

Marcin Hylewski  
Uniwersytet Śląski

## Status działań ludzkich w świetle sporu determinizmu biologicznego z etycznym woluntaryzmem

*"Twierdzenie, że prawda jest już obecna i że niewiedza i błąd już się skończyły, jest jednym z największych uwodzicielstw jakie istnieją".*

F. Nietzsche

### Abstrakt

Postęp naukowy oraz związane z nim liczne odkrycia z zakresu neuronauki, fizjologii oraz medycyny dotyczące funkcjonowania ludzkiego organizmu, aktualizują stary filozoficzny spór dotyczący granic ludzkiej wolności w kontekście determinant biologicznych zachowań ludzkich. Artykuł prezentuje wyniki wybranych badań z zakresu genetyki, socjobiologii, antropologii oraz nauk kognitywnych oraz analizuje ewentualny wpływ implikowanych przez nie wniosków filozoficznych na nasze wyobrażenia o statusie i motywach ludzkich działań. Podjęta zostaje również kwestia problemów z falsyfikowalnością determinizmu biologicznego (naturalizm), by ostatecznie dokonać klasyfikacji tego poglądu jako ważnego stanowiska metafizycznego w debacie nad kluczowym zagadnieniem wolności.

**Słowa kluczowe:** determinizm, naturalizm, woluntaryzm, ewolucja, wolność

### Wstęp

Rozwój wiedzy o funkcjonowaniu człowieka - zawdzięczany w dużej mierze ekspansji nauk ścisłych - raz po raz implikuje pytania o status działań ludzkich. Tradycja woluntarystyczna upatrująca w podmiocie samodzielny sprawcę czynów dominująca przez większość dziejów zachodniej filozofii coraz częściej i coraz mocniej bywa kwestionowana z pozycji determinizmu biologicznego. Pogląd ten można głosić w wersji słabej lub silnej. Słaby determinizm biologiczny uznaje częściową autonomię etyczną, psychiczną i intelektualną podmiotu w granicach wyznaczonych mu przez szereg presji naturalnych (krąg

geny - mózg - organizm - środowisko). Wersja silna kwestionuje wszelką autonomię, a ewentualne problemy z biologiczną eksplikacją zachowań ludzkich zrzuca na karb niedostatecznego postępu nauki i luk w naszej wiedzy wierząc, że przyszły rozwój i następujące odkrycia będą te braki stopniowo wypełniać. W niniejszym szkicu staram się ukazać relacje wspomnianych poglądów z rozwojem nauk o człowieku (biologia, antropologia, neuronauki), by finalnie spróbować określić ich epistemiczny status.

## **Od *conditio humana do natura hominis*. Ewolucja i nowa wizja człowieka**

Publikacja w 1859 roku *O powstawaniu gatunków...* Karola Darwina podała w wątpliwość większość filozoficznych wyobrażeń dotyczących natury człowieka. Zasadzały się one przeważnie na jakościowym rozgraniczaniu rzeczywistości ludzkiej i świata naturalnego.

Różne były trajektorie dowodzenia dyferencji między *humanitas* i *animalitas*, jednak najczęściej wskazywano, iż jedynie człowiek odczuwa potrzeby: bezinteresownego dociekania prawdy opromienionej atrybutami wieczności i konieczności (Platon, Leibniz) (Szestow 2009: 14-15), transcendencji (Maslow, Simmel), obcowania z Absolutem tudzież wsłuchiwania się w Logos wszechświata (Parmenides); tylko on jest wyposażony w zdolność abstrakcyjnego myślenia wyobrażając sobie związki między rzeczami w oderwaniu od ich empirycznych manifestacji (Cassirer). Często przywoływano też niespotykane u przedstawicieli innych gatunków działania etyczne (Pierre Hadot) oraz altruizm, a także kreację sztuki. Co stanowi *iunctim* rzeczonych potencjalnych dystynkcji? Nieobecność skrywanego przez wieki za zasłoną milczenia pierwiastka natury, którego wyraźne oblicze wychynęło wraz z publikacją i popularyzacją też zawartych w *O powstawaniu gatunków...* i zajaśniało pełnym blaskiem.

W myśl ewolucjonistycznego paradygmatu wyjaśniania pochodzenia, rozwoju oraz zmienności form jakie przyjmuje życie, wspomnianymi wcześniej cechami i procesami rządzi mechanizm selekcji naturalnej. Na poziomie osobniczym jednostki dysponujące okazalszym potencjałem biotycznym odzwierciedlającym nominalne szanse przekazania genów, zajmują uprzywilejowaną pozycję wobec osobników reprodukcyjnie gorzej wyposażonych. Konkretyzacje doboru naturalnego odnajdujemy w analogicznych i wynikających z niego prawach doboru płciowego (promocja przy wyborze partnera osobników najlepiej przystosowanych, rokujących największe nadzieje reprodukcyjne), krewniaczego (promocja krewnych w sytuacjach konfliktów międzyosobniczych i międzygrupowych) a także w tzw. selekcji sztucznej (promocja organizmów subiektywnie postrzeganych jako przydatne).

Tezy teorii ewolucji rzuciły wyzwanie nie tylko licznym aksjomatom zdrowego rozsądku, ale też naukom humanistycznym i społecznym, a nade wszystko położyły się cieniem na stosowanych w nich lawinowo definicjach człowieczeństwa jako transcendencji<sup>1</sup> lub zwieńczenia przyrody.

Logiczną konsekwencją rewelacji Darwina było zaszeregowanie człowieka do królestwa przyrody na równych prawach wraz z innymi organizmami. Było to tym bardziej zaskakujące, że stało się niedługo po upływie kilku dekad kaskadowego tworzenia przez oświeconych *hommes de lettres* przesiąkniętych optymizmem peanów na cześć człowieka i w dobie równie ochoczo pisanych przez rówieśnych Darwinowi uczonych pozytywistycznych coraz śmielszych laudacji dedykowanych ludzkim zdolnościom epistemicznym oraz możliwościom nauki. Procesualizm i infinityzm właściwe perspektywie ewolucyjnej spowodowały konieczność traktowania człowieka jako jednego z ogniw długiego łańcucha życia i co ważne, bynajmniej nie jako ogniwa ostatniego<sup>2</sup>. Niezakłócony czynnikami zewnętrznymi proces ewolucji powoduje powstawanie coraz bardziej skomplikowanych i lepiej rozwiniętych organizmów.

O ile jednak dociekanie przyszłych kierunków ewolucji człowieka i innych gatunków wydaje się wróżeniem z fusów, o tyle mamy zadziwiająco wiele świadectw odnośnie dotychczasowego rozwoju filogenetycznego wielu z nich, w tym także i człowieka. Ortodoksyjni kreacjoniści oraz inni programowi antydarwiniści często imputują zwolennikom ewolucji niemożność wskazania niezliczonych ogniw pośrednich w łańcuchach ewolucyjnych. Kłopoty z tym związane dostrzegali sam Darwin tłumacząc, że „gatunki przybierają postać dość ściśle określonych tworów i w żadnym okresie nie przedstawiają zagmatwanego chaosu zmiennych i pośrednich ogniw” (Darwin 2006: 155), przez co prawie niemożliwe jest synchroniczne istnienie na tym samym obszarze w tym samym czasie dwóch gatunków reprezentujących dwa sąsiednie ogniwa na osi zmienności połączone stosunkiem bezpośredniej filiacji. Przyczyn trudności w odkrywaniu ogniw pośrednich upatrywał on m.in.

---

<sup>1</sup> Nie wnioskuję przeto, iż definicje te są każdorazowo identyczne. Zwraca jednak uwagę fakt, że niemal zawsze operują one schematem człowieczeństwa jako genetycznie usposobionego do wykraczania poza naturalne instynkty i determinanty biologiczne, które niepodzielnie rządzą w świecie zwierząt. Różne są jedynie wymiary wspomnianej transcendencji przyrody, co już uprzednio zasygnalizowano (moralność, dążenie do prawdy, nieobecność siły itp.). Jak pisał Georg Simmel „w każdym kierunku napotykamy granicę, w żadnym kierunku nie jesteśmy ograniczeni”. Dla Simmela zdolność do transcendencji czy „wychodzenia poza”, jest czymś przysługującym człowiekowi istotowo (więcej: Simmel 2007: 16 i n.).

<sup>2</sup> Odmienne głosy w kwestii dalszej ewolucji człowieka przywołuje w swoim artykule K. Apiecionek (Apiecionek 2012).

w mozolnym tempie ewolucji<sup>3</sup> oraz w dryfie kontynentalnym zakłócającym ciągłość terytoriów, co utrudnia poszukiwanie szczątków (Darwin 2006: 152-161). Brytyjski biolog pokładał nadzieje w formach kopalnych i jak się okazało nie były to nadzieje płonne; przy ich pomocy zrekonstruowano wiele łańcuchów ewolucyjnych (w tym pokaźny fragment łańcucha ludzkiego) oraz opisano mnóstwo różnorodnych ogniów pośrednich. Paleontologia stała się poniekąd „nauką weryfikacyjną” biologii darwinowskiej (Atkins 2005: 23-28).

Ponadto, w sukurs obrońcom teorii ewolucji przyszła genetyka. Odkrycie w 1953 roku przez Jamesa Watsona i Francisca Cricka struktury DNA i zbudowanie odpowiadającego jej modelu matematycznego w kształcie podwójnej helisy okazało się akceleratorem procesu weryfikacji kolejnych fragmentów teorii doboru naturalnego. Wewnątrzgatunkowe podobieństwa w strukturze DNA pozwoliły porównywać rozmaite gatunki i wnioskować na tej podstawie o mechanizmach i kierunkach mutacji poszczególnych genów, a także odkrywać logikę i schematy przemian filogenetycznych (Diamond 1996: 35 i n.). Odczytywanie struktur DNA organizmów zakonserwowanych w skamielinach ułatwiło natomiast umiejscowienie ich na planie ewolucji i przez to lepsze poznanie jej ścieżek.

Przed wszystkim jednak, dokonanie Cricka i Watsona pozwoliło zgeneralizować zasięg działania doboru naturalnego na świat molekularny, dzięki czemu wiemy, że rywalizacja odbywa się nie tylko pomiędzy osobnikami wewnątrz i na zewnątrz gatunków, ale także i na poziomie genetycznym. Darwin przekonywał, że „*dobór naturalny działa jedynie przez zachowanie korzystnych przekształceń*” (Darwin 2006: 152), nie mógł jednak wiedzieć, że każda obserwowalna (np. poprzez analizę efektów fenotypowych) zmiana w budowie organizmów ma swój analogon w odpowiadającej jej modyfikacji genetycznej. Ta zadziwiająca homologia zrodziła pytania o wektor determinacji. Lwia część uczestników debaty utrzymuje, że oddziaływania między mikroświatem genów i makroświatem organizmów mają charakter wzajemny; są wynikiem ciągłej interakcji na linii geny – mózg – środowisko nie wyłączając przy tym możliwości ingerencji niezdeterminowanych aktów wolitywnych.

---

<sup>3</sup> Musimy mieć na uwadze fakt, iż życie na Ziemi powstało, według najostrożniejszych hipotez, niecałe 4 miliardy lat temu. Sekwencje przechodzenia poszczególnych gatunków w inne są więc nieuchwytnie w skali czasowej jaką operuje jednostka, pokolenie, czy nawet osiadła ludzkość. Ewolucję form organizmów żywych najczęściej przedstawia się stosując tzw. „czas geologiczny”, którego jednostkami nie są lata, miesiące i dni, ale eony, ery, okresy itp., a więc jednostki opiewające na miliony a czasem setki milionów lat. Pamiętając, że „cywilizacja”, a wraz z nią nauka mają ledwie dwa do czterech mileniów, można zrozumieć wskazane trudności.

Coraz większą popularność zyskują jednak opinie skrajne<sup>4</sup> jak stanowisko Richarda Dawkinsa, który w jednej ze swoich wczesnych prac bronił tezy, iż „*mamy prawo mówić, że „adaptacje służą czyjemuś dobru”, ale lepiej nie mówić, że dobru organizmu. Służą one mniejszej jednostce zdolnej do replikacji (samopowielania). Podstawowym replikatorem jest gen, czyli mały fragment materiału genetycznego*” (Dawkins 2003: 19). Dawkins wielokrotnie określa organizmy jako dążące do replikacji „pakiety genów” podkreślając uprzednio przypadkowość faktu, że „*wybrały*” one [tzn. geny – przyp. M. H.) *opcję konstruowania dużych wielokomórkowych tworów, zwanych organizmami, jako swojej otoczki (...)*” (Dawkins 2003: 20)<sup>5</sup>. „Właściwe” życie odbywa się więc – wedle obrońców rozważanej koncepcji – głównie na poziomie genetycznym, a nasze „ludzkie” działania i decyzje są zaledwie wynikiem adaptacyjnej gry jaką geny prowadzą ze środowiskiem. Trudno oprzeć się wrażeniu, że dla Dawkinsa – choć sam odcina się od ścisłego determinizmu genetycznego - człowiek jest tym czym zwierzę było dla Kartezjusza: wysoce zautomatyzowanym i *a priori* zaprogramowanym operatorem funkcji instynktywnych organizmu (Osiatyński 1980a: 51).

Sama interakcja genów i środowiska jest oczywiście pewna, a jako dowód na potwierdzenie jej występowania przywołuje się często podobne cechy i nawyki różnych gatunków dojrzewających w zupełnie innych miejscach kuli ziemskiej, a jednak w porównywalnych warunkach. Przykładem „konwergencji ewolucyjnej” mogą być wilk i wilk tasmański, świszcz i wombat, kret i kret workowaty oraz wiele innych podobnych par (Atkins 2005: 39). Problemy zaczynają się dopiero gdy próbujemy zamknąć katalog i wykluczyć inne zmienne, które razem z wspomnianymi mogą współokreślać i „determinować” nasze cechy lub zachowania.

Naturalnie, konsekwencją popularności hipotez podobnych do koncepcji „rozszerzonego fenotypu” musiało być sformułowanie zagadnienia wpływu czynników genomicznych na funkcjonowanie społeczności ludzkich. Na nowo rozgorzał spór wokół determinizmu biologicznego. Jeżeli nasze wyobrażone jako autonomiczne wybory co do przedsięwziętych zachowań, preferowanych postaw i wartości są *de facto* produktami interakcji „suwerennych” genów to nie do uratowania wydają się rozumiane tradycyjnie pojęcia miłości i nienawiści, odwagi i tchórzostwa, wielko i małoduszności, a nade wszystko

---

<sup>4</sup> Por. także: Habermas 2012: 133 i n. Habermas wspomina o popularności odwołujących się do znanych eksperymentów Benjamina Libeta „redukcjonistycznych strategii badawczych” zakładających, że „świadomość wolności” opiera się na autoiluzji, a właściwe wybory dokonywane przez jednostkę są produktem „uwarunkowań fizjologicznych” wynikających z biogenetycznej konstytucji organizmu.

<sup>5</sup> Przypomina to po trosze ironię Samuela Butlera z utopii „Erewhon”: „*Kura jest stworzonym przez jajko przyrządem służącym do złożenia następnego jajka*” (Cyt. za: Osiatyński 1980: 51).

wolności i odpowiedzialności (Por. Wasilewska-Roszkiewicz: 15). *Exempla* praktycznych wniosków do jakich prowadzi przyjęcie analizowanych założeń łatwo wskazać w działaniu wymiaru sprawiedliwości, np. w operującym kategorią winy prawie karnym. Jeżeli (w leninowskiej odsłonie) marksizm kontestował pojęcie winy (indywidualnej) jako „burżuazyjny przeżytek”, to konsekwentny determinizm genetyczny całkowicie wyłącza jej istnienie. W następstwie, jeżeli nie ma winy, trzeba zrezygnować też z kary oraz zapomnieć o potępieniu autorów „*Endlösung der Judenfrage*”, zawiadowców *GUŁagu* czy krwawej jatki w wykonaniu Andersa Brevika. Do takich wniosków mogą prowadzić tezy popularnego w Niemczech zwolennika „genetycznych teorii konieczności” Gerharda Rotha, choć dodaje on, że „iluzja wolności” w praktycznym działaniu jest nam niezbędna (Roszkowski 2006: 33-34). Podobnie wypowiada się Peter Atkins pisząc wprost, że „*to geny kierują naszym zachowaniem*” i gdyby nie problemy z przyporządkowaniem genów określonym zachowaniom, „*w naszych rozważaniach powinniśmy zejść z poziomu gatunku i jednostki na ich poziom*” (Atkins 2005: 44).

Rezygnacja z wolności, nie rozstrzygając na razie czy mowa o ludzkiej *differentia specifica* czy też o użytecznej fikcji poznawczej, pociągnęłaby za sobą rozkład większości znanych systemów prawnych, a w dalszej kolejności dekompozycję państw i najpewniej *in toto* cywilizacji. Wobec domniemanej absurdalności podobnych scenariuszy warto zastanowić się czy geny rzeczywiście „produkują” zachowania. Można skorzystać tu z imponującego dorobku kilku stosunkowo młodych dyscyplin takich jak genetyka behawioralna, socjobiologia, neurobiologia i kognitywistyka, które w dużym stopniu unaocznily charakter i zasięg wpływu genów oraz sieci neuronalnych na zachowania społeczne.

### **Geny a zachowania społeczne**

„*Nie ma wątpliwości – pisze Patricia Churchland – że geny odgrywają niezwykle ważną rolę dla tego, kim jesteśmy i jak różnimy się między sobą, ale na podstawie tego nie można wnioskować, że istnieje „gen odpowiedzialny za” uczciwość, religię czy zamiłowanie do podróży*” (Churchland: 48). Geny są podstawowymi jednostkami dziedziczności i same w sobie nie zawierają dyspozycji określonych cech i zachowań, lecz szereg zróżnicowanych możliwości oddziaływać na budowę i funkcjonowanie organizmu, które aktualizują się dopiero w interakcji organizmu ze środowiskiem: „*Gen cechy A w środowisku X może się okazać genem cechy B w środowisku Y*” (Dawkins 2003: 60).

W teorii wyróżnia się kilka modeli możliwych relacji łączących geny z typami zachowań i cechami organizmu: (1) jeden gen → określona konkretna cecha; (2) jeden gen

→ kilka/wiele określonych konkretnie cech (tzw. plejotropia); (3) wiele genów → określona konkretna cecha; (4) wiele genów → kilka/wiele określonych konkretnych cech. Ralph Greenspan dowiódł, że regułą jest schemat plejotropowy, przy czym w wielu sytuacjach działa również ostatnia z wzmiankowanych zależności. Dla przykładu będąca produktem genowym serotonina odgrywa ważną rolę przy regulacji układu krążenia, oddychania, rytmu okołodobowego, apetytu, agresji i wielu innych dyspozycji (Churchland 2013: 163-164).

Oprócz właściwości anatomicznych i fizjologicznych, w genach mają swoje źródło także i pewne formy stosunków międzyosobniczych. Jeżeli celem wszelkiego życia jest sukces reprodukcyjny, a na poziomie genetycznym odpowiadająca mu samopowtarzalność (autoreplikacja) (Osiałyński 1980a: 50), to można zrozumieć co ma na myśli Patricia Churchland pisząc, że geny pośrednio kreują zachowania kooperacyjne sprzyjające tworzeniu wspólnot, gdyż zwiększają w ten sposób szanse reprodukcyjne osobników wewnątrz grupy ale też stymulują jej zdolności adaptacyjne w ewentualnych antagonizmach międzygrupowych (Churchland 2013: 39).

Nie tylko geny wpływają na działanie organizmu. Jednym z osiągnięć neurofizjologii jest odkrycie powiązań między aktywnością poszczególnych obszarów mózgu a ruchami niektórych części ciała; podrażniając odpowiedni obszar można uzyskać określony rodzaj aktywności (Osiałyński 1980b: 134). Inny ważny element stanowi związany z mózgiem układ neuronalny wraz z jego fizycznymi podstawami. By nie być gołosłownym odwołam się do dwóch struktur mózgowych odpowiedzialnych za odczuwanie, lokalizację i czerpanie nieprzyjemności z bólu. Są nimi tzw. wyspa oraz przednia część kory zakrętu obręczy (ACC) (Churchland 2013: 71-72). Mechaniczne uszkodzenia tych narządów zaburzają funkcjonowanie zmysłu bólu (nocycepcja), co może skutkować np. nieodczuwaniem nieprzyjemności, którą w normalnych warunkach powoduje ból fizyczny albo patologizacją aspektu motywacyjnego bólu, tzn. upośledzeniem pożądanym reakcji na ból. Pchnięcie nożem osoby z uszkodzoną ACC cechuje niższe prawdopodobieństwo wyboru strategii obrony lub ucieczki niż w przypadku zdrowej osoby.

Ogromne znaczenie mają także neurotransmitery, czyli związki transportujące impulsy nerwowe pomiędzy neuronami, w tym chociażby hormony. Przykładowo wzmożone wydzielanie kortykotropiny (CRF) zwiększa poziom stresu, a aktywna sekrecja oksytocyny (OXT) maksymalizuje poczucie bezpieczeństwa i wpływa na dobre samopoczucie (Churchland 2013: 89).

Skoro wiemy, że konstytucja biogenetyczna i neuronalna wpływają na budowę i działanie organizmu, warto zrobić krok dalej i zapytać co z zachowaniami społecznymi, czy i

ewentualnie w jakim stopniu one również zależą od rozważanych zmiennych. Churchland przekonuje, że szczególne znaczenie przypisać należy gospodarce hormonalnej, która wpływa m.in. na struktury podkorowe mózgu, a poprzez nie na określone typy zachowań społecznych i aspołecznych. Dowiedziono, że dzięki opioidom endogennym (rodzaj molekuł produkowanych przez mózg) samice ssaków odczuwają przyjemność podczas laktacji i karmienia piersią, co wzmacnia praktykowanie tego typu czynności i pobudza do opieki nad potomstwem. Rezusy, którym zaaplikowano środek blokujący ich wydzielanie wykazywały tendencję do zaniechywania potomstwa (Churchland: 67). Inny przykład podaje Heike Tost, która dowodliwie pokazała wpływ pewnego wariantu (allelu) genu receptora oksytocyny (OXTR) m.in. na przeciętne zmniejszenie uspołecznienia (np. empatia, wrażliwość rodzicielska) (Churchland: 93-94). Sama oksytocyna z kolei (OXT) oraz częściowo wazopresyna (AVP) silnie wpływają na towarzyskość i budowanie więzi z innymi osobnikami. Występujące u niektórych doświadczonych reprodukcyjnie norników allorodzicielstwo (wychowywanie niespokrewnionych młodych) zostało w dużym stopniu zahamowane po podaniu im substancji hamujących wydzielanie OXT i AVP (Churchland 2013: 101).

Czy analogiczna stymulacja sprawdza się również w przypadku ludzi? Na to wygląda. Badający sposoby podejmowania decyzji przez mózg Michael Kosfeld wykazał, że jednostki, którym przed udziałem w pewnej grze ekonomicznej podano OXT były bardziej skłonne do współpracy niż rywalizacji w porównaniu z grupą kontrolną. Inny neuroekonomista Paul Zak odnotował niewielką (ale jednak) korelację pomiędzy częstością zachowań kooperatywnych a poziomem OXT. W nadzorowanym przez niego eksperymencie grupy uczestników innej gry ekonomicznej, którym podano donosowo OXT, przekazywały o 21% środków pieniężnych więcej na rzecz innych uczestników niż osoby z grupy kontrolnej (Churchland 2013: 131). Istnienie analogicznej korelacji jest potwierdzone seriami innych podobnych eksperymentów.

Co jednak charakterystyczne, we wszystkich badaniach prowadzonych zarówno na zwierzętach jak i na ludziach, nie ma bezpośredniej i proporcjonalnej zależności pomiędzy poziomem OXT lub jakiegokolwiek innego hormonu, a natężeniem zachowań kooperatywnych lub innych, za który dany hormon (jako jeden z elementów) odpowiada. Nie zachodzą tu więc związki o charakterze liniowo-deterministycznym (przyczyna → skutek), lecz związki probabilistyczne (przyczyna → wystąpienie skutku z prawdopodobieństwem x%). Oczywiście, można zakładać, że zachowania części badanej populacji, których (zauważalnie) nie zmienia OXT, poddają się całkowitej eksplikacji w kategoriach biologicznych (genetyczno-neuronalnych), ale podczas badania nie udało się zidentyfikować konkretnych



związków organicznych, które za nie odpowiadają, a które dopiero w syntezie z OXT powodują wzrost kooperacji. Można też wziąć pod uwagę możliwość istnienia innych zmiennych zakłócających w trakcie eksperymentów. W mojej opinii lepiej jednak od razu zapytać: gdzie (i czy) w tym wszystkim jest wolna wola?

## **Nauka i problemat wolności**

Pokutujące czasem w świadomości naukowej kartezjańskie wyobrażenie zwierzęciomaszyny rzadko kiedy budzi nasze zastrzeżenia. Wprawdzie mało kto stoi na stanowisku jakoby tylko jeden czynnik na zasadzie „bodziec → reakcja” wywoływał dane zachowanie, ale większość zgodzi się na tezę, że w przypadku zwierząt wiązka czynników w skład której wchodzi genom, układ neuronalny, instynkty i związane z nimi stany mentalne oraz czerpane z otoczenia dane adaptacyjne, synergicznie powodują konieczność wystąpienia określonego zachowania. Kto jednak poważy się na zastosowanie podobnego schematu przy tłumaczeniu zachowań ludzkich skoro sam sztyld *animalitas* wydaje się dla nas czymś zgoła *infra dignitatem*? W dyskursie dotyczącym człowieka zwykliśmy dodawać do wspomnianej konfiguracji „wolną wolę” lub „wolny wybór”. Jak usprawiedliwić ową niewspółmierność teorii stosowanych przy wyjaśnianiu zachowań zwierzęcych i ludzkich skoro nasze DNA różni się zaledwie w około 1,6% od DNA najbliższych spokrewnionych z nami w drabinie ewolucji szympanów (Diamond 1996: 40), przez co - jak sugeruje - Jared Diamond „*Zoolog z Przestrzeni Pozaziemskiej natychmiast zaklasyfikowałby nas jako trzeci gatunek szympana, oprócz szympana bonobo z Zairu i szympana pospolitego z pozostałej części tropikalnej Afryki*” (Diamond 1996: 16)? Czy owo niespełna 2% skrywa w sobie tajemnicę człowieczeństwa? Jeżeli nie, trudno będzie odeprzeć ciężący na *humanitas* zarzut „szowinizmu gatunkowego”, który od lat podnosi Peter Singer (Singer 2004: 286 i n.).

W rzeczywistości zagadnienie *liberum arbitrium* jest niepomiernie bardziej skomplikowane. Nie potrafimy przekonująco dowieść nie tylko istnienia wolnej woli u ludzi, ale też jednoznacznie uzasadnić dlaczego odmawiamy tego atrybutu zwierzętom.

Pytanie o wolną wolę ma również poważne konsekwencje filozoficzne i społeczne. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* Immanuel Kant rozróżniał między stanowiącą domenę autonomicznych podmiotów „prawem moralnym” oraz zasadniczo odrębną rzeczywistością "nieba gwiazdowego" rządzoną wedle naturalnych konieczności. Prawa moralne „wraz ze swymi zasadami nie tylko różnią się w sposób istotny od wszystkich innych, zawierających jakiś pierwiastek empiryczny, ale cała filozofia moralna opiera się w zupełności na swej części czystej, a zastosowana do człowieka nie zapożycza niczego od znajomości jego natury

(antropologii), lecz dostarcza mu jako istocie rozumnej praw a priori (...)" (Kant 2001: 7). Na gruncie kantyzmu wolna wola jest warunkiem koniecznym autonomii moralnej stanowiącej podstawę etyki. Czy w świetle zarysowanej wcześniej teorii determinizmu interakcyjnego (chodzi o synergię genów, mózgu, obwodu neuronalnego, instynktów, stanów mentalnych i danych adaptacyjnych) kategoria wolności woli jest jednak niezbędna do wyjaśniania ludzkich zachowań? Podejmujący coraz częściej tę kwestię socjobiolodzy, etologowie i przedstawiciele „neuronauki” grunt badawczy znaleźli m.in. w obserwacji i analizie zachowań altruistycznych poddanych próbom naukowych "demitologizacji".

Z darwinowskiego selekcyjonizmu niejednokrotnie wysnuwano wnioski, że wszystkie zachowania są, w większym lub mniejszym stopniu, „adaptacjami”, tzn. za każdym razem bezpośrednio lub pośrednio wywierają skutki przystosowawcze, a więc czy to na poziomie pojedynczych genów czy złożonych organizmów zwiększają szansę korzystnego reprodukcyjnie funkcjonowania w środowisku (Dawkins 2003: 51 i n.). W konsekwencji, również zachowania altruistyczne muszą służyć wąsko zdefiniowanym celom adaptacyjnym. Jeżeli tak jest, to ów ostatni bastion moralności zasadzający się na idei „samopoświęcenia” niejako na przekór siłom instynktu samozachowawczego, sam jest niczym więcej niż jego wytworem skrywanym przez woal zmyślnych racjonalizacji. Analizę altruizmu najlepiej sprowadzić do badania najsilniejszych jego manifestacji, a zatem sytuacji oddania życia „w słusznej sprawie” lub dla ocalenia innych.

Instynkt życia jest przemożną siłą, z którą tylko nieliczni podejmują walkę. Nic dziwnego, że jeden z bohaterów *Biesów* Dostojewskiego drogę powołania „nowego Człowieka” upatrywał w gotowości i odwadze samobójstwa (Dostojewski 2010: 116-119; 669-670). O ile jednak przywołany Kiriłow postrzegał zdolność do samobójstwa jako „atrybut swojej boskości”, o tyle etycznym ideałem samobójstwa jest „śmierć za życie”; wyrzeczenie się siebie dla ratowania innych. Trudno więc doszukiwać się postawy etycznej w heroicznej postawie Leonidasa czy też w czynach opisanych przez Homera bohaterów spod Ilionu. Samounicestwienie Hektora i Achillesa było tożsame z ich samo-powołaniem; *Non omnis moriar* w ich przypadku znaczyło tyle, co: „będę żył wiecznie”. Można dowodzić, że motywy straceńczej obrony wąwozu termopilskiego były z punktu widzenia ewolucji irracjonalne skoro fakt, że przechodzień spartański pomny owych będących udziałem Leonidasa *res gestae* zakarbuje w pamięci jego imię, nie zwiększa jego własnych szans reprodukcyjnych lub potencjału adaptacyjnego. Tego typu przypadki można jednak tłumaczyć w pojęciach doboru krewniaczego i sztucznego. Po pierwsze, obrona Termopil była w zamysle działaniem strategicznym mającym położyć tamę infiltracji perskiej w głąb

greckiego ładu poprzez zatrzymanie wojsk Kserksesa do czasu przegrupowania armii greckiej. Toteż poświęcenie „trzystu Spartan” i oddziałów pomocniczych w teorii miało spowodować ocalenie krajan Leonidasa oraz innych sojusznicznych greckich polis z Atenami na czele. Było to więc działanie jak najbardziej zrozumiałe na gruncie darwinowskim. Po drugie, powodująca Leonidasem a wkomponowana w grecki *ethos* rycerski żądza sławy stanowi wystarczający pretekst by podważyć „czystość” motywów i tym samym przynajmniej częściowo zdyskredytować etyczną stronę jego dokonań. Nie twierdzę przeto, iż przyczyną sprawczą bohaterstwa Spartan musiał być mechanizm doboru grupowego lub zwykły egoizm. Pokazuję jedynie, że tego typu zachowania są eksplikowalne z użyciem narzędzi jakich dostarcza nam teoria ewolucji i trudno uznać je za niepodważalny przykład wyborów etycznych jako swoistej transcendencji biologii.

Co jednak z ludźmi, którzy oddają życie by ratować kogoś nieznanego jak Maksymilian Kolbe? Jest to *casus* tym bardziej warty rozważenia, że franciszkański duchowny by ocalić Franciszka Gajowniczka wziął na siebie potworne brzemię śmierci głodowej. Jak mógłby wytłumaczyć takie „adaptacje” konsekwentny naturalista?

Jedną z teorii, która próbuje wyjaśnić zachowania altruistyczne jest dawkinsowska memetyka. Memy są kulturowymi odpowiednikami genów; mogą to być np. typy zachowań albo pewne pojęcia czy też przekonania. Podobnie jak geny, memy są replikatorami usposobionymi do maksymalnego samopowielania. Ich naturalnym środowiskiem nie jest natomiast mikrobiologia, ale szeroko rozumiana kultura. Dobre memy to takie, których występowanie zwiększa szanse przetrwania grupy. Czy mechanizm samopoświęcenia spełnia to kryterium? Jest rzeczą bezsporną, że wzmaga ono budowanie oddolnej solidarności grupy, pełni funkcje integracyjne i zabezpiecza jej zbiorowe interesy. Przykładów nie trzeba daleko szukać - wystarczy wskazać kult bohaterów polskiej walki o niepodległość w latach PRL takich jak żołnierze wyklęci; Ryszard Siwiec, który w 1968 podpalił się w geście protestu przeciwko inwazji wojsk Układu Warszawskiego na Czechosłowację; Zbigniew Godlewski zastrzelony podczas tzw. wydarzeń grudniowych; czy zgładzeni przez oddziały szturmowe Milicji Obywatelskiej górniczy z kopalni „Wujek”. Fenomen „Sierpnia 80” i powstanie NSZZ Solidarność były od początku silnie opieczętowane krwią. Zintegrowany front społeczny, którego ostrze skierowane było w obóz represyjnej władzy, doprowadził do destabilizacji a finalnie do destrukcji systemu i wyborów 4 czerwca. Rola integracji w rywalizacji grupowej jest więc niebagatelna.

Wróćmy jednak do rozpatrywanego przypadku. Skoro męczeńska śmierć Maksymiliana Kolbe – zakładając, że jest rezultatem realizacji korzystnego z punktu widzenia grupy „memu

męczeństwa” - niesie za sobą korzyści adaptacyjne, to dlaczego podobne zachowania są tak rzadkie? Inny problem: czy korzyści, których przysparza ta martyrologia nie da się zawarować w inny sposób? Dawkins prawdopodobnie odpowiedziałby, że dobór naturalny nie lubi dróg okrężnych, kieruje się zawsze zasadą ekonomii w działaniu przez co wybiera najprostsze i najmniej kosztowne metody. Śmierć jednego osobnika to z punktu widzenia grupy stosunkowo niski koszt poniesiony za uzyskane w zamian korzyści integracyjne i motywacyjne.

Pozostaje jeszcze kwestia bezpośrednich motywów, które skłoniły konkretną jednostkę do zapłacenia owej ceny w interesie zbiorowości. Innymi słowy: co kierowało Maksymilianem Kolbe w momencie powzięcia tej dramatycznej decyzji? Albo: dlaczego nie podjął jej ktoś inny, a właśnie zakonnik od Świętego Franciszka? Próbując w dalszym ciągu szukać uzasadnień naturalnych zaczynamy stąpać po kruchym lodzie. Z jednej strony możemy odwołać się do antropologicznej koncepcji tzw. kosztownej sygnalizacji, do czego jeszcze wrócę. Z drugiej, z pomocą przychodzi psychologia i freudowska teoria popędów jako sił, które „*kryją się za napięciami towarzyszącymi potrzebom id*” (Freud 2005: 95). Freud wyszczególnił dwa podstawowe popędy: instynkt życia (*eros*) i popęd śmierci (*tanatos*). Mam wrażenie, że heroizm Maksymiliana Kolbe można zrozumieć w oparciu o obydwie wskazane modele.

Zacznijmy od popędu śmierci, który jest popędem niszczycielskim w tym sensie, że ostatecznie może prowadzić do samozagłady. Jego aktywnością psychoanalicy tłumaczą autodestrukcyjne perwersje seksualne (np. sadyzm i masochizm) oraz rozmaite wyrzeczenia ponoszone przez niektórych ludzi w celu podniesienia kwalifikacji, zdobycia sławy, osiągnięcia doskonałości czy też wykonywanie skrajnie niebezpiecznych profesji jak saperstwo i himalaizm. Freud tłumaczył, że „*jego [tzn. popędu śmierci – przyp. M. H.] ostatecznym celem jest sprowadzenie istot żywych z powrotem do stanu nieorganicznego.(...) Jeśli przyjmujemy, że życie pojawiło się później od materii nieożywionej i z niej powstało, to popęd śmierci da się przyporządkować wspomnianej formule, iż każdy popęd dąży do przywrócenia wcześniejszego stanu rzeczy*” (Freud 2005: 96). Myślę, że artykulacja sentencji „*z prochu powstałeś i w proch się obrócisz*” w terminach psychologicznych nie dla wszystkich może być wystarczającym usprawiedliwieniem wprowadzenia pojęcia instynktu śmierci. Nie mam też pewności, czy *tanatos* da się pogodzić z teorią doboru naturalnego skoro opisuje typ dyspozycji psychicznych powodujący zachowania, które *ex definitione* trudno uznać za adaptacje w darwinowskim sensie tego słowa. Trzeba bowiem zaznaczyć, że instynkt śmierci nie jest formą patologii życia psychicznego, a uobecnieniem sił, które

działają co prawda w różnym stopniu, ale jednak w każdym człowieku. Wreszcie problematyczna pozostaje kwestia powodów populacyjnego zróżnicowania natężenia instynktu śmierci.

W związku z powyższym uważam, że bardziej wiarygodnych interpretacji dostarcza pojęcie popędu życia będące psychologiczną konceptualizacją instynktu samozachowawczego. Służy on jak łatwo się domyślić zabezpieczeniu bytu własnego lub własnej grupy (gatunku). Jak pojęciami tej teorii zinterpretować „ofiara” Maksymiliana Kolbe?

Freud był przekonany, że Kościół jest instytucją sztuczną ufundowaną na filarach przemocy zewnętrznej i będących jej implikacjami różnych form przymusu psychicznego. Przykładowo, zgodne z duchem Ewangelii egalitarne wyobrażenie Chrystusa jednakowo miłującego każdego człowieka, stanowi podstawę więzi afektywnej łączącej jego wyznawców (Freud 2005: 190-191). „*Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe*” (Ga, 6,2) – czytamy w liście do Galatów. Samoposwięcenie jest więc nakazem prawa religijnego, co jednak samo w sobie ciężko poczytać za wystarczające uzasadnienie ponoszonych w jego imię udręczeń. Idźmy więc dalej pytając o przesłanki okazywania posłuchu imperatywom religii.

Wkraczamy tu w obszar fundamentalnego i chyba nierozstrzygalnego pytania o korzenie religii. Spójność wywodu wymaga i tutaj przyjęcia założeń szkoły naturalistycznej, do której możemy zaliczyć autora klasycznej rozprawy pt. *Istota chrześcijaństwa*, Ludwika Feuerbacha. Jak przekonuje Leszek Kołakowski, próbował on sprowadzić tajemnice teologii do antropologii, broniąc tezy, iż „*wszystko cokolwiek, ludzie mówili o Bogu, jest zmystyfikowanym wyrazem ich wiedzy o samych sobie*” (Kołakowski 2009: 110). Tak dla Feuerbacha jak później dla nawiązującego doń młodego Marksa, wyobrażenia religijne stanowiły wyalienowane formy konstytutywnych dla biologii ludzkiej popędów psychicznych, a Bóg był „*projekcją imaginacyjną gatunkowej istoty człowieka, zbiorem wszystkich jego możliwości i jakości doprowadzonych do rozmiarów nieskończonych*” (Kołakowski 2009: 111). Mamy tu więc swoisty „mem Boga” pojęty jako ostateczny ideał przystosowawczy oraz cel wszelkiego dążenia, dysponujący nieograniczoną siłą stwarzania, przemiany i co najważniejsze, wyposażony w nieskończony zasób życia. Są to wszakże atrybuty, poprzez które działa ewolucja, ale zmystyfikowane w świadomości powszechnej podszywają się pod majestat boski. Ich osiągnięcie jest możliwe dzięki respektowaniu reguł moralnych inkorporowanych w prawie boskim, objawionym i spisany w świętych księgach różnych religii. Heteronomiczne zrazu reguły prawa religijnego w toku uspołeczniania

jednostki podlegają subiektywizacji poprzez internalizację, by niczym piętno odcisnąć się w psychice osobnika. Atrakcyjność oferty religijnej nie może być zaskakująca zważywszy, że szafuje ona - przynajmniej w przypadku wielkich religii monoteistycznych - najsilniejszą promesą jaką można sobie wyobrazić: obietnicą życia wiecznego.

Marshall McLuhan w ciekawy sposób obrazował samorzutny pęd człowieka do wyostrzania swoich zmysłów z wykorzystaniem postępu technologicznego. Przykład: użytkowanie przyrządów optycznych (luneta, okulary, teleskop) jest świadectwem stymulacji zmysłu wzroku. Kanadyjski medioznawca, zapewne nieświadomie, dotknął bardzo ważnej z naszego punktu widzenia kwestii doskonalenia zdolności adaptacyjnych, które jest procesem charakterystycznym dla całej przyrody organicznej. W przypadku człowieka na etapie cywilizacji w stadium państwowym, jest on realizowany głównie dzięki wynalazczości i poszerzaniu kompetencji technicznych. Korzystając z metafory McLuhana jakoby środki przekazu stanowiły „przedłużenia” ludzkich zmysłów, możemy stwierdzić, że eschatologia religijna jest ekstensją ludzkiego bytu pozwalającą, przynajmniej w zamyśle działającej jednostki, zapewnić sobie „życie po życiu”.

W tym kontekście, śmierć Maksymiliana Kolbe dałoby się drogą subsumcji zakwalifikować jako szczególny przypadek funkcjonowania instynktu życia. Podobnie można tłumaczyć inne akty samopoświęcenia zaczynając od niezłomności pierwszych chrześcijan przez męczeństwo św. Wojciecha, na zamachach terrorystów islamskich z 11 września 2001 roku kończąc. Oczywiście przekonania religijne muszą być mocno ugruntowane by pchnąć jednostkę w otchłań autodestrukcji. Clifford Geertz definiował religię jako *„system symboli, budujących w ludziach mocne i trwale nastroje i motywacje poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste”* (Geertz 2005: 112). Trudno o bardziej wymagający sprawdzian wiary w ową „faktyczność” religijnych koncepcji ładu i prawdziwość motywacji religijnych niż męczeńska śmierć.

Wróćmy teraz do Marksa, który po okresie młodzieńczej fascynacji Feuerbachem, zrewidował swoje stanowisko wprzegając zagadnienie religii w dyskurs władzy i traktując ją jako zideologizowane narzędzie jej sprawowania stosowane przez klasę panującą. W przeciwieństwie do Feuerbacha, Marks dostrzegał jej głęboko zakorzenione w tkance klasowej czy nawet społecznej zdolności integracyjne, czego egzemplifikacją może być legitymizacja wkomponowanej w feudalizm idei hierarchii przez chrześcijaństwo. Utrzymywała ona jedność świata chrześcijańskiego mimo różnic stanowych. Marksa interesował zatem nie status ontologiczny przedmiotów religii, a jej praktyczne funkcje. W

perspektywie ewolucyjnej, wypada stwierdzić, iż jako lepsze zarówno większych grup społecznych jak też kręgów rodzinnych i krewniaczych, religia przez większość dziejów dobrze wywiązywała się ze swojej roli. Odnaleźć w niej ślady marksowskiej „fałszywej świadomości” by ujrzeć za jej fasadą dostojne oblicze władzy – to zadanie dla barthesowskiego „mitologa” albo krytyki społecznej. Jego sformułowanie a nawet zaproponowanie pewnego rozwiązania nie przekreśla jednak wartości adaptacyjnej religii, a dla naszych celów większe znaczenie od debaty nad faktycznością jej przedmiotów ma analiza prawdziwości działań i motywów, które wytwarza. Dlatego też męczeństwo nie jest ślepą uliczką ewolucji jaką byłoby gdyby jako fałszywa idea wiodło całą grupę wprost do zatracenia. Wprawdzie z jednostkowego punktu widzenia może się to wydawać dosyć tragiczną perspektywą, niemniej ewolucja nie rachuje w pojedynczych osobnikach ani tym bardziej w ich „ziemskich” interesach.

Godną rozważenia koncepcją tłumaczącą w kategoriach przyrodniczych przejawy altruizmu jest wspomniana już teoria kosztownej sygnalizacji. Mówi ona, że członkowie rozmaitych grup decydują się ponosić pewne koszty w zamian za stabilność afiliacji i silną pozycję wewnątrz grupy (Churchland 2013: 191). Przykładowo, taką „sygnalizacją” może być zrzeczenie się części przychówku poświęconego w ofierze dla bóstwa albo jako pomoc dla gorzej uposażonych członków plemienia. Podobnie rzecz się ma z funkcjonującym w niektórych grupach przestępczych rytuałem inicjacyjnym polegającym na popełnieniu zleconego przez herszta przestępstwa (kradzież, zabójstwo) za cenę akcesu do grupy. Oczywiście, przykład św. Maksymiliana jest tutaj sytuacją graniczną jako, że ciężko autorytatywnie stwierdzić, czy za cenę akceptacji i szacunku jakakolwiek osoba jest skłonna zapłacić życiem.

Teoria kosztownej sygnalizacji sprawdza się lepiej przy wyjaśnianiu fenomenu podporządkowania określonym ideom, programom oraz kodeksom moralnym, które *prima facie* ograniczają szanse życiowe i reprodukcyjne jednostki, ale w rzeczywistości dzięki inkluzji jak największej ilości osobników w poczet członków grupy, maksymalizują szanse jej przetrwania jako całości. Przy tym żaden osobnik żyjący poza stadem, grupą krewnych lub inną zbiorowością, nie osiągnie lepszych rezultatów adaptacyjnych niż najskuteczniejsze osobniki wewnątrz grupy. Dowiedziono, że stare, schorowane lub niezdolne do polowań lwy są często wykluczane ze stada i wedle typowego scenariusza padają w końcu jego ofiarą. W społeczeństwach ludzkich, o czym zaświadcza historia Kaspara Hausera oraz innych „dzikich dzieci”, również nie może być mowy o korzyściach z izolacji. Żądanie „sygnalizacji” poniesionych kosztów neutralizuje też opłacalność stosowania strategii gapowicza

pojawiającej się, gdy niektóre jednostki korzystają z prerogatyw grupowych unikając ponoszenia kosztów uczestnictwa.

## Naturalizm i problem falsyfikacji

Czy skoro wszelkie „zachowania kooperatywne”, w tym akty altruizmu, jesteśmy w stanie wyjaśnić za pomocą zmiennych oddziałujących niejako poza świadomością i wolą jednostki, muszą one mieć korzenie w biologii, a „*Moralność* – jak tryumfalnie wywodzi Patricia Churchland - *jest zjawiskiem naturalnym – ograniczonym przez siły doboru naturalnego, zakorzenionym w neurobiologii, kształtowanym przez lokalne środowisko i modyfikowanym przez wydarzenia kulturowe*” (Churchland 2013: 307)? Proponuję wykonać pewien eksperyment myślowy. Otóż, jeżeli stosując jak wyżej metodę eledencką wykazaliśmy, że każdy czyn uznawany powszechnie za moralny jesteśmy w stanie wyprowadzić ze znanych nam praw określających relację mózg – geny – środowisko, to czy istnieje, choćby fikcyjny, kontrprzykład, wobec którego taka argumentacja byłaby bezradna? Dzięki niemu moglibyśmy stwierdzić, że co prawda zachowania niechybnie moralne są możliwe, ale empirycznie nie jesteśmy w stanie ich zaobserwować przez co, najprawdopodobniej nie występują. Wówczas bylibyśmy zobligowani przyjąć naturalistyczną definicję moralności Patricii Churchland. Słowem, pytamy teraz nie o fakt moralności, ale o jej możliwość na gruncie stosowanej wcześniej metody.

Ponieważ jest to eksperyment myślowy, dla ułatwienia powinniśmy od razu wyłączyć wszelkie zmienne zakłócające jego przebieg by „wyizolować” tę, która nas interesuje. Proponuję następujący przykład: dwoje nieznanym sobie i po raz pierwszy widzących się ludzi przypadkowo spotyka się na bezludnej wyspie. Zakładamy, że obydwaj osobniki od dzieciństwa żyją poza rodziną i plemieniem (wyłączamy znajomość reguł społecznych i dobór sztuczny) nie będąc w stanie w chwili obecnej zdefiniować swojej genealogii i proveniencji (wyłączamy dobór krewniaczy). Obecnie jest im pojęcie religii (wyłączamy altruizm motywowany pragnieniem opisanej wcześniej ekstensji własnego bytu), a na wyspie nie ma innych przedstawicieli *homo sapiens*, w tym kobiet (wyłączamy dobór płciowy). Co gorsza, niedługo przed spotkaniem wyspę nawiedza kataklizm, w wyniku czego zostaje niemal doszczętnie zrujnowana, a plaża, na której dochodzi do spotkania jest ostatnim niezatopionym fragmentem lądu. Ostatni zasób stanowią rozrzucone wokół kawałki drewna balsowego, z których można wykonać improwizowaną jednoosobową tratwę, co może umożliwić poszukiwanie innego lądu. a w dłuższej perspektywie ocalenie.



Zapomnijmy na chwilę o fakcie, że opisana sytuacja jest z wielu powodów całkowicie ahistoryczna i niemożliwa do zaistnienia w rzeczywistości. Mamy przed sobą trzy scenariusze: wspólna natychmiastowa (samobójstwo np. przez utonięcie) bądź powolna (zamorzenie się głodem) śmierć; rywalizacja o ów ostatni zasób, której stawką jest przynajmniej czasowe przetrwanie zwycięzcy i śmierć przeciwnika; samobójstwo jednej z osób by umożliwić tej drugiej przetrwanie. Dwa pierwsze warianty nie reprezentują zachowań moralnych. Pierwszy oznacza wspólną rezygnację, w której próżno szukać przejawów altruizmu zakładając, że rozważane jednostki nie nawykły do życia w zbiorowości i podtrzymywania więzi międzyludzkich. Drugi reprezentuje schematyczną darwinowską walkę o byt. Co jednak z trzecim wariantem? Pomijamy jak można się domyśleć fakt, że zaniechanie socjalizacji skutkujące aspołecznością bohaterów tej historii, spowodowałoby zapewne niemożność wzięcia pod uwagę możliwości samopoświęcenia, nie mówiąc już o jej realizacji. Załóżmy jednak, że któraś z rozpatrywanych osób wpadła na taki pomysł i w jakiś sposób go zrealizowała, np. rzucając się w odmęty otaczającego wyspę oceanu ze świadomością intencji ocalenia partnera. Czy i jakie zarzuty wobec takiej postawy mógłby podnieść naturalista?

Jestem przekonany, że jesteśmy w stanie sobie wyobrazić kilka takich argumentów. Zarzucając chyba trywialne uzasadnienie, że ów „altruistyczny samobójca” był po prostu osobnikiem słabszym o mniejszym potencjale adaptacyjnym, pozostają nam co najmniej trzy rozwiązania do wyboru. Po pierwsze, można zasugerować, że prawdopodobnie samopoświęcenie wynikało z ukształtowanych pod wpływem zasobów genetycznych i nabytych w interakcjach ze środowiskiem a przejawiających się w strukturze neuronalnej wzorców zachowań oraz cech osobnika, np. zapędy autodestrukcyjne, lęk przed wodą i wynikający zeń brak umiejętności pływania, wady osobowości (np. zaburzenia neurotyczne, depresja). Po drugie, można w roli przyczyny sprawczej widzieć szereg ukrytych przez uczestnikami akcji nieuświadomionych presji psychologicznych (np. fluktuacje instynktu śmierci). Można wreszcie przyjąć „hipotezę chemiczną” zakładając różny stan gospodarki hormonalnej osobników np. poprzez supozycję jakoby „altruistyczny samobójca” działał pod wpływem silniejszych emocji ze względu na wzmożoną sekrecję adrenaliny (co może np. wyzwać dodatkowy stres), tyreoliberyny (w zwiększonej ilości może prowadzić do hipotensji a pośrednio do rozwoju lęków i stanów depresyjnych) itd.. Naturalnie, przy dodaniu odpowiednich zastrzeżeń w opisie sytuacji można wyłączyć wskazane dysfunkcje, ale wielce prawdopodobne, że każdorazowo będzie można znaleźć inne. Podsumowując: na

pytanie o możliwość pomyślenia sytuacji moralnej jako takiej, co do której nie można zastosować biologicznych interpretacji, należy odpowiedzieć negatywnie.

Oznacza to przede wszystkim tyle, iż determinizmu interakcyjnego nie da się ująć w teorię naukową choćby dlatego, że byłaby to teoria niefalsyfikowana. W żadnym razie nie wynika z tego, iż rację mają skrajni woluntaryści, dla których wolna wola jednostki (samo)dzierży wodze wszystkich jej przedsięwziętych zachowań oraz dokonywanych wyborów. Wiemy, że geny, układ neuronalny, mechanizmy psychologiczne, równocześnie wpływają na działania ludzkie, ale nie jesteśmy w stanie jednoznacznie określić w jakim stopniu. Zaryzykowałbym tezę, iż wspomniane czynniki wspólnie zakresłają naszym zachowaniom granicę, poza którą nie jesteśmy w stanie wykroczyć, tak jak nie możemy sforsować pewnych barier fizycznych wynikających z naszej anatomii, fizjologii czy pojemności mózgu. Badania Robina Dunbara, wykazały ograniczoność ludzkiej pamięci. Oszacował on, że jesteśmy w stanie utrzymywać względnie zażyłe relacje z maksymalnie stu pięćdziesięcioma osobami (tzw. liczba Dunbara) (Churchland 2013: 212). Być może granice wyznaczone ewentualnej wolności woli przez genom, mózg i reagujący z otoczeniem układ neuronalny są trudniej uchwytnie, ale jak pokazały m.in. przywoływane wcześniej badania, niewątpliwie istnieją.

Postęp w genetyce, socjobiologii i naukach kognitywnych sprawił, że o wiele więcej wiemy o naturze postaw, wartości, zachowań i decyzji podejmowanych przez człowieka, lecz kantowski „trzeci konflikt między ideami transcendentálnymi” dotyczący właśnie aporii „przyczynowości dokonującej się przez wolność” (woluntaryzm) i „przyczynowości zgodnej z prawami natury” (determinizm) nadal stanowi antynomię, niekoniecznie czystego, rozumu (Kant 2001: 392-394).

## **Pokusa metafizyki**

Koncepcje deterministyczne, jako niedowodliwe, ale również niemożliwe do obalenia, a przy tym jasno wynikające z wektorów i logiki postępu naukowego, który - w osobach swych sterników - nie może uciec od pytania dotyczącego własnych granic, nie należą - jak można by sądzić - do nauki w sensie ścisłym, lecz do dziedziny metafizyki i jako takim trudno odmówić im pewnej wartości poznawczej. Jak większość stanowisk metafizycznych, są ugruntowane w szeregu założeń dotyczących fundamentalnej tkanki pewnej części świata rzeczywistego, jaką w tym przypadku jest istota ludzka zaszeregowana jednoznacznie do świata przyrody. Prezentowane poglądy aktualizują w istocie obecny w zachodniej tradycji filozoficznej stary problemat wolności ludzkiej ograniczanej czynnikami wewnętrznymi

(organizm) i zewnętrznymi (środowisko). Podobnie jednak jak poprzednie wcielenia determinizmu biologicznego i chemicznego (np. *casus* "człowieka-maszyny" La Mettrie'a) - mimo stale przybywających materiałów dowodowych w postaci kolejnych odkryć i teorii naukowych - nie potrafią wskazać związku między przyrostem wiedzy o determinantach ludzkiej aktywności a zmniejszającym się jakoby zakresem podmiotowej autonomii.

Powyższe rozważania ukazują szereg ograniczeń determinizmu biologicznego. Słaby determinizm głosi tezę niedowodliwą jako, że nie można naukowo dowieść istnienia wolnej woli już z tego względu, że wzrastająca świadomość rozlicznych determinant ludzkich zachowań (np. wiązanie kolejnych cech i dyspozycji z konkretnymi genami i produktami genowymi) może umożliwiać ich świadomościową dezaktywację (Dennett 2003). Pogląd ten nie niesie za sobą również żadnych kryteriów pozwalających oddzielić zachowania autonomiczne od ściśle deterministycznych, co czyni go narzędziem trudnym do wykorzystania w praktyce badawczej.

Wariant silny determinizmu biogenetycznego byłby stanowiskiem konsekwentnym tylko wówczas, gdyby nasza wiedza o funkcjonowaniu człowieka posunęła się tak daleko, że bylibyśmy w stanie tłumaczyć z jej użyciem wszelkie zachowania ludzkie. Jest to perspektywa całkiem utopijna, a źródłem jej wzrastającej popularności jest dynamika rozwoju nauki oraz implikowane przez nią miraż związane z postępującym fenomenem odczarowania świata. Jak jednak pokazuje historia nauki, ciągły przyrost wiedzy odsłania nowe obszary niewiedzy (wiedzy możliwej), co pozwala wnioskować o nieskończoności postępu naukowego. Między innymi z tych powodów kolejne teorie z zakresu nauk o człowieku, choć posuwają nas do przodu w kwestii znajomości przyczyn ludzkich działań, zawsze pozostawiają margines na spekulację i hipotezy. Tam zaś gdzie potrzebne są hipotezy, tezy na ogół okazują się przedwczesne.

## **Bibliografia:**

- Apiecionek K. (2012). *Koniec ewolucji człowieka?* Artykuł dostępny pod adresem: <http://www.focus.pl/artukul/koniec-ewolucji-czlowieka> (dostęp 15.09.2017).
- Atkins P. (2005). *Palec Galileusza*. Poznań: REBIS.
- Churchland P. (2013). *Moralność mózgu*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Darwin K. (2006). *O powstawaniu gatunków*. Warszawa: Jirafa Roja.
- Dawkins R. (2003). *Fenotyp rozszerzony*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Dennett D (2003). *The Mythical Threat of Genetic Determinism*. Artykuł dostępny pod adresem: <http://www.lastsuperpower.net/docs/genes> (dostęp 15.09.2017).
- Diamond J. (1996). *Trzeci szympan*. Warszawa: PIW.
- Dostojewski F. (2010). *Biesy*. Kraków: Znak.
- Freud Z. (2005). *Poza zasadą przyjemności*. Warszawa: PWN.
- Geertz C. (2005). *Religia jako system kulturowy*. W: C. Geertz. *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Kraków: WUW.
- Habermas J. (2012). *Między naturalizmem i religią*. Warszawa: PWN.
- Kant I. (2001). *Krytyka czystego rozumu*. Kęty: Antyk.
- Kołakowski L. (2009). *Główne nurty marksizmu. Tom I*. Warszawa: PWN.
- Nietzsche F. (2011). *Wola mocy*. Kraków: vis-a-vis/Etiuda.
- Osiatyński W. (1980a). *Czym jest życie. Rozmowa z prof. Collinem S. Pittendrighem*. W: W. Osiatyński. *Zrozumieć świat. Rozmowy z uczonymi amerykańskimi*. Warszawa: Czytelnik, s. 47-59.
- Osiatyński W. (1980b). *Mózg nie jest „tabula rasa”*. Rozmowa z prof. Karlem H. Pribramem. W: W. Osiatyński. *Zrozumieć świat. Rozmowy z uczonymi amerykańskimi*. Warszawa: Czytelnik, s. 132-147.
- Pismo Św. Stary i Nowy Testament. (2005). Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Roszkowski W. (2006). *Droga przez mgłę*. Warszawa: Instytut Jagielloński.
- Simmel G. (2007). *Cztery rozdziały metafizyczne*. Warszawa: IFiS PAN.
- Singer P. (2004). *Wyzwolenie zwierząt*. Warszawa: PIW.
- Szestow L. (2009). *Ateny i Jerozolima*. Kraków: Znak.
- Wasilewska-Roszkiewicz P. (2013). *Determinizm genetyczny - definicja, historia i znaczenie dla medycyny i etyki*. "Etyka" nr 47: 9-17.