

Ks. KRZYSZTOF BUTOWSKI SDB<sup>1</sup>

WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą

ORCID ID: 0000-0002-3132-9218

GENEZA MORALNOŚCI  
W ŚWIETLE ETYKI EWOLUCYJNEJ

GENESIS OF MORALITY IN THE LIGHT OF EVOLUTIONARY ETHICS

Abstract

The article deals with the issue of the origin of morality in the view of selected representatives of evolutionary ethics understood as a biological theory of morality. According to this theory, morality is the result of the interaction between biological and cultural evolution.

**Keywords:** evolution, evolution theory, biological evolution, cultural evolution, memes, morality

Abstrakt

Artykuł podejmuje zagadnienie genezy moralności w ujęciu wybranych przedstawicieli etyki ewolucyjnej, rozumianej jako biologiczna teoria moralności. Zgodnie z tą teorią, moralność jest rezultatem współdziałania ewolucji biologicznej i ewolucji kulturowej.

**Słowa kluczowe:** ewolucja, teoria ewolucji, ewolucja biologiczna, ewolucja kulturowa, moralność

ZAMIAST WSTĘPU

Biolodzy domagają się prawa głosu na temat podstaw etyki<sup>2</sup>. Czy to roszczenie jest uzasadnione? W przekonaniu samych biologów, którzy powszechnie akceptują ewolucyjne pochodzenie organizmów (Ayala 2013, 10) i kierują się zasadą, że w biologii nic nie ma sensu, jeśli nie jest rozpatrywane w świetle ewolucji

---

<sup>1</sup> Ks. Krzysztof Butowski SDB – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, wykładowca etyki w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą. E-mail: [etyka70@gmail.com](mailto:etyka70@gmail.com).

<sup>2</sup> Tego samego domagają się także przedstawiciele innych nauk, np. socjologii i ewolucyjnej teorii poznania (Frey 1988, 333).

(Knapp 1989, 35), co najmniej dwa powody uzasadniają konieczność włączenia ich dyscypliny do debaty metaetycznej. Pierwszym powodem jest ewolucja biologiczna jako *fakt* (Ayala 2009, 88; Ayala 2013, 10-11; Mohr 2014, 2; Vollmer 1988, 77; Wuketits 1990, 162). Ewolucja jest dziś w szczególności naukowo udokumentowanym stanem rzeczy, w który poważnie nie wątpi już żaden biolog (Mohr 2014, 2; Ayala 2009, 74-127). „W ewolucyjnej historii życia na Ziemi nie ma już luk”, co znaczy, że „brakujących ogniw już nie brakuje” (Ayala 2009, 74, 90). Ci przyrodnicy, którzy są także zainteresowani wyjaśnieniem genezy moralności, twierdzą, że biologia jest dla moralności relewantna. Uzasadnienie tej tezy opierają oni na prostym argumentie dedukcyjnym. Człowiek jest istotą biologiczną i wszystko, co odczuwa, myśli i czyni, odczuwa, myśli i czyni jako istota biologiczna, dlatego moralność musi mieć biologiczne korzenie (Bayertz 1990, 168).

Drugim powód, uzasadniający włączenie biologii do debaty metaetycznej, wiąże się z pewnymi mankamentami etyki filozoficznej. „«Czysto» filozoficzna etyka pozostawia zbyt wiele problemów bez rozwiązania. Nieliczne, formalne warunki, które dadzą się ustalić transcendentualno-filozoficznie, transcendentualno-pragmatycznie lub konstruktywistycznie, bynajmniej nam nie pomagają w znalezieniu praktycznych wskazówek działania. W sytuacji tej warto zapewne spróbować zastanowić się nad antropologicznymi i biologicznymi podstawami etyki” (Vollmer 1988, 75). W odróżnieniu od innych koncepcji metaetycznych, metaetyczna nowość etyki ewolucyjnej polega więc na tym, że opiera się ona na biologiczno-filogenetycznych podstawach (Craemer-Reugenberg 1993, 166). Przymiotnik „ewolucyjna” sugeruje wyłącznie sposób, w jaki różni się ona od tradycyjnych teorii etycznych (Vollmer 1993, 104). Nie jest ona rezultatem refleksji metafizycznej, uzasadniającej obowiązywalność norm moralnych np. szczególnym miejscem człowieka w przyrodzie. Etyka ewolucyjna nie ma ani charakteru antropocentrycznego, ani nie zajmuje się uzasadnianiem norm moralnych, lecz weryfikuje uzasadnienia już istniejących norm, wychodząc przy tym z założenia, że pewne specyficzne właściwości biologicznej natury ludzkiej, bez których moralność nie mogłaby się pojawić w świecie, powstały w procesie biologicznej ewolucji człowieka. Z jednej strony, przynajmniej deklaratywnie etyka ewolucyjna nie jest kontrpropozycją w stosunku do etyki filozoficznej, a jedynie usiłuje zrekonstruować ewolucyjne pochodzenie moralności, by wypracować podstawy dla etyki realistycznej, tzn. etyki ustalającej możliwe do przestrzegania normy moralne przez ich uzgodnienie z biologiczną naturą człowieka. Etyka ewolucyjna chce np. „pomóc ocenić długotrwałą stabilność systemu norm”, „dostarczyć nowej wiedzy na temat zasadności norm, możliwości ich nauczania oraz uzyskania przez nie akceptacji” (Vollmer 1988, 79). Natomiast z drugiej strony, jej przedstawiciele zastrzegają, że „uzasadnianie samych norm przez (...) odwoływanie się do ewolucji nie jest zadaniem (...) etyki ewolucyjnej” (Vollmer 1988, 78).

Najkrócej etykę ewolucyjną można zdefiniować jako zastosowanie poglądów ewolucyjnych do zagadnień etycznych (Engels 1997, 171). Gerhard Vollmer etyką

ewolucyjną nazywa „próbę wprowadzenia koncepcji ewolucji do dyskusji etycznej” lub „próbę wprowadzenia do etyki jako dyscypliny filozoficznej poglądów ewolucyjnych” (Vollmer 1988, 77). Będąc teorią biologiczną, etyka ewolucyjna stawia sobie za zadanie naukowe wyjaśnienie filogenetycznej genezy zachowania (Mohr 1993, 19). Jej zadaniem nie jest wysnuwanie normatywnych wniosków z ewolucji czy teorii ewolucji, lecz wyjaśnienie historycznej genezy moralnego zachowania człowieka na bazie teorii ewolucji (Mohr 1989, 129). Jako nauka przyrodnicza etyka ewolucyjna stawia więc sobie za cel udzielenie odpowiedzi na pytanie, jakie ogólne warunki ewolucji wpłynęły na rozwinięcie się norm i wartości, i jak dalece pełnią one funkcję utrzymywania się przy życiu (Wuketits 1993, 50). Właśnie dlatego w pierwszej kolejności dyscyplina ta podejmuje próbę gruntownego zbadania filogenetycznego podłoża moralności. Zasadniczy przyświecający tej etyce motyw polega na traktowaniu wszystkich aspektów bytu ludzkiego jako składnika ewolucyjnej jedności przyrody (Rauprich 2001, 11). W świetle ewolucji pochodzące z różnych heterogenicznych obszarów przyrody organicznej fakty, włącznie z człowiekiem, łączą się ze sobą w jeden spójny obraz. W świetle ewolucji człowiek i kosmos, podmiot i przedmiot, społeczeństwo i przyroda nie jawią się już jako rozdzielone światy, lecz momenty jednego szerokiego związku, który (przynajmniej w swych ogólnych zarysach) można opisać za pomocą jednej teorii (Bayertz 1988, 278). Wobec tego cel, który stawia sobie autor artykułu, polega na próbie przedstawienia i oceny poglądów niektórych etyków ewolucyjnych jako przedstawicieli nowej, czyli inspirowanej teorią ewolucji, odmiany metaetyki, która proponuje inne niż klasyczne wyjaśnienie kwestii pochodzenia i natury moralności.

## 1. PROBLEM RECEPCJI NORM MORALNYCH

Etycy ewolucyjni uważają, że niektóre normy moralne, które są formułowane przez etykę filozoficzną, nie współgrają z naturalnymi skłonnościami człowieka, przez co różne (powstające na tym podłożu) problemy mają ostatecznie biologiczne przyczyny (Rauprich 2001, 11-12). W tej sytuacji biologia oferuje etyce filozoficznej pomoc, polegającą na tym, że na kantowskie pytanie: *co powinienem zrobić?*, które podejmuje etyka, można odpowiedzieć dopiero wówczas, gdy uzyska się odpowiedź na pytanie: *co mogę robić?*, którym zajmuje się biologia. Nieprzestrzeganie tego porządku w etyce utrudnia ludziom akceptację norm moralnych jako praktycznych wskazówek działania. F. M. Wuketits zarzuca w związku z tym tradycyjnym systemom etycznym, że na pytanie: *Co powinniśmy czynić?* odpowiadają one, że powinno się postępować zgodnie z ogólnym prawem moralnym (np. imperatywem kategorycznym). Uważa on, że najbardziej wpływowym – nowożytnym – przedstawicielem tej tendencji w etyce jest Kant i dlatego jego krytyka etyki kantowskiej jest poniekąd krytyką etyki filozoficznej w ogóle. Według F. M. Wuketitsa, pomimo tego, że Kant kładzie akcent na rozum jako źródło prawa moralnego, w ostatniej instancji prowadzi ono jednak do Boga jako podstawy działania

moralnego (Wuketits 1993, 33-34). Z tego powodu zarzuca on etyce kantowskiej, że w ogólności jest ona zrozumiała jedynie na bazie pewnego obrazu człowieka, ukazującego go jako istotę wyposażoną w rozum. U Kanta moralność jest osadzona nie w „naturalnym człowieku”, lecz w rozumie, z którego obowiązki moralne są wyprowadzane w sposób formalny (Wuketits 1993, 33). Jest to kolejny powód, dla którego ludziom trudno podporządkować się niektórym normom, do podporządkowania się którym zobowiązuje ich etyka filozoficzna. Jak sądzi Wolfgang Wickler, nakazy etyczne mają charakter prawa i zawierają zdefiniowane cele, które często nie są zgodne z biologicznym zachowaniem człowieka (Wickler 1983, 126). „Normy moralne, jak wszystkie inne systemy kulturowe, zależą od biologicznej natury człowieka i muszą być z nią zgodne w takim sensie, że nie mogą działać przeciwko niej, gdyż podkopywałyby same siebie. Co więcej, przyjęcie i trwałość norm moralnych jest łatwiejsza wówczas, gdy są one spójne z zachowaniami ludzkimi w sensie biologicznym” (Ayala 1987, 237). Nie oznacza to bynajmniej podważenia potrzeby prawa moralnego. Uwzględnienie biologicznego wymiaru moralności etycy ewolucyjni uważają jednak za konieczne dlatego, że etyka, która wywodzi swe reguły z abstrakcyjnych źródeł (np. imperatywu kategorycznego), jest niezrozumiała. Z tego względu wielu ludzi nie zachowuje tych reguł, a jedynie przyjmuje je do wiadomości (Wuketits 1993, 43-44).

Do tego rodzaju reguł etycy ewolucyjni zaliczają zwłaszcza normy regulujące moralność życia seksualnego, a w szczególności normy katolickiej etyki seksualnej. Obowiązywalność tych norm podważają oni ze względu na ich sprzeczność z biologicznie uwarunkowanym interesem reprodukcyjnym gatunku. „Zachowanie gatunku ludzkiego jest bowiem równocześnie etycznym i biologicznym dobrem, do którego należy dążyć. Zachowanie gatunku gwarantują biologiczne mechanizmy i ludzkie prawa. Na płaszczyźnie czysto biologicznej wszystko, co służy utrzymaniu gatunku, oceniane jest pozytywnie” (Wickler 1974, 42). Christian Vogel w związku z tym twierdzi, że biogenetycznie wyłoniona istota człowieka będzie zawsze mieć skłonność do wyraźnego rozgraniczania między genetycznie zgodnymi, czyli reprodukcyjnymi, i genetycznie niezgodnymi interesami (Vogel 1989, 39). Powołuje się on przy tym na biologicznie uwarunkowaną u mężczyzn trudność z dochowaniem wierności małżeńskiej. W patriarchalnie ustrukturyzowanych społeczeństwach klanowych wartość kobiety wyznacza często jej wartość reprodukcyjna, czyli odpowiadająca męskiej strategii reprodukcyjnej płodność i jakość potomstwa. Z punktu widzenia tej strategii nakaz zachowywania wierności małżeńskiej wymaga od mężczyzn zbyt wiele, ponieważ są oni zmuszeni prawami przyrodniczymi do współżycia z możliwie wieloma kobietami, by zwiększyć swój sukces reprodukcyjny. Natomiast kobiety, nie mogąc osiągnąć takiego sukcesu przez częstą zmianę partnerów, zostały zaprogramowane przez naturę do modyfikowania warunków wychowywania swego potomstwa. W pewnym sensie ewolucja usprawiedliwiłaby „podwójną moralność” (Vogel 1992, 160). Rozmnażania nie rozpatruje się tu zatem jako współpracy dla dobra gatunku, lecz jako

konflikt, w którym jeden partner kosztem drugiego partnera usiłuje zwiększyć swój sukces reprodukcyjny, za którym ostatecznie kryje się taktyka samolubnych genów (Knapp 1989, 77). Etycy ewolucyjni sądzą, że jest ona skutkiem wysoce prawdopodobnego biologicznego zdeterminowania niektórych zachowań moralnych człowieka współczesnego (Mohr 1986, 69). „Zwłaszcza nasze zachowania społeczne są – podobnie jak u zwierząt – częściowo uwarunkowane genetycznie i o tyle są one wynikiem ewolucji biologicznej. *Nie jesteśmy ani zupełnie niezależni od naszej filogenetycznej przeszłości, ani całkowicie wolni w wyborze zasad naszego postępowania* [podkr. KB]. Realistyczna etyka musi uwzględniać te fakty” (Vollmer 1988, 79).

Winna np. uwzględnić, że moralne zachowania człowieka są w istotny sposób regulowane przez uczucia przyjemności i przykrości, na co zwracali uwagę utilitaryści, oraz przez pożądanie i niechęć do pewnych wartości. Etyka, która nie chce lekceważyć faktów biologicznych, winna też np. uznać, że człowieka charakteryzuje stała gotowość do odbycia stosunku płciowego w czasowo określonych i nieostro wyodrębnianych fazach jego życia. Błędem jest w związku z tym założenie, że moralność ma charakter bezwzględny i że pewne skłonności człowieka (choć da się je uzasadnić biologicznie) można korygować za pomocą etycznych imperatywów (Wuketits 1993, 44-45). Jeżeli powstawanie norm moralnych zostałoby zaplanowane w oderwaniu od czynników biogenetycznych, to mogłoby się tak zdarzyć, że zostały one zaprojektowane jako nakazy dla doskonałych anielskich istot, a ich przestrzeganie jest (z powodu determinacji człowieka przez jego ewolucyjne dziedzictwo) albo w ogóle niemożliwe albo możliwe tylko za cenę nieludzkich wyrzeczeń. Nakazy moralne nie miałyby sensu, gdyby człowiek nie mógł uczynić tego, co powinien (Pieper 1998, 252), czyli nie był w stanie zachować się w taki sposób, w jaki dana norma etyczna nakazuje się mu zachować (Wickler 1974, 40).

## 2. ROZUMIENIE MORALNOŚCI

Jako teoria spokrewniona z ogólną teorią ewolucji (Mohr 1987, 76; Dienstl 2015, 15), etyka ewolucyjna wiąże się ściśle z ewolucją biologiczną. Biolodzy określają tym terminem filogenetyczny rozwój istot żywych w ciągu historii Ziemi. Ewolucja jest kreatywna, jeżeli tworzy nowości, zwiększając jednocześnie złożoność organizmu aż do wykrystalizowania się kompletnego systemu, który jest dziś znany, tj. mózgu ludzkiego (Mohr 2014, 2). „Ewolucja jest procesem zmian i różnicowania się istot żywych w czasie i oddziałuje na wszystkie aspekty ich życia – morfologię (formę i strukturę), fizjologię (funkcje), behawior (zachowanie się) i ekologię (wzajemne oddziaływanie ze środowiskiem)” (Ayala 2009, 48). Najważniejsze metaetyczne znaczenie tej definicji zdaje się wyrażać w jej twierdzeniu, że ewolucja wpływa na zachowanie się istot żywych. Sugeruje ono, że ewolucja wpłynęła także na wyłonienie się specyficznie ludzkiego sposobu regulacji interakcji wewnątrzgatunkowej, którą etycy nazywają moralnością, ustalając (klasycznie)

desygnat tej nazwy przez odniesienie czynów (działań, zachowań, postaw i samego człowieka jako podmiotu, sprawcy, adresata czynów itd.) do normy moralności. Z ewolucyjnego punktu widzenia moralność ma charakter funkcjonalny (Wuketits 2006, 42). Moralność jest tutaj rozumiana jako suma wszystkich reguł i norm, które są przestrzegane przez jednostki danego społeczeństwa, by mogło ono przetrwać oraz pozostać sprawne i funkcjonalne. Przy czym chodzi o reguły dotyczące życia wspólnego, u których podstaw leżą często pewne systemy wartości. Franz M. Wuketits podkreśla, że definicja ta nie zakłada żadnego idealistycznego czy wyidealizowanego obrazu człowieka. Sprawą otwartą pozostawia to, co w szczególnych warunkach poszczególnych społeczeństw może uchodzić za moralne lub niemoralne, oraz nie implikuje *żadnego* obiektywnego istnienia wartości i norm (Wuketits 1999a, 8; Wuketits 1999b 52). Definicja ta nie sugeruje też, że w ewolucji gatunku ludzkiego tkwi powód, dla którego powinno się zachowywać tak lub inaczej (Wuketits 1990, 166). Stawianiem wymagań moralnych, czyli wskazywaniem, jaki człowiek powinien być, zajmuje się bowiem etyka filozoficzna jako nauka o normach (Wickler 1983, 126). Rozumienie moralności jest specyficzne dla danej grupy; jest ono uzależnione od sytuacji życiowej grupy i może się zmienić wraz ze zmianą tej sytuacji (Wuketits 1999b, 52).

### 3. MORALNOŚĆ JAKO REZULTAT WSPÓLDZIAŁANIA EWOLUCJI BIOLOGICZNEJ I EWOLUCJI KULTUROWEJ

Czy wobec tego zachowanie moralne człowieka jest rezultatem ewolucji biologicznej? Odpowiadając na to pytanie, Francisco J. Ayala odróżnia zachowanie moralne od kodeksów moralnych. Przez zachowanie moralne rozumie on osąd własnych czynów – jednych jako dobrych, a innych jako złych. Natomiast przez kodeksy moralne rozumie on przepisy lub normy, w oparciu o które czyny są osądzone (Ayala 2013, 174). Problem, czy etyczne zachowanie się jest rzeczywiście zdeterminowane biologicznie, można – zdaniem tego autora – sprowadzić do dwóch różnych stanów rzeczy i wyrazić w formie poniższych pytań: Czy zdolność do etycznego zachowywania się, zmysł moralny i skłonność do klasyfikowania działań ludzkich jako dobrych albo złych jest wyznaczana przez biologiczną naturę człowieka? Czy systemy lub kodeksy norm etycznych są biologicznie zdeterminowane? F. J. Ayala uważa, że kto twierdząco odpowiada na pierwsze pytanie, nie musi koniecznie twierdząco odpowiedzieć również na drugie. Niezależnie jednak od tego, czy ludzie mają biologicznie zdeterminowany zmysł moralny, trzeba wyjaśnić, przez kogo są ustanawiane określone przepisy moralne: biologiczną naturę człowieka, społeczeństwo czy jednostki. Sama bowiem konieczność wartości moralnych automatycznie nic nie mówi o ich treści, podobnie jak sama możliwość posługiwania się przez człowieka językiem nie ustala języka, którym on mówi. On sam reprezentuje stanowisko, zgodnie z którym ludzie są istotami etycznymi na podstawie swej natury biologicznej. Stopniują swoje działania jako właściwe albo

błędne, moralne albo niemoralne, ponieważ dysponują wybitnymi uzdolnieniami duchowymi, obejmującymi samoświadomość i abstrakcyjne myślenie. Moralność rozumie on jako pewną skłonność lub potrzebę człowieka do klasyfikowania własnego postępowania jako właściwego, bądź błędnego, w zależności od konsekwencji, które ma ono dla innych ludzi. Moralna klasyfikacja czynów stała się możliwa dlatego, że biologiczna struktura człowieka zaczęła spełniać trzy niezbędne wymogi zachowania etycznego, którymi są zdolność do przewidywania skutków własnego działania, zdolność do wydawania osądów i zdolność do wyboru między alternatywnymi działaniami. Najbardziej podstawowym wymogiem zachowania etycznego jest możliwość przewidywania skutków własnego działania. Te trzy typowo ludzkie zdolności intelektualne są produktami procesu ewolucji, wyróżniającymi człowieka spośród innych istot. Zarówno jednak normy moralne, na których podstawie działania ludzkie są kwalifikowane jako moralnie dobre albo moralnie złe, jak również uzasadnienia tych norm nie są produktami ewolucji biologicznej, lecz ewolucji kulturowej (Ayala 2013, 170-174). Ścisłej rzecz biorąc, są one rezultatem współdziałania ewolucji biologicznej i ewolucji kulturowej (Mohr 2014, 7), jak uwydatnia to tytuł niniejszego paragrafu.

Przybliżony czas pojawienia się w historii świata zjawiska moralności Hans Mohr datuje na epokę środkowego neolitu, czyli 10.000 lat temu. Od tamtego czasu w genomie człowieka zasadniczo nic się nie zmieniło; biologiczna substancja człowieka neolitycznego i człowieka współczesnego jest ta sama (Mohr 2014, 9). Neolityczni przodkowie współcześnie żyjących ludzi byłiby wobec tego chronologicznie pierwszymi istotami ludzkimi, u których ewolucja biologiczna doprowadziła do pełnego wykryształizowania się uzdolnień intelektualnych, które okazały się niezbędne, by w świecie mogły się pojawić zachowania moralne. Jednak od tamtego czasu dokonała się – zdaniem H. Mohra – ogromna zmiana kulturowa, której istotę można przekonująco wyjaśnić właśnie współdziałaniem ewolucji biologicznej i ewolucji kulturowej. Współdziałanie obu ewolucji daje się wyjaśnić (rozwiniętą przez niektórych biologów na czele z Richardem Dawkinsem) koncepcją *memów*. Zgodnie z tą koncepcją, geny są jednostkami dziedziczności i determinacji biologicznej, a genom określa biologiczne właściwości człowieka. Analogicznie istnieją memy, czyli np. zwyczaje i obyczaje, będące jednostkami transmisji kulturowej. Memy są świadomie generowane przez ducha ludzkiego, ale jako jednostki kulturowe uwolniły się od niego jako swego twórcy. O kulturowym zachowaniu się człowieka decydują geny i memy. Geny są wrodzonymi determinacjami tego zachowania, a memy jego determinacjami wyuczonymi lub naśladowanymi. Historia kultury ostatnich tysiącleci opierała się przede wszystkim na ewolucji memów, przebiegając w kontekście (w znacznym stopniu niezmiennej) genetyki populacyjnej. Współdziałanie ewolucji biologicznej i ewolucji kulturowej polega zatem na wzajemnym oddziaływaniu między zasadniczo niezmiennymi genami i zmiennymi memami, które od epoki neolitu stanowiło o kulturowym życiu *Homo sapiens*. Etycy ewolucyjni w związku z tym uważają, że memami są

również normy, systemy, kodeksy moralne itd., włącznie z różnymi wariantami ich racjonalnego uzasadniania, które pojawiały się w historii etyki. Są one produktami ewolucji kulturowej, funkcjonującymi w społeczeństwach obok innych memów, takich jak np. systemy prawne, polityczne i religijne. Ludzie żyją przeważnie według tych mimetycznych reguł – nawet jeśli nie są tego całkowicie świadomi i nie mogą ich szczegółowo opisać (Mohr 2014, 9-10).

W społeczeństwach istnieją także normy etyczne, których ich członkowie przestrzegają bezdyskusyjnie. Fakt ten F. J. Ayala tłumaczy, odwołując się do treści wiary religijnej. Jego zdaniem wyjaśniają one, dlaczego ludzie akceptują pewne normy etyczne. Przyznaje on w związku z tym, że na gruncie religii także jest możliwość racjonalnego uzasadnienia norm moralnych, np. wówczas, gdy przekonania religijne, które skłaniają ludzi do przestrzegania niektórych norm, zawierają spekulacje dotyczące natury ludzkiej i świata, a uzasadniający normy (np. teologowie) wskazują na racjonalne fundamenty swego uzasadniania, które wynikają z natury ludzkiej. Ale nawet w takim przypadku logiczne usprawiedliwienie norm moralnych nie ma ściśle religijnego charakteru, lecz jest rezultatem analizy filozoficznej, która opiera się na określonych przesłankach. W pewnym momencie wywód F. J. Ayala zaskakująco się urywa. Píše on bowiem, że kwestia, „jak” powstają kodeksy moralne, czyli kryteria moralności, jest nadal „otwarta”. Wyjściem z tej epistemologicznie kłopotliwej sytuacji jest uzasadnienie, że normy moralne są akceptowane z powodów społecznych. Znaczący to, że nie są one niezmiennie, lecz jako produkty ewolucji kulturowej podlegają zmiennym uwarunkowaniom i okolicznościom społecznym. Ludzie akceptują dominujący w obecnie istniejącym społeczeństwie kodeks moralny, ucząc się norm od innych członków tego społeczeństwa (np. rodziców, nauczycieli, księży, autorytetów itd.). Normy moralne są typowo ludzkim modusem ewolucyjnym, który prześcignął modus biologiczny, ponieważ jest on szybszy, a poza tym jest kierowany. Odpowiedzialna za powstanie norm etycznych ewolucja kulturowa opiera się na kulturowej dziedziczności i przebiega zgodnie z zasadą, że nabyte w ramach ewolucji kulturowej właściwości mogą być przekazane dalej. Dziedzictwo kulturowe nie jest przede wszystkim sprzęgnięte z dziedzicznością biologiczną; jest ono przekazywane dzieciom nie tylko przez rodziców, lecz także horyzontalnie i bez więzów rodzinnych. Społeczne motywy akceptacji niektórych norm moralnych polegają ostatecznie na tym, że wiele jednostek spostrzegło, iż niektóre normy moralne są pożyteczne, ponieważ przyczyniają się do społecznej stabilizacji i powodzenia. Empatia, czyli skłonność dorozumienia uczuć drugiego człowieka, jest przykładem dyspozycji zachowania się, która wymusza na człowieku altruizm i inne (szeroko rozpowszechnione w społeczeństwie) wzory zachowania. Dodatkowo te wzory są wpierane przez wymiar sprawiedliwości i przekonania religijne, np. zabójstwo jest karane, a cudzołóstwo uchodzi w oczach Boga za grzech. F. J. Ayala wysnuwa stąd wniosek, że obecnie istniejące w społeczeństwach systemy moralne są zagrożone przez ewolucję kulturową (Ayala 2013, 175-176). „Najistotniejszy związek pomiędzy etyką i ewolucją sprowadza się do *faktu* [podkr. KB], że normy i skale wartości,



leżące u podstaw naszego zachowania, nie są ustalone i niezienne, lecz podlegają ze swej strony ciągłym zmianom. Nie istnieje norma, która bezwarunkowo i niezmiennie obowiązywałaby wszystkich ludzi, we wszystkich sytuacjach i byłaby ponadczasowa”, ponieważ „zwłaszcza nasze zachowania społeczne są – podobnie jak u zwierząt – częściowo uwarunkowane genetycznie i o tyle są one wynikiem ewolucji biologicznej” (Vollmer 1988, 78-79). Dlatego – zdaniem F. M. Wuketitsa – to, co dziś jest etyczne oceniane jako dobre, np. współpraca, gotowość niesienia pomocy, miłość bliźniego, a w skrajnym przypadku samopoświęcenie się dla innych itd., powstało w toku ewolucji poza dobrem i złem jako zasada przeżycia, która nie ma nic wspólnego z etyką i moralnością (Wuketits 1993, 236-237).

#### 4. UWAGI KRYTYCZNE

Ocenę etyki ewolucyjnej jako biologicznej teorii moralności (w takim zakresie, w jakim zręby tej teorii zostały przedstawione w artykule) jego autor proponuje przeprowadzić w świetle nieokreśloności pojęcia moralności, która jest w tej etyce wyraźnie zauważalna. Moralność jest w niej kojarzona z różnymi zjawiskami – zachowaniem społecznym czy możliwością myślenia w kategoriach moralnych – lub utożsamia się ją z określonym odczuwaniem albo z altruizmem (Bayertz 1990, 169; Bayertz 1993, 17). Nieokreśloność moralności w etyce ewolucyjnej nie jest przypadkowa. By móc odsłonić biologiczne korzenie moralności (jeden z celów etyki ewolucyjnej) przedtem jako moralny musi zostać zakwalifikowany określony typ zachowania, określony typ racjonalnej możliwości albo określony typ odczuwania. Trzeba już zatem wiedzieć, co to jest moralność, by móc analizować jej korzenie. By z kolei to wiedzieć, trzeba przyjąć obowiązywalność jakiegoś kryterium moralności. Zasadniczą granicą etyki ewolucyjnej jest wobec tego to, że takie kryterium nie może zostać z jej strony określone biologicznie (Bayertz 1990, 169).

Nieokreśloność pojęcia moralności jest między innymi konsekwencją jej niedokładnego odróżniania od etyki. Jeżeli wychodzi się od tego, że moralność jest nazwą dla każdej normy regulującej działanie i każdego systemu wartości, które przez członków społecznej interakcji są uznawane za wiążące, i że etyka – ogólnie rzecz biorąc – jest namysłem nad moralnością jako jej przedmiotem, to określenie „etyka ewolucyjna” jest mylące. Wprowadza ono w błąd o tyle, że w kontekście moralności i etyki „ewoluuje” tylko ta pierwsza, ale nie ta ostania. Zamiast mówić o etyce ewolucyjnej, dokładniej należałoby raczej mówić o etycznej teorii ewoluującej moralności. Taka dyscyplina mogłaby przede wszystkim wyjaśnić, w jakim stopniu istnieje wiele moralności i jakie biologiczne procesy doprowadziły do powstania jednej określonej moralności (Pieper 1990, 191). Wobec tego wydaje się, że funkcjonalna definicja moralności jest bliska (co nie znaczy tożsama) socjologicznej definicji moralności. Wspólną cechą jednej i drugiej jest ujmowanie moralności jako zjawiska społecznego, obejmującego normy, wartości, nakazy, zakazy, wzorce zachowań itd., jako reguły, odnoszące się do dobra i zła, których obowiązywanie uznaje bądź całe społeczeństwo, bądź tylko jakaś

jego część, czyli grupa społeczna. Stąd druga cecha ewolucyjnego ujęcia moralności polega na niewiązaniu się z żadną filozofią czy systemem aksjologicznym. Tego rodzaju wiązanie się oznaczałoby bowiem przekroczenie granic własnej metody i przejście od neutralnej do aksjologicznie określonej koncepcji moralności. W związku z tym trzecia cecha ewolucyjnego ujęcia moralności polega na wewnętrznej metodologicznej niemożności przejścia z porządku wyjaśniania ewolucyjnej genezy i opisu moralności do porządku uzasadniania jej normatywnego charakteru (Wojtyła 1969, 7).

Funkcjonalna definicja moralności zdaje się więc suponować coś, co jest skądinąd bezdyskusyjne już na poziomie socjologicznej analizy życia społecznego. Życie to musi się opierać na jakimś (chroniącym je przed chaosem) aksjologicznym fundamencie, który współtworzą godziwe cele i godziwe środki ich osiągania, umożliwiając odróżnienie postępowania słusznego od niesłusznego (Lipiński 2005, 182). Nie może ona jednak nic powiedzieć o kryterium słusznego postępowania, którego treścią jest sfera godziwości i godność człowieka jako osoby (Wojtyła 1991, 54). Z dwóch powodów bliżej tej sfery znajdują się spostrzeżenia F. J. Ayali. Po pierwsze dlatego, że zdolność człowieka do przewidywania skutków własnego działania traktuje on jako najważniejszy warunek pojawienia się moralności. Po drugie, ze względu na określenie moralności jako skłonności czy potrzeby człowieka do klasyfikowania własnego postępowania jako właściwego albo błędnego w zależności od konsekwencji, które ma ono dla innych ludzi. To drugie spostrzeżenie jest nawet ważniejsze. Kwalifikowanie czynów ze względu na ich konsekwencje byłoby bowiem bezprzedmiotowe, gdyby niemożliwe było ustalenie ponadbiologicznego kryterium ich kwalifikowania. Nawet jeśli autor ten nie w pełni zdaje sobie sprawę z metaetycznego znaczenia swych uwag, trudno nie zauważyć, że ostatecznie kryterium tym jest natura ludzka jako podstawa bezdyskusyjnego przestrzegania niektórych norm etycznych. „Niezmienność w samej istocie człowieka pozwala nam jednostki bardzo różniące się właściwościami wtórnymi, przypadłościowymi, określać jako ludzi, zaliczać do tego samego gatunku i uważać za istoty zdolne do życia moralnego. Stanowi to również punkt oparcia w sformułowaniu zasad ludzkiego postępowania” (Wojtyła 1999, 21).

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na spostrzeżenie K. Bayertza odnoszące się do etyki ewolucyjnej F. M. Wuketitsa. Chociaż odróżnia się on od innych etyków ewolucyjnych przez to, że filozoficzne roszczenia swej teorii ogranicza do minimum, a etykę ewolucyjną do przedsięwzięcia czysto empirycznego, nie jest jednak świadomy doniosłości tej okoliczności. Wskazują na to jego uwagi o etyce Kanta, które świadczą o niezrozumieniu jej prawdziwego charakteru. Kant nigdy nie wpadłby na pomysł, by zaprzeczać biologicznym korzeniom moralności, ale też tego rodzaju faktyczne pochodzenie moralności w ogóle nie było przedmiotem jego teorii. Kantowi chodziło o racjonalne kryterium moralności (Bayertz 1990, 169). Pojęcie moralności zakłada pojęcie (odpowiedzialnego i znającego swą odpowiedzialność) podmiotu. Pojęcie podmiotu zakłada z kolei pojęcie samostanowienia, a z kolei to ostatnie zakłada pojęcie wolności jako warunek samostanowienia (Pieper 1990, 190).

Jako biologiczna teoria moralności etyka ewolucyjna jest odmianą tzw. etyki naukowej. Tego rodzaju etyka jest oczywiście do przyjęcia jako postulat, „o ile wyraża dążność, ażeby postępowanie człowieka opierało się na możliwie jak najdoskonalszym poznaniu” (Wojtyła 1999, 19). Dyskusyjne jest jednak to, czy postulat ten najlepiej realizuje zastosowanie teorii ewolucji do kwestii etycznych. Zastosowanie to oznacza zmienność norm etycznych, czyli zupełny relatywizm w etyce (Wojtyła 1999, 20). Tymczasem człowiek chce wiedzieć, co i dlaczego jest dobre lub złe w jego postępowaniu, a zatem chce wiedzieć, przez co staje się dobry lub zły jako człowiek. Kwestie te wiążą się ściśle z celem i sensem życia człowieka i zagadnieniem bytu. „Nauki szczegółowe ze swoim nastawieniem pozytywistycznym niewiele wnoszą w tę dziedzinę” (Wojtyła 1999, 19). Na specyfikę moralności składa się nie kanon określonych sposobów zachowania, lecz kanon norm, wedle których zachowania te są oceniane. Moralność nie jest redukowalna do faktycznych zachowań, lecz obejmuje elementy refleksji i oceny zachowania. Moralność jest zjawiskiem „drugiego poziomu” (Bayertz 1993, 18). Jej istota wiąże się z rozumowym pojęciem dobra i zła (Wojtyła 1999, 20). Inaczej zachowaniem kierują normy moralne, inaczej dowolne konwencje. W przypadku tych drugich osoba może wybrać także inne rozwiązanie zachowania równowagi interesów, by porozumieć się z jedną lub większą ilością osób. Natomiast normy moralne zawsze nakazują, zabraniają lub zezwalają w danej sytuacji na określone przestrzeganie normy. Normy moralnej nie można albo wybrać albo nie wybrać; nie można jej raz zastosować, a innym razem jej nie zastosować. Normy moralne zobowiązują osobę w sposób nie-dowolny ani też nie powodują między osobami żadnej równowagi interesów. Jeżeli osoba jest zobowiązana pomóc drugiej osobie w danej sytuacji, osoba pomagająca nie stwarza żadnej równowagi interesów. Wręcz przeciwnie, spełnienie obowiązku powoduje asymetrię: ja pomogłem i drugiej osobie została udzielona pomoc. Ostatecznie nie jest możliwe, że tym razem osoba uznaje obowiązek, a innym razem nie uznaje, ponieważ normy moralne nie są wybieralne (Vossenkuhl 1983, 153). Co ciekawe, na ponadbiologiczny charakter moralności wskazują także niektórzy biolodzy. Podkreślają oni, że spekulacje na temat zdeterminowania zachowań społecznych bardzo trudno zweryfikować empirycznie; złożone formy zachowań, w tym zachowania społeczne, są wypracowywane w trakcie rozwoju osobniczego przez aktywny instruktaż i uczenie imitacyjne (Bielicki 1993, 34-35). Z jednej strony, „jest teoretycznie możliwe, a nawet prawdopodobne, że w zakresie zachowań społecznych człowiek jest rzeczywiście wyposażony w pewien program genetyczny, który nie jest zupełnie «otwarty» lub «bezkierunkowy» w tym mianowicie sensie, że program ten wyposaża ludzi w większą łatwość przyswajania sobie jednych wzorów zachowań niż wzorów innych, alternatywnych. (...) Oddziaływania kulturowe i genetyczne są tak wzajemnie uwikłane, że na stare pytanie: co w zachowaniach społecznych ludzi «nabyte», a co «wrodzone» – odpowiedzieć niezmiernie trudno” (Bielicki 1993, 35). Z drugiej strony, nawet jeśli człowiek ma genetyczne dyspozycje do wybierania tylko zachowań zgodnych ze swym interesem reprodukcyjnym, to dysponuje on też zdolnością przeciwstawiania się temu interesowi. Zdaniem Tadeusza Bielickiego, dowodzą tego trzy fakty: altruizm bezin-

teresowny, tzw. hamowanie moralne i samoagresja. Odbiorcami altruizmu bezinteresownego są obcy i niekiedy anonimowi ludzie. Ten rodzaj altruizmu podpada pod treść dobroci, miłosierdzia, ofiarności, poświęcenia, miłości bliźniego itd., które nakazują kodeksy moralne. Hamowanie moralne polega na niepopelnianiu potencjalnie korzystnych czynów, np. kradzieży, oszustwa, kłamstwa, promiskuityzmu itd. Samoagresja obejmuje natomiast różne formy samoumartwienia, np. dobrowolną bezdzietność i celibat. Mimo to nie jest wykluczone, że trudność zachowania normy moralnej zwiększa się w zależności od tego, jak daleko nakazane przez nią postępowanie odbiega od interesu reprodukcyjnego. Można nawet przyjąć, że egoizm jest rzeczywiście łatwiej przyswajalny niż altruizm. Faktem jest jednak, że ludzie (w różnym co prawda w stopniu) postępują – i potrafią postępować – także nieegoistycznie, czego dowodzą altruizm i hamowanie moralne, które przecież nie wyszły z użycia (Bielicki 1993, 36-38). Właśnie o to chodziło Kantowi, gdy w dyskusji z utilitaryzmem zwrócił uwagę, że etyka ta zagubiła bezinteresowność i bezwzględność (kategoryczność) jako konstytutywne składniki moralności. Człowiek jest bowiem także istotą etyczną, która postępuje zgodnie z obiektywnym kryterium dobra i zła. Nie dysponując narzędziami badawczymi do poznania istoty moralności, etyka ewolucyjna może jedynie szukać odpowiedzi na pytanie o jej genezę. Znaczy to, że nie jest ona etyką (Vossenkuhl 1983, 153), lecz naturalistyczną teorią norm moralnych. Dobrym podsumowaniem tej refleksji mogą być więc znamienne słowa Romana Ingardena o osobliwości natury ludzkiej. „Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada się z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć” (Ingarden 1987, 25).

#### BIBLIOGRAFIA:

- Ayala, Francisco J. 1987. The Biological Roots of Morality. *Biology and Philosophy*, 2, 235-252.
- Ayala, Francisco J. 2009. *Dar Karola Darwina dla nauki i religii*, tłum. Piotr Dawidowicz. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ayala, Francisco J. 2013. *Die grossen Fragen: Evolution*, tłum. Andrea Kamphuis. Berlin-Heilderberg: Springer-Verlag.
- Bayertz, Kurt. 1988. Evolutionäre Ethik. Biologische Grundlagen von Moral und Recht? *Philosophische Rundschau*, 35 (4), 277-296.
- Bayertz, Kurt. 1990. Wie biologisch ist die Moral? *Ethik und Sozialwissenschaften*, 1 (1), 168-170.
- Bayertz, Kurt. 1993. Größe und Grenzen eines philosophischen Forschungsprogramms. W: *Evolution und Ethik*, red. Kurt Bayertz, 7-36. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co.

- Bielicki, Tadeusz. 1993. O pewnej osobliwości człowieka jako gatunku. *Znak*, 452 (1), 22-40.
- Craemer-Ruegenberg, Ingrid. 1993. „Evolutionäre Ethik“ und „Idealistische Ethik“. W: *Evolutionäre Ethik. Zwischen Naturalismus und Idealismus. Beiträge zu einer modernen Theorie der Moral*, red. Wilhelm Lütterfelds, 166-179. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dienstl, Benedikt. 2015. *Evolutionäre Ethik und ihre moralphilosophische Relevanz. Bauplan einer naturalistischen Moral*. Saarbrücken: AV Akademikerverlag.
- Engels, Eve-Marie. 1997. Evolutionäre Ethik und Umweltmoral. W: *Ökologische Ethik als Orientierungswissenschaft. Von der Illusion zur Realität*, Band 1: *Der Reihe Ethik und politische Philosophie*, red. Adrian Holderegger, 169-191. Freiburg: Schweiz: Uni-Verlag.
- Frey, Christofer. 1988. Evolutionsbiologie und Ethik – oder: Zum Verhältnis von Darwin und Kant. *Loccumer Protokolle*, 75, 333-345.
- Ingarden, Roman. 1987. *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Knapp, Andreas. 1989. *Soziobiologie und Moralthologie: Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie*. Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft mbH.
- Lipiński-Wnuk, Edmund. 2005. *Socjologia życia publicznego. Wykłady z socjologii*, t. 3. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar” Spółka z o.o.
- Mohr, Hans. 1987. *Natur und Moral. Ethik in der Biologie. Dimensionen der modernen Biologie*, Band 4, red. Walter Nagl i Franz M. Wuketits. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mohr, Hans. 1986. Evolutionäre Ethik. Das moralische Gesetze in uns. *Die politische Meinung*, 31 (229), 69-75.
- Mohr, Hans. 1989. Biologische und kulturelle Evolution der Moral. *Naturwissenschaftliche Rundschau*, 42 (4), 127-132.
- Mohr, Hans. 1993. Evolutionäre Ethik als biologische Theorie. W: *Evolutionäre Ethik. Zwischen Naturalismus und Idealismus. Beiträge zu einer modernen Theorie der Moral*, red. Wilhelm Lütterfelds, 19-31. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mohr, Hans. 2014. *Evolutionäre Ethik*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Pieper, Annemarie. 1990. Evolutionäre Ethik und Philosophische Ethik: Unvereinbare Gegensätze? *Ethik und Sozialwissenschaften*, 1 (1), 190-192.
- Pieper, Annemarie. 1998. Evolutionäre Ethik. W: *Angewandte Ethik. Eine Einführung*, red. Annemarie Pieper i Urs Thurnherr, 244-263. München: Verlag C. H. Beck.
- Rauprich, Oliver. 2001. *Natur und Norm. Eine Auseinandersetzung mit der evolutionären Ethik*. München: Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie am Department für Philosophie der Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Vogel, Christian. 1989. Evolutionsbiologie und Moral. *Loccumer Protokolle*, 78, 35-56.
- Vogel, Christian. 1992. Evolutionsgeschichte. Grundlagen für die „doppelte Moral“ bei Mann und Frau. W: *Man und Frau – Frau und Man. Hintergründe, Ursachen und Problematik der Geschlechterrollen. Fünftes Würzburger Symposium*

- der Universität Würzburg*, red. Winfried Böhm i Martin Lindauer, 151-164. Stuttgart-Düsseldorf-Leipzig: Ernst Klett Schulbuchverlag.
- Vollmer, Gerhard. 1988. O możliwości etyki ewolucyjnej, tłum. Marzena Łęgiewska. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica*, 6, 75-98.
- Vollmer, Gerhard. 1993. Möglichkeiten und Grenzen einer evolutionären Ethik. W: *Evolution und Ethik*, red. Kurt Bayertz, 103-132. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co.
- Vossenkuhl, Wilhelm. 1983. Die Unableitbarkeit der Moral aus der Evolution. W: *Die Verführung durch das Machbare. Ethische Konflikte in der modernen Medizin und Biologie*, Band 3, red. Peter Koslowski, Philipp Kreuzer i Reinhard Löw, 141-154. Stuttgart: S. Hirzel Verlag.
- Wickler, Wolfgang. 1974. *Czy jesteśmy grzesznikami? Prawa naturalne małżeństwa*, tłum. Danuta Tauszyńska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wickler, Wolfgang. 1983. Hat die Ethik einen evolutionären Ursprung? W: *Die Verführung durch das Machbare. Ethische Konflikte in der modernen Medizin und Biologie*, Band 3, red. Peter Koslowski, Philipp Kreuzer i Reinhard Löw, 125-140. Stuttgart: S. Hirzel Verlag.
- Wojtyła, Karol. 1969. Problem doświadczenia w etyce. *Roczniki Filozoficzne*, 17 (2), 5-24.
- Wojtyła, Karol. 1991. *Człowiek w polu odpowiedzialności*. Rzym-Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL.
- Wojtyła, Karol. 1999. *Elementarz etyczny*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Wuketits, Franz M. 1990. M. Moral – eine biologische oder biologistische Kategorie? *Ethik und Sozialwissenschaften*, 1 (1), 161-168.
- Wuketits, Franz M. 1993. *Verdammt zur Unmoral? Zur Naturgeschichte von Gut und Böse*. München: R. Pieper GmbH & Co. KG.
- Wuketits, Franz M. 1999a. *Warum uns das Böse fasziniert? Die Natur des Bösen und die Illusionen der Moral*. Stuttgart-Leipzig: S. Hirzel.
- Wuketits, Franz M. 1999b. Sind wir zur Unmoral verurteilt? W: *Die Natur der Moral. Evolutionäre Ethik und Erziehung*, red. Dieter Neumann, Arno Schöppe i Alfred K. Treml, 51-59. Stuttgart-Leipzig: S. Hirzel.
- Wuketits, Franz M. 2006. *Bioethik. Eine kritische Einführung*. München: Verlag C. H. Beck oHG.