

Współczesne projekty naturalizacji moralności*

1. Wprowadzenie

Ze współczesnych badań prowadzonych w ramach dyscyplin, takich jak psychologia moralności, neuronauka społeczna czy prymatologia, wyłania się dość spójna wizja natury ludzkiej¹. Mimo kontrowersji, ujawniających się w szczególowej dyskusji nad danymi empirycznymi oraz propozycjami teoretycznymi², naukowcy zgodni są między innymi co do tego, że ludzkie zachowania, określane jako „moralne”: nadbudowane są na zdolnościach społecznych, powstałych w toku ewolucji biologicznej i obserwowanych także u innych naczelných; służą rozwiązywaniu problemów towarzyszących życiu w grupie; nie są wynikiem w pełni racjonalnych kalkulacji, ale ugruntowane są przede wszystkim w afekcie i przeżywanych emocjach społecznych/moralnych; mogą być modulowane na drodze rozmaitych strategii uczenia się; a także być podstawą konkurencyjnych systemów normatywnych, które pojawiają się w toku ewolucji kulturowej (możliwej dzięki takim adaptacjom biologicznym, jak zdolność i tendencja do imitacji)³. William D. Casebeer oraz Patricia S. Churchland słusznie twierdzą, że o podstawach moralności można obecnie mówić w kontekście: (1) sygnałów pochodzących z wielu modalności, (2) związanych z właściwie inicjowanymi systemami wykonawczymi, które (3) mają bogate powiązania ze strukturami mózgowymi odpowiedzialnymi za afekt i dążenie (4) i które opierają się na warunkowanych wspomnieniach (5) i wglądzie w umysł

* Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/04/A/HS5/00655.

¹ Mając na uwadze, że pojęcie „natura” zmieniało znaczenie, w interesującym mnie kontekście „naturalizm” rozumiany będzie jako podejście do moralności, wykorzystujące najbardziej aktualne odkrycia oraz teorie naukowe i – co za tym idzie – unikające supranaturalnych uzasadnień reguł postępowania i systemów normatywnych.

² Por. na przykład artykuły zebrane w: *Moral Psychology*, red. W. Sinnott-Armstrong, t. 1–4, Cambridge, Mass. 2008–2014.

³ Kompleksowe omówienie znaleźć można w: B. Brożek, *Rule-following: from imitation to the normative mind*, Kraków 2013.

innych osób, tak aby (6) myśleć i zachowywać się w sposób umożliwiający działania, w najlepszy osiągalny sposób⁴.

O ile odwołując się do badań empirycznych wyjaśnienia mechanizmów rządzących poznaniem moralnym nie budzą dziś raczej kontrowersji, o tyle zwolennicy silniejszej wersji naturalizacji moralności, zdaniem których nauka wskazuje również na uzasadnienie obowiązywania reguł, zmierzyć muszą się z zarzutem błędu naturalistycznego. W niniejszym artykule omawiam to zagadnienie: wyjaśniam najpierw, czym jest tytułowy błąd naturalistyczny w ujęciu George'a E. Moore'a i Davida Hume'a; pokazuję następnie, że z zagadnieniem tym wiąże się na tyle duża liczba kontrowersji, że zakaz przechodzenia od bytu do powinności/wartości jest dogmatem, który sformułować można tylko wewnątrz pewnego obrazu świata; w ostatniej części artykułu przyglądam się natomiast zmaganiom wybranych badaczy, którzy na różne sposoby bronią tezy o przydatności naukowej wiedzy o naturze ludzkiej w kontekście wyjaśnienia i uzasadnienia wartości i reguł postępowania.

2. Błąd naturalistyczny jako granica naturalizacji moralności

Zarzut błędu naturalistycznego podnoszony jest współcześnie w dwóch sytuacjach: po pierwsze, wobec wyprowadzania zdań preskryptywnych (mówiących o normach czy powinnościach) ze zdań deskryptywnych (opisowych), zaś po drugie, wobec prób definiowania terminów etycznych, takich jak „dobry” (czy „powinny”). Pierwszy przypadek zauważony został przez D. Hume'a, zaś drugi przez G.E. Moore'a.

Hume w *Traktacie o naturze ludzkiej* wskazuje na przepaść dzielącą dwie sfery: bytu i powinności (stąd też mówi się o „gilotynie Hume'a”). Szkocki filozof pisze następująco:

W każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotkałem, 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 znajduje, iż zamiast 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

⁴ W.D. Casebeer, P.S. Churchland, *Neuralne mechanizmy poznania moralnego: wieloaspektowe podejście do oceny moralnej i podejmowania decyzji moralnych* (w:) *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 2, *Ewolucja i złożone struktury poznawcze*, red. A. Klawiter, tłum. E. Czerniawska, Warszawa 2009, s. 395–421.

czy twierdzenia, przeto jest konieczne 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, że trzeba go zalecić czytelnikom; i jestem przeświadczony, że ta drobna uwaga może poderwać 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 rozum⁵.

Z kolei G.E. Moore próbował wykazać, że skoro pojęcie „dobry” nie może zostać utożsamione z żadnym pojęciem odnoszącym się do sfery naturalnej, odnosi się ono do własności nienaturalnej (bądź też supranaturalnej). W *Zasadach etyki* czytamy:

Na pytanie (...), jak zdefiniować pojęcie „dobry”, odpowiadam (...), że pojęcia tego zdefiniować nie można (...). Pojęcia „dobry” – jeżeli przez wyraz ten rozumieć cechę, którą przypisujemy rzeczom, orzekając o nich, że są dobre – nie da się więc zdefiniować w (...) znaczeniu, w którym definicja ustala, z jakich części składa się dana całość. W tym znaczeniu niemożliwa jest definicja pojęcia „dobry”, jest ono bowiem pojęciem prostym i należy do tych niezliczonych przedmiotów myśli, które same, jako nierozkładalne terminy graniczne, nie podlegają zdefiniowaniu, lecz są materiałem, z którego zbudowana być musi wszelka definicja (...). Możliwe jest, iż rzeczy dobre posiadają zarazem jakaś inną nieodłącznie właściwą im cechę, podobnie do tego na przykład, jak rzeczy, które mają barwę żółtą, wytwarzają zarazem fale świetlne pewnej określonej długości. I etyka ma faktycznie na celu ustalenie tego, jakie to cechy i własności, prócz jakości „dobry”, przynależą wszystkim rzeczom dobrym. Lecz aż nazbyt wielu filozofów mniemało, iż ustalenie tych innych własności jest już definicją pojęcia „dobry”, że własności te nie są w rzeczywistości czymś różnym od własności „dobry”, lecz całkowicie i absolutnie z nią identyczne. Ten pogląd proponuję nazwać błędem naturalistycznym⁶.

Choć Hume i Moore piszą w istocie o różnych sytuacjach – a właściwie o odrębnych problemach – obydwaj przypadki wskazuje się często jako poważne ograniczenia dla naturalizacji moralności⁷. O ile nauka jest przydatna (lub wręcz niezbędna) dla rekonstrukcji adekwatnej wizji deskryptywnej warstwy natury ludzkiej, nie obejmuje ona swoim zasięgiem normatywnych pytań typu „jak **powinno** się postępować?” oraz „jakie postępowanie jest **dobre**?”. Rzecznikami tak zakreślonych

⁵ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1–2, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, s. 259–260. Sam Hume nie korzystał ani z określenia „błąd naturalistyczny”, ani z metafory „gilotyny”.

⁶ G.E. Moore, *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamierowski, M. Arcta, Warszawa 1919, s. 9–16.

⁷ Por. W. Załuski, *Granice naturalizacji etyki (w:) Czy nauka zastąpi religię?*, red. B. Brożek, J. Mączka, Kraków 2011, s. 205–216 (szczególnie s. 207–211).

granic nauki o moralności są nie tylko filozofowie o nastawieniu antynaturalistycznym⁸. Ze współczesnych badaczy umysłu zdania takiego jest choćby Jerry Fodor, który twierdzi, że „nauka mówi o faktach, nie o wartościach. Może nam powiedzieć, jacy jesteśmy, ale nie, czy to dobrze, że jesteśmy właśnie tacy”⁹.

3. Przeciw dogmatyzmowi

Choć analizy Hume’a i Moore’a trwale wpisały się w dyskusję na temat granic naturalizacji moralności, wielu badaczy sprzeciwia się traktowaniu błędu naturalistycznego jako argumentu o charakterze ostatecznym, czy też jako „filozoficznego dogmatu”. Przykładowo, filozofowie tacy jak John Searle oraz Max Black twierdzą, że istnieją poprawne wnioskowania z przesłanek deskryptywnych, prowadzące do wniosków powinnościowych (preskryptywnych)¹⁰. Pierwszy z nich podaje taki oto przykład:

- (1) Jones wypowiedział słowa: „Niniejszym obiecuję zapłacić Ci, Smith, pięć dolarów”.
- (2) Jones obiecał zapłacić Smithowi pięć dolarów.
- (3) Jones zaciągnął zobowiązanie, by zapłacić Smithowi pięć dolarów.
- (4) Jones ma obowiązek zapłacić Smithowi pięć dolarów.
- (5) Jones powinien zapłacić Smithowi pięć dolarów.

Zarzut błędu naturalistycznego bez wątpienia prowokuje więc do dalszych dyskusji o charakterze metodologicznym, logicznym i ontologicznym. Szczególnie wnikliwe analizy i uwagi na ten temat znaleźć można w trzeciej części książki *Fenomen normatywności* autorstwa Anny Brożek, Bartosza Brożka oraz Jerzego Stelmacha¹¹.

Anna Brożek zauważa, że dzięki rozwojowi filozofii, teorii rozumowań i dyscyplin formalnych, narzędzia których w swoich dociekaniach na temat błędu naturalistycznego używali Hume i Moore – były to odpowiednio sylogistyka i koncepcja części-i-całości dla konkretów – nie są dziś jedynymi dostępnymi, a co za

⁸ Bertrand Russell dodaje również, że liczni filozofowie moralności uważają termin „powinien” za nieanalizowalny, niedefiniowalny i pierwotny. Prócz intuicyjnego (pierwotnego) rozumienia, jedynym zabiegiem, pozwalającym uściślić znaczenie terminu „powinien”, jest przeciwstawienie go terminowi „był” (ewentualnie „natura”). Por. jego *Human Society in Ethics and Politics*, London 1954, s. 72.

⁹ J. Fodor, *Why Pigs Don't Have Wings*, London Review of Books 2007, October 18 (cyt. za: S. Harris, *Pejzaż moralny: w jaki sposób nauka może określać wartości*, tłum. P. Szwejcar, Warszawa 2012, s. 23–24).

¹⁰ Por. J.R. Searle, *How to Derive 'Ought' from 'Is'*, *The Philosophical Review* 1964, Vol. 73(1), s. 43–58; M. Black, *The Gap between 'Is' and 'Should'*, *The Philosophical Review* 1964, Vol. 73, s. 165–181.

¹¹ A. Brożek, B. Brożek, J. Stelmach, *Fenomen normatywności*, Kraków 2013, część trzecia „Granice normatywności”, s. 153–211.

tym idzie ich analizy „mają znaczenie już tylko historyczne”¹². Sylogistyka oraz koncepcja części-i-całości dla konkretnych w rozważanym przez tych filozofów kontekście są „teoriami kulawymi” w sensie Petrażyckiego, to jest zdają się dotyczyć pewnej dziedziny, podczas gdy w rzeczywistości dotyczą jedynie jej podzbioru właściwego. Dziś wiadomo, że sylogistyka nie jest teorią wszystkich rozumowań, koncepcja części-i-całości dla konkretnych nie jest najlepszą teorią do analizy własności, a w definiowaniu nie zawsze musimy posługiwać się definicją równościową (klasyczną).

Zdaniem Anny Brożek passusy dotyczące błędu naturalistycznego (czy to w ujęciu Hume’a, czy to w ujęciu Moore’a) nie mówią o jednym problemie, ale raczej całej wiązce problemów. Niektóre z tych problemów są ze sobą powiązane, zaś inne rozpatrywać można niezależnie, wykorzystując różne narzędzia. Przykładowo, przeprowadzone przez nią analizy prowadzą między innymi do stwierdzenia, że negatywna odpowiedź na takie pytania, jak „czy termin ‘dobry’/‘powinny’ jest definiowalny?” nie pociąga za sobą automatycznie negatywnej odpowiedzi na pytania: „czy istnieją niezawodne schematy rozumowań od zdań opisowych do aksjologicznych/powinnościowych?” oraz „czy zdania aksjologiczne/powinnościowe wolno wywnioskowywać ze zdań opisowych?”¹³.

Bartosz Brożek zauważa natomiast, że istnienie lub nieistnienie przepaści pomiędzy sferą bytu i powinności nie ma charakteru absolutnego, ale zależne jest od obrazu świata¹⁴. Pisząc o łatwości przechodzenia od tego, co jest, do tego, co być powinno „w każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotkał”, Hume wyraża swój niepokój. Brożek twierdzi jednak, że w kontekście starożytnego obrazu świata przejście takie nie było niczym nieuprawnionym¹⁵. Na poparcie zauważa między innymi, że Heraklityjski *logos*, w którym „wszystkie rzeczy są jednością”¹⁶, pojmować należy jako „racjonalną strukturę świata”, obejmującą zarówno zasady rządzące bytem (dziś nazwalibyśmy je prawami przyrody), jak i ludzkimi czynami, a więc również i normy moralne.

Jasnego rozróżnienia na byt i powinność – jak zauważa dalej Bartosz Brożek – nie można odnaleźć także u Arystotelesa. W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles przekonuje, że **celem** ludzkich działań jest szczęście, będące zarazem najwyższym **dobrem**. Szczęście identyfikowane jest przez filozofa ze Stagiry z życiem rozumnym, gdyż rozum wpisany jest w istotę człowieczeństwa. Jest tak, ponieważ przyczyna

¹² A. Brożek, *Błąd naturalistyczny z metodologicznego punktu widzenia* (w:) A. Brożek, B. Brożek, J. Stelmach, *Fenomen normatywności*, s. 153–177 (przytoczony cytat pochodzi z ostatniej strony tego rozdziału).

¹³ *Ibidem*, s. 175–176.

¹⁴ Por. B. Brożek, *Błąd naturalistyczny z perspektywy logicznej* (w:) A. Brożek, B. Brożek, J. Stelmach, *Fenomen normatywności*, Kraków 2013, s. 179–194; B. Brożek, *Granice interpretacji*, Kraków 2014, s. 191–202.

¹⁵ Por. B. Brożek, *Błąd naturalistyczny z perspektywy logicznej*, s. 180.

¹⁶ Zgodnie z numeracją Dielsa/Kranza jest to fragment gnomy B50 ze spuścizny Heraklita z Efezu; por. K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 70.

celowa (obok formalnej, materialnej i sprawczej) stanowi konstytutywny „element” arystotelesowskiej struktury rzeczywistości – celem każdego bytu jest aktualizacja jego formy, a formą człowieka jest rozumność. Nie można więc powiedzieć, że postulat życia rozumnego oderwany jest od sfery bytu, gdyż wynika wprost z konstrukcji świata i natury ludzkiej.

Następnie Brożek przypomina, że w swojej logice Arystoteles zajmował się nie tylko stwierdzeniami deskryptywnymi, którym odpowiadały sylogizmy teoretyczne, ale również preskryptywnymi, które ujmowane były w sylogizmy praktyczne i – mimo istnienia pewnych różnic pomiędzy nimi – uważał je za analogiczne¹⁷. Kluczowa różnica pomiędzy tymi sylogizmami polegała na tym, że o ile w przypadku tych pierwszych – jak pisze Stagiryta – „celem jest spekulacja (gdyż wtedy, gdy ktoś pomyśli dwie przesłanki, myśli też i wyprowadza wniosek)”, o tyle w drugim „wniosek wywodzący się z dwóch przesłanek staje się działaniem”¹⁸. Dalej Brożek zwraca uwagę na Arystotelesowską teorię wyjaśniania, w której konkluzja sylogizmu wyjaśniana jest przez termin średni, odnoszący się do którejś z czterech przyczyn. Brożek porównuje dwa sylogizmy – teoretyczny i praktyczny – w których termin średni odnosi się do przyczyny celowej¹⁹:

(S1)

Wszystkie ciężkie ciała naturalne dążą do środka Ziemi.

Kamienie są ciężkimi ciałami.

=====

Kamienie naturalnie dążą do środka Ziemi.

(S2)

Każdy człowiek powinien spacerować.

X jest człowiekiem.

=====

X powinien spacerować.

W sylogizmie S1 funkcję wyjaśniającą (termin średni) pełni „ciężkie ciało” – wszechświat skonstruowany jest w ten sposób, że każde ciężkie ciało dąży do swojego miejsca naturalnego, jakim jest środek Ziemi. Dążenie to jest więc **celem**, wyjaśniającym ruch kamienia. W przypadku sylogizmu S2, zawierającego przesłankę preskryptywną, funkcję wyjaśniającą pełni natomiast termin „człowiek”. W naturę ludzką wpisane są zachowania rozumne, a spacerowanie do takich właśnie należy. Z drugiej strony Brożek zauważa, że możliwy jest przekład sylogizmu

¹⁷ Por. B. Brożek, *Błąd naturalistyczny z perspektywy logicznej*, s. 182.

¹⁸ Cyt. za: *ibidem*, s. 184 (Arystoteles, *De motu animalium*, Princeton 1978, 701a8–14). Brożek uważa ponadto, że sylogizmy teoretyczne mają nam dać wiedzę ogólną. W związku z tym nie mogą pojawiać się w nich nazwy własne (na przykład Sokrates). Dopuszczalne są one z kolei w sylogizmach praktycznych – „wniosek staje się działaniem”, zaś działanie podejmowane jest zawsze przez konkretne indywiduum (por. *ibidem*, s. 185–186).

¹⁹ *Ibidem*, s. 184–185.

S2 taki, by pozostawał on wciąż sylogizmem praktycznym, ale nie zawierał przesłanek preskryptywnych. Oto sylogizm S3:

(S3)

Spacerowanie jest dobre dla ludzi.

X jest człowiekiem.

=====

Spacerowanie jest dobre dla X-a.

Dlaczego więc Hume odrzuca możliwość przejścia od sądów deskryptywnych do preskryptywnych? Warto podkreślić jeszcze raz, że Arystotelesowski sylogizm praktyczny odwołuje się do **przyczyny celowej**. Na tę ostatnią nowożytna filozofia, której wybitnym przedstawicielem był Hume, inspirowana sukcesami fizyki patrzy z kolei z nieufnością²⁰. W mechanistycznym obrazie świata, którego ukoronowaniem jest dzieło Izaaka Newtona, pozostaje miejsce tylko na przyczynę sprawczą²¹. Nie oznacza to oczywiście, że Arystotelesowski teleologizm powinien mieć w filozofii pozycję uprzywilejowaną – pokazuje jednak, że rozstrzygnięcia Hume'a warunkowane są silnie obrazem świata. Bartosz Brożek podsumowuje ten wywód następująco:

Gilotyna Hume'a nie jest żadnym dogmatem i nie stanowi prawdziwego wyzwania przynajmniej dla niektórych „dawnych” systemów moralności. Oczywiście w ramach stanowisk ontologicznych popularnych w czasach Hume'a – które odrzucały przyczyny celowe i wyjaśnienia teleologiczne – „przejścia” od sądów deskryptywnych do normatywnych są trudniejsze do wyjaśnienia niż w Arystotelesowskiej siatce pojęciowej – i z tego punktu widzenia zdumienie Hume'a jest usprawiedliwione. Problem w tym, że gilotyna Hume'a jest zwykle wykorzystywana bez świadomości bagażu ontologicznego, który ugruntowuje zakaz „wywodzenia powinności z bytu” (...)²².

Prócz kwestii metodologicznych i logicznych analizy Hume'a oraz Moore'a dotyczą także sfery ontologicznej. Kwestię tę rozwija Jerzy Stelmach, którego zdaniem kłopoty z naturalizacją moralności wiążą się z **uprzednim** przyjęciem dualizmu byt-powinność²³.

Zdaniem Jerzego Stelmacha „fikcja błędu naturalistycznego”²⁴ pojawia się po pierwsze ze względu na przyjęcie wspomnianego wyżej dualizmu byt-powinność,

²⁰ Por. uwagi na temat przyczynowości według Hume'a w pracy: M. Heller, *Materia i przyczynowość – konkrety czy uniwersalia?* (w:) M. Heller, *Granice nauki*, red. M. Hohol, Ł. Kwiatek, Kraków 2014, s. 281–297.

²¹ M. Heller, *Philosophy in Science: A Historical Introduction*, Heidelberg 2011, s. 47–60.

²² B. Brożek, *Błąd naturalistyczny z perspektywy logicznej*, s. 186.

²³ J. Stelmach, *Błąd naturalistyczny i antynaturalistyczny w dyskursie normatywnym* (w:) A. Brożek, B. Brożek, J. Stelmach, *Fenomen normatywności*, Kraków 2013, s. 195–204; J. Stelmach, *A jeśli powinność nie istnieje?* (w:) A. Brożek, B. Brożek, J. Stelmach, *Fenomen normatywności*, Kraków 2013, s. 205–211.

²⁴ J. Stelmach, *Błąd naturalistyczny i antynaturalistyczny w dyskursie normatywnym*, s. 197.

po drugie ze względu na twierdzenie o możliwości przełamania lub omięcia samego dualizmu, po trzecie zaś ze względu na przyjęcie pierwszeństwa tego, co naturalne. Według Stelmacha wszystkie te założenia przyjęte są *a priori*, a ponadto pierwsze i drugie z nich nie są dobrze uzasadnione.

Zauważa on, że rezygnacja z naturalizacji terminów etycznych, takich jak „powinny” czy „dobry” motywowana zarzutem błędu naturalistycznego prowadzi z kolei do popełnienia błędu antynaturalistycznego. Ten ostatni wiąże się z definiowaniem pojęcia powinności za pomocą pojęcia powinności (błąd *idem per idem*), a także definiowaniem pojęć pochodnych wobec powinności (błąd *ignotum per ignotum*). Stelmach zaznacza ponadto, że przyjęcie tego rozwiązania wiąże się z pojawieniem się dodatkowego dualizmu – tym razem epistemologicznego – w przypadku którego podmiot dysponuje dwoma metodologiami poznania: natury oraz powinności²⁵. Wobec tego Jerzy Stelmach twierdzi, że jedynym sposobem uniknięcia któregoś z tych błędów jest odrzucenie dualizmu i przyjęcie monistycznej wizji świata:

Akceptując przekonanie o istnieniu dualizmu bytu i powinności, równocześnie przesądzamy o tym, że dyskurs normatywny (w każdej ze znanych postaci) będzie obciążony jednym z dwóch błędów: albo „błędem naturalistycznym”, albo „błędem antynaturalistycznym”. Dlatego w moim przekonaniu jedynym uprawnionym rozwiązaniem, które uwalniałoby „dyskurs normatywny” od wymienionych błędów, byłoby odrzucenie tezy o dualizmie bytu i powinności, a w konsekwencji opowiedzenie się za ontologicznym monizmem²⁶.

Powyższe rozważania wskazują, że zarzut błędu naturalistycznego nie kończy dyskusji na temat możliwości oparcia systemów moralnych na faktach odkrywanych przez naukę. Przyjrzyjmy się teraz kilku propozycjom biologicznych mechanizmów zachowań moralnych (warstwa deskryptywna) oraz poglądom ich autorów na kwestie normatywne.

4. Współczesne projekty naturalizacji moralności

Jedną z pierwszych systematycznych prób ugruntowania moralności w osiągnięciach nauki była etyka ewolucyjna²⁷ konstruowana przez darwinistów społecznych na przełomie XIX i XX w. Zwolennicy tego projektu nie przejmowali się zbyt zakazem wyprowadzania norm z faktów. Podstawowemu mechanizmowi ewolucji, czyli doborowi naturalnemu, przypisywali oni wymiar normatywny. Kluczową normę etyki ewolucyjnej Wojciech Załuski rekonstruuje następu-

²⁵ *Ibidem*, s. 199.

²⁶ *Ibidem*, s. 195.

²⁷ Por. na przykład M. Weiss, *Etyka a ewolucja: metaetyczny kontekst etyki ewolucyjnej*, Poznań 2010.

jąco: „Podejmuj takie działania, które przyczyniają się do przetrwania najlepiej dostosowanych”²⁸. Norma taka wydaje się rażąca, czy wręcz wulgarna. Współczesne propozycje naturalizacji moralności, w których od naukowych faktów na temat natury ludzkiej próbuje się – w różny sposób – przejść do etyki normatywnej, są znacznie bardziej dojrzałe, a ich twórcy świadomi są – mniej lub bardziej – wiszącej nad ich głowami hume’owskiej gilotyny.

Pierwszą z godnych uwagi propozycji naturalizacji moralności prezentuje Patricia Churchland. Interpretuje ona słynny passus z *Traktatu o naturze ludzkiej*, mówiący o przepaści między bytem a powinnością, jako przestrożę Davida Hume’a przed racjonalizmem w etyce²⁹. Idąc tym tropem, podkreśla ona, że szkocki filozof zaatakować chciał nie etycznych naturalistów (do których sam zresztą się zaliczał), upatrujących motywów postępowania w „sentymencie moralnym” i nastawieniu prospołecznym, ale zwolenników moralności opartej na rozumie i chłodnej kalkulacji. Na poparcie tej interpretacji Churchland przytacza inny słynny cytat z dzieła Hume’a: „rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć”³⁰.

Zdaniem Churchland ludzka moralność jest systemem zachowań społecznych, które warunkowane są przez następujące procesy mózgowo:

- (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),
- (4) uczenie się praktyk społecznych (przez pozytywne i negatywne wzmocnienia, przez imitację, metodą prób i błędów, przez różnego rodzaju uwarunkowania i przez analogie)³¹.

Omawiając mechanizmy stojące u podstaw ludzkich zachowań społecznych i moralnych, Churchland wielokrotnie nawiązuje do Hume’a. Jej zdaniem „sentyment moralny” interpretowany naukowo wiąże się z opiekuńczością i przywiązaniem do innych jednostek, których krąg w toku ewolucji biologicznej rozszerzał się od potomstwa i najbliższych krewnych aż do członków grupy i przyjaciół. Churchland szczegółowo opisuje przemiany endokrynologiczne i neurobiologiczne (szczególnie związane z siecią oksytocynowo-wazopresynową), za spr-

²⁸ W. Załuski, *Granice naturalizacji etyki*, s. 207.

²⁹ P.S. Churchland, *Moralność mózgu: co neuronauka mówi o moralności*, tłum. M. Hohol, N. Marek, Kraków 2013, s. 22–23.

³⁰ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, 2.3.3.4.

³¹ P.S. Churchland, *Moralność mózgu...*, s. 28.

wą których krąg osobników otaczanych troską ulegał rozszerzeniu. Kładzie ona również nacisk – wskazując zarówno mechanizmy mózgowy, jak i studia psychopatologiczne – na rolę emocji moralnych, takich jak wstyd, empatia czy poczucie winy w przywiązaniu do innych. Fundamenty moralności, o których piszą współcześni badacze umysłu, spójne są więc z antyracjonalistycznym podejściem szkockiego filozofa.

Jeśli chodzi natomiast o warstwę preskryptywną, Churchland zauważa, że choć powinności nie da się **wyprowadzić dedukcyjnie** z bytu, to nie prowadzi to do wniosku, że nie istnieją inne rozumowania, w których przechodzi się od faktów do sposobów działania. W szczególności Churchland powołuje się na podejście koherencjonistyczne³², które uwzględnia mechanizm wnioskowania do najlepszej decyzji³³. Wyjaśnia to następująco:

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. (...) 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 (...). Większość problemów praktycznych i społecznych to tak zwane problemy z ograniczeniami (*constraints satisfaction*). Szukając dla nich rozwiązań, nasz mózg często podejmuje właściwe decyzje. 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 odpowiednie³⁴.

Problem hume'owski zdaniem Churchland nie jest więc wcale praktyczną przeszkodą dla znaturalizowanych badań nad moralnością oraz dla wyprowadzania z ich wyników wniosków praktycznych.

Natomiast w kontekście problemu wskazanego przez Moore'a, Churchland opowiada się za naturalistycznym podejściem do wartości³⁵. Zauważa ona, że aby prawomocnie orzec, że jakaś ugruntowana w naszym układzie nerwowym, a więc w pełni naturalna, wartość, na przykład „opieka”, **jest** „dobra”, terminy odnoszące się do nich nie muszą wcale być synonimiczne, jak twierdził Moore. Jako przykład poprawnego definiowania przy braku synonimiczności podaje ona pojęcia naukowe: „światło” **jest** „promieniowaniem elektromagnetycznym”, twierdząc jed-

³² P. Thagard, K. Verbeurgt, *Coherence as Constraint Satisfaction*, *Cognitive Science* 1998, Vol. 22, s. 1–24.

³³ P.S. Churchland, *Inference to the Best Decision* (w:) *The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience*, red. J. Bickle, Oxford 2009.

³⁴ P.S. Churchland, *Moralność mózgu...*, s. 24–25.

³⁵ *Ibidem*, s. 301–306.

nocześnie, że na poziomie semantycznym dyskurs moralny powinien rządzić się tymi samymi prawami, co każdy inny (na przykład dyskurs naukowy).

Bardziej skrajne stanowisko na temat błędu naturalistycznego zajmuje Sam Harris. W *Pejzażu moralnym* sprowadza on wartości (powinność) do faktów (bytu), wykorzystując – jego zdaniem – mierzalne empirycznie pojęcie dobrostanu (*well-being*)³⁶. Ten ostatni zależny jest od zdarzeń dziejących się w świecie oraz procesów neuronalnych, a więc faktów, które badać można naukowo. Według Harrisa:

Pytania o wartości (...) to w istocie pytania o dobrostan świadomych istot, a zatem język wartości można przełożyć na język faktów, które już podlegają naukowej analizie, faktów powiązanych z negatywnymi i pozytywnymi emocjami społecznymi, z instynktem karania, z wpływem określonych reguł (praw) i instytucji społecznych na relacje międzyludzkie, z neurofizjologią szczęścia i cierpienia i tak dalej³⁷.

Obiektywny charakter terminów takich jak „dobrostan” oraz „jakość życia” charakteryzuje Harris, zestawiając je z pojęciem „choroba”, które wprost odnosi się do sfery faktów.

Rozwiązanie takie prowadzi Harrisa do koncepcji „pejzażu moralnego”, który jest przestrzenią obejmującą wszystkie praktyki społeczne wiążące się z dobrostanem lub cierpieniem³⁸. Wiele elementów owego pejzażu jest uniwersalnych dla wszystkich ludzi, jednak istniejące różnice międzykulturowe w zakresie praktyk uznawanych za moralnie słuszne również podlegają ocenie ze względu na dobrostan/cierpienie. Prowadzi to do twierdzenia, że możliwe jest wartościowanie istniejących systemów moralnych oraz wskazanie, które z nich są optymalne dla maksymalizacji jakości życia. Co więcej, Harris przyjmuje postawę kognitywistyczną w odniesieniu do norm, to jest uważa, że normy mogą być prawdziwe lub fałszywe, a także możemy (choć w praktyce może być to bardzo trudne) poznać wartość danej normy³⁹. Zaznacza jednak, że prawdziwość/fałszywość norm nie jest warunkowana przez platońskie idee czy też wewnętrzne własności świata. Jego zdaniem:

³⁶ S. Harris, *Pejzaż moralny: w jaki sposób nauka może określać wartości*. W istocie Harris idzie jeszcze krok dalej, pisząc, że: „(...) sama kategoria ‘powinności’ jest sztuczna i nieuchronnie myśląca, gdy zaczynamy ją stosować w refleksji nad wyborami moralnymi” (s. 61).

³⁷ *Ibidem*, s. 10.

³⁸ *Ibidem*, s. 18.

³⁹ Chodzi tu oczywiście nie o kognitywistykę, czyli interdyscyplinarną naukę o poznaniu i umyśle, ale pogląd formułowany w ramach filozofii moralności i filozofii prawa. W przeciwieństwie do kognitywistów, takich jak na przykład Harris (*ibidem*), nonkognitywiści zaprzeczają możliwości stosowania kryterium prawdy/fałszu w odniesieniu do norm.

Niezaprzeczalnie istnieją fakty – *realne* fakty – odpowiadające za to, że świadoma istota odczuwa najgłębsze nieszczęście lub największe szczęście (największy dobrostan), jest też obiektywną prawdą stwierdzenie, że są dobre i złe, prawdziwe i nieprawdziwe rozstrzygnięcia kwestii moralnych⁴⁰.

Wydaje się, że najbardziej wyważoną pozycję zajmuje Frans de Waal, którego badania z zakresu prymatologii stanowią bardzo ważny wkład w projekt naturalizacji moralności⁴¹. Jego badania wskazują na przykład na istnienie emocji społecznych u naczelných innych niż człowiek, co wspiera omówioną wyżej „hume’owską” tezę Patricii Churchland na temat fundamentów moralności. Twierdzi on ponadto, że choć jedynie ludzie sformułowali systemy moralne *sensu stricto*, u naczelných innych niż człowiek zaobserwować można nie tylko złożone zachowania społeczne, lecz także rudymentalne formy moralności (na przykład intuicję sprawiedliwości).

Frans de Waal nie zgadza się z Harrisem co do tego, że nauka może ustalać wartości, którymi powinni kierować się ludzie⁴². Zdaje się on twierdzić, że nauka może powiedzieć coś o moralności jedynie w warstwie deskryptywej: „jestem głęboko sceptyczny wobec moralnej czystości nauki i w moim odczuciu jej rola nigdy nie powinna wykraczać poza dostarczanie uzasadnień dla moralności”⁴³. Z drugiej strony jednak de Waal uważa, że Hume nie pisał o **całkowitej niemożliwości** przechodzenia od sfery tego, co jest, do tego, co być powinno, ale zalecał ostrożność. W kwestii przydatności nauki w kontekście określania, jak powinniśmy się zachowywać, de Waal powołuje się na zasadę *ought implies can*, twierdząc, że obowiązywać mogą tylko takie normy, które są dla *Homo sapiens* możliwe do spełnienia:

(...) nauka z pewnością może nam pomóc wyjaśnić, dlaczego niektóre rezultaty naszych działań mogłyby być uprzywilejowane względem innych, czyli dlaczego moralność jest jaka jest. Choćby z tego powodu, że nie byłoby sensu ustalać zasad moralnych, które są niemożliwe do przestrzegania, tak jak miałyby się z celem tworzenie przepisów ruchu drogowego, do których samochody nie byłyby przystosowane, na przykład nakazywanie kierowcom, by przeskakiwali auta jadące wolniej (...). Moralność musi być dopasowana do gatunku, dla którego jest przeznaczona⁴⁴.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 50.

⁴¹ F. de Waal, *Małpy i filozofowie: skąd pochodzi moralność?*, tłum. B. Brożek, B. Kucharzyk, Kraków 2013.

⁴² Por. F. de Waal, *Bonobo i ateista: w poszukiwaniu humanizmu wśród naczelných*, tłum. K. Kornas, Kraków 2014, s. 37.

⁴³ *Ibidem*, s. 38.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 232.

Podobnie jak Churchland, de Waal uważa, że wartości społeczne i moralne mają charakter naturalny. Pomostem pomiędzy sferą tego, co jest, a sferą powinności są dla niego cele, do których dążą organizmy. Podaje on przykład zwierząt społecznych, które „powinny” (cudzysłów de Waala) rozwiązywać konflikty. W przypadku ludzi jednym ze sposobów rozwiązywania konfliktu jest zawarcie kompromisu⁴⁵. Odwołuje się on również do Patricii Churchland, według której – podobnie jak twierdził choćby Hume – emocje moralne są moralnym kompasem, który prowadzi nas do tego, jak **powinniśmy** postąpić w danej sytuacji społecznej.

5. Podsumowanie

Celem niniejszego opracowania było pokazanie, że współczesne projekty naturalizacji moralności mogą być „odporne” na zarzut błędu naturalistycznego. Pamiętać należy, że zarówno Hume, jak i Moore prowadzili swoje analizy w określonym czasie, w którym dysponowali określonymi środkami metodologicznymi, a na dodatek przyjmowali pewne założenia filozoficzne. Współcześni twórcy naturalistycznych ujęć moralności świadomi są zarzutu błędu naturalistycznego, próbując odeprzeć go na różne sposoby. Choć błąd naturalistyczny na dobre przyjął się w dyskursie na temat granic naturalizacji moralności, to stanowi on raczej punkt wyjścia każdej dyskusji o tym problemie, a nie argument ostateczny.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 233.