

## Naturalistyczna wizja świata i refleksja moralna w filozofii Bernarda Williama

Jakub Nowicki

Uniwersytet Gdański, Wydział nauk Społecznych

E-mail: [jakub-paleontolog@wp.pl](mailto:jakub-paleontolog@wp.pl)

*Słowa kluczowe: naturalizm, Bernard Williams, moralność, ewolucja biologiczna, Karol Darwin, powinność moralna*

Problem statusu moralności oraz etyki rozumianej jako refleksja nad moralnością w kontekście naturalizmu to rozległe zagadnienie posiadające wiele rozmaitych aspektów. Nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, iż temat ten jest obecny w dyskursie naukowym i filozoficznym co najmniej od XIX stulecia, kiedy to Karol Darwin opublikował swoją rozprawę O pochodzeniu człowieka, wskazując na ewolucyjną genezę gatunku ludzkiego. Dla dyskursu etycznego był to ważny moment o tyle, iż wraz z przyjęciem tezy o powstaniu człowieka drogą doboru naturalnego pojawiła się konieczność wyjaśnienia za pomocą praw ewolucji również rozwoju zachowań moralnych odróżniających ludzi od reszty świata zwierzęcego. W efekcie narodziły się liczne koncepcje zarówno o charakterze normatywnym, jak i deskryptywnym, których celem stanowiło wyjaśnienie związków szeroko pojętego naturalizmu z refleksją moralną. Teorie deskryptywne starały się opisać proces ewolucji zachowań moralnych

z instynktów społecznych przejawianych przez niektóre zwierzęta. Z kolei teorie normatywne szły o krok dalej, próbując wyciągać wnioski na temat reguł życia społecznego z prawidłowości procesów ewolucyjnych.

Różne dylematy powiązane z aspiracjami obu wspomnianych typów teorii sprawiły, iż niezbędnym okazało się doprecyzowanie samego naturalizmu i jego granic, a co za tym idzie, także możliwego oddziaływania tego stanowiska na rozumienie moralności stanowiącej do tej pory wyłączną domenę filozofii. Z zadaniem tym mierzyło się wielu myślicieli i uczonych. Jednym z nich był Bernard Williams i to właśnie jego spojrzeniu na relację naturalizmu do moralności przyjrę się bliżej w dalszej części tej pracy. W tym celu na początku dookreślę, co konkretnie głosi naturalizm jako stanowisko oraz jak dokładnie pojmuje go Williams, aby później przejść płynnie do jego uwag dotyczących natury zależności pomiędzy moralnością, a ewolucją będącą przecież podstawową siłą kreacyjną w naturalistycznej wizji świata.

Zacznijmy od przyjrzenia się ogólnemu rozumieniu naturalizmu. Rozpoczynając definiowanie tego pojęcia, należy przede wszystkim stwierdzić, iż naturalizm jako stanowisko filozoficzne może być rozumiane co najmniej przez pryzmat dwóch poziomów ogólności, to znaczy z perspektywy metodologii oraz metafizyki. Naturalizm metodologiczny zakłada, że wszystko, co istnieje daje się badać i opisywać jeżeli nawet nie ściśle przy użyciu terminologii pochodzącej ze słownika nauk przyrodniczych, to przynajmniej przy wykorzystaniu schematów poznawczych wypracowanych na gruncie tych nauk.

W słabszej wersji można również pojmować naturalizm ontologiczny jako postulat normatywny dla nauki określający zbiór reguł, których nauki przyrodnicze powinny się trzymać przy wyznaczaniu zbioru metod wykorzystywanych w procesie badania świata. W tej perspektywie naturalizm metodologiczny będzie obowiązywał naukowców, aby opisując naturalne zjawiska, a także ich genezę, posługiwali się oni jedynie wyjaśnianiem w odwołaniu do naturalnych przyczyn, nie zaś na przykład do zawartości świętych ksiąg danej Religii.

Z kolei naturalizm metafizyczny głosi, iż wszystko, co istnieje, lub też w słabszej wersji wszystko, co jest człowiekowi dostępne w poznaniu, jest naturalne. Na marginesie warto zaznaczyć, że w odniesieniu do sformułowania naturalizmu związanego z poznaniem, można równie dobrze pokusić się o rezygnację z określenia metafizyczny, zastępując je określeniem epistemologiczny. Wróćmy jednak do głównego tematu. Oczywiście pytanie, jakie można postawić w odpowiedzi na tak

sformułowaną definicję naturalizmu, to znaczy odwołującą się do dystynkcji naturalne/nienaturalne, brzmi, co konkretnie oznacza słowo naturalne. Doprecyzujmy zatem, iż najczęściej słowo to oznacza po prostu stanowiące przedmiot nauk przyrodniczych, albo przynajmniej przez nie opisywalne.

Gwoli ścisłości należy też zaznaczyć, iż przytoczona powyżej definicja naturalizmu metafizycznego nie wyczerpuje zbioru możliwych sensów tego pojęcia. Opisuje bowiem jedynie tak zwany metafizyczny naturalizm redukcyjny. Istnieje mimo to jeszcze druga nieredukcyjna odmiana naturalizmu metafizycznego. Zgodnie z tym ujęciem wszystko, co istnieje jest, jeśli nie naturalne, to przynajmniej ściśle i jedno kierunkowo warunkowane przez to, co naturalne. Na gruncie tego rodzaju naturalizmu dopuszcza się zatem istnienie bytów naturalnych w słabszym sensie, ale tylko wtedy, gdy mają one swój fundament ontologiczny w bytach naturalnych w sensie twardym<sup>1</sup>.

Wydaje się, że właśnie nieredukcyjny naturalizm w postaci omówionej powyżej byłby skłonny głosić Bernard Williams. Jak wynika między innymi z jego tekstu zatytułowanego *Filozofia jako dyscyplina humanistyczna*, wyznaje on pogląd, który sam określa jako absolutna koncepcja świata. Zgodnie z tym poglądem, świat sam w sobie, a zatem obiektywny, wolny od lokalnych perspektyw jest w pełni opisywalny przez nauki przyrodnicze. Oczywiście ujęcie to nie implikuje twierdzenia, iż nauki humanistyczne, a także filozofia, nie mają w związku z tym racji bytu, ponieważ poza światem ujmowanym obiektywnie istnieje jeszcze

---

<sup>1</sup> (Janikowski, 2008, s.32-35)

szerokie spektrum ludzkiej kultury, coś, co wzorem niektórych innych myślicieli moglibyśmy nazwać światem życia z jego wszystkimi lokalnymi perspektywami<sup>2</sup>. Właśnie to stwierdzenie stanowi moim zdaniem silną przesłankę, aby przypisać mu naturalizm nieredukcyjny. Nie zmienia to jednak faktu, iż Williams pozostaje umiarkowanym realistą naukowym, albo przynajmniej wyznaje stanowisko do umiarkowanego realizmu naukowego zbliżone. W przyjętej tu interpretacji oznacza to również, iż filozof odrzuca istnienie faktów moralnych jako niezależnych bytów, uzależniając jednocześnie przekonania moralne podmiotów od określonych warunków historyczno-społecznych, w jakich podmioty te się znajdują. W tej optyce owe przekonania mogą stanowić jeszcze jedną kategorię bytów naturalnych w słabszym sensie, to jest uzależnionych ontologicznie od bytów naturalnych w sensie mocnym, czyli w tym przypadku ludzi będących produktem ewolucji biologicznej.

Założenie to uwidacznia ponownie charakter relacji pomiędzy naturalizmem, a moralnością, wskazuje na etyczną płaszczyznę naturalizmu Williamsa, jak również na sygnalizowane związki pomiędzy naturalistycznie pojętą moralnością, a ewolucją.

Wydaje się nawet, że owe powiązania są dwojakiego rodzaju, a dwoistość ta ma swoje źródła w pojemności znaczeniowej samego terminu ewolucja. Jako, że pojęcie ewolucji stanowi drugie, obok naturalizmu, istotne pojęcie pojawiające się w tej pracy, chciałbym teraz poświęcić chwilę na jego przeanalizowanie. Choć na co dzień termin ewolucja kojarzy się najczęściej z Darwinem

i jego teorią doboru naturalnego, nie należy zapominać, iż zakres znaczeniowy tego pojęcia jest w istocie o wiele szerszy, a ewolucja biologiczna to zaledwie jeden z licznych przykładów jego użycia. W powszechnej encyklopedii filozoficznej Józef Zon definiuje ewolucję jako jeden z podstawowych rodzajów wieloetapowej, naturalnie zachodzącej zmiany prowadzącej do powstania nowości<sup>3</sup>.

Ta ogólna definicja uwidacznia, jak szerokie spektrum znaczeniowe posiada analizowany termin. Poprzez swoją uniwersalność może odsyłać bowiem nie tylko do ewolucji w sensie darwinowskim, ale także kosmologicznym, czy społecznym. Właśnie do darwinowskiego, a z drugiej strony społecznego wymiaru ewolucji odnosiła się moja wcześniejsza uwaga o możliwym dwojakim charakterze powiązań pomiędzy ewolucją, a naturalistycznie pojętą moralnością. Z jednej strony bowiem moralność w perspektywie naturalistycznej można uznać za prostą adaptację utrwaloną dzięki negatywnej sile sprawczej selekcji, z drugiej natomiast jest ona przejawem ewolucji społecznej, a wręcz jej bardzo szczególnego rodzaju. Przy pewnej interpretacji można by było bowiem powiedzieć, że proces ewolucyjny dotyczy tu samych przekonań moralnych poddanych działaniu warunków historyczno-społecznych analogicznych do selekcji naturalnej w koncepcji Darwina.

Taka swoista ewolucja umysłowa byłaby, trzeba przyznać, szczególnym przypadkiem ewolucji społecznej, choć jak sądzę na gruncie naturalizmu nieredukcyjnego Williamsa obie ewolucje, społeczna i biologiczna, stanowią swoje continuum.

---

<sup>2</sup> (Williams 2017, s. 7)

<sup>3</sup> (Zon 2002, s. 331)

Przyjrzyjmy się teraz temu, co sam Bernard Williams ma do powiedzenia na temat relacji ogólnie pojętej moralności do naturalistycznej wizji świata. Pewne uwagi w tym zakresie możemy odnaleźć w jego eseju ze zbioru *Ile wolności powinna mieć wola? I inne eseje z filozofii moralnej* zatytułowanym *Etyka, ewolucja, a problem reprezentacji*. W pracy tej Williams przyjmuje naturalnie za punkt wyjścia ewolucję w ujęciu darwinowskim rozumianą jako proces powolnych przemian prowadzących do powstania nowego gatunku. Bazując na tym rozumieniu, rozważa kilka aspektów dotyczących możliwości naturalizmu jako stanowiska metaetycznego.

We wspomnianym wyżej eseju określa on naturalizm etyczny jako „próbę zakotwiczenia pewnych fundamentalnych aspektów dobra życia człowieka w czynnikach związanych z naturą ludzką.”<sup>4</sup> Wskazując na sygnalizowane już w tej pracy normatywne i eksplanacyjne aspekty naturalizacji etyki, skupia się następnie na tych normatywnych jako budzących najwięcej trudności i nieporozumień.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej uwagom Williamsa dotyczącym owych problemów, jakie normatywny naturalizm może wzbudzić na gruncie etyki oraz metaetyki. W tekście *Etyka, ewolucja, a problem reprezentacji* Williams podkreśla co najmniej dwa argumenty pojawiające się w dyskursie na temat naturalistycznych koncepcji etyki mogących stanowić źródło aporii problematycznych dla zwolenników tej koncepcji. Pierwszym z tych argumentów jest dylemat gilotyny Humea, zgodnie z którą nie należy wyprowadzać powinności z faktów. Drugi dylemat jest za to związany z klasyczną

już zasadą etyki głoszącą, iż nie ma powinności bez możliwości.

W przypadku gilotyny Humea, Williams proponuje interesujące przeformułowanie tego dylematu pozwalające moim zdaniem jeszcze lepiej uchwycić sedno problemu wiążącego się ze zjawiskiem wywodzenia powinności z faktów na gruncie naturalistycznych teorii moralnych. Powiada on, abyśmy wyobrazili sobie jakieś zachowanie, które ze względów biologicznych jest dla człowieka wskazane, czy też, cytując Williamsa, odpowiednie. Jeśli możemy odejść od tych zachowań, nie stosując się do wskazań, wówczas, twierdzi filozof, racje biologiczne nie są na tyle wiążące, aby dowieść, że nie powinniśmy. Jeśli z kolei nie możemy, wtedy nie ma mowy o żadnej powinności w sensie moralnym, gdyż człowiek jest do danego działania ściśle zdeterminowany przez naturę<sup>5</sup>.

Działanie to nie spełnia zatem podstawowych warunków uznania go za moralne, jeśli tylko za jeden z tych koniecznych warunków uzna się element wolitywny. Wydaje się więc, iż tak przeformułowana gilotyna Humea stanowi błędne koło, ślepią uliczkę naturalizmu, z której nijak nie można przejść do spójnych teorii moralnych. Mimo to sam Bernard Williams przyznaje, że zakres obowiązywania tego argumentu nie jest znowu tak szeroki, jak by się mogło wydawać.

Teraz chciałbym poświęcić chwilę na jego krytyczną analizę. Przyjrzyjmy się najpierw pierwszej części argumentacji. Twierdzi się w niej, iż jeśli od danego odpowiedniego dla człowieka zachowania można odejść, racje biologiczne nie są wystarczającą przesłanką uzasadniającą

---

<sup>4</sup> (Williams 1999, s.159)

<sup>5</sup> (tamże s.158)

powinność stojącą za tym zachowaniem. Trafność takiego założenia nie jest jednak dla mnie oczywista w każdym Możliwym przypadku. Zależy ona bowiem moim zdaniem od tego, jak szeroko zdefiniujemy termin odpowiedność.

Jeśli odpowiedność zrówna się znaczeniowo z użytecznością, fakt odejścia od odpowiedniego dla człowieka zachowania nie musi implikować słabości uzasadniania na gruncie biologii, chyba, że odejście to będzie wolne od wszystkich ewentualnych negatywnych następstw. Jeśli jednak wolne nie będzie, biologia może usankcjonować pewne zachowania, lub ich zaprzestanie chociażby zdrowotnie. Człowiek praktykujący określone postępowanie nie odczuje fizycznego przymusu, aby wykonać czynność a, albo jej zaniechać, ale przecież w życiu moralnym również rzadko kiedy działamy pod bezpośrednim przymusem. Nie oznacza to jednak, iż nasze działania są wolne od konsekwencji. Można powiedzieć dosadniej, że wartościowe moralnie są właśnie te działania, w których zachowujemy wolność, a w każdym razie nieobecny jest przymus bezpośredni. Zastrzeżenie, które można tutaj sformułować jest innej natury i sprowadza się do pytania, czy taka użyteczność jaką preferuje biologia, pokrywa się zakresowo z moralnością. Wydaje się, iż odpowiedź może brzmieć przecząco. O ile bowiem założymy, że każde działanie moralne jest w jakiś sposób użyteczne, o tyle nie musi stąd wynikać, iż każde działanie użyteczne jest moralne. Oczywiście aby postawić taki problem, niezbędne jest przyjęcie w punkcie wyjścia odpowiednio dobranej teorii etycznej. Nie będę tu jednak w dalszym ciągu roztrząsał niuansów tego sporu. Zamiast tego

chciałbym wspomnieć o aporii, którą dostrzegam w drugiej części argumentu z przeformułowania gilotyny Humea. Twierdzi się tam, że jeśli odejście od zachowania odpowiedniego dla człowieka jest niemożliwe, niemożliwe jest także mówienie o powinnościach<sup>6</sup>.

Z pragmatycznego punktu widzenia uwaga ta jest najzupełniej poprawna, a jej sens wynika nawet z moich wcześniejszych rozważań. Tam, gdzie jest przymus bezpośredni, czy to pozytywny, czy to negatywny, mówienie o powinnościach staje się beztreściowe. Z drugiej jednak strony w tym momencie powraca kwestia woli wspomniana już przeze mnie w tej pracy. Jeśli bowiem chociażby za Frankfurtem uznamy wolność woli za stan umysłu niezależny od fizycznych uwarunkowań, okaże się, że nawet w przypadku braku możliwości odejścia lub przystąpienia do danego zachowania, powinność moralna będzie nas i tak obligować do mentalnego ustosunkowania się do danej sytuacji.

Oznacza to, że ocenie moralnej podlegać będzie nadal fakt, czy uznajemy dany czyn za słuszny, czy też nie, nawet, jeśli zostaliśmy do niego przymuszeni. Naturalnie można w tym miejscu postawić pytanie o źródła tej oceny, lub konkretniej wspomnianej wcześniej przeze mnie obligującej nas powinności.

Odpowiedź nie jest w mojej opinii jednoznaczna, ponieważ nie da się, jak sądzę, wskazać jednego źródła powinności dla wszystkich potencjalnych podmiotów moralnych. Zależy ono w tym przypadku od teorii etycznej wyznawanej przez każdy podmiot z osobna.

---

<sup>6</sup> (tamże, s.157)

Najważniejsze jest jednak to, że odwołując się do wyznaczanego przez tę teorię kompasu moralnego, podmiot może uznać w akcie wolnej woli moralność, lub niemoralność podjętego działania.

Problemem tego, jak zagadnienie wolnej woli, czy ogólnie rozumowań abstrakcyjnych ma się do naturalistycznej wizji świata, a zwłaszcza moralności dyskutowanej przez pryzmat naturalizmu, zajmę się jeszcze w dalszej części tej pracy. Teraz jednak, skoro nawiązałem już do tematu powinności i możliwości w etyce, chciałbym poruszyć ten problem nieco szerzej tak, jak pojmuje go Williams.

Podobnie, jak w przypadku gilotyny Humea i pojęć odpowiedności oraz użyteczności, również przy okazji relacji możliwość powinność pojawia się problem związany z wieloznacznością pojęciową. Jak podkreśla sam Williams, trudne z tego punktu widzenia jest już samo pojęcie możliwości. Możliwe jest bowiem rozumienie tego pojęcia z jednej strony jako wskazanie, co leży w zasięgu danej jednostki, czy gatunku, biorąc pod uwagę jego rozmaite uwarunkowania. W takim ujęciu będziemy mówić, iż biedny nie może kupić sobie drogiego samochodu, a krowa nie jest zdolna do lotu z powodu braku skrzydeł. Z drugiej strony istnieje jednakże inne, alternatywne rozumienie możliwości, ujmujące ją w specyficznym, choć jak sądzę interesującym etycznie sensie. Mogę mianowicie powiedzieć, iż możliwość oznacza pewną dyspozycję, na przykład moralną, czy obligującą podmiot z jakichś innych przyczyn nie wiążących się z czysto fizycznym aspektem możliwości. Właśnie taki rodzaj możliwości mam na myśli, kiedy mówię, że

X nie mógł tak postąpić, ponieważ to do niego nie podobne. Oprócz tego w zakresie znaczeniowym tak pojętej możliwości mieściłyby się sformułowania sygnalizujące, iż dana grupa podmiotów nie mogła przyjąć określonych rozwiązań ze względu na następstwa, na przykład wzrost napięcia społecznego<sup>7</sup>.

Ten drugi rodzaj możliwości, choć słabszy, wydaje się interesujący z uwagi na jego zauważalne na pierwszy rzut oka konotacje normatywne. Wydaje się jednak również, iż w kontekście naturalizmu, pojęcie możliwości trzeba interpretować raczej przez pryzmat pierwszego omówionego przeze mnie sensu. Wbrew pozorom sens ten także zachowuje ścisłe związki z porządkiem normatywnym, żeby nie powiedzieć, iż jest dla niego bazowy. Wskazuje on jeszcze raz na ścisłe związki moralności z naturą człowieka, jako zwierzęcia obarczonego biologiczno-ewolucyjnym dziedzictwem. Nie da się wszak ukryć, iż jako istoty biologiczne, ludzie posiadają swoje ograniczenia wymuszające niekiedy takie, a nie inne regulacje. Rozważania tego rodzaju, to znaczy biorące w rachubę szeroko pojęte relacje pomiędzy naturą a kulturą, także w kontekście moralności, odsyłają do jeszcze jednego problemu poruszanego przez Williamsa w analizowanym eseju, czyli do tytułowego problemu reprezentacji. Dylemat ten jest formułowany przez autora filozofii jako dyscypliny humanistycznej w postaci następującego pytania. „Jak pewna cecha fenotypowa, którą osobniki innego gatunku przejawiałyby jako pewną skłonność zachowaniową, jest reprezentowana u osobników pewnego takiego gatunku, który posiada kulturę, język i myślenie pojęciowe”<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> (tamże, s.159)

<sup>8</sup> (tamże, s. 160)

Innymi słowy, jak rozumienie danych zachowań funkcjonujących u określonej grupy organizmów zmienia się, jeśli wpasować je w schematy oparte na abstrakcyjnych rozumowaniach? Williams wydaje się tutaj pytać, jak wysoko rozwinięta ludzka kultura wpływa na zastane odruchy biologiczne człowieka, jak zmienia ich pojmowanie i na ile sama może być modyfikowana przez biologię.

To istotny problem, ponieważ, jak powiada Williams, kultura w przypadku człowieka stała się już sposobem istnienia gatunku. Oznacza to, że nie da się zdefiniować człowieka na obecnym etapie jego rozwoju, jeśli nie weźmie się pod uwagę konwencji kulturowych. Te z kolei są czytelne wówczas, gdy rozpatrzy się je z perspektywy historycznej, czy dokładniej, z uwzględnieniem ich historycznych uwarunkowań. Przyjęcie takiej wizji człowieka sprawia, że zdaje się on być czymś radykalnie różnym od reszty świata zwierzęcego. Mimo jednak, iż człowieka zdecydowanie wyróżnia zdolność do konceptualizacji, refleksji i autorefleksji, to jednak są i takie aspekty ludzkiego życia, które przypominają nam o biologicznym dziedzictwie. Do takich aspektów można zaliczyć szereg potrzeb fizjologicznych, a także ogólnie pojęty instynkt samozachowawczy rządzący nimi wszystkimi, przejawiający się najczęściej w sytuacjach ekstremalnych. Pytanie, które należy w związku z tym rozważyć brzmi, gdzie szukać mostu pomiędzy człowiekiem zwierzęciem, a człowiekiem istotą społeczną? Jak dojść do społeczeństw posiadających złożone systemy norm moralnych i obyczajowych, biorąc za punkt wyjścia jedynie adaptacje doboru naturalnego? Właśnie w pytaniu o normy

Williams dostrzega bodaj najbardziej wyraziste odbicie problemu reprezentacji. Okazuje się bowiem, iż odpowiedź na nurtujące go pytanie o biologiczny pierwowzór, na bazie którego kultura wytworzyła normy sankcjonujące zachowania potępiane społecznie nie jest taka prosta. Podejmując próbę uporania się z tą kwestią, Williams wychodzi od wskazania podziału na zakaz i zahamowanie. W myśl przyjętej tu optyki, ten pierwszy jest ustalany przez społeczeństwo. Zahamowanie natomiast ma raczej charakter genetyczny<sup>9</sup>.

Kwestia, na ile zakazy usankcjonowane społecznie są Reprezentacjami zahamowań biologicznych to istotne zagadnienie dla problemu uzasadniania sądów moralnych w ramach naturalizmu, tym bardziej, że powraca Tu znów problem gilotyny Humea. O ile wszak w miarę oczywistym i niesprzecznym wydaje się założenie, iż określone praktyki szkodliwe z punktu widzenia biologii są sankcjonowane na gruncie społecznym, o tyle przyjęcie go przypomina bardzo wywodzenie powinności z faktów tak krytykowane przez licznych etyków. Z drugiej strony jednakże Można w tym momencie zapytać, na ile zakazy sankcjonowane społecznie, są w istocie tak analogiczne w stosunku do zahamowań genetycznych. Sądzę bowiem, że między jedną, a drugą kategorią istnieje parę wartych podkreślenia różnic. Najważniejsza wśród owych dystynkcji jest moim zdaniem ta, iż ewolucja nie wartościuje. Sama w sobie jest jedynie splotem przypadków i determinujących je do pewnego stopnia praw natury. Stanowi ich wypadkową i jako taka ma na względzie, choć sformułowanie to nie jest najszcześniejsze, zakłada bowiem błędnie jakąś intencjonalność procesu ewolucyjnego,

---

<sup>9</sup> (tamże, s.163)

jedynie sukces reprodukcyjny. Cele człowieka będącego zwierzęciem rozumnym są natomiast bardziej złożone, a i możliwości realizacji tych celów pozostają większe, ponieważ świadome. Stąd ewolucja może dawać podstawę dla norm moralnych, czy obyczajowych tylko w tym zakresie, w jakim źródłowo są one skorelowane z samozachowaniem. Rozdźwięk pomiędzy ewolucją, a tym wyjątkowym z jej produktów, jakim jest człowiek, zaczyna się na etapie myślenia abstrakcyjnego, gdzie ludzie zaczynają dostrzegać wartości w obszarach niedostępnych naturze pozbawionej autorefleksji, czy innych typowo ludzkich zdolności. Dzięki zaawansowanej konceptualizacji mogą doceniać wartości autoteliczne, lub wręcz nadawać im sens. Jedną z takich wartości może być choćby życie, czy generalnie osoba jako cel sam w sobie. Z tego powodu powszechna w społeczeństwach jest ochrona i ratowanie ludzkiego życia, nawet wtedy, gdy w skutek wieku, czy chorób nie przedstawia już ono żadnej wartości reprodukcyjnej. Ewolucja nie posiada tej autotelicznej perspektywy. Organizm stary, to organizm bezużyteczny. Nie jest to nawet błąd ewolucji, lecz kwestia całkowicie odmiennego „punktu widzenia”. Z tego powodu człowiek niezwykle często modyfikuje swoje naturalne dziedzictwo. Może to zaś robić paradoksalnie dzięki cesze, którą dostał właśnie od natury, czyli zdolności abstrahowania. To właśnie ona umożliwia ludziom uogólnianie ich doznań cierpienia i przyjemności na całą ludzkość, przynajmniej postulatywnie. To zaś sprzyja budowaniu uniwersalnych systemów norm moralnych. Mówiąc językiem Darwina, myślenie abstrakcyjne pozwala na rozszerzenie pierwotnej grupy, w której obowiązują

zasady empatii i wzajemności w ten sposób, aby obejmowała ona ostatecznie wszystkich, nie tylko ludzi, ale nawet niektóre zwierzęta, jak widać po dzisiejszych dyskursach etycznych. Oczywiście taka uniwersalizacja może też skutkować różnymi Reperkusjami, kiedy zetną się ze sobą odmienne systemy wartości. Dyskusja nad relatywizmem etycznym w łonie darwinizmu nie jest jednak tematem moich rozważań.

W każdym razie zdolność do abstrakcji to poręczne narzędzie w dyskusjach w ramach naturalizmu. Stanowi pomost nie tylko pomiędzy naturą, a kulturą, ale również między normatywnym i deskryptywnym podejściem do etyki naturalistycznej, o czym implicite pisał sam Williams. Jest ostatnim etapem po empatii i altruizmie na drodze do człowieka jako zwierzęcia moralnego, umożliwiając ludziom wejście na poziom formułowania ocen normatywnych. Szerzej o tym zagadnieniu pisał na przykład Frans de Waal w swojej książce *Małpy i filozofowie: skąd pochodzi moralność*<sup>10</sup>.

Ponadto, co istotne dla moich rozważań, zdolność do abstrakcji pomaga również w debacie nad problemem reprezentacji, pokazując na jakich zasadach kultura i natura oddziałują na siebie wzajemnie w swoistym sprzężeniu zwrotnym.

Podsumowując, w powyższym eseju starałem się przyjrzeć pewnemu specyficznemu typowi trudności, jakie etyka naturalistyczna może napotkać w uzasadnianiu niektórych swoich twierdzeń. Podstawą moich rozważań był nieredukcyjny naturalizm Bernarda Williama i uwagi, jakie autor ten wygłosił pod adresem relacji między etyką, a naturalizmem w eseju

---

<sup>10</sup> (Frans de Waal 2019, s.120)

zatytułowanym *Etyka, ewolucja, a problem reprezentacji*. W oparciu o ten tekst przeanalizowałem pokrótce dylematy gilotyny Humea, relacji możliwość powinnośc oraz Reprezentacji, jakie zdaniem autora Filozofii jako dyscypliny humanistycznej etyka normatywna napotyka w łonie naturalizmu. Generalnie zgodziłem się z tezami Williama, choć pokazałem też kilka trudności, jakie argumentacja ta może moim zdaniem implikować. Przy omawianiu zagadnienia reprezentacji przeszedłem na moment do problematyki etyki deskryptywnej, wykorzystując owo zagadnienie, zgodnie z intencją autora, jako pomost pomiędzy normatywnym, a deskryptywnym ujęciem etyki naturalistycznej. Ostatecznie stwierdziłem, iż obie te płaszczyzny problemowe spina pojęcie zdolności do abstrakcji. Stanowi bowiem swoistą odpowiedź na dylemat reprezentacji i pomostu pomiędzy naturalnym porządkiem zahamowań genetycznych, a sankcjonowanymi społecznie zakazami moralnymi. Mówiąc jeszcze inaczej, wyjaśnia, jak ciąg zdarzeń ewolucyjnych opisywanych przez naturalizm deskryptywny doprowadził do wyłonienia się człowieka jako zwierzęcia społecznego zdolnego do konstruowania uniwersalnych systemów normatywnych. Oczywiście mam świadomość, iż lista problemów podpadających pod temat niniejszych rozważań, a jednak pominiętych, jest długa. Chcąc wyczerpać tę listę, należałoby przede wszystkim zagłębić się w deskryptywne analizy dotyczące ewolucji zachowań moralnych, poruszając przy tej okazji omawianą przez Williama kwestię istoty altruizmu, a także jego stosunku do egoizmu. Niestety jednak, uwzględniając rozmiary powyższych rozważań, jestem zmuszony odłożyć te tematy na kiedy indziej.

## Literatura:

- Frans de Waal, 2013. *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*, tłum. Bartosz Brożek, Michał Furman, Copernicus Center Press, Kraków, ss. 252.
- Janikowski W., 2008. *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa
- Williams B., 2017. *Filozofia jako dyscyplina humanistyczna*, tłum. P. Pijas, ROCZNIKI FILOZOFICZNE Tom LXV, numer 4
- Williams B., 1999. *Ile wolności powinna mieć wola? I inne eseje z filozofii moralnej*, tłum. T. Basznia, T. Duliński, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa
- Zon, J. 2002. Ewolucja. [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu Lublin: s.331-335

## Notka o autorze:

*Jakub Nowicki, magister filozofii na Wydziale Nauk Społecznych UG, a obecnie także student I roku geologii na Wydziale Oceanografii i Geografii UG. Zainteresowania naukowe: etyka, filozofia nauki, biologia ewolucyjna i szeroko pojęty ewolucjonizm, jego status jako paradygmatu naukowego oraz zasadność ekstrapolowania wyjaśnień ewolucyjnych na obszary poza-biologiczne, takie jak moralność, czy szerzej rozumiany rozwój społeczeństw. W działalności pozanaukowej Pan Jakub jest aktywistą społecznym współpracującym z różnymi organizacjami pozarządowymi w zakresie podnoszenia świadomości społecznej na rzecz osób z niepełnosprawnościami oraz wyzwania ekologicznych. Prywatnie miłośnik paleontologii, zwierząt, literatury fantastycznej i żywych sesji RPG.*