

---

# Umysł moralny a namysł etyczny: między neuroetyką a tradycyjną filozofią moralności

MARIUSZ WEISS

*Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*

**Streszczenie.** *W ostatnich latach mamy do czynienia z dynamicznym rozwojem neuroetyki, tj. subdyscypliny nauk o mózgu badającej rozmaite zagadnienia etyczne w kontekście funkcjonowania ludzkiego umysłu i mózgu. Centralnym przedmiotem tych badań jest specyficznie ludzka zdolność do wydawania sądów moralnych oraz jej mechanizmy. Tymczasem twierdzenia neuroetyki mają znacznie szerszy wymiar; wykracza on bowiem poza kwestie czysto opisowe i obejmuje swym zasięgiem zagadnienia teoretyczne etyki. W niniejszym artykule rozważam znaczenie badań neuroetycznych dla analiz przeprowadzanych w obszarze etyki normatywnej oraz metaetyki.*

**Słowa kluczowe:** *umysł moralny, gramatyka moralna, sąd moralny, etyka normatywna, metaetyka*

Celem niniejszego tekstu jest rozważenie relacji, jakie mogą zachodzić między wynikami badań wchodzącymi w zakres szeroko pojmowanej *neuroetyki* a tradycyjnie pojmowaną etyką. Nie będę tu analizował wszelkich możliwych związków między tymi obszarami wiedzy; jest ich zbyt wiele, zaś ważniejsze z nich wymagałyby osobnych monografii. Mam zamiar poddać refleksji te, o których mówi się rzadziej w tym kontekście, choć wydają się fundamentalne.

O jakich związkach tu mowa? Pożyteczne w tym miejscu będzie nakreślenie mapy zagadnień dla neuroetyki, jaką zaproponowała Adina Roskies (Roskies 2002). Otóż Roskies dzieli problemy neuroetyki na dwa podstawowe obszary, które określa jako *etykę neuronauki* oraz *neuronaukę etyki*. Ta pierwsza rozpatruje dwa typy zagadnień: pierwszy z nich to „zagadnienia etyczne oraz rozważania, które powstają w związku z projektowaniem i prowadzeniem badań neuronauki”; drugi typ dotyczy „oceny etycznego i społecznego wpływu, jaki mogą lub powinny mieć wyniki badań neuronauki na istniejące etyczne, społeczne czy prawne struktury” (Roskies 2002, s. 21). Amerykańska badaczka

proponuje nazwać pierwszy typ zagadnień „etyką praktyki”, drugi zaś „etycznymi implikacjami neuronauki”.

Z kolei neuronauka etyki bada tradycyjne pojęcia języka etyki takie jak *wolna wola*, *tożsamość osobowa*, czy *intencja* w perspektywie badań nad mózgiem. Idzie tu przede wszystkim o to, czy w świetle badań da się utrzymać tradycyjne rozumienie tych pojęć, w jaki sposób je zrewidować lub czy w ogóle z nich zrezygnować. Są to więc rozważania wchodzące w zakres szeroko pojmowanej metaetyki, która bada znaczenie tych terminów w dyskursie etyki.

Podział ten pozwoli mi doprecyzować, jakie relacje chcę tu rozważyć. Kiedy mówię o wpływie neuroetyki na etykę tradycyjną, mam na myśli zagadnienia drugiego typu wchodzące w skład etyki neuronauki (a więc dotyczące etycznych implikacji neuronauki) oraz zagadnienia należące do neuronauki etyki. Z tego korpusu problemów wybieram zaś następujące: (1) wpływ wyników badań neuronauki na „struktury” etyczne (pomijam zatem struktury społeczne i prawne), (2) możliwość wsparcia przez neuronaukę, którejs z klasycznych szkół metaetycznych (zagadnienie to nie jest wprost wymienione przez Roskies). To, co łączy oba typy zagadnień to ich deskryptywny raczej niż normatywny charakter. Nie chodzi tu bowiem o bezpośrednie ustalanie norm postępowania, lecz zbadanie wpływu, jaki mogą wywierać wspomniane badania na etykę normatywną i metaetykę. Jednocześnie nie jest to również badanie przedmiotowe bowiem nie idzie tu o *faktyczny wpływ*, lecz o istnienie związków logicznych i językowych między twierdzeniami neuronauki a twierdzeniami etyki normatywnej i metaetyki. Są to więc w ścisłym sensie rozważania metaetyczne.

Nie będę zajmował się tymi zagadnieniami w ogólności, lecz rozważę je na przykładzie konkretnej koncepcji. Mam na myśli propozycję psychologa amerykańskiego Marca Hausera, którą sformułował w książce *Moral Minds* oraz kilku innych artykułach (zob. Hauser 2006; Cushman, Young, Hauser 2006; Hauser 2007). Wydaje się, że warto zastanowić się nad konsekwencjami etycznymi bliżej określonych propozycji; to bowiem zapewni dyskusji niezbędne minimum precyzji. Tym bardziej, że koncepcja Hausera zawiera próbę całościowego i spójnego ujęcia *moralnego umysłu*. Zaczniemy więc od krótkiej charakterystyki jej zasadniczych twierdzeń.

## 1. Hauserowska gramatyka moralna

Zasadnicze przesłanie tej koncepcji najlepiej streszcza sam jej autor w pierwszych zdaniach książki *Moral Minds*: „Podstawowa idea tej książki jest prosta: ewolucja wyposażyła nas w instynkt moralny, zdol-

ność, która dojrzewa w każdym dziecku, zaprojektowana w ten sposób, iż umożliwia powstawanie automatycznych sądów w kwestii tego, co moralnie słuszne lub nie; zdolność oparta na nieświadomionej gramatyce działań” (Hauser 2007, s. xvii.). Jak widać, Hauser sytuuje się wyraźnie po jednej ze stron starego, filozoficznego sporu o *źródła* moralności. Moralność ma charakter wrodzony, nie zaś konwencjonalny (jak twierdził platoński Trazymach). Słowa o *moralnym instynkcie* odsyłają nas do XVIII-wiecznych brytyjskich teoretyków zmysłu moralnego. To, co Hauser wnosi tutaj nowego, to ewolucyjna, darwinowska perspektywa, przede wszystkim zaś odwołanie do idei gramatyki generatywnej Noama Chomsky’ego. Autor *Moral Minds* twierdzi bowiem, że u podstaw instynktu moralnego leży swoista *gramatyka* moralna, analogiczna do, postulowanej przez Chomsky’ego, uniwersalnej gramatyki głębokiej. Pisze Hauser:

Uniwersalna gramatyka, która jest sercem naszych umiejętności językowych i jest częścią naszego wrodzonego wyposażenia jako gatunku, dostarcza spoiwa (*toolkit*) do budowania konkretnych języków. Kiedy już przyswoimy sobie nasz język narodowy, jesteśmy w stanie mówić i rozumieć co inni mówią, bez namysłu (*without reasoning*) i bez świadomego dostępu do leżących u podstaw tego procesu reguł i zasad. Twierdząc, że nasza kompetencja moralna zawiera w sobie *uniwersalną gramatykę moralną*, spoiwo umożliwiające budowę konkretnych systemów moralnych. Kiedy więc przyswoimy już sobie specyficzne kulturowo normy – proces, który bardziej przypomina wyrastanie kończyn niż przesiadywanie w szkółce niedzielnej i uczenie się o cnotach i występkach – oceniamy czy dane działanie jest dozwolone, nakazane czy zakazane bez świadomego namysłu i bez otwartego dostępu do reguł leżących u podstaw tego procesu (Hauser 2007, xvii–xviii).

Powstaje jednak pytanie, jakie jest źródło przekonania Hausera o istnieniu tego rodzaju uniwersalnej gramatyki moralnej (por. Dwyer 2004). Uzasadniając swoją tezę, amerykański psycholog konstruuje trzy modele sądu moralnego funkcjonujące, jego zdaniem, w psychologii i filozofii. Pierwszy z nich nazywa *Istotą Hume’owską*. W modelu tym proces wydawania sądu moralnego jest najprostszy i przedstawia się następująco: (1) zachodzi pewne zdarzenie, które jest percypowane przez podmiot oceniający, (2) percepcja ta wywołuje określoną emocję, np. obrzydzenie, (3) emocja ta zaś jest źródłem określonego sądu moralnego. Model ten ma być propagowany przez Jonathana Haidta (zob. Haidt 2001). Drugi model nazwany został *Istotą Kantowską*. Istota ta wydaje sąd w następujący sposób: (1) zachodzi pewne zdarzenie, które jest percypowane przez podmiot oceniający, (2) podmiot oceniający podejmuje racjonalny i świadomy namysł nad tym zdarzeniem w kontekście okre-

ślonych reguł<sup>1</sup>, (3) namysł ten prowadzi do wydania określonego sądu. Model ten rzadko, zdaniem Hausera, jest stosowany; funkcjonuje natomiast jego zmodyfikowana wersja proponowana przez Joshuę Greena (zob. Green et al., 2004). Prezentuje się ona następująco: (1) zachodzi pewne zdarzenie, które jest percypowane przez podmiot oceniający, (2) *równolegle* dochodzi do reakcji emocjonalnej oraz świadomego i racjonalnego namysłu nad zdarzeniem w kontekście obowiązujących norm, (3) w końcu pojawia się sąd moralny. W tym miejscu należy jednak zwrócić uwagę na etap (2). Równolegle zachodzące wtedy procesy mogą się zgadzać – wtedy „gładko” wydajemy sąd; mogą być jednak sprzeczne – pewna emocja, na przykład współczucie, może się „nie zgadzać” z racjonalnym namysłem, który prowadziłyby do sądu potępiającego. Sytuacja taka jest istotą *konfliktu sumienia*. Wreszcie proponuje Hauser kolejny model, który określa jako *Istotę Rawlsowską*<sup>2</sup>. W jej przypadku proces dochodzenia do sądu moralnego przebiega w następujących etapach: (1) następuje percypowane zdarzenie, (2) dochodzi do *analizy* działania zawartego w zdarzeniu, (3) analiza ta skutkuje powstaniem sądu aprobującego lub dezaprobującego, (4) dopiero w następstwie sądu powstaje (ewentualnie) emocja oraz świadomy i racjonalny namysł. Centralnym elementem modelu Istoty Rawlsowskiej jest *analiza działania*. W niej bowiem ujawniają się reguły, postulowanej przez Hausera, gramatyki moralnej. Zdaniem autora *Moral Minds*, model ten ma przewagę nad pozostałymi. Model Istoty Kantowskiej nie oddaje rzeczywistości moralnej oceny, która jest szybka wręcz automatyczna. Model Istoty Hume’owskiej nie wyjaśnia, w jaki sposób dane zdarzenie wywołuje określoną emocję. Umysł moralny musi w jakiś sposób *ocenić* dane zdarzenie, aby mogła zrodzić się emocja. Należy więc postulować istnienie jakiegoś rodzaju działania analitycznego, które jest niedostępne świadomej refleksji. Hauser twierdzi, że ta praca analityczna odbywa się wedle określonych reguł (one właśnie tworzą uniwersalną gramatykę moralną), zaś jej przedmiotem jest *działanie*.

Ogólnie rzecz biorąc, wedle postulowanych reguł, każde działanie jest analizowane jako struktura przyczynowo-skutkowa (*causes and consequences of action*): SPRAWCA–DZIAŁANIE–ADRESAT (*receiver*)–

<sup>1</sup>Prawnicy powiedzieliby w tym miejscu, iż podmiot dokonuje subsumpcji stanu faktycznego pod obowiązującą normę. W istocie najlepszym przykładem funkcjonowania modelu Istoty Kantowskiej jest świat rozumowań prawniczych.

<sup>2</sup>Drugim – obok teorii Noama Chomsky’ego – źródłem inspiracji dla Hausera jest właśnie teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa z jej ideą wrodzonego poczucia sprawiedliwości – sprawiedliwości jako bezstronności (*justice as fairness*).

SKUTEK–OCENA (Hauser 2007, s. 47). Elementy te występują zawsze we wzajemnym powiązaniu. Dysponując tak zarysowaną hipotetyczną strukturą Hauser zinterpretował wyniki własnych oraz cudzych eksperymentów. Pozwoliło mu to dojść do pewnych twierdzeń dotyczących reguł, które prowadzą do powstawania określonych ocen oraz roli emocji w sądach moralnych.

Hausera interesowały w szczególności działania, które prowadzą do czyjejś krzywdy i których ocena prowadzi do pewnego rodzaju dylematów. Eksperymenty, w których badanym nakazywano ocenę rozmaitych scenariuszy działania w przypadku tzw. *trolley cases*<sup>3</sup> pozwoliły Hauserowi na wyróżnienie rozmaitych typów dylematów moralnych. W tym miejscu wspomnę jedynie o podziale na dylematy osobiste i nieosobiste. Te pierwsze dotyczą sytuacji, w których dochodzi do skrzywdzenia innej osoby przez kontakt fizyczny, te drugie zakładają skrzywdzenie innej osoby, lecz w odmienny sposób. Dokonanie tej krzywdy ma zawsze na celu osiągnięcie jakiegoś dobra<sup>4</sup>. Podział ten pokazał rolę

<sup>3</sup> *Trolley cases*, czyli „dylematy wagonika”, to wymyślone przez filozofkę Philippę Foot sytuacje mające obrazować Zasadę Podwójnego Skutku. W najprostszym przypadku idzie o następującą sytuację: (1) Na torze pracuje pięciu robotników; jednak w pewnej odległości na tym samym torze pojawia się rozpędzona kolejka, która zmierza w stronę pracujących. Najwyraźniej ktoś stracił kontrolę nad kolejką. My jednak znajdujemy się przy zwrotnicy i jesteśmy w stanie skierować kolejkę na boczny tor zanim uderzy w robotników. Problem w tym, że na bocznym torze pracuje robotnik, który niechybnie zginie, jeśli przestawimy zwrotnicę. Czy powinniśmy to zrobić? (2) Sytuacja jest podobna. Tym razem jednak nie istnieje żadna bocznicza. My natomiast stoimy na mostku nad torami i obserwujemy nadjeżdżającą kolejkę. Moglibyśmy ewentualnie skoczyć z mostku pod koła kolejki w nadziei, że ją to zatrzyma lub przynajmniej spowolni jej bieg. Nasza waga niestety nie rokuje nadziei na sukces. Obok nas jednak stoi Grubas, który mógłby taką kolejkę zatrzymać. Czy powinniśmy zepchnąć Grubasa zabijając go tym samym, jednak ratując życie robotnikom? W obu sytuacjach efekt jest ten sam: ginie jedna osoba, a przeżywa pięć. Zasada Podwójnego Skutku objawia się w tym, iż w pierwszej sytuacji śmierć robotnika pracującego na boczniczy jest jedynie niezamierzonym skutkiem działania, którego zamierzonym skutkiem jest ocalenie robotników (podwójny skutek). W drugim przypadku śmierć Grubasa nie stanowi niezamierzonego skutku działania, którego zamierzonym skutkiem jest uratowanie robotników, lecz stanowi *środek* do tego celu. Gdybyśmy więc usprawiedliwili zrzućenie Grubasa z mostku podpisalibyśmy się pod zasadą *cel uświęca środki* (zob. Foot 1978).

<sup>4</sup>W przypadku *trolley cases*, różnica między dylematami osobistymi i nieosobistymi odzwierciedla różnicę między wyżej opisanymi przypadkami podstawowymi.

emocji w generowaniu sądu moralnego. Badania osób z uszkodzonymi ośrodkami emocjonalnymi mózgu pokazały, że w przypadku dylematów osobistych wydają one odmienne sądy niż osoby zdrowe (co nie zachodzi w przypadku dylematów nieosobistych). Stąd w przypadku moralnych dylematów osobistych Istota Rawslowska musi zostać uzupełniona o komponent emocjonalny (Hauser 2006, s. 217–218; Hauser 2007, s. 112–131, 232–241). Nie jest jednak jasne, w jaki sposób należałoby tego dokonać; sam Hauser nie przedstawia żadnej propozycji.

Zanim zakończymy ten krótki szkic hauserowskiej koncepcji, warto zaprezentować pewne elementy postulowanej przez Hausera gramatyki. Składają się na nią tzw. Trzy Zasady Wyrządzania Szkody (Cushman, Young, Hauser 2006). Stoją one u podstaw wydawania sądów o działaniach, których efektem jest szkoda innego podmiotu (a więc również takich, z jakimi mamy do czynienia w przypadku *trolley cases*). Oto one: (a) Zasada Działania: zdecydowanie surowiej oceniamy zachowanie, które wyrządza szkodę poprzez działanie niż poprzez zaniechanie<sup>5</sup>. Zasada ta ma wyjaśniać np. różnicę w wartościowaniu obecną w praktyce medycznej między „zabijaniem” (potępione, karalne), a „pozwoleniem na śmierć” poprzez odstąpienie od intensywnego leczenia (brak potępienia i karalności); racjonalne przesłanki takiej dystynkcji są, wedle Hausera, wątpliwe – stąd postulowane istnienie tego typu zasady. (b) Zasada Intencji: zdecydowanie gorzej oceniamy działania, których efekt w postaci szkody jest *bezpośrednio zamierzony* (intencjonalny), niż działania, których efekt w postaci szkody nie był zamierzony bezpośrednio, lecz przewidywany. Zasada ta najlepiej oddaje tradycyjną Zasadę Podwójnego Skutku. Skutek w postaci zabicia napastnika jest usprawiedliwiony w przypadku samoobrony, bowiem głównym celem jest tutaj właśnie obrona własnego istnienia; przewidywanym zaś, choć nie bezpośrednio zamierzonym skutkiem działania jest śmierć napastnika. Gdyby głównym celem byłoby zabicie napastnika, działania broniącego się (czy jeszcze broniącego się?) zostałyby ocenione inaczej. (c) Zasada Kontakt: działania, których efektem jest szkoda wyrządzona podmiotowi, a które polegają na *fizycznym* kontakcie z „adresatem” działania, są gorzej oceniane niż takie, w których szkoda następuje w wyniku działania nie angażującego kontaktu fizycznego. Istnienie tej zasady zostało stwierdzone już przez niemieckich etologów kilkadziesiąt lat temu (zob. Eibl-Eibesfeldt 1987; Wickler 2001). Irenäus Eibl-

<sup>5</sup>Pomijam tu rozważania, tyleż ciekawe, co skomplikowane, nad zagadnieniem związku przyczynowego w kontekście odpowiedzialności za tzw. skutki zaniechań; jest to problem ważny zarówno dla etyki (dziś przede wszystkim bioetyki), jak i teorii prawa.

Eibesfeldt ilustruje ją następującym przykładem: „[...] gdyby od pilota bombowca zażądano, aby zabijał swoje ofiary pojedynczo – byłby tym oburzony” (Eibl-Eibesfeldt 1987, s. 122).

Zasady te „zarządzają” naszymi sądami moralnymi i niektóre z nich są dla nas „dostępne” w tym sensie, że po wydaniu sądu jesteśmy w stanie uzasadnić go powołując się właśnie na określoną, właściwą w danym przypadku, zasadę. Jednak nie wszystkie mają taką właściwość: Hauser twierdzi np., że Zasada Intencji, nie jest dostępna naszej świadomości, tzn. nie potrafimy uzasadnić (twierdzenie to nie dotyczy etyków i psychologów moralności), dlaczego różnie oceniamy określone, wchodzące tu w grę, działania, choć efekt jest ten sam.

Tak oto w krótkim zarysie przedstawia się koncepcja Marca Hausera; przejdę teraz do kwestii implikacji takiego ujęcia dla tradycyjnych dziedzin etyki. Zacznę od etyki normatywnej.

## 2. Umysł moralny a etyka normatywna

Pytanie o implikacje koncepcji Hausera dla etyki normatywnej można rozumieć dwojako: można mianowicie rozważać, czy z architektury hauserowskiej gramatyki moralnej *wynikają* określone normy moralne; w innym sensie można pytać, czy przedstawiona wyżej *psychologia moralności* wspiera w jakimś sensie (ten sens spróbuję jeszcze dookreślić) określoną normatywną tradycję etyczną w rodzaju konsekwencjalizmu, deontologii, czy etyki cnót. Relację określoną w pierwszym rozumieniu sensu naszego pytania nazwę *kwestią wpływu bezpośredniego*. Relację przywołaną w drugim rozumieniu naszego pytania nazwę *kwestią wpływu pośredniego*. Zaczniemy od rozważenia kwestii wpływu bezpośredniego; jest ona prostsza i jej rozwiązanie nie nastęrcza większych problemów.

### 2.1. Kwestia wpływu bezpośredniego

W pewnym sensie w kwestii tej wypowiada się sam Hauser: „Powiedzieć, że zostaliśmy wyposażeni w uniwersalną gramatykę moralną, to powiedzieć, że w procesie ewolucyjnym wytworzyliśmy ogólne, lecz abstrakcyjne zasady decydowania, które działania są zabronione, dozwolone czy nakazane. Zasady te nie mają konkretnej treści. Nie ma żadnych zasad stwierdzających, jakie konkretne działania seksualne, altruistyczne czy z udziałem przemocy są dozwolone, zabronione czy nakazane” (Hauser 2007, s. 420). Badając zatem uniwersalną gramatykę moralną nie odnajdziemy żadnych norm postępowania.

Jednakże sens kwestii bezpośredniego wpływu jest inny. Nie idzie tu bowiem o pewnego rodzaju twierdzenie dotyczące faktów, a takim jest

niewątpliwie odpowiedź Hausera. W gruncie rzeczy autor *Moral Minds* mówi jedynie, że w zakres postulowanej przez niego gramatyki moralnej *nie wchodzi* normy moralne dotyczące postępowania<sup>6</sup>. Idzie raczej o to, czy ze stwierdzeń dotyczących treści moralnego umysłu *wynikają* określone normy. Podkreślam, że chodzi o wynikanie ze *stwierdzeń dotyczących treści moralnego umysłu*, nie zaś *twierdzeń składających się na treść* moralnego umysłu. Jest to zasadnicza różnica, bowiem w tym drugim przypadku, wynikanie norm jest całkiem możliwe; na tę treść mogą składać się przecież wyrażenia ocenne – z kolei w przypadku twierdzeń dotyczących treści umysłu moralnego (co jest w umyśle moralnym?, jakie zasady „rządzą” wydawaniem sądów moralnych) mamy do czynienia, z natury rzeczy, jedynie z wyrażeniami deskryptywnymi.

Gdy uściśliliśmy sens naszego pytania widać wyraźnie, że problem sprowadza się do słynnej gilotyny Hume’a (Hume 1963, s. 258–259). Postulat szkockiego filozofa dotyczący niemożności wyprowadzania twierdzeń wartościujących z twierdzeń opisowych był rozmaicie interpretowany i nigdy nie uzgodniono w tej sprawie stanowisk (por. A. MacIntyre 1995, s. 221–231; P. Nowell-Smith 1965, s. 36–37). Przyjmę tutaj pewną ścisłą interpretację abstrahując od tego, czy rzeczywiście Hume miał to na myśli. Otóż nie można wnioskować o normach wyłącznie na podstawie twierdzeń opisowych (por. Ossowska 1957, s. 144–147). Z tego więc, że mężczyźni mają (wedle psychologów ewolucyjnych) skłonność do zdradzania swych partnerek, nie wynika, że powinni to robić. Uważam, że tak sformułowane twierdzenie Hume’a jest słuszne. Tak więc propozycja Hausera nie może stanowić materiału z którego można by wnioskować o określonych normach. Sam autor *Moral Minds* uznaje w ogólności ważność twierdzenia Hume’a<sup>7</sup>. Historycznie rzecz biorąc, podejmowano wiele prób zakwestionowania tego twierdzenia, a najbardziej udane zaproponował Searle (Searle 1978); jednak nie może ono odnosić się do koncepcji Hausera ze względu na naturę tego rozwiązania<sup>8</sup>.

<sup>6</sup>Należy jednak dodać, że Hauser jest w tym miejscu niekonsekwentny: np. wzmiankowana przez nas Zasada Kontaktu jest pewnego rodzaju oceną, z której bezpośrednio wynika określona norma.

<sup>7</sup>Choć jednocześnie uważa, że podział ten jest zarysowany zbyt ostro – przedstawia też przykład pewnego wnioskowania, w którym wychodzi się od ściśle opisowych przesłanek, a dochodzi do normatywnego wniosku, wnioskowania, które mimo to wydaje się uprawnione. Ostatecznie jednak sam przyznaje, że istnieje tam ukryta przesłanka normatywna. Podważa to wartość tego przykładu. Zob. Hauser 2007, s. 3–4.

<sup>8</sup>Ogólnie rzecz biorąc pomysł Johna Searle’a jest następujący: zdania opisowe odnoszące się do pewnych faktów należy zróżnicować w zależności od



## 2.2. Kwestia wpływu pośredniego

Wpływ pośredni, który mam tu na myśli, może mieć dwojaki charakter. Można mianowicie, odwołując się do idei *refleksyjnej równowagi*, powoływać się na koncepcję Hausera w celu wsparcia danej tradycji etycznej jako takiej, która w zestawieniu z tą koncepcją umożliwi nam osiągnięcie wspomnianej równowagi. Można też, odwołując się do propozycji zarysowanej w *Moral Minds*, uchylić określone rozwiązania problemów etycznych obecne w danych teoriach normatywnych. W pierwszym przypadku pojawia się pytanie, jaka tradycja etyczna w zestawieniu z hauserowską gramatyką moralną może prowadzić do równowagi refleksyjnej; w drugim przypadku pytamy, jakie rozwiązanie i dlaczego możemy uchylić. Pierwszą drogę zdaje się proponować sam Hauser; drugą drogą kroczy Peter Singer. Rozważę je teraz kolejno.

Ideę równowagi refleksyjnej, którą spopularyzował Rawls (zob. Rawls 1994, s. 30–35, 70–75.) można streścić następująco: każdy z nas jest wyposażony w pewien zespół intuicji moralnych; teorie etyczne mogą być im bliskie lub daleko od nich odbiegać. W tym drugim przypadku należy dążyć do ich uzgodnienia w ten sposób, że rezygnujemy z pewnych naszych intuicji, a także z pewnych twierdzeń teorii. Jeśli po tym zabiegu uda nam się pogodzić pierwotne intuicje i teorię etyczną, osiągnęliśmy stan refleksyjnej równowagi. Inaczej mówiąc, stan refleksyjnej równowagi oznacza sytuację, w której wszystkie myśli podmiotu, dotyczące określonej dziedziny, zgadzają się ze sobą. Idea ta pozostaje w ścisłym związku z rawlowską teorią sprawiedliwości, jednak zyskała również samodzielny byt jako propozycja sposobu budowania teorii w etyce.

---

tęgo, do jakich faktów się odnoszą. Istnieją bowiem fakty *instytucjonalne*, które różnią się od faktów *surowych* (*brute*). Fakty surowe to takie, które mogą zajść w świecie bez względu na to, czy obowiązują w nim jakiegokolwiek reguły (nie chodzi o prawa przyrody), np. fakt powszechnej śmierci jest faktem surowym. W odróżnieniu od tych ostatnich, fakty instytucjonalne mogą zajść jedynie wtedy, gdy istnieją pewne reguły, które *kreują* określone *instytucje*. Istnienie instytucji pozwala zaistnieć pewnym faktom. Tak np. istnienie instytucji własności pozwala zaistnieć takiemu oto faktowi instytucjonalnemu, że jestem właścicielem książki, która leży przede mną. Na instytucje składają się reguły, których przynajmniej część ma charakter norm. Tak więc jeśli zdanie: „Mariusz Weiss jest właścicielem tej oto książki” jest prawdziwe, to *wynikają* z niego określone normy, np. że nikomu nie wolno rzeczony książki zabrać samowolnie. Dokonany przez Searle'a przeskok między dziedziną faktów i wartości powiódł się, jednak nie dotyczy on propozycji Hausera – ten bowiem prezentując swoją koncepcję używa zdań, które odnoszą się do faktów surowych.

Powiedziałem, że Marc Hauser wydaje się być zwolennikiem takiego podejścia. Nigdzie w swej książce nie używa pojęcia równowaga refleksyjna, jednak wielokrotnie zwraca uwagę, że rozmaite teorie etyczne muszą brać pod uwagę naszą moralną naturę (tj. gramatykę moralną, w którą wyposażone są nasze umysły); autor *Moral Minds* ubolewa też, że czasem ich drogi rozchodzą się zbyt daleko. Hauser pisze np.

Jest oczywiste, że na terenie medycyny, a także w wielu innych obszarach, gdzie narastają konflikty moralne, polityka grzęźnie, a politycy powinni bardziej wsłuchiwać się w głos naszych intuicji i tworzyć politykę, która bierze pod uwagę moralny głos naszego gatunku. Nie oznacza to wcale jego ślepej akceptacji. Jest możliwe, a nawet bardzo prawdopodobne, że część naszych, ewolucyjnie wytworzonych, intuicji, nie da się już stosować do bieżących problemów społecznych. Jednak w rozwijaniu polityki, której treścią jest określanie, co ludzie powinni robić, osiągniemy bardziej efektywne i trwałe rezultaty, jeśli weźmiemy pod uwagę nasze intuicyjne skłonności decydujące o reakcji na wprowadzanie danych norm społecznych (Hauser 2007, s. xx).

Nic nie wskazuje na to, by z powyższego dezyderatu należało wyłączyć normatywne teorie etyczne. Zapytajmy zatem, która z tradycji normatywnych jest „najbliższa moralnemu głosowi naszego gatunku”?

Rozpatrzę, dla uproszczenia, jedynie trzy z nich, mianowicie etykę deontologiczną, konsekwencjalizm i etykę cnót. Aby uchwycić istotę każdej z nich wyobraźmy sobie fakt podlegający ocenie moralnej w postaci pewnego schematu: mamy oto pewien podmiot, który przeprowadza pewne działanie, natomiast działanie to prowadzi do (w miarę) określonych konsekwencji. Każda z wspomnianych wyżej tradycji poszukuje podstawy moralnej oceny tej sytuacji w innym elemencie tego schematu. Etyka cnót skupia się na podmiocie i zapytuje, czy dane działanie z jego konsekwencjami, *wypłynęło* z określonych cech owego podmiotu, w szczególności, czy było rezultatem jakiejś *cnoty*. Etyka deontologiczna zwraca uwagę na samo działanie, podejmując pytanie, czy było ono zgodne z *obowiązkiem*, *śluszością* lub *prawem*. Natomiast konsekwencjalista swoją analizę rozpocznie od oceny konsekwencji danego działania. Powyższe nie oznacza, że poszczególne tradycje nie interesują się pozostałymi członami schematu; jednak podstawą ich rozważań jest zawsze określona jego część, pozostałe zaś traktowane są jako wtórne.

Która z tych tradycji jest bliższa hauserowskiego *homo moralis*; inaczej mówiąc, z którą z nich gramatyka moralna może wytworzyć refleksyjną równowagę? Zaczniemy od etyki cnót. Tradycja ta kładzie nacisk na *cnoty*, a więc na pewne trwałe dyspozycje do określonych działań, które powalają wieść harmonijne życie. Listy cnót układano

różne, w naszych rozważaniach nie ma to znaczenia. Cnoty mogą być nabyte i wyuczone (tak np. jest w etyce Arystotelesa i w nawiązującej do niej koncepcji MacIntyre'a, por. MacIntyre 1996) lub wrodzone (tak to widzi John Gray, który cnoty przypisuje również zwierzętom, por. Gray 2003). Wydaje się, że w obu przypadkach można cnoty trenować.

Czy dla umysłu moralnego tak rozumiane cnoty są podstawą moralności? Odpowiedź wydaje się negatywna. Moralna gramatyka nie zawiera w sobie reguł oceny cech czy sprawności działających podmiotów, lecz działań, w powiązaniu z ich przyczynami i skutkami. Ważnym kryterium oceny działania jest wprawdzie jego przyczyna, którą może być określona cecha podmiotu – intencja lub przewidywanie, nie ma ona jednak wiele wspólnego z pojęciem cnoty. Cnota bowiem, przypomnijmy, jest *trwałą dyspozycją* do określonego rodzaju działań. Tak rozumiana nie odgrywa większej roli w hauserowskim moralnym umyśle. Znacznie ważniejsze w propozycji Hausera wydaje się pojęcie *reguły*. Gramatyka moralna składa się przecież z reguł, które określają, jakiego rodzaju działania są dozwolone, nakazane lub zakazane (por. wyżej, cyt. na str. 3)<sup>9</sup>. Właśnie koncentracja na regułach jest, zdaniem Johna Graya, największym błędem Hausera. Autor ten pisze o koncepcji amerykańskiego psychologa:

Kłopot z tym rozumowaniem nie polega na tym, że sugeruje ono, iż moralna władza człowieka jest czymś wyjątkowym, w co trudno wątpić. Chodzi o to, że łączy się ono z tworzeniem i wypełnianiem racjonalnych reguł i zasad. Tu Hauser różni się od Hume'a, który wierzy, że kiedy stosujemy zmysł moralny, staje się dla nas jasne, co jest cnotą, a co grzechem. [...] Pogląd Hume'a, że moralność oparta jest na ludzkiej władzy odczuwania i sądzenia, wydaje mi się łatwiejszy do utrzymania od tych, w których zasadniczą rolę grają uniwersalne zasady wrodzone, gdyż lepiej pasuje do ewolucyjnego wyjaśnienia pochodzenia moralności. [...] W ujęciu Hume'a, jak też w najnowszych ujęciach ewolucyjnych, ludzka moralność rozwija się i korzysta ze zdolności i cech, które człowiek dzieli z najbliższymi mu ewolucyjnie pobratymcami – i nie ma między nimi nieprzekraczalnej bariery. Odwoływanie się do zasad pozostaje cechą dystynktywną życia moralnego, ale taką, która odzwierciedla ludzkie konwencje, a nie reguły postępowania wyryte w ludzkim mózgu (Gray 2007).

W innym miejscu Gray pisze zaś: „Jeśli ktoś poszukuje źródeł etyki, powinien się przyjrzeć życiu innych zwierząt. Korzeniem etyki są

<sup>9</sup>Nawiasem mówiąc, twierdzenie to wydaje się pozostawać w sprzeczności z twierdzeniem o czysto formalnym charakterze reguł składających się na postulowaną gramatykę moralną. Wspomniana np. Zasada Intencji wygląda na twierdzenie wartościujące o pewnej, choć bardzo ogólnej, treści.

zwierzęce zalety. Ludzie nie mogliby prowadzić udanego życia, gdyby nie cnoty, które dzielą ze swymi zwierzęcymi krewniakami” (Gray 2003, s. 100). Abstrahuję w tej chwili od pytania, czy trafna jest uwaga brytyjskiego filozofa na temat sprzeczności między koncepcją gramatyki moralnej, a teorią ewolucji. Istotniejsze dla nas jest tu twierdzenie o nieprzystawalności etyki cnót i hauserowskiej koncepcji.

Pozostaje nam zatem rozważyć deontologizm i konsekwencjalizm. Jeśli racje ma Gray w swych uwagach nt. centralnej roli reguł w koncepcji zawartej w *Moral Minds*, to oczywistym byłoby wskazanie na pierwszą z tych tradycji. Sprawa wydaje mi się jednak dużo bardziej złożona. Po pierwsze, o czym już wspomniałem, status reguł składających się na gramatykę moralną jest niejasny. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy mają one czysto formalny charakter, czy też można przypisać im określoną treść (np. że działania tego a tego rodzaju są złe – wtedy byłby to mocny argument na rzecz kompatybilności Umysłu Moralnego z etyką deontologiczną)<sup>10</sup>. Po drugie, same te reguły, wedle Hausera, uwzględniają skutki. Nie jest jednak jasne, dlaczego do oceny skutków działania potrzebny jest jakiś podświadomy, *quasi*-automatyczny mechanizm. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że ocena taka jest i może być przeprowadzana czysto racjonalnie – wystarczy wskazać kłopoty utilitaryzmu z oceną użyteczności danych działań (zob. np. Griffin 2000, s.137–143). Po trzecie wreszcie, samo umieszczenie reguł oceny działań w ewolucyjnej perspektywie wskazuje na konsekwencjalistyczny charakter zjawisk moralnych. W optyce doboru naturalnego, działania są oceniane jako dobre (słuszne) lub złe (niesłuszne) ze względu na ich *efekt* dla wartości przystosowawczej jednostek, bądź grup. Działania nie mogą być więc oceniane „jako takie”, czy ze względu na ich zgodność z jakąś normą postępowania.

Czy to wszystko przemawia na rzecz możliwości osiągnięcia refleksyjnej równowagi między moralną gramatyką ludzkiego gatunku a konsekwencjalizmem? Wydaje mi się, że nie. Aby pokazać, dlaczego tak jest, odwołajmy się do książki Thomasa Nagela pt. *Widok znikąd* (Nagel 1997). Rozważania zawarte w tej książce krążą wokół opozycji między „perspektywą zanurzonej w świecie osoby” a „obiektywnym obrazem świata, którego częścią jest ta osoba wraz ze swym punktem widzenia”.

<sup>10</sup>Mógłby ktoś zauważyć, że formalny charakter reguły przesądza pozytywnie sprawę na rzecz kompatybilności z etyką deontologiczną – w końcu kantowski imperatyw kategoryczny ma taki właśnie charakter, etyka kantowska zaś jest sztandarowym przykładem etyki deontologicznej. Nie jestem specjalistą od Kanta, wydaje mi się jednak, że formalny charakter imperatywu nie przesądza o deontologicznym charakterze tej etyki, lecz o jej charakterze racjonalnym.

Wydaje mi się, że koncepcja Hausera znakomicie ilustruje problem tej opozycji. Nasza gramatyka moralna sprawia, że oceniamy dane działania w sposób względnie niezależny od ich konsekwencji (to właśnie pokazały testy z ocenianiem *trolley cases* – mimo, że określone działania powodują takie same konsekwencje, oceniamy je różnie). To jest właśnie *nasz* punkt widzenia. „Obiektywny obraz świata” pokazuje konsekwencjalistyczny charakter działań ocenianych moralnie, a także to, dlaczego nasza gramatyka moralna skonstruowana jest tak, a nie inaczej. Deontologiczny charakter naszej osobistej (jednocześnie gatunkowej) perspektywy wzmacnia fakt, że często mamy trudności z uzasadnieniem naszych sądów (Cuschman, Young, Hauser 2006, por. Haidt 2001) – związek między intuicjonizmem a deontologicznym punktem widzenia jest ścisły (P. H. Nowell-Smith 1965, s. 36–48).

Widać teraz jasno, dlaczego niemożliwe jest osiągnięcie równowagi refleksyjnej między naszą gramatyką moralną a konsekwencjalizmem. W samej naturze refleksyjnej równowagi leży wyjście od osobistego punktu widzenia. Nasz punkt widzenia jest deontologiczny – konsekwencjalizm zbyt daleko od niego odbiega<sup>11</sup>.

Rozpatrzmy teraz inny model wpływu, jaki koncepcja Hausera może wywierać na normatywne teorie etyczne; w tym ujęciu psychologiczno-ewolucyjne wyjaśnienie naszych sądów moralnych pozwala uchylić pewne etyczne problemy. Stanowisko takie prezentuje Peter Singer w artykule pt. *Ethics and Intuition* (Singer 2005)<sup>12</sup>. Singer jest przekonany, że żadnych norm z tego typu badań wyprowadzić się nie da, jednak nie można bagatelizować ich wpływu na etykę normatywną. Jest tak dlatego, ponieważ ewolucyjnie zorientowane koncepcje naszych intuicji moralnych dostarczyły prostych i przekonujących wyjaśnień treści tych intuicji. Jeśli przyjąć, że pewne sądy moralne mają określoną treść bowiem wyewoluowały w środowisku małych grup łowiecko-zbierackich, to, mówiąc wprost, nie możemy traktować ich już poważnie. Nie odnoszą się one do żadnych, istotnych, faktów, lecz zostały zdeterminowane przez określone warunki środowiskowe. Odnosząc się do różnych sądów wydawanych w kontekście *trolley cases* pisze Singer:

<sup>11</sup>Fakt ten ilustruje np. potężny opór jaki wywołała socjobiologiczna wizja moralności.

<sup>12</sup>Singer wprawdzie nie odwołuje się do koncepcji Hausera wprost; nawiązuje jednak do tych samych badań na podstawie których, Hauser buduje swoją koncepcję, zaś jego wnioski mają charakter ogólny w tym sensie, iż odnoszą się do wszelkich koncepcji proponujących psychologiczno-ewolucyjne wyjaśnienie naszych sądów moralnych.

Przez większość swojej ewolucyjnej historii ludzie żyli w małych grupach [...]. W takich grupach przemoc mogła być zadawana jedynie w bliskim, osobistym kontakcie – przez zadawanie ciosów, popychanie, duszenie lub użycie kija czy kamienia jako broni. Aby radzić sobie z takimi sytuacjami rozwinęliśmy szybkie, podbudowane emocjami, reakcje za kwestie związane z bliskim kontaktem z innymi. Myśl o zepchnięciu obcej osoby z mostka wywołuje taką właśnie reakcję. Przystawienie dźwigni, która skieruje pociąg na tor, gdzie uderzy on w inną osobę nie ma odniesienia do jakichkolwiek sytuacji w których żyli nasi przodkowie. Stąd myśl o takim działaniu nie wywołuje w nas odpowiedniej reakcji emocjonalnej. [...] Jaka jest więc moralna doniosłość faktu, że zabiłem kogoś w sposób, który był możliwy milion lat temu, w odróżnieniu od sposobu, jaki stał się możliwy dopiero 200 lat temu? Moim zdaniem: żadna (Singer 2005, s. 347–348).

Najnowsze osiągnięcia psychologii moralności mają więc, zdaniem autora *Wyzwolenia zwierząt*, oczyszczający wpływ na teorie normatywne. Pozwalają bowiem zakwestionować rzeczową wartość niektórych naszych intuicji moralnych; dzięki temu etyka ma szansę stać się dyscypliną bardziej racjonalną. W takim postawieniu sprawy kryje się jednak pewne niebezpieczeństwo dla poznawczego statusu etyki, niebezpieczeństwo, którego nie dostrzega Singer. Jeśli bowiem psychologiczne wyjaśnienia sądów moralnych mogą podważyć poznawczy walor niektórych z nich, to co stoi na przeszkodzie, aby podważyć poznawczą wartość sądów moralnych jako takich? Kwestią tą zajmę się poniżej.

### 3. Umysł moralny a metaetyka

Zanim rozważę problem realizmu moralnego przytoczę pewną wypowiedź Hausera w tej sprawie; wypowiedź ta prezentuje koncept gramatyki moralnej jako pewien argument na rzecz obiektywności faktów moralnych. Paradoksalnie jednak (i zapewne wbrew intencjom autora *Moral Minds*) może on również posłużyć jako argument na rzecz anty-realizmu:

Opis gramatyki moralnej norm społecznych ma też dodatkowy walor: dostarcza materiału tradycyjnym już debatom filozoficznym dotyczącym problemu obiektywizmu w etyce. Jeśli jesteś moralnym obiektywistą, jesteś przekonany, że sąd moralny jest prawdziwy – że oddaje świat takim, jaki powinien być – jeśli jest prawdziwy, jest prawdziwy zawsze. Nie ma tu miejsca na relatywizm, rozstrząsania czy wyjątki. Przypomnijcie sobie w tej chwili, że podstawowe odróżnienie między społecznymi konwencjami, a normami moralnymi zasadza się na tym, że te ostatnie dają poczucie uniwersalności – bycia prawdziwymi zawsze i wszędzie. Małe dzieci zdają się rozumieć, że twierdzenie mówiące,

że nie wolno nikogo krzywdzić bez powodu, jest prawdziwe dla każdego: Amerykanów i Afrykanów, Żydów i gojów, chłopców i dziewczynek; że, co więcej, nie istnieje autorytet, który mógłby uchylić to twierdzenie. W odróżnieniu od norm moralnych, społeczne konwencje mają posmak relatywizmu, kulturowej różnorodności i zależności od autorytetów (Hauser 2007, s. 296).

Nie ma tutaj znaczenia, że argument uniwersalności jest słabym argumentem na rzecz obiektywności sądów moralnych. W końcu *każni* była kiedyś (do końca XVIII wieku) powszechnie akceptowanym sposobem wymierzania kary – dziś wydaje nam się ohydna moralnie. Bardziej istotne w tej wypowiedzi jest to, co ujawnia się, gdy zestawić ją z rozważanym już przeze mnie twierdzeniem Singera. Jak pamiętamy, autor *Etyki praktycznej* przekonywał, że ewolucyjne wyjaśnienie *treści* danego sądu moralnego *podważa* istnienie jego przedmiotu; innymi słowy, jeśli uda się wyjaśnić pochodzenie danego przekonania (by nie odwoływać się ponownie do przypadków dotyczących przemocy, wskażmy np. na tabu kazirodztwa lub zakaz zdrady małżeńskiej) w kontekście mechanizmów ewolucyjnych, nie powinniśmy owego przekonania traktować zbyt poważnie.

Widać już teraz wyraźnie, na czym polega zagrożenie dla realizmu moralnego. Jeśli reguły moralne tym różnią się od społecznych konwencji, że te pierwsze są uniwersalne, to stosując sposób rozumowania Singera dochodzimy wprost do skrajnego relatywizmu moralnego (antyrealizmu). Dzieje się tak dlatego, że to, co uniwersalne (moralność) jest, zdaniem Hausera, wyjaśnialne w kategoriach teorii ewolucji. Twierdzenia moralne są zatem złudzeniem, pozostają jedynie konwencje, które są tylko konwencjami, a więc również nie mają odniesienia do moralnej rzeczywistości. Wniosek taki jest uprawniony pod jednym wszakże warunkiem: że podejście Singera jest słuszne. Nim spróbuję odpowiedzieć na pytanie, czy rzeczywiście tak jest, poczynię kilka uwag dotyczących metaetyki, które pozwolą nam na bardziej systematyczną analizę relacji między tą dziedziną a gramatyką moralną Hausera.

Kontrowersja realizm/antyrealizm moralny jest tylko jedną z wielu w metaetyce: przyjmę za Tadeuszem Styczniem (por. Styczeń 1978), że każdą tradycję metaetyczną można scharakteryzować przez rekonstrukcję jej dwóch podstawowych tez oraz ich metaetycznych konsekwencji. *Teza ontologiczna* – odnosząca się do dystynkcji realizm-antyrealizm moralny – odpowiada na pytanie o istnienie faktów moralnych (np. że dobro istnieje). *Teza epistemologiczna* określa sposób poznania tej rzeczywistości. *Konsekwencje metaetyczne* wynikają z treści tez podstawowych; dotyczą one logicznego statusu języka moralności. I tak *natu-*

*realizm* możemy scharakteryzować w następujący (bardzo uproszczony) sposób: (i) dobro istnieje i jest jakością naturalną, (ii) dobro jest poznawalne na drodze empirycznej, (iii) twierdzenia o dobru mają wartość logiczną. Odpowiednio *intuicjonizm* scharakteryzujemy za pomocą tez: (i)\* dobro istnieje i jest jakością nie-naturalną, (ii)\* dobro jest poznawalne za pomocą intuicji (nieempirycznie), (iii)\* twierdzenia o dobru mają wartość logiczną. Dwie pierwsze orientacje określamy mianem kognitywizmu. Wreszcie *emotywizm* zawiera w sobie tezy: (i)\*\* dobro nie istnieje, (ii)\*\* dobro nie jest poznawalne, (iii)\*\* twierdzenia o dobru nie są zdaniem w sensie logicznym – pełnią inne funkcje pragmatyczne (emotywne, ewokujące, sugestywne, adskryptywne, performatywne). Emotywizm określany jest również jako non-kognitywizm. Wymienione wyżej szkoły stanowią jakby „typy idealne” nurtów współczesnej metaetyki, która jest znacznie bardziej zróżnicowana, a przedziały między określonymi stanowiskami nie zawsze wyraźne. Dla naszych zadań wystarczy w zupełności powyższa typologia.

Jest teraz jasne, że problem, który nasunął się nam w związku z twierdzeniem Singera, dotyczy nie tylko tezy ontologicznej, ale również pozostałych. Nie ma tu jednak prostych rozwiązań; odrzucenie określonych faktów moralnych wydaje się twierdzeniem logicznie niezależnym od twierdzeń dotyczących deskryptywnych funkcji wyrażen ocennych. Jeśli Singer przyjmuje, że interpretacja ewolucyjna podałaby w wątpliwość istnienie różnicy moralnej między określonymi sytuacjami w przypadku *trolley cases* (czyli neguje istnienie pewnego faktu moralnego), to wcale nie uważa, że twierdzenia dotyczące owej różnicy nie mają wartości logicznej. Wręcz przeciwnie, są one po prostu fałszywe. Realizm moralny jako taki również nie jest tutaj zanegowany. Problem polega na tym, że przyjmując nawet tak wąsko interpretowane twierdzenie Singera, a jednocześnie akceptując hauserowską wizję *homo moralis*, stawiam się w sytuacji *balansowania nad przepaścią* emotywizmu w czystej postaci (tzn. spełniającego wszystkie tezy, a nie tylko pierwszą, antyrealizmu, o czym już wspominałem). Oto dlaczego tak jest.

Wystarczy nam jeden krok, który wyżej już naszkicowałem. Jeśli ewolucyjne wyjaśnienie treści sądu moralnego w pewnym przypadku pozwala zanegować istnienie danego faktu moralnego, to zasadne jest ustanowienie reguły, że wszelkie ewolucyjno-psychologiczne wyjaśnienia sądów moralnych negują istnienie tych przedmiotów. W zestawieniu z koncepcją Hausera daje nam to tezę ontologiczną anty-realizmu. Nie koniec jednak na tym. Nie ma żadnego poznania moralnego – dysfunkcje określane przez reguły gramatyki moralnej nie odzwierciedlają



żadnej rzeczywistości, lecz są wynikiem przypadkowych zdarzeń, które ukształtowały jej architekturę w ten, a nie inny sposób. W tej sytuacji również język moralny pełnić może jedynie funkcje pragmatyczne<sup>13</sup>, co zresztą, tak jak w przypadku konsekwencjalizmu w etyce normatywnej, silnie sugeruje ewolucyjna interpretacja. Innymi słowy: koncepcja Hausera z domieszką twierdzenia Singera stanowią mieszankę podważającą wszelki kognitywizm.

Zasadnicze jest więc pytanie, czy Singer ma rację. Wydaje mi się, że istnieje dobry argument przeciwko jego stanowisku. Thomas Nagel pisze:

[...] nie każdy czynnik psychiczny wyjaśniający pojawienie się zjawiska, wskazuje, że zjawisko nie odpowiada czemukolwiek rzeczywistemu. Zdolności wzrokowe i szczegółowe przeszkolenie stanowią częściowe wyjaśnienie faktu, że fizyk widzi ślad w komorze jonizacyjnej, albo tego, że student uznaje pewne twierdzenie geometrii, jednakże natura cząstki i prawdziwość sądu również odgrywają istotną rolę w tych wyjaśnieniach. Nikt nie opisał w ogólnych terminach, jakie typy psychologicznych wyjaśnień dyskredytują zjawiska. Niektórzy sceptycy uważają jednak, że ze względu na to, w jaki sposób nabywamy etyczne przekonania i inne doznania wartości, istnieją powody, aby sądzić, że nie mówi się tu o niczym rzeczywistym (Nagel 1997, s. 180).

Argument ten można bez trudu odnieść do stanowiska Petera Singera. Tak więc fakt, że istnieje ewolucyjne wyjaśnienie faktu występowania różnych sądów w bardzo podobnych przypadkach analizowanych w *trolley cases*, nie przesądza jeszcze o bezprzedmiotowości *zasady podwójnego skutku*. Sam Hauser zresztą, jak już wspomniałem, nigdzie nie daje wyrazu pogładowi, że badania na podstawie których zbudował swoją koncepcję, czy ona sama, neguje istnienie faktów moralnych, czy znaczenie poszczególnych dylematów etycznych. Co więcej, autor *Moral Minds*, używa takich określeń jak *wiedza moralna* czy *przekonania moralne*, co sugerowałoby, że jest zwolennikiem jakiejś formy kognitywizmu; nie można tu jednak nic przesądzić, bowiem nie znajdziemy w pismach psychologa żadnej wyraźnej deklaracji w tej sprawie, co sprawia, że użycie wspomnianych wyrażeń wydaje się przypadkowe.

Tak czy inaczej, jeśli argument Nagela jest słuszny, nie możemy na podstawie koncepcji gramatyki moralnej negować istnienia faktów moralnych; nie oznacza to jednak, że możemy istnienie tych faktów, przy

<sup>13</sup> Istnieje wprawdzie możliwość, że w opisanym przypadku język moralny będzie posiadał funkcję deskrypcyjną; nie będzie jednak istniał przedmiot, do którego jego wyrażenia się odnoszą – zdania tego języka będą więc fałszywe. W takiej sytuacji nie będziemy mieli do czynienia z non-kognitywizmem, lecz z *teorią błędu* sformułowaną przez Johna Mackiego (zob. Mackie 1978).

jej pomocy, *potwierdzić*. Jest tak z bardzo wielu powodów, ja wspomnę o dwóch, a grają one rolę na różnych poziomach hauserowskiej koncepcji. Pierwszy z tych poziomów nazwę zewnętrznym. Na tym poziomie gramatyka moralna jest opisem ludzkiej praktyki osądzania działań oraz jej wyjaśnieniem (w sensie rezultatu naukowej procedury wyjaśniania). Argument, który występuje na poziomie zewnętrznym został wspomniany już przy okazji rozważań dotyczących relacji między koncepcją Hausera a etyką normatywną: nie ma tu przejścia od opisu do wartości. To, że, zgodnie z gramatyką moralną, przedstawiciele gatunku ludzkiego oceniają pewne rodzaje działań jako złe, nie pociąga za sobą, że te rodzaje działań są złe. Poziom wewnętrzny koncepcji Hausera wskazuje na podmiot sądu moralnego. Z tego (podmiotowego) punktu widzenia oceniamy pewne zdarzenia jako złe analizując ich strukturę. Sąd moralny jest więc związany z obserwacją. Jednak w samej obserwacji nie dostrzegamy żadnych jakości, takich jak dobro, zło, słuszność czy niesłuszność; dostrzegamy (a raczej, nasz mózg dostrzega) pewne cechy działań (np. kontakt fizyczny) *ze względu na które* wydajemy sąd na temat tego działania. Utożsamienie tych cech z wartościami grozi *błędem naturalistycznym*. Można go tu ominąć wykorzystując sposób zaproponowany przez Czeżowskiego (Czeżowski 1989). Cechy obserwowane nie są tutaj tożsame z wartościami, lecz ich *kryteriami*; tzn. dzięki nim możemy rozpoznać wartość przedmiotu. Wartość przedmiotu jest pewnym transcendentale, tak jak np. istnienie i nie jest dostępna empirycznie. Na poziomie języka wartości nie są więc predykatami, lecz funktorami, podobnymi do funktorów modalnych. W ten sposób etyka staje się nauką empiryczną, opartą na obserwacjach, jednakże za cenę przyjęcia pewnych założeń metafizycznych. Gdyby Hauser chciał dowodzić za pomocą swojej koncepcji tezy realizmu moralnego, musiałby włączyć w jej zakres założenia tego rodzaju (tj. metafizyczne).

## Literatura

Cushman F., Young L., Hauser M. (2006). The Role of Conscious Reasoning and Intuition in Moral Judgment. *Psychological Science* 17 (12), 1082–1089.

Czeżowski T. (1989). Etyka jako nauka empiryczna. W: Smoczyński, P. J. (red.) *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, s. 97–104.

Dwyer S. (2004). How good is linguistic analogy, <http://www.umbc.edu/philosophy/dwyer>.

Eibl-Eibesfeldt I. (1987). *Miłość i nienawiść*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Foot P. (1978). *Virtues and Vices and Others Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Blackwell.

- Gray J. (2003). *Słomiane psy: myśli o ludziach i innych zwierzętach*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gray J. (2007). Czy moralność jest wrodzona? *Gazeta Wyborcza* 19–20 maja 2007.
- Green J., Nysdrom L., Engell A., Darley J., Cohen J. (2004). The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment. *Neuron* 44, 389–400.
- Griffin J. (2000). *Sąd wartościujący. Jak doskonalić przekonania etyczne*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Haidt J. (2001). Emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review* 108 (4), 814–834.
- Hauser M. (2006). The liver and the moral organ. *SCAN* I (1-3), 214–220.
- Hauser M. (2007). *Moral Minds: The Nature of Right and Wrong*. New York: Harper Perrenial.
- Hume D. (1963). *Traktat o naturze ludzkiej*. Warszawa: PWN.
- MacIntyre A. (1995). *Krótką historia etyki*. Warszawa: PWN.
- MacIntyre A. (1996). *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, Warszawa: PWN.
- Nagel T. (1997). *Widok znikąd*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Nowell-Smith P.H. (1965). *Ethics*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Ossowska M. (1957). *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rawls J. (1994). *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Roskies A. (2002). Neuroethics for the New Millenium. *Neuron* 35, 21–23.
- Searle J. (1978). Jak wywieść „powinien” z „jest”. *Etyka* 16.
- Singer P. (2005). Ethics and Intuitions. *The Journal of Ethics* 9, 331–352.
- Styczeń T. (1975). Spór o naukowość etyki. W: Lazari-Pawłowska I. (red.) *Metaetyka*, Warszawa: PWN, 557–571.
- Wickler W. (2001). *Biologia dziesięciu przykazań*. Poznań: Zysk i S-ka.

## Moral Mind and Ethical Consideration: Between Neuroethics and Traditional Moral Philosophy

MARIUSZ WEISS

*Adam Mickiewicz University in Poznań*

**Abstract.** *In recent years we can see dynamic development of neuroethics, i.e. branch of neuroscience which studies different ethical issues in context of functioning of human mind and brain. The main topic of these studies is uniquely human competence to pronounce moral judgements and its mechanisms. But the outcome of neuroethics research has considerably wider dimension. It goes beyond strictly descriptive problems and spreads over theoretical issues of ethics. In this article I consider significance of neuroethical research for analysis made in the field of normative ethics and metaethics.*

**Keywords:** *moral mind, moral grammar, moral judgement, normative ethics, metaethics*