. and A. Druyan. *Shadows of Forgotten Ancestors* (NY: A Ballantine Book Published by The Random House Publishing Group, 1992).
45. Searle, J. "The Future of Philosophy" (Article for the millenium proceedings of the Royal Society, 1999) 2069-80. http://socrates.berkeley.edu/~7Ejsearle/future_of_philosophy.rtf
46. Searle, J. "Biological Naturalism" (2004). 1-14. <http://socrates.berkeley.edu/~7Ejsearle/BiologicalNaturalismOct04.doc>

47. Sellars, W. *Science, Perception and Reality* (California: Ridgeview Publishing Company, 1991).
48. Singer, P. "All Animals Are Equal". – In: Regan, T. & P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, (New Jersey, 1989), 148-162 <http://www.animal-rights-library.com/texts-m/singer02.htm> Accessed: 30. 06. 2013.
49. Singer, P. "Taking Humanism Beyond Speciesism". – In: *Free Inquiry*, 24, no. 6 (Oct/Nov., 2004), 19-21. <http://www.utilitarian.net/singer/by/200410--.htm> Accessed: 30. 06. 2013.
50. Singer, P. "Speciesism and Moral Status". - In: Journal compilation of 2009 Metaphilosophy LLC and Blackwell Publishing Ltd. Vol. 40, Nos. 3–4, July 2009 (Oxford: Blackwell Publishing, 2009).=
http://ethik.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_ethik_wiss_dialog/Singer_P.2009.Speciesism_and_Moral_Status_44245648.pdf
51. Sloan, Ph., "Evolution", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/evolution/>. Accessed: 30. 06. 2013.
52. Smilansky, S. "Free Will: From Nature to Illusion". – In: *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 101 (2001), 71-95. <http://www.jstor.org/stable/4545340> Accessed: 07/10/2012 07:16.
53. Sommers, T. "The Objective Attitude". – In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 57, No. 228 (Jul., 2007), 321-341. <http://www.jstor.org/stable/4543240> Accessed: 24/03/2013 12:46.
54. Stewart-Williams, S. *Darwin, God and the Meaning of Life. How Evolutionary Theory Undermines Everything You Thought You Knew* (NY: Cambridge University Press, 2010).
55. Strawson, G. *Luck Swallows Everything*. – In: *Literary Supplement* (June 26, 1998). <http://www.naturalism.org/strawson.htm> Accessed: 31. 06. 2013.
56. Strawson, G. "The Impossibility of Moral Responsibility". – In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 75, No. 1/2, Free Will, Determinism, and Moral Responsibility (Aug., 1994), 5-24. <http://www.jstor.org/stable/4320507> Accessed: 07/10/2012 07:09.
57. Strawson, G. "The Unhelpfulness of Indeterminism. The Significance of Free Will by Robert Kane Review". – In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 60, No. 1 (Jan., 2000), 149-155. <http://www.jstor.org/stable/2653435> Accessed: 07/10/2012 07:14.
58. Strawson, G. *Real Materialism and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
59. Tangenes, G. R. "The View From Mount Zapffe". – In: *Philosophy Now*. Retrieved April 2, 2008. <http://www.philosophynow.org/issue45/45tangenes.htm> Accessed: 31. 06. 2013.

60. Taylor, R. "The Meaning of Life". – In: Amherst. *Good and Evil* (N.Y. Prometheus Books. 2000). <http://faculty.smu.edu/jkazez/mol12/Taylor.pdf> Accessed: 30. 06. 2013.
61. Waller, B. N. *Against Moral Responsibility* (The MIT Press, 2011).
62. Wolpert, L. *The Unnatural Nature of Science* (London: Faber & Faber, 1992).
63. Wright, R. *The Moral Animal. Why We Are The Way We Are: The New Science of Evolutionary Psychology* (Vintage Books, 1994).