

Andrzej Mościskier

POCZĄTKI MORALNOŚCI?

O dwoływanie się do nauk przyrodniczych w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania dotyczące źródeł moralności nie jest niczym nowym w naukach społecznych. Dotyczy to zarówno spekulacji w kategoriach analogii eksplanacyjnych, jak i poszukiwania wzorca czy paradygmatu przesądzającego o naturalnym charakterze wartości i ocen moralnych. Sukces takich usiłowań zależy od charakteru pytań, jakie są w ich trakcie stawiane. Trudno byłoby, na przykład, znaleźć w przyrodzie odpowiedź na pytanie, co powinno być uważane za normalne z moralnego punktu widzenia. Bardziej sensowne wydają się pytania dotyczące wyjaśnienia pewnych zjawisk moralnych, a tym bardziej ich pochodzenia w znaczeniu ewolucyjnym. W ostatnich latach sprawa ta nabrała szczególnej dynamiki, wskutek – po pierwsze – pojawienia się socjobiologii jako dyscypliny naukowej aspirującej do stworzenia jednolitej teorii wyjaśniającej zachowania społeczne, zarówno zwierząt, jak i ludzi, na podstawie zasad genetyki i współczesnej teorii ewolucji, i – po drugie – w wyniku stale narastającej wiedzy o zachowaniach zwierząt, zwłaszcza gatunków naczelnych, które – jak się często sądzi – mogą być ujmowane w kategoriach dobra i zła. Według Edwarda Wilsona, twórcy socjobiologii „nadszedł czas, żeby etykę zabrać na jakiś czas z rąk filozofów i zbiologizować”¹.

Tradycyjne postrzeganie przyrody, w każdym razie od czasu wystąpienia Darwina, sprowadzało się najczęściej do metafory „areny krwawych walk na kły i pazury”, autorstwa wiktoriańskiego poety Alfreda Tennysona². Darwinowska teoria ewolucji, z takimi pojęciami, jak walka o byt, selekcja naturalna czy przetrwanie najlepiej dostosowanych, sprzyjała tego rodzaju wyobrażeniom. Nie można się więc dziwić, że przenosiły się one na wszystko, co

¹ E.O. Wilson *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge Mass. 1975, s. 562 (tłum. autora).

² Cyt. za R. Dawkins *Samolubny gen*, Warszawa 1996, s. 18.

kojarzyło się z przyrodą, a więc i na pojęcie natury w rozumieniu ogólnym, i natury ludzkiej w szczególności. Można by więc przypuszczać, że z punktu widzenia teorii ewolucji trudno byłoby doszukiwać się w naturze, rozumianej jako wytwór procesu ewolucji, takich cech, które kojarzyłyby się z moralnością. Wręcz przeciwnie, natura powinna być groźna i obojętna. Trzeba jednak pamiętać, że przez pierwsze sto lat teoria ewolucji opierała się na błędnym założeniu dobra gatunku jako głównego celu, do którego prowadzą mechanizmy selekcji naturalnej i dostosowania. Uważano, że dobro gatunku jest siłą napędową ewolucji. Dobro gatunku powinno jednak sprzyjać wyselekcjonowaniu takich cech behawioralnych, które miałyby przynajmniej prospołeczny charakter, skąd do moralności nie byłoby już daleko. Rzeczywiście przyroda dostarczała wielu przykładów zachowań zwierzęcych kwalifikujących się do opisu w takich terminach, jak altruizm, bezinteresowność, miłość i wierność. Wystarczy tu przypomnieć znane przykłady bezgranicznego poświęcenia się dla współplemieńców u niektórych gatunków owadów, miłości rodzicielskiej czy dozgonnych związków między parą ptaków czy innych zwierząt. Logiczną konsekwencją tego stanu rzeczy było wyodrębnienie się w latach czterdziestych naszego wieku nowej dyscypliny naukowej w ramach biologii, zwanej etologią czyli nauką o zachowaniu się zwierząt w środowisku naturalnym. Osadzenie zachowania zwierząt w środowisku naturalnym było bardzo ważne, chodziło bowiem o wykluczenie laboratoryjnych studiów zachowań zwierzęcych, prowadzonych przez behawiorystów. Etolodzy szybko skojarzyli naturę ludzką z jej ewolucyjną przeszłością niczego tym samym naturze ludzkiej nie ujmując. Konrad Lorenz, uważany za najwybitniejszą postać pośród etologów, wyraźnie sugerował, że moralność ma początki w zachowaniach zwierząt, wywodząc ją zresztą z instynktu agresji, a właściwie z jego tzw. rytualizacji w formy zachowań hamujących agresję lub ukierunkowujących ją na inne obiekty³. Jeszcze wyraźniejszych śladów moralności, a właściwie „dobra”, w świecie zwierząt dopatrywał się Eibl-Eibesfeldt⁴, bliski współpracownik Lorenza.

Jak wiadomo jednak, w świetle szybkiego rozwoju genetyki molekularnej i populacyjnej w drugiej połowie XX wieku, tezy o dobru gatunku nie udało się utrzymać, co na jakiś czas odsunęło w cień teoretyczne osiągnięcia etologów związane z interesującym nas problemem. Obecnie nie ulega wątpliwości, że jeżeli w odniesieniu do ewolucji można mówić o czymś dobru, to w odniesieniu do genu, a nie do gatunku. Gen, a nie gatunek, jest podstawową jednostką ewolucji. Pojęcia dostosowania (ang. *fitness*) używa się natomiast współcześnie w rozumieniu dostosowania genetycznego. Z genetycznego punktu widzenia dostosowanie sprowadza się do statystycznej skuteczności w kopiowaniu się danego genu, inaczej mówiąc do jego pomnażania się w tzw. „puli genów”. Nie

³ K. Lorenz *Tak zwane zło*, Warszawa 1972.

⁴ I. Eibl-Eibesfeldt *Miłość i nienawiść*, Warszawa 1987.

tylko dostosowanie, ale wszystkie podstawowe pojęcia darwinowskiej teorii ewolucji, takie jak walka o byt czy selekcja naturalna odnoszą się teraz do rywalizacji między genami o ilościową reprezentację w ogólnej puli genów. Przegrana w tej rywalizacji oznacza niebyt. Bezwzględna rywalizacja o przetrwanie musiała wyselekcjonować tylko takie geny, które mają cechę trudną do oddania w języku inaczej, niż przez użycie takich antropomorficznych wyrażań jak „samolubstwo” lub „egoizm”. Stąd też przyjęło się mówić o samolubnym lub egoistycznym genie, co znalazło wyraz chociażby w tytule znanej pracy Dawkinsa.

Geny nie występują jednak w przyrodzie samodzielnie, tkwią w przenoszących je organizmach, nazywanych przez Dawkinsa obrazowo maszynami przetrwania lub maszynami genowymi. Ma to oczywiście ogromne konsekwencje. Każdy organizm zawiera bowiem dziesiątki tysięcy genów, wpływających na jego własności, funkcjonowanie i ewentualnie zachowanie, co musi mieć znaczenie dla procesu selekcji naturalnej o tyle, że w rzeczywistości dotyczy ona tychże organizmów, a dopiero za ich pośrednictwem indywidualnych genów. Genetyczne dostosowanie na poziomie żywego organizmu sprowadza się jednak do zasady jak najskuteczniejszej prokreacji, czyli rywalizacji o liczbę przeżywającego potomstwa będącego nosicielem tych samych genów. W ten sposób krąg się zamyka: logika teorii wychodzi od samolubnego genu, przechodzi do żywego organizmu i z powrotem wraca do samolubnego genu. W konsekwencji organizm musi być równie samolubny jak gen. Jeżeli przejdziemy z kolei na płaszczyznę zachowań żywych organizmów, czyli zwierząt i ludzi, musimy przyjąć, że egoizm jest podstawową cechą organizującą zachowanie, do której dają się zredukować wszystkie inne zachowania, nawet takie, które mają charakter prospołeczny czy altruistyczny. Inaczej mówiąc, w tym ujęciu nawet altruizm służy egoizmowi jednostki, zaspokaja jej egoistyczne potrzeby.

Socjologia – dyscyplina naukowa zajmująca się systematycznym badaniem biologicznych podstaw wszelkich zachowań społecznych, w postaci nadanej jej przez Edwarda Wilsona⁵ – wychodzi z założenia, że egoizm jest podstawą zachowań społecznych. Od strony teoretycznej socjobiologia opiera się na teorii ewolucji, co stanowi niewątpliwie jej mocną stroną. Stosuje ona jednak metodę analitycznego redukcjonizmu, tzn. uznaje, że każde zachowanie społeczne realizuje podstawową zasadę samolubstwa genu. Na dłuższą metę staje się to jej słabością. Jak na razie można stwierdzić, że – pomijając krytykę socjobiologii ze strony nauk społecznych, zupełnie naturalną w sytuacji, gdy dyscyplina biologiczna wkracza na ich teren oraz gdy szereg autorów prymitywizujących problem biologicznych podstaw zachowań społecznych występuje pod szyldem socjobiologii – najpoważniejsza krytyka pochodzi z tych kręgów biologicznie

⁵ E.O. Wilson *Sociobiology...*, op. cit.

zorientowanych badaczy, którzy uważają, że analityczny redukcjonizm socjologii nie wystarcza do wyjaśnienia całej złożoności zachowań społecznych, na przykład do „spojrzenia na zwierzęta jako na istoty wiedzące, pragnące czegoś i myślące”⁶. Autor cytatu, Frans de Waal, jest wybitnym prymatologiem (badaczem zachowań małp) nazywającym swoje stanowisko „poznawczą etologią”.

Przedstawiłem bardzo pobieżnie trzy spojrzenia na problem zachowań społecznych zwierząt i ludzi, mianowicie klasyczną etologię (nazywam ją klasyczną ze względu na nieaktualną już zasadę dobra gatunku), socjologię i etologię czy – jak chce Frans de Waal – poznawczą etologię. Aby przybliżyć różnice pomiędzy tymi perspektywami, posłużę się przykładem różnych interpretacji walk zrytualizowanych, zwanych turniejowymi. Walczą w nich zwierzęta tego samego gatunku, ale bardzo rzadko walczą na śmierć i życie lub do poważnego zranienia. Obserwacja tego rodzaju walk zrodziła szereg mitów, między innymi popularną opinię, że spośród istot żywych tylko ludzie zabijają się nawzajem. Na szczęście dla naszego dobrego samopoczucia jest to pogląd z gruntu fałszywy. Zabójstwa współplemieńców nie są wśród zwierząt rzadkością, zwłaszcza zabójstwa nie swoich dzieci. Niektóre gatunki są szczególnie mordercze, poszczególne ich rody czy grupy prowadzą między sobą permanentne krwawe wojny, aż do ostatecznego wytępienia pokonanych. Przykładem mogą tu być zachowania pewnych gatunków owadów (np. mrówek i termitów), szczurów, a nawet polnych myszy. Jeśli chodzi o ssaki naczelne, Frans de Waal daje przykład przejmowania sąsiednich terytoriów przez samce jednej grupy szympansov, poprzez systematyczne mordowanie samców innej grupy, a także przykłady morderstw wewnątrz grupy szympansov w walkach o samice i dominację⁷.

Zrytualizowane walki między zwierzętami nie stanowiły oczywiście problemu teoretycznego wtedy, kiedy panowało przekonanie o ewolucyjnym sensie dobra gatunku, stały się nim jednak z chwilą rozpowszechnienia się teorii mówiącej o egoizmie genu i jednostki oraz ich bezwzględnej rywalizacji o przeżycie i reprodukcję. Dla klasycznych etologów bezkrwawe pojedynki stanowiły po prostu egzemplifikację ogólnego prawa podporządkowującego selekcję naturalną dobru gatunku, któremu nie mogło służyć wzajemne zabijanie się zwierząt. Konrad Lorenz widział problem raczej w tym, że zasada ta nie odnosi się do świata ludzi, w którym wzajemne zabijanie jest swego rodzaju normą. Tłumaczył ten stan rzeczy tym, że selekcja naturalna nie mogła doprowadzić do mechanizmów hamujących używanie śmiertelnych broni w zachowaniach agresywnych. Ewolucyjnie rzecz biorąc, człowiek – jak

⁶ F. de Waal *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge Mass. and London 1996, s. 3.

⁷ *Ibidem*, s. 30 i 38.

i wszystkie hominidy – jest słabo uzbrojony przez naturę. Jego małe zęby i kruche paznokcie nie stanowią broni, którą łatwo byłoby zabić lub poważnie zranić. Wynalezienie i stałe udoskonalanie śmiercionośnych broni zastało więc człowieka ewolucyjnie nieprzygotowanego, bez instynktownych mechanizmów hamujących ich używanie w walce z przedstawicielami własnego gatunku⁸.

Jednakże dla teorii redukujących zachowanie do egoizmu genu, wyjaśnienie procesu selekcji, który doprowadził do genetycznego podłoża szlachetnych walk turniejowych u zwierząt, stanowi pewien problem. Najprostszym rozwiązaniem byłoby tu założenie swego rodzaju behawioralnego racjonalizmu zwierzęcia powstrzymującego się przed otwartą agresją, która nawet w wypadku zwycięskiego pojedynku stanowiłaby zagrożenie dla przeżycia, przez duże prawdopodobieństwo zranienia lub innej formy obniżenia sprawności fizycznej, a u zwierząt w warunkach naturalnych nieuchronnie prowadzi to do przedwczesnej śmierci. Takie założenie zostało rzeczywiście w socjologii przyjęte, ale przy zastosowaniu matematycznych modeli teorii gier, opartych na analizie „zysków i strat”⁹. W takim modelowym ujęciu zrytualizowana walka jest ewolucyjnie wyselekcjonowaną strategią, dającą szansę przeżycia tylko osobnikom posiadającym gen, który prowadzi do jej realizacji. W ten sposób model matematyczny spełnia postulat redukcji zachowania do egoizmu genu.

Modele teorii gier pozwoliły socjobiologom uniknąć jakichkolwiek skojarzeń łączących walki turniejowe z ich konsekwencjami społecznymi. Pewne elementy tych walk mogą się wszak kojarzyć z początkami moralności. Nie unikają jednak takich skojarzeń etologowie przeciwni analitycznemu redukcjonizmowi teorii socjobiologicznej. Frans de Waal wyraźnie sugeruje, że „zwierzęta mogą toczyć między sobą »ograniczone wojny«, dlatego że znają się nawzajem, potrzebują się nawzajem i cenią dobre wzajemne stosunki”¹⁰.

Niektórzy autorzy twierdzą, że impulsem do powstania socjobiologii było wyzwanie, jakie dla redukcjonizmu stanowiły zachowania noszące wyraźne znamiona altruizmu. Poświęcenie albo narażanie własnego życia dla ratowania cudzego lub bezinteresowna pomoc innym osobnikom nie należą w przyrodzie do rzadkości. Jeżeli jednak zachowanie jest sterowane genetycznie, to jak pogodzić egoizm genu z jego altruizmem?

Przełomu w tej dziedzinie dokonał William Hamilton, który wystąpił z teorią altruizmu krewniaczego¹¹. Teoria ta mówi, że skłonności altruistyczne ukształtowały się i rozprzestrzeniły, ponieważ pomagały przeżyciu i reprodukcji

⁸ K. Lorenz *Tak zwane zło*, op. cit., s. 308.

⁹ R. Dawkins *Samolubny...*, op. cit., s. 106 i dalsze.

¹⁰ F. de Waal *Good Natured...*, op. cit., s. 27.

¹¹ Hamilton przedstawił swą teorię w serii artykułów opublikowanych w latach 1964–1972.

osobników spokrewnionych. Z genetycznego punktu widzenia nie ma w rzeczywistości znaczenia, czy geny replikują się przez danego osobnika czy przez jego krewnych. Altruizm krewniaczy realizuje więc zasadę przekazywania własnych genów następnym pokoleniom niejako *per procura*, bez własnego udziału w akcie prokreacyjnym. Warto w tym miejscu przypomnieć, że prawdopodobieństwo posiadania tych samych genów przez któregokolwiek z rodziców i każde z jego potomstwa jest dokładnie takie samo, jak prawdopodobieństwo posiadania wspólnych genów przez każdą parę potomstwa. Z genetycznego punktu widzenia nasz brat (z tych samych co my rodziców) jest więc z nami spokrewniony w takim samym stopniu jak nasze własne dziecko (prawdopodobieństwo posiadania tych samych genów wynosi 1:2). Podobnie dziadek i wnuk mają takie same prawdopodobieństwo posiadania wspólnych genów jak wuj i bratanek – wynosi ono 1:4 itd. (płeć osobników w powyższych przykładach została oczywiście dobrana przypadkowo i nie ma ona żadnego znaczenia dla wyводу). Dla mnożenia własnych genów nie ma więc znaczenia, czy dany osobnik będzie inwestował we własne dzieci, czy we własne rodzeństwo. Podobnie rzecz wygląda w przypadku wyboru między własnymi wnukami lub dziećmi własnego rodzeństwa itd. Proces ewolucji trwa dostatecznie długo, aby mechanizmy selekcji naturalnej pozostawiły takie geny, które potrafią wykorzystywać powyższe zasady do promocji samych siebie i wyposażają nosicieli genów w odpowiednie do tego zadania cechy behawioralne, w tym przypadku w altruizm wobec krewnych.

Pojęcie altruizmu krewniaczego wymaga dopełnienia przez wskazanie mechanizmów rozpoznawania się krewnych. Są one dość zróżnicowane, ale w zasadzie zgodne z oczekiwaniami opartymi na znajomości społeczności ludzkich. U naczelnych i wielu innych gatunków zwierząt decydującą rolę odkrywa w nich pamięć wspólnego życia i wychowywania się lub innych form społecznej bliskości, które u zwierząt łączą się z reguły z pokrewieństwem. W innych przypadkach decydować może zapach lub inne znamiona wspólnego życia, zamieszkiwania *etc*¹². Podobnie jak u ludzi, nie są to więc mechanizmy niezawodne, pozwalające jednoznacznie rozpoznać „własną krew”. Dowodzi to, że nie istnieje żadna biologicznie ukształtowana bariera rozdzielająca ludzi i zwierzęta pod względem sposobów rozpoznawania więzów krwi.

Nie można nie docenić doniosłości stwierdzenia, że altruizm krewniaczy ma podłoże genetyczne i że jego ukierunkowanie zależy od czynników sytuacyjnych, a nie biologicznych. Mamy tu więc do czynienia z zakodowaną w genach skłonnością do altruizmu, którego przejawy zależą wyłącznie od układów społecznych. Można więc założyć, że im większa złożoność interakcji społecznych i – być może – przypisywanych im znaczeń, tym większa możliwość

¹² R. Trivers *Social Evolution*, Menlo Park, Cal. 1985.

występowania zachowań altruistycznych wobec innych (nie związanych prostym pokrewieństwem) uczestników interakcji. Taka interpretacja mogłaby w zasadzie wystarczyć do przyjęcia tezy o wrodzonym charakterze altruizmu i jego uwolnieniu się od redukcyjnego modelu genetycznego. Została ona jednak wyraźnie wzmocniona i przeformułowana do postaci tzw. „altruizmu odwzajemnionego”.

Pojęcie altruizmu odwzajemnionego wprowadził Robert Trivers¹³. Jest rzeczą charakterystyczną, że dla uzasadnienia tego pojęcia posłużył się Trivers wyłącznie przykładami zachowań ludzkich. Ideę Triversa najlepiej oddaje parafraza przypowieści o dobrym samarytaninie. Przypuśćmy, że jeden człowiek tonie, a drugi spieszy mu z pomocą. Czyn ten wygląda na czysto altruistyczny, ale Trivers rzuca cień na bezinteresowność samarytanina. Załóżmy, powiada, że prawdopodobieństwo utonięcia pierwszego człowieka bez uzyskania pomocy wynosi 1:2. Załóżmy dalej, że prawdopodobieństwo utonięcia człowieka spieszącego na ratunek wynosi tylko 1:20. Wynika z tego, że sytuacja nie jest jednakowo niebezpieczna dla każdego z uczestników. Co więcej, jeżeli ratujący utonie, to najprawdopodobniej zginie również tonący, jeżeli natomiast się uratuje, to prawie na pewno uratuje również tonącego. Powiększa to jeszcze różnicę stopnia ryzyka ponoszonego przez każdego z nich. Przypuśćmy dalej, że tego rodzaju sytuacje nie są rzadkością i dzisiejszy samarytanin ma duże szanse znaleźć się wraz ze swoim beneficjentem w takiej samej sytuacji, ale z odwróconymi rolami i że również zostanie uratowany. W wyniku tych dwóch zdarzeń obaj uczestnicy odniosą ogromne korzyści (zachowanie własnego życia), przy niewielkim dla siebie niebezpieczeństwie w trakcie odgrywania roli samarytanina. Jeżeli takie sytuacje występować będą dostatecznie często, to ewolucyjny proces doboru naturalnego będzie preferował gen wywołujący zachowanie dobrego samarytanina i w efekcie rozprzestrzeni się on w całej populacji¹⁴.

Odwzajemniony altruizm opiera się na zasadzie, w myśl której niesienie pomocy innym, jeśli nawet w danej chwili wydaje się kosztowne, może przynieść długoterminowe korzyści, o ile jej odbiorcy zrewanżują się tym samym. Narzuca się pytanie, dlaczego tak oczywista idea pojawiła się tak późno. Odpowiedź wydaje się dość prosta. Do czasu publikacji koncepcji Triversa, badaczom zachowań zwierzęcych nie byłoby łatwo przytoczyć zbyt wiele przykładów altruizmu odwzajemnionego ze świata zwierząt. Wchodziłyby tu w rachubę głównie przypadki dzielenia się pożywieniem u takich gatunków, jak dzikie psy afrykańskie, wilki czy nietoperze-wampiry. Nie oddawałyby one jednak dokładnie idei Triversa. Dlatego zapewne wolał się on posłużyć

¹³ R. Trivers *The Evolution of Reciprocal Altruism*. „Quarterly Review of Biology”, 1971, nr 46(4).

¹⁴ E.O. Wilson *Sociobiology...*, op. cit., s. 58.

wyłącznie przykładami ze świata ludzi. Jednakże po głośnej pracy Triversa, zaczęto szukać dowodów na występowanie nie tylko tej postaci altruizmu, ale i innych przejawów ewolucji moralnej tam, gdzie mogłyby się one najłatwiej uformować, a więc u zwierząt mających na tyle rozwinięty system nerwowy, że można by mówić o istnieniu pewnych wyższych czynności nerwowych, takich jak dobra pamięć i początki inteligencji. Dotyczy to niektórych gatunków ssaków oraz – w mniejszym stopniu – ptaków. W dalszym ciągu naszego wywodu powołamy się na niektóre z tych materiałów, w tym miejscu chcielibyśmy ograniczyć się do przytoczenia pewnej anegdoty, kojarzącej się z Triversowską przypowieścią o samarytaninie-ratowniku.

Przypadki wzajemnego pomagania sobie – nierzadko z narażeniem własnego życia – wśród wielorybów i delfinów są już obecnie dobrze udokumentowane, wciąż jednak nie ma pewności, czy prawdziwe są doniesienia o ratowaniu ludzkiego życia przez te zwierzęta. W związku z tym znany amerykański oceanograf, James Porter, opisuje następującą przygodę, jaką przeżył u wybrzeży Florydy w 1976 roku¹⁵. Stado 30 wielorybów towarzyszyło swemu choremu towarzyszowi na pływaczce, gdzie wprawdzie choremu osobnikowi nie groziło utonięcie, ale całe stado mogło ugrzęznąć i zginąć. Zwierzęta sforsowały wokół umierającego towarzysza sztyk obronny (w kształcie klina) i cierpliwie czekały na rozstrzygnięcie losu. Całemu stadu groziła zagłada. Porter chciał do niego podpłynąć w stroju pletwonurka. Kiedy zbliżył się do stada stała się rzecz przerażająca. Najbliższy wieloryb zwrócił się groźnie w kierunku Portera i zaczął szybko do niego płynąć. Jednak zamiast zaatakować, zanurzył łeb, wśliznął się pod oceanografa, wyniósł go ponad wodę i przetransportował na pobliską plażę. Procedura ta powtórzyła się trzy razy, po czym Porter spróbował szczęścia z drugiej strony stada. Jednakże również stamtąd najbliższy wieloryb przeniósł go kilkakrotnie z powrotem na ląd. Porter zauważył, że skoro tylko wyjął z ust rurkę do oddychania, wieloryby przestały się nim interesować. Doszedł więc do wniosku, że zwierzęta mogły podejmować tę reakcję ratunkową pod wpływem dźwięków, które przypominały odgłos zatkanego otworu wydechowego wieloryba¹⁶.

Powyższy przykład jest interesujący nie tylko ze względu na bezinteresowne zachowanie się zwierzęcia, ale również dlatego że dotyczy ono przedstawiciela innego gatunku. W przyrodzie takie sytuacje są wielką rzadkością. Generalnie można powiedzieć, że nie tylko zachowania altruistyczne, ale i zdecydowana większość interakcji między zwierzętami ma miejsce wewnątrz niewielkich grup, których członkowie spędzają ze sobą całe życie. W konsekwencji, grupa zwierząt jest na ogół ze sobą spokrewniona lub jej członkowie pozostają ze sobą w bliskich interakcjach na tyle długo, by charakter ich wzajemnych stosunków

¹⁵ J.W. Porter *Pseudorca stranding*, „Oceans” 1977, nr 4.

¹⁶ F. de Waal *Good Natured...*, op. cit., s. 42.

nie różnił się od rzeczywistego pokrewieństwa, zwłaszcza dalszego. Z socjologicznego punktu widzenia nie jest to bez znaczenia. Wiele zachowań społecznych, zwłaszcza te, które przypominają ludzką moralność, można wiązać z pokrewieństwem i sprowadzić – być może trochę rzecz naciągając – do pewnej formy wspierania własnych genów. Byłoby to zatem nic innego, jak omawiana już uprzednio redukcja do samolubnego genu. Bez takiej możliwości prawdopodobnie niewielu współczesnych biologów zdecydowałoby się na interpretację zachowań zwierzęcych w kategoriach moralnych.

Poszukiwanie analogii zachowań moralnych w świecie zwierzęcym w sposób oczywisty kieruje się ku gatunkom najbardziej z człowiekiem spokrewnionym, a więc ku naczelnym, a przede wszystkim ku małpom człekokształtnym. Badania genetyczne z ostatnich kilku lat wykazały, że najbliższy człowiekowi genotyp ma szympan. Oba gatunki mają wspólne 98,4% DNA¹⁷, czyli różni je tylko 1,6%. Jest to bardzo bliskie pokrewieństwo ewolucyjne, szympanse bowiem bardziej się różnią od goryli (2,3%) i orangutanów (3,6%) niż od nas. Nie może więc być zaskoczeniem, że badania i obserwacje życia społecznego szympanów wykazują istnienie znacznie większej ilości analogii do ludzkiej moralności, niż dzieje się to w przypadku badań nad pozostałymi człekokształtnymi i innymi zwierzętami, chociaż i tam można ich znaleźć wiele.

Frans de Waal uważa, że następujące skłonności i uzdolnienia, które znaleźć można u niektórych gatunków zwierząt, a zwłaszcza szympanów, stanowią również istotę ludzkiej moralności.

(1) Cechy charakterystyczne dla uczucia sympatii. Chodzi tu przede wszystkim o objawy przywiązania do innego osobnika lub osobników, przejawy pomocy niesionej innym, udzielanie się (przejmowanie) stanów emocjonalnych. Następnie uczenie się traktowania osobników ułomnych i rannych, oraz dostosowywanie się do ich obecności w grupie, a także zdolności analogiczne do wczuwania się w sytuację lub stan emocjonalny kogoś innego, czyli empatii.

(2) Cechy związane z normami zachowania. Przede wszystkim wyraźne przejawy wykształcania się, w niektórych społecznościach zwierzęcych, norm o charakterze nakazowym oraz ich internalizacji i antycypacji kary w wypadku ich naruszenia.

(3) Odwzajemnianie. Występowanie zachowań jednoznacznie kojarzących się z pojęciami obdarowywania, wymiany i odpłaty czy zemsty. Obecność zachowań analogicznych do moralnie umotywowanego przeciwstawienia się tym, którzy naruszają reguły wymiany.

(4) Współżycie. Wyraźne przejawy zachowań rozjemczych i pojednawczych. Zachowania zbliżone do działań podejmowanych ze względu na dobro społecz-

¹⁷ J. Diamond *Trzeci szympan*, Warszawa 1996, s. 41.

ności i podtrzymywanie dobrych wzajemnych stosunków. Rozwiązywanie konfliktu interesów poprzez zachowania przypominające mediację¹⁸.

De Waal przedstawia imponujący materiał dowodowy na rzecz swoich tez i trudno będzie go zignorować nawet najbardziej zagorzałym przeciwnikom ingerencji biologii w sprawę ducha. Jednakże sam de Waal wskazuje na możliwość przeinterpretowania niektórych zachowań zwierzęcych. W końcu badacz widzi tylko zewnętrzną, fizyczną stronę interakcji między zwierzętami. Nie może ich poprosić o interpretację zdarzenia, spytać o przeżywane emocje, odczucia, przeczucia, o możliwość „wchodzenia w skórę” partnera interakcji, przewidywania jej skutków itp. Czy następujący przytaczany za M. Temerlinem¹⁹ przykład może świadczyć o empatycznych zdolnościach szympanscy Lucy, która okazywała wiele czułości żonie badacza, Jane? „Kiedy Jane jest zmartwiona, Lucy zauważa to natychmiast i próbuje ją pocieszyć obejmując, pieszcząc albo całując. Jeżeli to ja sam jestem przyczyną zmartwienia żony, na przykład jeśli się kłócimy, Lucy próbuje nas rozdzielić albo odwrócić moją uwagę, żeby ulżyć zdenerwowaniu Jane. Jeśli Jane jest chora, Lucy natychmiast zdaje sobie z tego sprawę. Na przykład, za każdym razem kiedy Jane źle się czuje i wymiotuje, Lucy staje się bardzo zdenerwowana, biega do łazienki, staje przy Jane pocieszając ją pocałunkami i obejmuje ramionami kiedy wymiotuje. Gdy Jane leżała chora w łóżku, Lucy okazywała jej czułą opiekuńczość, przynosząc jedzenie, dzieląc się z nią własnym pożywieniem albo siadała na brzegu łóżka i próbowała ją pocieszać przez głaskanie i pieszczenie”²⁰.

Opis i interpretacja zachowania Lucy wyrażone zostały w kategoriach antropomorficznych i można by Temerlinowi odpowiedzieć, że nawet jeśli jego szympanśca zachowuje się w sposób ekwiwalentny do moralnych zachowań ludzi, to jednak jej zachowanie wcale nie musi opierać się na rozumowaniu analogicznym do ludzkiego i dla niej samej może oznaczać zupełnie coś innego. Niemożność komunikowania się za pomocą języka z innymi gatunkami zwierząt nigdy prawdopodobnie nie pozwoli na rozstrzygnięcie tego rodzaju wątpliwości. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że ludzie i szympanse są najbliższymi ewolucyjnymi krewnymi, i można oczekiwać, że łączy ich nie tylko uderzające podobieństwo fizyczne. Myślę, że następujący cytat z de Waala najlepiej zakończy tę kwestię: „Szympanś głaszczący i poklepujący ofiarę napaści lub dzielący się pożywieniem z głodnym towarzyszem okazuje postawy trudne do odróżnienia od postaw człowieka, który podnosi płaczące dziecko albo bezinteresownie pracuje w jadłodajni dla ubogich. Uznanie zachowania szympanśa za instynktowne a zarazem traktowanie zachowania ludzkiego jako dowodu moralnej przyzwoitości człowieka jest mylące i prawdopodobnie

¹⁸ F. de Waal *Good Natured...*, op. cit., s. 211.

¹⁹ M.K. Temerlin *Lucy: Growing up Human*, Palo Alto, Cal. 1975, s. 165.

²⁰ F. de Waal *Good Natured...*, op. cit., s. 57.

błędne. Po pierwsze jest ono nieekonomiczne, w tym sensie, że zakłada istnienie różnych procesów determinujących to samo zachowanie u dwóch blisko spokrewnionych ze sobą gatunków. Po drugie, ignoruje ono stale narastający materiał dowodowy świadczący o mentalnej zawilości szympansa, dopuszczający nawet możliwość empatii. Wprawdzie wciąż waham się, czy nazwać członków innego niż nasz gatunku »istotami moralnymi«, jednakże wierzę także, iż wiele uczuć i zdolności poznawczych, leżących u podstaw ludzkiej moralności, trzeba datować wcześniej niż pojawienie się naszego gatunku na tej planecie”²¹.

Tak więc stanowisko de Waala jest oczywiste. Na pytanie, skąd wzięła się ludzka moralność, odpowiada on, że odziedziczyliśmy ją po naszych ewolucyjnych przodkach. De Waal opiera się na materiałach opisujących naszych najbliższych żyjących ewolucyjnych krewnych, niewątpliwie jednak byłyby one znacznie bardziej przekonujące, gdyby istniały jakieś dane dotyczące wymarłych gatunków hominidów, jeszcze bliższych krewnych *homo sapiens*.

Zasługuje natomiast na uwagę to, że nigdzie w swojej pracy de Waal nie próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak albo dlaczego powstała moralność. Jest to o tyle charakterystyczne, że we współczesnej biologii większym prestiżem cieszą się modele eksplanacyjne odwołujące się do niższych poziomów organizacji, takich jak gen, niż dotyczące wyższych poziomów, takich jak organizm wraz ze swoim środowiskiem. Przedstawione przez Hamiltona czy Triversa wyjaśnienia altruizmu, które redukują go do samolubnego genu, są egzemplifikacją tego rodzaju tendencji. O teorii altruizmu możemy więc powiedzieć, że wyjaśnia nam ona, jak powstała ta cecha behawioralna na najniższym możliwym poziomie organizacji w biologii, jakim jest molekula zwana genem.

W konsekwencji poglądy de Waala mogą być łatwiejsze do zaakceptowania przez nauki społeczne i humanistyczne, które w moralności dopuszczają możliwość pewnej spontaniczności, a nie dosłownej dziedziczności. Sam de Waal skłania się do twierdzenia, że dziedziczność w moralności sprowadza się do wrodzonej predyspozycji do uczenia się określonych umiejętności, wyznaczonej przedziałami wieku życia i wypełnianej treścią przez środowisko społeczne. Oczywiście jest tu analogia z procesem nabywania umiejętności językowych.

²¹ Ibidem, s. 210.

THE ORIGINS OF MORALITY?

Biology tries to answer the central theoretical question of ethics, namely the question of the origins of the moral behaviour. Biologists formulated three different conceptions: classical etology, sociobiology and cognitive etology which tried to answer the problem. Classical etology has been falsified by the progress made in biology in recent years. Sociobiology denies the altruistic behaviour among the animals and thus excludes the possibility of biological explanation of the origins of ethics. Cognitive etology, on the contrary, points out some phenomena which can serve as the testimony of the presence of the beginnings of the moral behaviour among the animals.