

Gdy więcej to nie lepiej

Katarzyna Grunt-Mejer, Uniwersytet Zielonogórski

**J. Haidt, *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?*,
przeł. Agnieszka Nowak-Młynikowska, Sopot, Smak Słowa 2014, 447 str.**

„Prawy umysł” jest lekturą wciągającą, wartką, okraszoną przykładami niezwykle pobudzającymi wyobraźnię, a przy tym wielowątkową, bogatą w psychologiczne i filozoficzne odniesienia i sprawnie skonstruowaną. Jonathan Haidt przytacza wyniki setek badań i analiz, z których tką wielod dziedzinową szatę – wśród nich najwyraźniejsze wzory tworzą nici psychologii, antropologii, neurologii i nauk o ewolucji. Wszystko po to, by przekonać nas, że rozumowanie moralne to gatunkowo podzielana umiejętność, której ewolucyjne korzenie rozwinęły się w sześć podstawowych gałęzi – filtrów etycznych, przez które postrzegamy ludzkie zachowanie. W zależności od kultury niektóre gałęzie stają się potężnymi konarami, podczas gdy inne pozostają na etapie wiotkich łodyżek, których wspomnienie uruchamiane jest wówczas, gdy czujemy się nieswojo w obliczu niebanalnego problemu moralnego. Celem książki jest zachęta do rozumienia „matriksów moralnych” innych osób (czyli owych filtrów, których używamy do normatywnej oceny rzeczywistości).

Książka składa się z trzech odrębnych części. W pierwszej autor analizuje odczucia i refleksje moralne, pokazując, że rozum działa w służbie emocji (tę część można streścić w zdaniu: „Intuicje pojawiają się pierwsze, strategiczne rozumowanie – drugie”, s. 22). Część druga opowiada o sześciu wymiarach moralności, pokazując, że „moralizujący umysł jest niczym język wyposażony w sześć receptorów smaku” (s. 23). Trzecia część odwołuje się do genealogii moralności, pokazując jaki wpływ na nasze rozumowanie i postępowanie moralne ma dziedzictwo ewolucji.

Część pierwsza

Tę część Haidt rozpoczyna od krytycznej analizy racjonalnych modeli etycznych. Wśród nich znalazły się dwa najpotężniejsze systemy etyczne: utylityzm i kantyzm, a także dwa najpopularniejsze modele rozumowania moralnego w psychologii:

podejście Kohlberga i Turiela. Haidt wykazuje, że te zachodnie koncepcje psychologiczne nie ujmują całego spektrum rozumowania i odczuwania moralnego, systemy filozoficzne zaś nijak mają się do faktycznego rozumowania moralnego – między innymi nie wyjaśniają, dlaczego wzbudzają nas lub budzą niesmak czyny, które przechodzą test nieczynienia nikomu szkody lub dlaczego większość ludzi uzna teorię Kanta za bezduszną i nie uwzględniającą istotnej roli emocji w ocenie moralności człowieka.

Teorie i modele rozwojowe, wedle Haidta, są wyrazistym głosem zarówno wychodzącym z porządku egalitarnego, świeckiego i krytycznego, jak i go wzmacniającym. Stawiają wyżej sprzeniewierzenie się autorytetowi i tradycyjnym wartościom (takim jak „nie kradnij”, czy „nie kłam”) w imię wyższej wartości – na przykład sprawiedliwości. Tymczasem w innych częściach świata dominują inne wartości, filtry etyczne (np. w miejsce sprawiedliwości – pojęcia czystości i skażenia) i relacje odpowiedzialności jednostki względem społeczeństwa (lub *vice versa*). Te rozbieżności i różne rozumienie moralności między kulturami badał Richard Shweder, stanowiący inspirację dla wielu badań Haidta. Shweder pytał m.in. Amerykanów i Hindusów jak oceniają historie angażujące różne filtry moralne (np. opowieść o ojcu, który obiecał synowi prezent za zdanie egzaminu, a następnie nie dotrzymał umowy, akt zwracania się do rodzica po imieniu, czy też pozostanie przez kobietę w tej samej odzieży po skorzystaniu z toalety). Shweder doszedł do wniosku, że wspólny filtr krzywdy/troski jest uniwersalny, podczas gdy wymiary: czystości, hierarchii i sprawiedliwości uruchamiają się tylko w niektórych kulturach. Jednakże osoby, reagujące niechęcią, gdy napotykały przejaw łamania reguły np. czystości lub sprawiedliwości, przypisywały regułom ponadkulturowy charakter, tzn. uważały że dane zachowanie jest niewłaściwe w każdych okolicznościach, bez względu na reguły danej grupy. Turiel, którego teorię badanie Shwedera mogło obalić, napisał polemiczny esej (Turiel, Killen i Helwig, 1987)¹, w którym wskazywał, że za aktami ocenionymi przez Hindusów jako złe, w istocie kryła się krzywda – np. dane postępowanie uniemożliwiało jednostce reinkarnację na wyższym poziomie. Haidt zainspirował się tą krytyką i postanowił sprawdzić, czy faktycznie nasze reakcje moralne da się sprowadzić do reakcji na krzywdę. Stworzył cały szereg historii, w których trudno było znaleźć komponent krzywdy, a które miały bardzo pobudzające działanie na zmysł moralny czytelników. Jedną z historii jest opowieść o rodzinie, której pies zginął pod kołami samochodu: rodzina słyszała, że psie mięso jest bardzo smaczne, upiekła więc szczątki pupila i zjadła je na kolację. Inną jest opowieść o mężczyźnie, który co wieczór kupował w sklepie korpus kurczaka, uprawiał z nim seks, następnie piekł go i zjadał. Kolejnym przykładem jest opowieść o kobiecie, która postanowiła pociąć starą i niepotrzebną jej flagę narodową

1 E. Turiel, M. Killen, C.C. Helwig, *Morality: Its structure, functions and vagaries* (1987), [w:] red. J. Kagan i S. Lamb, *The emergence of morality in young children*, Chicago: University of Chicago Press, s. 155–243.

na kawałki i umyć tymi kawałkami sedes. Jeszcze inna historia omawiała jednorazowy seks między dorosłym rodzeństwem, które zabezpieczyło się przed ciążą, oceniło całe doświadczenie jako bardzo pozytywne, pogłębiające ich i tak już bliską emocjonalną relację, i nie mające żadnego wpływu na ich przyszłość z innymi partnerami. W każdej z tych i wielu innych opowieści zakładano, że żadna osoba trzecia nie widziała wydarzenia, a więc nie mogła poczuć się nim dotknięta.

Haidt zauważył, że badani natychmiast oceniają usłyszane historie, a w drugiej kolejności szukają usprawiedliwienia dla swej oceny, zmyślając ofiary opisywanych działań. Tak więc kobieta, która pocięła flagę, wedle badanych, może później poczuć się winna, że ją zniszczyła, może jej się zapchać sedes, a może mogli to zobaczyć sąsiedzi i to urazi ich uczucia moralne. Po ponownym wytłumaczeniu, że nikt poza bohaterami historii o ich postępowaniu się nie dowie, badani wypowiadali kwestię podobną do „wiem, że to jest złe, ale nie umiem powiedzieć, dlaczego”, czyli wpadali w stan zwany przez Haidta „osłupieniem moralnym”. Innymi słowy – rozumowanie moralne nie jest czymś, co istnieje niezależnie od emocji i bezrefleksyjnych odruchów (jak tego chciał Kohlberg i Turiel) – ono im służy, szukając racjonalnych uzasadnień dla emocjonalnych intuicji. Nasz umysł, wedle autora, jest kiepskim naukowcem i logikiem, za to świetnym prawnikiem lub specjalistą od *public relations*, broniącym wybranej idei do upadłego. Potwierdza się więc w tych badaniach idea Hume’a, według którego rozum jest tylko niewolnikiem namiętności.

Haidt nie uważa tego za złą cechę – posiłkując się przykładami z biologii moralności, a w szczególności opisami Antonia Damasio, dotyczącymi osób z uszkodzoną brzuszno-przyśrodkową korą przedczołową – miejscem, w którym pojawiają się emocje związane z moralnością (wstyd, poczucie winy, wstręt). Haidt pokazuje, że emocje ułatwiają i przyspieszają podejmowanie decyzji, nie tylko związanych z moralnością. Dwie drogi rozumowania: emocjonalna (którą Haidt określa jako intuicyjną) i racjonalna, uzupełniają się i wzajemnie pomagają. W proponowanym modelu społeczno-intuicjonistycznym podejmowania ocen moralnych, intuicja moralna pojawia się najpierw, następnie rozum próbuje znaleźć dla niej racje. Jednocześnie z czasem argumenty wysuwane przez innych ludzi lub emocjonalne obrazy mogą zmieniać nasze intuicje i sądy.

Niezwykle ciekawe badania stanowiły ilustrację modelu, pokazując interakcje słabo lub w ogóle nie uświadamianych emocji z rozumowaniem moralnym. Na przykład Wheatley i Haidt (2005)² hipnotyzowali badanych, by połączyć w ich umysłach słowo „brać” lub „często” z odczuciem wstrętu. Badani nie zdawali sobie sprawy z zaindukowanej informacji, gdy mieli oceniać – już będąc świadomymi – sześć

2 T. Wheatley, J. Haidt, *Hypnotic disgust makes moral judgments more severe*, „Psychological science” 2005, nr 16 (10), s. 780–784.

krótkich historii o wykroczeniach moralnych. Połowa badanych czytała wersję z zaindukowanym słowem, a druga połowa z jego analogiem, np. „kongresmen bierze łapówki od lobby tytoniowego” *versus* „kongresmen jest przekupywany przez lobby tytoniowe”. Badani oceniali postępowanie kongresmena jako bardziej odrażające, gdy w historii pojawiało się słowo podświadomie związane ze wstrętem. Negatywna ocena postępowania pojawiła się nawet w sytuacji, gdy postępowanie bohatera było pozytywne, lecz w jego historii pojawiło się słowo-klucz (np. „Dan organizuje spotkanie studentów i wykładowców, biorąc pod uwagę takie tematy, które będą dla obu grup interesujące”). W takim przypadku aż 1/3 badanych przypisywała Danowi negatywne cechy, na przykład snobizm. Inne badania wskazywały na znaczenie wstrętu dla surowości ocen moralnych: wydawanie ocen moralnych w pobliżu cuchnącego kosza na śmieci lub po wypiciu gorzkiego napoju powoduje większą ich surowość, niż wydawanie ocen przy tym samym, lecz już nie cuchnącym, koszu lub po wypiciu czegoś słodkiego. Także zachęcenie badanych, by umyli ręce lub stali blisko dozownika z płynem dezynfekującym, sprawiało, że mieli większą skłonność do moralizowania w kwestiach takich jak pornografia lub zażywanie narkotyków.

Kolejnym biologicznym komponentem rozumowania moralnego jest dopływ dopaminy, neuroprzekaźnika stymulującego ośrodek przyjemności w mózgu, w sytuacji gdy udaje się nam znaleźć argument wspierający naszą pierwotną tezę. Ten aspekt, wraz z danymi kognitywnymi, poświadczającymi o preferencji myślenia konfirmacyjnego nad eksploracyjnym, Haidt uważa za tłumaczący, dlaczego z takim uporem trzymamy się obranych przekonań.

Te i inne badania stanowią pewien dowód na nieodłączność sądów moralnych od emocji i pozaświadomych intuicji. Przede wszystkim zaś poszerza nasze racjonalizujące rozumienie moralne i podważa szkołę „racjonalnych argumentów”, czyli szkołę Kohlberga i Turiela.

Część druga

Przesłanie drugiej części książki można ująć w twierdzeniu, że „moralność to coś więcej niż tylko krzywda i sprawiedliwość”. Badania nad populacją WEIRD (Western, educated, industrialised, rich, democratic) ujawniają sposoby działania i myślenia indywidualistów, podczas gdy znaczna – i słabo zbadana, a więc niereprezentowana – część ludzi spostrzega świat w kontekście relacji. Moralność Kanta czy Milla to moralność WEIRD, idealnie trafiająca w styl myślenia zachodnich indywidualistów. Nie jest jednak czymś, co „czują” osoby spoza tej kategorii. Zauważył to Shweder, który na podstawie wyników swych badań pogrupował pojawiające się w wypowiedziach badanych tematy moralne. Są to odpowiednio: etyka autonomii, wspólnoty i boskości.

O ile etyka autonomii o Millowskich korzeniach, jest powszechnie znana i to właśnie ona jest etyką WEIRD, o tyle etyka wspólnoty i boskości jest językiem znanym tylko części z nas. Wspólnotowość opiera się na idei, że większe całości (państwa, grupy, plemiona, rodziny) są same w sobie wartością i wymagają ochrony. Przekonanie, że jednostka powinna przede wszystkim realizować siebie, jest samolubne i niebezpieczne, stąd też wartości zabezpieczające: patriotyzm, szacunek, reputacja, obowiązek, hierarchia. Etyka boskości jest oparta na przekonaniu, że człowiek jest dziełem Boga i pewne akty byłyby obrazą boskiego stworzenia. Ludzkie ciało jest świątynią (a nie placem zabaw), a do ochrony tego przekonania stosuje się takie pojęcia jak czystość i skażenie oraz świętość i upodlenie. To, co dla autonomisty będzie niekrzywdzącą nikogo autoekspresją, dla wyznawcy etyki boskości jest upadlające i upodabniające go do zwierząt. Przez pryzmat etyki świętości możemy też rozumieć wstręt, jaki budzi się w nas gdy słyszymy o beczeszczeniu zwłok lub niechęć, gdy patrzymy na trywializację seksualności, czy rozbuchany konsumpcjonizm. Odrazy do żadnej z tych rzeczy nie wyjaśnilibyśmy w świetle etyki autonomii.

Analiza reakcji badanych na inne historie, budzące odczucia moralne, przywiodła Haidta do rozwinięcia koncepcji Shwедера i dodania kolejnych wymiarów. Ostatecznie proponuje ich sześć:

1. Troska/krzywda – wymiar skłaniający do reakcji na cudze cierpienie. Ten wymiar wspiera przetrwanie gatunku w najprostszym sensie, ukierunkowując troskę na osobniki zależne i słabe.
2. Sprawiedliwość/oszustwo – wymiar budzący uważność na „pasażerów na gapę”, doceniający współpracę, uczciwość i wiarygodność.
3. Lojalność/zdrada – wymiar pomagający w tworzeniu koalicji, mających ochronić grupę przed zagrożeniem. Wyraża się w patriotyzmie, lojalności, dumie grupowej.
4. Autorytet/bunt – uruchamiający się przy naruszeniu norm hierarchii, wspierający oddanie autorytetom i przywódcom. Wywołujący uczucia szacunku i strachu oraz oznaki uległości i dominacji
5. Świętość/upodlenie – wymiar wywodzący się z chęci uniknięcia skażenia (brudem, pasożytami, toksynami), a rozwinięty w idee chroniące tabu (wstrzeмиęźliwość, pobożność, czystość), na których naruszenie typową reakcją jest wstręt.
6. Wolność/ucisk (wymiar tymczasowy, w trakcie badań) – wymiar budzący niechęć do przejawów tyranii/nadmiernej i nieuprawnionej kontroli. Charakterystyczny dla libertarian.

Wymiary te (czy też fundamenty moralności, jak je zwie Haidt) tłumaczą nasze niemal instynktowe reakcje na słynną sprawę Maiwesa i Brandesa, większą niechęć do żartobliwego i za zgodą „ofiary” wymierzenia policzka ojcu niż koledze lub większą trudność w krytyce własnego państwa, gdy odbywa się ona na antenie zagranicznej stacji niż na antenie krajowej. Dzieje się tak pomimo to, że żaden z tych czynów nie może być uznany za gorszy w kategoriach krzywdy lub sprawiedliwości. Mimo, że te niewspółmierne reakcje są prawdopodobnie udziałem większości, to tylko część ludzi reaguje bardzo silnie na złamanie norm przynależnych do wymiaru lojalności, autorytetu, czy świętości. Te osoby to konserwatyści.

Przy założeniu, że (amerykańscy) republikanie mają lepszy kontakt z wyborcami i lepsze wyniki, gdyż odwołują się w swych hasłach do wszystkich smaków moralnych (co przy obecnej sytuacji politycznej wymaga ponownej analizy), Haidt apeluje do liberałów³ o zrozumienie bogatszego matriksu moralnego osób o odmiennych poglądach.

Cześć trzecia

Jesteśmy w 90% szympancami, a w 10% pszczołami – to hasło przewodnie ostatniej części książki, w której analizowana jest ewolucja indywidualizmu i grupowości. Jednocześnie ta część jest najbardziej hipotetyczna: koewolucja genów i kultury pokazana w świetle możliwości bardzo szybkich zmian sprawia, że trudno zobaczyć, a tym bardziej przewidzieć, jak na tle naszych przodków sytuuje się i będzie się rozwijać człowiek, gdy w grę wchodzi skłonność do współdziałania, grupowość i samolubstwo.

Ciekawe antropologiczne przykłady wskazują na istnienie „włącznika roju” – możliwości zatracenia się w grupie, rozmycia tożsamości i stania się częścią jednego wielkiego organizmu, czy to na wojnie, imprezie rave, po zażyciu psylocybiny, w zachwycie nad przyrodą czy w czasie ekstatycznego tańca.

Biologicznych podstaw Haidt upatruje także w religii. Przedstawia wpiernw popularne wytłumaczenia, dlaczego religia istnieje (m.in. wiara jako pasożyt u Dennetta, teoria ewolucyjnie uzasadnionego „łatwowiernego uczenia się” u Dawkinsa, wiara jako memy (idee) ułatwiające grupową współpracę u Atrana i Henricha), a następnie omawia szereg badań, w których ludzie mający wysoki stopień zaangażowania w relacje ze współwyznawcami wykazywali większą hojność i częściej niż inni (mniej zaangażowani religijnie lub ateści) pomagali innym. Jest to zabieg mający na celu oddemonizować religię, której szczególnie złowrogie znaczenie przypisywano po zamachach 11 września. Haidt wskazuje, że zarówno ideologia świecka, jak i religijna, mogą być współsprawczyniami okrucieństwa, lecz oba typy potrzebują specyficznych wyzwalaczy (m.in. zagrożenie inwazją), by przerodziły się w ludobójstwo. Zarówno

3 W Europie: zwolenników ekonomicznej i światopoglądowej lewicy.

patriotyzm, religia, jak i psychologia tłumu, są, wedle Haidta, efektami doboru grupowego – znacznie efektywniejszego czasowo niż dobór indywidualny.

Cele książki sięgają dalej niż zapoznanie czytelnika z dziedziną psychologii moralności, czy analiza, która teoria jest w największym stopniu spójna z empirią. Haidt wyraża w swej książce wprost przesłanie: rozumienie matriksów moralnych innych ludzi daje szansę porozumienia i pokoju. Apeluje w niej przede wszystkim do liberałów, by otworzyli swe umysły na te wymiary moralności, którymi konserwatyści operują w większym zakresie. Mamy więc lepiej rozumieć, a może nawet podzielać, ewolucyjnie rozwijane i wzmacniane (a przez to, jak zdaje się Haidt nie wprost sugerować – legitymizowane) ideały czystości, autorytetu i grupowej lojalności. Liberalna moralność jest ułomna, operując mniejszą liczbą moralnych smaków.

Istnieją przesłanki, które pomagają zrozumieć intencje Haidta: psychologia moralności, jak większość dziedzin nauki, to psychologia liberałów, którzy traktują konserwatystów jako odchylenie od normy, jako „innych”. Konserwatyzm w nauce wymaga wytłumaczenia (autorytarnym wychowaniem, brakiem otwartości itd.), podczas gdy liberalizm jest domyślny. Haidt wydaje się brać stronę tych, którzy obecnie wydają się być słabsi, wyśmiani, odrzuceni, przynajmniej przez intelektualistów. Jednak autor puszcza oko do lewicy, mówiąc o możliwości zrozumienia tych ludzi, którzy dominują amerykański polityczny dyskurs, sugerując, że zrozumienie moralnych smaków wyborców może pomóc liberałom. Tu napotykamy pierwszą sprzeczność: dlaczego lewica miałaby brać w obronę tych, którzy – prawdopodobnie w czasie pisania książki – mieli w Stanach Zjednoczonych realną władzę? Czy tylko dlatego, że uniwersytety pełne są ludzi o bardziej liberalnych poglądach, nad czym Haidt zdaje się ubolewać, pisząc o traktowaniu konserwatystów jako „innych”? Dlaczego apel nie jest kierowany w stronę prawicy, która mogłaby zrozumieć, dlaczego intelektualna elita nie podziela ich odczuć moralnych? A może książka i apel skierowane są po prostu do tych, którzy z większym prawdopodobieństwem ją przeczytają, zrozumieją, otworzą się (gdyż mają tę zdolność) i wyciągną rękę na zgodę?

Kolejnym zgrzytem jest zestawienie przesłania pierwszej i drugiej części książki: jak odezwa o zrozumienie konserwatystów ma się do wskazanej przez Haidta nieracjonalności moralnych reakcji, gdy nie możemy wskazać ofiary działania? Czy jesteśmy zachęceni do poddania się odczuciom, które nie mają logicznego uzasadnienia, tylko dlatego, że są mechanizmami ewolucyjnie wypracowanymi w odpowiedzi na zupełnie inne warunki niż mamy obecnie i włączające się przy zupełnie neutralnych bodźcach wyzwalających? Innymi słowy, czy faktycznie mamy szanować bezrefleksyjne odczucia moralne i przypisywać im znaczną wagę tylko dlatego, że są „naturalne”? Więcej moralnych smaków nie oznacza więcej racji moralnych, oznacza tylko więcej moralizowania i ograniczania siebie i innych, co Haidt sam przyznaje. Czy więc faktycznie

więcej zawsze oznacza lepiej? A może większy nacisk na krzywdę i niesprawiedliwość, jaki jest widoczny u liberałów w porównaniu z konserwatystami, to owo „więcej”, które oznacza lepiej? Bez wskazania, jaki jest wyznacznik „lepszości” ciężko formułować kierunek apelu – kto ma być na co bardziej wrażliwy na cudze matriksy moralne i z jakiego powodu.

Ostatnim, w moim odczuciu najistotniejszym, zarzutem wobec książki jest brak refleksji, jak zrozumienie cudzego matriksu moralnego miałyby się przełożyć na realny kształt życia publicznego. Innymi słowy, jak moje zrozumienie, że inny człowiek uczciwie wierzy, że eutanazja lub związki jednopłciowe są bezdyskusyjnym złem, ma wpłynąć na wspólne – moje i tej osoby – kształtowanie praw we wspólnym społeczeństwie? Pluralizm, czy szacunek dla cudzych poglądów to tylko jedna warstwa wspólnego życia, inną jest natomiast język praw, którym ustanawiamy granice dla wolności jednostek w społeczeństwie. Jeśli w naszej kulturze język krzywdy i sprawiedliwości jest uniwersalny, to może jednak powinniśmy do niego się ograniczyć przy tworzeniu wspólnych praw, pozostawiając resztę smaków moralnych „do użytku domowego”?