

Informacja naukowa

Andrzej Mościskier

Koncepcja natury ludzkiej w odniesieniu do problemu przestępczości¹

Na współczesny problem przestępczości, a właściwie patologii społecznej w ogóle, przyjęło się patrzeć z katastroficznej niemal perspektywy. Wzrost potęgi zorganizowanej przestępczości, narastanie i brutalizacja przestępczości nieletnich, narkomania, bandyckie ekscesy kibiców sportowych itd., kumulowane i nagłaśniane w środkach masowego przekazu, tworzą atmosferę beznadziejności i lęku. Jednocześnie socjologowie podnoszą alarm z powodu kryzysu instytucji wychowawczych, konsekwencji szerzącego się indywidualizmu w kulturze i bezradności instytucji kontroli społecznej. Nie może dziwić, że dla szerokiej publiczności i wielu polityków jedynym panaceum na narastającą patologię wydaje się zaostrzenie polityki karnej i więzienna izolacja coraz większej liczby przestępców, nawet tych mało niebezpiecznych dla otoczenia.

Daleki jestem od bagatelizowania narastającego kryzysu moralnego i instytucjonalnego współczesnego świata, jednak należę do tych socjologów, którzy zastanawiają się, dlaczego jest tak, że pomimo utrzymywania się od dłuższego czasu sytuacji kryzysowej, większość populacji ludzkiej pozostaje konformistami moralnymi i nie popełnia przestępstw, a nawet wśród przestępców tylko niewielki procent jest w tę działalność zaangażowanych w stopniu usprawiedliwiającym opinię, że jest to dla nich „sposób na życie”? Statystyki przestępczości potwierdzają, że większość przestępstw jest popełniana przez niewielki odsetek najbardziej notorycznych przestępców, zaś w skali ogólnej ponad połowę wszystkich przestępstw dokonuje około jeden procent populacji mężczyzn. Co zatem powoduje, że większość ludzi pozostaje odporna na niszczące — w powszechnej opinii — moralność wpływu współczesnej cywilizacji i nie ulega pokusom łatwiejszego życia poza prawem i porządkiem społecznym, w każdym razie w stopniu pozwalającym na domniemanie ewidentnej

¹ Tekst niniejszy jest skrótownym przedstawieniem koncepcji zawartych w mojej książce „Natura ludzka i problem przestępczości” (w druku).

demoralizacji. Odpowiedź na tak postawione pytanie starałem się znaleźć na drodze socjologicznej analizy aktualnej wiedzy na temat natury ludzkiej i temu zadaniu została poświęcona moja praca.

Pragnę wyraźnie podkreślić, że sporządzona przeze mnie analiza, a w końcu także w pewnym stopniu synteza natury ludzkiej, dokonana została w celu odniesienia jej do zjawiska przestępczości i tylko z tej perspektywy można ją oceniać. Jest rzeczą oczywistą, że problem natury ludzkiej można ująć znacznie szerzej niż ja to zrobiłem, jednak zakres mojej pracy został jednoznacznie określony przez jej tytuł. Inna sprawa, że w toku pracy okazało się, iż zagadnienie obiektywnych podstaw początków moralności stanowi klucz do zrozumienia związku pomiędzy naturą ludzką i przestępczością. W związku z tym, jeżeli miałbym określić, co stanowi wartość poznawczą mojej pracy, to na pierwszym miejscu postawiłbym właśnie moje ujęcie obiektywnych podstaw początków moralności.

Tradycyjnym punktem wyjścia dla rozważań o naturze ludzkiej jest założenie o jej dwoistości, z jednej strony występowanie cech wyrażających jej zło, kojarzone na ogół z dziedzictwem biologicznym, z drugiej zaś strony dobro, wywodzone albo ze źródeł społecznych, jak zamierzone skutki procesu socjalizacji jednostki ludzkiej bądź osobniczy przejaw solidarności społecznej, albo z religijnych bądź świeckich idei bytu transcendentnego. Inaczej mówiąc, uważa się, że to co wrodzone w naturze ludzkiej jest złe, natomiast do dobra dochodzi człowiek na wspólnej drodze życia z innymi ludźmi lub odkrywa je przez objawienie lub osobistą zasługę. Pomimo jednak uznawania dwoistości natury ludzkiej, jej ogólna ocena ma raczej wydźwięk pesymistyczny, co oddaje w jakiś sposób ewangeliczna metafora „łatwiej jest wielbładowi przejść przez ucho igielne niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego”. W końcu kto z nas nie chciałby być bogaty?

Z powyższego wynika, że wykazanie biologicznych podstaw „złej” strony natury ludzkiej było zadaniem stosunkowo łatwym, natomiast zrobienie tego samego w stosunku do jej „dobrej” strony wydaje się znacznie trudniejsze, i co więcej, sformułowanie jej zgodnie z teorią socjologii wymaga przedstawienia koncepcji obiektywnych podstaw początków moralności. Stało się to możliwe dzięki wyraźnym odniesieniom do problemów moralności na gruncie niektórych nauk biologicznych w ostatnim ćwierćwieczu, przy czym w swojej pracy odwołałem się do pewnych ustaleń socjobiologii, etologii i neurobiologii.

Krótkie podsumowanie najważniejszych wyników mojej pracy zacznę więc od sprawy łatwiejszej, czyli od wskazania biologicznych podstaw „złych” cech natury ludzkiej, które można bezpośrednio odnieść do przyczyn przestępczości. Oparłem się tu na niektórych koncepcjach socjobiologii.

Trzeba na wstępie stwierdzić, że dedukcyjny charakter teorii socjobiologicznej stwarza dla przedstawiciela nauk społecznych poważny problem wiarygodności niektórych jej teorematów. Jak wiadomo, socjobiologia jest popularną teorią neodarwinizmu, w której ekspansję genotypu w populacji, czyli „dobro genotypu”, przyjęto za kryterium doboru naturalnego. Inaczej mówiąc, im większa skuteczność w rozpowszechnianiu się danego genotypu, tym większe jego dostosowanie genetyczne. Richard Dawkins w książce *Samolubny gen* uprościł tę sprawę do „dobra genu” i w tej wersji zyskała ona ogromną popularność². Ponieważ żywe organizmy, w tym także ludzie, traktowani są w teorii socjobiologii jako swego rodzaju wehikuly do przenoszenia genów, z logiki tej teorii wynika, że jeżeli przyjmie się, iż dane zachowanie wywoływane jest przez hipotetyczny gen i służy jego rozpowszechnianiu się, to samo uznanie powszechności występowania tego zachowania uzasadnia hipotezę o wyewoluowaniu genu drogą doboru naturalnego. Oczywiście najprostszym sposobem zweryfikowania takiej hipotezy byłoby znalezienie genu, który dane zachowanie wywołuje. Rzecz jednak w tym, że dotychczas nie odkryto genów powodujących zachowania społeczne. Socjobiologia musi się więc opierać na dowodach pośrednich, co prowadzi w niektórych przypadkach do tendencyjnego doboru wspierających danych empirycznych i wątpliwych, z punktu widzenia nauk społecznych, hipotez traktowanych na zasadach „pewników” socjobiologii.

Wrodzonego charakteru cech natury ludzkiej, a więc ich dziedziczności, dowodzić można na trzy sposoby.

Po pierwsze, możliwe jest poszukiwanie genu, czy też systemu genów, które powodują daną cechę. Ta droga jest jednak dla zachowań społecznych i kultury jak na razie zamknięta. Nie znaleziono dotąd żadnych genów, które stały by za takimi cechami. Realizowany od drugiej połowy lat osiemdziesiątych Projekt Poznania Genomu Człowieka przynosi każdego roku nowe odkrycia, rewolucjonizujące pewne dziedziny nauki, zwłaszcza związane z medycyną, nie wnosi nic nowego do wiedzy na temat genetycznych uwarunkowań zachowań społecznych i kultury. Nic więc dziwnego, że wielu biologów molekularnych jest bardzo sceptycznych wobec teorii Edwarda Wilsona (twórcy socjobiologii jako nauki o biologicznych podstawach wszelkich zachowań społecznych, zarówno zwierząt jak i ludzi), stawiając mu zarzut sprowadzający się do pytania: „Gdzie są te geny odpowiedzialne za strategię postępowania? Chcemy je zbadać”³.

² R. Dawkins: *Samolubny gen*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996.

³ M. Biedrzycki: *Genetyka kultury*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 61.

Po drugie, stosuje się metodę, popularną zwłaszcza w paleoantropologii, sprowadzającą się do zasady, że jeżeli jakaś cecha występuje u gatunków, z których każdy bezpośrednio poprzedza inny w procesie ewolucji, to stanowi to dowód, że cecha ta podlega ewolucji, a tym samym jest dziedziczna. Ta filogenetyczna metoda ustalania cech dziedzicznych jest o tyle utrudniona w odniesieniu do gatunku ludzkiego, że nie dożył do naszych czasów żaden wcześniejszy przedstawiciel rodziny hominidów, ani wielkich małp, będących ich bezpośrednimi przodkami, nie możemy więc studiować ich zachowań społecznych. Żyją jeszcze dwa gatunki małp człekokształtnych, szympansy i bonobo (zwykle łącznie traktowane jako szympansy), które nie są wprawdzie przodkami człowieka, jednak z jakichś względów ich ewolucja od momentu oddzielenia się od wspólnego pnia z hominidami przebiegała na tyle powoli, iż uważane są za gatunki tak bardzo zbliżone genetycznie do tzw. „ostatniego wspólnego przodka” wielkich małp i hominidów, że przyjmuje się je za model jego prototypu. Świadczy o tym chociażby fakt, że program genetyczny człowieka z jednej strony, a szympansa i bonobo z drugiej, różni się tylko o 1,6 procent. Aby uzmysłowić sobie jak mała to różnica wystarczy wziąć pod uwagę, że między szympansem a bonobo, które do niedawna uważane były za jeden gatunek, wynosi ona 0,7 procent, pomiędzy dwoma odmianami gibbonów 2,2 procent, zaś pomiędzy szympansem i gorylem nawet 2,3 procent⁴. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, aby dziedzicznych zachowań społecznych człowieka poszukiwać poprzez porównanie go z szympanсами i bonobo, trudno bowiem przypuszczać, że przy tak małej różnicy w programie genetycznym, która musi obejmować istotne i rzucające się w oczy cechy odróżniające nas od obu gatunków szympansów, np. wyprostowana postawa, duży mózg, zdolność mowy, odmienne obyczaje seksualne itd., mogło pozostać dostatecznie wiele genów, które by bezpośrednio determinowały ogromnie skomplikowaną sferę zachowań społecznych i kultury człowieka.

Po trzecie, o dziedziczności wnioskuje się drogą poszukiwania uniwersalnych zachowań i cech dla wszystkich kultur ludzkich, przy założeniu, że to co powszechne, musi być dziedziczne. Jest to dziedzina porównawczej antropologii kulturowej, spotyka się jednak z zarzutem, że tzw. „uniwersalia kulturowe” są często przykładami swego rodzaju grzechu pierworodnego tej dyscypliny naukowej, czyli reifikacji pojęć. Nazywając tak samo różne w istocie zachowania antropologowie sugerują, że mają one charakter cech uniwersalnych, chociaż w rzeczywistości jest to nierzadko podobieństwo pozorne i zwykła manipulacja pojęciami. W reifikacji pojęć socjobiologowie posuwają się jednak niejednokrotnie znacznie dalej, przekraczając przy tym granice biologicz-

⁴ J. Diamond: *Trzeci szympan*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996, s. 40-41.

nych podziałów gatunkowych. „Agresją” nazywane są zarówno przejawy bezwzględnej rzeczywistości biznesu i wojny, jak i spontaniczność dzieci i żywiołowe zabawy młodych zwierząt, aż po naturalne interakcje zachodzące między zwierzętami w ich środowisku naturalnym, w ogrodach zoologicznych albo w zatłoczonych klatkach laboratoriów. Niektórzy socjobiologowie używają terminu „gwałt” w rozumieniu jednego ze sposobów mnożenia przez samce swych genów. W rezultacie socjobiologowie podają opisy gwałtów u ptaków, ryb, insektów, a nawet roślin⁵. Kontekst i znaczenie kulturowe zostają wymazane a wszystko co pozostaje to reifikowane cechy, które uczyniono uniwersalnymi, ponieważ wielu rozmaitym zachowaniom nadano tę samą nazwę.

Jak wynika z powyższego, nie wszystkie stwierdzenia socjobiologii co do natury ludzkiej są wiarygodne. Dotyczy to zwłaszcza prac spoza „głównego nurtu” socjobiologii bądź też tzw. „psychologii ewolucyjnej”, które bardzo często nie spełniają kryteriów naukowego obiektywizmu.

W swojej analizie „złych” cech natury ludzkiej wziąłem pod uwagę tylko ustalenia zawarte w „głównym nurcie” klasycznej socjobiologii, które potraktowałem jako wrodzone składniki osobowości człowieka, wyrażające się w postaci skłonności modyfikowanych i kontrolowanych przez indywidualne wychowanie i bardziej ogólne wzory kulturowe.

Teoria socjobiologii, zwłaszcza w wersji prezentowanej przez Richarda Dawkinsa, traktuje *egoizm* jako naczelną cechę natury ludzkiej. Dawkins stwierdza to jednoznacznie: „Osobiście uważam, że bardzo nieprzyjemnie byłoby żyć w ludzkiej społeczności zorganizowanej jedynie według genowego prawa uniwersalnego: bezwzględnego egoizmu. Ale niestety, bez względu na to, jak bardzo byśmy nad czymś ubolewali, owo coś nie przestanie być faktem. Intencją moją jest napisać tę książkę tak, by była interesująca, ale jeśli chciałbyś wydobyć z niej przesłanie moralne, czytaj ją jak ostrzeżenie. Pamiętaj, że jeśli podobnie jak ja pragniesz budować społeczeństwo, w którym jednostki z ochotą i bez egoizmu współpracują dla wspólnego dobra, nie oczekuj wskazówek od biologii. Próbuje nauczać hojności i altruizmu, albowiem z urodzenia jesteśmy egoistami. Starajmy się dociec, do czego zdolne są nasze samolubne geny, a wówczas, być może, uda się nam pokrzyżować im plany — o czym żaden inny gatunek nie mógłby nawet marzyć”⁶. Takie stanowisko nie powinno wywoływać większych sprzeciwów na gruncie nauk społecznych, prezentowało je bowiem znacznie wcześniej wielu wybitnych myślicieli społecznych, od Thomasa Hobbesa do Emilé Durkheima.

⁵ D. Barash: *Whispering Within*, Harper & Row, Nowy Jork 1979.

⁶ R. Dawkins: op.cit., s. 20.

Natomiast wrodzone *dążenie do dominacji*, druga moim zdaniem co do ważności cecha natury ludzkiej w ujęciu socjobiologii, może w świetle teorii nauk społecznych wydawać się tezą niewygodną, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, dane dotyczące małą człękokształtnych wyraźnie wskazują, że dążenie do dominacji jest zdecydowanie silniejsze u osobników płci męskiej niż żeńskiej. Wprowadza to dodatkowy element do dyskusji na temat roli czynników biologicznych w zróżnicowaniu sytuacji społecznej obu płci i w związku z tym wymagałoby przeformułowania niektórych ujęć teoretycznych dotyczącej tej kwestii. Przeciwników takiego podejścia może jednak ułagodzić świadomość, że socjobiologia wyraźnie sugeruje, że płeć żeńska ma silniejszą wrodzoną skłonność do przejawów solidarności społecznej i opierania na niej, a nie na dominacji, stosunków społecznych. Po drugie, uznanie wrodzonego charakteru dążenia do dominacji wymagałoby uznania tego czynnika za podstawę formowania się struktury społecznej, co byłoby trudne do zaakceptowania w ramach liczących się teorii w tej dziedzinie. Nie widzę natomiast problemu, gdy idzie o uznanie przez teorię przestępczości pewnych aspektów wrodzonego dążenia do dominacji za czynnik kryminogeny.

Przyczynowa interpretacja *agresji* jest przedmiotem poważnej kontrowersji pomiędzy jej teoretycznymi ujęciami przez nauki biologiczne i społeczne. W naukach biologicznych, zwłaszcza w etologii i socjobiologii, agresja jest instynktem, wyewoluowanym z konieczności obrony terytorium, rywalizacji o rzadkie zasoby, obrony potomstwa itp. W naukach społecznych bardziej zwraca się uwagę na kulturowe źródła agresji, na przykład tzw. „subkultury agresji”. Jest to jednak sprzeczność pozorna, nauki biologiczne traktują bowiem agresję jako cechę adaptacyjną, tzn. jej przejawy są zawsze kanalizowane i regulowane przez środowisko ekologiczne, co zostawia miejsce dla społecznej kontroli agresji i kulturowego formowania wzorów jej przejawiania się.

W ujęciu nauk społecznych nie odróżnia się agresji od wyraźnie wyodrębnionej przez socjobiologię cechy natury ludzkiej, określanej jako *złośliwość* (angielski termin *spite*). Z behawioralnego punktu widzenia różnica pomiędzy nimi jest jednak bardzo istotna, o ile bowiem zachowanie agresywne podejmowane jest dla osiągnięcia korzyści, choćby doraźnej, przez napastnika, to zachowanie *złośliwe* jest „bezinteresowne” w tym sensie, że przynosi szkodę nie tylko ofierze, ale na ogół i napastnikowi, a w każdym razie nie daje mu żadnej, nawet doraźnej, dostrzegalnej korzyści. Oczywiście, aby taka cecha mogła wyewoluować, musi ona w rzeczywistości zwiększać przystosowanie genetyczne sprawcy, co socjobiologia potrafiła wykazać. Jednak w kategoriach racjonalnego myślenia „złośliwe” zachowanie szkodzi również sprawcy, albo nie przynosi mu żadnego pożytku. W aspekcie kryminologicznym jest to godna uwagi cecha natury ludzkiej, można bowiem odnieść do niej szereg zachowań

destrukcyjnych, wykraczających poza zakres racjonalnego pojmowania motywów ludzkiego działania bądź też takich, które w interpretacji psychologicznej kojarzą się z zawiścią.

Oszustwo jest jedną z najlepiej udokumentowanych cech natury w ogóle i natury ludzkiej. Ludzi cechuje nie tylko wrodzona skłonność do oszukiwania, ale i również wrodzona predyspozycja do zwracania szczególnej uwagi na sygnały demaskujące oszustwo, emitowane przez ich autorów w interakcjach międzypsobniczych.

Samooszukiwanie się traktowane jest w socjobiologii jako cecha, która ewoluowała w odpowiedzi na ewolucję sposobów demaskowania oszustwa. Aby świadomy zamiar dokonywania oszustwa nie prowadził do mimowolnego wysłania sygnałów pozwalających na jego ujawnienie, wytworzyła się presja ewolucyjna w kierunku ukrycia jego zamierzenia przed samym sobą, a więc samooszukiwania się. W socjologii („werbalizacje motywu” Millsa) i kryminologii („mechanizmy neutralizacji sumienia” Sykes’a i Matza’y) problem ten znalazł odbicie w koncepcjach wyrażonych w kategoriach symbolicznego interakcjonizmu.

Jak już podkreślałem, wymienione powyżej cechy natury ludzkiej, ekspozowane w teorii socjobiologii, z moralnego punktu widzenia oceniane są negatywnie i można je traktować w kategoriach „zła” tkwiącego w człowieku. Ich związek z przestępczością jest oczywisty i problemem nie jest wskazanie, jak negatywne cechy natury ludzkiej przekładają się na zachowania przestępcze, ale przeciwnie, znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy istnieją wrodzone „dobre” cechy natury ludzkiej zdolne do przeciwstawienia się jej „złu”, wiodącemu człowieka do przestępstwa?

Teoria socjobiologii stwarza możliwość odpowiedzi na to pytanie i rozwiązania dylematu obiektywnych czy konsensualnych początków moralności. Kamieniem milowym na drodze w tym kierunku była *teoria doboru krewniaczego* Williama Hamiltona i wydedukowane z niej prawo *altruizmu krewniaczego*⁷. Jeżeli ekspansja genotypu w populacji jest kryterium doboru naturalnego, to z punktu widzenia „dobrej genotypu” jest obojętne, czy jego ekspansja dokonuje się przez bezpośrednią reprodukcję danego organizmu czy też przez reprodukcję innych organizmów przenoszących ten sam genotyp, czyli krewnych. W wymiarze behawioralnym powinno to prowadzić do wyewoluowania zachowań, które wyrażają gotowość poświęcenia przez daną jednostkę własnego życia lub możliwości własnej reprodukcji dla uratowania życia lub zwiększenia reprodukcji jednostek przenoszących ten sam genotyp, czyli krewnych.

⁷ W.D. Hamilton: *The genetical evolution of social behavior*, „Journal of Theoretical Biology” nr 7/1964.

Przyroda dostarcza wielu przykładów wyewoluowania takich zachowań i Hamilton określił je metaforycznie jako przejawy wrodzonego altruizmu krewniaczego.

Mimo metaforyczności pojęcia „altruizmu krewniaczego”, można uważać, że wskazuje ono na genetyczne źródło „dobrej” strony natury ludzkiej, a tym samym i obiektywną podstawę początków moralności. Jednak Edward Wilson, jak i socjobiologia w ogóle, wywodzi moralność z hipotezy o wyewoluowaniu instynktów regulujących „dynamiczną” relację pomiędzy kooperacją między jednostkami ludzkimi i odstępstwem od niej⁸. Kooperacja traktowana jest jako wrodzona skłonność do odwzajemnienia pomocy, odstępstwo zaś jako brak takiej wrodzonej skłonności, nawet kiedy korzysta się z cudzej pomocy. Proces ewolucji eliminuje jednostki odstępujące od kooperacji, w związku z czym cechą natury ludzkiej jest postępowanie według *reguły wzajemności*, którą Robert Trivers wyraził w koncepcji *altruizmu odwzajemnionego*⁹. Według tej wersji moralność jest więc nadbudową nad genetycznie zaprogramowanym wyrachowaniem natury ludzkiej, skłaniającym człowieka do dobrych uczynków wobec innych w oczekiwaniu, że odwzajemnią się oni tym samym. Jak ujął to Antoni Hoffman, socjobiologiczna teoria moralności opiera się na dyrektywie: *zachowuj się wobec innych tak, jak byś chciał, by zachowywano się wobec ciebie*¹⁰.

Jednak koncepcja „altruizmu odwzajemnionego” nie jest jednoznacznie aprobowana na gruncie nauk biologicznych, coraz częściej uważa się bowiem, że jest tylko modelem pomocniczym, a nie alternatywnym dla altruizmu krewniaczego, zwierzęta żyją przecież w grupach osobników spokrewnionych ze sobą, zatem dobór krewniaczy zawsze stanowi podstawę dostosowania genetycznego¹¹. W naukach społecznych koncepcja ta uważana jest za zbytęcną, ze względu na to, że próbuje ona wywieść z historii ewolucji i dziedzictwa genetycznego racjonalne zasady postępowania człowieka, wyjaśnione w psychospołecznej *teorii wymiany społecznej*. Ujmuje to jednoznacznie m.in. Elliot Aronson, który podkreśla, że w teorii wymiany społecznej stwierdza się wyraźnie, iż *podstawową właściwością człowieka jest troska o własny interes. Podobnie jak na rynku ekonomicznym, gdzie ludzie starają się zmaksymalizować stosunek finansowych wpływów do wydatków, tak również w społecznych*

⁸ E.O. Wilson: *Consilience. The Unity of Knowledge*, Vintage Books, Nowy Jork 1999, s. 275.

⁹ R. Trivers: *The evolution of reciprocal altruism*, „Quarterly Review of Biology” nr 46/1971.

¹⁰ A. Hoffman: *Wokół ewolucji*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 29.

¹¹ D. Quiatt i V. Reynolds: *Primate Behaviour: Information, Social Knowledge and the Evolution of Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 63.

*relacjach usiłując zmaksymalizować stosunek społecznych zysków do kosztów*¹². Kontynuując myśl Aronsona można dodać, że z punktu widzenia nauk społecznych, dla wyjaśnienia zachowań ujętych w socjobiologicznej *regule wzajemności* czy koncepcji *altruizmu odwzajemnionego*, wystarczy założenie o egoizmie natury ludzkiej i zdolności umysłu ludzkiego do racjonalnego myślenia.

Zasługuje na uwagę, że koncepcje biologicznych podstaw moralności pojawiały się nie tylko w socjobiologii, ale również w etologii. Konrad Lorenz uważał, że instynkt agresji leży u podstaw zachowań się zwierząt zbieżnych z moralnością u ludzi. Według niego ewolucyjny proces kształtowania się więzi osobistej u zwierząt agresywnych powstał z dostosowawczej potrzeby współdziałania przy opiece nad potomstwem. Uformować się musiał selekcyjny wymóg mechanizmów (rytuałów) hamujących lub przekierunkowujących agresję wobec potomstwa i partnerów w opiece nad nim. Rytuały powstałe w ten sposób musiały być z konieczności związane z osobą partnera i jako czynności instynktowne spowodowały, że obecność partnera stała się niezbędną potrzebą, a on sam, jak określa to Lorenz, stać się musiał „zwierzęciem mającym walor domu rodzinnego”¹³. Również Irenäus Eibl-Eibesfeldt wywodzi moralność z wrodzonych zachowań związanych z opieką rodzicielską u zwierząt¹⁴, co jest w gruncie rzeczy równoznaczne z uznaniem altruizmu krewniaczego za podłoże moralności. Co więcej, najnowsze prace etologów zajmujących się życiem społecznym szympanсів i bonobo wyraźnie wykazują początki moralności u tych małp człekokształtnych, sugerując jednocześnie zdecydowanie silniejszy związek moralności z emocjonalną naturą tych zwierząt niż z hipotetycznym instynktem kooperacji czy odwzajemnienia. Jest to o tyle istotne, że sam Wilson wywodzi emocje, które nazywam *altruistycznymi* (współczucie, sympatia, empatia, przywiązanie, szacunek, czułość itd.) z altruizmu krewniaczego¹⁵. Właśnie wyniki badań nad początkami moralności u małp człekokształtnych przesądzają — moim zdaniem — sprawę umiejscowienia biologicznych początków moralności w altruizmie krewniaczym.

W związku z tym uważam, że uwzględnienie stanowiska nauk społecznych wymaga doszukiwania się ewolucyjnego sensu formowania się moralności w kierunku wskazanym przez Lorenza i Eibl-Eibesfeldta, to znaczy w dosto-

¹² E. Aronson, T.D. Wilson i R.M. Akert: *Psychologia społeczna*, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 457-458.

¹³ K. Lorenz: *Tak zwane zło*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 280.

¹⁴ I. Eibl-Eibesfeldt: *Miłość i nienawiść*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 155.

¹⁵ E.O. Wilson: *O naturze ludzkiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 193.

sowaniu genetycznym według kryteriów później sformułowanej teorii doboru krewniaczego, a w konsekwencji altruizmu krewniaczego. Ewolucja moralności musiała się rozpocząć od pojawienia się emocji i zachowań przeciwdziałających instynktom niebezpiecznym dla potomstwa i partnerów uczestniczących w opiece nad nim (może to być cała grupa żyjących razem osobników). W tym ujęciu moralność nabiera sensu ewolucyjnego jako sposób na ograniczanie, kontrolowanie i kanalizowanie „złych” cech natury w ogóle, a natury ludzkiej w szczególności.

Problem kontrowersji co do tego, czy moralność wywodzi się z genetycznego altruizmu krewniaczego czy z hipotetycznie również genetycznego altruizmu odwzajemnionego, sprowadza się w gruncie rzeczy do pytania o możliwość rozszerzenia zachowań wywodzących się z tego pierwszego także na osobników niespokrewnionych, albo ogólnie „obcych”. Edward Wilson prezentuje negatywne stanowisko w tej kwestii, stąd też jego koncepcja „dwóch altruizmów” w naturze ludzkiej — „twardego”, odpowiadającego altruizmowi krewniaczemu u zwierząt i przejawiającego się w naturze ludzkiej tylko w odniesieniu do najbliższych krewnych oraz „miękkiego”, analogicznego z altruizmem odwzajemnionym i odnoszącego się do osób niespokrewnionych¹⁶. Jednak koncepcja „dwóch altruizmów” jest, ze względów teoretycznych, trudna do zaakceptowania na gruncie nauk społecznych i humanistyki, a w konsekwencji dotyczy to również opartej na niej socjobiologicznej wizji biologicznych podstaw moralności.

W swojej pracy starałem się dowieść, że rozszerzenie zakresu zachowań społecznych, wywodzących się z altruizmu krewniaczego, także na osoby niespokrewnione, można wyjaśnić dzięki wprowadzeniu do modelu socjobiologicznego pewnych elementów teorii socjologicznej. W ten sposób można również zanegować wilsonowską koncepcję „dwóch altruizmów”, pozostając przy tradycyjnej koncepcji jednego altruizmu ludzkiego, definiowanego jako bezinteresowna troska o dobro innych, której wrodzony dla natury ludzkiej charakter daje się wywieść z genetycznego altruizmu krewniaczego.

Kluczowymi pojęciami socjologicznymi dla takiego przedsięwzięcia są *jaźń społeczna* i *więź społeczna*. Jaźń społeczna, w rozumieniu nadanym temu pojęciu przez George’a Meada, oznacza zdolność umysłu ludzkiego do spojrzenia na siebie samego i innych oczyma innej jednostki ludzkiej¹⁷. Więź społeczna rozumiana jest jako świadomość przynależności grupowej, podzielana przez wszystkich członków grupy. O więzi społecznej można mówić tylko w

¹⁶ Ibidem, s. 189-208.

¹⁷ G.H. Mead: *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.

odniesieniu do przedstawicieli gatunków, u których wyewoluowały wcześniej intelektualne zdolności składające się na jaźń społeczną. W socjologii uważa się, że zarówno jaźń społeczna, jak i więź społeczna, są pojęciami mającymi zastosowanie wyłącznie do gatunku ludzkiego.

Już w książce *Spór o naturę ludzką* wiele miejsca poświęciłem na wykazanie, że zarówno *jaźń społeczna*, jak i *wieź społeczna* występują nie tylko u ludzi, ale i u szympanów¹⁸. Po zapoznaniu się z najnowszą literaturą na temat zachowań społecznych bonobo nie mam żadnych wątpliwości, że szympansy i bonobo nie tylko przejawiają zachowania świadczące o posiadaniu jaźni społecznej, ale spełniają również podstawowe warunki dla jej wykształcenia się, jakimi są samoświadomość i stosunkowo zaawansowana zdolność do symbolicznego myślenia. Z kolei przejawy więzi społecznej są u bonobo jeszcze bardziej ewidentne niż u szympanów.

Jeżeli jednak jaźń społeczna i więź społeczna występują u gatunków tak bliskich sobie pod względem programu genetycznego, jak szympansy i bonobo z jednej strony, a człowiek z drugiej, jednak reprezentujących różne szczeble procesu ewolucji, to można przyjąć, że cechy te mają charakter ewolucyjny, są więc dziedziczne. Formowanie się więzi społecznej można więc odnieść do procesu ewolucyjnego, co stanowi — z socjologicznego punktu widzenia — decydujący element dla wskazania na obiektywne podstawy początków moralności.

Zarówno etolodzy, jak i Edward Wilson są zgodni co do tego, że *emocje altruistyczne* wyewoluowały na zasadach doboru naturalnego z tzw. „altruizmu krewniaczego”, a konkretnie z opieki rodzicielskiej nad potomstwem. Zasługuje w związku z tym na uwagę, że obecnie w naukach biologicznych coraz większą popularność zdobywa stanowisko, że w miarę procesu ewolucji przyjaźń zastępuje pokrewieństwo jako wyznacznik ukierunkowania emocji i zachowań społecznych¹⁹, co oznacza, że takie emocje, jak sympatia i współczucie, mogą dotyczyć różnych osobników, niezależnie od stopnia pokrewieństwa. Emocje z definicji wyrażają intencje, które mogą być nieuświadomione, toteż wraz z ewolucją układu nerwowego uniezależniały się one od swego źródła, czyli opieki rodzicielskiej nad potomstwem. W aspekcie psychospołecznym, emocja i uczucie są terminami jednoznacznymi i oznaczają stosunek podmiotu do innych osobników lub zjawisk czy własnego działania. Są więc one niezbędnym składnikiem pierwotnej więzi społecznej. Na określonym poziomie ewolucji układu nerwowego, kiedy uformowały się zdolności intelektualne

¹⁸ A. Mościskier: *Spór o naturę ludzką. Socjologia czy socjobiologia?*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.

¹⁹ D. Quiatt i V. Reynolds: op. cit., s. 62.

determinujące jaźń społeczną, emocje altruistyczne, a prawdopodobnie przede wszystkim sympatia, stały się podstawą do wytworzenia się świadomości wspólnoty między członkami żyjącej razem grupy osobników (w terminologii socjologicznej tzw. „grupa pierwotna”) czyli *więzi społecznej*. Jednakże jaźń społeczna umożliwia również przenoszenie emocji altruistycznych, takich jak sympatia i współczucie, poza granice więzi społecznej, na zasadzie zdolności do wejścia w rolę każdej jednostki, nawet innego gatunku, zrozumienie jej położenia i emocji. Frans de Waal i Frans Lanting przytaczają przykład samicy bonobo, która zainspirowana przez jej ludzką opiekunkę, wyraźnie zrozumiała tragiczne położenie schwytanego ptaka i włożyła wiele trudu w zapewnienie mu bezpiecznego wydostania się na wolność²⁰.

Zdolność do przenoszenia emocji altruistycznych poza granice więzi społecznej oznacza tzw. „czysty altruizm”, od którego już tylko krok do moralności. Dlatego stwierdzenie nawet jego pojedynczych przypadków u małych człekokształtnych jest bardzo znamienne i zachęca do poszukiwania początków moralności w emocjach altruistycznych i ich ekwiwalentach społecznych, takich jak więź społeczna. W książce *Spór o naturę ludzką* zwróciłem uwagę, że przejawy moralności u zwierząt są trudne do odróżnienia od objawów więzi społecznej. Dzieje się tak dlatego, że moralność u zwierząt, jak wykazał Frans de Waal na przykładzie szympanów, polega przede wszystkim na okazywaniu wzajemnej sympatii i pomocy²¹, co można również interpretować jako objawy więzi społecznej łączącej członków grupy. Dostarcza to jeszcze jednego argumentu na rzecz tezy o konieczności wyewoluowania więzi społecznej przed pojawieniem się moralności, ponieważ więź społeczna wyznaczyła treść początków moralności, definiowaną przez wszystkie wielkie religie świata w przykazaniu „kochaj bliźniego swego”.

Dzięki źródłowym pracom Fransa de Waala możliwa jest socjologiczna interpretacja moralności szympanów. W takim ujęciu sprowadza się ona przede wszystkim do przejawów więzi społecznej w grupie (grupa szympanów może liczyć nawet ponad 100 osobników), takich jak sympatia, zachowania wspierające innych i wzajemna pomoc, dbałość o dobro całej społeczności oraz utrzymywanie dobrych wzajemnych stosunków. Dochodzą do tego dość wyraźnie wykształcony system normatywny oraz mechanizmy kontroli społecznej i regulacji konfliktów. Odwołując się do teorii socjologicznej, nasuwa się skojarzenie z durkheimowską koncepcją solidarności społecznej i jej dwo-

²⁰ F. De Waal i F. Lanting: *Bonobo: the Forgotten Ape*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles i Londyn 1997, s. 158.

²¹ F. De Waal: *Good Natured: the Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) i Londyn 1996.

ma podstawowymi funkcjami podtrzymującymi porządek społeczny: integracją i regulacją.

Ze względu na to, że istotą moralności jest rozróżnienie pomiędzy *dobrem* i *złem*, należałoby w tym miejscu zadać pytanie, czy fakt stwierdzenia początków moralności u niektórych gatunków małych człokształtnych wnosi również coś do zrozumienia początków rozróżnienia pomiędzy dobrem i złem? W moim przekonaniu, zarówno dane o przejawach moralności u szympanów i bonobo, jak i jej ukierunkowanie wyraźnie sugerują, że *rozróżnienie pomiędzy dobrem i złem wzięło się z dobroczynności wobec jednostek sobie bliskich (w sensie więzi społecznej) i troski o ich bezpieczeństwo oraz powstrzymywania się od czynienia rzeczy dla nich szkodliwych lub nieprzyjemnych*.

Ponieważ wszystkie elementy moralności u szympanów i bonobo występują również u gatunku ludzkiego, w sensie biologicznym moralność można traktować jako cechę ewolucyjną, a więc wrodzoną u gatunków, które ją posiadają. Wskazuje to wyraźnie na istnienie obiektywnych podstaw jej początków, a więc podłoża genetycznego. Patrząc na moralność z tego punktu widzenia, proces jej ewolucji wyobrażam sobie w formie następującej sekwencji:

altruizm krewniaczy → emocje altruistyczne → więź społeczna → rozróżnienie pomiędzy dobrem i złem → moralność.

Kamieniami milowymi tego procesu, przez co rozumiem wyewoluowanie specyficznych cech układu nerwowego, umożliwiających kolejne stadia ewolucji moralności, były zgodnie z moją koncepcją opieka rodzicielska nad potomstwem i jaźń społeczna. Na podstawie najnowszych ustaleń neurobiologów, zajmujących się badaniami nad związkiem pomiędzy funkcjami różnych obszarów kory mózgu i zachowaniami przestępczymi, należy dodać do tego *integralność czołowych płatów kory mózgu*.

Według badaczy zajmujących się tym problemem, patologiczny brak sumienia może wynikać z defektów czołowych płatów kory mózgu. Antonio Damasio zgromadził dokumentację świadczącą o tym, że porównanie zachowań osób po urazach czołowych płatów kory mózgu w okresie niemowlęctwa z zachowaniami tych, którzy doznali uszkodzeń w wieku dorosłym, pokazało, iż obie grupy charakteryzowały się notoryczną skłonnością do dokonywania wyborów opartych na zaspakajaniu własnych, doraźnych przyjemności, a nie wyborów społecznie akceptowalnych. Różnica pomiędzy dwoma grupami polegała na tym, że ci, którzy doznali urazów w wieku dorosłym, posiadali teoretyczną znajomość zasad moralnych i potrafili słownie opisać (choć nie stosować) właściwe zachowanie, natomiast osoby z wczesnymi urazami były całkiem pozbawione tej wiedzy. Osoby te zachowaniem przypominały psycho-

patów i socjopatów, dla których także znamieną jest wrodzona niedoczynność czołowych płatów kory mózgu.

W opinii Doroty Czajkowskiej-Majewskiej, ustalenia te udowodniły, że moralność i sumienie mają podstawy biologiczne, a integralność czołowych płatów kory mózgu jest niezbędna dla zdobywania wiedzy dotyczącej dobra i zła. Według tej Autorki moralność polega na dokonywaniu społecznie korzystnych wyborów przy pomocy intelektualno-emocjonalnego kompasu zachowań, działającego według wzorców utrwalonych na podłożu osobistych doświadczeń lub przekazanej wiedzy. Brak podstaw moralnych u osób z uszkodzonym mózgiem nie wynika ze złego wychowania, lecz z niezdolności do odbierania środowiskowych sygnałów nagród i kar, które kształtują ów kompas sumienia²².

Współczesna neurobiologia dostarczyła więc jeszcze jednego przekonującego dowodu na istnienie obiektywnych podstaw moralności. Integralność czołowych płatów kory mózgu jest cechą biologiczną i mogła się uformować tylko drogą procesu ewolucyjnego. Jednocześnie, tak samo jak jaźń społeczna, jest warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym dla kształtowania się moralności. Dostarcza organizmowi zdolności do zachowania się zgodnego z wartościami i normami moralnymi, ale nie może być źródłem ich treści. Treść moralności bierze się z emocji altruistycznych i więzi społecznej.

Nie ma w tej chwili podstaw do jednoznacznego stwierdzenia, czy u małp człekokształtnych czołowe płaty kory mózgu spełniają taką samą funkcję w formowaniu się moralności, jak u gatunku ludzkiego. Prawdopodobnie odpowiedź na to pytanie powinna być twierdząca, co podnosi problem wpływu hipertrofii mózgu ludzkiego na ewolucję moralności. Jeżeli część układu nerwowego, w którym zachodzą procesy formowania się moralności, jest umiejscowiony w korze mózgu, która była głównym obiektem hipertrofii, to moralność u gatunku ludzkiego powinna być w większym stopniu niż u wcześniejszych ewolucyjnie gatunków kształtowana przez jedną z podstawowych funkcji kory mózgu, jaką jest myślenie symboliczne. Moralność człowieka obejmuje więc, poza zakresem wyznaczonym przez jej ewolucję na szczeblu małp człekokształtnych, również treści symboliczne przekraczające możliwości intelektualne tych ostatnich. Ta sprawa wykracza jednak poza przedmiot niniejszej pracy i należy do domeny teoretyków moralności.

Jak w powyższym świetle można odpowiedzieć na podstawowe pytanie, czy człowiek jest z natury istotą moralną? Odpowiedź musi być pozytywna, ponieważ moralność ma obiektywne podstawy i uformowała się jako składnik procesu ewolucji. Jednostkowe przejawy całkowitego braku moralności

²² D. Czajkowska-Majewska: *Człoto złego*, „Polityka” nr 49/1999,

u przedstawicieli gatunku ludzkiego są rzadkie i w ujęciu współczesnej neurobiologii albo — tylko w wyjątkowych przypadkach — noszą znamiona wrodzonych dysfunkcji układu nerwowego albo — w zdecydowanej większości przypadków — łączą się z nabytymi dysfunkcjami lub uszkodzeniami tego układu, przede wszystkim czołowych płatów kory mózgu. Normalnie funkcjonujący mózg i wychowanie się w instytucjach stworzonych dla tego celu przez zbiorowości ludzkie stanowią zarówno warunek konieczny, jak i wystarczający, dla uformowania się moralności jednostki ludzkiej czy — jak zwykło się mówić — jej sumienia.

Moralność jest zatem ewolucyjnym rozwiązaniem problemu kontroli „złej” strony natury ludzkiej. W odniesieniu do przestępczości stanowi ona jądro samokontroli zachowania się człowieka. Teorie przestępczości, nawet dotyczące *sensu stricto* kontroli zachowań przestępczych, w małym stopniu uwzględniają tę obiektywną stronę natury ludzkiej i koncentrują się na innych aspektach regulacji zachowania niż moralność. Przede wszystkim nie biorą pod uwagę, że moralność jest właściwością natury ludzkiej i przejawy jej kompletnego braku należy traktować w kategoriach patologii układu nerwowego, z reguły pochodzenia traumatycznego. Nie uwzględniają również faktu, że w odniesieniu do przestępczości moralność człowieka jest pod stałą presją „złej” strony jego natury i w związku z tym nie zawsze może przejawiać się w formie podziału dychotomicznego — zachowanie konformistyczne albo nonkonformistyczne. Ze względu na dwoistość natury ludzkiej moralność w większości jej przejawów behawioralnych dotyczy stopnia konformizmu, a nie dychotomii; sumienie człowieka nie pozwala mu na przekroczenie pewnych granic przyzwoitości moralnej, poza którymi nie można już mówić o „dobru”. Z tego punktu widzenia trzeba mieć świadomość, że każdy człowiek może w pewnych okolicznościach uwikłać się w przestępczość, ale jej ciężar gatunkowy i uporczywość podlegają kontroli sumienia. W tym przede wszystkim należy upatrywać przyczyny zjawiska zaskakującej odporności większości populacji ludzkiej na pokusy i demoralizujące czynniki inherentne we współczesnej cywilizacji.