

*Agnieszka Salamucha**
Warszawa

Fransa de Waala stanowisko w sporze o genezę moralności i jego konsekwencje dla pedagogiki religii

1. Przedmiotem mojego artykułu są poglądy psychologa społecznego i prymatologa Fransa de Waala na genezę moralności, rozumianą jako jej powstanie/pochodzenie i rozwój. Poglądy te, będące *de facto* stanowiskiem w sporze o naturę ludzką i relację między człowiekiem a (innymi) zwierzętami, są reprezentatywne dla współczesnych naturalistycznych/znaturalizowanych prób podejmowania problematyki antropologicznej i etycznej z uwzględnieniem wyników nauk przyrodniczych i społecznych (punkt 2 niniejszego artykułu). Stawiam pytanie o to, co nowego poglądy naturalistów – a wśród nich F. de Waala – wnoszą do rozważań nad genezą moralności (punkt 3) oraz jakie ewentualne konsekwencje dla pedagogiki religii (zawężonej do chrześcijaństwa w jego rzymskokatolickiej odmianie) – traktowanej zarówno jako dyscyplina naukowa, jak i praktyka wychowawcza (edukacyjna) – mogą się wiązać z akceptacją jego stanowiska (punkt 4 i 5).

2. Dyskusja dotycząca genezy moralności nie toczy się w próżni, lecz w określonym kontekście społecznym i intelektualnym, który nadaje nowe znaczenie nienowym już pytaniom i pojawiającym się w nich terminom.

* Dr Agnieszka Salamucha jest adiunktem przy Zakładzie Pedagogiki Resocjalizacyjnej Instytutu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego. Adres: Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego, ul. Podchorążych 20, 00-721 Warszawa; e-mail: a.salamucha@uw.edu.pl.

Ponieważ moralność traktowana jest jako jedna z cech wyróżniających gatunek ludzki spośród innych, kwestie dotyczące genezy moralności są jednocześnie pytaniami o naturę ludzką jako istotę człowieka. Co to znaczy, że jedynie człowiek jest bytem moralnym? Na czym polega jego inność, odrębność, wyjątkowość w tej sferze? Powtórzę: kto pyta o pochodzenie moralności, pyta jednocześnie o naturę ludzką.

Pytanie o genezę moralności, podobnie jak inne pytania z zakresu etyki i metaetyki, było tradycyjnie podejmowane przez filozofów. Dynamiczny rozwój nauk biologicznych w drugiej połowie XX wieku dawał nadzieję na uzyskanie rozstrzygających odpowiedzi na te pytania, a tym samym odebranie filozofom monopolu na zajmowanie się zagadnieniami etycznymi. Jak zapowiadał socjobiolog Edward O. Wilson, „nadszedł czas, aby tymczasowo etyka została odebrana filozofom oraz zbiologizowana”¹. Rzeczywiście tak się stało. Odkrycia z zakresu biologii przyniosły przyrost poznawczy w zakresie wiedzy o człowieku i otworzyły nowe perspektywy badawcze, dając możliwość postawienia nowych pytań, poszukiwania nowych odpowiedzi na wcześniej postawione kwestie i uzasadnienia w nowy sposób przyjętych uprzednio twierdzeń. Co istotne dla moich rozważań, wiele z tych wypowiedzi ma charakter antymetafizyczny oraz światopoglądowo ateistyczne nachylenie. Ponadto, zgodnie z przewidywaniami E.O. Wilsona, etyka została odebrana filozofom jedynie tymczasowo, ponieważ problematyka dotycząca różnych aspektów moralności, która została podjęta na gruncie nauk szczegółowych, stała się – niejako wtórnie – przedmiotem dywagacji filozoficznych².

¹ Za: Frans de Waal, *Małpy i filozofowie* (Kraków: Copernicus Center Press, 2013), 215.

² Interesującym przykładem takiej sytuacji jest casus książki Johna Dorisa *Lack of Character: Personality and Moral Behavior* (Cambridge University Press, 2002), której publikacja zapoczątkowała dyskusję na temat istnienia charakteru moralnego oraz zasadności uprawiania etyki – i pedagogiki – cnót. Osobny przypadek stanowi spór o to, jakie czynniki mają decydujący wpływ na ludzkie decyzje i idące za nimi działania. Po traumatycznych doświadczeniach II wojny światowej oraz dzięki eksperymentom przeprowadzonym przez psychologów społecznych (m.in. eksperyment Milgrama i Stanfordzki Eksperyment Więzienny) w sporze tym pojawiło się nowe stanowisko: sytuacjonizm, zgodnie z którym to nie wewnętrzne uformowanie jednostki (tzw. charakter moralny), lecz zewnętrzne okoliczności (niekiedy konstruowane intencjonalnie, społecznie i przez dłuższy czas) decydują o tym, w jaki sposób zachowa się ona w momencie „próby”. Por. Philip Zimbardo, *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008); Harald Welzer (współpraca Michaela Christ), *Sprawcy. Dlaczego zwykli ludzie dokonują masowych mordów* (Warszawa: Scholar, 2010). Zarówno sam sytuacjonizm, jak i dane empiryczne, uzyskane na gruncie psychologii,

3. Na czym polega owa nowość – a nawet rewolucyjność – w odniesieniu do współczesnej refleksji nad naturą ludzką, podejmowanej na kanwie sporu o genezę moralności?

a) Po pierwsze, jest ona związana z odkryciami dotyczącymi funkcjonowania ludzkiego mózgu (neurobiologia), zgodnie z którymi czyny³ określane mianem moralnych mogą uzyskać swoje wyjaśnienie za pomocą analizy ewolucyjnie starych mechanizmów neuronalnych (hipoteza markerów somatycznych autorstwa António Damasio⁴; działanie neuronów lustrzanych⁵). Odkrycia te deprecjonują rolę czynników racjonalnych w postrzeganiu świata i podejmowaniu decyzji na korzyść czynników pozaracjonalnych: emocji i intuicji.

Odwoływanie się do wyników badań neurobiologicznych stanowi także strategię argumentacyjną w sporze co do formułowania ocen moralnych. W sporze tym Bogdan Wojciszke⁶ wyróżnia dwa opozycyjne stanowiska: racjonalistyczne i intuicjonistyczne. Stanowisko racjonalistyczne sprowadza się do tezy, że oceny moralne są formułowane w oparciu o racjonalny namysł i wyrażane językowo w zreflektowany sposób. *Implicite* zawarte jest w tym stanowisku przekonanie, że umiejętność formułowania ocen moral-

stanowiące dla niego uzasadnienie, są przedmiotem filozoficznej refleksji. Por. *W poszukiwaniu moralnego charakteru*, red. Natasa, Artur Szutta (Lublin: Academicon, 2015).

³ We współczesnym dyskursie dotyczącym moralności termin „czyn” – centralny dla etyki personalistycznej, używany na określenie przedmiotu jej badań, określany jako „świadomy i wolny”, odróżniany przy tym od tzw. uczynienia – ustępuje miejsca terminowi „zachowanie”. Ponieważ autorzy, których poglądy referuję, posługują się tym ostatnim terminem, ja również będę go niekiedy używać na określenie tego, co tradycyjnie nazywano czynem.

⁴ „Normalnie funkcjonujący mózg, kiedy trzeba podjąć złożony proces decyzyjny, aktywuje stany somatyczne, które «kategoryzują» możliwe sposoby działania jako dobre lub złe. Informacja ta wykorzystywana jest (świadomie lub nieświadomie) przez organizm i pozwala na podjęcie działania, które najlepiej nam służy. W owym procesie zasadniczą rolę odgrywa brzuszno-przyśrodkowa kora przedczołowa, stanowiąca łącznik pomiędzy tymi obszarami mózgu, które odpowiadają za emocje i uczucia, a tymi, które kontrolują zachowanie”. de Waal, *Małpy*, 7. Por. także Antonio Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg* (Poznań: Rebis, 1999).

⁵ Odkryte u rezusów w 1992 roku przez włoskich neurobiologów Giacomo Rizzolatti, Vittorio Gallese i Giuseppe di Pellegrino neurony lustrzane to zespoły neuronów aktywujące się przy wykonywaniu jakiejś czynności manualnej – jak również przy obserwacji kogoś, kto tę czynność wykonuje. Funkcjonowanie neuronów lustrzanych jest interpretowane jako biologiczne wyjaśnienie zjawiska empatii, odczytywania cudzych intencji, imitacji, a nawet posługiwania się językiem. de Waal, *Małpy*, 8.

⁶ Bogdan Wojciszke, „Przedmowa”, w: Jonathan Haidt, *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka* (Sopot: Smak Słowa, 2014), 10–11.

nych jest typowo ludzka, ponieważ tylko ludzie są zdolni do racjonalnego namysłu nad swoim postępowaniem przy użyciu kategorii dobra i zła. Stanowisko intuicjonistyczne głosi natomiast, że oceny moralne są formułowane na podstawie „bezwiednych, automatycznych intuicji opierających się na emocjach i skojarzeniach”⁷ (*notabene* przesądzająco wiążąc w ten sposób pojęcie intuicji ze sferą pozaracjonalną, a nawet wyraźnie ją przeciwstawiając rozumowi/inteligencji)⁸. Odkrycia z zakresu neurobiologii są traktowane jako kluczowy argument za tym właśnie stanowiskiem.

Jednym ze współczesnych przedstawicieli stanowiska intuicjonistycznego jest Jonathan Haidt, posługujący się dla zobrazowania swoich poglądów dwiema metaforami: emocjonalnego psa z racjonalnym ogonem („intuicje moralne to pies, uzasadnienia moralne to ogon, którym ten pies macha”⁹) oraz jeźdźca na słoniu („Ludzki umysł jest podzielony, przypomina jeźdźca na słoniu, przy czym zadaniem jeźdźcy jest służyć słoniowi [...] Jeździec to nasze świadome rozumowanie – strumień słów i obrazów, których jesteśmy w pełni świadomi. Słoń to pozostałe 99% procesów psychicznych – procesy, które przebiegają poza świadomością, lecz determinują większość naszych zachowań”¹⁰).

b) Po drugie, nowość w podejmowaniu problematyki genezy moralności jest związana z rezultatami badań nad życiem małp naczelnych: prymatów, człekokształtnych, hominidów czy – jak chce F. de Waal – homininów¹¹. Badania te – podejmowane nie tylko przez biologów, ale również przez psychologów społecznych – zakładają, że zachowania małp są w pewien sposób „bazowe” dla ludzkich działań; są mianowicie „scenariuszami ewolucyjnymi”, pokazującymi wcześniejsze („przedludzkie”) etapy rozwoju grup (quasi) społecznych i jednostek.

⁷ Tamże, 10.

⁸ Por. hasło Krzysztof Kłysiak, Wojciech Chudy, „Intuicja”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7 (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1997), 402–404. Porządkującą typologię desygnatów terminu „intuicja” z perspektywy historyczno-systematycznej i z uwzględnieniem współczesnych dyskusji na kanwie Bernarda J. F. Lonergana poglądów teoriopoznawczych przedstawiła Monika Walczak w publikacji *Wgląd i poznanie. Epistemologia Bernarda J.F. Lonergana* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2012).

⁹ Haidt, *Prawy umysł*, 81. Por. Jonathan Haidt, „The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment”, *Psychological Review* (2001): 814–834.

¹⁰ Haidt, *Prawy umysł*, 23.

¹¹ Frans de Waal, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych* (Kraków: Copernicus Center Press, 2014), 24, przyp. 9. Wprowadzenie tego terminu ma niwelować mentalną granicę w postrzeganiu ludzi w opozycji do innych gatunków małp naczelnych.

Istnieją natomiast rozbieżne interpretacje relacji między zachowaniami małp a działaniem ludzi. F. de Waal proponuje uporządkowanie ich w formie typologii: odróżnia mianowicie „teorię fasady” (ang. *veneer theory*) od „teorii matroszki” (ang. *Russian doll theory*). Typologia ta, chociaż upraszczająca, trafnie ujmuje kontrowersję na temat genezy ludzkiej natury/moralności i przeciwstawne na temat tej genezy stanowiska.

W myśl teorii fasady ludzie są z natury egoiści, a moralność to jedynie cienka warstwa polityry – zasłona, która kryje oblicze bestii. Ludzie, postępując altruistycznie, przekreślają niejako swoją prawdziwą naturę, dzięki której przetrwali w świecie rządzonym mechanizmami ewolucyjnymi: „etyka jest unikalnie ludzką odpowiedzią na niesforny, nikczemny proces ewolucyjny”¹². To, co łączy ludzi ze światem zwierząt, jest traktowane jako szkodliwa i wstydliva biologiczna spuścizna, którą należy przewyciężyć: „nie pochodzimy od upadłych aniołów, lecz od małp, które wspięły się wysoko i były uzbrojonymi mordercami”¹³.

W gronie zwolenników teorii fasady F. de Waal umieszcza między innymi Thomasa Hobbesa, Thomasa Huxleya oraz Richarda Dawkinsa, zarzucając temu ostatniemu i innym socjobiologom „przyjęcie cynicznego punktu widzenia na ludzką i zwierzęcą naturę” przez traktowanie altruizmu wyłącznie jako „z góry zaprogramowanej tendencji do poświęcania się na rzecz dobra genów”¹⁴.

Teoria matroszki, za którą opowiada się sam F. de Waal, sprowadza się do twierdzeń, że ludzie są z natury dobrzy, zaś „moralność jest głęboko zakorzeniona w naszej zwierzęcej naturze”, to znaczy stanowi „dziedzictwo naszych przodków niebędących ludźmi, przekazywane w drodze Darwinowskiego procesu doboru naturalnego”¹⁵. Fundamentem moralności, wspólnym ludziom i zwierzętom, jest empatia, rozumiana pierwszorzędnie jako biologiczna, niewolicjonalna reakcja na obserwowane zachowania innych (ich mimikę itp.), która wykształciła się jako mechanizm przystosowawczy dla ssaków naczelnych żyjących w stadzie. Moralność nie stanowi zatem cechy

¹² Parafraza poglądów Thomasa Huxleya, za: tamże, 58.

¹³ Robert Ardrey, za: tamże, 99.

¹⁴ Tamże, 53. „To, co uchodzi za współpracę, okazuje się mieszkanką oportunistów i wyzysku [...] Mając pełną swobodę działania na własną korzyść, nic prócz potrzeby chwili nie powstrzyma nikogo przed brutalnym traktowaniem, okaleczaniem, mordowaniem – brata, partnerki, rodzica czy dziecka. Zadrap «altruistę», a zobaczysz, jak «hipokryta» krwawi” (Michael Ghiselin, za: tamże, 61).

¹⁵ de Waal, *Małpy*, 14.

wyjatkowej i odróżniającej ludzi od innych małp naczelnych¹⁶, chociaż jedynie u ludzi nabiera ona wymiaru racjonalnego, na przykład przez dążenie do uniwersalnych standardów zachowań¹⁷.

U podstaw argumentacji na rzecz prawdziwości teorii matroszki leży przekonanie, że „jeśli dwa blisko spokrewnione gatunki zachowują się tak samo w podobnych okolicznościach, istnieje duże prawdopodobieństwo, iż procesy umysłowe leżące u podstaw tych zachowań również są tożsame”¹⁸. Dlatego powoływanie się na obserwację zachowań małp człekokształtnych, szczególnie szympansov i bonobo, stanowi główny nerw argumentacji F. de Waala. Są to przykłady na występowanie w świecie zwierząt altruizmu (szympansy pocieszają zasmuconych towarzyszy, obejmując ich i całując; młodsze samice dbają o stare osobniki, spontanicznie pomagając im w chodzeniu i wspinaniu się, a nawet przynoszą im wodę w ustach, jeśli kran jest daleko, a stare samice kierują się w stronę kranu)¹⁹, a także poczucia sprawiedliwości w postaci tak zwanej awersji wobec nierówności (ang. *inequity aversion*) – „naczelne z radością wykonują zadanie za plasterki ogórka, dopóki nie zobaczą, że ich towarzysze dostają w nagrodę winogrona, które smakują o wiele lepiej”²⁰.

¹⁶ „Tak jak i my, małpy toczą zmagania o władzę, czerpią przyjemność z seksu, pragną bezpieczeństwa i czułości, zabijają w walkach o terytorium i najwyższej cenią zaufanie i współpracę. Owszem, my mamy komputery i samoloty, ale nasza psychologiczna natura pozostaje naturą żyjącego w stadzie ssaka naczelnego”. de Waal, *Małpy*, 28.

¹⁷ „Nie nazwałbym [...] szympansa «bytem moralnym». Dlatego, że same odczucia nie wystarczą. Dążymy do wypracowania logicznie spójnego systemu i angażujemy się w debaty dotyczące tego, jak kara śmierci odnosi się do argumentów za świętością życia czy też jak niewybierana świadomie orientacja seksualna może być moralnie zła. Te debaty są specyficznie ludzkie. Brakuje dowodów, że inne zwierzęta osądzają stosowność działań, które nie odnoszą się bezpośrednio do nich samych [...] to wyróżnia ludzką moralność: dążenie do uniwersalnych standardów połączone z misternym systemem uzasadniania, nadzorowania i karaniami”. Tamże, 31.

¹⁸ Tamże, 209. Wątpliwości co do interpretacji tych danych budzi fakt, że powołując się na dane empiryczne, które są przykładami zachowań różnych zwierząt, zakłada się, że skoro zachowania małp są takie same jak zachowania ludzkie, u podstaw tych zachowań są te same procesy. Trudno jest bowiem mówić o tożsamości zachowań, gdy dotyczą one nie tylko różnych osobników, ale także innych gatunków. Jak ocenić, czy dane zachowanie małpy było tożsame z zachowaniem ludzkim?

¹⁹ Tamże, 12–13.

²⁰ Tamże, 29. Jest to przy okazji zarzut, jaki stawia de Waalowi Christine M. Korsgaard, a mianowicie łączenie intencjonalnego opisu działania z perspektywą podmiotu: czy kapucynka faktycznie sprzeciwia się niesprawiedliwości, czy sięga tylko po winogrono? (Tamże, 137).

F. de Waal nie ogranicza się jedynie do podawania przykładów zachowań altruistycznych. Twierdzi, że repertuar zachowań szympanów (i ludzi) jest o wiele szerszy i obejmuje działania podejmowane w związku z ustalaniem hierarchii w stadzie, zmuszanie samic do kopulacji z samcami oraz stosowanie przemocy łącznie z okaleczaniem i zabijaniem przedstawicieli własnego gatunku. Według niego ludzie są „małpami dwubiegunowymi”, ponieważ „moralność [...] jest [...] produktem tego samego procesu selekcyjnego, który ukształtował aspekt naszej natury cechujący się zorientowaniem na rywalizację i agresję”²¹. Tym niemniej „rdzeń” natury zarówno zwierzęcej, jak i ludzkiej, pozostaje dobry.

Korzystając z danych uzyskanych na drodze obserwacji życia małp, można – zdaniem F. de Waala – sformułować dwie podstawowe zasady działania, charakterystyczne dla zachowania małp (a może nawet wszystkich wyżej rozwiniętych ssaków) i w tym sensie naturalne: *helping/not hurting* („pomagaj/nie krzywdź”).

Zarówno sama teoria matryoszki prezentowana przez F. de Waala, jak i sposób prezentowania przez niego zebranych danych obserwacyjnych²², stały się przedmiotem dyskusji i krytyki²⁴. Przykładowo, Robert Wright wskazywał między innymi na bezkrytyczne stosowanie w analizach zachowania szympanów wyrażen antropomorfizujących, sugerujących, że u małp zachodzą skomplikowane i zaawansowane procesy poznawcze („szympansy planują, opracowują strategie” itp.), a Christine M. Korsgaard podkreślała wyjątkowość ludzkiego działania moralnego ze względu na świadomość

²¹ Frans de Waal, *Małpa w każdym z nas. Dlaczego seks, przemoc i życzliwość są częścią natury człowieka?* (Kraków: Copernicus Center Press, 2015), 334. Teza o dwubiegunowości człowieka jako „spadkobiercy” struktur społecznych wytworzonych przez agresywne szympansy oraz pokojowo nastawione, promiskuityczne bonobo stanowi centralne twierdzenie tej książki.

²² Argumenty („dowody”) de Waala zostały określone przez Josiah Ober i Stephen Macedo jako „ilościowe” i „anegdotyczne” („Wprowadzenie”, w: de Waal, *Małpy*, 21). Swobodna maniera opisu sprawia, że zaciera się granica między rzetelnym przytoczeniem wyników badań, a opowieścią z wyinterpretowanym „morałem”. Na przykład chcąc zobrazować, na czym polega biologiczne uwarunkowanie zjawiska faworyzowania własnej grupy (ang. *in-group bias*), de Waal (*Bonobo*, 204) tak opisuje eksperyment: „Mężczyźni patrzyli, jak kibicom drużyny, której również oni kibicują, lub kibicom jej rywali zadaje się ból za pomocą elektrod przymocowanych do dłoni. [...] Tylko kibice ich drużyny wzbudzali empatię. Co więcej, oglądanie, jak fani przeciwnika są rażeni prądem, pobudzało obszary mózgu związane z odczuwaniem przyjemności. [...] To by było na tyle, jeśli chodzi o miłość bliźniego!”

motywów swoich działań i kierowanie się normami²³. Co jednak pozostaje wspólne adwersarzom tej dyskusji, to przekonanie o ewolucyjnym rodowodzie człowieka i jego całkowitej przynależności do świata przyrody: człowiek jest zwierzęciem wśród innych zwierząt. Żaden z krytyków F. de Waala „nie sugeruje, aby istniał jakikolwiek powód, by zakładać, że ludzie różnią się w swej metafizycznej istocie od innych zwierząt, a przynajmniej żaden nie opiera swej argumentacji na założeniu, że wyłącznie ludzie mają transcendentną duszę”²⁴. Co więcej, wyklucza się w tej debacie na temat genezy moralności (a *de facto* na temat natury ludzkiej) wyjaśnianie odwołujące się do sfery nadprzyrodzonej. Nie mogą wziąć w niej udziału „osoby religijne, przyzwyczajone do myśli, że wyłącznie ludzie zostali obdarzeni pewnymi szczególnymi właściwościami (np. zmysłem moralnym) przez łaskę Bożą”²⁵, ponieważ u fundamentu dyskusji leży przekonanie, że „moralność istnieje naprawdę, ale [...] nie można jej wyjaśnić ani uzasadnić przez proste odwołanie się do teologicznego założenia, iż wyjątkowa ludzka skłonność do dobra jest rezultatem łaski Bożej”²⁶.

4. Mam świadomość, że znajduję się w samym centrum sporów o naturę ludzką, istotę i genezę moralności, relacje między moralnością a religią oraz o koncepcję wychowania moralnego i religijnego, których systematyczne omówienie przekracza i moje kompetencje, i ramy niniejszego tekstu. Chcę zatem jedynie naszkicować dwie kwestie, traktując je jako interesujące wyzwanie intelektualne dla pedagogiki religii.

Jeśli uznać za prawdziwą tezę, że ludzka moralność pojawiła się w sposób naturalny na drodze ewolucji i nie stanowi zdolności/cechy wyróżniającej gatunek ludzki spośród innych gatunków małych naczelnych, powstaje pytanie, czy będziemy nadal potrzebować w życiu osobistym i społecznym Boga lub choćby idei Boga jako prawodawcy i sędziego?

Zdaniem F. de Waala – nie. Uważa on, że idea Boga jako źródła moralności i/lub „kontrolera” ludzkich czynów została wygenerowana, kiedy ludzie przestali żyć w małych grupach, gdzie panowała ścisła kontrola spo-

²³ Zapisem takiej dyskusji jest książka *Małpy i filozofowie*, składająca się z trzech zasadniczych części. Pierwsza z nich, „Ewolucja moralności. Instynkt społeczny naczelnych, moralność ludzka oraz narodziny i upadek «teorii fasady»”, zawiera wykład poglądów samego de Waala; druga, „Komentarze”, składa się z artykułów polemicznych autorstwa Roberta Wrighta, Christine M. Korsgaard, Philipa Kitchera i Petera Singera; część trzecia to odpowiedź F. de Waala na komentarze.

²⁴ de Waal, *Bonobo*, 11.

²⁵ Tamże, 12.

²⁶ Tamże, 13.

łączna²⁷. Odwołanie do Boga jako prawodawcy, „odgórnie” narzucającego ludziom prawo moralne, przestaje być potrzebne, gdy przyjmie się, że moralność jest immanentnie osadzona w emocjonalno-intuicyjnej, zwierzęcej „części” ludzkiej natury, która została ukształtowana dzięki stadnemu trybowi życia małych czelakokształtnych i innych ssaków²⁸. F. de Waal odrzuca zresztą konieczność formułowania jakichkolwiek narzucanych zewnątrz zasad moralnych – niezależnie od tego, czy są one wygenerowane na gruncie religii, nauki czy nawet racjonalnego namysłu²⁹. Pisze wprost: „Nie jestem [...] przekonany, iż moralność potrzebuje odgórnych uzasadnień. Czy ich źródłem nie możemy być my sami?”³⁰.

W sposób nieco upraszczający rozumowanie F. De Waala sprowadza się do następującego ciągu zdań: jeśli uznanie zdania „Bóg istnieje” za prawdziwe powoduje określone konsekwencje/skutki – w tym wypadku uzasadnia pochodzenie moralności jako wyjątkowej ludzkiej cechy – to znaczy, że owo zdanie jest prawdziwe (w myśl pragmatycznej koncepcji prawdy). Jeśli jednak uznanie zdania „Bóg istnieje” nie jest potrzebne, żeby wyjaśnić

²⁷ „W wielkich społeczeństwach istnieje potrzeba nadzoru – fikcyjnego lub prawdziwego – w celu zapewnienia wysokiego poziomu współpracy. W tłumie anonimowych osób o wiele łatwiej uniknąć konsekwencji wykorzystywania innych. Badane osoby prawdopodobnie wyczarowały sobie w głowach obserwującego ich Boga, który pochwała życzliwość, a na oszustwa spogląda gniewnie [...] My, ludzie, byliśmy wystarczająco moralni, kiedy w małych hordach wędrowaliśmy po sawannie. Dopiero kiedy zaczęły się zwiększać rozmiary społeczeństwa i zasady dotyczące wzajemności i reputacji traciły stopniowo siłę, pojawiła się konieczność istnienia moralizującego Boga”. Tamże, 308–309.

²⁸ „Prawo moralne nie jest narzucone z góry, nie zostało też wyprowadzone z poziomu dobrze przemyślanych zasad; wynika ono raczej z wartości, które są w nas zakorzenione i które istniały w ten sposób od niepamiętnych czasów. Najbardziej podstawowa z nich wynika z tego, jakie znaczenie dla przetrwania niesie z sobą życie w grupie. Pragnienie przynależności, utrzymywania dobrych relacji, kochania i bycia kochanym skłania nas, byśmy robili, co w naszej mocy, by pozostawać w dobrych stosunkach z tymi, na których możemy polegać. Wartość ta łączy nas z innymi stadnymi naczelnymi, które korzystają z tego samego filtra między emocjami i działaniami, aby osiągnąć wspólnie akceptowany *modus vivendi* [...] Wszystko sprowadza się do kwestii hamulców psychicznych”. Tamże, 317–318.

²⁹ „Rozumienie moralności jako zbioru niezmiennych zasad lub praw, które my jedynie odkrywamy, ma swoje źródło w religii. Pozostaje właściwie bez znaczenia, czy to Bóg, ludzki rozum, czy nauka formułuje te prawa. Każde z tych stanowisk łączy fakt odgórnego narzucania rozwiązań z główną przesłanką, iż ludzie nie wiedzą, jak się zachowywać, i ktoś musi im to wytłumaczyć. Co jednak, jeśli moralność tworzy się w codziennych interakcjach społecznych, a nie na jakimś abstrakcyjnym poziomie mentalnym? Co jeśli jest ona osadzona w emocjach, które przez większość czasu wymykają się starannej kategoryzacji [...]?” Tamże, 39.

³⁰ Tamże, 29.

pochodzenie moralności, nie ma racjonalnych powodów, by uznać, że jest ono prawdziwe.

Poglądy F. de Waala przybierają niekiedy postać jeszcze bardziej radykalną. Według niego, teoria moralności pochodzącej od Boga jest bowiem nie do pogodzenia z tezą, że moralność jest efektem ewolucji: „dla tych, którzy wierzą, że moralność pochodzi bezpośrednio od Boga Stwórcy, akceptacja ewolucji otworzyłaby moralną otchłań”³¹. Stwierdzenie to stanowi znaczne uproszczenie, bowiem zakłada, że żadna postać ewolucjonizmu nie jest do pogodzenia z tezą o istnieniu Boga–Stwórcy świata i człowieka.

Wydaje się jednak, że polemiczne „ciosy” de Waala trafiają w próżnię. Możliwa jest bowiem akceptacja tezy, że Boski plan stworzenia obejmuje proces ewolucji – w tym ewolucji naturalnych cech/skłonności prowadzących do powstania zjawiska moralności. Co więcej, idea Boga jako fundamentu wszelkiego bytu i ostatecznej normy moralności nie musi w konsekwencji prowadzić do przypisywania Mu funkcji „moralizującego odgórnego kontrolera”. Przykładowo, koncepcja prawa naturalnego, prezentowana przez św. Tomasza z Akwinu, zawiera w sobie tezę o uczestnictwie Bożego prawa w rozumnej naturze ludzkiej – zadaniem człowieka jako istoty rozumnej jest rozpoznać to prawo w sobie i wybrać je w sposób wolny³². Wobec tego pedagog religii nie musi być rozumiany jako przedstawiciel – jak chce de Waal – Boskiego Kontrolera, w Jego imieniu narzucający wychowankowi obce mu normy moralne. Przeciwnie, może on pomagać podopiecznemu rozpoznawać w sobie Boże prawo.

³¹ Tamże, 8.

³² „O ile jednak światem istot nierozumnych rządzi Bóg niejako «z góry», nakładając na nie prawa, którym są one z konieczności posłuszne, o tyle ludzie podlegają Bożemu prawu inaczej, zgodnie z własną naturą. Jako rozumny i wolny podmiot swych czynów człowiek może i powinien rozpoznać Boże prawo w sobie i wybrać je aktem swej decyzji. Dlatego prawo naturalne określa św. Tomasz jako «uczestnictwo Bożego prawa w rozumnej naturze» [...] Autorem i tego prawa jest koniec końców Bóg, ale wiąże ono człowieka niejako za pośrednictwem jego własnego rozumu. Niezwykle to stwierdzenie. Oznacza ono, że w tym, co ja sam rozpoznaję jako prawdziwe i słuszne, obecny jest głos i prawo samego Stwórcy. Oznacza, że Bóg poprzez moją rozumną naturę powierzył mnie samemu sobie: wraz z innymi stworzeniami podlegam Bogu, ale moje posłuszeństwo Jemu wymaga posłuszeństwa temu, co sam uczciwie uznałem za dobre. Oczywiście: jestem ułomny, omylny i w moim błędzie Bóg nie ma żadnego udziału, ale błąd taki – dopóki go sobie człowiek nie uświadamia – nie podważa obowiązku posłuszeństwa temu, co człowiek we własnym szczerym rozeznaniu uznał za słuszne, a w czym intuicyjnie «wyczuwa» głos przychodzący «z góry»”. Andrzej Szostek, *Pogadanki z etyki* (Częstochowa: Niedziela, 1993), 136–137.

5. Czy akceptacja teorii matroszki pociąga za sobą zmianę sposobu myślenia o wychowaniu moralnym i religijnym? Według F. de Waala – zdecydowanie tak. Sądzi on, że badania nad małpami naczelnymi mają istotne znaczenie dla „pracowników opieki zdrowotnej i specjalistów w zakresie nauk społecznych”³³. Uważa on, że rozwój moralny dzieci może się dokonać przede wszystkim w oparciu o ich naturalne skłonności, nie zaś przez narzucanie i wpajanie zewnętrznie ustanowionych norm. Dzieci mają w sobie już to wszystko, co jest potrzebne do prawidłowego rozwoju moralnego – dzięki temu jakikolwiek rozwój w tej sferze jest w ogóle możliwy³⁴. F. de Waal proponuje zmianę perspektywy: „zamiast – jak ujął to Mencjusz – «okaleczać wierzbę», by zrobić czarki i misy sztucznej moralności, polegamy na «naturalnym wzroście», w którym proste emocje, takie jak te obecne u małych dzieci i zwierząt społecznych, rozwijają się w bardziej wyrafinowane, uwzględniające innych uczucia, stanowiące podstawę moralności”³⁵.

Stanowisko F. de Waala wydaje się być w tym miejscu pokrewne różnym postaciom naturalizmu pedagogicznego, który – w uproszczeniu – sprowadza się do tezy, że człowiek jest z natury dobry, a zatem w wychowaniu wystarczy oprzeć się na jego przyrodzonych zasobach (różnie zresztą rozumianych). W tym sensie stanowisko to nie jest nowe, a nawet może świadczyć o nieco naiwnym podejściu autora do kwestii wychowania, zwłaszcza wychowania moralnego, ponieważ niewiele poglądów w historii wychowania spotkało się z tak rzeczową i żarliwą krytyką jak naiwne interpretowanie dobrej i kreatywnej natury dziecka. Z drugiej strony, akcentowanie istnienia wrodzonych załączków moralności w każdym człowieku, połączone z próbą uzasadnienia tego istnienia w sposób empiryczny, nie musi przesądzać o istnieniu lub nieistnieniu także innych inklinacji (choćby tych, które w języku teologii chrześcijańskiej nazywa się konsekwencjami grzechu pierworodnego).

Warto przy okazji zauważyć, że wskazanie na fakt, iż od wczesnych etapów swojego rozwoju ludzie odczuwają empatię wobec cudzych stanów emocjonalnych, nie pociąga za sobą konsekwencji przyjęcia norm „pomagaj/nie krzywdź”. Mam na myśli pominięcie w rozumowaniu przesłanki

³³ de Waal, *Bonobo*, 28.

³⁴ „Gdyby nie nasza ewolucyjna przeszłość, religia mogłaby nauczać o cnocie i występku do utraty tchu, a my i tak nigdy byśmy nie zrozumieli. Jesteśmy otwarci na te nauki tylko ze względu na to, że w toku ewolucji nauczyliśmy się dostrzegać wartość utrzymywania dobrych relacji, korzyści ze współpracy, potrzeby zaufania i szczerości”. Tamże, 332.

³⁵ de Waal, *Małpy*, 83.

normatywnej – ze stwierdzenia, że ludzie odczuwają empatię wobec innych istot, które cierpią, nie wynika, że powinni powstrzymać się od zadawania innym bólu, jeśli nie przyjmie się uprzednio, że to powstrzymywanie się jest czymś dobrym i zalecanym.

Frans de Waal's Conception of Genesis of Morality and Its Implications for Religious Pedagogy (Summary)

In my article, I present the statements about the genesis of morality from the evolutionary point of view, represented by social psychologists and other scientists, especially primatologists (Frans de Waal). The core of the discussion is the mental continuity between humans and (other) animals. I will discuss the controversy between so called "veneer theory" (moral tendencies/abilities are not created by evolution; human ancestors became moral by the rational choice) and "Russian doll theory/model" (the fundament of morality, empathy, is generated and developed by evolution). If we accept the thesis about evolutionary origins of human morality, do we still need in our individual and social life the idea of God as a holy lawgiver, governor and judge, which seems to be fundamental for religious pedagogy? If the sources of human morality are innate, how shall we change the idea of religious education?.

Key words: genesis of morality; evolution; veneer theory; Russian doll theory; religious pedagogy.

Fransa de Waala stanowisko w sporze o genezę moralności i jego konsekwencje dla pedagogiki religii (Streszczenie)

W swoim artykule przedstawiam jedno ze stanowisk w sporze o genezę moralności, budowane z punktu widzenia ewolucjonizmu, a reprezentowane przez psychologów społecznych i innych naukowców, a zwłaszcza prymatologa Fransa de Waala. Istotą dyskusji jest ciągłość rozwoju intelektu ludzi i (innych) zwierząt. Odniosę się do kontrowersji między tak zwaną teorią fasady (moralne skłonności/zdolności nie są wytworem ewolucji; przodkowie człowieka stali się moralni dzięki racjonalnym wyborom) oraz teorią matryoszki (podstawa moralności – empatia – pochodzi i rozwinęła się na drodze ewolucji). Jeżeli jednak zaakceptujemy tezę o ewolucyjnym

pochodzeniu ludzkiej moralności, czy potrzebujemy jeszcze w naszym jednostkowym i społecznym życiu idei Boga jako prawodawcy, zarządcy i sędziego, która wydaje się być fundamentalna dla pedagogiki religii? I jeżeli fundamenty ludzkiej moralności są wrodzone, jak powinniśmy zmienić ideę edukacji religijnej?

Słowa kluczowe: geneza moralności; ewolucja; teoria fasady; teoria matrioszki; pedagogika religii.

Bibliografia

- Damasio, Antonio. *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*. Poznań: Rebis 1999.
- de Waal, Frans. *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*. Kraków: Copernicus Center Press, 2014.
- de Waal, Frans. *Małpa w każdym z nas. Dlaczego seks, przemoc i życzliwość są częścią natury człowieka?*. Kraków: Copernicus Center Press, 2015.
- de Waal, Frans. *Małpy i filozofowie*. Kraków: Copernicus Center Press, 2013.
- Doris, John. *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge University Press, 2002.
- Haidt Jonathan. *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka*. Sopot: Smak Słowa, 2014.
- Haidt, Jonathan. „The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment”, *Psychological Review* (2001): 814–834.
- Kłysiak, Krzysztof, Wojciech Chudy. „Intuicja”. W: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, 402–404. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1997.
- Szostek, Andrzej. *Pogadanki z etyki*. Częstochowa: Niedziela, 1993.
- W poszukiwaniu moralnego charakteru*, red. Natasza, Artur Szutta. Lublin: Academicon, 2015.
- Walczak, Monika. *Wgląd i poznanie. Epistemologia Bernarda J.F. Lonergana*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2012.
- Welzer, Harald. *Sprawcy. Dlaczego zwykli ludzie dokonują masowych mordów*. Warszawa: Scholar, 2010.
- Zimbardo, Philip. *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.

