

Józef Maciuszek

Czym jest moralność naturalna¹

Streszczenie

Niniejsze opracowanie stanowi rozwinięcie argumentacji A. Kępińskiego za istnieniem naturalnej moralności.

Pierwszy argument odnosi się do zjawiska analogicznych do moralnych zachowań zwierząt. Podjęliśmy próbę wyjaśnienia mechanizmów tych zachowań, odwołując się do wyników badań współczesnej etologii i do modeli teoretycznych socjobiologii. Drugi – dotyczy koncepcji konstytutywnej warstwy sumienia, dla której najistotniejsze jest naturalistyczne ujęcie genezy i istoty sumienia. Trzeci – odwołuje się do tezy o powszechnym charakterze podstawowych zasad moralnych, które obowiązują w rozmaitych systemach kulturowych i religijnych. Interpretujemy powyższą tezę w oparciu o socjobiologiczne ujęcie ewolucyjnych mechanizmów prowadzących do powszechności norm moralnych w świecie człowieka.

Artykuł kończą rozważania problemu, jak w świetle zjawiska naturalnej moralności można zrozumieć XX-wieczne przejawy zła.

Punktem wyjścia naszych rozważań będzie następująca wypowiedź Kępińskiego: „Istnieje jakaś naturalna moralność przyrody, której także człowiekowi naruszać nie wolno. [...] Wydaje się, że człowiek nie może wyzwolić się z ludzkiego porządku moralnego, jest skazany na własne sumienie” (1987, s.128). Prześledzić należy dokładniej te racje, które stoją za przyjęciem tezy o naturalnej moralności. Kępiński w tym kontekście odwołuje się po pierwsze, do „śladów moralności”, które można odnaleźć w świecie zwierząt – w opiece nad potomstwem, w osłanianiu młodych, oszczędzaniu po-

¹ Artykuł jest kontynuacją i szczegółowym rozwinięciem jednego z wątków pracy (zamieszczonej w: Roczn. Nauk.-Dydakt. WSP, *Prace Psychologiczne IV*) zatytułowanej *Mysł etyczno-aksjologiczna w medycynie na przykładzie poglądów Kępińskiego*. Przedstawiono tam zagadnienia etyczno-aksjologiczne w świetle biologicznego modelu, który stanowi jeden z podstawowych teoretyczno-metodologicznych punktów antropologii Kępińskiego. W biologicznej kategorii życia znajduje teoretyczne oparcie wiele szczegółowych zagadnień z dziedziny aksjologii i etyki, jak np. kryterium dobra i zła, geneza sumienia, system ludzkich wartości, naturalny porządek moralny.

konanego rywala i przestrzeganiu reguł pojedynków rywalizacyjnych (por. 1987, s.128). Po drugie, przyjmuje koncepcję konstytutywnej warstwy sumienia z naturalnym systemem nagrody i kary za dobro i zło. Oraz po trzeciej, zakłada powszechność prawa moralnego.

„Moralność” zwierząt

„Ślady moralności”, które odnajdujemy w świecie zwierząt, związane są przede wszystkim ze zjawiskiem ograniczonej agresji (hamulcami agresywności), altruizmem i kooperacją. W celu zrozumienia pochodzenia i funkcji tych zachowań (zwanych analogicznymi do moralnych) odwołajmy się do badań etologów nad hamulcami agresywności oraz do socjobiologicznych wyjaśnień altruizmu i kooperacji wśród zwierząt.

Poszukując zrozumienia idei naturalnej moralności należy, wydaje się, spojrzeć na to zjawisko najpierw od strony jego przeciwieństwa, tj. „naturalnego zła”. Zresztą kategoria dobra moralnego jest nieodłączna od możliwości zła. Zauważa to Kępiński, gdy pisze, iż głos sumienia, będący oceną struktur czynnościowych „dotyczy tych z nich, które mogą być obarczone poczuciem winy” (1987, s.124). Analiza owego „zła naturalnego” może dać odpowiedź na pytanie o możliwość i genezę moralności naturalnej. Jak można rozumieć owo „zło naturalne”? Należy nawiązać do tego określenia dobra i zła, którego punktem odniesienia uczynił Kępiński biologiczną kategorię życia, jego istotne cechy. Dobro, przypomnijmy, wiąże z negatywną entropią, procesami budowy, z pozytywnymi uczuciami i z drugim prawem biologicznym. Zło natomiast z pobudzaniem procesów niszczenia, entropią i negatywnymi uczuciami. W kontekście problemu naturalnej moralności zagadnienie „zła naturalnego” sprowadzić możemy do zjawiska agresji². Agresja związana jest z aktem niszczenia, z walką z otoczeniem. Kępiński posługując się modelem dwóch praw biologicznych, wyjaśniającym podstawowe źródła aktywności istot żywych, uznaje agresję jako zasadę działania pierwszego prawa biologicznego (zasada „pożrę lub zostanę pożarty”). W tym sensie agresja miałaby w odniesieniu do tego, co żyje – charakter powszechny, podlegałyby jej jako biologicznej tendencji również człowiek.

² Istnieje wiele rodzajów tzw. zła naturalnego, tj. takiego, którego jakość tkwi w naturalnych procesach zachodzących w świecie lub z nich wynika. Np. zło fizyczne (pewne ułomności budowy ciała), nieszczęścia (zdarzenia losowe, kataklizmy przyrody) itd. Jednak w związku z zagadnieniem moralności naturalnej agresja byłaby pierwotnym faktem zła naturalnego.

Kluczowe znaczenie ma tutaj pytanie o „moralną wartość” popędu agresji, a więc czy przyjęta w odniesieniu do niej kategoria zła naturalnego jest uzasadniona? Kępiński koncentrując się na zjawisku agresji w związku z prawem zachowania życia własnego, wydobywa zbyt jednostronnie negatywny wymiar agresji (zło jako proces niszczenia). Jednakże agresja nie jest prostą reakcją i spełnia wiele funkcji³. Jeśli prześledzimy z punktu widzenia dwóch praw biologicznych różne typy agresywnego zachowania się, to okaże się, że zdecydowana większość z nich służy przede wszystkim gatunkowi. Agresja międzygatunkowa (związana głównie z drapieżnictwem i obroną często gromadną przed drapieżcą) spełnia korzystne cele w interesie gatunku. Podobnie agresja wewnątrzgatunkowa; w jej przypadku widać to wyraźnie na przykładzie czterech zasadniczych jej typów (por. Lorenz 1972), tj. agresji terytorialnej, rywalizacyjnej (dobór najlepszego ojca i matki), w obronie potomstwa, agresji prowadzącej do hierarchiczności w społeczeństwie⁴. Agresja wewnątrzgatunkowa jest zdaniem Lorenza „niezbędnym do utrzymania życia i systemu elementem organizacji wszystkich istot, którego funkcja może jak wszystko na tej ziemi ulec wypaczeniu i który może prowadzić do niszczenia życia, ale mimo to działa dla dobra wielkiej sprawy życia” (1972, s.82). Agresja wewnątrzgatunkowa staje się szkodliwa dla zachowania gatunku, jeśli, zdaniem Lorenza, siłą napędową doboru staje się jedynie współzawodnictwo między członkami tego samego gatunku niezależnie od środowiska pozagatunkowego. Odnosi się to szczególnie do człowieka, u którego w pewnym okresie (w starszej epoce kamiennej) wojna stała się czynnikiem decydującym o doborze (por. Wilson 1987, s.152–153, Lorenz 1972, s.74).

Niebezpieczeństwo agresji wewnątrzgatunkowej, podlegającej wrodzonym mechanizmom napędowym, tkwi także w jej spontaniczności. Cecha ta oznacza (podobnie jak w przypadku innych zachowań instynktownych), że przy dłuższym braku sytuacji bodźcowej uaktywniającej dane zachowanie, wartość progowa bodźców wyzwalających to zachowanie spada. Mówimy wtedy o zachowaniu apetytywnym, które polega na szukaniu takiej sytuacji wyzwalającej, w której spiętrzony instynkt mógłby się wyładować.

³ W dziele Montagua *The Nature of Human Agression*, wyróżnia się kilkanaście typów agresji. Znajdujemy tam agresję jako: 1) drapieżnictwo, 2) przeciw drapieżnikowi, 3) terytorialną, 4) związaną z hierarchią rang, 5) macierzyńską, 6) rywalizacyjną o samicę, 7) seksualną, 8) indukowaną strachem, 9) instrumentalną oraz kilka innych.

⁴ Zarówno hierarchiczność, jak i terytorializm, będąc źródłem agresji, stanowią jednocześnie środek jej tłumienia, np. ustalenie się hierarchii rang eliminuje stałe walki między członkami tej samej społeczności.

Z uwagi na niebezpieczeństwo agresji niezbędne są więc mechanizmy, które nie znosząc popędu agresji (jest on bowiem konieczny dla przetrwania jednostki i gatunku), hamowałyby go w określonych sytuacjach i narzucały zwierzętom zachowania bezinteresowne, skierowane na dobro społeczne. Te właśnie mechanizmy hamujące agresję powodują, zdaniem etologów, zachowania analogiczne do ludzkiego postępowania zgodnego z zasadami moralnymi. Mechanizmy hamujące popęd agresji ujawniają się w takich zachowaniach, jak: zrytualizowane walki turniejowe, w których bez wyrządzania krzywdy ustala się kto jest silniejszy; w opiece nad potomstwem, gdzie podwyższona agresja wobec wszystkich obcych stworzeń musi iść w parze z zahamowaniem jej wobec własnych dzieci. U niektórych gatunków istnieją hamulce wobec niedorośliwych współplemieńców i wobec „słabszej płci”. Tak więc zachowania zwierząt, w których Kępiński dopatruje się śladów moralności w przyrodzie, byłyby odpowiedzią natury na niebezpieczeństwo zawarte w destrukcyjnej sile agresji. „Dobro”, które w postaci więzi osobistej i miłości odkrywamy w naturze jest, zdaniem Lorenza (por. 1972, s.190), młodsze filogenetycznie od agresji wewnątrzgatunkowej i z niej się rozwinęło jako pojednawcze mechanizmy zachowania hamujące agresję. Dostrzegamy w tym względnie analogię z ludzkim prawem moralnym, które także spełnia funkcje hamujące wobec możliwego zła. Dekalog skonstruowany jest głównie w formie zakazów z partykułą „nie”, które mają powściągać człowieka od zabijania, pożądania żony bliźniego i innej rzeczy, która jego jest. Potwierdzałyby to wcześniej wysuniętą tezę, że moralność zakłada niebezpieczeństwo jakiegoś zła⁵.

Jednakże biologiczne podstawy analogicznych do moralnych zachowań zwierząt tkwią nie tylko w zaprogramowanych zahamowaniach agresywności, ale i we wrodzonych motywacjach do zachowań altruistycznych. Kępiński wiąże je z drugim prawem biologicznym, którego istota polega na przekazywaniu własnego planu genetycznego. Najbardziej spektakularne przykłady altruizmu u zwierząt odnoszą się do chowania własnego potomstwa, ale przejawia się on także wobec innych przedstawicieli gatunku. Jako przykład można podać zdarzające się u szympanсів adopcje osieroconych małych czy też ostrzeganie innych przed zbliżającym się jastrzębiem u takich ptaków, jak rudziki i drozdy (por. Wilson 1987, s.190–191). Najbardziej niesamolubne są owady społeczne – pszczoły, osy, mrówki i termyty, u których spotyka się samobójstwo altruistyczne.

⁵ Gdyby wziąć pod uwagę odróżnienie Teilharda moralności statycznej i dynamicznej, to powyższe uwagi odnoszą się tylko do tej pierwszej.

Zachowania, w których jedne osobniki poświęcają się na rzecz innych wydają się nie pasować do darwinowskiej teorii doboru naturalnego. Racjonalnym wyjaśnieniem altruizmu między spokrewnionymi osobnikami jest teoria doboru krewniaczego, w której za jednostkę doboru uznaje się geny. Dobór krewniaczy powoduje przewagę pewnych genów w populacji wynikłą z działania osobnika na rzecz przetrwania i reprodukcji własnych krewnych, z którymi posiada z racji wspólnego pochodzenia wspólne geny⁶. Osobnik ponoszący koszty zachowania altruistycznego zmniejsza co prawda szanse przekazywania swoich genów następnym pokoleniom poprzez własne potomstwo, ale równocześnie zwiększa szanse wydania potomstwa przez swojego krewnego, który jest nosicielem pewnej proporcji identycznych genów” (Radwan 1991, s.87). Jeżeli altruizm przyczynia się do rozprzestrzeniania się własnych genów bardziej, niż powstrzymanie się od niego, to zachowanie altruistyczne jest utrzymane przez dobór naturalny.

Altruizm występuje oczywiście także poza kręgiem krewnych. Teoria doboru krewniaczego nie tłumaczy hamulców agresji, altruizmu i kooperacji w odniesieniu do osobników nie spokrewnionych. Ma to wyjaśnić koncepcja altruizmu odwzajemnionego (por. Trivers 1971). Na podstawie teorii gier i symulacji doboru naturalnego okazało się, iż w pewnych warunkach możliwe jest wykształcenie kooperacji i zachowań altruistycznych, jeżeli nawet każdy osobnik dąży do maksymalizacji swoich korzyści.

Podsumowując powyższe uwagi należy stwierdzić, że niewątpliwie w świecie zwierząt istnieją zahamowania i motywacje, w związku z którymi jesteśmy skłonni przypisywać niektórym zachowaniom zwierząt pozytywną moralnie charakterystykę.

Naturalistyczne ujęcie sumienia

Przekonanie o istnieniu naturalnej moralności wiąże Kępiński przede wszystkim ze swoją naturalistyczną koncepcją sumienia, dla której dwa momenty mają zasadnicze znaczenie: 1) naturalistyczne ujęcie genezy i natury sumienia, 2) teza o naturalnym systemie nagrody i kary za dobro i zło w postaci pozytywnych i negatywnych uczuć.

W kulturze Zachodu zagadnienie sumienia ma długą tradycję. Rozpiętość jego tłumaczenia jest ogromna – począwszy od „wewnętrznego głosu” So-

⁶ Gen nie oznacza tutaj poszczególnych jednostek informacji DNA, ale typ genu (por. Singer 1991).

kratesowego dajmoniona poprzez „głos Boga” (chrześcijaństwo), głos rozumu Kanta, a kończąc na behawiorystycznej teorii wyuczenia i nawyku czy też psychoanalitycznego zinternalizowanego „super ego”. Dwa ostatnie stanowiska wyjaśniają sumienie faktem istnienia przeciwnych potrzeb ze strony otoczenia i dziecka. Według behawioryzmu sumienie jest zbiorem reguł, których dziecko uczy się dzięki nagrodom i karom oraz modelowaniu. Dla Freuda sumienie (*super ego*) tworzy się przez identyfikację i internalizację norm, dzięki którym dziecko unika emocjonalnych konfliktów z rodzicami. Strach przed karą i utratą miłości stanowi podstawę przyswojenia obcych norm i wskazań, wymuszających wyrzeczenie się przyjemności instynktu.

Kępiński w następujący sposób formułuje problem pochodzenia sumienia: „w jakim stopniu sumienie jest wynikiem internalizacji zwierciadła społecznego, a w jakim jest ono czynnikiem wrodzonym związanym z samą konstrukcją układu nerwowego, którego istotną cechą jest samokontrola” (1987 s.265). Albo jeszcze inaczej: „czy moralna ocena kształtuje się wyłącznie pod wpływem środowiska społecznego, czy jest częściowo przynajmniej sprawą wrodzoną jako najwyższa forma aktywności samokontrolujących” (tamże s.266). Na powyższe pytania odpowiada autor *Lęku*, odwołując się do koncepcji trzech warstw sumienia, wyróżnionych z uwagi na pytanie o genezę sumienia: 1) warstwa konstytucjonalna, 2) warstwa wczesnego dzieciństwa (Freudowskie *super ego*), 3) warstwa aktualna. Dwie ostatnie tworzą się w ontogenezie dzięki wpływom otoczenia społecznego. Warstwę konstytucjonalną sumienia natomiast wiąże z naturalnym porządkiem moralnym. „Należałoby przyjąć, że najwyższy system samokontroli, odczuwany przez człowieka jako sumienie, dzięki któremu odróżnia dobro od zła mieści się w istocie przyrody ożywionej. To znaczy nie tworzy się on wyłącznie dzięki wpływom otoczenia społecznego, ale jest człowiekowi dany w postaci naturalnego porządku moralnego (tamże s.128).

W jakim sensie porządek moralny (jego treść) może mieć u człowieka charakter wrodzony? Problem ten wymaga oddzielnego rozważenia, które przeprowadzimy poniżej. Tutaj zatrzymamy się nad innymi aspektami naturalistycznego spojrzenia na istotę sumienia. Jak wynika z cytowanego fragmentu, Kępiński rozumie sumienie jako jeden z układów samokontroli charakterystycznych dla wszelkich systemów samosterujących. Jest to układ szczególny – będący zdolnością człowieka do odróżnienia czynów (także decyzji, braku decyzji, pragnień i wyobrażeń), które powinny być zaaprobowane od tych, które powinny być zganione (potępione) z uwagi na wartości etyczne. W odniesieniu do ustrojów żywych przyjmuje Kępiński cybernetyczny model układów samosterujących z własnymi systemami samokontroli,

działającymi na zasadzie sprzężenia zwrotnego. Układy samokontroli funkcjonują na różnych poziomach integracyjnych (kontrolują pojedyncze czynności i złożone zachowania) oraz na różnych poziomach świadomości (kontrola czynności wegetatywnych, zautomatyzowanych ruchowych i wolicjonalnych). Istotą działania układów samokontroli jest, oparte na mechanizmie sprzężenia zwrotnego, korygowanie odchyłeń od założonych wielkości czy wartości. Na poziomie wegetatywnym jest to zachowanie wewnętrznego środowiska organizmu zgodnie z określonymi „wartościami zadanymi”. Termin „homeostaza” został wprowadzony przez Cannona w związku z jego badaniami stałości składu krwi u ssaków. Ale, jak zauważa Young, „homeostaza to nie tylko stałość krwi, lecz podstawowa cecha wszelkiego życia, które trwa dzięki aktywności licznych układów kontrolnych” (1984 s.30). Takim układem kontrolnym jest według Kępińskiego także sumienie jako układ samokontroli o najwyższym poziomie integracyjnym „dotyczący oceny tych struktur czynnościowych, które mogą być obarczone poczuciem winy. [...] Głos sumienia jest związany z poczuciem winy” (1987 s.124). Kępiński zatem nie ujmuje sumienia jako zjawiska transcendentnego wobec natury i biologicznego wymiaru człowieka. Przeciwnie, uznaje zakorzenienie w nim sumienia (warstwy konstytucjonalnej), wynikające z podstawowego przejawu funkcjonowania układów samosterujących – samokontroli opartej na mechanizmie sprzężenia zwrotnego.

W ustrojach żywych układy samokontroli dysponują swoistym naturalnym „systemem nagrody i kary” za wynik kontroli w postaci dobrego lub złego samopoczucia, jaśniejszego lub ciemniejszego autoportretu. Także sumienie, zdaniem Kępińskiego, posiada taki naturalny system. „Lęk sumienia byłby w tym wypadku (chodzi o konstytucjonalną warstwę sumienia – przyp. J.M.) wywołany przez naruszenie praw natury, byłby analogiczny do lęku biologicznego. Jak wszystkie struktury czynnościowe zmierzające do zwiększenia negatywnej entropii ustroju, czyli zgodne z rytmem życia (budowy), dobro byłoby nagradzane uczuciami o znaku dodatnim, tj. przyjemności. Natomiast zło, jako związane z rytmem śmierci, tj. obniżeniem negatywnej entropii ustroju, byłoby karane uczuciami negatywnymi, tj. przykrości i bólu. Niebo i piekło mieściłoby się w samym systemie samokontroli, za dobro człowiek byłby nagradzany niebem pozytywnych uczuć i nastrojów, a za zło karany piekłem uczuć negatywnych (przykrości i bólu). Jest to oczywiście bardzo uproszczony schemat naturalnego porządku moralnego, ale jak się zdaje, porządek taki nie jest tylko fikcją” (1987 s.129).

Powszechność prawa naturalnego

Kępiński argumentując za istnieniem konstytucjonalnej warstwy sumienia, odwołuje się do tezy o powszechnym charakterze podstawowych zasad moralnych, które obowiązują w rozmaitych systemach kulturowych i religijnych. „Warstwa konstytucjonalna odpowiadałaby naturalnemu porządkowi moralnemu, jeśli taki istnieje. Za istnieniem jej przemawia też to, że niezależnie od kręgów kulturowych, epok, społecznych zwyczajów jest jakiś zasadniczy ogólnoludzki zrąb moralności. Dekalog we wszystkich religiach jest podobny” (1987 s.129).

Powyższa argumentacja nie jest jednak przekonująca, przyjmuje bowiem Kępiński jako przesłankę tezę, która sama wymagałaby osobnego rozważenia i uzasadnienia. W historii zagadnienia prawa naturalnego zwykle przypisywano mu cechy powszechności i niezmienności, które miały odróżniać prawo naturalne od prawa pozytywnego, stanowionego przez ludzi. Jednakże pojęcie powszechności prawa naturalnego przybierało różne znaczenia. Może odnosić się do jego istnienia „zawsze i wszędzie”, do treści jego norm (zawierają zawsze i wszędzie takie same nakazy i zakazy), albo też do realizacji w prawie pozytywnym, lub w ludzkim postępowaniu (por. Waśkiewicz 1968). W cytowanej wypowiedzi odnosi Kępiński cechę powszechności do treści zasadniczych norm moralnych uznawanych przez różne ludy w różnych czasach i kulturach oraz przyjmowanych w różnych systemach religijnych jako niezależne od ludzkiego ustanowienia. Pominąć tutaj musimy bogatą problematykę badań religioznawczych, etnologicznych, kulturowo-porównawczych związanych z zagadnieniem prawa naturalnego. Z biologicznego punktu widzenia (aby zostać przy perspektywie przyjętej przez Kępińskiego) zagadnienie powszechności norm moralnych sprowadza się do pytania o ich ewolucyjne zaprogramowanie, do pytania o związek pewnych idei etycznych z historią naszej ewolucji.

Jak zatem przejawia się naturalna moralność u człowieka? Jeśli pozostaniemy przy zjawisku agresji i założymy, iż jak utrzymują badacze zachowania, występuje u ludzi powszechnie, to należy zapytać, czy przykazanie „nie zabijaj” wypływa z rozumu i (lub) przymusu, czy też poddajemy się wrodzonym skłonnościom? Eibl-Eibesfeldt (1987), który w stwierdzeniu, że „dla naszego etycznego zachowania istnieją normy zdecydowanie wrodzone” (s.127), wyraża tę samą, co Kępiński ideę moralności naturalnej, dowodzi wrodzonego charakteru powyższego przykazania. Posiadamy bogaty repertuar gestów zjednywania i pokory, z których większość jest nam wrodzona (np. płacz, skarżenie się, „rozbrajający” uśmiech, gesty podporządkowania

się). Zachowania te spełniają swoją funkcję budzenia współczucia i hamowania agresywności, ponieważ istnieje wrodzona tendencja do reagowania na powyższe gesty czy cechy wyglądu (np. cechy dziecięcości działają łagodząco) współczuciem, litością lub zahamowaniem napastliwości. Zatem „odpowiedzialnym” za pewne pozytywne moralnie reakcje byłby tzw. wrodzony mechanizm wyzwalający, i w tym sensie także można by mówić o naturalnej moralności. Zdaniem Eibla nie tylko zdolność do współczucia ma charakter wrodzony, ale także takie cnoty moralne, jak odwaga, wierność, przyjaźń, miłość bliźniego, szacunek i posłuszeństwo mają wartość niezależnie od kultury.

Z biologicznego punktu widzenia pytanie o naturalną moralność i powszechność jej norm w świecie człowieka odsyła do zagadnienia ewolucyjnych mechanizmów do nich prowadzących. Czy teorie doboru krewniaczego i altruizmu odwzajemnionego (przywołane powyżej dla wyjaśnienia analogicznych do moralnych zachowań zwierząt) można zastosować do człowieka w celu tłumaczenia jego zachowania? Socjobiologia odpowiada na to pozytywnie, uważając, iż człowiek podlega tym samym prawom ewolucji biologicznej, co inne gatunki. Czynnikiem dodatkowym jest u człowieka wpływ kultury. Tworzone przez człowieka systemy etyczne powstają na drodze koevolucji genowo-kulturowej; umysł akceptuje przede wszystkim te wzorce kulturowe, które są przystosowawcze w sensie biologicznym (np. tabu kazirodztwa ma uzasadnienie biologiczne i jest uniwersalnym wzorcem kulturowym). Podsumowaniem zagadnienia kulturowej zmienności, a biologicznej powszechności zasad etycznych może być następująca uwaga Wilsona: „Filozoficzne pytanie [...] brzmi: Czy ewolucja kulturowa wyższych wartości etycznych może sama z siebie przybrać na sile i iść własną drogą oraz w pełni zastąpić ewolucję genetyczną? Myślę, że nie. Geny trzymają kulturę na smyczy. Smycz jest bardzo długa, lecz będzie krępować wybory wartości stosownie do tego, jaki będzie ich wpływ na ludzką pulę genową” (1987 s.208).

Jaki jest zatem, z punktu widzenia zagadnienia naturalnej moralności, charakter ludzkiego altruizmu? Kępiński wiąże go z działaniem drugiego prawa biologicznego. Niewątpliwie wobec najbliższych krewnych, szczególnie własnych dzieci, istnieje wrodzona skłonność do bezinteresownego poświęcania się. Dla Kępińskiego solidarność i altruizm wobec nie spokrewnionych, a nawet obcych są wynikiem rozszerzonego działania drugiego prawa biologicznego. Inaczej na te kwestie patrzy twórca socjobiologii Wilson (1987). Uważa on, że dla rozwiązania tajemnicy ludzkiego altruizmu należy odróżnić dwa jego rodzaje: altruizm twardy i miękki. Altruizm twardy jest bezinteresowny, przejawia się wobec najbliższych krewnych altruisty i staje się coraz rzadszy, w miarę jak pokrewieństwo jest dalsze. Natomiast altruizm

miękki ma charakter wymiany, altruista oczekuje, że społeczeństwo odwzajemni się jemu lub najbliższemu krewnym. Te dwie zależności różnią się także mechanizmem swego powstania. Altruizm twarde wyewoluował drogą doboru krewniaczego, a altruizm miękki przez dobór indywidualny. Zdaniem Wilsona altruizm ludzki jest przede wszystkim altruizmem miękkim zorientowanym na indywidualną korzyść i stanowiącym warunek cywilizacji opartej na umowach, które są trwale przestrzegane. „Klucz do społeczeństwa ludzkiego stanowi odwzajemnianie między dalekimi krewnymi lub w ogóle nie spokrewnionymi osobnikami. [...] Czysty altruizm twarde, oparty na doborze krewniaczym, jest wrogiem cywilizacji” (1987 s.197)). Bierze się to stąd, że altruizm twarde, faworyzując krewnych i własne plemię generuje ksenofobię, nieufność wobec obcych, terytorializm, nepotyzm itd. „Ponieważ dobór naturalny działał w stosunku do zachowania się osobników, którzy przysparzali korzyści sobie i swoim bezpośrednim krewnym, natura ludzka poddaje nas imperatywom egoizmu i trybalizmu (od angielskiego trybalism – ogólne przywiązanie do grupy własnej i poczucie łączności z nią – przyp. J.M.)” (Wilson 1987 s.236). Paradoksalnie jednak, oparty na samolubstwie i egoizmie altruizm miękki sprawia, iż powszechny charakter mają takie wartości, jak honor, lojalność. Jednakże i tutaj, podobnie jak w przypadku altruizmu twardego, ujawnia się „druga strona medalu”. Píše Wilson: „Ludzie konsekwentnie przestrzegają przepisów kodeksów honorowych, lecz nieustannie zmieniają pogląd na to, w stosunku do kogo przepisy te obowiązują. Duchem ludzkiego życia społecznego jest w gruncie rzeczy łatwość, z jaką sojusze są zawiązywane, zrywane i na nowo odtwarzane, czemu nieustannie towarzyszy silnie emocjonalnie zabarwione powoływanie się na zasady uważane za absolutne. Obecnie, a można mniemać, że od czasu epoki lodowcowej, podziałem niezmiernie wagi jest podział na grupę własną i grupę obcą. Jednakże samą linię podziału z łatwością przesuwa się w tę i z powrotem” (1987 s.204).

Dlaczego zło?

Powyższa uwaga Wilsona może być pomocna w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, które musi się tutaj pojawić – dlaczego wrodzone zahamowania agresywności, altruizm, dyspozycje wrodzone do wymienionych wcześniej cnót moralnych nie działają u ludzi skutecznie? Albo jeszcze radykalniej – jak był możliwy Oświęcim, Hiroszima, wojny światowe z punktu widzenia biologicznej sytuacji człowieka i moralności naturalnej? Dzieło Kępińskiego,

szczególnie *Rytm życia* zawiera próbę odpowiedzi na powyższe pytania. Pozostawiając problem duchowych i biologicznych źródeł możliwości zła w postaci XX-wiecznego ludobójstwa do oddzielnego rozważania, tutaj ograniczymy się tylko do wymienienia czynników, które umożliwiają wyeliminowanie wrodzonych zahamowań agresywności i reakcji współczucia. Czynniki te tkwią i w biologicznym wyposażeniu człowieka, i w skutkach przyspieszonego w stosunku do ewolucji biologicznej rozwoju cywilizacji technicznej. W odniesieniu do naszych wrodzonych skłonności – hamulce agresywności osłabiane są przez zdolność człowieka do demonizowania przeciwnika, do odmawiania mu cech ludzkich. Także wobec obcych agresywność jest mniej hamowana; często jej źródłem bywa strach i nieufność. Inną tendencją wrodzoną, która może popaść w konflikt i przeważać nad wrodzoną zdolnością do współczucia i wpojeniami kulturowymi odnośnie miłości bliźniego, jest skłonność do podporządkowania się i posłuszeństwa. Jest to groźna skłonność ludzi prowadząca do możliwości stania się bezwolnym narzędziem w rękach autorytetu. Wskazują na to i przykłady z historii (np. postawa funkcjonariuszy obozów koncentracyjnych), i wyniki eksperymentalnych badań psychologii społecznej (doświadczenia Milgrama). Władza może wykorzystywać takie skłonności człowieka, jak wierność wobec grupy i popęd niesienia pomocy oraz uczucie zbiorowego agresywnego entuzjazmu, zapału, które pierwotnie służyło obronie własnej grupy (por. Lorenz 1972 s.239 i dalsze). Inne źródło omijania wrodzonych tendencji do współczucia, to wspomniany wyżej rozdźwięk między szybkością zmian cywilizacyjnych, a ewolucją biologiczną. Gatunek ludzki ma – odpowiednio do pierwotnych możliwości zabijania – stosunkowo słabe zahamowania agresywności. Rozwój techniki zbrojeniowej, udoskonalona broń działająca na odległość powoduje ominięcie wrodzonych hamulców. Dlatego możliwa jest taka sytuacja, że pilot bombowca naciska bez skrpułów guzik, czym powoduje zagładę tysięcy ludzi, natomiast byłby oburzony, gdyby kazano mu zabijać swoje ofiary pojedynczo (por. Kępiński 1983 s.22).

Jaki obraz człowieka wyłania się w związku z biologicznie zorientowanym pytaniem o dobro i zło? Tradycja biblijna z dwoma mitami początku: mitem „obrazu i podobieństwa” i mitem o „grzechu pierwotnym” wyznacza w historii refleksji nad człowiekiem dwa obrazy człowieka – jako „dziecka Bożego” i jako „bestia humana”. Przykładem sporu o tzw. „prawdziwą” naturę człowieka mogą być poglądy T. Hobbesa i J.J. Rousseau. Współcześnie ocena natury ludzkiej związana jest najczęściej z pytaniem o wrodzony charakter popędu agresji lub innych sił destrukcyjnych w człowieku. Pesymistami w tej dziedzinie byli, np. Freud i Szondi. Ograniczając się do auto-

rów o orientacji biologicznej, takich jak Lorenz, Wilson, Eibl-Eibesfeldt, dostrzegamy rosnący (zgodnie z kolejnością ich wymienienia) optymizm autorów, co do „natury” ludzkiej i brak jednostronnej oceny jej „dobra”. Można powiedzieć, że na gruncie biologii następuje jakby połączenie dwóch mitów początku (o skażeniu grzechem pierworodnym i o byciu „obrazem i podobieństwem”) – człowiek jest tym i tym jednocześnie. W dziele Kępińskiego również dostrzeżenie się splot tych spojrzeń na człowieka – w człowieku mieści się dobro i zło. Biologiczną podstawą byłoby przyjmowanie dwóch praw biologicznych jako ostatecznych wyznaczników zachowania.

Literatura

- Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść*, PWN, Warszawa 1987
Kępiński A., *Rytm życia*, WL, Kraków 1983
Kępiński A., *Lęk*, PZWL, Warszawa 1987
Lorenz K., *On Aggression*, New York 1966
Lorenz K., *Tak zwane zło*, PIW, Warszawa 1972
Montagu A., *The Nature of Human Aggression*, New York 1976
Radwan J., *Socjobiologia*, miesięcznik „Znak” nr 428, Kraków 1991
Singer P., *Etyka i socjobiologia*, w: *Człowiek, zwierzę społeczne*, (zbior.) „Czytelnik”, Warszawa 1991
Teilhard de Chardin P., *Człowiek*, IW PAX, Warszawa 1989
Trivers R., *The Evolution of Reciprocal Altruism*, „The Quarterly Review of Biology”, nr 46, 1971.
Waśkiewicz M., *Powszechność prawa naturalnego*, *Studia philosophiae christianae* nr 1, Warszawa 1968
Wilson E., *O naturze ludzkiej*, PIW, Warszawa 1987
Young J.Z., *Programy mózgu*, PWN, Warszawa 1984

Józef Maciuszek

What is Natural Morality?

Summary

The paper is an elaboration on Kępiński's argumentation for the existence of natural morality. The first argument refers to animal behaviour that is analogical to moral behaviour. We have tried to explain the mechanism of such behaviour on the basis of empirical research of contemporary ethology and theoretical models of sociobiology. The second argument makes reference to the conception of constitutional layer of conscience, conception, in which the most important is natural approach to the genesis and the essence of conscience. The third argument refers to the thesis

about the universal character of fundamental moral principles, which are in force in various cultural and religious systems. We interpret the above thesis on the basis of sociobiological understanding of evolutionary mechanism as leading to the universality of moral standards in the human world. The paper ends with the consideration how, in the light of natural morality, manifestations of evil in the 20th century can be understood.