

Andrzej Elżanowski  
Muzeum i Instytut Zoologii  
Polska Akademia Nauk

## PRAWDZIWIE DARWINOWSKA ETYKA<sup>1</sup>

Wypaczanie poglądów wybitnych myślicieli wydaje się powszechnym sposobem rozwoju ludzkiej myśli (przynajmniej na poziomie zbiorowej świadomości), a może nawet, uwzględniając ideologiczne ekscesy XX wieku, siłą napędową historii. Jednak w przypadku darwinowskiej etyki zjawisko to osiągnęło skrajność, bowiem mamy tu do czynienia nie tyle z wypaczaniem, co z diametralnym odwracaniem rzeczywistych poglądów Darwina. Wydaje się, że odpowiedzialne za ten stan rzeczy może być synergistycznie kilka czynników, w szczególności, werbalnie oczywiste, ale fałszywe wiązanie Darwina z socjaldarwinizmem oraz głęboko zakorzeniona ludzka potrzeba poczucia wyższości. Z obydwu tych czynników korzysta nieustająca antydarwinowska propaganda, która przycichła w drugiej połowie XX wieku w kościołach, ale przejęta została przez niektóre świeckie ruchy religijne (szczególnie kreacjonizm). Współdziałanie tych czynników wykreowało straszaka moralnie i społecznie zgubnego darwinizmu jako ideologii bezwzględnych, drapieżnych jednostek zwanych darwinowskimi typami. Trudno o bardziej fałszywy obraz zarówno etyki samego Darwina, jak i, co znacznie ważniejsze, ogólnych wniosków, które wynikają z ewolucyjnego pochodzenia moralności i wartości<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Esej ten dedykuję Panu Profesorowi Adamowi Urbankowi, cz. rz. PAN, któremu intelektualnie wiele zawdzięczam.

<sup>2</sup> A. Elżanowski, *Etyczne konsekwencje ewolucji*, „Kosmos” 58 (2009), s. 585–593.

Każdy organizm i każdy jego aspekt jest wynikiem ewolucji, ale to nie znaczy, że cała biologia i psychologia jest ewolucyjna. Mechanistyczne i, w sferze życia podmiotowego, psychologiczne zasady funkcjonowania organizmów nie wynikają z ewolucji, dlatego niefortunnie rozpropagowane dictum T. Dobzhansky'ego, że „nic w biologii nie ma sensu w oderwaniu od ewolucji” jest zwyczajnie nieprawdziwe. Funkcjonowanie czegokolwiek, nerek czy sprawstwa moralnego, nie jest zjawiskiem ewolucyjnym, a zrozumienie samego funkcjonowania jakiegoś aparatu nie wymaga, w odróżnieniu od jego pochodzenia, odwoływania się do ewolucji — wręcz odwrotnie, wyjaśnienie ewolucyjnego pochodzenia czegokolwiek wymaga uprzedniego zrozumienia jego funkcjonowania. Moralność jest zjawiskiem społeczno-psychologicznym, dlatego wyjaśnienie jej ewolucyjnego powstania nie jest możliwe bez zrozumienia działania złożonego systemu motywacyjnego, jakim jest sprawstwo moralne. Darwin osiągnął znaczny stopień zrozumienia tego systemu dzięki przestudiowaniu dzieł brytyjskich filozofów moralnych, którzy *de facto* zajmowali się głównie psychologią moralności, jak również niewątpliwie częściowo na podstawie intro- i retrospektywnej samowiedzy. Darwin był człowiekiem wrażliwym na krzywdę słabszych, zwłaszcza niewolników<sup>3</sup> i zwierząt<sup>4</sup>, a jego etyka, wyrażona w licznych sądach moralnych zawartych w dziele *O pochodzeniu człowieka drogą doboru naturalnego*, łączy elementy utilitaryzmu i kantyizmu<sup>5</sup>. Celem Darwina było udowodnienie ewolucyjnego powstania moralności uważanej dotąd za wyjątkowy atrybut dzielący ludzi od innych ssaków, a nie wyprowadzanie norm postępowania z procesów ewolucyjnych. Darwin nie był socjaldarwinistą<sup>6</sup> i jego podejście jest zasadniczo różne od tak zwanej etyki

<sup>3</sup> A. Desmond, J. Moore, *Darwin's Sacred Cause. How a Hatred of Slavery Shaped Darwin's Views on Human Evolution*, Boston–New York 2009. Poprzednio L. Arnhart próbował wyprowadzić sprzeciw wobec niewolnictwa Darwina z jego pojęcia wyewoluowanej moralności, ale błędnie przypisał Darwinowi posługiwanie się wzajemnością, najwyraźniej myląc wzajemność z empatią; L. Arnhart, *Darwinian Natural Wright. The Biological Ethics of Human Nature*, Albany 1998, s. 189–193.

<sup>4</sup> J. Rachels, *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford–New York 1993, s. 212–215. Stosunek Darwina do bolesnych doświadczeń na zwierzętach przedstawił R.D. Ryder, *Animal Revolution. Changing Attitudes towards Speciesism*, Oxford–Cambridge 1989, s. 158–163.

<sup>5</sup> J.G. Murphy, *Evolution, Morality, and the Meaning of Life*, Totowa 1982, s. 63.

<sup>6</sup> M. Ginsberg, *Social evolution*, s. 104–105, [w:] *Darwinism and the Study of Society*.

ewolucyjnej, od H. Spencera do E.O. Wilsona i M. Ruse'a, którzy mniej lub bardziej dowolnie wybrane normy wyprowadzają prosto z teorii ewolucji (ostatnio głównie z socjobiologii) z pominięciem biopsychologicznej podstawy moralności. Metodologicznie można to porównać do prób ewolucyjnego wyjaśnienia różnych rodzajów moczu kręgowców, bez rozumienia działania nerek. Dlatego częste stosowanie do wyprowadzonych przez nich wniosków etycznych predykatu „darwinowski” prowadzi do tego, że etyczne poglądy samego Darwina nie są darwinowskie<sup>7</sup>.

Esej ten zawiera rekonstrukcję poglądów Darwina na pochodzenie moralności i ich ocenę z punktu widzenia dzisiejszej wiedzy, pierwszy krytyczny przegląd recepcji Darwinowskiego wyjaśnienia pochodzenia moralności oraz próbę zdefiniowania prawdziwie Darwinowskiej etyki zarysowanej w dziele *O pochodzeniu człowieka* i jej obecnego statusu.

## 1. Pochodzenie moralności według Darwina

Darwin wysunął hipotezę o ewolucyjnym pochodzeniu moralności z „instynktów społecznych”<sup>8</sup>. Hipoteza ta ma dwojakie znaczenie. Jest to przede wszystkim hipoteza czysto naukowa o kluczowym znaczeniu dla wykazania ewolucyjnego pochodzenia człowieka<sup>9</sup>, ponieważ do niedawna moralność miała zasadniczo odróżniać człowieka od innych zwierząt. Po drugie, hipoteza ta, jak zapewne każda teoria ewolucji moralności, ma doniosłe implikacje etyczne, których wybitny i systematyczny intelekt Darwina nie mógł nie dostrzec<sup>10</sup>. Darwin zarysował (ale nie nazwał) przynajmniej trzy główne etapy ewolucji moralności, które we współczesnym języku można określić jako pre-moralność *empatyczną*, moralność *plemienną* i moralność *uniwersalizującą*.

---

*A Centenary Symposium*, M. Banton (ed.), London 1961; P. Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, New York, 1981, s. 61; zob. też. A. Elżanowski, *Etyczne konsekwencje...*, s. 587–593.

<sup>7</sup> Np. M. Ruse, *Taking Darwin Seriously*, Oxford 1986; wbrew tytułowi, autor wyprowadza etyczne wnioski z obecnej teorii ewolucji przy całkowitym pominięciu etycznych poglądów Darwina, łącznie z pochodzeniem moralności!

<sup>8</sup> K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, tłum. S. Panek, Warszawa 1959, s. 53 i n.

<sup>9</sup> R.T. Pennock, *Moral Darwinism: ethical evidence for the descent of man*, „Biology and Philosophy” 10 (1995), s. 287–307.

<sup>10</sup> J. Rachels, *Created from Animals*, s. 5.

Głównym „instynktem społecznym”, który zainicjował ewolucję moralności, było „współodczuwanie z osobnikami tej samej grupy”. Zrozumienie empatii Darwin zaczerpnął z *Manual of Mental and Moral Science* Aleksandra Baina i z *Teorii uczuć moralnych* Adama Smitha. Obydwaj dowodzili, „że podstawą zdolności współodczuwania jest nasza silna, długotrwała pamięć poprzednich stanów cierpień i przyjemności. Dlatego „widok innej osoby znoszącej głód, zimno, zmęczenie wskrzesza wspomnienie tych stanów, które są bolesne nawet w myśli”. Zmusza to nas do ulżenia cudzym cierpieniom, aby uwolnić się od naszych własnych bolesnych doznań. W podobny sposób uczestniczymy w przyjemnościach innych ludzi”<sup>11</sup>. Jest godne uwagi, jak nowoczesne było zrozumienie empatii przez Smitha, Baina i Darwina na długo przed wprowadzeniem tego terminu (dopiero w 1909 roku jako tłumaczenia niemieckiego *Einfühlung*)<sup>12</sup>. Jak zauważył D.D. Raphael<sup>13</sup>, już Hume i Smith wyprowadzali uczucia moralne z sympatii i innych ludzkich emocji, a Darwin przeniósł ten proces na wcześniejsze stadium ewolucji. Wydaje się więc, że Darwin dużo zawdzięcza znakomitemu rozwojowi psychologizującej filozofii moralnej w Wielkiej Brytanii, bez którego mógłby nie poradzić sobie z wyjaśnieniem ewolucyjnego powstania moralności.

Na następnym etapie, moralności plemiennej, powstał altruizm i sumienie rozliczające sprawcę moralnego z postępowania wobec grupy, która też wywiera na niego odpowiedni nacisk. Sumienie działa jako konflikt między krótkotrwałymi, silnymi motywami (na przykład głód), a trwałymi motywami społecznymi, kiedy przypominamy sobie nasze działanie oraz jego motyw i czujemy „niezadowolenie z ulegania krótkotrwałym instynktom”. Tak więc, za główny bezpośredni moralny motyw (w dzisiejszym języku: przyczynę bezpośrednią — *a proximate cause*) zachowań, Darwin uważał ocenę retrospektywną, powstającą w wyniku konfliktu między doraźnym i długotrwałym motywem, który miałyby być źródłem takich moralnych uczuć (wstyd, skrucha) oraz oceny podobnych sytuacji w przyszłości. Konflikt ten wręcz de-

<sup>11</sup> K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, s. 61–62.

<sup>12</sup> M.H. Davis, *Empatia. O umiejętności współodczuwania*, tłum. J. Kubiak, Gdańsk 1998, s. 15.

<sup>13</sup> D.D. Raphael, *Darwinism and ethics*, [w:] *A Century of Darwin*, S.A. Barnett (ed.), London 1958, s. 334–359.

finiuje istotę moralną jako taką, „która jest zdolna porównać swoje przeszłe i przyszłe czyny lub pobudki i uznać je za słuszne lub potępić”<sup>14</sup>.

Przez motywy społeczne Darwin rozumiał przede wszystkim motywy prawdziwie altruistyczne i zdawał sobie sprawę z trudności wyjaśnienia ich pochodzenia przez dobór, tym bardziej, że działanie w ramach wzajemności, czyli to, co rozumie się obecnie przez „altruizm odwzajemniony”, traktował jako egoizm, na przykład, „kiedy nadzieja odwzajemnienia dobrodziejstwa skłania nas do wyświadczenia uprzejmości innym”<sup>15</sup>. Prawdziwy altruizm Darwin wyjaśnił działaniem doboru grupowego, choć nie używał tego terminu i, co ważniejsze, nie oddzielał terminologicznie i pojęciowo doboru indywidualnego od doboru grupowego, emfaticznie nazywając również ten ostatni doborem naturalnym:

Nie należy zapominać, że chociaż wysoki poziom moralności albo nie daje żadnej, albo tylko małą korzyść poszczególnemu człowiekowi i jego dzieciom w stosunku do innych członków tego samego plemienia, to jednak podniesienie się poziomu moralności i zwiększenie się liczby ludzi o wysokich przymiotach z pewnością da ogromną przewagę jednemu plemieniu nad drugim. Nie ma bowiem wątpliwości, że plemię złożone z wielu jednostek wykazujących rozwinięty w wysokim stopniu duch patriotyzmu, wierność, posłuszeństwo, odwagę i zdolność współodczuwania, zawsze gotowych do udzielania sobie nawzajem pomocy oraz do poświęcenia się dla ogólnego dobra przeważnie będzie odnosić zwycięstwa nad większością innych plemion. i to właśnie byłoby doborem naturalnym. Na całym świecie zawsze tak było, że jedne plemiona wypierały drugie, a że moralność jest czynnikiem warunkującym ich powodzenie, wobec czego wszędzie z czasem musiało następować podniesienie się poziomu moralności oraz zwiększanie się liczby ludzi o wysokich przymiotach moralnych<sup>16</sup>.

Odkrycie przez Darwina roli doboru grupowego w ludzkiej ewolucji jest tym bardziej imponujące, że jednocześnie zdawał on sobie

---

<sup>14</sup> K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, s. 67.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 62.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 128.

sprawę z ograniczenia działania tego doboru tylko do pewnych szczególnych przypadków, antycypując wynik burzliwej debaty, która toczyła się przez parę dziesiątków lat XX wieku<sup>17</sup>. Darwin zauważył mianowicie, że zachowania czy cechy użyteczne dla grupy, a nie dla osobnika, pojawiły się tylko u owadów społecznych i u ludzi, podczas gdy „co do wyższych zwierząt społecznych [czyli kręgowców], nie wiadomo mi, aby jakakolwiek struktura została zmodyfikowana wyłącznie dla dobra społeczności, chociaż niektóre służą jej wtórnie”<sup>18</sup>.

„Instynkty społeczne” i indywidualne nawyki (na przykład działania w duchu „patriotyzmu, wierności, posłuszeństwa”) wzmacniane są przez „życzenia społeczności”, które wyrażane są za pomocą gestów i mowy, przy czym te wyrazy aprobaty czy dezaprobaty mogą być w różnym stopniu wzmacniane przez empatię i rozum. Dzięki empatii sprawca nie tylko wie, ale również czuje emocje, które wywołał swoim postępowaniem u współtowarzyszy, a dzięki rozumowi może ocenić nawet odległe konsekwencje tego postępowania<sup>19</sup>. Jednak jest to moralność ograniczona do własnej grupy i skierowana wyłącznie na postawy i zachowania mające znaczenie dla grupy: „Dzicy szanują tylko cnoty społeczne”<sup>20</sup>. Taką pierwotną moralność plemienną Darwin określa jako *low morality* lub *immorality*.

Dopiero w moralności uniwersalizującej pojawiły się „cnoty związane z dobrem jednostki”. Ich ukoronowaniem jest humanitaryzm, najszlachetniejsza z ludzkich cnót, która powstaje przez „wysubtelnienie i rozpowszechnienie współodczuwania aż do włączenia wszystkich istot doznających [sentient beings]”<sup>21</sup>. Darwin uważał między innymi humanitarne traktowanie zwierząt za moralne osiągnięcie cywilizo-

<sup>17</sup> R. Boyd, P.J. Richerson, *Culture and Evolutionary Process*, Chicago 1985; E. Sober, D.S. Wilson, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge 1998.

<sup>18</sup> K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, s. 119–120. Dzisiaj wiadomo, że społeczne adaptacje owadów powstały w wyniku doboru krewniaczego, co tym bardziej podkreśla wyjątkowe znaczenie doboru grupowego w ewolucji człowieka.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 65–66.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 219 (przeгляд treści, miejscami nie odpowiadający podziałowi tekstu na podrodzdziały).

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 77; ang. *sentient* błędnie przetłumaczono na „żyjące”. Jest to bardzo poważny błąd, ponieważ właśnie używanie przez Darwina obecnie często stosowanego terminu *sentient* dowodzi, że zdawał on sobie sprawę z fundamentalnego bioetycznego podziału na życie przedmiotowe i podmiotowe. Zob. A. Elżanowski, *Wartość życia podmiotowego z perspektywy nauki*, „Przeгляд Filozoficzny” 18 (2009), s. 81–96.

wanych ludzi. Moralnym ideałem, do którego cywilizacja zmierza, a przynajmniej powinna zmierzać, jest moralność humanitarna<sup>22</sup>.

Darwin stosował teorię doboru naturalnego (grupowego) do pierwotnych ludzkich społeczeństw, natomiast nie utrzymywał, że dobór jest jedynym czy nawet najważniejszym czynnikiem ewolucji społeczeństw cywilizowanych, przyznając, że problem postępu cywilizacji jest niejasny (*obscure*)<sup>23</sup> i ma zbyt wiele uwarunkowań, aby je można było prześledzić<sup>24</sup>, a w odniesieniu do ewolucji moralności wskazywał na możliwość innych czynników, które zbiorczo nazywał etyką polityczną<sup>25</sup>. Stanowisko Darwina w tej ważnej dla etycznych i społecznych konsekwencji jego poglądów sprawie trafnie podsumował M. Ginsberg: „Ogólnie, w odniesieniu do narodów »cywilizowanych«, Darwin przypisuje doborowi naturalnemu tylko podrzędną rolę, ponieważ »takie narody nie wypierają i eksterminują się jak dzikie plemiona«. I dodaje, że »jest bardzo trudno powiedzieć, dlaczego jeden cywilizowany naród rośnie w siłę i rozprzestrzenia się szerzej niż inne; a także dlaczego ten sam naród rozwija się w pewnym czasie szybciej niż w innym«<sup>26</sup>.

## 2. Recepja

W Anglii dyskusja bezpośrednich etycznych konsekwencji teorii ewolucji została skutecznie zablokowana przez T. Huxleya mimo, a może właśnie częściowo z powodu, powstającego wtedy ruchu humanitarnej ochrony zwierząt. Jednak dzieło Darwina zaowocowało do niedawna ignorowanym nurtem myśli zmierzającym do „uspołecznienia” utylitaryzmu. Metaetyczne wnioski z dzieł Darwina jako pierw-

---

<sup>22</sup> J. Paradis zwrócił uwagę na „optymistyczny, a nawet utopijny język”, w jakim Darwin wyraża wiarę w moralny postęp („cnota zatriumfuje”), co ma wyrażać wpływ wiktoriańskiej moralności. Jednak, pomijając sam język, wydaje się, że te ideały, które przyjął Darwin, reprezentują uniwersalną etykę, która przebija się w ewolucji zachodniej moralności; J. Paradis, *‘Evolution and Ethics’ in its Victorian context*, [w:] J. Paradis, G.C. Williams, *Evolution and Ethics. T. H. Huxley’s ‘Evolution and Ethics’ with New Essays on its Victorian and Sociobiological Context*, Princeton 1989, s. 3–55.

<sup>23</sup> K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, s. 139.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 75. Tłumaczenie *political ethics* na „etykę polityki” jest błędne. Etyka polityczna dotyczy m.in. stosunków państwo-obywatel. Jest to pojęcie zbliżone do etyki instytucjonalnej w ujęciu Gehlena.

<sup>26</sup> M. Ginsberg, *Social evolution*, [w:] *Darwinism and the Study of Society*, M. Banton (ed.), London 1961, s. 104.

szy wyciągnął przedwcześnie zmarły matematyk William K. Clifford. W jego wykładach i esejach moralne dobro zdefiniowane jest w kategoriach przydatności społecznej, która, inaczej niż sądzili utilitaryści, miałaby być ważniejsza od indywidualnego szczęścia<sup>27</sup>. Jednak teza ta odbiegałaby od poglądów Darwina, który dowodził, że po zastąpieniu szczęścia przez dobrostan, dobro grupy przekłada się na dodatni bilans dobrostanu jej członków.

Niewątpliwie z Darwina czerpał również Leslie Stephen, którego opublikowane w roku śmierci Darwina (1882) dzieło *The Science of Ethics* P.L. Farber określił jako najpełniejsze dziewiętnastowieczne rozwinięcie darwinowskiej etyki<sup>28</sup>. W rzeczywistości koncepcja ta wykracza daleko poza poglądy Darwina, których Stephen *explicite* nie dyskutuje<sup>29</sup>. Zgodnie z przedmową, traktuje on teorię Darwina jako przesłankę do rekonstrukcji utilitaryzmu, która polega na osadzeniu go w społecznym kontekście, w jakim funkcjonuje rzeczywista moralność w odróżnieniu od idealnej, wymyślanej przez filozofów (w tym przypadku utilitarystów). Stephen przyjmuje ewolucyjną ciągłość instynktu i rozumu<sup>30</sup> oraz pochodzenie „moralnych instynktów” ze skojarzeń zwierząt<sup>31</sup>. Daje znakomity wykład poznawczej roli „sympatii” (empatii)<sup>32</sup>, ale podkreśla (podobnie jak niektórzy późniejsi krytycy Darwina), że wyrzuty sumienia dotyczą całego siebie (postrzeganego „ja”) i swojego charakteru. Ogólnie, Stephen widzi dwoistą determinację rzeczywistej moralności, w której cnota (*virtue*), określająca (potencjalną) wartość społeczną jednostki, nie musi pokrywać się ze szczęściem<sup>33</sup>, co zresztą łatwo wykazać, stosując podział na immanentną i pochodną (społeczną) wartość życia<sup>34</sup>.

W odróżnieniu od T. Huxleya, amerykański propagator darwinizmu Asa Gray, botanik z Uniwersytetu Harvarda i wieloletni eklezja-

<sup>27</sup> P.L. Farber, *The Temptations of Evolutionary Ethics*, Berkeley 1994, s. 24.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 26–37.

<sup>29</sup> L. Stephen, *The Science of Ethics*, Honolulu 2003 (oryginał 1882). W przedmowie (s. V–VI) autor najpierw wspomina impulsy z lektury *O powstawaniu gatunków* a nępnie znaczenie etycznych poglądów Darwina, ale, zaskakująco, dzieła *O pochodzeniu człowieka* nawet nie wymienia.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 63.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 315.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 228–239.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 434.

<sup>34</sup> A. Elżanowski, *Wartość życia podmiotowego z perspektywy nauki*.



sta, nie zignorował całkowicie etycznych konsekwencji ewolucyjnego powstania człowieka. W serii wykładów wygłoszonych w 1880 roku dla Wydziału Teologii Uniwersytetu Yale rozważał możliwość ewolucyjnego powstania ludzkiej nieśmiertelnej duszy, ale podkreślając jej wyjątkowość, postawił zarazem do dzisiaj aktualne pytanie, dlaczego ludziom tak bardzo zależy na tej wyjątkowości. Zapewne dlatego, że ewolucja ma moralne implikacje, zwłaszcza dla traktowania zwierząt. Jeżeli dzielimy z wyższymi zwierzętami uczucia, to „ignorowanie tego związku wydaje mi się rodzajem podłości. Wyobrażam sobie, że ludzie mogliby być bardziej humanitarni, gdyby stwierdzili, że w życiu zależnych od nas współtowarzyszy jest część człowieka i wobec tego mają oni prawa, które człowiek jest obowiązany respektować”<sup>35</sup>.

W Niemczech, Ernst Haeckel przyjął pochodzenie moralności ze „społecznych instynktów zwierząt”<sup>36</sup>, ale na tym kończy się wpływ Darwina w jego krótkiej i niezbyt spójnej prezentacji tego tematu. Zaczyna się ona od tezy, że każdy człowiek ma wrodzoną skłonność do naturalnej (w odróżnieniu od kościelnej) religii, której najwyższym przykazaniem jest miłość, pojmowana jako „ograniczenie naszego naturalnego egoizmu” na rzecz bliźnich i społeczności. Takie „poczucie obowiązku”, które powstało jako przystosowawczy nawyk, a następnie stało się dziedziczne, stanowi właśnie społeczny instynkt człowieka. W odróżnieniu od Darwina, Haeckel opierał swoje etyczne poglądy głównie na teorii doboru, uważając, że dalsza ewolucja ludzi pod działaniem doboru naturalnego jest nieunikniona i może być przez zabiegi społeczne co najwyżej przyhamowana<sup>37</sup>.

Równocześnie Paul Rée, filozof i przyjaciel Nietzschego, opublikował traktat o pochodzeniu uczuć moralnych, w którym, prawdopodobnie jako pierwszy, szczegółowo odniósł się do poglądów Darwina. Rée zajmuje się głównie uczuciami atrybucyjnymi, czyli związanymi z samooceną, a więc oceną siebie jako sprawcy (aktora), co oczywiście

<sup>35</sup> J. Rachels, *Created from Animals...*, s. 83–86.

<sup>36</sup> E. Haeckel, *Ueber die heutige Entwicklungslehre im Verhältnisse zur Gesamtwissenschaft*, „Amtlicher Bericht der 50. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte in München vom 17. bis 22. September 1877”, München 1877, s. 14–22. Haeckel nie odwołuje się *explicito* do Darwina, lecz twierdzi, że „społeczne instynkty zwierząt są ostatnio z różnych stron i w pełni słusznie przyjmowane za prąródło moralności” (s. 22).

<sup>37</sup> J. Sandmann, *Der Bruch mit der humanitären Tradition. Die Biologisierung der Ethik bei Ernst Haeckel und anderen Darwinisten seiner Zeit*, Stuttgart–New York 1990, s. 178.

wymaga samoświadomości refleksyjnej. Z tej pozycji Rée<sup>38</sup> skrytykował Darwina model sumienia, zinterpretowany jako bolesne poczucie niezaspokojenia instynktu społecznego czy „spóźnione współczucie”, kiedy przypominamy sobie egoistyczny czyn. Zdaniem Rée, wyrzuty sumienia polegają na karceniu i potępianiu samego siebie, a więc zależą od samooceny. Nie wchodząc tu dalej w psychologię sumienia, trzeba przyznać, że Darwin nie zdawał sobie sprawy z konsekwencji powstania refleksyjnej samoświadomości, między innymi z odrębności i znaczenia doznań atrybucyjnych<sup>39</sup>. Poza tym Rée<sup>40</sup> przytoczył bez komentarza poglądy Darwina na pochodzenie moralności z „instynktów społecznych”, powstałych przez poszerzenie instynktów rodzicielskich w wyniku działania doboru naturalnego na całe zwierzęce „plemiona” (*Stämme*). W ten sposób Rée przytacza działanie doboru grupowego, ale nie oddaje jego efektów opisanych przez Darwina.

Nietzsche najpierw pochwalił<sup>41</sup> Rée za naturalizację moralności, ale następnie odrzucił<sup>42</sup>, i to bez dyskusji, jego ujęcie ewolucji moralności. Nietzsche znał teorię Darwina tylko z drugiej ręki<sup>43</sup> i nie całkiem ją rozumiał<sup>44</sup>, co nie przeszkadzało mu krytykować darwinizm<sup>45</sup> razem z całym brytyjskim „powierzchnowym” sposobem myślenia, chociaż pojawiają się opinie, że wiele zaczerpnął od Darwina<sup>46</sup>. W aforyzmie zatytułowanym *O darwinizmie*, który posłużył jako szkic

<sup>38</sup> P. Rée, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz 1877, s. 25–27.

<sup>39</sup> Zob. A. Elżanowski, *Wartość życia...*, s. 81–96.

<sup>40</sup> P. Rée, *Der Ursprung...*, s. 7–8.

<sup>41</sup> F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1908 (oryginał 1878–1879), s. 63. Rée został pochwalony za wykazanie, że „człowiek moralny nie stoi bliżej świata myślnego (metafizycznego) niż człowiek fizyczny”.

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Kraków 2006, s. 7 (oryginał 1887); zob. też R. Small, *Nietzsche and Rée: A Star Friendship*, Oxford 2005.

<sup>43</sup> P. Mostert, *Nietzsche's reception of Darwinism*, „Bijdragen tot de Dierkunde” 49 (1979), s. 235–246.

<sup>44</sup> C.U.M. Smith, ‘Clever beasts who invented knowing’: *Nietzsche's evolutionary biology of knowledge*, „Biology and Philosophy” 2 (1987), s. 65–91.

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*, [w:] *Nietzsche Werke in drei Bänden*, K. Schlechta (Hrsg.), München 1955–1956, s. 998–999. Zwięzły przegląd zasadniczych obiekcji Nietzschego w stosunku do teorii doboru podał G. Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin–New York 1984.

<sup>46</sup> C.U.M. Smith, ‘Clever beasts...’, s. 69; J. Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford 2004. Inną interpretację antydarwinizmu Nietzschego przedstawił D.R. Johnson, *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge 2010.

do aforyzmu 224 zatytułowanego *Uszlachetnienie przez zwyrodnienie*<sup>47</sup>, Nietzsche krytykuje tezę, że „to plemię pewnego ludu najlepiej się zachowuje, w którym przeważająca część ludzi posiada żywe poczucie wspólności” i w którym (według pierwotnej wersji *O darwinizmie*) „jest najwięcej poświęcających się osobników”<sup>48</sup>. W rzeczywistości, uważa Nietzsche, to słabsze, delikatniejsze, ale „niezawisłejsze” osobniki, a nie te najlepiej wypełniające zadania dla całej grupy, mogą wnieść coś nowego i przez to umożliwić postęp. „Natury wyradzające się są nadzwyczajnie ważne wszędzie, gdzie ma nastąpić postęp. W ogóle każdy postęp musi porzekać częściowe osłabienie. Natury najsilniejsze *zachowują* typ, słabsze przyczyniają się do jego *rozwoju*”. Z tych względów, konkluduje Nietzsche, „osławiona walka o byt nie wydaje mi się jedynym punktem widzenia, z którego można wyjaśnić postęp lub wzmocnienie człowieka lub rasy”. Okazuje się więc, że Nietzsche wcale Darwinowi nie zaprzecza, lecz uzupełnia jego model o zarys teorii dezintegracji pozytywnej<sup>49</sup>, zdając sobie jednocześnie sprawę, że to właśnie siła grupy, zależna od jej integracji (a więc doboru grupowego), umożliwia przeżycie słabszych, ale bardziej twórczych osobników. W innym aforyzmie Nietzsche wyprzedził Darwina i swoją epokę, wyprowadzając sprawiedliwość z wzajemności, czyli wymiany, wdzięczności i zemsty między równosilnymi partnerami<sup>50</sup>. Następnie, jego zdaniem, ludzkość miała zapomnieć o egoistycznej naturze sprawiedliwości i podnieść ją do podziwianego i pożądanego ideału nie-egoistycznego działania. Najwyraźniej jednak nawet Nietzsche nie wpadł na to, co wiemy obecnie, że odwet czy karanie za łamanie wzajemności jest jednym z najsilniejszych nieegoistycznych działań premiowanych przez dobór grupowy<sup>51</sup>. W jeszcze innym aforyzmie Nietzsche wyróżnił trzy fazy rozwoju (ewolucyjnego oraz/lub osobniczego) moralności: (1) celowego bezpośredniego działania dla osiągnięcia korzyści, (2) działania honorowego, czyli ze świadomością, że korzyści zależą od tego, co ja wiem o innych i co o mnie wiedzą

<sup>47</sup> F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, s. 225–227.

<sup>48</sup> P. Mostert, *Nietzsche's reception...*, s. 240–241, przytacza pełny tekst aforyzmu *O darwinizmie*.

<sup>49</sup> K. Dąbrowski, *Elementy filozofii rozwoju*, Warszawa 1989.

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, aforyzm 92.

<sup>51</sup> Zob. na przykład J. Henrich et al., *Costly punishment across human societies*, „Science” 312 (2006), s. 1767–1770.

inni, oraz (3) działania według własnych kryteriów korzyści i honoru. Stadia te wyraźnie antycypują obecnie znany rozwój myślenia moralnego<sup>52</sup> — dwa pierwsze to rozwój konwencjonalny (standardowy), a trzecie to rozwój postkonwencjonalny (egzystencjalny). Ogólnie wydaje się, że Nietzsche w większym stopniu uzupełnia Darwina niż mu przeczy, do czego na podstawie szerszej analizy doszedł również M. Skowron<sup>53</sup>.

Na samym początku XX wieku darwinowską hipotezę przywołał Piotr Kropotkin przy okazji swojej hipotezy wewnątrzgatunkowej współpracy, a nie walki o byt czy konkurencji jako głównego czynnika ewolucji<sup>54</sup>. Kropotkin za zasadnicze tezy Darwina uznał<sup>55</sup>: (1) wprowadzenie moralności z instynktu społecznego polegającego na empatii (nie nazwanej, ale dobrze zrozumianej), co zinterpretował jako wsparcie dla swojej teorii „instynktu pomocy wzajemnej” jako napędowego czynnika ewolucji; (2) znaczenie zdolności umysłowych dla powstania moralności. Jako tezy drugorzędne (zresztą bez uzasadnienia tego rankingu) wymienia: (3) rolę języka dla wyrażania (dez)aprobaty przez społeczność; (4) rolę nawyków. Podkreślając znaczenie przewagi instynktu społecznego nad osobistym, Kropotkin zwrócił uwagę na podobieństwo hipotezy Darwina do poglądów Bacona (wyrażonych w *Instauratio magna*) o przewadze instynktu działającego dla dobra gromady nad instynktem indywidualnym. Poglądy Kropotkina poza Rosją miały niewielkie znaczenie<sup>56</sup>.

Poza początkowymi reakcjami i nielicznymi, mało znaczącymi wyjątkami, darwinowska hipoteza powstania moralności była ignorowana przez ponad sto lat. Poczynając od końca wieku XIX, było to uwarunkowane zdominowaniem dyskusji przez socjaldarwinizm, wpływem

<sup>52</sup> J.C. Gibbs, *Moral Development & Reality. Beyond the Theories of Kohlberg and Hoffman*, Boston 2010.

<sup>53</sup> M. Skowron, *Nietzsche's „Anti-Darwinismus”*, „Nietzsche-Studien” 37 (2008), s. 160–194.

<sup>54</sup> A. Urbanek, *Evolutionary origin of moral principles*, [w:] *Evolutionary Ethics*, M.H. Nitecki, D.V. Nitecki (eds.), Albany 1993, s. 325–335

<sup>55</sup> P. Kropotkin, *Etyka. Pochodzenie i rozwój moralności*, Łódź 1949, s. 39–53 (rosyjski oryginał książki ukazał się w 1922 roku, a rozdział *Pierwiastek moralny w przyrodzie* w 1905 roku, w periodyku „Nineteenth Century”).

<sup>56</sup> Później, w reakcji na I wojnę światową jako realizację walki o byt między narodami, powstało chwilowe zainteresowanie kooperacją jako czynnikiem ewolucji biologicznej i społecznej. Zob. P.L. Farber, *The Temptations...*, s. 120–121.

czołowego propagatora odkryć Darwina, Huxleya, który w słynnym wykładzie *Evolution and Ethics* (1893) zanegował jakiegokolwiek etyczne znaczenie ewolucji (również ewolucji człowieka), oraz wpływem wiodących angielskich filozofów, H. Sidgwicka z Cambridge i T.H. Greena z Oksfordu, którzy zdefiniowali zadanie etyki jako badanie podstawowych zasad kodeksu moralnego, dowodząc, każdy na swój sposób, że zasady te mają nadprzyrodzone pochodzenie. Sidgwick odrzucał jakiegokolwiek etyczne znaczenie teorii ewolucji, uważając etykę ewolucyjną za uciążliwą popularną ideę, a nie prawdziwy etyczny system czy metodę<sup>57</sup>. Następnie, równie wpływowy Edward Moore opublikował *Principia Ethica* (1903), zawierające druzgocącą, jak się wtedy wydawało, krytykę wszelkiego naturalizmu<sup>58</sup>. Dlatego pierwsza wielka darwinowska rocznica (1909) przypadła w wyjątkowo niekorzystnym okresie do zajmowania się ewolucją moralności<sup>59</sup>. Jednym z najbardziej znaczących, jeżeli nie najważniejszym wydarzeniem, było wydanie zeszytu „Psychological Review” z przeglądem ogólnych implikacji dzieł Darwina, w tym dyskusji ewolucji moralności, którą napisał filozof James Tufts<sup>60</sup>, niestety, bez dobrego zrozumienia naukowych przesłanek i dowodzeń Darwina. Jako najważniejszy i w znacznym stopniu słuszny zarzut Tufts podnosi ograniczenie roli „rozumu” do działania pamięci (w retroaktywnej analizie własnych motywów i działań), poza tym sprowadzenie „moralnej świadomości” do instynktów i emocji oraz zignorowanie ja (*the self*), to znaczy skutków refleksyjnej samoświadomości. Największą słabością tej analizy jest niezrozumienie znaczenia, w jakim Darwin używał terminu „sympatia”, czyli w sensie empatii, co powoduje, że Tufts nie pojął tego, co Darwin rozumiał przez „społeczne instynkty”.

W Polsce ewolucją moralności zajął się prekursor i jeden z twórców polskiej socjologii, Ludwik Krzywicki<sup>61</sup>, który niewątpliwie nawiązuje,

<sup>57</sup> P.L. Farber, *The Temptations...*, s. 90–92. Zob. też H. Lillehammer, *Methods of ethics and the descent of man: Darwin and Sidgwick on ethics and evolution*, „Biology and Philosophy” 25 (2010), s. 361–378.

<sup>58</sup> P.L. Farber, *The Temptations...*, s. 108–111.

<sup>59</sup> Rocznicą tą była ogólnie przytłumiona jedynym naukowym kryzysem teorii doboru po potwierdzeniu praw Mendla, które wydawały się dramatycznie ograniczać zmienność dziedziczną. Problem został rozwiązany w latach trzydziestych przez genetyczną teorię doboru. Zob. też P.L. Farber, *The Temptations...*, s. 97–98.

<sup>60</sup> J.H. Tufts, *Darwin and evolutionary ethics*, „The Psychological Review” 16 (1909), s. 195–206.

<sup>61</sup> L. Krzywicki, *Rozwój moralności*, [w:] L. Krzywicki, *Człowiek i Społeczeństwo. Wybór*

ale nie odwołuje się do Darwina. W szczególności, Krzywicki uznał „rozterkę między pobudkami”, a konkretnie „zatarg między pobudką towarzyską i samolubną”, za sedno moralności, zaś wolę zbiorową gromady, która swoim zachowaniem się utrwała różnicę pomiędzy postępkami „dzielnymi” i „nikczemnymi”, za źródło norm, do których „przyrodzenie człowieka dostraja się poprzez pasmo pokoleń”. To dostrajanie się zachodzi z udziałem indywidualnego doboru naturalnego<sup>62</sup> poprzez wymieranie „osób nadmiernie odruchowych”, ale jest to powolna droga uspołecznienia i wydaje się, że, podobnie jak Darwin, Krzywicki dużą rolę przypisuje epigenetycznemu utrwalaniu nawyków. Jednak, mimo wiodącej tezy, że normy moralne są narzucone przez grupę, Krzywicki całkowicie pomija centralne dla modelu Darwina (i obecnej teorii) działanie doboru grupowego. Nie jest jasne, czy dobór grupowy został pominięty świadomie, czy po prostu niezrozumiany, natomiast świadome jest zanegowanie roli empatii — Krzywicki polemizuje z nienazwanym przeciwnikiem (przypuszczalnie Darwinem), negując znaczenie „uczucia natury sympatycznej” w ocenie postępków. W wyniku zignorowania empatii oraz (podobnie jak u Darwina) wzajemności, „idea sprawiedliwości” pojawia się w „szrankach społeczeństwa pierwotnego” *deus ex machina*. Doprowadzić do niej miały „z jednej strony uczucia społeczne, będące spuścizną po okresie zwierzęcym, z drugiej walka wzajemna w obrębie użycia”, ale są to ogólniki, które niewiele wyjaśniają. Nie wiadomo, jak te uczucia i walka miałyby doprowadzić do idei sprawiedliwości, zwłaszcza, że Krzywicki miał raczej symplistyczną wizję instynktowych zachowań zwierząt, a znaczenie empatii poprzednio zanegował. Wydaje się, że właśnie pominięcie empatii i wzajemności prowadzi Krzywickiego do relatywistycznej konkluzji, że „zasady moralne są

pism, J. Sztumski (red.), Warszawa 1986, s. 396–458 (oryginał 1913). Mimo uderzającego podobieństwa niektórych tez i podjęcia *par excellence* darwinowskiego tematu, Krzywicki nie cytuje Darwina, co wydaje się zagadkowe. Krzywicki niewątpliwie czytał *O pochodzeniu człowieka*, czego dowodzi cytat dotyczący zwyczajów „Fuegieńczyków” w jego pracy *Ustroje społeczno-gospodarcze w okresie dzikości i barbarzyństwa*.

<sup>62</sup> A. Urbaneek (*Evolutionary origin...*, s. 325–335) zauważył, że „zaskakująco, Darwin był pod tym względem mniej darwinowski” od Krzywickiego. Jednak Darwin również przypisywał doborowi inteligentniejszych jednostek pewną, chociaż podrzędną rolę w ewolucji zaawansowanych społeczeństw, a przede wszystkim wyjaśniał ewolucję moralności działaniem doboru, tyle że doboru całych grup, co Krzywicki całkowicie pominał.

jedynie uprawomocnieniem stosunków właściwych danej epoce życia społecznego, niczym więcęj”.

Czołowy polski propagator ewolucjonizmu, Józef Nusbaum-Hilarowicz, nie podjął szerzej tematyki ewolucji moralności, a jedynie wykorzystał poglądy Darwina w napisanym po wybuchu I wojny światowej biologicznym wyjaśnieniu wojen przez „biologiczne zjawisko” „rasowego egoizmu”<sup>63</sup>, którego przejawem miałyby być między innymi wojny między „państwami” owadów społecznych, mrówek i termitów, z dwóch różnych albo z tego samego gatunku, a także walki między grupami dwóch różnych gatunków małąp. Nusbaum cytuje twierdzenie Darwina, że „wszystkie zwierzęta żyjące w stadzie, które wspólnie bronią się i atakują nieprzyjaciół, muszą być w pewnym stopniu wierne sobie nawzajem”<sup>64</sup> i dopowiada, że „to przyjazne nastawienie do członków własnego państwa jednocześnie warunkuje wrogie nastawienie do innych państw”. Cała ta koncepcja wyprowadzania postaw określanych jako nacjonalizm czy etnocentryzm<sup>65</sup> ze świata pozaludzkiego jest ewidentnie błędna, ponieważ poprzez dowolne zastosowanie do zwierząt pojęć „rasy” i „państwa” utożsamia wojnę z jakimkolwiek, zarówno wewnątrz-, jak i międzygatunkowym konfliktem między grupami. Również jawnie nieprawdziwe jest uogólnienie tak szeroko rozumianego „rasowego egoizmu” na wszystkie zwierzęta, czy nawet tylko kręgowce, wśród których powszechnie znane są wielogatunkowe wspólnoty. W rzeczywistości, wewnątrzgatunkowe walki między grupami, skutkujące zajęciem terytorium, występują tylko u dwóch gatunków człowiekowatych (Hominidae), to znaczy u ludzi i szympansov (ale nie u bonobo, goryli i pojedynczo żyjących orangutanów)<sup>66</sup>, a także u niektórych ssaków drapieżnych (na przykład u hien cętkowanych), co oznacza, że grupowa agresja o pewnych cechach wojny jest u kręgowców zjawiskiem rzadkim, a u człowiekowatych wyewoluowała niezależnie<sup>67</sup>. Wyprowadzanie ludzkiego „rasowego egoizmu”

<sup>63</sup> J. Nusbaum-Hilarowicz, *Der Krieg im Lichte der Biologie*, Jena 1915, s. 13–21.

<sup>64</sup> K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, s. 60.

<sup>65</sup> Zob. np. M. Maxwell, *Morality among Nations. An Evolutionary View*, Albany 1990, s. 20–23 i 94–96.

<sup>66</sup> F. de Waal, *Apes from Venus: bonobos and human social evolution*, [w:] F. de Waal, *Tree of Origin. What Primate Behavior Can Tell Us about Human Social Evolution*, Cambridge–London 2001, s. 45–47.

<sup>67</sup> Według ściślejszych definicji, wojna jest zjawiskiem specyficznie ludzkim; zob. np.

ze świata zwierząt było od początku źle uzasadnionym biologizmem, który posłużył autorowi do zgodnego z judeochrześcijańską tradycją przypisania wszystkiego, co złe, „zwierzęcym popędom” i zdefiniowaniu postępu moralnego jako „zwalczaniu i uszlachetnianiu surowych, odziedziczonych po zwierzęcych przaprzodkach popędów i skłonności”. Jest to niemal odwrócenie poglądów Darwina, który dostrzegał w świecie pozaludzkim wiele dobrego i zdawał sobie sprawę ze specyfiki ludzkiego doboru grupowego i jego skutków.

Druga wielka rocznica darwinowska (1959) wypadła w okresie panowania behawioryzmu i klasycznej etologii, które nie dopuszczały wyjaśnień odwołujących się do wewnętrznych, umysłowych stanów, co też nie sprzyjało naukowej dyskusji darwinowskiego wyjaśnienia powstania moralności<sup>68</sup>. Jednym z nielicznych, jeżeli nie jedynym<sup>69</sup>, który podjął ten temat, był filozof D.D. Raphael<sup>70</sup>, który odnotował niezgodność hipotezy Darwina z ówczesnymi wyjaśnieniami moralności jako wyniku wpływów społeczeństwa i rodziny. Oprócz krytyki znanych, błędnych założeń Darwina, wynikających z braków ówczesnej wiedzy (dziedziczność, zachowania zwierząt), Raphael zarzucił Darwinowi brak zadowalającego wyjaśnienia, dlaczego motywy społeczne miałyby zyskiwać przewagę nad *self-regarding motives*. Wyjaśnienie Darwina, kontrastujące długotrwałość działania empatii informującej o (dez)aprobacie innych członków grupy i krótkotrwałość pragnień i pasji po ich spełnieniu, jest (jak pewno każde nietrywialne wyjaśnienie psychologiczne) podatne na krytykę, ale konceptualizacja

B. Chapais, *Primates and the origins of aggression, power, and politics among humans*, [w:] *Understanding Behavior. What Primate Studies Tell Us About Human Behavior*, J.D. Loy, C.B. Peters (eds.), New York-Oxford 1991, s. 190–228. Niezależnie od definicji, początków ludzkich grupowych działań zwanych wojną spodziewać się można co najwyżej wśród innych człowiekowatych.

<sup>68</sup> Zob. charakterystyczną dyskusję J. Huxley-N. Tinbergen, [w:] *Issues in Evolution*, S. Tax, C. Callender (eds.), Chicago 1960, s. 194 i n.

<sup>69</sup> W największym, trzytomowym rocznicowym wydawnictwie (*Evolution after Darwin*, Chicago 1960) Darwina model powstania moralności, a konkretnie zależność powstania moralności od inteligencji, przytoczony jest tylko raz (J. Huxley, *The Emergence of Darwinism*, [w:] *The Evolution of Life*, s. 12) i to tylko na dowód historyzmu ewolucji organizacji, a obszerna analiza ewolucji ludzkich cech społecznych zawiera marginalne tylko odniesienie do Darwina (A. Hallowell, *Self, society, and culture in phylogenetic perspective*, [w:] *The Evolution of Man*, s. 309–371), podobnie jak rozdział o społecznej ewolucji człowieka w innym rocznicowym zbiorze (M. Ginsberg, *Social evolution*, [w:] *Darwinism and the Study of Society*, M. Banton (ed.), London 1961, s. 95–127).

<sup>70</sup> D.D. Raphael, *Darwinism and ethics...*, s. 334–359.



takich krótkotrwałych motywów (jak chęć zemsty) jako *self-regarding* wydaje się nietrafna i na pewno jest za szeroka. Stosując swoją konceptualizację, Raphael logicznie dowodzi, że jeżeli, jak chce Darwin, altruizm miałby wynikać z retrospektywnej refleksji (czy analizy własnych czynów przez sumienie), to taka refleksja powinna doprowadzić też do poczucia powinności wobec siebie, a nie tylko wobec innych. *If a highly-developed form of unselfishness is peculiar to man owing to his capacity for reflection, so is a highly-developed form of selfishness.* Nie wchodząc tu w dyskusję znanego problemu odpowiedzialności wobec siebie, warto zauważyć, że taka refleksja powstała prawdopodobnie znacznie później niż wymuszone działaniem empatii i aktywną interwencją poszanowanie interesów innych. Zresztą Raphael zastrzega, że pominięcie tej konsekwencji nie osłabia Darwinowskiego wyjaśnienia powstania moralności, a jedynie zaprzecza twierdzeniom, jakoby „kierunkiem ewolucji był kierunek na moralność”<sup>71</sup>, oczywiście przy tradycyjnie błędnym założeniu, że moralność musi być dobra.

Dopiero niedawno Jeffrie Murphy<sup>72</sup>, jako jeden z nielicznych filozofów, w pełni przeanalizował i docenił etyczne znaczenie Darwinowskiego modelu ewolucji moralności, trafnie zauważając, że (wbrew często powtarzanym opiniom) model ten podkopuje metafizyczne teorie moralności, a nie samą moralność. Murphy zinterpretował darwinowski model sumienia jako pragnienie drugorzędowe ulegania *wybranemu* pragnieniu pierwszorzędowemu, to znaczy społecznemu pragnieniu, wywołanemu z udziałem empatii, a nie chwilowemu egoistycznemu impulsowi. Interpretacja ta sugeruje, że Darwinowi udało się wykazać możliwość ewolucyjnego powstania autonomii:

Darwin, analogicznie jak Kant i Freud, pojmuje poczucie moralne jako „wewnętrzny monitor” lub „zdolność do panowania nad sobą” rozumianą jako zdolność do podlegania motywacji do zrobienia czegoś, ponieważ powinno się to zrobić, zdolność do samokrytycyzmu, jeżeli się nie uda być do tego motywowanym, i zdolność do poprawienia przyszłych zachowań na podstawie tego samokrytycyzmu. Jednak, w odróżnieniu od Kanta, Darwin uważa

---

<sup>71</sup> Co jest odpowiedzią na tezy nie tyle Darwina, ile C.H. Waddingtona (*The Ethical Animal*, London 1960).

<sup>72</sup> J.G. Murphy, *Evolution...*, s. 71–74.

ten konflikt za całkowicie naturalny konflikt między dwoma empirycznymi czy psychologicznymi pragnieniami (choć różnego rodzaju), a nie między naturalną domeną pragnień z jednej strony a (nienaturalną? nadprzyrodzoną? transcendentną?) domeną no-umenalnego ja, z drugiej.

Dodajmy, że wartość moralna wyboru umożliwionego przez taką autonomię zależy od wiarygodności „instynktu społecznego” opartego na empatii, a nie transcendentnych praw o niepoznawalnym statusie i pochodzeniu. Darwin zastąpił pozornie doskonałą, ale nie istniejącą autonomię moralną Kanta przez wyewoluowaną, psychologiczną i przez to niedoskonałą ale weryfikowalną i korygowalną autonomią rzeczywistych ludzi.

Po konstruktywnej analizie, Murphy sformułował jednak cztery zarzuty<sup>73</sup>:

- (1) braku wyjaśnienia powstania racjonalności;
- (2) mieszania ewolucji społecznej i biologicznej;
- (3) braku wyjaśnienia niespołecznych elementów moralności;
- (4) braku wyjaśnienia poszanowania praw jednostki.

Zarzut (1) jest nieprecyzyjny, ponieważ racjonalność może być różnie rozumiana. Jeżeli uznać za kryterium racjonalności świadome dostosowanie zachowania do zmienionych okoliczności w dążeniu do pewnego celu<sup>74</sup>, to kręgowce (przynajmniej w większości, a może i niektóre inne zwierzęta) są racjonalnymi sprawcami, a niektóre najinteligentniejsze ssaki i ptaki (papugi i krukowate), które posługują się związkiem przyczynowo-skutkowym, są racjonalne w najściślejszym znaczeniu. Dlatego „sugerowanie bez kwalifikatorów, że tylko ludzie są racjonalnymi zwierzętami, jest jawnie błędne, a w dzisiejszych czasach nawet nieodpowiedzialne”<sup>75</sup>. Z drugiej strony, trzeba przyznać, że Darwin naiwnie (z dzisiejszej perspektywy) antropomorfizował i nie dostrzegał różnicy między myśleniem skojarzeniowym (asocjacyjnym) większości kręgowców, a myśleniem przyczynowym, które jest warunkiem powstania pełnego sprawstwa moralnego. Sposób powstania rozumowania przyczynowego, podobnie jak innych wielkich kogni-

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 82 i n.

<sup>74</sup> J. Rachels, *Created from animals*, s. 132–147.

<sup>75</sup> S.F. Sapontzis, *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia 1987, s. 29.

tywnych nowości, do dzisiaj nie jest jasny i nie wiadomo, czy kiedykolwiek będziemy potrafili go zrekonstruować. Jednak z punktu widzenia ewolucji moralności przestało to być problemem odkąd wiadomo, że zarówno ten, jak i inne elementy składające się na ludzką racjonalność (samoświadomość refleksyjna, symboliczna komunikacja), powstały w ewolucji istot pozaludzkich i to przynajmniej dwukrotnie (u ssaków i ptaków).

Zarzut (2), dotyczący mieszania ewolucji społecznej i biologicznej, jest błędny, ponieważ procesy te nie dają się rozdzielić, gdyż każdy element kulturowy (przekazywany epigenetycznie) umożliwiony jest przez biologicznie determinowaną zdolność, a jednocześnie może wpływać, i na etapie moralności plemiennej wpływa, na sukces rozrodczy (darwinowskie *fitness*, czyli dostosowanie). Dlatego obecnie mówi się o ewolucji biokulturowej. Oczywiście, na etapie cywilizowanej moralności uniwersalizującej autonomia czynników kulturowych jest stosunkowo największa i nawet gdyby stała się pełna (co wydaje się zasadniczo niemożliwe), to nie podważa to darwinowskiego wyjaśnienia powstania pierwotnej moralności plemiennej.

Zarzut (3) odpiera sam Darwin, który emfaticznie podkreśla, że pierwotna moralność ma wyłącznie funkcje społeczne, co potwierdza obecna wiedza o moralności ludów plemiennych<sup>76</sup> i innych człowiekowatych, zwłaszcza szympanów<sup>77</sup>. Niespołeczne elementy moralności są wtórne i powstały przez zastosowanie sprawstwa moralnego do spraw nie-społecznych. (4) Również niewątpliwie wtórna jest zachodnia etyka praw jednostki, choć w zarzucie tym może być ziarno prawdy o tyle, że Darwin ignorował moralne znaczenie wzajemności, a prawa jednostki (obywatela) są środkiem do zapewnienia wzajemności między jednostką a grupą (państwem).

Wszystkie te cztery zarzuty wywodzą się z błędu typologicznego, esencjalistycznego i ahistorycznego pojmowania moralności, który, mimo krytycznego i otwartego podejścia do przedmiotu, Murphy dzieli z większością filozofów. Błąd ten polega na tym, że moralność jest definiowana jako ahistoryczny ponadczasowy ideał właściwy dla naszego

---

<sup>76</sup> Zob. C. Boehm, *Hierarchy in the Forest. The Evolution of Egalitarian Behavior*. Cambridge-London, 1999.

<sup>77</sup> F. de Waal, *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge-London 1996.

gatunku od początku jego istnienia, mimo że ten ideał wzorowany jest na obecnej moralności i to głównie moralności idealizującego filozofa („*our moral views*”). Tymczasem taki model jest nieprawdziwy, zarówno w perspektywie ewolucyjnej (którą odsłonił Darwin), jak i perspektywie rozwoju myślenia moralnego, a Murphy, wbrew własnemu słusznemu zaleceniu informowania teorii filozoficznych przez naukę, sam niedostatecznie skonfrontował z nauką swoje myślenie o moralności.

Robert Richards<sup>78</sup> starał się zrekonstruować przyczynowy model ewolucji moralności według Darwina i wyróżnił cztery zachodzące na siebie etapy:

- (1) instynkty społeczne wiążące praludzi w społeczności;
- (2) rozwój inteligencji, pozwalający na przypominanie sobie przypadków niezaspokojenia instynktu społecznego z powodu chwilowego popędu;
- (3) powstanie mowy, pozwalającej na wyrażanie wzajemnych potrzeb i artykułowanie zasad zachowania się;
- (4) przyjęcie społecznie aprobowanych zwyczajów.

Następnie, bez określenia związku z poprzednio zarysowanym modelem, przypisał Darwinowi „trzy komplementarne wyjaśnienia pochodzenia moralności”<sup>79</sup>: altruizm odwzajemniony, społeczne siły pochwały i nagany oraz dobór grupowy.

Pomijając brak spójności rekonstrukcji, którą przedstawił Richards, zawiera ona przynajmniej dwa błędne twierdzenia. Po pierwsze, Richards zignorował krytyczną dla powstania oraz ewolucji moralności, a także dla jej etycznej interpretacji, rolę empatii, przez co nie rozumiał, co Darwin miał na myśli mówiąc o instynktach społecznych, które nie musiały „wiązać praludzi w społeczności”, ponieważ, jak zresztą sam Darwin podkreślił<sup>80</sup>, przodkowie ludzi byli oczywiście społeczni. Po drugie, o ile społeczne siły pochwały i nagany oraz dobór grupowy można uznać za komplementarne czynniki (w więk-

<sup>78</sup> R.J. Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, Chicago–London 1987, s. 206–219 i 599–601.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 214.

<sup>80</sup> K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka...*, s. 119: „Sądząc po zwyczajach dzikich i większości *Quadrumana* [innych naczelnych], pierwotni ludzie, a nawet ich mało-podobni przodkowie, prawdopodobnie żyli w społecznościach”. Podobne twierdzenie znajduje się na s. 64.

szym stopniu niż całe wyjaśnienia), gdyż pochwała i nagana ułatwiają działanie doboru grupowego, to *Darwin nie traktował wzajemności jako osobnego czynnika w ewolucji moralności*, przede wszystkim dlatego, że, zgodnie z powszechnym w XIX wieku poglądem, odrzucił moralne znaczenie wzajemności z powodu jej wyrachowania (jako przeciwieństwa altruizmu), a poza tym nie znał oczywiście obserwacji, które doprowadziły do odkrycia tak zwanego altruizmu odwzajemnionego<sup>81</sup> sto lat po opublikowaniu *O pochodzeniu człowieka*. Ten sam błąd popełnia M. Ruse<sup>82</sup> w dyskusji poglądów socjobiologów, których określa jako *Darwin followers* i przypisuje Darwinowi ich tezy. Richards i Ruse cytują wyjęte z kontekstu zdanie:

w miarę rozwijania się u członków plemienia zdolności do rozumowania i przewidywania, każdy z nich wkrótce na podstawie doświadczenia przekonałby się, że jeśli pomoże któremuś ze swych towarzyszy, to zazwyczaj dozna i od niego nawzajem pomocy<sup>83</sup>.

pomijając następne zdanie, które bezpośrednio przeczy tezie, jakoby Darwin wywodził moralność z wzajemności:

Powodując się taką niską pobudką, mógł się u niego wykształcić nawyk pomagania swoim towarzyszom, nawyk zaś czynienia dobrze na pewno wzmacnia zdolność do współodczuwania, co daje pierwszy impuls do spełniania dobrych uczynków. Poza tym nawyki utrzymujące się przez wiele pokoleń mają prawdopodobnie tendencję do dziedziczenia się.

Nie ma więc w ujęciu Darwina ciągłości między „niską pobudką” wzajemności a „pierwszym impulsem” do spełniania dobrych uczynków”. „Niska pobudka” przyczyniła się tylko do wytworzenia nawyku, który następnie ułatwił współodczuwanie i ostatecznie dobry uczynek. Jest to odwrotność tego, co wiemy dzisiaj, to znaczy, że empatia powstaje najpierw i umożliwia powstanie poczucia wzajemności

<sup>81</sup> R.L. Trivers, *The Evolution of Reciprocal Altruism*, „Quarterly Review of Biology” 46 (1971), s. 35–57.

<sup>82</sup> M. Ruse, *Taking Darwin Seriously*, s. 220.

<sup>83</sup> K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, s. 126.

czyli *fairness*. Ruse i Richards popełnili poważny błąd, albowiem właśnie z powodu pominięcia wzajemności Darwin musiał wyprowadzać motywację moralną prosto z motywacji rodzinnej, a nie wzajemności, co stanowi jedną z nielicznych większych różnic między jego i dzisiejszymi poglądami na powstanie moralności.

M. Midgley<sup>84</sup> na tle krytyki biologicznego redukcjonizmu i „motywacyjnego monizmu” (szczególnie racjonalizmu) doceniła model Darwina jako „próbę nadania sensu moralności takiej, jaka ona jest [...] i wyjaśnienia szczególnych cech jej funkcjonowania z jej ewolucyjnej historii”. Midgley nie zajmuje się problemami uniwersalizacji, lecz tym, co wynika z dotychczasowego zrozumienia struktury i funkcjonowania moralności. Podstawą do jej szerszych rozważań jest odkryte przez Darwina powstanie moralności z „chronicznych konfliktów” między łagodnymi i trwałym „centralnym motywem społecznym” i gwałtownymi, lecz przejściowymi, motywami innego rodzaju. Uznając preferencję krewnych i wzajemność za odchylenia (*biases*) naszej wyewoluowanej moralności, Midgley nie widzi w tym nic złego<sup>85</sup> i zauważa, że chociaż wzajemność jest źródłem przezornościowego (*prudential*) odchylenia moralności, to przecież działa ona jako spontaniczna reakcja na przysługę czy jako wdzięczność za przyjazne traktowanie<sup>86</sup>. Midgley konkluduje, że kluczem do zrozumienia naszej wolności jest przeciwieństwo między „głębką złożonością i podziałem tkwiącym w naszej naturze” z jednej strony, a „głębką potrzebą [...] działania jako jedność”<sup>87</sup> — z drugiej.

P.L. Farber zaczął swoją historię etyki ewolucyjnej od wrywkowej analizy poglądów Darwina na ewolucję moralności, podkreślając między innymi „darwinowskie przesunięcie” od doboru indywidualnego do grupowego w intelektualnej ewolucji „człowieka”<sup>88</sup>, co wydaje się nieporozumieniem, bowiem w ujęciu Darwina wcześniejsze etapy ewolucji moralności dotyczą stadiów przedludzkich. W rzeczywistości Darwin sugerował, że w wysoko cywilizowanych społeczeń-

<sup>84</sup> M. Midgley, *The Ethical Primate. Humans, Freedom and Morality*, London–New York 1994, s. 145.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 152.

<sup>86</sup> Midgley przytacza za F. de Waalem obserwacje wskazujące na udział moralnych emocji przy egzekwowaniu wzajemności u szympanów.

<sup>87</sup> M. Midgley, *The Ethical Primate*, s. 182–183.

<sup>88</sup> P.L. Farber, *The Temptations...*, s. 19 i 29.

stwach, które się nie wyniszczają tak, jak „dzikie plemiona”, działa w pewnym stopniu dobór indywidualny, faworyzujący inteligentniejsze jednostki. Co ważniejsze, Farber nie zrozumiał darwinowskiego pojęcia dobra ogólnego jako dobrostanu, błędnie akcentując, że może być ono „pojmwane tylko w świetle ewolucji” i zadając retoryczne pytania: „Dlaczego przeżycie grupy w ogóle ma uzasadniać moralność?” oraz „Czy przeżycie, czy »dobro ogólne« wspólnoty jest wystarczającym kryterium do zdefiniowania moralnej wartości?”<sup>89</sup>. W rzeczywistości Darwin nie twierdził, że przeżycie samo w sobie ma wartość etyczną: moralność jest dobra nie dlatego, że ułatwia przeżycie, lecz dlatego, że przyczynia się do „utrzymywanie się największej liczby osobników w pełni sił życiowych i zdrowia, i w doskonałym stanie wszystkich zdolności”, czyli do dobrostanu. Tak zdefiniowany dobrostan jest wartością i zarazem faktem, który można mierzyć i oceniać, a nie uzasadniać. Dlatego typowy zarzut, że z lektury Darwina można dowiedzieć się, jak powstały „wartości”, ale nie wiadomo, jak je uzasadnić<sup>90</sup>, nie ma sensu — wynika on z błędnego stosowanie do naturalistycznego wyjaśnienia idealistycznego założenia, że wartości są wynikiem boskiego zamysłu, który oczywiście powinien mieć głębokie uzasadnienie. W odróżnieniu od ustanowionych norm czy standardów, fakty można rejestrować, wyjaśniać i oceniać (wartościować) według pewnego kryterium, ale nie uzasadniać. Z tego nieporozumienia pośrednio wynika dalsza obiekcja wobec Darwina, czyli brak wyjaśnienia powstania „najbardziej wyrafinowanych moralnych wrażliwości”<sup>91</sup>, które przecież są nieprzystosowawcze, na przykład, dlatego mielibyśmy chronić zwierzęta przed niepotrzebnym cierpieniem<sup>92</sup>. Prawdą jest, że Darwin, nie będąc etykiem, lecz przyrodnikiem wyjaśniającym pochodzenie człowieka, nie rozwinął tematu nazwanego przez P. Singera poszerzaniem kręgu moralności i do tej pory nie mamy szeroko uznanej teorii postępu moralnego. Wydaje się jednak, że po uznaniu za wartość ostateczną właśnie dobrostanu, sama wiedza dostarczana łącznie przez empatię i rozum skłania do biologicznie nieprzystosowawczej uniwersalizacji stosowania sprawstwa

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 20–21.

<sup>90</sup> *Ibidem*, s. 26.

<sup>91</sup> *Ibidem*, s. 20–21.

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 38.

moralnego. Jednak w obecnej ewolucji ludzkich społeczeństw przeważającą rolę odgrywają czynniki kulturowe i hierarchia wartości jest jednym z nich. Można więc mieć pewną nadzieję, że rozsądne stosowanie uniwersalnej benewolencji okaże się korzystne w dalszej ewolucji napędzanej przez ścieranie się kultur. Jednak, wbrew schematowi myślenia w etyce ewolucyjnej, jest to zupełnie bez znaczenia dla określenie tego, co jest obecnie dobre dla nas, naszych kotów i psów oraz wszystkich innych podmiotów doznających.

Richard Joyce podjął ostatnio jeden z centralnych wątków modelu Darwina, to znaczy powstanie poczucia moralnego czy sumienia przez połączenie społecznych instynktów i odpowiednio rozwiniętego intelektu, nazywając go przesadnie „zagadką Darwina”<sup>93</sup>. Joyce, utożsamiając sumienie z poczuciem winy, odnotował, że poczucie winy spowodowane jest skrzywdzeniem innych i jego mechanizm jest wrodzony, a mimo to doszedł do wniosku, że nie można mieć poczucia winy bez posługiwania się mową, ponieważ mowa jest warunkiem używania wartościujących (*evaluative*) pojęć, które mają być niezbędne do wzbudzania moralnych emocji. Wydaje się to kolejnym przypadkiem kognitywnego „zбочenia” psychologizującego filozofa, który nie uwzględnia możliwości wykazanego u niektórych naczelnych (przynajmniej szympanów i kapucynek)<sup>94</sup> funkcjonowania reguł wynikających z poczucia *fairness* jako doznawanej, ale jeszcze nie werbalizowanej wzajemności. Poza tym, prostszym psychologicznie wyjaśnieniem powstania poczucia winy jest połączenie empatii, dostarczającej wiedzy o doznaniach ofiary, z przypisaniem sobie odpowiedzialności, czyli świadomości siebie jako sprawcy. Szympany mają obie te zdolności<sup>95</sup>, a obowiązujący w psychologii porównawczej tak zwany kanon Morgana zakazuje wyjaśniania odwołującego się do „wyższych” zdolności (w tym wypadku mowy), jeżeli zachowanie można wyjaśnić zdolnościami prostszymi.

### 3. Ocena z dzisiejszej perspektywy

Zarysowane przez Darwina ewolucyjne następstwo trzech stadiów moralności jest rekapitulowane w rozwoju osobniczym (ontogenezie):

<sup>93</sup> R. Joyce, *The Evolution of Morality*, Cambridge Mass.–London 2006, s. 101–105.

<sup>94</sup> F. de Waal, *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, Princeton 2006, s. 42–49.

<sup>95</sup> F. de Waal, *Good Natured...*, s. 40 i n., 60 oraz 75–78.



empatia pojawia się u niemowląt<sup>96</sup>, a dużo później, u przedszkolaków, pojawia się poczucie *fairness*, które zapoczątkowuje rozwój coraz bardziej wyrafinowanych form wzajemności, od bezpośredniej do pośredniej (*indirect reciprocity*)<sup>97</sup>, co odpowiada etapowi moralności plemiennej. Jednak tylko u mniejszości badanych ludzi (z różnych kultur) wykształca się spontanicznie refleksja metaetyczna<sup>98</sup>, która wydaje się być warunkiem rozumowań warunkujących uniwersalizację. Nawet pobieżna znajomość indywidualnego czy grupowego zróżnicowania zachowań i postaw moralnych (zarówno jednostek jak i całych narodów) pokazuje, że uniwersalizujący humanitaryzm nie jest powszechny i nie wiadomo czy kiedyś będzie<sup>99</sup>.

### 3.1. Premoralność empatyczna i etyczne znaczenie empatii

Darwin miał podwójną rację co do pierwszego etapu ewolucji moralności, nazwanego tu empatycznym, ponieważ uważał współodczuwanie, czyli empatię (wtedy określaną za Adamem Smithem jako *sympathy with*), za pierwszy krok w ewolucji moralności, a moralność jako zjawisko pierwotnie wewnątrzgrupowe, ponieważ, przynajmniej u naczelnych, włączanie empatii jest pierwotnie ograniczone do członków własnej grupy. Tak różni myśliciele, jak A. Smith, A. Schopenhauer<sup>100</sup> i R.M. Hare<sup>101</sup> oraz współcześni psychologowie<sup>102</sup>, różnymi drogami doszli do przekonania, że empatia jest niezbędnym elementem działania sprawstwa moralnego. Fakt, że empatia została do niego włączona, a nie zastąpiona przez inne elementy, ma fundamentalne znaczenie filozoficzne dla wykazania obiektywizmu pierwotnego trzonu moralności. *Empatia jest bowiem pierwszą i podstawową procedurą poznawczą sprawstwa moralnego, dzięki której ocena moralna może być oparta na*

<sup>96</sup> M. L. Hoffman, *Empathy and Moral Development. Implications for Caring and Justice*, Cambridge 2000, s. 64 i n.

<sup>97</sup> R.D. Alexander, *The Biology of Moral Systems*, New York 1987, s. 93 i n.

<sup>98</sup> J.C. Gibbs, K.S. Basinger, R.L. Grime, J.R. Snarey, *Moral judgment development across cultures: revisiting Kohlberg's universality claims*, „Developmental Review” 27 (2007), 443–500; zob. też J.C. Gibbs, *Moral Development & Reality*.

<sup>99</sup> A. Schweitzer, *Humanitaryzm*, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 237.

<sup>100</sup> A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bossakówna, Kraków 2006, s. 90–96.

<sup>101</sup> R.M. Hare. *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*, Oxford 1981, s. 73 i 87–106.

<sup>102</sup> M.L. Hoffman, *Empathy...*, s. 221 i n.

rzeczywistych skutkach i intencjach działania sprawcy, a więc może być prawdziwa niezależnie od moralnych poglądów samego oceniającego czy jego grupy. Może, ale nie musi, ponieważ empatia prawdziwie informuje empatyzujący podmiot o doznaniach innego podmiotu pod warunkiem, że obserwowana sytuacja jest prawdziwa, a nie zainscenizowana. Sama empatia nie może oczywiście odróżnić sytuacji prawdziwej od celowo (i dobrze) zainscenizowanej, co wśród ludzi jest częstą praktyką. O tyle wiarygodniejsze *a priori* jest empatyzowanie ze zwierzętami, takimi jak koty i psy, które nie potrafią oszukiwać (a co najwyżej przesadnie wyrażać swoje chwilowe pragnienia). Z drugiej strony doznania innych gatunków, zwłaszcza odległych filogenetycznie, mogą różnić się bardziej od naszych niż doznania innych ludzi, co z kolei ogranicza możliwości empatyzowania ze zwierzętami, chociaż wyrazy uczuć ssaków są dla nas zwykle emocjonalnie zrozumiałe, co zresztą również odkrył Darwin<sup>103</sup>.

Gwarantem warunkowej wiarygodności empatii w przekazie informacji o doznaniach wywołanych obserwowaną sytuacją jest jej mimowolność, polegająca na emocjonalnym przymusie, którego spektakularnym przejawem są powtarzające się przypadki włączania empatii przez cierpienie podmiotów z innych gatunków — na przykład słonie pomagają młodemu nosorożcowi wyjść z bagna, a delfiny próbują pomóc innym waleniom atakowanym harpunem przez wielorybników. Przypadki te oczywiście nie mogą być częste, gdyż tendencja do ponadgatunkowego altruizmu nie może być tolerowana przez żaden dobór, ani indywidualny, ani grupowy, ale zdradzają potencjał uniwersalizacji już na doznaniowym poziomie świadomości. Wydaje się więc, że obecna popularność empatii ma dobre naukowe i etyczne uzasadnienie.

Jako automatyzm podający do świadomości doznania, raz włączona empatia jest warunkowo wiarygodna jako ocena emocjonalnych korelatów obserwowanej sytuacji, ale samo włączanie jej, przynajmniej u ludzi, podlega manipulacji i to w obie strony. Znany mechanizm blokowania empatii jest deprecjonowanie (degradowanie) obserwowanych podmiotów (w stosunku do innych ludzi mówi się o dehumanizacji). Z drugiej strony empatia może być włączana przez wy-

---

<sup>103</sup> K. Darwin, *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, Warszawa 1959.

woływanie umysłowej reprezentacji doznawania, które w rzeczywistości nie zachodzi. Dzieje się tak w wyniku aktorskiej symulacji doznań (praktykowanej przez zawodowych aktorów i żebraków) lub wytworzenia umysłowej reprezentacji przez sugestywny opis werbalny i graficzny, którym posługuje się literatura piękna i religia. Wśród religii, chrześcijaństwo osiągnęło wysoki stopień wyrafinowania w manipulacji empatią, wprowadzając byt urojony do ludzkiego ciała, nad którym niewierni mogli się poznać — widok czy nawet wyobrażenie ciała przybitego gwoździami do czegośkolwiek włącza automatyzm empatii, który pozostaje wiarygodny, bo oczywiście każdy ukrzyżowany człowiek czy inny ssak naprawdę odczuwa ostre cierpienie.

Zdolność do empatii wyewoluowała niezależnie przynajmniej w kilku grupach wysoce społecznych ssaków, to znaczy u słoni, delfinów i człowiekowatych<sup>104</sup>, a ostatnio potwierdziły się dowody na jej działanie u gryzoni<sup>105</sup>. Tak więc Darwin znowu miał rację co do powszechności współodczuwania, przynajmniej w odniesieniu do społecznych ssaków, natomiast dotychczasowe obserwacje u ptaków nie są jednoznaczne<sup>106</sup>, ale są to badania trudne metodycznie (z powodu odmienności ptaków) i zaledwie rozpoczęte, gdyż psychologia poznawcza dopiero niedawno dojrzała do stawiania takich pytań pod adresem gatunków innych niż *Homo sapiens*.

Empatia mogła powstać jako adaptacja do rozpoznawania stanów emocjonalnych i przewidywania (*savoir c'est prévoir!*) reakcji innych członków grupy<sup>107</sup>, a także osobników innych gatunków na sytuacje i działania wpływające na ich doznania (interesy), a więc do poznawania ich rzeczywistych doznań. Moralne efekty empatii, czyli motywacja do pomocy, mogą być efektem ubocznym tego przystosowania, podobnie jak wiele innych innowacji ewolucyjnych, które polegały na wykorzystaniu ubocznych efektów dotychczasowych adaptacji. Jak

---

<sup>104</sup> F. de Waal, *Primates...*, s. 33; I. Douglas-Hamilton, S. Bhalla, G. Wittemyer, F. Vollrath, *Behavioural reactions of elephants towards a dying and deceased matriarch*, „Applied Animal Behaviour Science” 100 (2006), s. 87–102.

<sup>105</sup> D.J. Langford, S. E. Crager, Z. Shehzad, S. B. Smith, S. G. Sotocinal, J.S. Levenstadt, M.L. Chanda, D.J. Levitin, J.S. Mogil, *Social modulation of pain as evidence for empathy in mice*, „Science” 312 (2006), s. 1967–1970.

<sup>106</sup> O.N. Fraser, T. Bugnyar, *Do Ravens Show Consolation? Responses to Distressed Others*, „PLoS ONE” 5 (2010), e10605. doi:10.1371/journal.pone.0010605

<sup>107</sup> F. de Waal, *Primates and Philosophers...*, s. 25 i n.

to już odkrył Nietzsche<sup>108</sup>, obecna funkcja jakiegoś motywu działania często nie jest jego funkcją pierwotną, co w pełni potwierdziła biologia ewolucyjna w stosunku do wszystkich elementów organizacji biologicznej<sup>109</sup>. Jeżeli zatem pierwotna moralność oparta jest na empatii wzbudzonej przez rzeczywiste podmioty, to jest ona obiektywna w tym sensie, że prawdziwie informuje empatyzujący podmiot o doznaniach innego podmiotu.

### 3.2. Moralność plemienna

Darwin wyjaśnił powstanie moralności jako wynik działania doboru grupowego premiującego altruistyczne zachowania członków dla dobra grupy. Teza ta była przez ostatnie dziesięciolecia podawana w wątpliwość razem z efektywnością doboru grupowego i dopiero w ostatnich latach (jak gdyby dla uczczenia dwusetnej rocznicy urodzin Darwina!) potwierdziły ją najnowsze badania i modele teoretyczne, wykazujące znaczenie kulturowego doboru grupowego dla powstania wewnątrzgrupowego („parafialnego”), ale prawdziwego (nie tylko „odwzajemnionego”) altruizmu, który polega na działaniu bez jakichkolwiek przesłanek do oczekiwania indywidualnych korzyści. Taki prawdziwy altruizm wyewoluował przez nagradzanie współdziałania i karanie działań egoistycznych, a nawet karanie bierności polegającej na nie karaniu działań egoistycznych innych. Dowiedziono, że ewolucja takiego altruizmu napędzana jest konfliktem międzygrupowym<sup>110</sup>, co nie pozostawia już wątpliwości, że „nasze najszlachetniejsze osiągnięcie — moralność — ewolucyjnie związane jest z naszym najpodlejszym zachowaniem — wojną”<sup>111</sup>.

Jednak prawdziwy altruizm powstał na bazie „altruizmu odwzajemnionego”, czyli po prostu wzajemności, a sprawstwo moralne powstało jako przystosowanie do egzekwowania wzajemności, która od-

<sup>108</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii...*, s. 56.

<sup>109</sup> S.J. Gould (*The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge–London 2002, s. 1264) określił „niezgodność między powodami historycznego pochodzenia a podstawą do obecnej użyteczności (lub bezużyteczności)” jako *Nietzsche-Darwin principle*.

<sup>110</sup> J.-K. Choi, S. Bowles *The Coevolution of Parochial Altruism and War*, „Science” 318 (2007), s. 636–640; L. Lehmann, M.W. Feldman, *War and Belligerence and Bravery*. „Proceedings of the Royal Society” B 275 (2008), s. 2877–2885; S. Bowles, *Did Warfare Among Ancestral Hunter-gatherers Affect Evolution of Human Social Behaviors?* „Science” 324 (2009) s. 1293–1298.

<sup>111</sup> F. de Waal, *Primates...* s. 55.

czuwana jest pozytywnie jako *fairness* lub negatywnie jako awersja do jej przeciwieństwa (*inequity aversion*). Poczucie *fairness* pozostaje centralną zasadą działania motywacji moralnej, która w połączeniu z dozą, spontaniczną oceną sytuacji włącza modularne emocje moralne (m.in. wdzięczność, uznanie, oburzenie, poczucie winy), które motywują do egzekwowania wzajemności w stosunku do siebie i innych. Prawdziwy altruizm powstaje na bazie tych emocji, które mogą być wzmacniane (zwłaszcza gniew i poczucie winy) pod naciskiem międzygrupowej konkurencji<sup>112</sup>.

Niezależnie od ewolucyjnych przyczyn ostatecznych (*ultimate causes*) wzajemności, jej egzekwowanie, jakie ma miejsce u człowiekowatych i innych naczelnych, ma wartość moralną, ponieważ oparte jest na wrodzonym i powstałym (też na bazie empatii) poczuciu wzajemności (*fairness*), która przecież jest poczuciem sprawiedliwości w diadzie (stosunku bilateralnym). Podobnie jak inni myśliciele XIX wieku, (między innymi Paul Rée), Darwin traktował wzajemność jako formę egoizmu<sup>113</sup> i zapewne dlatego nie docenił ani jej roli w ewolucji, ani jej poczucia (*fairness*) w funkcjonowaniu sprawstwa moralnego, uważając retrospektywną ocenę przez sumienie za główną bezpośrednią motywację moralną. Moralne znaczenie wzajemności zaczęło być doceniane dopiero w XX wieku, dzięki zbieżnemu postępowi myśli w antropologii i socjologii<sup>114</sup> oraz biologii ewolucyjnej<sup>115</sup>, a ostatnio także w prymatologii<sup>116</sup> i ekonomii<sup>117</sup>.

Jak to już opisał Hume, ludzkie sprawstwo moralne funkcjonuje z udziałem trzech stron, obserwatora (arbitra), aktora (sprawcy) i biorcy (pacjenta), przy czym każda ze stron może, ale nie musi być reprezentowana przez oddzielną osobę. U ludów plemiennych rolę arbitrów pełnią „wiodący moralności”<sup>118</sup>, którzy werbalnie narzucają członkom

<sup>112</sup> M. Puurtinen, T. Mappes, *Between-group Competition and Human Cooperation*, „Proceedings of the Royal Society B” 276 (2009), s. 355–360.

<sup>113</sup> K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, s. 62.

<sup>114</sup> A.W. Gouldner, *The Norm of Reciprocity: A Preliminary Atatement*, „American Sociology Review” 25 (1960), s. 161–178.

<sup>115</sup> R. Trivers, *The evolution...*, s. 35–57; zob. też R.D. Alexander, *The Biology of Moral Systems*, New York 1987.

<sup>116</sup> F. de Waal, *Primates...*, s. 42 i n.

<sup>117</sup> E. Fehr, U. Fischbacher, *The Nature of Human Altruism*, „Nature” 425 (2003), s. 785–791.

<sup>118</sup> C. Boehm, *Hierarchy...*, s. 193–194.

grupy moralne wzorce (*moralistic blueprints*), co ilustruje rozpoznaną przez Darwina moralną funkcję komunikacji symbolicznej, zwłaszcza mowy, jako narzędzia do egzekwowania woli grupy. Dzięki temu wiodący moralista może, poprzez manipulację emocjami moralnymi, indukować członka grupy do przestrzegania pewnych reguł w imię wzajemności z grupą, ale nie tylko. Wiodący moralista ma bowiem swój punkt widzenia i poglądy, a w szczególności swoje zobowiązania wobec bogów oraz rzeczywistych osób lub instytucji. Dlatego ingerencja strony trzeciej, która wzmaga zwartość grupy przez wymuszanie wspólnych standardów, otwiera też drogę do narzucania zachowań służących ideologiom i powielającym je instytucjom, a nie członkom grupy czy grupie jako całości. Poprzez wiodących moralistów całe grupy ludzkie wciągane są do konkurencji między mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanymi ponadgrupowymi ideologiami<sup>119</sup>.

W szczególności, wiodący moralisci i przejmujący ich rolę instytucjonalni duchowni umożliwiają masową ingerencję religii poprzez egzekwowanie wirtualnej wzajemności między wyznawcami a bogiem — w zamian za obietnice oraz wmówione wyznawcom łaski i dary można, w imieniu boga, stawiać dowolne żądania, nawet jeżeli są ewidentnie szkodliwe, jak na przykład nieużywanie prezerwatyw mimo epidemii AIDS. Jak to ujął Ludwik Krzywicki, wierzenia religijne „otaczają sankcją moralną postęпки nieraz wręcz szkodliwe dla życia do-czesnego, ale zapewniające zbawienie pośmiertne”<sup>120</sup>, skutkiem czego, jak zauważył Jan Narveson<sup>121</sup>, „moralność jest sprawą publiczną, ale bardzo dziwne rzeczy bywały (a zatem mogą być) uznawane za sprawę publiczną”. Dlatego fundamentalne znacznie dla analizy i oceny moralności ma pojęciowe oddzielenie ukształtowanego przez dobór rdzenia moralności pierwotnej, w której sprawstwo moralne używane jest do regulacji bi- i multilateralnej wymiany wartości źródłowych (tak zwanych pozamoralnych), od heterogennego zbioru norm, które zostały wtórnie do sprawstwa moralnego podłączone. W tym sensie

<sup>119</sup> Jak wiadomo, konkurencją ideologii traktowanych jako memy czy kompleksy memów zajmuje się memetyka. Zob. M. Biedrzycki, *Genetyka Kultury*, Warszawa 1998. Bez względu na dyskusyjny status tej teorii, konkurencja między religiami jako ponadnarodowymi ideologiami jest niezaprzeczalnym faktem.

<sup>120</sup> L. Krzywicki, *Rozwój moralności...*, s. 396–458.

<sup>121</sup> J. Narveson, *Morality and Utility*, Baltimore 1967, s. 34: *moral matters are everyone's business but some very strange things have been (and thus can be) held to be everyone's business.*

Richmond Campbell odróżnia wspólny rdzeń wszystkich moralności, który zapewnia ogromne wzajemne korzyści (czyli jest *overwhelmingly mutually advantageous*), od dodatków związanych z kulturowo wyewoluowanymi instytucjami<sup>122</sup>.

Religie podłączają się do wrodzonego mechanizmu wdrażania wzajemności i w różnym stopniu mogą zastępować wzajemność między członkami grupy wzajemnością z urojonymi podmiotami. O ile w większości religii wzajemność (na przykład potwierdzona kontraktem na górze Synaj) jest w różnym stopniu wymuszana potęgą niewidzialnego władcy, o tyle chrześcijański mit boga w ludzkim ciele, który dla naszego dobra „cierpiał rany”, nie tylko włącza empatię (por. wyżej), ale również emocje moralne egzekwujące wzajemność, przede wszystkim wdzięczności i poczucie winy w przypadku niewdzięczności, przy czym kombinacja grzechu pierworodnego i okrutnie zamęczonego zbawiciela oznacza nieodwracalne naruszenie wzajemności. W całości mitologia chrześcijańska wydaje się być nastawiona na wyrafinowaną manipulację naszym wrodzonym sprawstwem moralnym (zwłaszcza gdy jesteśmy dziećmi). Możliwości takiej religijnej manipulacji poczuciem winy i oburzeniem w przypadkach nieodwracalnie naruszonej wzajemności (na przykład matki, którą się skrzywdziło przed śmiercią) wykazane zostały na przykładzie kultu popularnego wśród Japończyków po II wojnie światowej<sup>123</sup>, który zapoczątkowany był przez charyzmatyczną postać, ale nie dysponował tak rozbudowanym psychotechnicznym instrumentarium, jakiego używa chrześcijaństwo.

Nie znaczy to, że moralność zdominowana przez religię może swobodnie dryfować, wdrażając głównie przesady i absurdy, ponieważ, jak to odkrył Darwin, moralność ewoluowała pod kontrolą doboru grupowego. Religie przejęły niektóre normy egzekwujące wzajemność (na przykład nie kradnij, nie zabijaj etc.), dzięki czemu mogą podawać się za źródło moralności, a także kooptują sprawstwo moralne również do przestrzegania niektórych pożytecznych reguł, na przykład nakazujących umiar, pokorę czy wspomagających sterowany wrodzo-

---

<sup>122</sup> R. Campbell, *Can biology make ethics objective?*, „Biology and Philosophy” 11 (1996), s. 21–31.

<sup>123</sup> T.S. Lebra, *Reciprocity-based moral sanctions and messianic salvation*, „American Anthropologist” 74 (1972), s. 391–407.

nymi preferencjami efekt Westermarcka<sup>124</sup> w zapobieganiu kazirodztwa. Szczególny status ma chrześcijański nakaz wybaczenia, który może mitygować destrukcyjną spiralę krzywdy i odwetu, ponieważ wychodzi poza ograniczenia wzajemności i, jako taki, przyczynia się do postępu moralnego. Oczywiście, religie różnią się etyczną wartością propagowanych norm i powinny być oceniane oddzielnie w kategoriach bilansu dobrodziejstw i krzywd wyrządzonych zarówno wyznawcom, jak i wszystkim, również pozaludzkim podmiotom życia w zasięgu ich działania.

W przeszłości grupy dopuszczające przewagę działań samodestrukcyjnych były zwykle przez dobór eliminowane, chyba że skrajna izolacja umożliwiała im nędzną egzystencję i przetrwanie kryzysu, jak to miało miejsce na Wyspie Wielkanocnej<sup>125</sup>. Ale nasza cywilizacja wyłącza dobór grupowy — żadne grupy, nawet najbardziej destrukcyjne dla siebie i innych, nie są eliminowane. Dlatego, wobec nasilających się obecnie wpływów religijnej ortodoksji napędzającej międzynarodowe konflikty, swobodna manipulacja sprawstwa moralnego przez religie stanowi jedno z najpoważniejszych zagrożeń naszej całej cywilizacji.

### 3.3. Moralność uniwersalizująca

Przedmiotem rozważań większości etyków jest ponadczasowy, wyidealizowany model moralności, realizowanej od zarania dziejów przez jednolitą populację w pełni kompetentnych sprawców moralnych, zdolnych do egzekwowania wszystkich założeń przyjętego modelu. Jednak z dzisiejszej perspektywy nietrudno zauważyć, że powstanie moralności wyprzedzało wszelkie poglądy na moralność i wobec tego „odkryliśmy raczej niż stworzyliśmy naszą moralność, a postęp moralny polega na ciągłym artykułowaniu i rozwoju naszych moralnych instynktów w miarę, jak coraz więcej o nich wiemy”<sup>126</sup>. Dostrzeżona przez Darwina tendencja do humanitaryzmu sugeruje wpływ etyki, a poprzez nią także nauki na ewolucję zachodniej moralności. Analizowanie tego wpływu wykracza poza ramy i możliwości tego eseju, ale wydaje się, że wpływ ten był znaczący, jeżeli uwzględnić, że od

<sup>124</sup> Negatywny (odwrotny) imprinting seksualny polegający na zablokowaniu pociągu seksualnego między osobami, które wychowywały się razem do wieku 5–6 lat.

<sup>125</sup> J. Diamond, *Collapse. How Societies Choose to Fail or Survive*, London 2005, s. 79–111

<sup>126</sup> J. Collier, M. Stingl, *Evolutionary naturalism and the objectivity of morality*, „Biology and Philosophy” 8 (1993), s. 47–60.



Oświecenia na szeroko rozumianym poziomie akademickim zachodzi dyskusja etyczna, której najbardziej przystępne hasła przedostają się do krytycznego myślenia ogółu i że w ten sposób niektórzy filozofowie<sup>127</sup> mieli wpływ na moralne myślenie krytyczne (w sensie R.M. Hare'a<sup>128</sup>), przynajmniej wykształconych elit, które z kolei w pewnym stopniu kształtują opinię publiczną. T. Nagel wyraził podobny pogląd, przedstawiając wizję moralności i etyki jako dwóch ewoluujących i oddziaływujących na siebie domen, behawioralnej (tu: moralności) i teoretycznej (tu: etyki):

Wśród etycznych haseł każdej epoki są idee, które mogły być radykalnymi odkryciami epoki poprzedniej. Stosuje się to do nowoczesnych pojęć wolności, równości i demokracji, a debaty, które toczą się obecnie, doprowadzą za dwieście lat do rozpowszechnienia moralnej wrażliwości, która teraz wydawałaby się bardzo obca. Jakkolwiek tempo postępu jest znacznie wolniejsze, procesy te przebiegają do pewnego stopnia analogicznie do stopniowego przenikania rewolucyjnych odkryć naukowych do powszechnego światopoglądu<sup>129</sup>.

Współcześnie etyka może przekształcać moralność znacznie szybciej, dzięki globalnej informacji, czego spektakularnym przykładem jest wpływ filozofii Petera Singera i innych filozofów podnoszących status moralny zwierząt, nawet jeżeli czynnikiem sprawczym tego przekształcenia są tylko hasła czy slogany przy minimalnym zrozumieniu poglądów tych myślicieli. Równolegle, do przyśpieszenia ewolucji moralności walenie przyczynia się socjobiologia, ale nie dlatego, że zastępuje etykę w uzasadnianiu moralności, lecz dlatego, że wyjaśnia zasadnicze aspekty moralności plemiennej, które stanowią nadal znaczną część każdej obecnie zastanej moralności, jak również pozwala na oddzielenie jej od elementów moralności wtórnej (podłączonych pod działanie sprawstwa moralnego). Dzięki temu, socjobiologia

<sup>127</sup> Zresztą nie tylko ci najwięksi (jak na przykład Kartezjusz, Kant, Schopenhauer, Nietzsche czy brytyjscy twórcy utilitaryzmu). Herbert Spencer, który został niezbyt wysoko oceniony przez historię filozofii, miał ogromny wpływ na etyczne myślenie w drugiej połowie XIX wieku, a G.E. Moore zasłynął z krytyki Spencera i sformułowania błędu naturalistycznego, które samo okazuje się przynajmniej częściowo błędne.

<sup>128</sup> R.M. Hare, *Moral Thinking...*, s. 25 i n., s. 60 i n.

<sup>129</sup> T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge 1979, s. 143.

może ułatwić zrozumienie słabych i mocnych stron zastanej moralności. Peter Singer jest jednym z nielicznych filozofów, którzy docenili socjobiologię właśnie z tego względu:

Odkrywanie biologicznego pochodzenia naszych intuicji powinno wywołać nasz sceptycyzm co do pojmowania ich jako oczywistych moralnych aksjomatów [...]. Bynajmniej nie usprawiedliwiają zasad, dlatego, że okazały się „naturalne”, biologiczne wyjaśnienie często dostarcza sposobu na zdemaskowanie podniesłego statusu pozornie oczywistych praw moralnych<sup>130</sup>.

Jeżeli etyka ma wpływ na moralność, to od moralności plemiennej, w której zastane reguły i hierarchia wartości poddawane są co najwyżej krytyce wybitnych jednostek na ich własne potrzeby, trzeba odróżnić, zmodyfikowaną przez etykę i przynajmniej pośrednio przez naukę, moralność uniwersalizującą. Według Darwina, podstawą tej przekształconej uniwersalizującej moralności jest albo powinien być humanitaryzm, co może nawiązywać do Adama Smitha idei benevolencji<sup>131</sup>. Właśnie Darwin jest źródłem nowożytnego humanitaryzmu<sup>132</sup> opartego nie na przynależności do tej samej uprzywilejowanej grupy, której członkowie mają być *a priori* traktowani jako „bliźni” czy „bracia”<sup>133</sup>, lecz na wynikającej z ewolucji doznań wspólnocie podmiotów życia, do której stosuje się Singera zasada równego poszanowania

<sup>130</sup> P. Singer, *The Expanding Circle...*, s. 70–71; zob. też G.C. Williams, *A sociobiological expansion of evolution and ethics*, [w:] J. Paradis, G.C. Williams, *Evolution & Ethics*, Princeton 1989.

<sup>131</sup> R.D. Alexander, *The Biology...*, s. 173–174 cytuje fragment z książki A. Keith *Evolution and Ethics* (New York 1947), w którym autor ten odnotowuje bliskie pokrewieństwo uniwersalizmu Darwina i benevolencji Smitha.

<sup>132</sup> Przyjętego też przez Alberta Schweitzera, z którym humanitaryzm jest najczęściej kojarzony: „W czasach nowożytnych ideał ten pogłębił się i wzbogacił dzięki narastaniu nowego zrozumienia. Zaczęto rozważać problem, czy nasze współczucie odnosić się powinno tylko do ludzi czy też należy nim objąć wszelkie stworzenia. Ich byt jest przecież taki jak nasz. Czują one strach jak my, cierpią jak my”; A. Schweitzer, *Humanitaryzm*, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, s. 236). Jednak to „nowe zrozumienie” nie byłoby możliwe bez odkryć Darwina, nawet jeżeli jego jednoznaczne etyczne wnioski były powszechnie i często są nadal ignorowane, zwłaszcza w społeczności naukowej!

<sup>133</sup> A. Gehlen uważa, że taki humanitaryzm pojmowany jako „nieróżnicująca miłość do ludzi, z której uczyniono obowiązek moralny” i propagowany przez chrześcijan i anarchistów, powstał przez ekstrapolację moralności rodzinnej na wszystkich ludzi (bez względu na ich wartość) i jest przejawem „hipermoralności” nakręcającej spiralę roszczeń wobec państwa; A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Wiesbaden 1986, s. 79.

interesów. Darwina postulat moralnego stosunku do „wszystkich istot doznających” zarysowuje podjętą przez P. Singera ideę postępu moralnego jako „poszerzanie kręgu etyki” (*expanding the circle of ethics*).

#### 4. Implikacje metaetyczne

Najdonioślejszą metaetyczną konsekwencją odkryć Darwina jest naturalizacja moralności wraz z jej traktowaniem jako złożonego i heterogenicznego wyniku ewolucji. Dotychczas filozofowie moralni w przeważającej większości nie interesowali się ewolucyjnym pochodzeniem moralności, spłaszczali ją do tradycyjnie do jednego poziomu, albo emocjonalnego, albo racjonalnego (co zostało trafnie nazwane monizmem motywacyjnym<sup>134</sup>), traktując ten umysłowy konstrukt jako jednorodny (i z definicji dobry) atrybut normalnych podmiotów ludzkich. Dopiero R.M. Hare wymyślił model sprawstwa moralnego działającego na dwóch poziomach, intuicyjnym i krytycznym<sup>135</sup>, który jest zbieżny z szeroko obecnie przyjętymi w psychologii poznawczej dwupoziomowymi modelami świadomości, operującej równolegle na poziomie doznaniowym i racjonalnym. Dwupoziomowe, intuicyjno-racjonalne uwarunkowanie sądu moralnego pozwala na integrację postulowanej przez psychologię ewolucyjną modularności umysłu na poziomie intuicyjnym z uogólnioną (*general-purpose*) zdolnością do rozumowania, która „umożliwia wydawanie sądu moralnego w świetle ogólnego zasobu wiedzy posiadanego przez sprawcę”<sup>136</sup>. Jest to zapewne ujęcie bliższe prawdy niż wybór między Hume a Kantem, chociaż i tak poziom intuicyjny jest wynikiem kompresji przynajmniej dwóch warstw, empatii i emocji *stricte* moralnych, wyzwalanych przez naruszenia wzajemności. Jak wiemy, moralność jako całość jest jednak jeszcze bardziej złożona, ponieważ sprawstwo moralne zostało dokończane do egzekucji norm przezornościowych i religijnych, potraktowanych tutaj łącznie jako moralności wtórna.

Naturalizacja moralności prowadzi do logicznie (ale pewno nie psychologicznie) ostrego oddzielenia moralności jako biokulturowego faktu od etyki jako racjonalnej analizy i oceny moralności (które same

<sup>134</sup> M. Midgley, *The Ethical Primate*, s. 180–182.

<sup>135</sup> R.M. Hare, *Moral Thinking*, s. 26 i n. oraz i 60 i n.

<sup>136</sup> J. Bolender, *A two-tiered cognitive architecture for moral reasoning*, „Biology and Philosophy” 16 (2001), s. 339–356.

są też faktami, ale wyższego rzędu). W ontogenezie moralnego myślenia<sup>137</sup> oddzieleniu temu odpowiada przejście od rozwoju standardowego, który polega na uogólnianiu i wyrafinowaniu stosowania wzajemności, do rozwoju postkonwencjonalnego (egzystencjalnego), który dotyczy uzasadnienia przyjmowanej moralności, a więc zachodzi na poziomie myślenia metaetycznego.

Konsekwencją naturalizacji moralności, jako przystosowania do życia w grupie wraz z jego etycznymi wadami i ograniczeniami, jest ujawnienie błędu moralistycznego i dzięki temu rozpoznanie wszystkich (a nie tylko uznawanych za dobre) aktów egzekwowania wzajemności i lojalności wobec grupy jako faktów moralnych. Błąd moralistyczny wiąże się z innym, nadal powszechnym, błędem, jakim jest przyjmowanie dychotomii przyroda-kultura, połączone z umieszczeniem moralności (oczywiście) po stronie kultury. W rzeczywistości, zarówno kultura, jak i moralność, ewoluowały i ewoluują w granicach wyznaczonych przez biologię i przy udziale czynników biologicznych, współdziałających z epigenetycznym przekazem kulturowym, czego najprostszym przykładem jest mieszanka psychobiologicznych (efekt Westermarcka) i epigenetycznych (kulturowych) mechanizmów zapobiegania kazirodztwu. Przełomowym wyjściem poza socjogenetyczną ewolucję naturokultury było powstanie zdolności do refleksji metaetycznej, która jest warunkiem autonomicznej etyki. Jeżeli przełom ten osiągniany jest w rozwoju osobniczym (ontogenezie) myślenia moralnego tylko niektórych ludzi<sup>138</sup> i etyka ma znaczący wpływ na postęp moralny, to znaczy, że postęp moralny nie byłby możliwy bez udziału intelektualnych elit (co nie znaczy, że elity są jedynym czy nawet wyznaczającym czynnikiem tego postępu).

Konsekwencją naturalizacji moralności jest rozpoznanie złożoności moralności zarówno psychologicznej, wynikającej z ewolucji samego sprawstwa (jako systemu motywacyjnego), jak i aksjologicznej, wynikającej z zastosowania czy kooptacji tego sprawstwa do różnych zadań. Łączne traktowanie takiego zbioru prowadzi do zamieszania pojęciowego i poważnych błędów. Na przykład, wbrew znanym poglądom

---

<sup>137</sup> J.C. Gibbs, *Moral Development & Reality*, s. 73.

<sup>138</sup> J.C. Gibbs, K.S. Basinger, R.L. Grime, J.R. Snarey, *Moral judgment development...*, s. 451.

M. Ruse'a<sup>139</sup>, który analizuje moralność na przykładzie zakazu kazirodtwa i traktuje ją jako jednorodną domenę dobra, naturalizacja może prowadzić do subiektywizmu czy relatywizmu tylko w odniesieniu do niektórych reguł moralności wtórnej, a nie trzonu moralności pierwotnej. W połączeniu z błędem moralistycznym, łączne traktowanie mieszanego ładunku norm obsługiwanych przez sprawstwo moralne uniemożliwia sensowną analizę i ocenę zastanej moralności i zwykle prowadzi do subiektywizmu moralnego, co jest prawdziwe tylko w stosunku do elementów moralności wtórnej. Oczywiście, podłączanie sprawstwa moralnego do nowych zadań ma swoje obiektywne uwarunkowania (praktyczne, polityczne, militarne, ekonomiczne), ale uwarunkowania te mogą nie mieć nic wspólnego z pierwotną funkcją moralności i powodują, że różnice między moralnościami są etycznie akcydentalne. Dlatego, przy błędnym założeniu, że moralność, czyli normy egzekwowane przez sprawstwo moralne, jest z *definicji* dobra, taka różnorodność sugeruje relatywizm moralny.

Jak prawie wszyscy myśliciele XIX wieku (i większość pozostałych), Darwin zakładał, że moralność jest dobra (czyli popełniał błąd moralistyczny) i wobec tego musiał wykazać, że pierwotna wyewoluowana moralność jest obiektywnie dobra dla członków grupy, to znaczy dobra w kategoriach utylitaryzmu, a nie jej ewolucyjnego pochodzenia czy potencjału. Dlatego warunkowane przez moralność „dobro ogólne” zdefiniował jako:

utrzymywanie się największej liczby osobników w pełni sił życiowych i zdrowia oraz w doskonałym stanie wszystkich zdolności, w warunkach, w jakich przyszło im żyć. Ponieważ społeczne instynkty człowieka i niższych zwierząt rozwinęły się niewątpliwie prawie na tej samej drodze, to byłoby wskazane, jeżeli praktyka na to pozwoli, używać w obydwu przypadkach tej samej definicji i przyjąć za standard moralności ogólne dobro albo dobrostan wspólnoty zamiast ogólnej szczęśliwości<sup>140</sup>.

<sup>139</sup> M. Ruse, *Taking Darwin Seriously*, s. 207 i n. (*We all know what morality is about*, s. 208).

<sup>140</sup> C. Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, New York 1897, s. 121. Polski przekład tego fragmentu (K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, s. 75) nie oddaje dokładnie jego treści.

Pierwsze zdanie tego cytatu dowodzi jednoznacznie, że to „ogólne dobro” czy „dobrostan wspólnoty” pojmowane są dystrybucyjnie, a nie kolektywnie. Antycypując stan myślenia etycznego, który przebija się w naszej cywilizacji, Darwin za wartość ostateczną uznał dobrostan. Ze względu na zależności ujęte w piramidzie Masłowa, jest to wartość najbardziej podstawowa, która stosuje się zarówno do ludzi jak i innych podmiotów życia.

Wbrew licznym twierdzeniom<sup>141</sup>, przytoczona definicja ogólnego dobra jako kryterium moralności nie jest ewolucyjna, podobnie jak na przykład definicja normalnego funkcjonowania nerek. Jest to opis dobrostanu, który zależy od stanu fizjologicznego i psychicznego podmiotów, niezależnie od tego, jak został osiągnięty. Dobrostan jest mierzalnym faktem i wszyscy normalnie rozwinięci ludzie (i inne człowiekowate) mają zdolność oceny dobrostanu na podstawie wiedzy dostarczonej przez empatię i rozum. Przytoczoną definicję dobra ogólnego (osiąganego dzięki moralności) Darwin oparł na takich samych przesłankach, jak potępienie niewolnictwa czy dręczenia zwierząt<sup>142</sup>. Zatem Darwin wykazał, że moralność, której powstanie wyjaśnił działaniem doboru grupowego, jest dobra dla jednostkowych podmiotów życia<sup>143</sup> na mocy etycznych kryteriów niezależnych od tego ewolucyjnego wyjaśnienia. Etyka Darwina jest oczywiście naturalistyczna (jak każda sensowna, to znaczy dająca się uzasadnić etyka, która musi być oparta na faktach podmiotowego życia), ale nie jest to etyka ewolucyjna w sensie wyprowadzania jakichkolwiek norm czy etycznych kryteriów z procesu ewolucji.

Jeżeli moralność pierwotna jest obiektywnie lokalnie dobra dla członków grupy, to nadaje się do uniwersalizacji przez zniesienie przywilejów grupowych, a więc może stać się dobra uniwersalnie, jeżeli reguły wewnątrzgrupowe zostaną zastosowane do wszystkich, co au-

<sup>141</sup> Porównując etykę Darwina i Milla, R. Richards (*Darwin and the Emergence...*, s. 236) pisze: *For him [Darwin] the purpose of moral action was the community good, defined precisely and objectively in evolutionary terms — the lives, health, and welfare of members of the community, not their diverse pleasures.* W rzeczywistości żadne z tych kryteriów nie jest ewolucyjne.

<sup>142</sup> K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka...*, s. 72; C. Darwin, *Vermin and traps*, „Gardener's Chronicle and Agricultural Gazette” 35 (29 sierpień 1863), s. 821–822.

<sup>143</sup> Przynajmniej dla ich przeważającej większości pamiętając o tych nielicznych, którzy dużo stracili przez poświęcenie się dla reszty, ale i tak utylitarystyczny bilans pozostaje silnie dodatni.

tomatycznie implikuje, że dobrostan takiej wszechogarniającej grupy nie będzie osiągany kosztem innych grup, bo innych grup nie ma. Oznaczałoby to, że moralność pierwotna ma potencjał uniwersalnego dobra. Potencjał ten może być zmobilizowany poprzez przewyciężanie podziałów grupowych, przede wszystkim przez uwolnienie jej od tych elementów moralności wtórnej, które są źródłem podziałów. Jest to zadanie dla etyki informowanej przez naukę o tym, jakie normy są egzekwowane, skąd pochodzą i komu służą — nauka dostarcza ewolucyjnej i funkcjonalnej anatomii moralności.

Poprzez wykazanie ewolucyjnej ciągłości doznań ludzkich z doznaniem innych ssaków i innych kręgowców<sup>144</sup>, Darwin *implicite* znaturalizował również ludzkie wartości, które wywodzą się, mniej lub bardziej bezpośrednio, z ludzkich doznań. Mózg kręgowców jest jak dotąd jedynym znanym generatorem podmiotowych wartości we wszechświecie i wszelkie pojęciowe wartości są rzeczywistymi wartościami tylko o tyle, o ile przekładają się na wartość doznań<sup>145</sup>. Jednak wspólnota doznań ludzi i innych ssaków stała się jasna i bezsporna dopiero w wyniku badań mózgu w toku XX wieku, które doprowadziły do lokalizacji mózgowych generatorów doznań, jak również lepszego zrozumienia zachowań motywowanych przez dodatnio lub ujemnie naładowane umysłowe reprezentacje, w odróżnieniu od zachowań czysto odruchowych. W obecnym stanie wiedzy elementy sfery podmiotowej (subiektywnej), czyli doznania wraz z wartościami, stały się obiektywnymi i mierzalnymi faktami. Dlatego twierdzenia o niemożliwości wyprowadzenia wartości z faktów nie mają sensu, jeżeli samo wartościowanie jest faktem, który obecnie daje się zlokalizować do konkretnych grup neuronów, na przykład w korze przedczołowej.

## 5. Implikacje normatywnoetyczne

Podczas gdy darwinowska metaetyka stała się przedmiotem wielu dociekań i ożywionej dyskusji, to normatywnoetyczne konsekwencje ewolucji są nadal tematem niepopularnym, częściowo zapewne dla-

---

<sup>144</sup> Dziełem *O pochodzeniu człowieka* Darwin zainicjował psychologię porównawczą. Zob. E.R. Hilgard, *Psychology after Darwin*, [w:] *The Evolution of Man*, S. Tax (ed.), Chicago 1960, s. 269–287.

<sup>145</sup> A. Elżanowski, *Toward the scientific axiology of life*, „Dialogue and Universalism” 19 (2008), s. 115–121; A. Elżanowski, *Wartość życia podmiotowego...*, s. 81–96.

tę, że nadal uporczywie kojarzą się z socjaldarwinizmem i zakazanym naturalizmem<sup>146</sup>, ale może również dlatego, że zmuszają każdego z nas, jako przedstawiciela gatunku *Homo sapiens*, do realistycznego spojrzenia na siebie samych, co wywołuje dysonans moralny z naszym obecnym *gatunkowym* statusem i roszczeniami, a w szczególności prowadzi do jawnej sprzeczności z dominującą, poprawną politycznie doktryną przyrodzonych i niezbywalnych praw człowieka.

Oczywistą prawdą ujętą w prawo Hume'a jest teza, że ani czynniki i mechanizmy ewolucji na czele z doбором naturalnym, ani jakkolwiek zdefiniowany postęp ewolucyjny czy inne trendy ewolucyjne nie mogą wyznaczać norm etycznych. Dlatego etyka ewolucyjna, polegająca na wyprowadzaniu preskryptywnych norm z samej teorii doboru naturalnego lub jakiegokolwiek własności procesu ewolucyjnego, jest jawnie błędna (*non sequitur*). Natomiast samo ewolucyjne pochodzenie moralności ma doniosłe normatywne konsekwencje, ponieważ pozwala zrozumieć, dokonać etycznej oceny oraz skorygować odchylenia i obciążenia narzucone przez pochodzenie, a zwłaszcza pierwotne funkcje, zarówno samego sprawstwa moralnego, jak i szeroko (i do niedawna bezkrytycznie) przyjętych norm i wartości.

Konsekwencją darwinowskiej teorii ewolucji było przejście od esencjalistycznego (typologicznego) pojmowania gatunku<sup>147</sup>, w którym osobnicza zmienność jest zjawiskiem drugorzędym i akcydentalnym, do podejścia populacyjnego<sup>148</sup>, w którym zmienność osobnicza jest atrybutem, bez którego ewolucja nie byłaby możliwa. Gatunki charakteryzują się rozkładami zmienności cech z modalnymi albo średnimi wartościami (zależnie od typu rozkładu), a nie podobieństwem do idealnego typu, od którego zdarzają się odstępstwa. Dotyczy to także cech behawioralnych zwierząt, do których szeroko zastosowano teorię osobowości<sup>149</sup>. Uznanie wewnątrzgatunkowej zmienności cech oso-

<sup>146</sup> J. Rachels, *Created from animals...*, s. 92–93.

<sup>147</sup> Zob. E. Mayr, *The Growth of Biological Thought*, Cambridge–London 1982, s. 45–47 i 270–272. Esencjalizm nie jest adekwatny do biologicznej rzeczywistości, ale może być adekwatny w innych dziedzinach nauki (E. Sober, *From a Biological Point of View*, Cambridge 1994, s. 201 i n.).

<sup>148</sup> T. Lewens, *The Origin and philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to The 'Origin of Species'*, M. Ruse, R.J. Richards (eds.), Cambridge 2009, s. 314–332.

<sup>149</sup> Zob. na przykład S. D. Gosling *From mice to men: what can we learn about personality from animal research?*, „Psychological Bulletin” 127 (2001), s. 45–86; N.J. Dingemans,



bowości (między innymi szeroko pojętego systemu motywacyjnego) miało zasadnicze znaczenie dla uznania wspólnoty gatunkowej ras ludzkich. Zmienność ta związana jest z rozrzutem zarówno stopnia zadowolenia z życia, określającym jego wartość immanentną, jak i rozrzutem postaw moralnych określających wartość społeczną (pochodną) życia sprawców<sup>150</sup>, od społeczników i innych altruistów, poprzez większość ludzi respektujących tylko wzajemność, do oszustów i innych przestępców. Podobnie jak w odniesieniu do każdej innej cechy osobowości, pewien rozrzut postaw moralnych jest nieuniknionym rezultatem współdziałania zmienności genetycznej i środowiskowej. Zmienność ta jest warunkiem powstania sprawstwa moralnego i nadaje mu sens jako mechanizmowi korygującemu zakres zachowań wynikających z różnych postaw. Gdybyśmy wszyscy mieli identyczną postawę moralną, to w każdej obserwowanej sytuacji musielibyśmy uznać, że postąpilibyśmy tak samo, co uniemożliwiłoby wszelką motywację do retribucji, która jest podstawą działania naszego sprawstwa moralnego. Zmienność zachowań moralnych jest atrybutem naszego i każdego innego gatunku, w którym funkcjonuje sprawstwo moralne, i jako taka jest fundamentalną przesłanką do przyjęcia etyki indywidualizmu moralnego.

Normatywnoetyczną konsekwencją odkryć Darwina jest indywidualizm moralny, który nakazuje traktować każdy podmiot życia odpowiednio do jego indywidualnych charakterystyk<sup>151</sup>, a nie na podstawie przynależności do gatunku. Co nie znaczy, że istotne dla oceny cechy gatunkowe, płciowe i wiekowe nie są uwzględniane. Indywidualizm moralny nie neguje potrzeby przywołania istotnych podziałów, wymaga jedynie, aby znaczenie tych podziałów zostało określone *a posteriori* dla sytuacji, w jakiej znalazły się podmioty<sup>152</sup>. Etyka równego poszanowania interesów zaproponowana przez P. Singera okazuje się właśnie moralnym indywidualizmem, który daje się dobrze podbudować naukowo, ponieważ interesy są określone przez doznania, a te

---

D.Réale, *Natural selection and animal personality*, „Behaviour” 142 (2005), s. 1165–1190; S. F. Brosnan, N.E. Newton-Fisher, M. van Vugt, *A melding of the minds: when primatology meets personality and social psychology*, „Personality and Social Psychology Review” 13 [2] (2009), s. 129–147.

<sup>150</sup> A. Elżanowski, *Wartość życia podmiotowego...*, s. 85 i n. 1.

<sup>151</sup> J. Rachels, *Created from Animals*, s. 173 i n.

<sup>152</sup> M. Bradie, *Darwin and the animals*, „Biology and Philosophy” 12 (1997), s. 73–88.

poddają się badaniu naukowemu. W tym sensie Singer znowu okazuje się prawdziwie darwinowskim etykiem.

Jednak typowa dla większości utylitarystów koncentracja na immanentnej wartości życia, czyli bilansie pozytywnych i negatywnych doznań podmiotu, nie wystarcza do poprawnej analizy i porównanie wartości życia różnych podmiotów<sup>153</sup>. Na przykład Singer<sup>154</sup> podziela zastany pogląd, że życie ludzkie jest bardziej wartościowe ze względu na refleksyjną samoświadomość i inne zdolności kognitywne, między innymi zdolność do abstrakcyjnego myślenia, planowania swojej własnej przyszłości, skomplikowanych czynności porozumiewania się. Frey<sup>155</sup> argumentował, że wartość życia jest funkcją jego bogactwa (*richness*), a ludzkie życie jest najbogatsze, ponieważ dzięki autonomii ludzie mogą kształtować je tak, aby się w nim realizować i odczuwać satysfakcję. Ale nawet przy dyskusyjnym założeniu, że wymienione przez Singera zdolności kognitywne i wyróżnione przez Frey'a bogactwo, a więc różnorodność doznań, przekładają się na immanentną wartość życia, to jednocześnie zdolności te mogą być i są używane, a różnorodność doznań bywa osiągnięta kosztem zwiększenia bądź obniżenia społecznej (pochodnej) wartości życia, to znaczy dodatniego lub ujemnego wpływu na immanentną wartość życia innych podmiotów. Część ludzi realizuje się z przewagą pożytku dla innych podmiotów, a inna część realizuje się głównie kosztem innych podmiotów życia. Dlatego, jeżeli nawet immanentna wartość życia ludzkiego jest kategoriaalnie wyższa, to i tak bilans życia części normalnych ludzi okaże się negatywny, co może być zdroworozsądkowym banałem (bo wiadomo, że w każdej naturalnej społeczności są przestępcy i inni źli ludzie), ale banał ten nie był akceptowany jako istotny z powodu błędu esencjalistycznego w myśleniu etycznym. W rzeczywistości część przestępczości nie jest odchyleniem od normy, lecz stałą strukturalną charakterystyką populacji gatunku *Homo sapiens* (i prawdopodobnie innych człowiekowatych) i każda etyczna miara człowieka musi ten fakt uwzględnić, jeżeli uprzywilejowane traktowanie podmiotów ludzkich

<sup>153</sup> A. Elżanowski, *Wartość życia podmiotowego...*, s. 89 i n.; zob. też J. McMahan, 'Our fellow creatures', „The Journal of Ethics” 9 (2005), s. 353–380.

<sup>154</sup> P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge 1993, s. 89 i n.

<sup>155</sup> R. Frey, *Moral standing, the value of lives, and speciesism*, „Between the Species” 4 (1988), s. 191–201.

ma być zależne od ich wartości. Już z tych wstępnych rozważań wiadać, że indywidualizm moralny uzupełniony o prostą aksjologię życia otwiera perspektywy lepszej integracji etyki z dryfującą do tej pory bioetyką.

Najdonioślejszą i napotykaną największy opór normatywnoetyczną konsekwencją ewolucji jest bezzasadność apriorycznego, kategorialnego nadawania ludziom nadzwyczajnej przyrodzonej gatunkowej wartości nazywanej godnością, która okazała się „moralnym wyziewem zdyskredytowanej metafizyki”<sup>156</sup>. Rachels pokazał, że doktryna godności człowieka wywodzi się z mitu o jego stworzeniu na podobieństwo boże, zarówno bezpośrednio (niejako z definicji boskiego podobieństwa), jak i pośrednio, poprzez rozum (racjonalność) rzekomo otrzymany od boga i nadający ową godność<sup>157</sup>. Tymczasem Darwin wykazał, że do powstania gatunku *Homo sapiens* niepotrzebna była boska interwencja i że zwierzęta też są w pewnym stopniu racjonalne. Wprawdzie Darwin nadmiernie antropomorfizował i przypisywał rozumne działanie niemal wszystkim zwierzętom, ale współczesna nauka potwierdziła poglądy Darwina przynajmniej w stosunku do niektórych kręgowców (przynajmniej ssaków i ptaków).

Obecnie doktryna nadzwyczajnej przyrodzonej godności ludzkiej stała się świeckim dogmatem, który nieuchronnie prowadzi do deprecjonowania życia podmiotów pozaludzkich<sup>158</sup>, nawet jeżeli większość proponentów „praw człowieka” nie ma tej intencji. Indywidualizm moralny zaprzecza tej doktrynie jako przeżytkowi typologicznego, esencjalistycznego myślenia, pierwotnie zakładającego istnienie idealnego prototypu stworzonego na podobieństwo boże, i nakazuje respektowanie obiektywnie określonych interesów indywidualnych podmiotów bez względu na ich przynależność grupową, rasową czy gatunkową.

## 6. Podsumowanie

Z dzisiejszego punktu widzenia wydaje się zaskakujące, że filozofowie tak długo ignorowali (i wielu z nich nadal ignoruje) etyczne

---

<sup>156</sup> J. Rachels, *Created from Animals*, s. 5, 86–98. Zob. też J. McMahan, 'Our fellow creatures', s. 353–380.

<sup>157</sup> *Ibidem*, s. 96 i n.

<sup>158</sup> *Ibidem*, s. 90.

poglądy Darwina, a przede wszystkim etyczne implikacje ewolucji moralności. Poważne potraktowanie tego tematu oszczędziłoby wielu filozofom moralnym błędzenia wśród własnych konstruktów myślowych o niejasnym albo żadnym odniesieniu do rzeczywistości, między innymi utylitarystom zafiksowania się na ulotnych, trudnych do zdefiniowania oraz etycznie drugorzędnych pragnieniach (*desires*), zamiast definiowalnych i mierzalnych doznaniach, deontologom odezwania moralności od jej pierwotnego i głównego przedmiotu, czyli powstałych ewolucyjnie tak zwanych pozamoralnych wartości doznawanych, a większości filozofów popełniania błędu moralistycznego, a więc definiowania moralności *a priori* jako domeny dobra.

Czym zatem jest prawdziwie darwinowska etyka? Sądzę, że przedstawione argumenty upoważniają do następującej jej charakterystyki. Jest to etyka, która:

(1) rozumiejąc ewolucyjne pochodzenie wartości doznawanych (których rozdział kontrolowany jest przez moralność), wymaga uniwersalnego poszanowania tych wartości, a więc również u podmiotów pozaludzkich;

(2) rozumiejąc ewolucyjne pochodzenie i wynikającą stąd złożoność systemu motywacyjnego i funkcjonujących w nim doznań, wymaga równego poszanowania indywidualnych interesów wszystkich podmiotów życia czyli istot doznających i przeciwstawia się apriorycznej dyskryminacji podmiotów spoza własnej grupy;

(3) rozumiejąc ewolucyjne pochodzenie i wynikającą stąd złożoność moralności, krytycznie ocenia każdą zastaną moralność ze względu na jej wpływ na wszystkie podmioty życia.

### True Darwinian Ethics

#### SUMMARY

Darwin's model for the evolution of morality as presented in *Descent of Man* (1871) is shown to comprise three major stages that are here referred to as empathic premorality, tribal morality, and universalizing morality. Empathy, the key component of Darwin's "social instincts" that started moral evolution, is here recognized as the principal cognitive device that conveys epistemic credibility to moral agency. The two constitutive elements of the tribal morality are conscience that Darwin conceived of as a conflict between a lasting

social motive and an immediate selfish impulse, and true altruism that evolved as a result of group (community) selection. Darwin's genius recognized the uniqueness of group selection in human evolution as being dependent on mental faculties and speech that facilitated habit formation through praise and blame from other group members, with empathy as a gauge of others' emotional reactions. Contrary to repeated claims, Darwin did not derive morality from reciprocity that he (and his contemporaries) considered to be "a low motive", and adduced it only as a mechanism of habit formation. The universalizing morality was brought about by the increasing powers of intellect that led to respecting individual lives (rather than group interests only) and extending humane concerns beyond one's group, ultimately to all sentient beings, which places Darwin among the spiritual fathers of modern humanitarianism. In terms of substantive ethics, Darwin's views support moral individualism that requires to treat each subject according to his/her individual characteristics rather than any group membership. Darwin's moral individualism and universalism have been elaborated by Peter Singer as the principle of equal consideration of interests and the expanding circle of ethics, respectively.

Darwin's model of moral evolution, which starts with intuitive but epistemically reliable moral agency and then allows for its rational improvement, provides a way out of the moral subjectivism of evolutionary ethics that reduces morality to an adaptation to social life. The primary or core morality that relies on empathy and implements reciprocity supports welfare (wellbeing) of a group and its members. Welfare (which has been defined by Darwin) is a basic "terminal" (ultimate) value that constitutes an objective, measurable fact. Since the primary morality supports welfare, it is objectively good, which justifies an ethical reasoning that such morality ought to be extended (with appropriate adjustments) to all sentient beings. Confusion over the status of morality is largely due to the lack of appreciation of its complexity: not only had its motivational apparatus (known as the moral agency) evolved by superposition of many emotional and pure cognitive mechanisms, but it has subsequently been co-opted to implement prudential, religious and possibly other norms that are accidental and sometimes contrary to its original social function. Those secondary morality norms are now enforced by the moral agency but lack moral objectivity and thus may support the perception of moral subjectivism and relativism.

In short, true Darwinian ethics is based on the scientific axiology that recognizes evolutionary origins of all values, requires respecting all values that are experienced by each and every subject according to its individual characteristics, and calls for a critical assessment of each and every received morality.