ETYKA 47, 2013

Stępiona gilotyna Hume'a?

Patricia S. Churchland, *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, przeł. M. Hohol, N. Marek, Copernicus Center Press 2012

Patricia S. Churchland jest kanadyjską filozofką umysłu i neurofilozofką. Po ukończeniu studiów w Oksfordzie (B. Phil. w 1969 roku) podjęła pracę na University of Manitoba. Wraz z mężem, Paulem Churchlandem, pracowali na tym uniwersytecie przez 14 lat, by w roku 1984 przenieść się na Uniwersytet Kalifornijski w San Diego (UCSD), z którym filozofka związana jest do dzisiaj. Patricia S. Churchland współpracuje również z Salk Institute for Biological Studies w La Jolla w Kalifornii.

Jej najważniejsze indywidualne prace to: *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain* (1986), *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy* (2002) oraz *Touching a Nerve: The Self as Brain* (2013). Wraz z T.J. Sejnowskim napisała *The Computational Brain* (1992), a z Paulem Churchlandem wybór artykułów *On the Contrary: Critical Essays 1987-1997* opublikowany w 1998 roku.

Moralność mózgu – jedyna książka Autorki, jaka dotąd ukazała się po polsku, jest świadectwem jej swoistego „przebudzenia się", a więc dostrzeżenia, a także, co niezwykle cenne, *naukowego wyjaśnienia* faktu, że różne etyczne systemy normatywne lub, co może jeszcze ciekawsze, rożne religie nadal istnieją i mają się dobrze.

Churchland pisze, że „mądre może być unikanie założenia, zgodnie z którym jedynie ludzie mają »prawdziwą« moralność, zaś inne zwierzęta mogą być uspołecznione, ale ściśle rzecz biorąc są *amoralne*"[1]. I dalej: „Wydaje się oczywiste, że także ssaki inne niż ludzie dysponują wartościami społecznymi: dbają o swoje młode, a czasem także o krewnych i przyjaciół (*juveniles, and sometimes mates, kin, and affiliates*), kooperują, mogą karać inne osobniki, a także godzić się po konflikcie. Możemy zaangażować się w semantyczną kłótnię o to, czy wartości te są rzeczywiście wartościami moralnymi, lecz spór o słowa najczęściej nie prowadzi do satysfakcjonujących rezultatów. Oczywiście, jedynie ludzie mają ludzką moralność, ale nie jest to żadna nowość, a jedynie uciążliwa tautologia. Równie dobrze można powiedzieć, że tylko marmozety mają *marmozetową* moralność i tak dalej. Możemy zgodzić się co do tego, że mrówki nie są moralne tak jak ludzie i że zachowania społeczne pawianów oraz bonobo są znacznie bliższe naszym"[2]. Jeżeli zatem, tak jak chce tego Churchland, spór ten ma mieć rzeczowy, a nie terminologiczny charakter, to z powyższej argumentacji wynika jedno z dwojga: albo wszystkie zwierzęta, także te dużo prostsze od ssaków, mają swoją moralność, (np. mrówki *mrówczą*, a koniki morskie (pławikoniki) *koniczomorską*), albo

1 P.S. Churchland, *Moralność mózgu. Co nauka mówi o moralności,* przeł. M. Hohol, N. Marek, Kraków, Copernicus Center Press 2013, s. 54.

2 Tamże.

też mają ją tylko niektóre zwierzęta wyższe (np. tylko ssaki). Oczywiście, granica między światem zwierząt moralnych i amoralnych może być rozmyta i niekiedy możemy mieć trudność z rozstrzygnięciem, czy pewne zwierzęta są (już) *moralne* czy nie, podobnie jak niekiedy mamy kłopot z uznaniem niektórych mężczyzn w średnim wieku za łysych lub nie.

Co do pierwszej możliwości wydaje się czymś dziwacznym i niepotrzebnym takie posługiwanie się językiem, w którym wszystkie zwierzęta, także te najprostsze, są moralne, choćby każdy gatunek (rodzaj, rodzina?) był moralny „inaczej", po swojemu. Samo użycie terminu *moralność/moralny* w istocie nie wnosiłoby tu żadnej nowej treści i byłoby zbędnym wielosłowiem. Wydaje się, że możliwość ta nie wchodzi więc w grę. Sama Autorka zresztą w innych miejscach książki zdaje się opowiadać za drugą z wymienionych wyżej opcji, o mrówkach, pszczołach czy np. pławikonikach więcej nie wspominając. Chętnie posługuje się natomiast przykładami dotyczącymi ssaków, zwłaszcza gryzoni, czasami, choć dużo rzadziej wspomina także o ptakach. Jest zatem tak, że zachowania moralne, będące – jej zdaniem – szczególnym rodzajem zachowań społecznych, cechują także inne gatunki ssaków. Nie dowiadujemy się od niej co prawda, czy jeśli wszystkie ssaki przejawiają *już* zachowania moralne, to niższe organizmy jeszcze *nie*. Być może część z nas milcząco zakłada, co skądinąd wydaje się rozsądne, że *gdzieś* w rozwoju ewolucyjnym istnieje taka granica, a więc na przykład, że zachowania takie wykazują ssaki i być może ptaki, a prostsze organizmy, takie jak pławikoniki i pielęgnice, nie. Takie przekonanie byłoby zresztą w duchu naukowego podejścia Autorki, jednak nie wyraża go ona nigdzie wprost. Znaczące wydaje się tu jednak jej stwierdzenie dotyczące hominidów. Churchland pisze, że skoro „nie wiemy, czy zachowania społeczne hominidów, takich jak *Homo erectus*, *Homo neanderthalensis* czy *Homo heidelbergensis*, były bardzo zbliżone do zachowań społecznych współczesnych ludzi, może powinniśmy odłożyć tę kwestię do czasu, kiedy nauka dostarczy nam argumentów do głębszego jej zrozumienia"[3].

Można by sądzić, że jest to drugorzędna kwestia, innymi słowy, że na obecnym etapie rozwoju nauki powinno nam wystarczyć samo zgrubne wskazanie, że zachowania moralne charakterystyczne są dla wielu (niektórych?) gatunków ssaków, a nie tylko dla ludzi, oraz że na szczegółowe wyjaśnienie naukowe, dlaczego tak jest, trzeba będzie poczekać. Moim zdaniem jednak odwołanie się do przyszłej nauki kryje tu głębszą trudność, o tym jednak za chwilę.

Tak czy inaczej, Churchland chętnie posługuje się przykładami szczurów, myszy, rzadko wilków, ale najchętniej przykładem norników preriowych, przeciwstawiając je nornikom górskim. Pisze tak: „Chociaż zwykle zakłada się, że długotrwałe przywiązanie do osobników niespokrewnionych jest specyficznie ludzkim wzorcem zachowania, obserwowane jest ono u około 3% ssaków, w tym bobrów, marmozet, małp titi, gibonów, myszy kalifornijskich, wilków stepowych i nornic. Większość ssaków, nawet tych uspołecznionych, jest promiskuityczna lub sezonowa w doborze swoich partnerów. Znacznie większy odsetek gatunków ptaków – około 90% – jest w stanie nawiązywać silne i długotrwałe więzi z osobnikami niespokrewnionymi. Nasi najbliżsi krewni – szympansy i bonobo – nie wiążą się w trwałe pary, podobnie jak większość gryzoni i małp.

Trwałe wiązanie się z osobnikami niespokrewnionymi jest niezwykle ważną formą uspołecznienia: kochamy inną osobę, chcemy z nią współpracować, być z nią, widzieć jak się rozwija, dbać o nią. Odczuwamy niepokój w czasie rozłąki, gdy nasz partner jest ranny

3 Tamże, s. 55.

albo znajduje się w niebezpieczeństwie. Po śmierci partnera często wpadamy w depresję i czujemy się źle[4]. Jak pokazują badania genetyczne przeprowadzone na gryzoniach i ludziach, tego rodzaju przywiązanie wcale nie oznacza seksualnej wyłączności"[5].

Churchland nurtuje pytanie o to, jaki mechanizm neuronalny odpowiedzialny jest za zdolności niektórych gatunków do tworzenia trwałych związków. W szczególności, jakie jest wyjaśnienie faktu, że norniki preriowe są skłonne do wiązania się na całe życie, jednak norniki górskie już nie?[6]

„Norniki to gryzonie, które wyglądają jak grubiutkie myszy z krótkimi ogonkami. Norniki górskie i preriowe, choć fizycznie do siebie podobne, diametralnie różnią się od siebie, jeżeli chodzi o stopień uspołecznienia. Norniki preriowe łączą się w pary na całe życie, natomiast norniki górskie nie. Samce norników preriowych bronią swoich samic i gniazd przed intruzami, realizują rodzicielstwo poprzez pielęgnację potomstwa, opiekę i obronę. W przypadku norników górskich jedynie samice zajmują się wychowaniem potomstwa. Na dodatek robią to przez krótszy okres niż norniki preriowe. Ponadto różnią się one także, jeśli chodzi o ogólny poziom towarzyskości. Umieszczone losowo w dużym pomieszczeniu norniki preriowe zwykle gromadzą się razem i skupiają w bliskiej odległości; norniki górskie preferują samotność"[7].

Skąd biorą się te różnice? Co różni oba gatunki norników? Otóż okazuje się, że kluczowe znaczenie dla wyjaśnienia „tych niezwykłych wzorców przywiązania", by posłużyć się aparaturą pojęciową Autorki, ma tu gęstość receptorów oksytocyny (OXT), a także wazopresyny argininowej (AVP), w dwu specyficznych strukturach podkorowych mózgu: gałce brzusznej i jądrze półleżącym (obydwie te struktury są częścią układu nagrody i kary) samców obu tych gatunków gryzoni.

Oksytocyna to prastary hormon peptydowy, o co najmniej 700 milionów lat poprzedzający pojawienie się na Ziemi ssaków, złożony zaledwie z dziewięciu aminokwasów. Wazopresyna argininowa jest także hormonem, który różni się od oksytocyny pod względem budowy tylko dwoma aminokwasami. Oba te hormony pełnią u ssaków liczne i ważne (także z punktu widzenia uspołecznienia) funkcje. I tak, by wymienić tylko niektóre z podanych przez Autorkę: „wydzielanie oksytocyny w mózgu powoduje pojawienie się pełnego repertuaru »matczynych« zachowań, takich jak zaabsorbowanie potomstwem, karmienie i zapewnienie dzieciom ciepła, czystości i bezpieczeństwa"[8], przy czym jej uwolnienie towarzyszy najprawdopodobniej także matczynym zachowaniom wywołanym przez dziecko adoptowane. Gdy potomstwo czuje się bezpiecznie i jest zadowolone, oksytocyna jest uwalniana w mózgu zarówno matki, jak i niemowlęcia. U samców szczurów OXT korzystnie wpływa na erekcję i szczytowanie; a jej wstrzyknięcie do mózgu nieaktywnych seksualnie owiec wywołuje pojawienie się więzi z jagnięciem[9].

4 Autorka wyjaśnia: „Miarą depresji u norników jest na przykład obserwacja tego, jak energicznie pływają, gdy zostaną wrzucone do wiadra z wodą, albo jak energiczna lub obojętna jest ich hedoniczna reakcja na podawany pokarm" – tamże, s. 86, przypis 45.

5 Tamże, s. 85-86. Autorka cytuje tu: L. Belkin, *The Evolution of Dad*, „New York Times Magazine" 2010, June 16.

6 W jednym z wywiadów telewizyjnych Autorka wspomina, że badania nad tymi gryzoniami były dla niej swoistym odkryciem i skłoniły ją do zmiany dotychczasowego sposobu myślenia nt. podstaw moralności. Zob. https://www.youtube.com/watch?v=8_4RV7V5Dzs.

7 P.S. Churchland, dz. cyt., s. 86-87.

8 Tamże, s. 66.

9 Tamże, s. 87-88.

Badania przeprowadzone na wspomnianych wcześniej samcach norników preriowych wykazały, że gdy te dwa peptydy (OXT i AVP) wiążą się z odpowiednimi receptorami, samce, które nie miały żadnego doświadczenia rodzicielskiego, spontanicznie angażowały się w opiekę rodzicielską nad niespokrewnionymi młodymi, które im przydzielono, i to zarówno bierną (przytulanie w gnieździe), jak i czynną (odnajdywanie i lizanie). Gdy jednak podawano im blokery receptorów OXT i AVP, norniki przestawały dbać o przydzielone im potomstwo, a wręcz zaczynały atakować młode[10].

Dodajmy jeszcze jedno z bardziej interesujących odkryć. Otóż od dość dawna wiadomo, że warunki stresowe, takie jak ograniczenie wolności, spowalniają gojenie się ran, zarówno u gryzoni, jak i u ludzi. Zaobserwowano, że podawanie OXT szczurom przyspiesza gojenie się ran. Jak to opisuje Churchland, w jednym z badań przyjrzano się gojeniu ran u 37 par ludzi o różnym stopniu wzajemnego przywiązania[11]. Na wstępie zbadano u tych osób poziom OXT i AVP w ślinie. Okazało się, że u par, które łączył silny afekt i które się wzajemnie wspierały, poziomy obu hormonów były wyższe niż u tych, które nie umiały się porozumieć (*negative communication*). „Raną", jaką każdej z badanych osób zadano, był niewielki bąbel na przedramieniu. Jak się okazało, u osób z wysokim poziomem OXT oraz u kobiet z wysokim AVP gojenie następowało znacząco szybciej.

Jak pisze Churchland, to właśnie wyniki badań wskazujących na związek poziomu OXT i AVP z opieką i troską o młode, rozszerzanymi z czasem także na osobniki spokrewnione i niespokrewnione lecz znajome, skłoniły ją do tego, by ową troskę i przywiązanie zacząć utożsamiać z zachowaniem moralnym u ludzi. Ten etap swych rozważań podsumowuje ona stwierdzeniem, że: „Być może właśnie to Hume uznałby za zalążek »sentymentu moralnego«"[12].

Powoli zaczyna się zatem wyłaniać główny cel Autorki, jak wiemy, czołowej neurofilozofki, zaanonsowany zresztą w tytule książki. Otóż najważniejszym, do czego chce nas ona w swej książce przekonać, jest to, że z najnowszych odkryć neuronauki, o których (skrótowo) była mowa wyżej, dowiadujemy się ważnych rzeczy na temat pochodzenia, natury i samych podstaw moralności. Dodajmy, że dla wsparcia swej tezy, posługuje się ona danymi nie tylko z zakresu neuronauki, lecz korzysta szeroko także z ustaleń innych dyscyplin nauki: psychologii ewolucyjnej, prymatologii, antropologii kulturowej, kognitywistyki, by wymienić te najważniejsze. Swój projekt osadza Autorka zarazem w tradycji, w której moralność jest zasadniczo „z tego świata", a więc, w szczególności, *moralność/to, co etyczne* nie pochodzi od boskiego prawodawcy; dotyczy przede wszystkim zwykłego, praktycznego życia człowieka i problemów z nim związanych; nie jest zbiorem abstrakcyjnych reguł; pobudzają nas do etycznego działania raczej emocje niż rozum. Staje zatem Churchland w jednym szeregu z Arystotelesem, Dawidem Hume'm i Adamem Smithem oraz Karolem Darwinem. Przeciwstawia się za to Platonowi i Immanuelowi Kantowi, a także, w podobnym – jeśli można się domyślać – duchu wrogości wobec zewnętrznych w stosunku do naszej biologiczności zasad, innym myślicielom, m.in. Johnowi Rawlsowi i Peterowi Singerowi.

Otóż, moim zdaniem, cały projekt Churchland jest pouczający i ciekawy; przynosi dużo interesujących faktów i pozwala zrozumieć lepiej rozmaite, ewolucyjnie ukształtowane,

10 Tamże, s. 101. Autorka podaje tę informację za: K.L. Bales et al., *Both Oxytocin and Vasopressin May Influence Alloparental Behavior in Male Prairie Voles*, „Hormones and Behavior" 2004, nr 45(5), s. 354-61.

11 Tamże, s. 99. Autorka podaje tę informację za: J.-P. Gouin *et al., Marital Behavior, Oxytocin, Vasopressin, and Wound Healing*, „Psychoneuroendocrinology" 2010, nr 35(7), s. 1082-1090.

12 Tamże, s. 88.

formy ludzkiego uspołecznienia, jednak zasadniczo chybia celu, nie mówi bowiem niczego na temat natury moralności.

Zacznijmy od tego, że sam dobór gatunków zwierząt, o zachowaniach których pisze Churchland, jest problematyczny. Niektóre ryby, np. pielęgnice, mają bardzo rozbudowane strategie rodzicielskie – niektóre ukrywają swój narybek w pysku w sytuacji zagrożenia. Znane są ich gatunki, które tworzą wielopokoleniowe rodziny. Samce innych ryb, a mianowicie pławikoników, posiadają torbę lęgową, do której samice składają ikrę, i to w organizmach samców inkubowane są jaja. Nasi najbliżsi krewni, a mianowicie bonobo, czyli szympansy karłowate (*Pan paniscus*), nie łączą się w trwałe pary, nie utrzymują trwałych związków rodzinnych, tworzą luźne stada o egalitarnym (w porównaniu do innych naczelnych) charakterze. W odróżnieniu jednak od szympansów zwyczajnych (*Pan troglodytes*) nie polują na inne małpy, ale np. podobnie jak ludzie spółkują w pozycji twarzą w twarz i całują się z użyciem języka. Wyróżniają się pokojowym usposobieniem, ich samice używają seksu do znoszenia konfliktów między zwaśnionymi samcami, pokonfliktowego godzenia się, a także „odpłacają" seksem za pożywienie. Bonobo wykazują także wiele innych zachowań społecznych, takich jak: zabawa, wzajemne iskanie się, okazywanie sobie troski i współczucia. Również wilki (*Canis lupus*) są bardzo społeczne. W wilczym stadzie, liczącym na ogół kilka osobników, każdy ma swoją funkcję, np. kary wymierza samiec, który nigdy nie staje się samcem alfa. Co ciekawe, wymierzane kary mają niemal zawsze charakter symboliczny. Zachowania społeczne cechują także przecież niektóre owady, np. mrówki, pszczoły czy termity.

Mamy zatem szeroki zestaw przykładów pokazujących różne formy społecznych zachowań zwierząt, nie tylko niektórych gatunków ssaków, ani nawet nie tylko kręgowców. Niektóre z nich polegają na rozszerzającej się na coraz większe kręgi trosce o inne (nawet niespokrewnione) osobniki oraz przywiązaniu do partnera, inne nie. Niektóre z tych zachowań przypominają zachowania cenione przez nas, ludzi, a przynajmniej znaczną nas część (np. opiekuńczość samców norników preriowych lub wyjątkowa rzadkość zdrad u łabędzi czarnodziobych), inne nie. Można by zaryzykować tezę, że niektóre zachowania zwierzęce mogą budzić nasz ludzki podziw. Być może należałoby nawet powiedzieć, że są to zachowania mające cechy supererogacji (np. odwiedzanie przez dorosłe orangutany młodych w stworzonych przez człowieka schroniskach dla osieroconych, często niespokrewnionych orangutanich sierot).

Czy jednak, przyglądając się tym różnym formom zachowań społecznych ssaków, widzimy, jak chce Churchland, wyłaniającą się ewolucyjnie ścieżkę wiodącą wprost do typowo ludzkich zachowań moralnych? Nie. Czy owe wysoko cenione przez Autorkę w tej książce zachowania, a są przecież takie, a więc w szczególności np.: trwała troska o najbliższych czy przywiązanie do partnera, charakterystyczne są tylko dla ludzi? Też nie. Sam ich zestaw jest więc także problematyczny.

Oczywiście, nie oznacza to, że Churchland myli się całkowicie. To, że *Homo sapiens* jest z natury skłonny do współpracy, a współpraca sprzyja przetrwaniu gatunku, jest faktem dowiedzionym przez naukę, podobnie jak naukowym faktem jest zdolność rozpoznawania emocji czy intencji innych przedstawicieli naszego gatunku. Wiemy, albo często trafnie się domyślamy, co czują lub zamierzają inni, potrafimy sprawić im (również niespodziewaną) przyjemność, gdyż tak działają nasze mózgi; odpowiedzialne są za to w znacznym stopniu już zidentyfikowane ich struktury (np. neurony lustrzane) i/lub odpowiednie

związki chemiczne (np. OXT). Prawdopodobnie też to właśnie te, wskazane tu i w innych miejscach przez Churchland, mechanizmy doprowadziły do powstania społecznych norm – nauczyliśmy się jako gatunek, które zachowania *naszych współplemieńców* z obopólną korzyścią warto wspierać, a które należy poddawać karze. Prawdopodobnie także ten sam ewolucyjny rodowód ma mechanizm podejmowania decyzji, w tym decyzji dotyczących postępowania wobec innych ludzi.

Ale czy to wszystko mówi nam cokolwiek, *jak powinniśmy postępować?* Innymi słowy, czy dowiadując się tego, jak wyewoluowały nasze zachowania społeczne, dowiadujemy się czegoś o moralności? Czy zatem padają tu odpowiedzi na pytania etyczne? Moim zdaniem, nie.

Choć wydawać się może to komunałem: nauka mówi o tym, jak jest, a nie, jak być powinno, i nie może mówić o tym drugim. Churchland oczywiście doskonale wie, jak działa „gilotyna Hume'a", zna także zarzut błędu naturalistycznego i stara się swój projekt przed tymi zarzutami obronić. Wskazuje, że rutynowe zastosowanie zasady, wedle której nie można wywieść *powinien* z *jest*, w stosunku do „naukowych podejść" do moralności jest niefortunne, gdyż zasada ta ogranicza się jedynie do tych form rozumowania, które spełniają wymogi *wynikania logicznego*, czy też, by użyć oryginalnego pojęcia Autorki, „wnioskowania dedukcyjnego"; my zaś (a dokładnie: nasze mózgi) w podejmowaniu decyzji, w tym także decyzji moralnych, *bardzo rzadko* myślimy w niezawodny logicznie sposób[13].

Teza to, przyznajmy, odważna, na tyle jednak kontrowersyjna, że wymagająca niezależnego, silnego uzasadnienia, które nie pojawia się na łamach książki. Nadto, samo przyjęcie zawężonej interpretacji zasady o niemożności wyprowadzenia powinności z bycia, co zrobiła Churchland dla obrony swojego projektu, również budzi kontrowersje.

To, że współdziałając z innymi ludźmi, okazując im pomoc i życzliwość, czy sprawiając im przyjemność, my sami czujemy się dobrze, wiemy dobrze od dawna i niepotrzebna nam do tego nauka. Dlaczego czujemy się wtedy dobrze, jakie zakotwiczenie ma to w mózgu – to pytania, na które odpowiada neuronauka. Ale że powinniśmy być życzliwi i pomocni, że jest to słuszne i właściwe, tego żadna nauka nie mówi i powiedzieć nie może. Więc skąd to wiemy? Ściśle mówiąc: nie wiemy. Czy powinno to nas martwić? Raczej nie – odpowie zapewne mądry życiowo moralista.

Paweł Dziliński
Uniwersytet Warszawski

13 Jak mówi: „Ogólnie rzecz biorąc, proces rozwiązywania problemów – zastanawiania się i rozumowania – nie wygląda jak proces obliczania lub stosowania algorytmu. […] Istotny dla moich rozważań wniosek jest więc prosty: to, że nie można wyprowadzić powinności z bycia, ma bardzo małe znaczenie w rozważaniach nad rozwiązywaniem problemów występujących w świecie". Tamże, s. 24-25.