

Rozpoznawanie stanów emocjonalnych jako biologiczne źródło zmysłu moralności

The recognition of emotional states as a biological source of the moral sense

Abstract: People possess and use instinctive moral evaluations, while the rational thinking is of a minor importance. According to some hypotheses human reactions, which lead to ethical results, were shaped by the natural selection, not by the influence of a culture. The practice of moral judgments generating consists of few repeatable stages and it is characterised by some automatisms and innate reactions based on biological determinants. A sense of the morality appears to be correlated unmediatedly with the emotional states, with the recognition of such states and with instinctive demeanors. Subsequently the main source of moral intuition seems to be the instinctive behaviours and emotions. It is confirmed by the list of universal moral moduls, which are simple reactions to some stimulus, from where the society derives complex moral virtues. Perhaps the natural sense of the morality is a final effect of the functioning of different emotions, which are based on so-called emotional contagion and empathy, in other words – some forms of emotional states recognition. Additionally, neurotransmitters appears to play an essential role in the process of moral and social demeanors.

Key words: emotional contagion, moral sense, moral moduls, empathy, instinct

1. Narodziny idei

Na przełomie XVII i XVIII wieku w filozofii brytyjskiej pojawiło się pojęcie zmysłu moralnego, którego autorami byli lord Shaftesbury i kontynuator jego myśli – Francis Hutcheson. Według Shaftesbury'ego wartość moralną – harmonię naszych skłonności i proporcję czynów oraz praw – możemy rozpoznawać bądź realizować dzięki wrodzonej dyspozycji zwanej przez niego entuzjazmem. Dyspozycja ta urzeczywistniała się jako postawa wyjątkowej wrażliwości na harmonię, dobro i piękno. Refleksję Shaftesbury'ego rozwinął w 1725 roku Hutcheson¹. Zdolność rozpoznawania i tworzenia tego, co dobre lub złe Hutcheson określał terminem «zmysł moralny» (*The Sense*

¹ W 1725 roku opublikowano pierwsze wydanie *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* Hutchesona. Patrz: wstęp do elektronicznej wersji *Inquiry into the Original... – Note on the Text*, URL: <http://facultypages.morris.umn.edu/~mcollier/Moral%20Sentimentalism/hutcheson%20ebook%20inquiries.pdf> (data pobrania: 19.07.2014).

of *Virtue*), który to zmysł wyraża się w formie wrodzonego poczucia sympatii wobec innych jednostek. Tak ujęty zmysł moralny miał charakter uczuciowy lub intuicyjny, w swej istocie zaś funkcjonował na podobieństwo zmysłu estetycznego. Zdaniem Shaftesbury'ego i Hutchesona rodzimy się wyposażeni w umiejętność automatycznego określania, co jest piękne, a co brzydkie; co moralnie poprawne, a co naganne i złe. W 1751 roku Hume odnosił się w swym etycznym dziele² już bezpośrednio do nauk przyrodniczych. Twierdził, jakoby uczucie sympatii stanowiło naturalnie zakorzeniony, pierwotny odruch emocjonalnego reagowania na świat społeczny. Codzienne wybory pomiędzy czynami ocenianymi pozytywnie bądź negatywnie stanowią – zdaniem Hume'a – bezpośrednią konsekwencję przeżywanych przez nas emocji moralnych. Z kolei owe emocje moralne – jak poczucie sprawiedliwości czy szacunku – są złożonym wynikiem procesów kojarzenia faktów i doświadczeń, podczas których pierwotnym i bazowym uczuciem jest sympatia. To sympatia stanowi naturalną, gdyż biologicznie zakorzenioną, podstawową reakcję solidarnej współpracy jednostek. Człowiek definiowany za Arystotelesem jako ζῷον πολιτικόν w sposób naturalny kieruje się ku zbiorowości, ku własnemu stadu. Stąd społeczeństwo jest naszym naturalnym środowiskiem życia. Ewentualne odruchy egoistyczne czy aspołeczne są co najwyżej wtórne względem pierwotnych odruchów sympatii oraz kooperacji. Teorię moralności Hume'a opartą na zasadzie sympatii kontynuował Adam Smith, publikując w 1759 roku *The Theory of Moral Sentiment*.

Osiemnastowieczni angielscy empiryści oraz francuscy racjoniści krytykowali oparte na emocjach i wrodzonej moralności stanowisko Shaftesbury'ego i Hutchesona. Popularne były poglądy w duchu Helvetiusa [1976], według którego cała moralność jest nabyta wyłącznie drogą sukcesywnego warunkowania. Kluczową funkcję w procesie uczenia się i przyswajania nawyków moralnych odgrywają: wychowanie domowe, obowiązujące prawodawstwo oraz całościowy ustrój polityczny. W drugiej połowie XVIII wieku i w XIX stuleciu myślenie o moralności zdominowali: najpierw Kant, a potem jego kontynuatorzy. Kant wykluczył emocje jako poznawczo bezwartościowe, a jednocześnie zaakcentował szczególną rolę rozumu dla podstaw etyki³. Mimo krytycznego podejścia do roli emocji w kształtowaniu się refleksji etycznej, już na początku XX wieku powróciła idea naturalnego zmysłu moralnego. W *Zapiskach z Piaszczystej Krainy* Aldo Leopold dowodził, że systemy etyczne powstały przede wszystkim na podstawie naszego wrodzonego poczucia moralności. Owo wrodzone poczucie moralności zostało ukształtowane – według Leopolda – drogą doboru naturalnego. Z kolei zdaniem Konrada Z. Lorenza ludzkie akty wartościowania ufundowane są na warstwie emocjonalnej, która jest ewolucyjnie starsza względem warstwy racjonalnej⁴. Wśród polskich filozofów natomiast m.in. Henryk Skolimowski [1991] jest myślicielem stojącym na stanowisku, iż posiadamy wewnętrzny zmysł moralny,

² D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. The Project Gutenberg Ebook, URL: <http://www.gutenberg.org/files/4320/4320-h/4320-h.htm> (data pobrania: 13.04.2014).

³ W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* czytamy, że działanie moralne „nie polega wcale na uczuciach, popędach i skłonnościach, lecz tylko na stosunku istot rozumnych do siebie” [Kant 1984, s. 70–71].

⁴ „Oczywiste, że aby zamienić czysto rozumowe poznanie w nakaz czy zakaz, niezbędny jest czynnik uczuciowy”. Pozbawiając „aparatu naszego rozumu” aspektu emocjonalnego, nie byłibyśmy w stanie ani wyznaczać, ani też osiągać jakichkolwiek celów, a zatem nie byłibyśmy zdolni do jakiegokolwiek działania [Lorenz 1972, s. 325 i nast.].

czyli warstwę aksjologiczną naszej świadomości. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że współczesne odkrycia ze wszech miar empirycznych neuronauk mogą rzucić nowe światło na odległą refleksję Shaftesbury'ego, która w nowej neuroperspektywie przedstawia być jedynie czysto idealistyczną spekulacją.

2. Współczesne stanowiska

Shaftesbury, Hutcheson i Hume w swej idei naturalnego, wrodzonego zmysłu moralnego zrywali z racjonalistyczną tradycją, upatrującą zdolność poznania moralnego w trzeźwym rozumie czy też w intelekcie jako probierzu dobra i zła. Warto przypomnieć, że radykalny racjonalizm etyczny doszedł do głosu w 1788 roku pod postacią apriorycznego prawa moralnego, które zostało sformułowane przez Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu*. Kant postulował, jakoby wszelkie ludzkie działanie posiadało moralną kwalifikację, którą zawdzięcza jedynie rozumowi, a konkretnie – rozumowej właściwości woli. Obowiązki czy prawa moralne, którym wola oraz działanie muszą się podporządkować, wynikają – zdaniem Kanta – wyłącznie z rozumu. Moralność jest rozumnym działaniem z obowiązku. Jako spełnianie obowiązku, w moralności rozum podporządkowuje się samemu sobie – pozostaje samowystarczalny i autonomiczny względem emocji bądź praw natury. Dokonując wyborów czy też reagując na bodźce, podlegamy rozumowi, który całkowicie determinuje naszą wolę działania [Kant 1974].

Gdy po dwustu latach neuronauki zabrały głos w sprawie szeroko ujętych władz poznawczych, racjonalne stanowisko Kanta odnośnie do etyki zostało poddane ostrej krytyce. Sztandarowym przykładem była popularna publikacja *Błąd Kartezjusza*, w której António Damasio – jako jeden z wielu neuronaukowców – zadał ogólne pytanie, dlaczego jesteśmy istotami moralnymi. Pisał on w podsumowaniu, że „chłodna strategia rozumowania, za którą obstawał między innymi Kant, ma znacznie więcej wspólnego z tym, co czynią [upośledzeni] pacjenci niż z tym, jak zachowują się zazwyczaj normalni ludzie” [2011, s. 195]. Innym, równie krytycznym głosem w literaturze popularyzującej neuronauki była wypowiedź Patricii Churchland: „przekonanie Kanta, że oderwanie się od emocji jest kluczowe w charakteryzowaniu zobowiązania moralnego, jest rażąco sprzeczne z tym, co wiemy o naszej biologicznej naturze” [Churchland 2013, s. 283]. Również Michael Gazzaniga w książce *Istota człowieczeństwa* przekonuje – na podstawie analizy wyników badań Jonathana Haidta i Marca Hausera – że jesteśmy wyposażeni we wbudowany program etyczny, który powstał drogą doboru naturalnego, w reakcji na naciski ewolucyjnej selekcji. Ten naturalnie wrodzony zmysł moralności jest dodatkowo wtórnie kształtowany przez wpływ społeczny: kultura wzmacnia lub hamuje pewne elementy naturalnych reakcji, określając, co jest cnotą, a co należy potępić.

2.1. Schemat instynktownej oceny moralnej

Biorąc pod uwagę fakt, że moralność jest pojęciem niezwykle wieloznacznym, warto uściślić, jak w tym wypadku rozumiemy tytułowy zmysł moralności. Otóż na potrzeby pracy będziemy definiować go w trojaki sposób:

- a) zdolność podejmowania jednostkowych decyzji z uwzględnieniem interesów wspólnoty;
- b) „kompas wyborów życiowych”, jak ujął to metaforycznie Frans de Waal;
- c) umiejętność oceniania, rozpoznawania wartości, porównywania zysków, wysiłku i dóbr.

Zmysł moralności zatem to przede wszystkim – w sferze kognitywnej – naturalna zdolność wartościowania zdarzeń, obiektów czy zjawisk, ale również – w sferze konatywnej – umiejętność preferowania interesów wspólnoty ponad interesami indywidualnymi. Nie jest to jedynie umiejętność rozpoznawania wartości, ale także hierarchizowania ich ze względu na kontekst sytuacji.

Skupmy się na samej hipotezie zmysłu moralnego oraz na biologicznym źródle tego zmysłu. W 2001 roku ukazał się artykuł Jonathana Haidta *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, zaś dwa lata później *The Moral Emotions* [2003]. W obydwu artykułach Haidt dowodzi faktu posiadania przez ludzi intuicyjnej oceny moralnej, która to intuicja działa na zasadzie automatycznego, a raczej instynktownego decydowania. W pewnych stresujących sytuacjach, dzięki momentalnej reakcji instynktownej, dorosły człowiek (niezależnie od pochodzenia czy wykształcenia) zawsze wydaje się postępować według jednakowego schematu: (1) cielesno-emocjonalna reakcja na sytuację → (2) błyskawiczne reprezentacje możliwych rozwiązań tejże sytuacji → (3) ocena tych rozwiązań → (4) podjęcie decyzji → (5) racjonalne uzasadnienie. Istotny jest tutaj etap pierwszy. Jako wrażenie na bodziec/stresor występuje niekontrolowana, silna reakcja emocjonalna wraz ze znacznikiem somatycznym. Odpowiedzią na czynnik stresogenny jest emocja posiadająca funkcję wstępnie wartościującą, która mobilizuje do działania. Adekwatne odczytanie emocji ułatwia skorelowany z nią marker somatyczny. Proces wartościowania zdarzeń bądź zjawisk przebiega – zdaniem Haidta – według następującego, uniwersalnego schematu: (1) zewnętrzny bodziec wywołuje reakcję emocjonalno-cielesną → (2) występuje reprezentacja oraz antycypacja możliwych reakcji → (3) ocena tych możliwości (pojawienie się emocji moralnej) → (4) preferowanie i decydowanie → (5) autointerpretacja. Kluczowe w tym wypadku emocje moralne Haidt wyjaśnia słowami: „moral emotions as those emotions that are linked to the interests or welfare either of society as a whole or at least of persons other than the judge or agent” [Haidt 2003, s. 853].

Bezpośrednim dowodem istnienia instynktownej, automatycznej reakcji emocjonalnej o moralnym, wartościującym zabarwieniu jest, zdaniem Haidta, odruchowo negatywna ocena zjawiska kazirodztwa mimo braku racjonalnego uzasadnienia tejże oceny [Gazzaniga 2011, s. 123–126]. Powołując się na tezy Westermarcka, można uznać tę negatywną ocenę za ponadczasową i ponadkulturową, nie licząc rzadkich wyjątków zachowania czystości krwi arystokratycznej klasy egipskich faraonów czy władców imperium Inków. Westermarck uznał kazirodztwo za kulturowe uniwersale, uzasadniając awersję kazirodczą psychologicznie – jako brak pociągu seksualnego do osób znanych nam z dzieciństwa. Haidt uzupełnił uzasadnienie Westermarcka,

dodając wrodzoną niechęć o podłożu genetycznym, na co dowody można znaleźć w obserwacjach dotyczących zachowań szympansov [Goodall 1997], ale także ptaków [Eibl-Eibesfeldt 1987]. To intuicja – manifestująca się automatycznym odruchem wypracowanym przez dobór naturalny – mówi nam, że kazirodztwo jest złe. Mamy tu do czynienia z determinizmem biologicznym, który jest dodatkowo wzmacniany (w tym akurat przypadku) przez oddziaływanie kulturowe prowadzące do społecznego tabu. Przykład Haidta został również poparty doświadczeniem Lieberman, Tooby'ego i Cosmides [2003]. Badacze ci dowiedli, że im dłużej mieszkamy w dzieciństwie z jakimkolwiek rówieśnikiem, tym bardziej złe wydaje się uprawianie z nim seksu. Racjonalnie wyuczony zakaz społeczny jest drugorzędny – tabu ukształtowało się pierwotnie w doborze naturalnym.

Kontynuując wątek badany przez Haidta, Gazzaniga podjął się głębszej analizy schematu instynktownej oceny moralnej. Powołując się na eksperymenty własne oraz badania między innymi Damasio, dotyczące uszkodzeń płata czołowego, uzasadnił drugorzędną rolę racjonalnego myślenia w kwestiach wyborów, które posiadają moralne implikacje. Krótko mówiąc, mechaniczne uszkodzenie mózgu prowadzi do spłaszczenia afektu, a więc do upośledzenia emocji pierwotnych i wtórnych, co powoduje niezdolność decydowania, planowania, organizowania czasu oraz wartościowania i oceniania. Uszkodzenie takie nie narusza jednak zdolności intelektualnych związanych z logicznym myśleniem czy wnioskowaniem. Jak wygląda wzorcowy przebieg automatycznej reakcji wartościowania zdaniem Gazzanigi? Każda decyzja moralna jest uwarunkowana podstawową emocją pozytywną „akceptacji i zbliżenia” lub negatywną „odrzućcia i unikania”. Akceptacja na podłożu emocjonalno-cieleśnym identyfikowana jest jako zjawisko pierwotnie dobre, z kolei emocjonalno-somatyczna reakcja chęci wycofania się identyfikuje zjawisko jako niepożądane, a więc złe. Jest to automatyzm, występuje on podczas działania zmysłu moralnego, a Gazzaniga [2011, s. 128–129] określił go mianem torowania afektywnego (*affective priming*). Powtórzmy: przed podjęciem decyzji występuje (1) bezwiedna reakcja emocjonalna na bodziec – albo negatywna (odrzućcie), albo pozytywna (akceptacja) – która stanowi wstępne wartościowanie zjawiska. Następnie pojawia się (2) reprezentowanie możliwych skutków działania wraz z emocją moralną i dopiero (3) decyzja. Przetwarzając dane automatycznie, poniżej progu świadomości, zabarwiamy je emocją negatywną lub pozytywną, co Gazzaniga określił właśnie jako torowanie afektywne. Zabarwienie emocjonalne wraz z wtórnym rozpoznanem i uświadomieniem sobie owych emocji zdaje się poprzedzać podjęcie każdej decyzji o moralnych implikacjach.

Gdyby rozpisać za Gazzanigą każdy krok szczegółowo, wybór działania (czy w codziennej, banalnej sytuacji, czy też życiowo istotnej) przebiegałby następująco: (1) bodziec → (2) przetwarzanie danych percepcyjnych → (3) torowanie afektywne + marker somatyczny (wstępna aprobata lub unikanie) → (4) reprezentacje możliwości → (5) pełny stan emocjonalny + marker somatyczny → (6) intuicja moralna (ocena, wartościowanie możliwości) → (7) decyzja → (8) działanie + racjonalne uzasadnienie. O ile pierwsze etapy do (5) pełnego stanu emocjonalnego trwają ułamki sekundy, o tyle kolejne etapy wartościowania, decyzji i racjonalnej analizy znacznie się wydłużają. Ostateczne działanie i racjonalna analiza mogą przeciągać się w czasie, a decyzja bywa wielokrotnie zmieniana. Jednak wstępne etapy przebiegają błyskawicznie i niemal niezauważalnie dla świadomości.

Gazzaniga powyższy schemat uzupełnia o jeszcze jeden automatyzm, zwany przez niego „inklinacją negatywną” [Gazzaniga 2011, s. 130–131]. Otóż na skutek doboru naturalnego przejawiamy dyspozycję do szybszego i łatwiejszego, automatycznego rozpoznawania bodźców nieprzyjemnych, a więc potencjalnych zagrożeń (np. czyichś negatywnych emocji i czynów). Taka inklinacja posiada ogromną wartość adaptacyjną także do środowiska kulturowego, gdyż umożliwia błyskawiczną postawę ucieczki bądź walki, również w metaforycznym sensie. Nieprzyjemne bodźce wywołują bardziej intensywne reakcje (markery) somatyczne, dzięki czemu szybciej je rozpoznajemy; lepiej przyciągają naszą uwagę; silniej zapadają nam w pamięć; a przede wszystkim stanowią emocjonalny warunek decyzji, ocen i sądów moralnych. Zdaniem Gazzanigi można pokusić się o wskazanie hipotetycznego miejsca, w którym mieści się nasz zmysł moralny. Powołuje się on na pracę Joshui Greene’a, który ustalił metodą rezonansu magnetycznego, że osobiście dotykające nas dylematy moralne aktywizują stałe reakcje emocjonalne, a równocześnie fizycznie pobudzają tylną część bruzdy skroniowej górnej [Greene, Sommerville i Nystrom 2001]. Gazzaniga sugeruje, że być może tam znajduje się ośrodek ludzkiego zmysłu moralnego.

Wątpliwości co do istnienia takiego ośrodka budzi fakt, że jeżeli nawet faktycznie posiadamy naturalnie wbudowane reakcje, to mimo wszystko są to reakcje na bardzo konkretne bodźce, tylko subiektywnie problematyczne z etycznie indywidualnej perspektywy. Z przywołanych badań Greene’a wynika, że abstrakcyjne, czysto teoretyczne dylematy moralne nie wyzwalają w nas automatycznej reakcji emocjonalnej. Tutaj musimy posiłkować się logicznie kalkulującą czy racjonalną analizą. Mimo wszystko akcentowane przez Gazzanigę reakcje typu „zbliżanie-unikanie” (*affective priming*) oraz inklinacja negatywna wydają się być reakcjami wrodzonymi, a pewna klasa sądów moralnych bywa formułowana automatycznie czy instynktownie (np. zasadność unikania kazirodztwa). Dopiero wtórnie dążymy do logicznego wyjaśnienia formułowanych sądów.

2.2. Od podstawowych intuicji do wrodzonych zasad moralnych

Dotychczas mowa była o dowolnych, przypadkowych sytuacjach, gdzie ogólny proces wartościowania uruchamiany jest przez reakcję emocjonalno-somatyczną, niezależnie od okoliczności. Tymczasem Jonathan Haidt i Craig Joseph wykazali, że pewne wybrane sytuacje działają niczym bodziec aktywizujący kolejne automatyczne intuicje o silnie moralnych konsekwencjach [Haidt, Joseph 2004, s. 55–66]. Wszelka hierarchia wartości, fundująca dowolny system etyczny, wręcz wywodzi się bezpośrednio z pięciu podstawowych intuicji, które z kolei mają swe korzenie w zarysowanym już schemacie reakcji emocjonalnej. Ściśle rzecz biorąc, każda intuicja jest konsekwencją pewnej adaptacji do środowiska naturalnego, a następnie przeradza się w konkretną emocję moralną, ta zaś w etyczną cnotę. Według Haidta ewolucja faworyzowała jednostki posiadające wszystkie pięć intuicji, co umożliwiło wyprowadzenie szerokiego wachlarza społecznych cnót.

Owe pięć uniwersalnych intuicji można określić naturalnymi algorytmami czy też modułami moralnymi, a więc automatycznymi reakcjami typu wejście-wyjście na konkretne, nieprzypadkowe bodźce zewnętrzne. Do modułów tych należą: wzajemność,

rozpoznawanie cierpienia, hierarchizacja, tworzenie koalicji, czystość. Z owej piątki reakcji wywodzi się zdecydowana większość ponadkulturowych cnót moralnych. Dalsze społeczne różnicowanie się odmiennych hierarchii wartości wynika z faktu, że każda kultura kładzie nacisk na inne aspekty wymienionych pięciu modułów. Stanowi to źródło kulturowego relatywizmu względem moralności, gdzie społeczeństwo wtórnie wpływa na naturalnie uformowaną moralność. Każdy z modułów jest aktywowany przez bodźce środowiskowe (dane wejściowe); każdy również wywołuje – w rezultacie – złożone emocje moralne oraz cnoty (dane wyjściowe). Pewne emocje nie mieszczą się w obrębie jednego modułu, tym bardziej zaś cnoty mogą wywodzić się równocześnie z kilku automatycznych reakcji. Oto omawiane moduły/instynktowne odruchy, obserwowane głównie w świecie *Hominidae*, choć zauważane także pośród innych ssaków wyższych:

- a) „Wzajemność” albo „odwzajemnianie przysług”, czyli wymiana bazująca na wstępnej emocji akceptacji oraz altruizmie odwzajemnionym. U niektórych nietoperzy, ale też ryb z gatunku *Poecilia reticulata*, zaobserwowano akty wzajemności na poziomie indywidualnym. Podstawowym warunkiem zaawansowanej formy wzajemności jest zawarcie i przestrzeganie animalnej umowy społecznej, a także zdolność porównywania wysiłków, zysków i strat. To znaczy: «jeśli ja zrobię teraz coś dla ciebie, ty w przyszłości zrobisz coś dla mnie». Wzajemność generuje – na poziomie hominidów – następujące stany emocjonalne o moralnym zabarwieniu: zaufanie, współczucie, wdzięczność, poczucie winy i wstyd (tylko *Homo sapiens*), gniew, pogardę. Wrodzona potrzeba wzajemności prowadzi – na poziomie *Homo sapiens* – do cnoty sprawiedliwości, uczciwości, rzetelności i cierpliwości.
- b) Instynktowny odruch „wrażliwości na cierpienie” to umiejętność wykrywania cierpienia, która – jako adaptacja – zwiększa szanse przetrwania potomstwa rodziców. Główny warunek zaistnienia tego modułu to konieczność naturalnej zależności dziecka od swego rodzica. Ewolucja automatycznego rozpoznawania cierpienia – na poziomie *Homo sapiens* – generuje współczucie, empatię i życzliwość, które można uznać za abstrakcyjne cnoty, a zarazem emocje moralne.
- c) Wrodzona potrzeba „hierarchii”, uznanie dominacji, a także nierówności wynikającej z poziomu sprawności bądź atrakcyjności. Potrzeba ta, będąc adaptacją, umożliwia bezpieczne unikanie konfliktów z jednostkami posiadającymi przewagę nad nami. Warunek, jaki musi zostać spełniony, by pojawił się ten automatyzm, to życie w zbiorowości. Moduł hierarchii generuje – na poziomie hominidów – takie moralne stany emocjonalne, jak pewność siebie oraz (tylko pośród *Homo sapiens*) poczucie winy, zakłopotanie i wstyd. W ludzkim środowisku kulturowym stany emocjonalne ewoluują w abstrakcyjne cnoty: autorytetu, szacunku, lojalności, honoru i subordynacji.
- d) Naturalna potrzeba „koalicji”, sojuszu, afiliacji i kooperacji, a więc automatyczny podział na zbiorowość własną i obcą. Warunkiem koniecznym do zaistnienia tej potrzeby jest (1) życie społeczne, jak szympanse lub delfiny, oraz (2) instynktowne rozpoznawanie przyjaciela i wroga dzięki naśladowaniu, markerom somatycznym oraz prymarnej emocji unikania (wspomnianej inklinacji negatywnej). Zdolność zawierania i rozpoznawania sojuszu generuje złożone

stany emocjonalne: współczucie, winę, zakłopotanie, wdzięczność, pogardę czy gniew. Wywodzące się z nich moralne cnoty ludzkie to: zaufanie, lojalność, honor, patriotyzm, poświęcenie, bohaterstwo, rywalizacja.

e) Wrodzony moduł „czystości”, a więc instynktowne unikanie niebezpieczeństwa w postaci chorób, trucizn i pasożytów. Podstawowym warunkiem umożliwiającym zaistnienie modułu jest rozpoznawanie niebezpieczeństwa jako np. intensywne barwy. Z potrzeby czystości ewoluują złożone stany emocjonalne, takie jak wstręt, obrzydzenie (tylko *Homo sapiens*) oraz mdłości. Przy tym uczucie wstrętu pojawia się w trzech społecznych obszarach:

- cielesnym (może dotyczyć seksu, śmierci, płynów fizjologicznych czy deformacji ciała);
- w obszarze tzw. skażenia interpersonalnego (dotyczy przedmiotów i odzieży innych ludzi, zwłaszcza nielubianych);
- w obszarze moralności (dotyczy łamania prawa, zasad, norm).

Poczucie wstrętu wydaje się pozostawać pod wpływem wyjątkowo silnego warunkowania kulturowego. To, co budzi w nas jakikolwiek rodzaj wstrętu (na bazie pierwotnej emocji unikania), automatycznie kojarzone jest ze złem. To, co uznajemy za szeroko pojętą czystość duchową lub materialną (pierwotna emocja akceptacji), natychmiast kojarzymy z dobrem. Powyższe stany emocjonalne generują abstrakcyjne cnoty higieny, godności, honoru, a przede wszystkim religijności (jako kult najszerzej pojętej czystości)⁵.

Marc Hauser – wzorując się na natywistycznej teorii Chomsky’ego odnośnie do genetycznych kompetencji do nauki języka oraz tworzenia i rozumienia zdań – zaproponował własną koncepcję uniwersalnej gramatyki moralności [Hauser 2006]. Analogicznie do Haidta i Josepha, Hauser dowodził na podstawie własnych obserwacji, jakoby człowiek posiadał wrodzony zestaw narzędzi do budowania konkretnych systemów moralnych. Ponownie Hauser wnioskował, że rodzimy się z biologicznie wrodzonymi regułami, które pobudzone prowadzą do powstania pewnych zasad moralnych. Do tych naturalnych reguł Hauser zaliczał: terytorializm, hierarchiczność, koalicje (my – obcy), wzajemność jako odwzajemnianie przysług. Dodatkowo posiadamy gotowość do przyswojenia sobie następnych reguł moralnych na podobieństwo języka. Powyższe reguły stanowią kolejne uniwersalia kulturowe, które wprawny badacz zaobserwuje u osób rozwiązujących konkretne problemy moralne. Zdaniem Hausera nieświadomy zmysł moralny istnieje kolektywnie – można go określić mianem uniwersalnego sumienia. Owo sumienie, wzorem teorii Chomsky’ego, kształtuje moralne intuicje odnośnie do dobra i zła w poszczególnych sytuacjach, pod wpływem nacisku społecznego i procesu wychowania.

Z wrodzonych zasad moralnych, składających się na zmysł rozpoznający wartości oraz hierarchizujący je, najistotniejszą według Hausera jest zasada „odwzajemniania

⁵ Jak twierdzi Gazzaniga [2011], niezwykle złożona cnota religijności prawdopodobnie wynika po części z wszystkich wrodzonych modułów po kolei. Odnajdujemy w niej wzajemność (jeśli teraz czcisz, po śmierci uzyskasz gratyfikację); wrażliwość na cierpienie (dogmaty koją cierpienie lub je podkreślają); hierarchię (autorytet Kościoła to zaufanie, szacunek, lojalność); koalicję (moja grupa wyznaniowa jest najlepsza); czystość (skażone ciało i umysł to grzech). Choć nie sposób wyodrębnić jednego, uniwersalnego źródła religii, to najsilniej zdaje się ona korelować z wrodzoną potrzebą czystości oraz emocją wstrętu.

przysług” – opiera się na niej przedłużona wymiana społeczna. Jednak ponownie musi zostać spełniony pewien warunek konieczny, aby pojawiło się tak istotne dla społeczeństwa zachowanie, jak wzajemność. Mianowicie musimy być zdolni do rozpoznawania nie tylko własnych stanów emocjonalnych, ale również cudzych. Rozpoznawanie stanów emocjonalnych u siebie i u innych jednostek umożliwia pojawienie się kolejnej zdolności konstytuującej zmysł moralny – zdolności do porównywania wysiłków i zysków; do preferowania czyichś interesów ponad własne, a więc ostatecznie umiejętności odraczenia własnej gratyfikacji. Pojawia się pytanie, co stanowi naturalną bazę do rozpoznawania – przede wszystkim cudzych – stanów emocjonalnych, które są podstawą nie tylko w procesie wartościowania, ale też wynikania abstrakcyjnych cnót moralnych. Poniżej postaramy się znaleźć na to odpowiedź, odnosząc się do koncepcji Fransa de Waala i Patricii Churchland.

2.3. Krótkie podsumowanie

Podsumowując rozważania Hausera, Haidta i Josepha, można stwierdzić, że każdą jednostkę ludzką cechuje wrodzona gotowość do reagowania na bodźce w konkretny, choć ograniczony sposób. Świat społeczny jako środowisko kulturowe różnicuje i wzbogaca te uniwersalne formy reakcji. Przykładowo atawistyczny strach przed wężami może ewoluować w strach przed potworami czy smokami, jednakże nigdy nie będziemy potrafili wzbudzić w sobie naturalnego poczucia strachu na widok choćby kwiatów. Jak dowodzą wymienieni trzej badacze, konsekwencją społecznej modyfikacji instynktownych zachowań są moralne cnoty, stanowiące szczególne atrybuty zachowań – chodzi tylko o te zachowania, które stają się pożądane i naśladowane w danej zbiorowości. Wybrana kultura może odmiennie rozumieć i interpretować cnotę wywodzącą się ze wspólnej, ponadkulturowej reakcji instynktownej. Kultura może również kreować złożone cnoty wywodzące się z kilku automatycznych potrzeb, jak to ma miejsce w przypadku litości, honoru czy patriotyzmu. Zmysł moralności jako zdolność dostrzegania wartości, jak również same abstrakcyjne wartości moralne wydają się bezpośrednio powiązane z emocjami, rozpoznawaniem tych emocji oraz z zachowaniami instynktownymi.

Wnioski, do jakich skłania analiza refleksji samego Jonathana Haidta, to przede wszystkim hipoteza posiadania przez zwierzęta zmysłu protomoralnego. Wiele bodźców aktywizuje zarówno u ludzi, jak i u zwierząt automatyczny odruch pierwotnych emocji aprobaty (do...) lub unikania (od...), który przeistacza się w złożony stan emocjonalny. Z kolei stan emocjonalny posiada walor wartościującej intuicji moralnej, która mobilizuje do działania i preferowania, w tym przedkładania dobra wspólnoty ponad własne. Bezpośrednim źródłem takiej emocji, czy lepiej intuicji moralnej, są powszechne wśród zwierząt, instynktowne *modi* zachowań: reakcje terytorialne, odwzajemnianie przysług, tworzenie koalicji, opieka nad potomstwem, subordynacja wobec lidera. Ciężko jest zaprzeczyć, że na pewne bodźce reagujemy emocjonalnie tak samo, jak inne zwierzęta, lecz nazywamy te reakcje moralnością. Przykładowo ludzie, szympansy i psy jednakowo łączy doświadczenie gniewu za naruszenie własności bądź doświadczenie napaści na koalicję. W tym sensie zwierzęta poza-ludzkie posiadają mniej lub bardziej rozwinięty zmysł moralny oparty na przynależności do

gatunku, zbiorowości i hierarchii społecznej. Zmysł ten dodatkowo jest warunkowany przez dane emocje. Różnica między *Homo sapiens* a innymi zwierzętami jest taka, że ludzie posiadają nieporównywalnie szerszy zakres i większą złożoność doświadczanych emocji moralnych, jak choćby długotrwały altruizm odwzajemniony czy wyłącznie ludzkie wstęty i wstyd. Wielbiona od czasów oświecenia racjonalność pojawia się nie przed podjęciem (moralnie istotnej) decyzji, ale *post hoc*. Owa racjonalizacja zdaje się być kolejną automatyczną potrzebą tzw. logotaksji – potrzebą interpretacji i wyjaśnienia swego zachowania pod względem semantycznym i aksjotycznym [Wilson 1979]. Wówczas ponownie wartościujemy swe działania, porównując, czy ocena czynu pokrywa się z towarzyszącą mu emocją. Wstępny osąd został jednak wydany wcześniej na podstawie szybkich, równie automatycznych intuicji. Można wysnuć wnioski, że poczucie odrazy, jaką budzą w nas zabijanie, kradzież, kazirodztwo czy inne występki, stanowi wytwór mechanizmów biologicznych. Z tych naturalnych algorytmów wywodzą się tysiące norm, obyczajów, rytuałów i zakazów, powstałych na przestrzeni dziejów społecznych interakcji. Jednym zdaniem, moralność i jej zmysł są ewolucyjnie zakorzenione w naturalnych tendencjach stadnych czy – lepiej – społecznych. Stanowią rezultat uzupełniania nieświadomego systemu emocjonalnego przez domieszkę świadomego rozumu.

3. Rozpoznawanie stanów emocjonalnych

Gdy wiemy już, że jest wielce prawdopodobne istnienie zmysłu moralnego, którego korzenie tkwią w naturalnych reakcjach emocjonalno-somatycznych, należy zastanowić się nad zdolnością rozpoznawania tych stanów. Pamiętając, że zmysł moralny to wykraczanie w procesie wartościowania poza egoistyczne interesy i preferowanie dobra innych jednostek, szczególnie istotne wydaje się rozpoznawanie cudzych stanów emocjonalnych. Kwestię tę badał szczegółowo Frans de Waal [2013]. Wychodzi on z (wspólnego nam) założenia, że zmysł moralny w makroskali całych populacji, biocenoz, ekosystemów i biomów to rezultat działania doboru naturalnego. W mikroskali pojedynczych organizmów zarówno zmysł moralny, jak i rozpoznawanie stanów emocjonalnych są skutkiem tzw. zakażenia emocjonalnego oraz zdolności empatii. Te zaś mają swe źródło w mechanizmie neuronów lustrzanych uzupełnionym o markery somatyczne. Z perspektywy de Waala proces podejmowania moralnych wyborów ma następujący schemat: (1) bodziec → (2) aktywność neuronów lustrzanych + znaczniki somatyczne → (3) zakażenie emocjonalne (cielesno-neuronalne reprezentacje) → (4) empatia (pełne rozpoznanie stanów emocjonalnych) → (5) emocje społeczne/emocje moralne (wartościująca intuicja moralna, np. współczucie bądź inne manifestacje moralności). Dalej następują znane nam etapy podjęcia decyzji oraz (pośród *Homo sapiens*) racjonalnej obróbki i wtórnej oceny dokonanego wyboru, a ostatecznie konkretne działanie. Każde przejście „→” jest wynikiem coraz wyższych zdolności kognitywnych wśród zwierząt, gdzie szczególną rolę (na etapie emocji społecznych i emocji moralnych) odgrywają: pamięć; «teoria umysłu» jako umiejętność przyjmowania cudzej perspektywy; empatia kognitywna jako zdolność oceny cudzej sytuacji i celowej pomocy (charakteryzuje człowiekowate). Ponadto na etapie empatii uru-

chamiają się, wskazane przez Haidta i Hausera, automatyczne moduły wzajemności, kooperacji czy wspólnoty/koalicji. Przeanalizujemy dokładnie pierwszą, najważniejszą dla nas część schematu między aktywnością lustrzanych neuronów a empatią.

3.1. Neurony i zakażenie

Neurony lustrzane aktywują się najsilniej podczas wykonywania czynności manualnej oraz w czasie obserwacji czyjejś czynności⁶. W kwestii zmysłu moralnego neurony lustrzane są przede wszystkim mechanizmem odpowiedzialnym za pojawienie się „zakażenia emocjonalnego”, a także empatii i dalszych czynności kognitywnych – naśladowania oraz odczytywania intencji. Równocześnie mózg aktywuje stany somatyczne, czyli markery, które informują podmiot o adekwatnym lub błędnym sposobie jego działania. Informacja ta wykorzystywana jest nieświadomie w rozpoczynaniu czynności, a następnie podczas świadomej racjonalizacji *ex post factum*, jak twierdził de Waal. Akcentowana przez Haidta pierwotna emocja „do...” lub „od...” pojawia się momentalnie już na etapie aktywności neuronów lustrzanych. Aktywność ta to neuronalno-somatyczne mechanizmy inicjujące – według de Waala – najistotniejszą reakcję do rozpoznania emocji oraz samego zmysłu moralnego. Chodzi o reakcję zakażenia emocjonalnego (*emotional contagion*), jak np. doświadczanie niepokoju na widok czyjegoś cierpienia, która to reakcja stanowi wręcz podstawę wszelkich działań moralnych [de Waal 2013, s. 49–50]. Dalszymi warunkami moralności są konsekwencje zakażenia emocjonalnego, czyli empatia i wzajemność.

De Waal, mówiąc o zjawisku zakażenia emocjonalnego, posługuje się pojęciem zaproponowanym przez Hatfield, Cacioppo i Rapsona [1993]. Zakażenie polega na wywołaniu reprezentacji stanu emocjonalnego u drugiego osobnika przez stan emocjonalny pierwszego osobnika, przykładowo niepokoju, radości, złości. Mechanizm emocjonalnego zakażenia zaobserwował już w XIX wieku Robert Vischer [1994], a następnie Theodor Lipps, według którego była to automatyczna, wewnętrzna mimikra uczuć współmieszkańców. Jako zwolennik freudowskiej idei nieświadomego, Lipps umieszczał mimikrę uczuć poniżej progu świadomości, na płaszczyźnie czysto fizjologicznej. Zdaniem de Waala zakażenie emocjonalne transformuje się w empatię wtedy, gdy zwiększają się zdolności poznawcze danego osobnika. Chodzi tu głównie o pojawienie się następujących zdolności: odróżniania siebie od innych, przyjmowania perspektywy innych, rozpoznawania bodźców, które wywołały bieżący stan emocjonalny, autorefleksji. Dalszą konsekwencją zakażenia emocjonalnego są bardziej złożone formy emocji moralno-społecznych, przykładowo współczucie (tendencja do pocieszania, np. obejmowanie i całowanie się szympanсів), bezinteresowna pomoc (wśród szympanсів niespokrewnionych). Wspomniałem wcześniej, że równoległe z uczuciem empatii zakażenie emocjonalne aktywizuje wrodzone moduły moralne.

⁶ „Komórki nerwowe, które realizują określone programy we własnym organizmie i które stają się aktywne także wtedy, gdy obserwujemy lub w inny sposób współodczuwamy, jak osobnik realizuje ów program, nazywane są neuronami lustrzanymi. (...) nie tylko obserwacja, ale także każdego rodzaju spostrzeżenie dotyczące określonej czynności wykonywanej przez innych może doprowadzić do tego, że lustrzane neurony w mózgu obserwatora zaczną wysyłać impulsy nerwowe” [Bauer 2008, s. 21 i nast.].

Dla de Waala nadrzędnym modułem spośród wszystkich wymienionych przez Haidta i Hausera jest moduł wzajemności, czyli wrodzona reakcja odwzajemniania przysług. Reakcja wzajemności najmocniej ze wszystkich modułów wspomaga uczucie empatii, wyzwalaając dalsze złożone emocje moralno-społeczne, aż do pojawienia się bądź moralnych decyzji, bądź abstrakcyjnych cnót.

3.2. Empatia

Jak zostało powiedziane, podstawową reakcją emocjonalną umożliwiającą rozpoznanie cudzych potrzeb i emocjonalnych stanów jest empatia – wynik zakażenia emocjonalnego oraz wrodzonego modułu wzajemności. Zdaniem de Waala to empatia generuje emocje społeczno-moralne prowadzące nie tylko do abstrakcyjnych cnót, ale przede wszystkim do realnych zachowań, między innymi współczucia, altruizmu, poczucia sprawiedliwości, troski zorientowanej na innych, celowego pomagania czy podejmowania ryzyka (baza cnoty „bohaterstwa”) dla czyjegoś dobra. Wszystkie te zachowania były obserwowane wśród zwierząt, zwłaszcza w rządzie naczelnym, w rodzinie *Hominidae*. Otóż empatia to skutek bardziej pierwotnego rozpoznawania obcych emocji za pomocą cielesnych i neuronalnych reprezentacji stanów przedmiotu. Im bliższe sobie (genetycznie lub społecznie) rozpoznający podmiot i rozpoznawany przedmiot, tym łatwiejsza reakcja reprezentowania u podmiotu. Reakcja ta umożliwia podmiotowi «wejście w skórę» i umysł przedmiotu. Empatia jest więc wynikiem mechanizmu percepcja–działanie na poziomie komórkowym (neuronów lustrzanych) oraz somatycznym (markery). Wyłania się w trakcie komunikacji cudzych stanów emocjonalnych oraz automatycznego odwzajemniania przysług. Bywa też pobudzana w procesie uczenia się przez naśladowanie.

Aby w wyniku współdziałania empatii oraz wrodzonych modułów moralnych wygenerować emocje społeczno-moralne, w tym złożoną empatię kognitywną, potrzebny jest adekwatnie wysoki rozwój centralnego układu nerwowego (zwłaszcza kresomózgowia). Jak stwierdza de Waal, dopiero występująca w rządzie prymatów korelacja empatii i odpowiednio rozwiniętych struktur pamięci (krótko- oraz długotrwałej) jest warunkiem możliwości dla: odroczonej wzajemności (wymiany przysług u kapucynek i szympanów), wdzięczności (dzielenia się pożywieniem), pozytywnego nastawienia (pamięci o przysłudze), poczucia sprawiedliwości (porównywania wysiłków i zysków oraz interesów własnych i wspólnych), oczekiwania zysków przy podziale dóbr (baza dla powinnościowego wymiaru moralności). Nie należy przy tym zapominać o ewolucyjnej perspektywie w makroskali. Przetrwanie populacji jest uzależnione od współpracy, od lojalności wobec grupy czy też od skłonności do pomocy innym. Zarówno wśród gryzoni, słoni, wilków, jak i delfinów czy małp automatyczny impuls do pomagania innym zwiększa szanse przetrwania i jest faworyzowany przez dobór naturalny. Innymi słowy, gatunki żyjące stadnie muszą posiadać automatyczne reakcje prospołeczne jako rezultat adaptacji do naturalnego środowiska.

3.3. Krótkie podsumowanie

Pierwszy nasuwający się wniosek jest taki, że pojawienie się dobra moralnego wymaga uprzedniego rozpoznawania stanów emocjonalnych oraz potrzeb innych. Zdolność do czynienia dobra ma swoje korzenie ewolucyjne w doświadczanych emocjach jako mimowolnych reakcjach na bodźce. Rdzeń emocji moralnych i społecznych znajduje się w uczuciu empatii. Zmysł moralny oraz zjawisko moralności są zakorzenione w naszej zwierzęcej naturze. Znaczy to, że ludzie prawdopodobnie są z natury dobrzy, dążąc do zrównoważonej kooperacji, a ową «dobrą» naturę odziedziczyliśmy jako społeczne tendencje oraz wrodzone moduły występujące pośród szympanów, bonobo czy kapucynek. Innymi słowy, protomoralność nie-ludzi stanowi fundament moralności *Homo sapiens*. Zachowania moralne nie mogą być jedynie zasłoną dla egoistycznych motywacji, nie da się bowiem wskazać źródła takiej ewentualnej dobroci fasadowej. Teoria naturalnego „egoisty aspołecznego”, jak chciałby Hobbes, jest sprzeczna z obserwacjami i danymi dotyczącymi roli emocji w podejmowaniu moralnie istotnych decyzji.

Ponadto można uznać, że de Waal zgodziłby się z *lex continui* Leibniza: zachowania moralne posiadają rozległą skalę stopni, od postaci tak znikomej, że trudno ją nazwać nawet protomoralnością (instykt macierzyński wśród ryb), poprzez sądy oparte na emocjach oraz zarys perspektywy moralnej u dwu-, trzyletnich dzieci i ssaków społecznych (np. intencyjne pocieszenie się małp), aż po celowe pomaganie, świadome osądy moralne z działającą teorią umysłu (reprezentacje treści cudzego umysłu jako różne od własnego u szympanów) i ostatecznie ludzkie kodeksy etyczne jako najwyższy stopień skali. Pośród tradycji filozoficznej de Waalowi bliżej jest do Arystotelesowskiej idei abstrakcyjnej moralności niż do koncepcji Epikura czy Hobbesa. Pewne obszary kultury są bowiem odległym rezultatem naturalnych tendencji kooperatywnych czy społecznych instyktów starszych niż gatunek *Homo sapiens*. Zmysł moralny wyewoluował wewnątrz wspólnot jako suma reakcji emocjonalnych, współpracy, wzajemności, dzielenia się, wspólnych interesów w utrzymaniu harmonii i równowagi czy troski o wspólnotę. Poczucie wartości wspólnoty, a więc równoczesna wrogość wobec obcych, wymusiło współpracę i solidarność. Paradoksalnie zjawisko moralności w formie preferowania dobra zbiorowości jest powiązane ze zjawiskiem wojny jako naturalną niechęcią do obcych.

4. Krytyka przedstawionych stanowisk

Poglądy Haidta i Hausera, na których opiera się część niniejszych rozważań, mocno skrytykowała Patricia Churchland [2013, s. 173–195]. Główne zarzuty zostały wymierzone w hipotezę wrodzonych modułów moralności – zdaniem Churchland takie stanowisko nie jest możliwe do obrony z kilku powodów. Otóż sama idea natywizmu jest dość problematyczna i rodzi wiele interpretacji. Wrodzone treści mogą odnosić się albo do genetycznego algorytmu, czyli naturalnego zaprogramowania zachowań, albo do (statystycznej) powszechności występowania. Naturalne skłonności – np. alergie czy predyspozycje do chorób – nie muszą jednak być uniwersalne,

a powszechne występowanie pewnych zachowań (np. używanie danych artefaktów) nie musi mieć genetycznych podstaw. Dość często nie wiadomo, jakie sekwencje genów są odpowiedzialne za konkretne zachowania. Stąd pojęcie wrodzoności wiąże się raczej z powszechnością. Problem w tym, że np. zjawisko masowych ludobójstw w historii kultury Zachodu wydaje się zaprzeczać istnieniu uniwersalnego sumienia czy też istnieniu «dobrej» natury ludzkiej. Ponadto uniwersalność pewnego zachowania może wynikać wyłącznie z pragmatyzmu. Powszechne zachowania są skuteczną formą rozwiązywania geograficznie powszechnie występujących problemów; taktyką łatwego dostępu do tych samych surowców naturalnych. Zatem przyczyna uniwersalnego zachowania może mieć solidne wyjaśnienie funkcjonalne i praktyczne, bez angażowania genetyki. Wartość troski, prawdomówności czy kooperacji posiada większą użyteczność i efektywność rozwiązywania zadań, jakkolwiek wyselekcjonowaną w drodze ewolucji. Kolejny wniosek, jaki się nasuwa, to zbędność posiłkowania się hipotetycznymi modułami wrodzonej moralności oraz pozorna powszechność w obliczu prostszego wytłumaczenia. Co więcej, nieświadome, automatyczne intuicje moralne nie mają żadnego zastosowania w przypadku tak skomplikowanych dylematów etycznych, jak kara śmierci, uczestnictwo w konflikcie zbrojnym, kwestia aborcji i eutanazji czy etyczne uzasadnienie praw zwierząt. Jonathan Haidta zdaje się sugerować ideę, że mechanizmy ewolucji preferują pewne intuicje i reakcje jako podstawowe, a następnie intuicje te wywołują charakterystyczną emocję. Jeżeli nawet jest to prawdą, to nadal problem polega na braku niepodważalnych dowodów empirycznych wskazujących na powszechność i genetyczną wrodzoność wybranych cnót.

4.1. Neurologiczne uzupełnienie modułów moralności

Gdy zgodzimy się z argumentami Churchland, że koncepcje Haidta oraz Hausera budzą zbyt wiele zastrzeżeń, aby uznać je za naukowo wartościowe, to nadal posiadamy alternatywną teorię de Waala. W ujęciu tym wrodzone moduły moralności zostały potraktowane marginalnie na rzecz jednego wyróżnionego modułu wzajemności. Siła stanowiska de Waala odnośnie do zmysłu moralności opiera się na mechanizmie zakażenia emocjonalnego oraz empatii jako jego skutku, a więc na rozpoznawaniu stanów emocjonalnych. Patricia Churchland dodatkowo pogłębia podejście de Waala o wskazanie neurologicznych źródeł zmysłu moralności oraz rozpoznawania emocji na poziomie neurosomatycznym. Aby przedstawić uzupełnienie dokonane przez Churchland, należy krótko przypomnieć dotychczasowe wnioski. Zmysł moralności, jako „kompas wyborów życiowych”, został ufundowany na emocjach moralno-społecznych krystalizujących się w postaci cnót i wartości. Emocje te stanowią konsekwencję zachowań empatycznych (przy współdziałaniu automatycznych reakcji prospołecznych, takich jak odwzajemnianie przysług bądź współpraca), a więc rezultat prawidłowego rozpoznawania swoich oraz cudzych stanów emocjonalnych, które z kolei aktywizują się drogą zakażenia emocjonalnego. Za owo zakażenie odpowiedzialne są markery somatyczne wraz z neuronami lustrzanymi.

Patricia Churchland zgadza się z de Waalem, Haidtem czy Hauserem, że fundamentem praktyk moralnych muszą być zachowania społeczne, wśród których najważniejszą rolę odgrywają: skłonność do opieki i troska, przynależność do grupy,

kooperacja i zaufanie. Moment poszerzenia kręgu troski o innych (najpierw potomstwo, następnie jednostki niespokrewnione) oznacza rozkwit zmysłu moralności. Jednocześnie nie mamy gwarancji, że owe zachowania społeczne są zaprogramowane genetycznie. Możemy za to postawić pytanie, czy istnieje głębszy, bardziej podstawowy poziom – poza neuronami lustrzanymi – stanowiący naturalną bazę empatii oraz zakażenia emocjonalnego. Churchland odpowiada pozytywnie na takie pytanie, podsuwając naukowe dowody dotyczące funkcji konkretnych neuroprzebieżników. Neuronalna konstytucja moralnych praktyk to zarazem podłoże całościowych zachowań społecznych. Zdaniem Churchland neuronalne podłoże cementowane jest współdziałaniem trzech układów:

- Systemu wydzielenia neurotransmiterów – główną rolę konstytucji zachowań społecznych oraz moralnych odgrywają tu oksytocyna i wazopresyna (poczucie zaufania, szczodrości oraz kooperację), dopamina (procesy emocjonalne) oraz serotonina (kontrola impulsywności, agresji).
- Układu nagrody, który odpowiada za doświadczanie bądź emocjonalnego bólu, bądź radości w zależności od decyzji i zachowań. Układ ten umożliwia internalizację standardów społecznych drogą wzmocnienia (nagroda) lub osłabienia (kara). Wzmacniane i nagradzane standardy stają się nawykami, czyli kolektywnymi reprezentacjami treści, które wspólnota uważa za dobre i słuszne. „Ból spowodowany odrzuceniem oraz przyjemność towarzysząca poczuciu przynależności i naśladowaniu zachowań tych, których podziwiamy, powodują silne przekonanie o absolutnej słuszności zachowań” [Churchland 2013, s. 309].
- Systemu neuronów lustrzanych. Jest on odpowiedzialny za rozpoznawanie stanów emocjonalnych innych osób drogą symulacji oraz ewentualnego przypisywania zamiarów i celów. Symulowanie emocji smutku, strachu, złości czy obrzydzenia jako emocjonalna mimikra – zdaniem Churchland – „poprzedza rozpoznanie uczuć innych i stanowi podstawę do empatii” [Churchland 2013, s. 309]. Rozpoznanie cudzego stanu mentalnego, jako wstęp do moralności, wymaga mimikry oraz życia społecznego umożliwiającego taką mimikrę⁷.

Istotnym dla moralności i zachowań społecznych miejscem anatomicznym jest kora przedczołowa, związana ze sprawnością ludzkich zachowań społecznych, zdolnością do przewidywania zdarzeń, odrzucania gratyfikacji i zachowania samokontroli. Jak wiadomo, dzięki osobie Phineasa Gage’a czy pacjentom Damasio, uszkodzenie tej części kory skutkuje między innymi brakiem empatii, słabszymi reakcjami emocjonalnymi itd.

⁷ Rola neuronów lustrzanych w rozpoznawaniu i symulacji stanów emocjonalnych jest wciąż kwestią niejasną i dyskutowaną, między innymi ze względu na ograniczenia funkcjonowania neuronów lustrzanych, wynikające z konieczności percepcji. Wydaje się, że niekiedy jesteśmy w stanie rozumieć czyjeś emocje bez udziału bezpośredniej percepcji – wystarczą dane kontekstowe. Ponadto Shaun Gallagher krytykuje tezę, jakoby neurony lustrzane cokolwiek symulowały, pojęcie symulacji zakłada bowiem proces dwuetapowy, działanie neuronów zaś wydaje się jednoetapową percepcją-działaniem [Gallagher 2005].

4.2. Krótkie podsumowanie

Zdaniem Patricii Churchland poprawnie funkcjonująca korelacja neuronalna trzech systemów prowadzi – poprzez reakcje emocjonalne – do zachowań społecznych, takich jak troska, zaufanie, odwzajemnianie przysług. Im bardziej złożona budowa centralnego układu nerwowego, tym zachowania społeczne stają się bardziej zaawansowane – opieka i troska rozszerzają się na organizmy coraz bardziej oddalone więziami biologicznymi. Te zaś zachowania przekazywane są już w formie transmisji kulturowej poprzez imitację prototypów zachowań i lokalnych praktyk wspólnotowych. Ocena działania jako dobre lub złe jest zakorzeniona (naturalnie) w emocjach oraz (kulturowo) w nawykach społecznych. Poziom naturalny pozostaje jednak fundamentalny względem wtórnego poziomu społecznego. Gdyby opisać w trzech etapach proces wyłaniania się zmysłu moralnego według Churchland, wyglądałby on następująco:

1. Etap, w którym presja selekcyjna wytworzyła troskę organizmu o samego siebie. Troska ta polega na podtrzymywaniu dobrostanu i unikaniu złego samopoczucia. Stanowi główną funkcję układu nerwowego. Może być zredukowana do wartości przeżycia oraz dobrego samopoczucia jako unikania bólu.
2. Etap rozszerzenia troski na swoje potomstwo. Dobrostan potomstwa ma znaczenie dla przetrwania jednostki. Nowo narodzone potomstwo zostaje instynktownie włączone we własny układ homeostatyczny.
3. Etap ponownego rozszerzenia troski na bliskich krewnych i przyjaciół. Zachodzi dzięki sprawnemu funkcjonowaniu reakcji empatycznych, a te stanowią rozwinięcie funkcji rozpoznawania stanów emocjonalnych oraz działania neuronów lustrzanych.

5. Zakończenie

Z powyższych rozważań wyłania się pogląd, że umysł ludzki jest raczej narzędziem praktycznego wygrywania konfliktów niż abstrakcyjnego poszukiwania dobra lub prawdy. Konflikty implikują pojęcie moralności, a zwycięstwa w konfliktach są uzależnione głównie od emocjonalnego zaangażowania oraz, być może, instynktownej oceny, w mniejszym zaś stopniu od racjonalnej kalkulacji. Gdybyśmy posługiwali się wyłącznie rozumem, wówczas poza niezdolnością do szybkiego szacowania oraz działania, dokonywalibyśmy autodestrukcyjnych decyzji, logicznie wybierając np. stronę naszych wrogów lub zabijając niewinne jednostki. Realnym przykładem są osoby dotknięte psychopatią, które – choć znają racjonalne normy społeczne i zasady etyczne – postępują niemoralnie z powodu nieprawidłowości w działaniu mózgu. Nieprawidłowości te polegają na braku doświadczania emocji moralnych, jak współczucie lub poczucie winy. Również czysto racjonalnie wywnioskowana złota reguła etyczna nie jest ani bezwarunkowa, ani powszechnie stosowana.

Jeżeli zmysł moralności nie wymagałby zdolności rozpoznawania emocji, ale np. mowy, wtedy faktycznie tylko ludzie by go posiadali. Jak wskazują obserwacje i badania, rozpoznawanie cudzych emocji na podłożu neuronalnym występuje w świecie zwierząt. Jeśli dodatkowo moralność identyfikujemy z wartościami społecznymi,

np. opieka czy kooperacja, wówczas posługują się nią również zwierzęta. „Moralność jest zjawiskiem naturalnym – ograniczonym przez siły doboru naturalnego, zakorzenionym w neurobiologii, kształtowanym przez lokalne środowisko i modyfikowanym przez wydarzenia kulturowe. (...) Moralność jest zakorzeniona w naszej biologii, w naszej zdolności do współczucia i naszej zdolności do uczenia się i rozumienia” [Churchland 2013, s. 307–320]. Można słusznie wnioskować, że – wbrew Kantowi – rudymenarne zasady i obowiązki nie wynikają bezpośrednio z czystego rozumu, sam rozum zaś warunkowany jest przez naturalne mechanizmy, których nigdy nie kontroluje.

BIBLIOGRAFIA

- Bauer J. (2008). *Empatia. Co potrafią lustrzane neurony*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Churchland P. (2011). *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Churchland P. (2013). *Moralność mózgu*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Damasio A. (2011). *Błąd Kartezjusza*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Waal, F., de (2006). *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press.
- Waal, F., de (2013). *Małpy i filozofowie*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Eibl-Eibesfeldt I. (1987). *Miłość i nienawiść*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Gallagher S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press / Clarendon Press.
- Gazzaniga M. (2011). *Istota człowieczeństwa*. Sopot: Smak Słowa.
- Gazzaniga M. (2005). *The Ethical Brain*. Chicago: Dana Press.
- Goodall J. (1997). *Przez dziurkę od klucza*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Greene J., Sommerville R., Nystrom L. (2001). *An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment*. „Science” 293 (5537), s. 2105–2108.
- Haidt J. (2003). *The Moral Emotions* [w:] R.J. Davidson, K.R. Scherer (red.), *Handbook of Affective Sciences* (s. 852–870). Oxford: Oxford University Press.
- Haidt J., Joseph C. (2004). *Intuitive ethics: how innately prepared intuitions generate culturally variable virtues*. „Daedalus” 133 (4), s. 55–66.
- Hatfield E., Cacioppo J., Rapsod R. (1993). *Emotional contagion*. „Current Directions in Psychological Sciences” 2, s. 96–99.
- Hauser M.D. (2006). *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: HarperCollins Ecco Press.
- Helvétius C. (1976). *O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu*. Wrocław: Państwowa Akademia Nauk.
- Kant I. (1974). *Krytyka praktycznego rozumu*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant I. (1984). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lieberman D., Tooby J., Cosmides L. (2003). *Does morality have a biological basis?* „Proceedings of the Royal Society: Biological Sciences” 270 (1517), s. 819–826.
- Lorenz K. (1972). *Tak zwane zło*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ridley M. (2000). *O pochodzeniu cnoty*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Singer P. (1981). *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. Oxford: Oxford University Press.

- Skolimowski H. (1991). *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka*. Wrocław: Astrum.
- Vischer R. (1994). *Empathy, Form and Space: Problems in German Aesthetics 1873–1893*. Santa Monica: University of Chicago Press.
- Westoll A. (2013). *Szympany z azylu Fauna*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Wilson E.O. (1979). *On Human Nature*. Harvard: Harvard University Press.
- Wright R. (2004). *Moralne zwierzę*. Warszawa: Prószyński i S-ka.

