

Kognicijska intencionalnost v etiki

1. KOGNITIVNO IN KOGNICIJSKO

S pojmom *kognicija* označujemo akt ali proces spoznavanja oziroma védenja. Pri izvajanju pridevniške oblike iz samostalnika *kognicija* stvari niso preproste. Tu obstajajo namreč tri možne oblike pridevnika: v enem primeru gre za nedoločno obliko pridevnika *kognitiven*, ki pri tem nastopa kot kakovostni pridevnik in pomeni, da je nekaj spoznavno, se pravi, da je obravnavano entiteto mogoče spoznavati oziroma spoznati. V drugem primeru gre za določno obliko istega pridevnika, *kognitivni*, ki služi označitvi vrste. Vendar ti dve obliki obstajata v svoji različnosti le pri pridevnikih moškega spola, in še to le v prvem sklonu ednine. Zato na tem mestu uvajamo še tretji pridevnik *kognicijski*, ki je izključno vrstni in, temu primerno, vselej v določni obliki; označuje pa, tako kot tudi drugi omenjeni pridevnik, področje znanstvenega raziskovanja oziroma način obravnavanja določenih vprašanj.

Prvi od pomenov je za tukajšnjo razpravo trivialen, in o njem, s tem pa tudi o prvi obliki pridevnika, tu ne bomo več govorili. Zato pa se je, zanimivo, drugi pridevnik kljub svojim navedenim komponentam neizrazitosti in posledične nejasnosti v našem prostoru že dokaj močno uveljavil v smislu edinega označevalca vrste, se pravi področja kognicije. Eden od vzrokov za to je najbrž direktno prevajanje iz angleščine, kjer pač že po

¹ *Pri tem torej sploh ne gre le za pravkar obravnavani primer, temveč se nekaj analognega dogaja tudi s pridevniki, ki jih izvajamo iz samostalnikov, kot so naprimer: etika, morala, logika, kultura, dednost. Običajni pridevniki iz teh samostalnikov so kakovostni in nas informirajo o tem, da je nekaj pač etično, moralno, logično, kulturno ali dedno. Vendar pa gre uporaba pridevnikov v pravkar navedenih oblikah večkrat tudi onstran svoje legitimnosti. Etično tako ne ostaja več le tisto, kar je dobro oziroma skladno z vrednostno pozitivnimi načeli etike, marveč tudi vse drugo, kar sega v domeno etike, ne glede na svoj vrednostni predznak. Podobno velja tudi za pomen pridevnika, izpeljanega iz besede **morala**. Tako je potem moč govoriti o etičnih kodeksih, o etičnih razpravah pa tudi o moralnih krizah in celo o moralnih izprijencih. V tistih naštetih primerih, ki se nanašajo na izpeljanke iz besede **etika**, bi bilo namesto tega smiselno uporabljati pojem **etiški**, kar nekateri, sicer redki, avtorji tudi počnejo. Večja zagata je s pridevnikom, ki ga dobimo iz samostalnika **morala**, pa naprimer tudi za tistega, ki izhaja iz besede **logika**. Tu namreč sploh ne obstajata vrstna pridevnika **moralški** ali **logiški**, ki bi označevala področje morale oziroma logike, in tako ločila ta pomena od*

nekakšni navadi ne delajo razlik med kakovostnimi in vrstnimi pridevniki¹, kot to počnemo pri nas. Spričo želje po večji eksaktnosti in s podporo navedenih argumentov bomo v pričujočem zapisu govorili torej o kognicijski in ne o kognitivni sferi.

2. KOGNICIJSKO IN RACIONALNO

Četudi je spoznavanje možno po različnih poteh, ne le skozi razum, je v današnjih tozadevnih razpravljanih v glavnem sprejeto nekakšno metafizično načelo, da je *kognicijsko* psihološki aspekt tistega, kar se v gnoseologiji imenuje *racionalno*. Glavno etiško vprašanje, ki se nam zastavlja v okviru slednjega, je: kaj igra pri moralnem odločanju poglavitno vlogo – razum ali kaj drugega, naprimer emocije? Ali ima prav Kant (1) ali Hume (2), ki predstavljata, kar zadeva odgovor na to, vsak svojo diametralno skrajnost? V svoji ekstremni obliki sta se, tako eden kot drugi, po vsej priliki motila. Kanta so glede omenjenega kritizirali in dopolnjevali že sodobniki, pa naj so se z njim nasplošno strinjali ali pa tudi ne – Hegel je naprimer Kantov prazni kategorični imperativ opremil z živo vsebino, ki jo je konceptualno izvajal iz stvarnega etiškega življenja dane skupnosti, v kateri posameznik živi (3); medtem ko je Schopenhauer namesto abstraktnega razuma ponudil povsem nov osrednji dejavnik – posameznikovo voljo (4). Proti vlogi razuma v etiki so v našem stoletju nastopali celo logični pozitivisti, ki so zastopali stališče, da v okvirih etike pač ni mogoče trditi ničesar, kar bi imelo znanstveno vrednost, in potemtakem je o tem bolje molčati (5). Etiške sodbe so po njihovem kvečjemu izraz emocij, približno tako, kot če zakričimo *hura* ali *bu* (6), nikakor pa naj v njih ne bi bilo prostora za razum.

Seveda je vsaj toliko kot Kantova problematična tudi druga, Humova razlaga, po kateri naj bi vse moralne niti obvladovale izključno strasti. Omenjeno interpretacijo je seveda mogoče udomačiti in jo prikazati tako, da se vsakršen impulz, ki pride iz razumske sfere, preden lahko povzroči dejanje, navzame še elementov strasti – šele slednji namreč sploh lahko motivacijsko premaknejo dani osebek. Vendar pa je tovrstna interpretacija vse kaj drugega kot argument proti razumu v etiki – zanika namreč le neposredno dejavno moč tega faktorja; kar pa seveda ni nikakršen pomemben protiargument, saj lahko razum deluje pač posredno, in to njegove veljave niti malo ne zmanjšuje.

3. INTENCIONALNOST V ETIKI

Ko se je pred tremi desetletji v biologiji pričel uveljavljati termin *altruizem*, in to v docela svojski pomenski sferi glede na tisto, ki ji je ta pojem predtem pripadal, je bila eksplicitno podana razlika med njima – s tem pa, če nikoli prej, jasno definiran tudi sam etiški pomen pojma. Šlo je za to, da v biologiji za označitev dejanja z atributom altruizma zadostuje učinek, v etiki pa je bistvene teže sam namen dejanja (7, 8). S tem je podana osnova za kar dve temeljni trditvi, ki opredeljujejo etiko. Prvič, altruizem je eno od področij moralnosti²; in drugič, nujni pogoj za moralnost je intencionalnost. Osrednje vprašanje, ki je tu implicirano in s katerim se bomo spopadli v pričujočem delu, pa se glasi: ali vsakršna oblika intencionalnosti zadostuje kriterijem, po katerih je dejanje lahko označeno kot moralno, ali pa mora biti za njihovo izpolnitev intencionalnost tudi kognicijska? Kognicijska intencionalnost bi se pri tem pomensko nanašala na namen nekega subjekta, ki se zaveda dane situacije.

Poskuse odgovarjanja na to vprašanje lahko strnemo v dve skupini. Prvo, ki ji je kognicija nujni pogoj za moralno, bomo imenovali *zahodna konferenca*; drugi, ki pa ne zahteva kognicije, bomo rekli *vzhodna*. Pri tem imenovanju izhajamo kajpak iz zgodovinske tradicije, saj je znano, da je zahodni svet veliko bolj poudarjal vlogo razuma in zavednega, kot pa je to veljalo pri številnih vzhodnjaških filozofsko mističnih šolah.

2.1. INTENCIONALNOST V ETIKI ZAHODNE KONFERENCE

2.1.1. Analogija *cogita*

V okviru zahodne konference velja, da je individuum lahko obravnavan kot etiški subjekt šele tedaj, ko je izpričana njegova kognicijska kapaciteta. V tem kartezijanskem smislu vsakdo najprej dožene svoj lastni obstoj na polju etike, nato pa po nekakšni – četudi vselej le zasilni – analogiji pripozna tovrstno eksistenco tudi drugih človeških bitij. Kriterij za izvajanje te analogije je pri tem lahko bolj ali manj prizanesljiv, vsekakor pa ima nekje svojo mejo, onstran katere obstajajo ljudje, ki spričo svoje kognicijske inkompetentnosti ne spadajo več v etiški okvir. Preprosto povedano – norec naprimer ni odgovoren za svoje moralne delikte.

Resne težave v okviru zahodne konference se pričnejo, ko prestopimo meje človeške vrste in pričnemo razpravljati naprimer o živalih. Znano je, da živali številnih vrst skrbijo za svoje potomce; da posamezniki med seboj sodelujejo; in da prihaja

*same kakovosti, moralnosti in logičnosti (kot rečeno, obliki pridevnikov **moralni** ali **logični** ne zadostujeta, saj rešujeta to nejasnost le v enem samem sklonu, spolu in številu). Spričo te inherentne jezikovne ohlapnosti je tako po eni strani **moralno** oziroma **logično** vse tisto, kar je v skladu z moralo oziroma logiko, kot po drugi tudi vse tisto, kar spada v območje, s katerim se morala oziroma logika ukvarjata. Podobne ugotovitve veljajo, nadalje, tudi za pridevnike, ki izhajajo iz besed **kultura** ali **dednost**: tako da je potem moč v literaturi najti besedne sklope, kot sta **kulturna evolucija** ali **dedna substanca**. V prvem primeru gre za ponesrečen opis fenomena psihosocialne evolucije, ki je, gledano kvalitativno, lahko prav toliko kulturnen kot tudi barbarski. Če bi torej hoteli tudi verbalno zajeti pravi pomen, bi ga lahko dosledno podali z vrstnim pridevnikom **kulturnostna**. Z drugim omenjenim izrazom pa dostikrat označujejo predvsem DNA kot nosilko dednostnega zapisa – a problem pri tem je ta, da je dedna poleg omenjene substance tudi še marsikatera druga: v prvi vrsti najrazličnejše beljakovine, ki so prav tako dednostno opredeljene – se torej dedujejo in so potemtakem dedne -, pa tudi druge molekule in k temu še celični organeli živega bitja. Zatorej, če kdo hoče poudariti*

pomembno vlogo DNA pri procesih dedovanja, bi po pravilih eksaktnosti moral govoriti o njej kot o dednosti, in ne le dedni, substanci.

² *Navedena trditev je le minimalistična. Če namreč s pojmom **altruizem** označujemo tudi širši oziroma ohlapnejši krog odnosov, kot bi bila le požrtvovalnost kot najstrožja manifestacija altruizma, potem lahko pridemo do stopnje, ko je moč poreči, da je altruizem vsakršno upoštevanje drugega. To pa pomeni – in pričujoča trditev je maksimalistična – da je altruizem sinonim za moralnost, oziroma da se usa etika ukvarja izključno z vprašanji altruizma.*

³ *O obeh je pisal že Darwin (9).*

tu in tam celo do dejanj, ki so videti, kot da so storjena – vsaj nekoliko – iz požrtvovalnosti. Prvi dve obliki sta evolucijsko zelo dobro znana pojava³ – gre za sorodstveni altruizem (7, 10) in pa za sodelovanje oziroma recipročnost (11, 12). Teoretična biologija, v domeno katere oba pojava spadata, se prav veliko ne ubada z vprašanjem kognicije v okviru intencionalnosti pri obravnavanih organizmih. S to tematiko se veliko več ukvarjajo etologi, psihologi in številni drugi znanstveniki z različnih transdisciplinarnih področij – eno od bolj znanih je tako imenovana kognitivna znanost. Kljub številnim poskusom ni doslej še nihče predstavil nobenega povsem tehtnega argumenta, ki bi govoril nasprotno od prepričanja tistih, ki pravijo, da je tudi žival bitje, katerega značilnost je kognicijska intencionalnost; da je med nami in njimi v tem smislu kvečjemu kvantitativni razkorak, ni pa nikakršnega kvalitativnega brezna. Nasprotno pa obstaja kup različnih potrditev živalske kognicijske sposobnosti – med vsemi, kot vemo, prednjačijo opazovanja in eksperimenti, v katerih nastopajo v vlogi ciljnih objektov šimpanzi oziroma delfini. Tako v zvezi z enimi kot z drugimi se nekatere ugotovitve nanašajo tudi na sfero altruizma – in ker znanstveno ni razjasnjen status teh živali glede njihove eventualne kognicijske intencionalnosti, je v tem smislu nemogoče povedati, ali gre pri tem za biološki ali za etiški altruizem. Vendar pa se lahko pri tem spomnimo, da smo že pri upoštevanju drugega človeka morali vpeljati analogijo med nami in njim – in da brez nje še danes ne bi imeli v rokah prav ničesar, nobenega adekvatnega videnja notranjosti drugega subjekta. Enako, če ni tehtnega razloga nasproti temu, lahko torej storimo tudi v primeru živali.

2.1.2. Delfini reševalci

Znane so zgodbe o delfinih, ki rešujejo utaplajoče se ljudi. Nekateri neodarvinisti so poskušali ta dejanja odpraviti z naslednjim preprostim argumentom. Omenjene živali naj bi bile pač evolucijsko predisponirane za to, da pomagajo na površje vsakemu bitju, ki se znajde v njihovi bližini in ki, denimo, ne kaže več živahnih znakov življenja; baje so videli tudi delfine, ki so izpod vodne gladine “reševali” hlode. Tako namreč pomagajo tudi svojim mladičem, in če ne bi imeli razvite omenjene poteze, bi bili morda že zdavnaj izumrli. Ker se druga bitja ali predmeti, ki spodbujajo ta njihov naravni nagon po reševanju, v njihovi soseški znajdejo razmeroma dovolj redko, se v evoluciji očitno pač ni razvila diskriminacijska sposobnost, ki bi delfinom omogočala reševanje izključno svojih potomcev, ne pa tudi drugovrstnih bitij in objektov. Po tej interpretaciji se

delfini pač motijo; ker pa ta zmota ne povleče za sabo kakšnih hudih posledic – ni naprimer fatalna, pa tudi posebno velike izgube časa in energije ne pomeni –, skozi evolucijski tok pač ne preneha obstajati. Tukajšnji altruizem bi bil torej popolnoma biološki, izven vsakršne zveze z etiko.

Omenjena razlaga je logična, vendar pa to še ne pomeni, da je prava. Nasproti njej bi namreč lahko postavili tudi drugo: da se delfini prav dobro zavedajo, kaj ali koga rešujejo – in da je reševanje hloda morda navadna igra ali trening; reševanje mladiča njihovo biološko poslanstvo; reševanje utapljajočega se človeka pa moralno dejanje. Seveda je pričujoča hipoteza metafizične, neznanstvene narave – vendar pomembno je to, da isto velja tudi za prejšnjo, ki pa v sodobnosti – brez realne osnove za to – nastopa precej bolj suvereno in pod krinko znanosti. Tem manj utemeljen pa je argument proti moralnosti delfinov – in ti so tu vzeti le kot primer – če pomislimo še na to, da tudi pri etiki v človekovem svetu v resnici nikoli ne vemo čisto do konca, ali je nekaj povsem moralno ali pa gre pri tem vendarle še za nekatere sledove pridobitništva.

⁴ *In ta je povrhu vsega še redundantna – saj namesto nje, po zgornji enačbi sodeč, lahko uporabljamo besedo **življenje**.*

2.1.3. Življenje = kognicija?

Če živalim priznamo možnost kognicijske intencionalnosti, potem se kajpada pred nas prej ali slej postavi vprašanje, kje je meja te lastnosti – kateremu živemu bitju jo še lahko pripisujemo in kateremu eventualno ne več. Možni so najrazličnejši in preštevilni kriteriji, ki pa so vsi po vrsti arbitrarne narave, njihov edini sodnik je človek. Če bi se želeli temu dejstvu izogniti, bi prišli prav do začetkov življenja, kjer bi veljala enačba *življenje = kognicija* (13), ki pomeni, da je že najprimitivnejše živo bitje obdarjeno s kognicijskimi atributi. Problem omenjene enačbe, ki je značilna za razmišljanja nekaterih zagovornikov evolucijske epistemologije (14), je v tem, da *kognicija* potlej ostaja le še metafora⁴.

Ta pohod personifikacijskih podvzetij se zdaj seveda ne more ustaviti pri sami kogniciji, temveč gre po inerciji še naprej – v etiko. Če je paramecij nosilec kognicijskih kapacitet, potem dejansko ni razloga, zakaj ne bi mogel biti obravnavan tudi kot etiški subjekt. V tem smislu izhaja evolucijska etika neposredno iz evolucijske epistemologije (15, 16). Vendar pa, vzeta v tem najširšem smislu, evolucijska etika ni sposobna odgovoriti na nobeno konkretno vprašanje, saj se, tako kot evolucijska epistemologija v navedeni obliki, ne more dvigniti nad raven tавтоlogij. *Eno*, ki ga slednje izrekajo, pa je, kot nam lahko sugerira Parmenid, negibno, torej onstran dejanja – kar pomeni v tem primeru konec možnosti našega nadaljnega spoznavanja.

⁵ *O obojem se je tudi v našem prostoru že precej pisalo (19, 20, 21).*

2.1.4. Od kvantne fizike k vzhodni konferenci

Če gremo po nakazani poti še dlje, torej tudi onstran prvih živih organizmov in celo molekul in atomov – tudi slednjim nekateri pripisujejo atribute življenja in kognicije – pridemo do submaterialne, kvantne ravni obstoja. Pri tem je zanimivo, da v njenih okvirih nikakor več ne velja načelo redukcije, kot je to veljalo še tik pred tem. V kvantnem svetu so entitete povezane med seboj po načelih neprostorskega in nečasovnega – ki jih zajemata pojma alokalnosti in sinhronosti. Stvari so tu implicirane druga v drugi, prav tako to velja tudi za njihove spremembe. V tem smislu lahko torej govorimo tudi o njihovi medsebojni kogniciji, ki tu že presega raven banalne tautologije, dasiravno se še vedno nismo otresli tistega metaforičnega značaja, ki se te kognicije drži. Do te ločitve lahko pride definitivno morda šele na stopnji evolucije centralnega živčnega sistema, ki ga vse pogosteje obravnavajo kot kvantno strukturo.

Možgani, ki mislijo neko drugo bitnost in se odločajo o moralnem projektu, usmerjenem k njej, brez dvoma spričujejo fenomen kognicijske intencionalnosti – vendar pa se tu pojavi etiški precep: če je nekaj implicirano v nečem, če je tisto tam torej del tega tu – kaj ima pri vsem tem sploh še opraviti etika, katere pogoj je namreč drugost, ločenost (17)?

Analogen argument je mogoče najti tudi v okviru sorodstvenega altruizma – materam je naprimer moč očitati, da njihovo ravnanje sploh ni etično, marveč gre za najpreprostejši projekt narave, ki se ga da zlahka zajeti v koncept sebičnega gena (8) oziroma inkluzivne sposobnosti (18)⁵ – v vsakem primeru gre pač za preživetje dednostne substance. Vendar pa je tu takoj tudi že druga stran iste medalje: o materi, ki se ne briga za svojega otroka, ne bomo rekli le, da se vede nenormalno, temveč tudi, da je njeno ravnanje nemoralno (22). S tem pa takoj uvidimo, kako je nasprotje od tega vendarle nekaj, kar je – navkljub ugovorom o naturalističnih zavezah in nujah – pozitivna etiška vrednota.

S pričujočim primerom smo se vrnili k izhodišču in vprašanju, ali je kognicijska intencionalnost zares adekvaten kriterij za označitev nekega dejanja z atributom moralnosti. Mati, ki skrbi za svojega otroka – tudi če imamo še vedno v mislih neko predstavnico človeške vrste – izvaja svoja dejanja mnogokrat na povsem predspoznavni, nezavedni ali instinktivni ravni. Zahteva zahodne konference po kogniciji znotraj intencionalnosti se v tem smislu ne zdi več upravičena.

2.2. INTENCIONALNOST V ETIKI VZHODNE KONFERENCE

Vzhodna konferenca je o teh vprašanih torej drugačnega mnenja. Kot prvo, ne priznava nikakršne ločenosti med entitetami univerzuma, temveč je zanjo vse povezano – in, tako kot to potrjuje tudi kvantna fizika (23), vse celo implicirano v vsem. Ob takem izhodišču zahodni tip etike seveda ni možen. Njegova osrednja beseda *altruizem* postane v teh razmerah nekaj, česar ni in ne more biti. Spričo svojih mističnih razsežnosti je pričujoča filozofija tudi docela jasno opredeljena glede svojega stališča do kognicije – s slednjo je sicer vse lepo in prav, toda na njej graditi kaj tako pomembnega, kot je duhovni, se pravi tudi etiški odnos do sveta – tega pač ne kaže izvajati.

In še več: radikalni Zhuang Zi je iz svojega mističnega obzora odstavil celo vsakršno, ne le kognicijsko intencionalnost⁶. Od moralnega dejanja je zahteval nič manj kot to, da je storjeno brez slehernega namena. V tem smislu gre za nekaj podobnega kot pri Kantovem kategoričnem imperativu, kjer je edini dovoljeni – in hkrati tudi neobhodni – motiv za moralno dejanje: zvestoba moralnemu zakonu. Le da kitajskemu mistiku ni bilo treba govoriti niti o tem edinem motivu, saj je bil slednji pač inkorporiran v samem spontanem mističnem doživljanju.

2.3. VPRAŠANJE INTENCIONALNOSTI KOT ZADOSTNEGA POGOJA V ETIKI

Če pustimo pravkar navedeni ekstremni mistični pogled ob strani, kajti v nasprotnem primeru bi lahko kaj kmalu sploh prenehali razpravljati o etiki – oziroma, če bi želeli biti tudi sami etični, bi to po njegovem kriteriju celo morali storiti –, obstaja možna trditev, po kateri je sama intencionalnost v vsakem primeru nezadosten pogoj, da bi lahko nekaj označili za moralno. Na njeni podlagi bi prišli do negativnega odgovora na vprašanje: ali je namen, tisti prej obravnavani kriterij ločitve med biološkim in etiškim altruizmom, dovolj za doseg imena *moralno*; ali pa je namen sam nezadosten in je poleg njega potrebna tudi njegova realizacija? Po prvem (a) od obeh nasprotujočih si stališč bi torej veljalo, da je dober namen dovolj za možno proglasitev nekega dejanja za moralno, pa tudi če se izvedba ne posreči. Drugo stališče (b) je strožje in zahteva, da je za dostitev kriterijem moralnosti potrebna tudi dokončna izpeljava načrtovanega. V okviru te druge trditve lahko izvedemo še eno delitev – prva podtrditev (b1) je, da velja navedeni pogoj načelno, za običajne situacije, ki jih je sposoben predvideti vsak povprečen in uravnovešen predstavnik človeške vrste oziroma dane skupnosti; medtem ko v

⁶ S tem pridemo do zanimivega paradoksa: po eni strani gre za poudarjeno transcendentnost te etike, po drugi strani pa lahko vidimo, da prav nič drugače od nje ne trdi biološka definicija altruizma, ki pa sega pod raven vsakršne etike.

⁷ **Amoralno** je tisto, kar ni relevantno z moralnega gledišča, oziroma je amoralen tisti človek, ki se ne dotika področja moralnosti. Za razliko od tega je **imoralno** tisto, kar je v nasprotju z uveljavljenimi moralnimi vrednotami nekega okolja.

ekstremnih, izrazito nepredvidljivih situacijah, kjer objektivne okoliščine preprečijo izvedbo dejanja, od tega pogoja odstopimo – tako da v takih primerih naposled zadostuje tudi že sam dober namen. Druga podtrditvev (b2) pa ostaja pač neizproсна tudi ob takih primerih in ne dovoljuje nobene izjeme.

Če bi sprejeli trditvev b2, bi v tistem trenutku priznali, da je vsa moralnost, kar je obstaja, popolnoma arbitrarna, saj je odvisna od srečnih ali nesrečnih okoliščin, v katerih je posameznik. Na drugi skrajni točki, v primeru sprejetja trditve a, pa bi se morali podpisati pod izjavo, da je moralno tudi vsakršno tisto dejanje, za katero bi moralo biti vsakemu vsaj približno prisebnemu človeku že v začetku jasno, da je obsojeno na neuspeh in da je poskus njegove izvedbe popolnoma nesmiseln. In če kdo povsem nekritično trmoglavi pri tovrstnem poizkušanjju, se kaj lahko zgodi, da to počne celo na škodo koga drugega v svoji okolici; ali pa, če že nič drugega, bi lahko počel kaj bolj koristnega in s tem tudi etiško bolj upravičenega. Če zadevo priženemo do ekstremne podobe, pridemo do primera donkihotovske borbe z mlinci na veter, ki v svojem namenu sicer je moralno dejanje, vendar pa vse druge okoliščine preplavijo izhodiščni namen, tako da v končnem smislu o moralnosti ne moremo govoriti. Zadeva je preprosto irelevantna za etiško razpravo, ali kot pravijo v nekaterih jezikih, amoralna⁷. Po vsem tem nam tako ostane le izjava b1, ki se dejansko zdi tudi edini smiselni kriterij za vzpostavljanje etiških sodb. Po tej interpretaciji je v etiki kognicijska intencionalnost potrební pogoj, praviloma – razen v imenovanih izjemnih primerih – pa ne tudi zadostni pogoj za imenovanje nekega dejanja z atributom moralnega.

Artur Štern (1965), magister temeljnih medicinskih ved s področja biokemije – genetične reprodukcije; doktor veterinarske medicine.

LITERATURA

- AXELROD, R. (1981): Hamilton, W. D., *The evolution of cooperation*, *Science* 1981; 211: 1390-6.
- AYER, A. J. (1936): *Language, truth and logic*, Golancz, London.
- BOHM, D. (1982): *Wholeness and the implicate order*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston in Henley.
- DARWIN, C. (1859): *On the origin of species by means of natural selection*, John Murray, London.
- DAWKINS, R. (1976): *The selfish gene*, Oxford university press, Oxford.
- HAMILTON, W. D. (1963): *The evolution of altruistic behavior*, *American Naturalist* 1963; 97: 31-3.
- HAMILTON, W. D. (1964): *The genetical evolution of social behavior (I in II)*, *Journal of Theoretical Biology* 1964; 7: 1-16; 17-52.

- HEGEL, G. W. F. (1952): *The philosophy of right*, Clarendon Press, Oxford.
- HESCHL, A. (1990): $L = C A$ simple equation with astonishing consequences, *Journal of Theoretical Biology* 1990; 145: 13-40.
- HUME, D. (1886): *A treatise of human nature*. Philosophical works, Longmans, Green, London.
- JERMAN, I., ŠTERN, A. (1993): Od replikatorja k toku – vpeljava novega biološkega pojma, *Anthropos* 1993; 5-6: 128-45.
- KANT, I. (1993): *Kritika praktičnega uma*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
- LEINFELLNER, W. (1988): *Traditional ethics, ethical decision theory and evolutionary ethics, v: Absolute values and the reassessment of the contemporary world*, *Proceedings of the Seventeenth International Conference on the Unity of the Sciences*, Los Angeles, 1988: 229-50.
- LEVINAS, E. (1976): *Totalitet i beskonačno*, Veselin Masleša, Sarajevo.
- MAYNARD SMITH, J. (1964): *Group selection and kin selection*, *Nature* 1964; 201: 1145-7.
- SCHOPENHAUER, A. (1990): *O temelju morala*, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad.
- ŠTERN, A. (1994): *Okopi sebičnosti*, *Apokalipsa* 1994; 1-2: 109-37.
- ŠTERN, A. (1994): *Sipine altruizma*, *Anthropos* 1994; 4-6: 258-68.
- ŠTERN, A., JERMAN, I. (1993): *Altruizem v luči paradigme sebičnega gena in kvantno mehanske biologije*, *Anthropos* 1993; 3-4: 253-66.
- TRIVERS, R. L. (1971): *The evolution of reciprocal altruism*, *Quarterly Review of Biology* 1971; 46: 35-57.
- WITTGENSTEIN L. (1965): *A lecture on ethics*, *The philosophical review* 1965; 74/1.
- WUKETITS, F. M. (1990): *Evolutionary epistemology and its implications for humankind*, State of New York Press, Albany, NY.
- WUKETITS, F. M. (1993): *Moral systems as evolutionary systems: taking evolutionary ethics seriously*, *Journal of Social and Evolutionary Systems* 1993; 16 (3): 251-71.