

Kiedy uczyłam się w szkole o sądach bożych – ordaliach, wydawały mi się czymś zupełnie niesprawiedliwym. Jak to możliwe, że instytucja ta przetrwała w Europie setki lat? Idea była prosta: dzięki Bożej interwencji niewinność objawi się nam poprzez to, że słusznie oskarżony złodziej pójdzie na dno stawu, a niesłusznie oskarżony o cudzołóstwo nie zostanie poparzony gorącym pogrzebaczem trzymanym w dłoni. Zatem tylko winni topiliby się lub parzyli. Dla czarownic ordalia były mniej „łaskawe”: jeżeli oskarżona czarownica poszła na dno, zostawała uznana za niewinną, jeżeli natomiast wypłynęła na powierzchnię – była winna. W ostatnim przypadku wyciągana była prosto na płonący stos, który już na nią czekał.

W wolnym czasie wraz z moją znajomą obmyśliłyśmy plan. Ona miała fałszywie oskarżyć mnie o kradzież jej torebki, a następnie, ja miałam przyłożyć dłoń do płonącego palnika kuchenki, by sprawdzić, czy się poparzę. Oczekiwałyśmy, że tak i tak też się stało. Skoro zatem test ten był tak oczywisty, jak ludzie mogli uznawać ordalia za wymiar sprawiedliwości?

Średniowieczni duchowni odpowiedzieliby, że nasz test był zbyt lekkomyślny oraz że Bóg nie uczyniłby cudu tylko i wyłącznie dla zabawy. Taka odpowiedź wydawała nam się nieco dziecinna. Jaki bowiem mamy dowód na to, że Bóg *kiedykolwiek* interweniował na rzecz fałszywie oskarżonych? Jeszcze większa trudność dotyczy niewierzących, czyli tych, do których nie dotarli jeszcze misjonarze, lub... po prostu *nie*. Odpowiedź ta wyczuliła nas na kwestie metafizyczne (czy jak to wtedy nazywałyśmy – „pozaświatowe”) w praktykach moralnych, a także uświadomiła nam, że to, co wydawało się oczywiste, jeśli chodzi o sprawiedliwość orzekania winy, może wcale takie oczywiste nie być.

Mój nauczyciel historii usiłował umieścić te średniowieczne praktyki w kontekście, który nieco złagodziłby nasze poczucie wyższości nad średniowiecznymi przodkami. Podczas ordaliów winni byli bardziej skłonni przyznać się do winy, ponieważ wierzyli, że Bóg i tak nie zainterweniuje w ich sprawie, podczas gdy niewinni przekonani o tym, że Bóg im pomoże, byli przygotowani na postawienie przed sądem. Zatem system ten mógł funkcjonować stosunkowo dobrze, prowadząc do przyznania się winnych, nawet jeżeli robił niewiele dla ochrony niewinnych. Ta odpowiedź skierowała naszą uwagę na obecność pragmatycznej strony moralności, która przemówiła do nas nieco mniej skutecznie niż od nas oczekiwano. Jak okrutnie *niesprawiedliwe* było to, gdy ktoś rzeczywiście niewinny stawał przed sądem. Byłam w stanie sobie wyobrazić siebie, związaną linami i wrzuconą do rzeki po tym, jak mój nauczyciel fortepianu oskarżył mnie o praktykowanie czarów¹.

¹ Edwin McAmis poszerzył moją wiedzę na temat historii prawa, pokazując, że angielski wymiar sprawiedliwości nabrał swoich kształtów dopiero po inwazji Normanów w 1066 r. Początkowo Normanowie nie zrobili nic, aby zmienić anglosaskie ordalia. Wprowadzili oni oczywiście własną odmianę sądu bożego – proces sądowy poprzez bitwę. Wszystko zmieniło się wkrótce po wstąpieniu na tron Henryka II w 1154 r. Henryk dowiedział się, że wiele ziem rozsianych po Anglii, dawniej należących do króla, znalazło się już w innym posiadaniu. Mogło być to spowodowane przez przemoc, czy wręcz anarchię, które utrudniały panowanie króla Stefana, poprzednika Henryka. Czy formalnie ziemie te należały do poprzedniego monarchy, czy może obecni właściciele otrzymali je od króla? Nie było łatwo odpowiedzieć na to pytanie, ponieważ rząd angielski nie prowadził rejestru swoich działań jeszcze długo po 1200 r. Król Henryk nie zamierzał prowadzić wojny o ziemie. Wprowadził jednak metodę rozstrzygania sporów, dobrze znaną w Normandii w tym czasie, ale nieznaną jeszcze w Anglii. Król nakazał, by szeryfowie w hrabstwach, co do których istniały wątpliwości odnośnie prawowitego właściciela, zebrali grupę dwunastu mężczyzn w celu zdecydowania, kto posiada większe prawa do każdego kawałka ziemi. Wybrane osoby musiały być mieszkańcami orientującymi się w faktach dotyczących własności ziemskiej w poszczególnych okresach. Wezwani spotykali się, aby zdecydować, kto dysponował uprawnionym roszczeniem do posiadania danego kawałka ziemi. Niezależnie od tego, jaka była decyzja, król Henryk uznawał wynik tak długo, jak długo decyzja była podejmowana jednomyślnie.

Co znaczy zatem, że coś jest sprawiedliwe? Skąd *wiemy*, co należy uznać za sprawiedliwe? Dlaczego uważamy ordalia za coś *złego*? W ten sposób otwieramy drzwi do niezliczonej ilości pytań dotyczących moralności, dobra i zła, wartości i słabości. Przez większość swojego filozoficznego życia wzbierałam się przed zagłębianiem w tego rodzaju pytania. Było tak w dużej mierze dlatego, że nie widziałam systematycznej drogi prowadzącej poprzez ten gąszcz pytań, a także dlatego, że współczesna filozofia moralności, pomimo że czczona na salonach akademickich, była zupełnie oderwana od twardej nauki, to znaczy nie odwoływała się do teorii ewolucji czy do neuronauk. Dlatego też istniało niebezpieczeństwo, że filozofia moralności będzie unosić się w morzu, „pewnych”, ale wciąż jednak, opinii. Bez wątplenia średniowieczni duchowni byli tak samo pewni siebie.

Wydaje się, że Arystoteles, Hume i Darwin mieli rację: z natury jesteśmy istotami społecznymi. Co to jednak właściwie oznacza w kontekście naszego *mózgu* i naszych *genów*? Aby wysunąć wnioski wykraczające poza ogólne przecucia dotyczące naszej natury, musimy odwołać się do czegoś pewnego. Bez odpowiednich i aktualnych danych pochodzących z neuronauk, biologii czy genetyki nie byłibyśmy w stanie powiązać idei dotyczących naszej natury z tym, co solidne i pewne.

Pomimo pewnego zagubienia zaczęłam doceniać fakt, że ostanie odkrycia pochodzące z nauk biologicznych pozwalają nam przedrzeć się przez tę płataninę pytań i dostrzec nowe drogi odkryte dzięki nowym danym naukowym. Fenomen wartości moralnych, który dotychczas był całkowitą zagadką, okazuje się być nią w mniejszym stopniu. Oczywiście, zagadnienie to nie jest do końca jasne, ale jednak mniej tajemnicze. Dzięki zebraniu nowych zbieżnych ze sobą danych z zakresu neuronauki, biologii ewolucyjnej, psychologii eksperymentalnej i genetyki oraz naniesieniu ich na odpowiednie ramy filozoficzne, jesteśmy w stanie teraz sensownie podchodzić do kwestii wartości jak również tego, skąd pochodzą.

Bogactwo danych łatwo może nas zgubić, ale główny motyw może zostać określony w dość prosty sposób. Moim celem jest wyjaśnienie naszej społecznej natury oraz pokazanie, jak moralne zachowanie znajduje swoje odzwierciedlenie na płaszczyźnie neuronalnej. Stanie się jasne, że płaszczyzna ta to *tylko* płaszczyzna, która nie mówi nam wszystkiego o ludzkich wartościach moralnych. Praktyki społeczne i kulturowe – rozumiane bardziej ogólnie – nie będą przedmiotem moich rozważań, choć mają one oczywiście ogromne znaczenie dla wartości, w zgodzie z którymi żyje człowiek. Nie będę również skupiać się na konkretnych dylematach moralnych, takich jak na przykład to, na ile wojna jest zła, czy też na ile opodatkowanie spadków jest sprawiedliwe.

Mimo że ogólne spostrzeżenia dotyczące naszej natury często znajdują wielu zainteresowanych odbiorców, ci sami odbiorcy mogą okazać się raczej głusi, gdy zaczynamy szczegółowo omawiać funkcjonowanie mózgu. Kiedy zaczniemy mówić o możliwości powiązania wielkich pytań dotyczących naszego umysłu z rozwojem neuronauki, znajdą się tacy, którzy grożąc palcem, ostrzegą nas o niebezpieczeństwach *scjentyzmu*. Zarzut ten oznacza, o ile mi wiadomo, przestępstwo wprowadzania nauki w miejsca, w których rzekomo nie ma ona żadnego interesu, oraz życia w cieniu wielkiego złudzenia, że nauka może wyjaśnić wszystko, absolutnie wszystko. Scjentyzm, jak zostałam słusznie pouczona, sięga daleko.

Stwierdzenie, że naukowe podejście do rozumienia moralności dopuszcza się grzechu scjentyzmu, w rzeczywistości jest mocno przesadzone, ponieważ nauka wcale nie chce odbierać chleba sztuce i naukom humanistycznym. Szekspir, Mozart i Caravaggio nie konkurują z kinazami białkowymi

Ta metoda działała na tyle dobrze, że baronowie, którzy mieli takie same problemy, poprosili go o pozwolenie na korzystanie z identycznej procedury. Król w ich imieniu nadawał tytuły dla każdego szeryfa po uiszczeniu opłaty do skarbu królewskiego. Następnie kolejni ludzie zaczęli żądać tytułów, aby móc rozwiązać różnego rodzaju kontrowersje. W ten sposób królewski wymiar sprawiedliwości został wprowadzony Anglii. Do tego czasu sprawiedliwość była egzekwowana przez hrabstwo lub dwór. Uważano, że król nie ma w niej udziału. W tamtych czasach powstały królewskie sądy, a sędziowie monarchii stanowili prawo zwyczajowe (tzn. prawo wspólne dla wszystkich w Anglii). Był to początek angielskiej ławy przysięgłych. Początkowo sąsiedzi musieli znać fakty i żadne zeznania świadków nie były przedstawiane w sądzie. Upłynęło kilkaset lat, zanim standardową praktyką stało się powoływanie ławników w celu ustalenia faktów w oparciu o to, co usłyszeli i zobaczyli w sądzie, a nie o własną wiedzę.

i mikroRNA. Z drugiej strony prawdą jest, że filozoficzne twierdzenia o naturze rzeczy, jak i intuicji moralnej, są zagrożone. W tym miejscu filozofia i nauka pracują wspólnie, a dowody powinny zająć miejsce refleksji. Nie oznacza to, że nauka nagle wkroczy i odpowie nam na wszystkie dylematy dotyczące dobra i zła. Przeciwnie, pozwoli ona na głębsze zrozumienie tego, co sprawia, że człowiek i inne zwierzęta to istoty społeczne, a także tego, co sprawia, że jesteśmy zdolni do troski o innych. Nauka może doprowadzić nas też do lepszego zrozumienia, w jaki sposób powinniśmy radzić sobie z problemami społecznymi. Nie może oznaczać to niczego złego. Jak zauważył szkocki filozof, Adam Smith (1723–1790), „nauka stanowi najskuteczniejsze antidotum na truciznę fanatyzmu i przesądów”. Mówiąc *fanatyzm*, miał on na myśli *zapal ideologiczny* i niewątpliwie jego obserwacja odnosi się w sposób szczególny do dziedziny moralności. Musimy jednak powiedzieć jasno, że nauka nie jest nawet bliska wyjaśnienia wszystkiego, co dotyczy mózgu, ewolucji czy genetyki. Dziś wiemy więcej niż dziesięć lat temu, za dziesięć lat więc będziemy wiedzieć jeszcze więcej. Ale zawsze będą pojawiać się na horyzoncie kolejne pytania.

Krytyka może okazać się jeszcze ostrzejsza, gdy zostaniemy ostrzeżeni przed logicznym absurdem, do jakiego może doprowadzić nas opieranie się na biologii w celu zrozumienia moralności. Oskarżenie to opiera się na założeniu, że cel ten wiąże się z popełnieniem błędu przechodzenia od *bytu* do *powinności*, od *faktów* do *wartości*. Moralność mówi nam, co *powinniśmy* robić, biologia natomiast może tylko powiedzieć, co *jest* faktem². Z pewnym zniecierpliwieniem możemy wysłuchać zarzutu, że nie poszliśmy za radą innego osiemnastowiecznego filozofa, Davida Hume’a (1711–1776), który twierdził, że nie można wywieść stwierdzeń dotyczących *powinności* z wypowiedzi na temat tego, co *jest*. Stąd, według krytyków, mój projekt jest mętny i okropny. Malkontent doradziłby: „w tym miejscu przestań czytać”.

Krytyka ta jest jednak błędna. Po pierwsze, Hume powiedział to, aby wyśmiać przekonanie, że rozum – prosty, oderwany od emocji, pasji i trosk – jest najistotniejszy dla moralności. Hume, uznając, że podstawowe wartości są częścią naszej natury, był niezachwiany w swoich przekonaniach: „rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć”³ (namiętności). Pisząc o *namiętnościach*, miał on na myśli coś bardziej ogólnego niż *emocje*. Hume’owi chodziło o każdy zwrot w stronę aktywności w świecie społecznym i fizycznym⁴. Uważał on, że postępowanie moralne, choć oparte na rozumieniu i refleksji, jest zakorzenione w głębokiej, powszechnej i trwałej motywacji społecznej, którą

² Zob. P. Kitcher, *Biology and Ethics*, [w:] *The Oxford Handbook of Ethics*, red. D. Copp, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 163–85; C. Wilson, *The Biological Basis and Ideational Superstructure of Ethics*, „Canadian Journal of Philosophy” 2002, 26 (suplement), s. 211–244. To, co w rzeczywistości powiedział Hume, było bardziej zniuansowane, niż głosi legenda: „W każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotykałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania, ustala istnienie Boga albo robi spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; aż nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduję, iż zamiast zwykłych spójek, jakie znajduje się w zdaniach, a mianowicie jest i nie jest, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem *powinien* albo *nie powinien*. Ta zmiana jest niedostrzegalna, lecz niemniej ma wielką doniosłość. Wobec tego bowiem, że to *powinien* albo *nie powinien* jest wyrazem pewnego nowego stosunku czy twierdzenia, przeto jest rzeczą konieczną te zwroty zauważyć i wyjaśnić; a jednocześnie konieczne jest, iżby wskazana została racja tego, co wydaje się całkiem niezrozumiałe, a mianowicie, jak ten nowy stosunek może być wydedukowany z innych stosunków, które są całkiem różne od niego. Ale autorzy zazwyczaj nie stosują tego środka ostrożności; uważam więc, iż trzeba go zalecić czytelnikom; i jestem przeświadczony, że ta drobna uwaga może podważyć wszelkie potoczne systemy moralności i że pozwoli nam zobaczyć, iż rozróżnienie występku i cnoty nie opiera się jedynie na stosunkach między rzeczami zewnętrznymi i że nie postrzega go rozum”. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, s. 259–260 (oryginalnie opublikowany w roku 1739).

³ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, *op. cit.* 2.3.3.4.

⁴ S. Blackburn, *Response to Marc Hauser’s Princeton Tanner Lecture*, manuskrypt niepublikowany 2008, dostępny na: <http://www.phil.cam.ac.uk/~swb24/PAPERS/Hauser.pdf>.

nazywamy „sentymentem moralnym”. Jest to część naszej biologicznej natury. Hume, tak jak Arystoteles i Darwin, był naturalistą w każdym calu.

Skąd więc to ostrzeżenie dotyczące *bycia* i *powinności*? Hume, właśnie dlatego, że był naturalistą, musiał postawić sprawę jasno – wyrafinowany naturalista nie ma nic wspólnego z prostym i niechlujnym wnioskowaniem od tego, co *jest*, do tego, co *być powinno*. Krytykował również tych, którzy uważali, że moralność i rozumowanie moralne powinno być domeną elit, a zwłaszcza duchownych, którzy zwykli przechodzić płynnie pomiędzy opisami i nakazami⁵. Na przykład można powiedzieć (moje przykłady, a nie Hume’a): „Mężowie są silniejsi od swoich żon, więc żony powinny słuchać swoich mężów” albo „Istnieje tradycja, według której mali chłopcy pracują jako kominiarze, dlatego mali chłopcy powinni pracować jako kominiarze”, albo też „to naturalne nienawidzić ludzi, którzy są zdeformowani, dlatego słuszne jest to, że nienawidzę ludzi, którzy są zdeformowani”. Tego rodzaju wnioskowania są głupie i właśnie dlatego, że Hume był naturalistą, chciał odciąć się od nich i ich głupoty.

Hume rozumiał, że musi wziąć pod uwagę złożony związek pomiędzy moralnymi decyzjami z jednej strony, a dynamiczną interakcją procesów myślowych – motywacji, myśli, emocji, wspomnień i planów – z drugiej. Do pewnego stopnia właśnie tego dokonał. Podkreślił znaczenie bólu i przyjemności w uczeniu się zachowań społecznych oraz kształtowaniu naszych pasji, znaczenie instytucji i zwyczajów w stanowieniu ram dla równowagi oraz dobrobytu; czy też znaczenie refleksji i inteligencji dla rewizji istniejących już instytucji oraz obyczajów⁶. Rozumiał, że pasje i motywacje, podobnie jak zasady moralne, mogą i często są ze sobą w konflikcie oraz że istnieje indywidualna zmienność w usposobieniu społecznym.

Dlatego, kontynuując rozważania już we współczesnym kontekście, relacja pomiędzy społecznym popędem i zachowaniami społecznymi, które służą dobremu samopoczuciu, nie jest prosta, a na pewno nie sylogistyczna. Znalezienie dobrych rozwiązań dla problemów społecznych często wymaga mądrości, dobrej woli, negocjacji, wiedzy historycznej i inteligencji. Podobnie twierdził Hume. Naturalizmowi, stroniąc od głupich wniosków, udaje się jednak znaleźć korzenie moralności w tym, jacy jesteśmy, na czym nam zależy i – co jest dla nas istotne – w naszej naturze. Ani to, co nadprzyrodzone (bogowie pozaziemscy), jak również lekko oderwane i nierealistyczne pojęcie *rozumu* nie wyjaśniają genezy naszej moralności⁷.

Jak więc idea, zgodnie z którą „nie można wywieść *powinności* od *bycia*” uzyskała w filozofii pozycję „starego i sprawdzonego” sposobu na obalenie naturalistycznego podejścia do moralności? Wyjaśnienie semantyczne da nam odpowiedź na to pytanie. *Wyprowadzenie* twierdzenia w logice dedukcyjnej wymaga formalnie poprawnego argumentu. Znaczy to, że wniosek musi dedukcyjnie wynikać z przesłanek, bez możliwości swobodnej interpretacji z jakimś, nawet wysokim prawdopodobieństwem (na przykład „Wszyscy ludzie są śmiertelni, Sokrates jest człowiekiem, więc Sokrates jest śmiertelny”). Zakładając, że przesłanki są prawdziwe, wniosek również musi być prawdziwy. Ściśle rzecz ujmując, dlatego właśnie nie możemy wyprowadzić (*w sensie konstruowania formalnie poprawnego argumentu*) twierdzenia o tym, co powinno być uczynione ze zbioru faktów na temat tego, co się dzieje. Druga część tej historii mówi nam o tym, że wielu filozofów moralności, szczególnie tych po Kancie, uważało, że Hume mylił się w swoim naturalizmie oraz że biologia

⁵ S. Blackburn, *How to Read Hume*, Granta, London 2008.

⁶ Jak zauważyła Annette Baier: „Traktat wykorzystywał refleksję po pierwsze po, to by zniszczyć jeden wymiar rozumu, a następnie, by określić rodzaj zwyczajów, nawyków, umiejętności i pasji, które będą w stanie stworzyć własne badania moralne”. Zob. A. Baier, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1991, s. 288.

⁷ Zob. rozdziały 7 i 8.

w ogóle nie ma nic do przekazania na temat moralności jako takiej. I tak naturalizm zawisł na Humowskiej szubienicy.

Ale Hume nie mylił się, pozostając wiernym naturalizmowi. W szerszym sensie „wnioskować” oznacza coś więcej niż *wyprowadzać dedukcyjnie*. Możemy wywnioskować (*zrozumieć*), co powinniśmy zrobić, opierając się na wiedzy, percepcji, emocjach i rozumieniu, jednocześnie równoważąc ze sobą różne aspekty. Robimy to ciągle, zarówno w świecie fizycznym, jak i społecznym. W sprawach zdrowia, hodowli zwierząt, ogrodnictwa, stolarstwa, edukacji młodych i w wielu innych praktycznych dziedzinach regularnie wnioskujemy o tym, co powinniśmy zrobić na podstawie okoliczności i rozumienia kontekstu. Strasznie boli mnie ząb? Powinnam udać się do dentysty. Ogień rozproszył się na kuchence? Powinnam wysypać na nią sodę. Niedźwiedź stanął na mojej drodze? Powinnam iść cicho w przeciwnym kierunku, nucąc sobie pod nosem. To, co pozwala nam funkcjonować w świecie, to *nie* logiczna dedukcja (wywodzenie). Ogólnie rzecz biorąc, proces rozwiązywania problemów – zastanawiania się i rozumowania – nie wygląda jak proces obliczania lub stosowania algorytmu. Przykładowo stado wilków obserwuje gromadę karibu i musi wybrać prawdopodobną ofiarę – zwierzę, które jest słabe, samotne lub młode. Stado jest wygłodniałe, więc polowanie musi zakończyć się sukcesem, a co za tym idzie, dojrzałe zwierzę może być lepszym wyborem niż malutki noworodek, ale opcja ta jest też bardziej ryzykowna; myśliwi chcą oszczędzać energię, ale aby zdobyć bogate źródło energii, muszą wziąć pod uwagę położenie rzeki, sposób odłączenia ofiary od stada i tak dalej. Człowiek napotyka podobne problemy na bieżąco: przy zakupie samochodu, projektowaniu mieszkania, zmianie pracy, wybierając pomiędzy agresywnym leczeniem raka a opieką hospicyjną. W każdym razie jasnym staje się fakt, że większość problemów nie jest rozwiązywana poprzez dedukcję. Większość problemów praktycznych i społecznych to tak zwane problemy z ograniczeniami (*constraints satisfaction*). Szukając dla nich rozwiązań, nasz mózg często podejmuje właściwe decyzje⁸. Czym dokładnie są tego typu problemy w świetle nauk neurobiologicznych? Z grubsza rzecz ujmując, polega to na uwzględnianiu różnych czynników, o różnej wadze i prawdopodobieństwie interakcji tak, aby uzyskać odpowiednie rozwiązanie problemu. Niekoniecznie najlepsze, ale odpowiednie. Istotny dla moich rozważań wniosek jest więc prosty: to, że nie można *wyprowadzić powinności z bycia*, ma bardzo małe znaczenie w rozważaniach nad rozwiązywaniem problemów występujących w świecie.

Mózg porusza się w *przyczynowym* świecie poprzez rozpoznawanie i kategoryzowanie wydarzeń dla niego ważnych – czyli biorąc pod uwagę to, jak zwierzę dąży do przetrwania – rozpoznaje, które jagody są dobre, gdzie można znaleźć soczyste termyty, w jaki sposób można złapać ryby⁹. Stawiana tu hipoteza brzmi: poruszanie się w świecie *społecznym* zależy głównie od mechanizmów neuronalnych – motywacji i popędów, nagród i przewidywań, percepcji i pamięci, kontroli impulsów i procesów decyzyjnych. Te same mechanizmy mogą zostać wykorzystane do podejmowania decyzji fizycznych i społecznych; mogą budować wiedzę o świecie oraz wiedzę społeczną, dotyczącą na przykład tego, kto jest porywczy i wybuchowy lub tego, że inni oczekują ode mnie dzielenia się jedzeniem, lub że będę broniła członków grupy przed intruzami lub wspierała ich w walce¹⁰.

Ukierunkowanie społeczne (*social navigation*) jest przykładem przyczynowego sposobu poruszania się w ogóle, który dostosowuje się do warunków istniejących w ekosystemie. W sferze społecznej warunki te będą obejmować zachowania społeczne poszczególnych członków grupy oraz ich praktyki kulturowe, z których część nazywana będzie „moralnymi” lub „prawnymi”. Generalnie,

⁸ P. Thagard, K. Verbeurgt, *Coherence as Constraint Satisfaction*, „Cognitive Science” 1998, 22, s. 1–24.

⁹ Zob. J. Woodward, *Interventionist Theories of Causation in Psychological Perspective*, [w:] *Causal Learning: Psychology, Philosophy and Computation*, red. A. Gopnik, L. Schulz, Oxford University Press, New York 2007, s. 19–36.

¹⁰ D. Danks, *The Psychology of Causal Perception and Reasoning*, [w:] *The Oxford Handbook of Causation*, red. H. Beebe, C. Hitchcock, P. Menzies, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 447–470.

ludzie, tak jak niektóre inne ssaki, są istotami społecznymi, obdarzonymi silną motywacją do tego, by stać się członkami grupy i mieć możliwość uczestnictwa w jej praktykach. Nasze zachowania moralne, mimo że bardziej skomplikowane niż zachowania społeczne innych zwierząt, są podobne, ponieważ reprezentują nasze próby radzenia sobie w ekosystemie społecznym.

Podsumowując, z perspektywy neurobiologii i ewolucji mózgu, rutynowe odrzucanie naukowego podejścia do zachowań moralnych, w oparciu o ostrzeżenie Hume'a przed wyprowadzaniem *powinności z bytu*, wydaje się niefortunne, zwłaszcza że przestroga ta ogranicza się jedynie do wniosku dedukcyjnego. Sentencja ta może zostać odrzucona na rzecz przyjęcia głębszego, choć programowego, neurobiologicznego punktu widzenia na to, czym jest rozumowanie i rozwiązywanie problemów, w jaki sposób działa ukierunkowanie społeczne, jak system oceny jest realizowany przez układ nerwowy oraz jak mózgi ssaków podejmują decyzje.

Wydaje się, że wartości zakorzenione w naszym układzie nerwowym, odpowiedzialne za troskę i opiekę – dla dobra samych siebie, potomstwa, przyjaciół, krewnych i innych – kształtują naszą umiejętność społecznego rozumowania w wielu kwestiach, takich jak: rozwiązywanie konfliktów, utrzymanie pokoju, obrona, handel, dystrybucja zasobów i w wielu innych aspektach życia społecznego w całym jego bogactwie. Wartości te nie tylko stanowią podstawę dla umiejętności rozwiązywania problemów społecznych, ale są jednocześnie danymi, które umożliwiają nam odkrywanie, jak powinniśmy postępować. Mowa tu o tym, że nasze dzieci są dla nas ważne i dbamy o ich dobro; że dbamy o naszą rodzinę. Niektóre rozwiązania problemów społecznych w odniesieniu do tych wartości są *faktycznie* lepsze od innych. Decyzje o sposobie postępowania mogą być uzgadnianie właśnie w odniesieniu do nich.

Proponowana przeze mnie hipoteza dotyczy tego, co my, ludzie, nazywamy *etyką* czy *moralnością* i co jest czterowymiarowym schematem zachowań społecznych, które kształtowane są przez zachodzące na siebie procesy mózgowe:

- (1) *troskę* (zakorzenioną w przywiązaniu do krewnych i przyjaciół oraz dbaniu o ich dobro),
- (2) *rozpoznawanie stanów mentalnych innych osób* (zakorzenione w korzyściach płynących z przewidywania zachowań innych),
- (3) *rozwiązywanie problemów w kontekście społecznym* (na przykład w jaki sposób powinniśmy dystrybuować ograniczone dobra, rozstrzygać spory dotyczące gruntów; jak powinniśmy karać niegodziwców) oraz
- (4) *uczenie się praktyk społecznych* (przez pozytywne i negatywne wzmocnienia, przez imitację, metodą prób i błędów, przez różnego rodzaju uwarunkowania i przez analogię).

Prostota tej struktury nie oznacza, że jej forma, odmiany i mechanizmy nerwowe są proste. Wręcz przeciwnie, życie społeczne jest niezwykle skomplikowane, podobnie jak mózg, na którym się ono opiera.

Zdolność człowieka do uczenia się i rozwiązywania problemów społecznych, kierowana poprzez podstawowe instynkty społeczne, jest źródłem tego, co powszechnie nazywamy wartościami społecznymi. Nawet jeśli te podstawowe instynkty pozostają wspólne, w różnych kontekstach i kulturach poszczególne ekspresje wartości mogą przybierać różne formy. Wartości, zgodnie z tą hipotezą, są bardziej fundamentalne niż reguły. Różne normy regulujące życie społeczne, wzmocniane przez system nagród i kar, mogą zostać ujawnione i zmodyfikowane pod wpływem dyskusji lub też mogą pozostać niejawne, istniejąc jako wiedza towarzysząca o tym, że coś „wydaje się właściwe”¹¹.

¹¹ Zob. także J. Woodward, J. Allman, *Moral Intuition: Its Neural Substrates and Normative Significance*, „Journal of Physiology–Paris” 2007, 101, 4–6, s. 179–202; A. Mesoudi, *How Cultural Evolutionary Theory Can Inform Social Psychology and Vice Versa*, „Psychological Review” 2009, 116, s. 929–952.

Zastanawianie się nad czynnikami, które dziś kształtują różne kultury oraz nad tym, jak mogło wyglądać życie społeczne w małych grupach żyjących 250 000 lat temu, prowadzi nas wprost do pytania o to, co odróżnia wartości moralne od innych wartości¹². Na ogół próbuję unikać tworzenia precyzyjnych definicji tego, co jest „moralne”, na rzecz przyjęcia tezy, że po prostu istnieje spektrum zachowań społecznych, z których niektóre obejmują sprawy wielkiej wagi i które zwykle nazywamy moralnymi, na przykład branie w niewolę jeńców lub zaniedbywanie dzieci. Inne zachowania społeczne natomiast obejmują sprawy mniejszej wagi, takie jak chociażby sposób zachowania na weselu. Granice pojęcia „moralność”, podobnie jak granice pojęć takich jak „dom” lub „warzywo”, są rozmyte, nawet jeśli mamy zgodność co do prototypowych przypadków. Nie działa to na korzyść precyzji definicji¹³. Wartości moralne nie muszą dotyczyć reguł, choć czasami je obejmują. Nie muszą być wypowiedziane w sposób jawny, mogą natomiast zostać uchwycone niejawnie przez dzieci, które dopiero uczą się funkcjonować w świecie społecznym, podobnie jak niejawnie uczą się tego, jak podtrzymać ogień lub jak doglądać kozy.

Uznając kluczową rolę kulturowych wierzeń i praktyk moralnych, celem, jaki stawiam sobie w niniejszej książce, jest zbadanie podstaw społecznego funkcjonowania ssaków w ogóle, w szczególności zaś człowieka. Rozpoczęłam ten projekt, ponieważ chciałam zrozumieć, co szczególnego jest w mózgach ssaków, co umożliwia ich funkcjonowanie społeczne i tym samym pozwala rozumieć podstawy moralności. Chciałam również zrozumieć zmienność usposobienia społecznego – w potrzebie przynależności, empatii i tworzeniu trwałych relacji. Różne podejścia proponowane w ramach nauk biologicznych mogą powiedzieć nam wiele o płaszczyźnie społecznej, ale nie ujmuje to w najmniejszym stopniu istocie ludzkiej moralności. Niemniej jednak, w połączeniu z hipotezami dotyczącymi ewolucji kulturowej oraz tego, jak kultura może wpłynąć na ekosystem gatunków¹⁴, perspektywa neurobiologiczna może przyczynić się do dopełnienia obrazu moralnych wartości ludzkich, który powstaje dzięki neuronauce behawioralnej.

Mój wkład w naukę badającą zachowania moralne jest skromny, ponieważ wiele pytań w neuronauce i genetyce behawioralnej wciąż pozostaje bez odpowiedzi. Jest on również bardzo niekompletny, dlatego, że koncentruje się głównie na mózgu, a nie kulturze, w której współczesny mózg musi funkcjonować. Jest on także ograniczony, ponieważ nie jesteśmy w stanie zbadać mózgu czy zachowania pierwszych ludzi, ani naszych przodków – homininów¹⁵. Z czasem jednak będziemy wiedzieć coraz więcej na temat genomu wymarłych homininów dzięki fragmentom DNA uzyskanym z kości. Uznając wszystkie te ograniczenia, mam nadzieję, że moja hipoteza znajduje się mniej więcej na właściwej drodze i może stanowić uzupełnienie dla badań w obrębie nauk o mózgu i zachowaniu.

¹² Wspaniałą dyskusję na temat historii różnych sposobów rozumienia moralności, wartości, cnót i etyki znaleźć można w książce Alasdaira MacIntyre’a *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności* (przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996). Aktualny sposób rozumienia moralności, obecny w zachodniej kulturze, z pewnością nie jest jedynym.

¹³ M. Johnson, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, University of Chicago Press, Chicago 1993.

¹⁴ E. Avital, E. Jablonka, *Animal Traditions: Behavioural Inheritance in Evolution*, Cambridge University Press, New York 2000; R. Boyd, P.J. Richerson, *Solving the Puzzle of Human Cooperation*, [w:] *Evolution and Culture*, red. S.C. Levinson, MIT Press, Cambridge, MA 2005; P.J. Richerson, R. Boyd, *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, University of Chicago Press, Chicago 2005.

¹⁵ Homininy definiowane są w kategoriach ostatniego wspólnego przodka *Homo sapiens sapiens*, wszystkich wygasłych gatunków z rodziny *Homo* obejmujących *Homo erectus*, *Homo habilis*, *Homo rudolfensis*, *Homo ergaster*, *Homo floresiensis*, *Homo heidelbergensis* oraz *Homo neanderthalensis*, jak i również dziewięć lub dziesięć pośrednich homininów. Aby zapoznać się ze zwięzłym omówieniem tej tematyki, zob.: B.A. Wood, *Human Evolution: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2005; Ch.E. Forbes, J. Grafman, *The Role of the Prefrontal Cortex in Social Cognition and Moral Judgment*, „Annual Review of Neuroscience” 2010, 33, s. 299–324.

Biologiczne podejście do ludzkiej moralności, preferowane w tej książce, nie jest niczym nowym, choć mój szczególny sposób syntetyzowania danych i umieszczania ich w kontekście tradycji filozoficznej może takim się okazać. Podejście to sięga Arystotelesa (384–322 p.n.e.), wielkiego chińskiego filozofa Mencjusza (IV wiek p.n.e.) oraz „zmysłowych” osiemnastowiecznych Szkotów – Davida Hume’a i Adama Smitha. Opiera się ono natomiast w zdecydowanym stopniu na Karolu Darwinie. Postępy w dziedzinie nauk biologicznych i społecznych pozwoliły przebadать dokładnie związki pomiędzy moralnością a ewolucją mózgu ssaków, które tworzą „drogę życia rodzinnego”¹⁶, a wraz z tym powstanie źródeł troski i opieki, które kształtują geografie moralności.

Sposób, w jaki będę rozwijać moje kluczowe twierdzenie, jest następujący. Kolejny rozdział rysuje tło dotyczące ewolucyjnych ograniczeń wpływających na zachowania społeczne i moralne. W trzecim rozdziale w sposób szczegółowy omawiam ewolucję mózgu ssaków oraz pokazuję poprzez analizę hormonów, takich jak oksytocyna, w jaki sposób wpływa to na potrzebę opieki i troski. W rozdziale czwartym przyglądam się bliżej koncepcji kooperacji, zwłaszcza międzyludzkiej, oraz danym dotyczącym roli oksytocyny we współdziałaniu i tworzeniu zaufania. Rozdział piąty, dotyczący genów, ma być przestrożą. Koncentruję się w nim na tym, co jest nam znane, a czego nie wiemy o „genach odpowiedzialnych za” moduły moralne w mózgu. W rozdziale szóstym zajmuję się społecznym znaczeniem zdolności odgadywania stanów mentalnych, a także możliwą neuronalną podstawą tego procesu. W rozdziale siódmym omawiana jest kwestia reguł i ich roli w zachowaniach moralnych. Sprawia to, że dyskusja nabiera bardziej filozoficznego kształtu. Religia i jej stosunek do moralności to tematy poruszane w rozdziale podsumowującym.

¹⁶ Zapożyczam zwrot ukuty przez neuronaukowca Paula MacLeana, zob. przykładowo *idem*, *The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions*, Plenum Press, New York 1990.