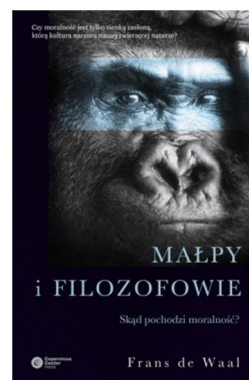


Frans de Waal i filozofowie Recenzja książki *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*

Autor: Frans de Waal
Tłumacze: Bartosz Brożek, Michał Furman
Tytuł: *Małpy i filozofowie.
Skąd pochodzi moralność?*
Wydawca: Copernicus Centre Press
Rok wydania: 2013
Liczba stron: 252

Michał Piekarski
Instytut Filozofii,
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
m.piekarski@uksw.edu.pl



Abstrakt

Autor recenzji dokonuje omówienia treści oraz podstawowych tez prezentowanych w książce Fransa de Waala *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*. Pracę tę można traktować jako wyraz ewolucjonistycznego podejścia do problemu wyjaśnienia źródeł i natury ludzkiej moralności.

Słowa kluczowe: moralność; empatia; ewolucjonizm; teoria fasady; Frans de Waal; normatywność.

W roku 2013 nakładem krakowskiego wydawnictwa Copernicus Centre Press ukazała się książka duńskiego prymatologa Fransa de Waala zatytułowana przewrotnie *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*. Jest to jedna z trzech prac tego autora, które wspomniane wydawnictwo wydało. Oprócz tego ukazały się również *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelných* oraz *Małpa w każdym z nas. Dlaczego seks, przemoc i zycżliwość są częścią natury człowieka?*. Można zapytać o powód, dla którego wybrałem tę właśnie pracę, a nie inną? Wskazałbym dwa takie powody. Po pierwsze: książka ta stanowi zapis odczytów wygłoszonych w ramach Wykładów Tannera przez de Waala w Princeton w 2006 roku. Specyfika tannerowskich wykładów zawiera się w tym, że mówca musi odnieść się w jakimś stopniu do problemu ludzkich wartości, co w przypadku de Waala oznaczało powiązanie

prymatologicznych badań z typowo filozoficznym zagadnieniem natury moralności. Taka perspektywa czyni jego rozważania filozoficznie jeszcze bardziej atrakcyjnymi. Wykłady te jednocześnie stanowią podsumowanie wieloletnich badań autora. Drugi powód jest ściśle powiązany z pierwszym. Wraz z zapisem wykładów de Waala czytelnik otrzymuje komentarze, jakie sformułowali wobec odczytów Peter Singer, Christine M. Korsgaard, Robert Wright i Philip Kitcher. Książka kończy się zwięzłą odpowiedzią autora na powyższe polemiki. Polemiki oraz odpowiedź de Waala znacznie wzbogacają treść pracy, potęgując tym samym przyjemność z jej lektury.

Omawiana książka składa się z trzech części. Pierwsza zatytułowana *Ewolucja moralności* zawiera wykłady de Waala. Druga to *Komentarze*. Trzecia zaś to *Odpowiedź na komentarze*. Całość poprzedzona jest notką *Od tłumaczy* oraz pochodzącym z oryginalnego wydania *Wprowadzeniem* pióra Josiah Obera i Stephena Macedo. Książka kończy się *Bibliografią* oraz *Indeksem*.

Podstawowym założeniem podzielanym zarówno przez autora książki, jak i przez jego komentatorów jest przekonanie o ewolucyjnym charakterze ludzkiej moralności. Przekonanie to jest wzmocnione poglądem, według którego dobro moralne jest czymś realnym, o czym można formułować sensowne sądy i wiąże się ono ściśle z właściwym ujmowaniem potrzeb innych. Rozważania de Waala dobrze ilustruje uwaga: „Dobór naturalny ma potencjał do wytwarzania niezwyklego wachlarza organizmów, od najbardziej aspołecznych i nastawionych na konkutowanie, do najbardziej życzliwych i grzecznych. Proces ten nie wyznaczył naszych reguł moralnych i wartości, ale wyposażył nas w mechanizmy psychiczne, tendencje i zdolności pozwalające stworzyć kompas wyborów życiowych, który uwzględnia interesy całej wspólnoty – a to jest istota ludzkiej moralności” (84)⁵⁵. Trudno się z tym przekonaniem nie zgodzić, jednak – co będę starał się wykazać – wyjaśnienie ewolucyjne w żaden sposób nie tłumaczy i nie może wytłumaczyć specyfiki ludzkiej moralności z bardzo prostego powodu. Mianowicie: opis empiryczny nie ma charakteru normatywnego, co oznacza, że nie może zdać sprawy z normatywnych elementów i warunków doświadczenia. Co to dokładnie znaczy, postaram się wyjaśnić dalej.

De Waal rozpoczyna budowę swojego projektu od krytyki tak zwanej teorii fasady, według której ludzie są z natury źli, co w tym przypadku oznacza, że nie dostrzegają potrzeb innych. W takim ujęciu trudno wyjaśnić fakt, że czasem – co wiemy z codziennej obserwacji – potrafią się traktować dobrze i właściwie. Teoria fasady tłumaczy to z właściwą sobie prostotą. Dzieje się tak, ponieważ pojawia się moralność, która jest efektem „trzymania natury w ryzach” (30) wymuszonym przez kulturę i społeczeństwo. Z takiego punktu widzenia moralność nie jest jednak niczym więcej niż epifenomenem. Stanowi

⁵⁵ W nawiasach podaję numery stron omawianej pozycji.

ona bowiem tylko sztuczną fasadę, otaczając „prawdziwą” ludzką naturę, która jest amoralna lub nawet niemoralna. Istnieje ona zatem poza naturą. Za twórcę teorii fasady de Waal uznał ucznia Darwina – Thomasa H. Huxley’a. Huxley miał twierdzić, że ludzka etyka to „dowód zwycięstwa nad krnąbrnymi, wrednymi procesami ewolucji” (30). Teoria fasady, podkreśla de Waal, stanowi znaczne przeinaczenie oryginalnej teorii Darwina, który miał włączyć moralność w obręb ludzkiej natury. Za współczesnych przedstawicieli teorii fasady de Waal chciałby uznać między innymi R. Dawkinsa, G. C. Williamsa, M. Ghiselina czy R. Wrighta. Pomijając powody, dla których powyżsi autorzy znaleźli się w wśród zwolenników tej teorii, większy niepokój budzi ona sama. Jak jednogłośnie podkreślają wszyscy komentatorzy, de Waal raczej konstruuje teorię fasady na potrzeby własnej argumentacji niż ją faktycznie znajduje u krytykowanych autorów. Jak sugestywnie pokazują Bartosz Brożek i Michał Furman, „nawet jeśli da się wskazać zwolenników teorii fasady, głosiciele poglądu, że moralność stanowi jedynie cienką zasłonę okrywającą nasze egoistyczne motywacje, to trudno uznać takie stanowisko za reprezentatywne dla tradycji filozofii zachodniej. (...) Czyżby więc de Waal walczył z wiatrakami?” (6). Na to pytanie trudno mi odpowiedzieć, ale jeżeli nawet tak jest, to czy osłabia to siłę argumentacji de Waala? Wydaje się, że nie. Możliwe, że de Waal specjalnie stworzył dla siebie silnego, wyrazistego, a przy okazji fikcyjnego przeciwnika, by jego własne tezy stały się bardziej wyraziste i nośne. Czy źle to on nim świadczy? Wydaje się, że walka z nieistniejącym przeciwnikiem nie jest zbyt trudna, jednak nawet fikcyjna teoria może pomóc sprecyzować i wyrazić własne stanowisko. Tak jest w przypadku prezentowanej tu pracy. De Waal konsekwentnie chce pokazać, że ludzka moralność jest ściśle powiązana z ewolucyjnym wymiarem naszej egzystencji.

Ludzie z natury są dobrzy, powiada de Waal. Wieloletnie badania nad naczelnymi utwierdziły myśliciela w przekonaniu, że skoro nasi najbliżsi krewni zachowują się tak, jakby byli dobrzy oraz skoro my, ludzie, zachowujemy się tak, jakbyśmy byli dobrzy, to nasze dobre zachowania, podobnie jak dobre zachowania naczelnych, muszą mieć ten sam fundament, to samo źródło. Źródłem tym mają być emocje, które można opisać jako mimowolne i fizjologicznie oczywiste reakcje na różne okoliczności (15). Teza de Waala nie jest zbyt oryginalna, podobny pogląd bowiem formułował już David Hume, a współcześnie na przykład Antonio Damasio, ale nadaje on jej wyrazistą interpretację. De Waal sugeruje, że należy odróżnić „bycie źródłem czegoś” od „współkształtowania czegoś”. To rozróżnienie pozwala mu zdystansować się do stanowisk, które traktują kulturę lub język jako konstytuujące wyrażanie empatii (Tomasello, Pinker). Empatia pierwotnie nie była współkształtowana przez inne moduły ewolucyjne, ale od początku była „pierwotną, przedjęzykową postacią związku międzyosobniczego, który dopiero w toku dalszej ewolucji znalazł się pod wpływem języka i kultury” (47–48). Czym zatem jest empatia w ujęciu autora *Bonobo i ateisty*? De Waal nie podaje odpowiedzi

wprost. Wprowadza pojęcie „zakażenia emocjonalnego”, które najprościej można rozumieć jako sytuację, w której stan emocjonalny jednego osobnika wpływa w jakimś stopniu na powstanie identycznego lub bardzo podobnego stanu u innego osobnika⁵⁶. Wraz z rozwojem osobnika, co dla de Waala oznacza zdolność do odróżniania siebie od innych oraz zwiększoną znajomość okoliczności wpływających na stany emocjonalne, zakażenie emocjonalne staje się empatią. Empatia tym ma się różnić od emocjonalnego zakażenia, że pozwala na odróżnienie własnych i cudzych stanów emocjonalnych. Na empatię mają składać się mechanizmy współczucia i osobistego niepokoju. Pomimo że powyższe twierdzenia de Waal ilustruje wieloma przykładami z życia zwierząt, to można rozpoznać u niego pewien niepokój związany ze zbyt łatwym interpretowaniem zachowań zwierząt w terminach emotywnych. De Waal powiada: „Choć te wczesne badania sugerują, że zachowując się w pewien sposób, zwierzęta starają się zmniejszyć niepokój u innych lub mu zapobiec, nie jest do końca jasne, czy te spontaniczne reakcje na cierpienie przedstawicieli własnego gatunku należy wyjaśnić przez (a) awersję do okazywania cierpienia przez innych, (b) własny niepokój wywołany zakażeniem emocjonalnym czy (c) autentyczną chęć niesienia pomocy” (53). Z czasem de Waal znajduje dodatkowe argumenty za interpretacją zwierzęcych zachowań w terminach empatii i współczucia⁵⁷. Są to między innymi zdolność do oceny sytuacji innych oraz ograniczona umiejętność przyjmowania perspektywy innego osobnika. Różnice pomiędzy poziomem empatii u poszczególnych osobników oraz gatunków de Waal jest skłonny wiązać z pojawieniem się dodatkowych zdolności kognitywnych.

W tym kontekście myśliciel omawia możliwość interpretowania empatii jako specyficznej zdolności kognitywnej. W takim ujęciu empatia jest ściśle powiązana z umiejętnością przypisywania stanów psychicznych innym oraz z tak zwaną teorią umysłu. Najbardziej znanym przedstawicielem tej teorii jest badacz autyzmu Simon Baron-Cohen. We wczesnej wersji swojej teorii Baron-Cohen wiązał autyzm z brakiem teorii umysłu u chorych (Baron-Cohen 1995). Jednak jak się wkrótce okazało, autyzm można rozpoznać już w pierwszych latach życia dziecka, co oznacza, że nie wiąże się on z deficytem teorii umysłu,

⁵⁶ Być może pojawienie się „zakażenia emocjonalnego” można by na poziomie neurologicznym wiązać z istnieniem tzw. neuronów lustrzanych odkrytych na początku lat dziewięćdziesiątych przez G. Rizzolattiego, L. Fogassiego oraz V. Galesse. O hipotetycznym istnieniu takiego związku de Waal wspomina na 62 stronie swojej pracy.

⁵⁷ Pewną słabością prezentowanej tu teorii jest niesatysfakcjonujące ujęcie relacji pomiędzy empatią a współczuciem czy współodczuwaniem. Dominika Dzwonkowska korzystając z badań Aaltola i Chismara, przekonująco wykazuje, że „empatia nie jest realnym odczuciem określonego stanu, tylko swego rodzaju *quasi*-doświadczeniem, przedstawieniem, podobnie jak wspomnienie czy wyobrażenie. W tym sensie jawi się raczej jako specyficzne odczucie niż realne przeżycie stanów wewnętrznych drugiego. Współczucie, z kolei, nie oznacza wcale empatycznych odczuć skierowanych wobec obiektu współczucia, ale wiąże się z pozytywnym nastawieniem względem osoby, która potrzebuje współczucia lub oznacza troską o tę osobę” (Dzwonkowska 2015: 87).

która rozwija się dopiero wtedy, gdy dziecko skończy cztery lata. W myśl nowej teorii, autyzm wiąże się z brakami na poziomie społeczno-afektywnym, który odpowiedzialny jest za percepcję interpersonalną. To odkrycie sugeruje, że szukając źródeł autyzmu, należy skierować uwagę na podłoże ewolucyjne. Empatia zatem w myśl wywodów de Waala ma charakter prekognitywny i prejęzykowy, co czyni ją kategorią użyteczną do opisu zachowań i reakcji różnych zwierząt. Empatia, co kilkakrotnie podkreśla autor *Małp i filozofów*, nie jest zjawiskiem jednoznacznym. Jej spektrum rozpościera się od form bardzo prostych i prymitywnych, aż po formy wysoce złożone i wyrefinowane. Bardzo wiele miejsca poświęca opisom różnych sytuacji w jakich znalazły się badane przez niego małpy i za każdym razem stara się interpretować ich zachowania w perspektywie wzajemności i bezstronności, czyli prostych form empatycznych stanowiących podłoże takich zjawisk jak: wdzięczność, sprawiedliwość czy „troska o wspólnotę”. Obecność zachowań empatycznych w świecie małp naczelnych stanowi dla de Waala najlepszy dowód na ich ewolucyjny charakter. Empatia jako ewolucyjnie nabyta umiejętność jest podłożem, które umożliwiło pojawienie się moralności rozumianej jako szczególne zjawisko wewnątrzgrupowe. „Moralność wyewoluowała najpewniej wewnątrz wspólnot w połączeniu z innymi typowymi wewnątrzgrupowymi zdolnościami, takimi jak rozwiązywanie konfliktów, współpraca i dzielenie się” (79).

Na koniec swoich rozważań de Waal porusza temat antropomorfizmu i proponuje, aby wiązać go raczej z opisem zachowania zwierząt w kategoriach ludzkich, czyli w kategoriach intencjonalnych, a nie z błędnym przypisywaniem zwierzętom cech ludzkich. Opisywanie zachowań zwierząt przy pomocy języka intencjonalnego może budzić poważne zarzuty, jednak dopóki robi się to w ramach testowania możliwych pomysłów i przewidywania pewnych zdarzeń, jest to zabieg niegroźny. Z tego powodu de Waal mówi o informacyjnym zastosowaniu antropomorfizmu. Antropomorfizm opiera się na uznaniu, że ludzie też są zwierzętami, a nie na stwierdzeniu, że zwierzęta nie są ludźmi. Odrzucenie tezy antropomorficznej zaproponowanej przez de Waala wiąże się z przyjęciem antroponegacjonizmu, czyli poglądu, który „apriorycznie odrzuca istnienie cech wspólnych ludzi i zwierząt” (91). Zaletą antropomorfizmu jest usytuowanie zwierząt na tej samej płaszczyźnie, co ludzi.

Wykłady de Waala poruszają wiele niewymienionych przeze mnie wątków, chociażby takich jak prawa zwierząt czy kwestia występowania u małp teorii umysłu. Nie sposób jednak w tak krótkim omówieniu wyczerpać bogactwa treści tej ważnej książki.

Chciałbym teraz przejść do komentarzy do wykładów de Waala, które wydawca umieścił w monografii. Pierwszy z nich nosi tytuł *Zastosowania antropomorfizmu*, a jego autorem jest Robert Wright. Wright zwraca uwagę, że nawet jeśli przyjmiemy się wykładnię antropomorfizmu zaproponowaną przez de

Waal, to nie do końca wiadomo z jakim użyciem języka ma się do czynienia. Istnieją bowiem dwa rodzaje antropomorfizującego języka: emocjonalny oraz poznawczy. Używając języka emocjonalnego można powiedzieć, że szympansy odczuwają wściekłość, żal czy współczucie. Kiedy zaś przypisuje się tym zwierzętom świadomość, wiedzę albo zdolność rozumowania, to wtedy używa się języka poznawczego. Wright podkreśla, że niestety nigdy do końca nie wiadomo, którą formę języka badacz wybiera. Wybór języka jest tutaj kluczowy, ponieważ w zależności od kategorii, w jakich będziemy opisywali zwierzęce zachowania, raz wskażemy na emocjonalną podstawę ich kontroli, a raz na poznawczą. Przyjęcie perspektywy ewolucyjnej skłania Wrighta do uznania kontroli emocjonalnej za bardziej pierwotną. De Waal, zdaniem Wrighta, jest bardziej skłonny uznać pierwszeństwo kontroli poznawczej. Autor komentarza proponuje, aby badacze z powodu tak zwanej zasady antropomorficznej oszczędności, wykorzystywali tylko jeden z rodzajów języka, mianowicie emocjonalny, ponieważ „preferowana przez de Waala alternatywa, pozornie obejmująca tylko jeden rodzaj antropomorfizującego języka (poznawczy), skrycie obejmuje oba jego rodzaje” (118). Zasada antropomorficznej oszczędności jest przydatna jeszcze z innego powodu. Pozwala ona pokazać, w jaki sposób czynniki emocjonalne mogą zaburzać formułowane przez ludzi sądy moralne.

Christine M. Korsgaard jest autorką drugiego komentarza, który nosi tytuł *Moralność i wyjątkowość ludzkiego działania*. Filozofka powiada, że analizy de Waala pozwalają zadać kluczowe pytanie o to, „czy moralność jest zakorzeniona w naszej przeszłości ewolucyjnej, czy też stanowi swego rodzaju radykalny rozłam z tą przeszłością” (126). Pytanie to ściśle wiąże się z kwestią dotyczącą tego, co to znaczy działać moralnie. Skoro my, ludzie, działamy moralnie, to pytanie, w jakim stopniu zwierzęta są istotami moralnymi, bierze się stąd, że zwierzęta, tak jak i my, działają. Jednak czy działają w sposób intencjonalny? Działanie, podkreśla Korsgaard, tym różni się od zwykłego ruchu, że może być przypisane sprawczemu podmiotowi. W tym sensie zwierzęta działają, ale czy w odniesieniu do nich ma sens pytanie o świadomość celu danego działania? Zdaniem autorki tak, de Waal bowiem wielokrotnie daje przykłady, które można zinterpretować jako wyraz posiadania przez zwierzęta świadomości. Korsgaard chce jednak, wzorem Kanta, wiązać działania z głębszym wymiarem oceny czy wyboru. Nie chodzi bowiem tutaj tylko o wybór podejmowany „przez siłę stanów afaktywnych” (138), ale o faktyczny wybór oparty na decyzji, czy to, co się chce, jest wystarczająco dobrym powodem do podjęcia danego działania. Chodzi zatem o uzasadnienie tego, co się robi. Człowiek w przeciwieństwie do zwierząt ma nie tylko dobre i złe intencje, ale również ocenia je i przyjmuje. Tę typowo ludzką zdolność Korsgaard nazywa „samorządnością normatywną” (140) i dopiero na jej poziomie może wyłonić się moralność *par excellence*. Filozofka wbrew tezie de Waala stwierdza: „Istota moralności leży właśnie we właściwym wykorzystaniu tej zdolności – zdolno-

ści do formułowania sądów dotyczących tego, co powinniśmy zrobić, i postępowania zgodnie z nimi – a nie w altruizmie ani dążeniu do większego dobra” (144). Wydaje się, że chociaż sama moralność ma ewolucyjne pochodzenie, to nie da się jej wyjaśnić korzystając z narzędzi i pojęć teorii ewolucji. Ludzka moralność bowiem przekracza zwierzęcą naturę. Jak Korsgaard powiada na końcu swojego eseju: „wyjątkowy charakter ludzkiego działania daje nam zupełnie inny sposób bycia w świecie” (146).

Philip Kitcher w eseju *Etyka i ewolucja. Jak stamtąd dostać się tu* rozwija analizy altruizmu psychicznego zaproponowane przez de Waala. Kitcher uważa, że zdolność dostosowywania pragnień i intencji jednego osobnika do postrzeganych pragnień i potrzeb innego osobnika jest warunkiem koniecznym zachowań moralnych. Nie jest ona jednak warunkiem wystarczającym. Konieczne jest uwzględnienie rozwoju zdolności do kierowania się normami. Niestety de Waal, w przekonaniu Kitchera, niewiele nam mówi na temat tej umiejętności. „Proste przedstawienie niektórych rodzajów altruizmu psychicznego u szympanсів (bądź innych naczelnych) mówi bardzo niewiele o pochodzeniu czy też ewolucji etyki” (170).

Ostatni komentarz zatytułowany *Moralność, rozum i prawa zwierząt* wyszedł spod pióra Petera Singera. Singer zastanawia się nad problemem przypisania praw zwierzętom w pracach de Waala. Autor *Wyzwolenia zwierząt* nie zgadza się z krytyką de Waala dotyczącą tego, że ludzie nadają prawa zwierzętom „wyłącznie z dobrej woli” (186). Singer zwraca uwagę na to, że w ten sam sposób nadaje się prawa osobom niepełnosprawnym. Problem nie polega bowiem na samych prawach, ale na wyznaczeniu zobowiązań względem zwierząt. De Waal, wbrew przekonaniom Singera, twierdzi, że „mamy zobowiązania moralne przede wszystkim wobec członków naszego gatunku” (187). Singer dostrzega w tych słowach przejawy szowinizmu gatunkowego. Należy wprowadzić zasadę równości opartą na wspólnych lub przynajmniej podobnych interesach różnych gatunków. Z tego też powodu Singer zgadza się z twierdzeniem de Waala, że małpom człekokształtnym należy się specjalny status.

Frans de Waal swoją zbiorczą odpowiedź na wszystkie komentarzy określił mianem *Wieży moralności*. Precyzuje on tutaj swoje rozumienie ewolucyjnego charakteru moralności. Stwierdza, że nie rodzimy się z gotowymi normami moralnymi, lecz z „programem uczenia się”, który decyduje o charakterze przyswajanych informacji. Podobny mechanizm ma leżeć u podstaw nabywania kompetencji językowych. Z tego powodu, wbrew swoim wcześniejszym zapewnieniom, de Waal wskazuje na analogie pomiędzy biologicznymi podstawami moralności i języka. Proponuje, aby wyróżnić trzy poziomy moralności. Jego zdaniem pierwsze półtora dotyczy naczelnych. Na pierwszym poziomie pojawiają się uczucia moralne, które są „elementem budulcowym” moralności. Tutaj mamy do czynienia z empatią i stanami jej pokrewnymi. Drugi

poziom wiąże się z presją społeczną, którą de Waal rozumie jako „nakładanie na każdego członka wspólnoty, by wspierał wspólne cele i przestrzegał przyjętych zasad społecznych” (202). Trzeci poziom, który jest typowo ludzki, odnosi się do sfery osądów i rozumowań, co można wiązać z odpowiedzią na krytykę Korsgaard.

De Waal nie daje jasnej odpowiedzi na stawiane mu zarzuty, proponuje raczej wzbogacony obraz tego, co zaprezentował podczas swoich wykładów. Nie jest to rozwiązanie satysfakcjonujące poznawczo, ale być może wcale nie o to tutaj chodziło. De Waal jest pewny swojej teorii. Ma jednak świadomość, że wymaga ona jeszcze wielu badań i analiz.

Chciałbym teraz przejść do uwag krytycznych. Skoncentruję się na jednym wątku. Na początku rozważań zasugerowałem, że wyjaśnienia ewolucyjne nie mówią nam wiele na temat specyfiki moralności. Teraz tę myśl rozwinę. Każda teoria ewolucyjna tłumacząca dane zjawisko społeczne, psychiczne lub etyczne, czyni to we właściwym sobie zakresie. Co to znaczy? Kiedy mówi się, że moralność albo sposób poznawania rzeczywistości zostały ukształtowane na drodze ewolucyjnej, mówi się dużo o genealogii danego zjawiska. Nie wspomina się za to nic na temat jego natury. W przypadku zagadnień epistemologicznych fakt, że ludzki aparat poznawczy ewoluował w taki, a nie inny sposób, nie pozwala zrozumieć tego, na czym polega wartość poznania, kiedy ono jest prawdziwe, a kiedy wprowadza nas w błąd. W skrócie, nic nie mówi nam o normatywnym wymiarze poznania. W przypadku moralności zachodzi analogiczna sytuacja. Pokazując ewolucyjne źródła zachowań moralnych, w żaden sposób nie tłumaczy się normatywnego charakteru reguł moralnych, tego, że zobowiązują nas one do odpowiednich działań, czy wyznaczają społecznie sankcjonowaną dziedzinę tego, co nazywa się dobrym, a co złym. Opierając się słowniku ewolucyjnym, człowiek nie pozna powodów, dla których swoją troską ma objąć inne zwierzęta. Czy ma o tym decydować jedynie ewolucyjne pokrewieństwo z człowiekiem? Gdzie zatem leży wina mrówki, że nie jest z nami tak samo spokrewniona jak bonobo? Przecież tak jak naczelne, też została ewolucyjnie ukształtowana.

Podsumowując: wyjaśnienia ewolucyjne, same w sobie bardzo wartościowe, nie pozwalają na ujęcie normatywnego wymiaru obecnego w każdym doświadczeniu moralnym. Nie jest to ich słabość, ale specyfika. Problem pojawia się dopiero wtedy, kiedy ktoś jest skłonny traktować je jako wyjaśnienie moralności czy normatywności. Wtedy grozi nam ryzyko psychologizmu. Sfera tego, co normatywne, zostaje sprowadzona do poziomu ewolucyjno-genetycznych uwarunkowań, co w praktyce może prowadzić do przekonania, że moralność, prawo, logika czy matematyka mają charakter przygodny, to

znaczy zrelatywizowany do danych warunków biologiczno-historycznych⁵⁸. Tak jak część z nas jest skłonna zgodzić się z taką konstatacją w odniesieniu do etyki czy prawa, to wydaje się, że nie chcielibyśmy zrezygnować z apriorycznego i koniecznego charakteru logiki i nauk formalnych.

Pomimo mojej krytyki, uważam, że po książkę Fransa de Waala warto sięgnąć i to z kilku powodów. Po pierwsze przybliży ona czytelnikowi najnowsze wyniki prężnie rozwijającej się dziedziny nauki jaką jest prymatologia. Po drugie wprowadza nas ona do wciąż żywej debaty nad źródłami moralności, której głównych aktorów spotykamy na kartach niniejszej publikacji. Po trzecie zaś – i w tym upatruję największą wartość analiz de Waala – książka ta stawia ważne i odważne pytania dotyczące najbardziej podstawowych wymiarów naszej zarazem człowieczej i zwierzęcej natury. Perspektywa, którą owe pytania otwierają, jest nie do przecenienia.

Wybrana literatura (zawiera prace cytowane)

- Baron-Cohen, S. 1995. *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Damasio, A. R. 2005. *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*. Przeł. J. Szczepański. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Dennett, D. 1996. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. Simon & Schuster.
- De Waal, F. 2014. *Bonobo i ateista. W poszukiwani humanizmu wśród naczelnych*. Przeł. K. Kornas, Kraków: Copernicus Center Press.
- De Waal, F. 2015. *Małpa w każdym z nas. Dlaczego seks, przemoc i życzliwość są częścią natury człowieka?* Przeł. K. Kornas. Kraków: Copernicus Centre Press.
- Dunbar, R. 2014. *Nowa historia ewolucji człowieka*. Przeł. B. Kucharzyk. Kraków: Copernicus Centre Press.
- Dziobkowski, B., red. 2015. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 2(94), Warszawa: Wydawnictwo PAN (monograficzny numer zatytułowany *Ludzie i zwierzęta*).
- Dzwonkowska, D., Latawiec, M., Gryz, D. i inni. 2015. *Filozofia wobec świata zwierząt*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Husserl, E. 2006. *Badania Logiczne T 1. Prolegomena do czystej logiki*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa: PWN.
- Korsgaard, C. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁵⁸ Edmund Husserl w swojej polemice z psychologizmem powyższą postawę określił mianem relatywizmu gatunkowego lub antropologizmu, po czym dodał: „To, co prawdziwe, jest prawdziwe absolutnie, „samo w sobie”; prawda jest identycznie jedna, obojętne, czy uchwytyją ją w swych sądach ludzie, czy nieludzie, aniołowie czy bogowie. (...) Absurdem jest myśleć o prawdach jako przyczynach lub skutkach” (Husserl 2006: 149, 151).

- Lorenz, K. 1977. *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*. Przeł. K. Wolicki. Warszawa: PIW.
- Lurz, R. W., red. 2009. *The Philosophy of Animal Minds*. New York: Cambridge University Press.
- Regan, T. 2004. *The Case for Animal Rights*, Bekeley: University of California Press.
- Simmons, L., Armstrong P., red. 2007. *Knowing Animals*. Leiden: Brill.
- Singer, P. 2004. *Wyzwolenie zwierząt*, Przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna. Warszawa: PIW.
- Tomasello, M. 2015. *Historia naturalna ludzkiego myślenia*. Przeł. B. Kucharzyk, R. Ociepa. Kraków: Copernicus Centre Press.