

Ewolucyjne korzenie prawa, a intuicje moralne

1. WPROWADZENIE

Interesującym punktem wyjścia dla moich rozważań będzie odnotowanie pewnego spostrzeżenia, którego dokonałem w czasie lektury prac R. Joyce'a i M. Huemer'a. Twórca fikcjonalizmu moralnego w swoim artykule¹, konstruuje eksperyment myślowy, który można sparafrazować następująco: Wyobraźmy sobie Dawida, który tak jak każdy z nas w swym codziennym życiu posługuje się nazwami kolorów na przykład określając trawnik przed swoim domem jako zielony. Jednakże Dawid pod wpływem lektury oświeceniowych pism filozoficznych i doniesień ze świata nauki, dochodzi do wniosku, że kolor trawnika jest w rzeczywistości wypadkową własności powierzchni trawy do odbijania fal świetlnych o określonej długości i sposobu percepcji tej fali przez receptory światłoczułe siatkówki. W związku z tym, gdyby Dawid znalazł się w sytuacji filozoficznej krytycznej dyskusji wyrażałby przekonanie, że kolor jako taki jest fikcją, nie istnieje jako coś realnego. Analogiczne rozumowanie można zdaniem R. Joyce'a przeprowadzić w stosunku do faktów moralnych, takich jak dobro czy zło. Jeśli na podstawie nauk o układzie nerwowym moglibyśmy zredukować zachowania moralne do konkretnych przejawów działalności tego układu, to moglibyśmy w dużym uproszczeniu przyjąć, że fakty moralne jako takie, nie istnieją.

Z kolei M. Huemer we wstępie swojej książki² przywołuje realną sytuację, która miała miejsce w jego życiu: Po wyjaśnieniu studentom na zajęciach filozoficznych, terminów obiektywność (niezależność od podmiotu poznającego) i subiektywność zapytał się, kto z nich uważa, że normy moralne są obiektywne – nikt nie podniósł ręki. Huemer informuje również, że wśród znanych mu ludzi

* Autor jest studentem I roku studiów II stopnia Wydziału Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ukończył także studia magisterskie na Akademii Wychowania Fizycznego w Gdańsku.

¹ R. Joyce, *Moral fictionalism*, [in:] M. E. Kalderon *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford 2005, p. 287-313.

² M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, New York 2005.

wykształconych, jest to pogląd przeważający. Ustalenia eksperymentu myślowego Joyca wydają się pokrywać z doświadczeniem Huemer'a. Wygląda na to, że jesteśmy skłonni, w sytuacji krytycznego dyskursu sądy moralne traktować jako subiektywne, a co za tym idzie uznajemy, że stanowią one indywidualnie czy kulturowo, (w zależności od wersji subiektywizmu) konstytuowane fikcje. Obaj autorzy stwierdzają, że coś jest nie tak - czyżby ludzie żyli, na co dzień w kłamstwie? Będąc rzeczywiście subiektywistami i antyrealistami posługują się przecież stwierdzeniami takimi jak: „to jest złe”, „tak powinno się czynić”. To niemal identyczne spostrzeżenie kieruje obu myślicieli w przeciwnych kierunkach. R. Joyce konstatuje – godzimy się na stosowanie fikcji, gdyż posiada ona praktyczną użyteczność³, natomiast M. Huemer pisze, iż rozprzestrzenienie się poglądu o subiektywności i nierealność faktów moralnych stanowi jedną z największych porażek współczesnej filozofii i kultury intelektualnej⁴.

Pierwszy z autorów jest przedstawicielem wspomnianego już antyrealistycznego fikcjonalizmu opartego na ewolucyjnej koncepcji genezy moralności (choć jak sam pisze pozostaje agnostykiem w kwestii bezpośredniego przeniesienia ustaleń etyki deskryptywnej na kwestie normatywne⁵), z kolei autor książki „*Ethical Intuitionism*” jest przedstawicielem stanowiska o tej samej nazwie co owa książka. Czy tak odmienne stanowiska można pogodzić? Aby było to możliwe musimy, po pierwsze wziąć pod uwagę inne wersje ewolucjonistycznej etyki niż te, które są antyrealistyczne w odniesieniu do faktów moralnych; po drugie, musimy wykazać, że na gruncie intuicjonizmu da się wprowadzić pewne specyficzne dla etyki ewolucjonistycznej pojęcie.

1.1 Struktura pracy

W niniejszej pracy będę argumentował, że aby takiego zbliżenia dokonać musimy wychodzić z pozycji ewolucjonisty będącego naturalistą nieredukcyjnym. Stanowiska z tego zakresu, wydają się czynić zadość zarówno naszym krytycznym poglądom ugruntowanym na podstawie nauk przyrodniczych, jak i naszym intuicjom (w potocznym rozumieniu tego słowa) odnośnie moralności, które sprawiają, że

³ R. Joyce, *Moral...*, p. 1.

⁴ M. Huemer, *op.cit.*, p. xxiv (Preface).

⁵ R. Joyce, *The Evolution of Morality*, [in:] K. Sterelny, R. A. Wilson, *Life and Mind: Philosophical Issues in Biology and Psychology*, Cambridge, London 2006, p. 144.

dokonywać oceny siebie i innych w kategoriach moralnych, uznajemy te oceny za obiektywne i poznawczo istotne.

Natomiast pojęcie, o którym wspomniałem w ostatnim zdaniu poprzedniego rozdziału, to „zmysł moralny”. Wydaje się, że bez szkody dla spójności intuicjonizmu można wprowadzić je na jego grunt. Uzasadniona wydaje się nawet mocniejsza teza, że bez jego wprowadzenia stanowisko intuicjonistyczne będzie stale narażone na zarzuty opisane w rozdziale trzecim.

W związku z powyższym teza niniejszej pracy została sformułowana następująco: **Pogodzenie ewolucjonizmu etycznego i intuicjonizmu etycznego jest możliwe.** Kolejny rozdział stanowi krótkie porównanie obu koncepcji moralności, ze wskazaniem podobieństw (których istnienie, przy przyjęciu konkretnej wersji etyki ewolucjonistycznej, stanowi pierwszy, argument za tezą) i różnic. W rozdziale trzecim scharakteryzowane zostało natomiast pojęcie zmysłu moralnego. Możliwość, a nawet konieczność wprowadzenia tego pojęcia na grunt intuicjonizmu, stanowi jednocześnie drugi, najistotniejszy argument za proponowaną tezą.

2. INTUICJONIZM A EWOLUCJONIZM MORALNY

W tym rozdziale przedstawię podstawowe założenia intuicjonizmu etycznego i etyki ewolucjonistycznej. Dokonam tego w formie porównania prezentując jednocześnie, odpowiedź przedstawicieli obu stanowisk na konkretne pytania metaetyczne. Taki sposób pozwoli bezpośrednio dostrzec przeciwieństwa, jakie zarysowują się między tymi koncepcjami w ich standardowym rozumieniu, pozwoli mi jednocześnie ominąć formułowanie konkretnych wzajemnych zarzutów, co zastąpię jedynie wyłuszczeniem linii sporu odnośnie danej kwestii. W porównaniu tym posłużę się klasyfikacją stanowisk zaproponowaną przez A. Millera⁶, która wydaje mi się wyjątkowo przejrzysta i choć brakuje w niej niektórych stanowisk (choćby wspomnianego fikcjonalizmu) to z powodu jej plastyczności z łatwością można je umiejscowić na stworzonym przez Millera schemacie. Odwołam się także do klasyfikacji M. Huemer'a, która podkreśla radykalnie odmienny, w stosunku do innych stanowisk metaetycznych, charakter intuicjonizmu⁷.

⁶ A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge 2003, p. 1-9.

⁷ M. Huemer, *op.cit.*, p. 7-9.

2.1 Kognitywizm i obiektywizm

Czy nasze sądy moralne wyrażają jakieś przekonania? To pytanie rozdziela metaetyków na dwa skrzydła: kognitywistów - którzy odpowiadają twierdząco i non-kognitywistów - udzielających odpowiedzi przeciwnej. Jeśli chodzi o intuicjonizm to, każdy intuicjonista to kognitywista w kwestii sądów moralnych. Sformułowania normatywne, jego zdaniem, są wyrazem naszych autentycznych przekonań i przynajmniej czasami są prawdziwe, w tym sensie, że mają one wartość poznawczą i mówią coś o świecie zewnętrznym. Druga część poprzedniego zdania jest jednocześnie częściowym wyrazem obiektywizmu, czyli stanowiska uznającego niezależność faktów moralnych od indywidualnych przekonań czy postaw podmiotu. Obie z tych charakterystyk faktów moralnych (wyrażanie przekonań i obiektywność) są zgodne z głównymi tezami Huemer'a⁸.

W przypadku ewolucjonizmu etycznego sprawa wygląda podobnie. Jeśli godzimy się z tym, że dyskurs moralny powstał na drodze doboru naturalnego, to musiał on być w jakimś sensie adaptacyjny. Zatem, przynajmniej naszym przodkom, przydawało się korzystanie z kategorii moralnych (odnosili dzięki niemu korzyści ewolucyjne i radzili sobie lepiej od osobników, którzy tego nie robili). Można tu przywołać stanowisko Joyce'a, który rozumiejąc moralność, jako skłonność do kategoryzowania w terminach „dobre” lub „złe” uznaje ją za przydatną w kontekście funkcjonowania w społeczeństwie, na co przytacza wiele argumentów z zakresu psychologii poznawczej i socjobiologii. Skrótowno je przedstawiając: określenie kogoś lub czegoś, jako dobrego, stanowiło dodatkowy bodziec do podjęcia danej akcji lub do wejścia w korzystną współpracę z danym osobnikiem. Jednocześnie warto było być dobrym w oczach rówieśników, gdyż można było liczyć na otrzymanie pomocy. Rozpoznawanie faktów moralnych, takich jak dobro i zło, dawało zatem konkretną informację o świecie zewnętrznym, a ich występowanie było niezależne od podmiotu oceniającego⁹.

W związku z powyższym, możemy stwierdzić, że przy odpowiednim rozumieniu obiektywności i posiadania wartości poznawczej, zarówno intuicjonizm jak i ewolucjonizm stoją na gruncie kognitywizmu i obiektywizmu etycznego, co

⁸ Tamże, p. 9-11.

⁹ R. Joyce, *The Evolution...*

przemawia na korzyść postawionej tezy. W kolejnej części omówię natomiast kwestię, co do których nie ma zgody, między omawianymi stanowiskami.

2.2 Naturalność i percepcja

W dalszych ustaleniach odnośnie charakteru faktów moralnych koncepcje ewolucjonizmu etycznego i intuicjonizm nie są już takie zgodne. Według metody klasyfikacji stanowisk metaetycznych Millera, po skategoryzowaniu stanowisk jako obiektywistycznych należy zapytać: Czy uznawane przez nie fakty moralne są faktami naturalnymi? Intuicjoniści tacy jak M. Huemer czy G. E. Moore odpowiedzieliby z pewnością przecząco. Miller wyjaśnia, że zdaniem twórcy „*Principia Ethica*” określając dobro, jako własność naturalną lub w ogóle próbując ją zdefiniować w terminach poza moralnych popełniamy błąd naturalistyczny (podobnie błądzimy próbując zdefiniować inne własności proste jak na przykład żółtość)¹⁰. Huemer wyraz swojego odcięcia od naturalizmu przedstawia dobitnie prezentując własny pomysł na podział stanowisk metaetycznych. Zgodnie z nim dzielimy je przede wszystkim ze względu na charakter monistyczny lub dualistyczny. Ten drugi posiadają tylko stanowiska z zakresu intuicjonizmu. Oznacza to, że jego zdaniem fakty czy własności moralne są ontologicznie odmienne od własności naturalnych. Z tego powodu intuicjonizm zalicza się do stanowisk non-naturalistycznych¹¹.

W przeciwieństwie do tego, ewolucjonizm uważa fakty moralne za należące do zbioru faktów naturalnych (dających się badać metodami nauk przyrodniczych). Frakcja naturalistów redukcjonistów, sprowadza nawet fakty moralne do innych faktów takich, jak konkretne pobudzenia układu nerwowego, czyniąc je całkowicie zdeterminowanymi od konstytucji fizyko-chemicznej człowieka¹². Istnieją jednak także stanowiska naturalizmu nieredukcyjnego, które uznają, że fakty moralne można uznać za byty emergentne, które, jak pisze W. Załuski: „superwenują na bytach niższego poziomu, są względem nich nowe oraz wywierają na nie kauzalny wpływ”, autor „Ewolucyjnej Filozofii Prawa” za takiego rodzaju byt uważa również prawo¹³. Chociaż relację superweniencji można bardzo rozmaicie rozumieć, tutaj wystarczy

¹⁰ A. Miller, *op.cit.*, p. 10-15.

¹¹ M. Huemer, *op.cit.*, p. 7-9.

¹² Wyczerpującego omówienia stanowisk naturalistycznych udziela W. Janikowski w swojej książce, *Naturalizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Warszawa 2008.

¹³ W. Załuski, *Ewolucyjna Filozofia Prawa*, Warszawa 2009.

stwierdzić, że jest to relacja współzmienności. Najistotniejsze dla niniejszej analizy jest natomiast to, że przyznaje im się status nieredukowalnych – jakościowo nowych. Takie ich rozumienie jest już zgodne z ujmowaniem ich przez intuicjonistów, jednakże kwestia ich naturalności pozostaje sporna.

Drugą znaną różnicę stanowią przekonania odnośnie poznawczego dostępu do własności moralnych. Charakterystyczną cechą stanowisk intuicjonistycznych jest uznawanie wartości moralnych za samo-oczywiste. Huemer zawiera to przekonanie w swojej tezie epistemologicznej: „*We are justified in believing some evaluative statements on the basis of rational intuitions. Our knowledge of moral truths is not wholly derived from sensory perception, nor are moral truths all derived from non-moral truths. At least some moral truths are self-evident*”¹⁴. Samo-oczywistość prawd moralnych jest jednym z często atakowanych elementów intuicjonizmu etycznego.

Stanowiska ewolucjonistyczne mówiąc o sposobie poznania własności moralnych często odwołują się do tak zwanego zmysłu moralnego. Richard Joyce, choć nie definiuje go bezpośrednio, używa go zgodnie ze swoją definicją moralności, traktując jako specyficzny mechanizm psychologiczny dający możliwość wyrażania sądów moralnych i stojące za tym uwarunkowania motywacyjne¹⁵. Bardzo interesujący wydaje się jednak opis postulowanego przez ewolucjonistów zmysłu, zawarty w pracy W. Załuskiego: „Nasz zmysł moralny (*moral sense*) nie składa się (...) tylko z jednego elementu - inteligencji, ale z dwóch elementów: inteligencji oraz wytworzonych przez ewolucję kooperatywnych dyspozycji wspieranych przez różne moralne emocje”¹⁶. Naturaliści redukcystni z pewnością byliby skłonni ograniczać zmysł moralny do owych kooperatywnych dyspozycji, jednak wprowadzenie elementu inteligencji wydaje się stawiać ten mechanizm percepcyjny w zupełnie nowym świetle, co zostanie rozwinięte w dalszej części pracy.

Wychodząc od tego właśnie opisu zmysłu moralnego w kolejnym rozdziale spróbuję udowodnić, że jego przyjęcie przez intuicjonistów mogłoby uchronić ich przed kilkoma zarzutami i znacząco zbliżyć do naturalizmu nieredukcyjnego, co stanowi drugi i najistotniejszy argument za tezą niniejszej pracy.

¹⁴ M. Huemer, *op.cit.*, p. 10.

¹⁵ R. Joyce, *The Evolution...* p. 106-141.

¹⁶ W. Załuski, *op.cit.*

3. ZMYŚL MORALNY

Zmysły służą odbieraniu bodźców zewnętrznych. Na ich podstawie kategoryzujemy napotymane przedmioty. W zależności od przydatności danego zmysłu w ewolucyjnej przeszłości, a zatem także warunków, w jakich gatunek się rozwijał, u konkretnych organizmów obserwujemy funkcjonalną przewagę pewnych zmysłów. Człowiek jest przede wszystkim wzrokowcem, jego węch jest nie porównywalnie słabszy od węchu na przykład psa. W ogóle nie posiadamy zmysłu elektrodrepcji, ani nie posługujemy się echolokacją (choć możemy próbować znajdując się w ciasnym pomieszczeniu bez światła). Jednak prawdopodobnie, jako jedyny gatunek na świecie tak obficie korzystamy z kategoryzowania innych ludzi, ich postaw i zachowań jako „dobre” lub „złe”. Czy takie zachowanie nie przypomina działania zmysłu?

Wracając do przywołanej w poprzednim rozdziale definicji zmysłu moralnego, należy wspomnieć o funkcjach, które miałyby w nim pełnić element inteligencji. Parafrazując słowa W. Załuskiego do tych funkcji należy zdolność do wydawania sądów moralnych (nomatywnych), możliwość dokonywania wyboru na podstawie przypisanej kategorii moralnej oraz wykorzystywanie kategorii moralnych w celu predykcji zachowań innych, co zwiększa skuteczność podejmowania nowych interakcji. Daje on także możliwość budowania nowych systemów moralnych, które nie muszą pokrywać się z tym, co ukształtowane ewolucyjnie¹⁷. Przedstawię teraz kilka argumentów za tym, że przyjęcie istnienia takiego zmysłu może uchronić stanowiska intuicjonistyczne przed konkretnymi zarzutami wysuwanymi przeciwko nim. Już w tym miejscu zaznaczę również, że nie widzę teoretycznych przeszkód, aby intuicjoniści zaakceptowali ten postulat, poza kwestią „naturalności” faktów moralnych, o której wspominam w końcowej części pracy.

Po pierwsze istnienie zmysłu moralnego likwiduje problem nie jasnej samo-oczywistości faktów moralnych. Percepcja własności moralnych odbywałaby się podobnie, jak w przypadku innych danych zmysłowych. Coś w świecie zewnętrznym (zachowujemy obiektywizm) oddziałuje na człowieka, jako bodziec, wywołując określoną reakcję – aprobatę lub dezaprobatę moralną. Oczywiście kwestią do wyjaśnienia pozostaje sposób tego oddziaływania. Nie należy raczej

¹⁷ W. Załuski, *op.cit.*

spodziewać się odkrycia specyficznych „cząstek” dobra czy zła, które działałyby na jakieś tajemnicze receptory. Jak wskazują aktualne badania z zakresu psychologii ewolucyjnej czy kognitywistyki, dominującą rolę w procesie percepcji własności moralnych odgrywać mogą emocje¹⁸. Dodatkowo nasze ewolucyjnie ukształtowane dyspozycje stanowiłyby kantowskie aprioryczne formy, poprzez które dany fakt moralny byłby „przepuszczany” co skutkowałoby określoną interpretacją zjawiska.

Po drugie, wydaje się, że postulowanie zmysłu moralnego skutecznie odsuwa argument z moralnej niezgody, który mówi, że występowanie diametralnych różnic w poglądach moralnych jest świadectwem na to, iż nie ma obiektywnych faktów moralnych. W przypadku zmysłu wzroku przykładowa dwójka ludzi posiadająca w pełni zdrowy aparat percepcyjny, nie będzie się spierać, o rozróżnienie kolorów niebieskiego i czerwonego, jednakże Ci sami ludzie mogą nie znaleźć porozumienia w kwestii skategoryzowania kolorów jako różowy lub czerwony (co chyba większość może potwierdzić na podstawie własnego doświadczenia). Jeśli zmysł moralny istnieje, to z pewnością jest to zmysł niezwykle młody (z perspektywy ewolucyjnej), co łatwo prowadzi do wniosku, że może być stanowczo nierozwinięty. Jeśli tak to występowanie nawet sporych różnic w odbiorze bodźców jest jak najbardziej naturalne. Jednocześnie można uznać to za wskazówkę informującą, że w zakresie moralności także potrzebne jest szkolenie. Co ciekawe, praktyka prawna wydaje się dostosowana do takiego stanu rzeczy, gdy stosuje mniejszy wymiar kary w przypadku osób małoletnich, czy nie pozwalając im na pełen zakres czynności prawnych.

Po trzecie, wskazane funkcje, jakie miałyby pełnić w zmyśle moralnym element inteligencji, mogą wyjaśniać rozbieżność norm prawnych od naszych intuicji moralnych. Dokonując intelektualizacji naszych postaw moralnych możemy dochodzić do wniosku, że niektóre z ewolucyjnych dyspozycji należy poprzez praktykę prawną tłumić, a inne wspierać dla korzyści społeczeństwa, jako całości lub w imię interesu określonej klasy (co już zależy od sytuacji politycznej w której normy prawne są ustanawiane). Daje to jednocześnie nadzieję, że nie ma rzeczy nieprzekraczalnych, jeśli chodzi o naszą moralność i w procesie racjonalnego namysłu i analizy doświadczeń jesteśmy w stanie tworzyć lepsze prawo, gdyż nie jest ono zdeterminowane przez nasze ewolucyjnie wykształcone dyspozycje moralne

¹⁸ Obficie na ten temat pisze R. Joyce, *The Evolution...*, p. 94-105.

(oczywiście pamiętając, że być może w niektórych względach nie należałoby rezygnować z owych dyspozycji).

Powyższe argumenty wydają się być dostatecznym uzasadnieniem możliwości i potrzeby zaakceptowania przez intuicjonistów postulatu o istnieniu zmysłu moralnego, a co za tym idzie zrezygnowania z samo-oczywistego charakteru faktów moralnych i tym samym znaczącego zbliżenia się do tych stanowisk ewolucjonistycznych, które przyjmują nieredukowalny charakter faktów moralnych.

4. PODSUMOWANIE

Przeprowadzone analizy prowadzą do wniosku, że w pewnym stopniu zbliżenie stanowisk intuicjonistycznych i ewolucjonistycznych w etyce, jest możliwe, zatem częściowo potwierdzają postawioną we wprowadzeniu tezę. Podsumowując, należy stwierdzić, że aby to zbliżenie było możliwe, spełnione muszą być, co najmniej dwa warunki. Pierwszy z nich to nieredukcyjny charakter branej pod uwagę wersji stanowiska ewolucjonistycznego. Drugi, to zaaplikowanie na grunt intuicjonizmu postulatu o istnieniu zmysłu moralnego. Warunek dotyczący zmysłu jest być może bardziej kontrowersyjny, jednak w pracy przedstawiono dodatkowo trzy argumenty mogące skłonić intuicjonistów do jego przyjęcia (obrona przed dwoma kluczowymi argumentami przeciwników oraz możliwość wytłumaczenia obecnej relacji prawa do dyspozycji moralnych).

Silne zbliżenie omawianych stanowisk domagałoby się rozwiązania jeszcze jednego problemu. Chodzi tu mianowicie o kwestię ontologicznego charakteru faktów moralnych. Czy postulując zmysł moralny nie jesteśmy zmuszeni przyjąć, iż fakty moralne należą do świata naturalnego (stanowią byty dostępne badaniu empirycznemu)? Ostateczne pogodzenie stanowiska etyki ewolucjonistycznej i intuicjonizmu musiałoby poradzić sobie z tą kwestią, która w tej pracy nie została dostatecznie rozwinięta. W tym miejscu wskażę tylko dwa możliwe rozwiązania tego problemu. Pierwszą możliwą opcją jest uznanie, że fakty moralne są faktami naturalnymi specyficznego rodzaju, wiązałoby się to z koniecznością rozszerzenia kategorii naturalizmu i włączenia do niej także nowych nieredukowalnych faktów moralnych. Drugą możliwością dają wspomniane już koncepcje emergentystyczne, na podstawie, których można by przyjąć, że poziom faktów moralnych, który wyłonił się z niesamowicie złożonej struktury poziomu biologicznego (mózgu), uzyskał pewną

autonomię i faktów należących do tego poziomu takich jak moralność nie można już określać naturalnymi (być może wiąże się to z przyjęciem jakiejś formy dualizmu). Jest to oczywiście problem fundamentalny i bez jego rozwiązania omawiane stanowiska na pewno nie mogłyby dojść do pełnego porozumienia.

Bibliografia:

M. Huemer, *Ethical Intuitionism*, New York 2005.

W. Janikowski, *Naturalizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Warszawa 2008.

R. Joyce, *Moral fictionalism*, [in:] M. E. Kalderon, *Fictionalism in Ethics*, Oxford 2005, s. 287-313.

R. Joyce, *The Evolution of Morality*, [in:] K. Sterelny, R.A. Wilson, *Life and Mind: Philosophical Issues in Biology and Psychology*, Cambridge, London 2006.

A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge 2003.

W. Załuski, *Ewolucyjna Filozofia Prawa*, Warszawa 2009.