



Katarzyna Zahorodna  
Politechnika Wrocławska, Wrocław  
ORCID: 0000-0002-9774-0712  
e-mail: katarzyna.zahorodna@pwr.wroc.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2021.008>

## Znaczenie badań empirycznych w etyce Psychologia moralności a etyka filozoficzna

### Etyka a metody empiryczne

Problem znaczenia badań empirycznych w etyce ma kilka wymiarów. Podstawą dociekań jest tu odróżnienie typów nauk o moralności. Rodzaje te wyróżniam ze względu na kluczową metodę badawczą, empiryczną – stosowaną w etyce opisowej – bądź analityczną – stosowaną w filozoficznej nauce o moralności. W etyce opisowej znaczenie empirycznych strategii zbierania informacji i konstruowania modeli wyjaśnień jest niezaprzeczone i konieczne. Problem znaczenia badań empirycznych w etyce deskryptywnej stanowi w tym wypadku krytykę jej metodologii i mieści się w ramach rozważań nad znaczeniem i wiarygodnością procedur wiedzytwórczych w naukach empirycznych jako takich. Szczegółowe rozważania na ten temat mogą dotyczyć choćby prowadzenia eksperymentów z wykorzystaniem randomizowanych grup uczestników, sposobów korzystania z danych statystycznych czy możliwości traktowania neuroobrazowania jako sposobu identyfikowania neuronalnych korelatów reprezentacji umysłowych<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Pisałam o tym problemie w: „O moralnym wymiarze neuroobrazowania, Inżynieria a problem moralnych granic i konsekwencji badań nad mózgiem i układem nerwowym”, w: *Etyka i technika. Etyczne, społeczne i edukacyjne aspekty działalności inżynierskiej*, red. Monika Małek i in. (Wrocław: Totem 2014), 95–110.

Zupełnie innego znaczenia nabierają badania empiryczne dla filozoficznej nauki o moralności. W moim artykule prześlę, czy i ewentualnie w jaki sposób to oddziaływanie może mieć miejsce. Muszę oczywiście uwzględnić dotychczas osiągnięte wskazania nauki o moralności uprawianej metodą filozoficzną<sup>2</sup>. Wyniki badań nauk empirycznych mogą przynieść wiedzę o sposobach prowadzenia wnioskowań moralnych czy o rozumieniu sądów etycznych, ale nie wydaje się, by mogły istotnie wpływać na wiedzę o powinnościach. Niemniej pojawiają się tacy filozofowie jak Sam Harris, którzy próbują dowodzić, że kategoria „dobrego życia” da się zoperacjonalizować, a nauka będzie mogła nauczać ludzi o wartościach<sup>3</sup>.

Poniżej zaprezentuję wybrane doświadczenia i obserwacje z zakresu etyki opisowej. Zastosowanym przeze mnie kryterium doboru będzie domniemany możliwy wpływ rezultatów owych badań empirycznych na rozstrzygnięcia etyki filozoficznej. Rozpocznę zatem od badań szeroko rozumianej psychologii moralności, w tym szczególnie od kwestii poruszanych przez psychologię społeczną, neuropsychologię, psychologię kliniczną i psychologię rozwoju człowieka oraz psychologię ewolucyjną. W toku wywodu zaś skupiać się będę na eksperymentach ukazujących rolę emocji, intuicji oraz nieświadomego, automatycznego przetwarzania informacji w rozumowaniu moralnym i podejmowaniu decyzji moralnych. Ostatecznie wskażę dwie dyskusyjne próby odniesienia wyników badań empirycznych do etyki filozoficznej.

## Psychologia moralności – emocje i intuicja

Moim zdaniem najciekawszy wniosek wypływający z niedawnych badań etyki opisowej dotyczy krytyki racjonalności jako modelu podejmowania decyzji i działań etycznych<sup>4</sup>. Po pierwsze, obserwujemy to w przypadku koniecznej i nieodłącznej roli emocji w procesach rozumowania i podejmowania decyzji moralnych. Badania nad tym zagadnieniem prowadziła już Christine Korsgaard<sup>5</sup>. Po drugie, odchodzenie

<sup>2</sup> Wskazanie Hume'a o niemożliwości redukcjonowania zdań powinnościowych do zdań faktualnych oraz wskazany przez George'a Moore'a błąd naturalistyczny.

<sup>3</sup> Sam Harris, *Pejzaż moralny. W jaki sposób nauka może określać wartości*, przeł. Piotr Szwejcer (Warszawa: Wydawnictwo CiS, Stare Groszki, 2012), 250.

<sup>4</sup> Racjonalność jako świadome i wolicjonalne zastosowanie przez jednostkę namysłu i dostosowanie się do przyjętych przez nią samą reguł moralnych. Takie klasyczne ujęcie należy odróżnić od racjonalności instrumentalnej w wąskim znaczeniu, tj. w znaczeniu użyteczności, adaptacyjności ewolucyjnej.

<sup>5</sup> Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Christine Korsgaard, „Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant”, *The Journal of Ethics* 3/1 (1999): 1–29.

od dawnego modelu racjonalności filozoficznej łączy się z uznaniem roli nieświadomych i automatycznych procesów przetwarzania informacji w rozumowaniu i działaniu etycznym. W tym kontekście pojawiają się badacze, tacy jak Joshua Greene i Jonathan Haidt, których nazwiska wytyczają nowe ścieżki badawcze w ramach psychologii moralności<sup>6</sup>.

Poniżej skupię się przede wszystkim na szeroko analizowanych, kluczowych dociekaniach Haidta. Psycholog ten badał rozumowanie, podejmowanie decyzji i domniemane zachowanie się osób w przypadkach specyficznych dylematów moralnych. Swoim badanym przedstawiał opisy przypadków i prosił ich o ocenę moralną oraz jej uzasadnienie. Były to przykłady sytuacji niewiążących się z bezpośrednim wyrządzeniem krzywdy. Opisy te jednak przedstawiały zdarzenia, które w odrażający i uwłaczający sposób przekraczają ważne normy społeczne. Autorzy badania określali te sytuacje jako nieszkodliwe, niekrzywdzące naruszenia (*harmless offenses*). Nieszkodliwość czynu definiowana zaś była w wąski sposób, czyli choć obraźliwa, to nieprzekraczająca granicy interesów (dobrostanu psychicznego i fizycznego oraz własności) ludzi i zwierząt. W społeczeństwach, w których dominuje intuicyjne przekonanie o roli etyki autonomii, próba wyjaśnienia wybieranego rozwiązania takich dylematów moralnych może sprawiać wiele trudności.

Posłużę się przykładem Haidta, w którym poranny spacer z ukochanym psem kończy się potrąceniem zwierzęcia przez przypadkowy samochód. Właściciel zabiera zwłoki i przygotowuje z nich posiłek dla rodziny. Czy spożycie psiny z ukochanego pupila jest moralnie dobre, dopuszczalne? Sama myśl jest oburzająca? Dlaczego? Pies zabity był przez przypadek, nie z ludzkiej winy i już nie cierpi. Mięso jest zdrowe, bo pies był pod troskliwą opieką weterynaryjną. Większość badanych jednak twierdzi, że niemoralnie jest zjeść pupila<sup>7</sup>.

Czy istnieją jednak okoliczności, które uzasadniałyby konsumpcję czworonoga? Skrajny głód czasów wojny? Obrzędy rytualne dawnych kultur? Jakiś dziwacznym eksperyment medyczny? Racjonalny namysł daje wtórne uzasadnienie zachowania, które pierwotnie ze wstrętem zanegowały emocje. Wokół tych dwóch elementów, czyli emotywnego, intuicyjnego, podstawowego pobudzenia jako wskaźnika dla działania oraz wokół przemyślanego, wyliczonego, refleksyjnego uzasadnienia potencjalnego zachowania, chcę skupić się w moim artykule. Dwa wskazane powyżej momenty pozwalają pierwszoosobowo odczuć kluczowy aspekt symbolizujący zmiany obserwowane we współcześnie

---

<sup>6</sup> Joshua Greene, Jonathan Haidt, „How (and where) does moral judgment work?”, *Trends in Cognitive Sciences* 6/12 (2002): 517–523.

<sup>7</sup> Przykład zaczerpnięty z: Jonathan Haidt, Sylvia Koller, Maria Dias, „Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog?”, *Journal of Personality and Social Psychology* 65/4 (1993): 613–628.

uprawianym empirycznym badaniu nie tylko moralności, ale nawet etyki<sup>8</sup>.

Przykłady, którymi posługiwał się Haidt, wywołują niechęć, obrzydzenie, oburzenie i dezaprobatę. Większość badanych sprzeciwiała się działaniom opisywanym w przykładach. Co ważne, osoby te obstawały przy negatywnej ocenie, mimo że nie potrafiły podać wystarczających dla samych siebie uzasadnień swoich decyzji. Kiedy eksperymentatorzy naciskali na badanych, by podali uzasadnienia osądów, badani skupiali się na (faktycznie niepojawiającej się) krzywdzie wynikającej z ocenianego działania. Argumenty podawane przez badanych były także wątpliwymi wskaźnikami wydawanych osądów. Świetnymi wyznacznikami tych ocen były natomiast emocje, jakie pojawiały się w odpowiedzi na usłyszaną czy przeczytaną historię<sup>9</sup>. Próba wyjaśnienia jednak tej negatywnej oceny moralnej w kontekście etyki autonomii prowadziła badanych do stanu, który Haidt nazwał „moralnym oglupieniem” czy „zadziwieniem” (*moral dumbfounding*)<sup>10</sup>. Stan „moralnego zadziwienia” oznacza, że osoba przeżywa zdecydowane zagubienie, niezrozumienie i niepewność lub wprost przyznaje, że jest zdezorientowana z powodu własnej nieumiejętności wyjaśnienia przesłanek swojej decyzji, jednak niezmiennie obstaje przy wydanym sądzie moralnym<sup>11</sup>. Co więcej, zjawisko „moralnego zadziwienia” dodatkowo korelowało z siłą emocjonalnego pobudzenia w reakcji na opis danej historii<sup>12</sup>. Im silniejsza była reakcja afektywna na podawany przykład, tym większa szansa, że nieumiejąca podać uzasadnienia osoba będzie przeżywać zagubienie, niespójność i niezrozumienie swojej decyzji.

Haidt dowodzi, że w wielu sytuacjach rozumowanie moralne to jedynie podawanie racjonalnego uzasadnienia dla intuicyjnie (i w oparciu o emocje) uprzednio dokonanej oceny. Jako ludzie często najpierw decydujemy, czy coś jest dobre, czy złe, a dopiero wtórnie i o ile jest to konieczne, proponujemy powody i uzasadnienia naszych sądów.

Kluczowe różnice pomiędzy intuicją moralną a rozumowaniem moralnym dotyczą tego, że intuicja działa niezwykle szybko, bez wysiłku

<sup>8</sup> Inny z jego przykładów dotyczy kwestii niewymuszonego i zabezpieczonego stosunku seksualnego między rodzeństwem. Jonathan Haidt, „The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment”, *Psychological Review* 108/4 (2001): 814–834.

<sup>9</sup> Jonathan Haidt i in., „Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog?”, 818.

<sup>10</sup> Jonathan Haidt, Matthew Hersh, „Sexual morality: the cultures and emotions of conservatives and liberals”, *Journal of Applied Social Psychology* 31 (2001): 191–221.

<sup>11</sup> Haidt, Hersh, „Sexual morality”: 200.

<sup>12</sup> Christopher Suhler, Patricia Churchland, „The neurobiological basis of morality”, w: *Oxford Handbook of Neuroethics*, ed. Julie Illes i in. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 35.

i automatycznie, tzn. że nie jej procesy, a jedynie efekt działania jest dostępny świadomości. Rozumowanie przebiega zdecydowanie wolniej, wymaga pewnego wysiłku oraz angażuje świadomość w przynajmniej część procesów analizy i oceny<sup>13</sup>.

W odwołaniu do swoich odkryć Haidt postuluje, by odrzucić racjonalny model wyjaśniania rozumowań moralnych i przyjąć model społeczno-intuicyjny.

Zaczerpnięty z filozofii model racjonalnego wnioskowania przez lata dominował w psychologii moralności. Nastawienie takie postuluje, jakoby wiedza moralna i sądy moralne zdobywane były drogą procesu wnioskowania oraz świadomej refleksji. W takim modelu emocje (jak sympatia) mogą dodatkowo wpływać na proces oceny, jednak nie stanowią nigdy bezpośredniej przyczyny sądów moralnych. W ujęciu racjonalnym podmiot rozumujący staje się sędzią ważącym racje, sprawiedliwość, krzywdę, uczciwość i bezstronność, zanim wyda opinię o zjadaniu psa czy seksie między rodzeństwem. Jeśli więc nie będzie dowodu winy, żadne potępienie nie może mieć miejsca<sup>14</sup>.

Negatywna ocena moralna pojawia się jednak natychmiast, jest silna, zdecydowana i tym mniej poddaje się krytycznemu namysłowi, im silniejsze początkowe emocje wzbudziła.

Haidt podaje cztery argumenty podważające wiarygodność modelu racjonalnego wnioskowania moralnego, czyli dowody negujące przyczynowość chłodnego, logicznego wnioskowania w procesie wydawania sądów moralnych. Po pierwsze, ważne są oba procesy: i intuicja, i rozumowanie, tymczasem w pracach badawczych podkreśla się rolę jedynie jednego z nich. Po drugie, samo rozumowanie jest czymś motywowane. Oznacza to, że proces rozumowania jest bliższy temu, co robi adwokat, broniąc swojego klienta, niż temu, co robi sędzia lub naukowiec, poszukując prawdy. Po trzecie, tzw. problem *post hoc*, czyli tworzenie uzasadniania dla uprzednio (intuicyjnie) wydanej oceny moralnej. Proces rozumowania automatycznie i niezwykle szybko wydaje oceny, a my jedynie subiektywnie odczuwamy złudzenie obiektywnego rozumowania, które to jakoby do owych ocen miało prowadzić. Po czwarte, pomiędzy zachowaniem moralnym i moralnymi emocjami rejestruje się wyższą współzmienną niż pomiędzy zachowaniem moralnym a moralnym rozumowaniem<sup>15</sup>.

W miejsce modelu czysto racjonalnego Haidt proponuje model społeczno-intuicyjny. Społeczny wymiar tej propozycji podkreśla znaczenie zanurzenia wnioskowania moralnego w międzyludzkim, relacyjnym

<sup>13</sup> Haidt, „The emotional dog and its rational tail”: 818.

<sup>14</sup> Haidt, „The emotional dog and its rational tail”: 814.

<sup>15</sup> Tamże, 815, 819–825.

i kulturowym środowisku jednostki, jednocześnie umniejszając znacznie prywatnego rozumowania moralnego. Intuicyjność modelu zakłada, że sąd moralny jest zazwyczaj efektem szybkich, automatycznych ocen wiążących się z emocjami. Model Haidta jest spójny z najnowszymi odkryciami z zakresu psychologii ewolucyjnej, społecznej i kulturowej oraz antropologii i prymatologii<sup>16</sup>.

## Psychologia moralności – nieświadome i automatyczne podejmowanie decyzji moralnych

Innym niezwykle ciekawym badaniem, wskazującym na nie(jedynie) racjonalny wymiar rozumowania moralnego, jest praca Joshuy Greena. Badacz posłużył się dylematami moralnymi („dylematem zwrotnicy” i „dylematem mostka”) zaproponowanymi przez Philippę Foot<sup>17</sup>. Owe dylematy oparte są na schemacie, w którym w wyniku katastrofy musi zginąć pewna liczba osób, ale badany może podjąć decyzję o uratowaniu innych potencjalnych ofiar wyobrażonego problemu.

W „dylemacie zwrotnicy” badany ma postawić się w sytuacji człowieka, który spacerując w okolicy torów kolejowych, zauważył pędzący z oddali wagonik. Okazuje się, że wagonik ten odłączył się od lokomotywy i z zawrotną prędkością sunie po torach, na których pracuje pięć osób. Badany jednak wyobraża sobie, że stoi tuż przy zwrotnicy. Pociągnięcie za nią przestawi tory i skieruje pędzący wagonik na inną trasę. Niestety, na drugiej linii również mają miejsce prace konserwatorskie, ale wykonuje je już tylko jedna osoba. Wagonik pędzi tak szybko i głośno, że badany nie zdąży w inny sposób powiadomić pracowników kolejowych o niebezpieczeństwie. Czy jest moralnie dopuszczalne i/lub wskazane, by przestawić zwrotnicę? Ratuje się wtedy pięć osób, ale jedna traci życie.

Analogiczną sytuację opisuje drugi wariant historii, zwany „dylematem mostka”. W tej sytuacji również prosi się badanego, by wyobraził sobie, że jest w okolicy torów kolejowych. Tym razem jednak stoi na moście nad trasą pociągu. Na torach pracuje pięć osób, a w ich kierunku pędzi wagonik po awarii sterowania. Nie ma jednak zwrotnicy. Jest natomiast – obok badanego, na mostku – bardzo duża i postawna osoba. Jeśli zepchniemy tę osobę na tory, jej ogromne ciało zatarasuje trasę wagonika i wykolei go. Uratuje się w ten sposób pięciu pracowników kolejowych, ale jeden człowiek straci życie. Czy jest moralnie dopuszczalne i/lub wskazane, by zepchnąć tę osobę z mostu?

<sup>16</sup> Tamże, 815.

<sup>17</sup> Philippa Foot, „The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect”, *Oxford Review* 5 (1967): 5–15.

Empiryczne badania nad procesami afektywno-poznawczymi, pojawiającymi się w trakcie rozwiązywania „dylematu wagonika” i „dylematu mostka”, prowadzili między innymi Greene i Haidt<sup>18</sup> oraz Alessandro Lanteri, Chiara Chelini i Salvatore Rizzello<sup>19</sup>. Lanteri i współpracownicy wykazali, że większość badanych decyduje się i uważa za moralne przedstawienie zwrotnicy, jednak niewielu badanych zgadza się, że dopuszczalne jest zepchnięcie postawnej osoby z mostu<sup>20</sup>.

Greene z perspektywy neuropsychologii poznawczej badał mechanizmy podejmowania określonych decyzji we wskazanych dylematach. Próbując wytłumaczyć różnice w wybranych zachowaniach i ich ocenie, badacz doszedł do wniosku, że możemy odwołać się do podziału owych dylematów na „osobowe” i „nieosobowe” (tzn. osobiście angażujące i nieangażujące). Sytuacja przrzucania zwrotnicy nie wymaga kontaktu z pojedynczą – poświęcaną dla życia innych – osobą, a zrzućcenie człowieka z mostu pociąga za sobą bezpośrednio, fizyczne zaangażowanie się.

Przy prowadzeniu badań z użyciem funkcjonalnego rezonansu magnetycznego (fMRI) udało się wykazać, że rozważanie osobowych dylematów moralnych wiąże się z bardzo silnym pobudzeniem w elementach układu limbicznego mózgu. Układ ten odpowiada za przetwarzanie informacji emocjonalnej. Co więcej, dowiedziono, że emocje pojawiają się najpierw, a dopiero wtórnie pojawia się ocena negatywna. Osobowe dylematy wywołują pobudzenie emocji oraz myślenia społecznego i to właśnie emocje powodują negatywną ocenę czynu (jako niedopuszczalnego)<sup>21</sup>. W przypadku dylematów nieangażujących badanych bezpośrednio (przrzucenie zwrotnicy) obserwowano zdecydowane zwiększenie się aktywności obszarów korowych, odpowiedzialnych za racjonalne myślenie i chłodne kalkulowanie, stosunkowo niskie było zaś pobudzenie w rejonach wiążących się z emocjami. Przy rozwiązywaniu nieosobowych wersji dylematów moralnych posługujemy się zatem racjonalnym, utylitarystycznym liczeniem zysków i strat, natomiast w przypadkach osobowych emocje narzucają nam określoną

<sup>18</sup> Greene, Haidt, „How (and where) does moral judgment work?": 519.

<sup>19</sup> Alessandro Lanteri, Chiara Chelini, Salvatore Rizzello, „An Experimental Investigation of Emotions and Reasoning in the Trolley Problem”, *Journal of Business Ethics* 83/4 (2008): 789–804.

<sup>20</sup> 87% badanych orzekło, że przedstawienie zwrotnicy jest moralnie dopuszczalne, a 24% – że jest moralnym obowiązkiem. Jednak zepchnięcie postawnej osoby na tory dla 90% badanych oznacza świadome morderstwo. Lanteri i in., „An Experimental Investigation of Emotions and Reasoning in the Trolley Problem”: 799.

<sup>21</sup> Joshua Greene i in., „An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment”, *Science* 293 (2001): 2105–2108; Joshua Greene i in., „The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment”, *Neuron* 44 (2004): 389–400.



ocenę i działanie, a więc zmuszają do przestrzegania pewnych zasad i wartości<sup>22</sup>.

Kolejne niezwykle ważne psychologiczne badanie dotyczące nieświadomego przetwarzania informacji moralnej zostało przeprowadzone pod kierunkiem Marca Hausera na ponad pięciu tysiącach osób ze stu dwudziestu krajów. Hauser ze współpracownikami sprawdzali trafność ocen moralnych, a także umiejętność formułowania uzasadnień etycznych. Eksperyment polegał na prezentowaniu badanym opisów określonych sytuacji, następnie badani mówili, jak należałoby ich zdaniem dobrze postąpić w danej sytuacji, ostatecznie zaś należało sformułować uzasadnienie swojego wyboru. Badaczom udało się wykazać, że większość z osób poddanych testom posługiwała się przy formułowaniu ocen moralnych trzema podstawowymi zasadami. Owe reguły to:

- 1) „zasada działania” – krzywda wynikająca z działania jest większa niż krzywda wyrządzona niepodjęciem działania;
- 2) „zasada intencji” – krzywda jako środek do celu jest gorsza niż krzywda będąca efektem ubocznym działania;
- 3) „zasada kontaktu” – krzywda łącząca się z fizycznym kontaktem z ofiarą jest postrzegana jako gorsza niż ta, która fizycznego kontaktu z ofiarą nie wymaga<sup>23</sup>.

Na podstawie uzyskanych wyników można powiedzieć, że trzy zasady oceny moralnej czynu były w wielu przypadkach stosowane intuicyjnie i automatycznie. Niemal wszyscy uczestnicy badania posługiwali się nimi, jednak gdy poproszono uczestników o uzasadnienie dokonanych decyzji, większość badanych była w stanie uświadomić sobie jedynie posługiwanie się tylko „zasadą działania”. Ponad połowa badanych potrafiła wyjaśnić swój wybór kierowany „zasadą kontaktu”. Co zaś zaskakujące, niewielu badanych potrafiło świadomie wyjaśnić swoje decyzje w tych wypadkach, gdy zastosowali „zasadę intencji”. Oznacza to, że tylko niektóre zasady wnioskowania i oceny moralnej są łatwo dostępne dla refleksyjnej przytomności, a rozumowanie moralne nie zawsze jest domeną świadomej racjonalności<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Joshua Greene, „From neural ‘is’ to moral ‘ought’: what are the moral implications of neuroscientific moral psychology?”, *Nature* 4 (2003): 848.

<sup>23</sup> Fiery Cushman, Liane Young, Marc Hauser, „The Role of Conscious Reasoning and Intuition in Moral Judgment, Testing Three Principles of Harm”, *Psychological Science* 17/12 (2006): 1082–1089.

<sup>24</sup> Marc Hauser i in., „A dissociation between moral judgments and justifications”, *Mind & Language* 22 (2007): 1–21.



## Ewolucyjna psychologia moralności

Inny ciekawy przypadek nieświadomego stosowania pewnej reguły oceny moralnej można zobrazować w odniesieniu do kolejnego dylematu moralnego. Rozważmy następującą sytuację. Prowadzisz samochód boczną drogą, kiedy dobiega cię krzyk i prośba o pomoc. Proszącym jest leżący na poboczu pieszy, który został potrącony przez samochód i w konsekwencji wypadku ma strzaskaną nogę. Ofiara prosi cię o podwiezienie do najbliższego szpitala. Masz poczucie, że należy pomóc ofierze, która bez wsparcia może stracić nogę. Wiesz jednak także, że krew z poranionej nogi zniszczy skórzaną tapicerkę w twoim samochodzie (koszt jej czyszczenia to 200 dolarów). Czy jest więc moralnie dopuszczalne, by w trosce o skórzaną wykończenie samochodu pozostawić ofiarę wypadku na poboczu? Większość osób twierdzi, że pozostawienie ofiary na poboczu jest niedopuszczalne.

Jednak spróbujmy rozważyć kolejny dylemat, z którym prawdopodobnie spotkała się większość nas w realnym świecie. Odbierasz domową pocztę. Między listami jest prośba znanej i wiarygodnej organizacji charytatywnej. W liście proszą o wsparcie kwotą 200 dolarów. Celem wsparcia jest uzyskanie środków na opiekę medyczną w krajach rozwijających się. Czy chęć zaoszczędzenia pieniędzy i niewpłacenie kwoty jest moralnie dopuszczalne? Większość badanych odpowiada, że nie jest moralnym złem wstrzymanie się od darowizny.

Oba przypadki są podobne. W obu mamy do czynienia z pośrednim poświęceniem konkretnej kwoty na rzecz dbania o zdrowie innych ludzi. Jednak osobę odmawiającą pomocy w pierwszym wypadku postrzegamy jako złą, a zachowanie osoby wstrzymującej się od wpłaty na rzecz organizacji charytatywnej akceptujemy<sup>25</sup>. W jaki sposób możemy wyjaśnić te rozbieżności? Greene sugeruje, że na taką ocenę mogą mieć wpływ ewolucyjnie uwarunkowane, nieświadomie i automatycznie stosowane zasady życia we wspólnocie. Osobiste spotkanie i bliski kontakt zmuszają ludzi do działania, gdyż spotkane osoby mogą być członkami własnej grupy. W grupie zaś nawzajem od siebie zależymy, dlatego kluczowa dla przetrwania jest wzajemna pomoc (przynoszący *mózgową przyjemność*<sup>26</sup> altruizm). Ludzie żyjący w innych krajach czy na odległych

---

<sup>25</sup> Joshua Greene, „From neural ‘is’ to moral ‘ought’”: 848; por. Peter Unger, *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*, (New York: Oxford University Press 1996); Peter Singer, „Famine, affluence, and morality”, *Philosophy and Public Affairs* 1/3 (1972): 229–243.

<sup>26</sup> William Harbaugh, Urlych Mayr, Daniel Burghart, „Neural Responses to Taxation and Voluntary Giving Reveal Motives for Charitable Donations”, *Science* 316/5831 (2007): 1622–1625; por. Alan Sanfey, „Social Decision-Making: Insights from Game Theory and Neuroscience”, *Science* 318/5850 (2007): 598–602.

kontynentach pozostają dla nas anonimowi, jawią się raczej jako dane statystyczno-medyczne niż realne istoty wymagające wsparcia. Stąd wynikać może różnica oceny moralnej.

Powyzsze dociekania wskazują na pewien fascynujący fenomen: ci spośród nas, którzy zdecydują się nie przejawiać zachowania altruistycznego w drugim przypadku, zdolni są – mimo że koszty owego zachowania są dla obu przypadków identyczne – do wytworzenia wtórnego uzasadnienia tej decyzji. Znalezienie uzasadnienia wydaje się działaniem tak zwanego (*lewopółkulowego*) *interpretatora*, czyli narratora mózgowego, który wnioskuje po już wykonanym czy jeszcze wykonywanym zachowaniu, podaje racjonalnej części naszego systemu umysłowego opowieść wyjaśniającą działanie jednostki<sup>27</sup>. Ow racjonalizujący, *lewopółkulowy narrator* wyjaśnia i etycznie uzasadnia, dlaczego zachowaliśmy się tak, jak to zostało uczynione, choć faktyczne procesy umysłowe przebiegają w zgodzie z często nieuświadomianymi regułami.

Owe nieuświadomiane reguły są ewolucyjnego pochodzenia, gdyż tendencja grup ludzi do regulowania swoich zachowań jest motywowana biologicznie, zamiast być skutkiem racjonalnego namysłu i aktywności intelektualnej. Hipoteza społecznego mózgu daje nam tej tezy poparcie<sup>28</sup>, a badacze tacy jak Michael Tomassello<sup>29</sup> i Frans de Waal<sup>30</sup> wyjaśniają, jak mogło dojść do powstania współpracujących wspólnot postępujących się moralnością.

Tomassello stawia tezę, że moralność jest formą współpracy, która pojawiła się w odpowiedzi na nowe i unikalne formy społecznych interakcji i kulturowego organizowania się *homo sapiens sapiens*. Badacz ten wyraźnie odróżnia moralność opartą na współodczuwaniu lub lubieniu (*the morality of sympathy*) od pociągającej za sobą poczucie obowiązku moralności opartej na uczciwości (*the morality of fairness*)<sup>31</sup>. Pierwsza jest związana z uczuciami do krewnych i przyjaciół i obserwowana może być już u małych człokształtnych. Druga wiąże się ze specyficznymi mechanizmami poznawczymi, samoregulacją i motywacją społeczną<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Michael Gazzaniga, „Organization of the human brain”, *Science* 245/4921 (1989): 947–952; Michael Gazaaniga, *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg? Neuronauka a istnienie wolnej woli*, przeł. Agnieszka Nowak (Sopot: Smak Słowa 2013): 69–92.

<sup>28</sup> Chris Frith, „The social brain?”, w: *Social intelligence: From brain to culture*, ed. Nathan Emery i in. (Oxford: Oxford University Press 2007), 297–311; Andrew Whiten, Carel van Schaik, „The evolution of animal ‘cultures’ and social intelligence”, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Series B 362 (2007): 603–620.

<sup>29</sup> Michael Tomasello, *A Natural History of Human Morality* (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2016).

<sup>30</sup> Frans De Waal i in., *Evolved Morality. The Biology and Philosophy of Human Conscience* (Brill Academic Pub, 2014). Frans de Waal, *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność* (Krawók: Copernicus Center Press, 2013).

<sup>31</sup> Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, 13–14.

<sup>32</sup> Tamże, 29.

I choć wiele gatunków zwierząt potrafi współpracować, to jedynie ludzie posługują się psychologicznymi mechanizmami prowadzącymi do wytworzenia grupowego podmiotu, mnogiego „my” działającego razem, by upolować ofiarę lub by ochronić „nas” przed innymi grupami. Według badacza umiejętności i motywacja do tworzenia wspólnego „my”, czyli do uczestniczenia z innymi w akcie *podzielanej intencjonalności*, jest motorem przejścia ze strategicznej współpracy w prawdziwą moralność (*genuine morality*)<sup>33</sup>.

Co ciekawe, według Tomasello człowiek współczesny pozostaje pod wpływem przynajmniej trzech odrębnych – i nierzadko będących ze sobą w konflikcie – moralności. Pierwsza jest opartą na lubieniu moralnością małą człękoksztalnych, druga jest opartą na współpracy moralnością (powinności) drugiej osoby, a trzecia jest opartym na zasadach „obiektywnym” tworem kulturowym<sup>34</sup>.

De Waal zaś wskazuje, że u różnych gatunków zwierząt możemy zaobserwować zachowania powodowane poczuciem powinności<sup>35</sup>. Mogą to być próby przywrócenia stanu zamierzonego, idealnego (czy to w przypadku tak trywialnym jak odbudowa sieci pająka, czy zachowania rekonsyliacyjne u małą człękoksztalnych). Mogą to być także przykłady kontroli impulsów przez makaki, szympansy i inne naczelne, gdy owe uczą się reguł życia społecznego oraz tego, co i kiedy im wolno. Choćby szympansom wystarczy jedna lub dwie kary, by – jak się wydaje – zinternalizowały zasady życia w hierarchicznej społeczności<sup>36</sup>. Jeszcze innym przykładem jest zjawisko określane jako *niechęć do nierówności* (*inequity aversion*). Polega ono na tym, że naczelne (a nawet inne zwierzęta) odmawiają wykonania zadania, jeśli obserwują, że inny członek ich gatunku wykonujący to samo zadanie dostaje za nie lepszą nagrodę. Dopóki nagroda jest taka sama (nawet mniej atrakcyjna), oboje wykonują zadanie chętnie<sup>37</sup>. U człękoksztalnych obserwujemy zaś nawet coś, co autorzy badania określają poczuciem uczciwości drugiego stopnia (*a second-order sense of fairness*)<sup>38</sup>. Mianowicie, żeby zapobiec konfliktowi w ramach bliskich lub opłacalnych związków, uprzywilejowany członek grupy, tj. dostający lepszą nagrodę za to samo zadanie, rezygnuje z niej<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> Tamże, 16.

<sup>34</sup> Tamże, 22. „Obiektywność” jest tu rozumiana kulturowo, jako dostępna wszystkim członkom grupy i przez wszystkich tym samym sankcjonowana.

<sup>35</sup> Frans de Waal, „Natural normativity: The ‘is’ and ‘ought’ of animal behavior”, *Behaviour* 151 (2014): 185–204.

<sup>36</sup> De Waal, „Natural normativity”: 189.

<sup>37</sup> Tamże, 196.

<sup>38</sup> Sarah F. Brosnan, Frans de Waal, „Fairness in animals: where to from here?”, *Social Justice Research* 25 (2012): 336–351.

<sup>39</sup> Tamże, 341.

Co ciekawe, u człekokształtnych obserwujemy także zachowania, które de Waal wiąże z bardzo podstawowymi przejawami sprawiedliwości (*justice*)<sup>40</sup>. Są to między innymi zachowania związane z rolą niejako nadzorca społecznego. Samiec stojący na czele grupy upomina i przywołuje do porządku źle zachowujących się członków stada niezależnie od swojego pokrewieństwa z nimi i sympatii. Wszyscy upominani są bezstronnie i po równo<sup>41</sup>. U człekokształtnych rejestrujemy także zachowania konsolidacyjne, gdy jeden członek stada godzi dwie zwaśnione strony. Robi to indywidualnie, bezinteresownie, tj. po prostu dla harmonii grupy<sup>42</sup>, czyli znowu po to, by przywrócić stan idealny, ten, który powinien być. Dodatkowo naczelnice preferują powielać zachowania członka stada o wyższym statusie i lepszej reputacji, mimo iż inny sposób zachowania przynosi takie same zyski w danym zadaniu<sup>43</sup>. Obserwujemy zatem początki zachowań normatywnych u naczelnich innych niż ludzie.

## Psychologia moralności – intuicyjna intencjonalność

Przedstawione jak dotąd wyniki empiryczne wskazują, że wiele decyzji moralnych jest podejmowanych przez automatycznie działający umysł, kierujący się intuicją i emocjami, a nie przez racjonalną świadomość. Ostatnie z zagadnień etyki opisowej, które zamierzam przedstawić w poniższym artykule, dotyczy serii eksperymentów i obserwacji przeprowadzonych pod kierownictwem Liane Young<sup>44</sup> oraz w laboratorium Rebekki Saxe. Badacze w serii eksperymentów wykazali, że obszar korowy – znajdujący się w prawej półkuli mózgu na pograniczu płata skroniowego i ciemieniowego – umożliwia u ludzi dorosłych dojrzałą moralnie ocenę zachowań innych ludzi.

Prawy zakręt skroniowo-ciemieniowy (*right temporoparietal junction*) ma krytyczne znaczenie dla myślenia o innych umysłach i myślach innych ludzi<sup>45</sup>, bierze udział w wydawaniu sądów moralnych,

<sup>40</sup> De Waal, „Natural normativity”: 198.

<sup>41</sup> Frans De Waal, „Coalitions as part of reciprocal relations in the Arnhem chimpanzee colony”, w: *Coalitions and alliances in humans and other animals*, ed. A. Harcourt, F.B.M. de Waal (Oxford: Oxford University Press, 1992), 233–257.

<sup>42</sup> De Waal, „Natural normativity”: 199.

<sup>43</sup> Tamże, 200.

<sup>44</sup> Liane Young i in., „Disruption of the right temporoparietal junction with transcranial magnetic stimulation reduces the role of beliefs in moral judgments”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 107/15 (2010): 6753–6758.

<sup>45</sup> Rebecca Saxe, „The right temporo-parietal junction: a specific brain region for thinking about thoughts”, dostęp 03.01.2018, [http://saxelab.mit.edu/resources/papers/in\\_press/Saxe\\_RTPJChapter.pdf](http://saxelab.mit.edu/resources/papers/in_press/Saxe_RTPJChapter.pdf).

a odpowiednio stymulowany odpowiada nawet za specyficzne doświadczenie „bycia poza ciałem”. W kontekście moich poszukiwań najciekawszą jednak funkcją, którą pełni ten obszar neuronalny, jest rozpoznawanie i myślenie o intencjach działania innych osób. W psychologii nazywamy tę umiejętność posiadaniem „teorii umysłu” (innych ludzi).

Już małe dzieci uczą się, że inni ludzie również posiadają umysły. Są to umysły podobne do tych, które posiadają sami mali odkrywcy tego fenomenu. Wraz z rozwojem poznawczym dzieci odkrywają, że „inni ludzie mają podobny – choć odrobinę inny od ich własnego – obraz świata. Inni ludzie mogą mieć i często mają odmienne pragnienia i wartości. Mogą nawet mieć odmienną wiedzę o świecie”<sup>46</sup>.

Owa umiejętność odczytywania treści innego umysłu okazuje się niezbędna w wydawaniu „naturalnie dojrzałych” ocen moralnych. Naturalnie, gdyż do takiej formy oceny rozwija się statystycznie typowy (i przez wychowanie jest rozwijany) nasz umysł, nasz system poznawczy działający w oparciu o pracujące, wybrane obszary korowe. Czasowa dezaktywacja możliwości pracy owych rejonów mózgu zdecydowanie osłabia lub uniemożliwia wydawanie dojrzałych sądów moralnych.

W psychologii rozwojowej od wielu lat bada się wytwarzanie przez dzieci „teorii umysłu”, zazwyczaj odwołując się do zjawiska *falszywych przekonań*. Przeciętne trzylatki są przekonane, że inni ludzie mają taką samą wiedzę, przekonania i wartości jak te, które posiadają same trzylatki. Dzieci pięcioletnie już wiedzą, że inni ludzie mają w umysłach wiedzę oraz przekonania i pragnienia inne niż wiedza tych dzieci. Wyobraźmy sobie sytuację eksperymentalną, podczas której osoba chce wypić mleko, wchodzi więc do kuchni i otwiera lodówkę. Osoba ta jednak nie wie, że poprzednio mleko zostało z lodówki wyjęte i stoi na stole. W takiej sytuacji zadaje się kilkulatekowi pytanie o to, gdzie nowa osoba będzie szukała mleka, oraz o to, dlaczego osoba otworzyła lodówkę. Trzylatki mówią, że taka nowa osoba w kuchni – jeśli chce mleko – będzie go od razu szukać na stole (bo tam przecież jest), a jeśli ta osoba otwiera lodówkę, to znaczy, że chce wziąć z niej coś innego niż mleko. Pięcioletki doskonale rozumieją, że taka osoba rzeczywiście szuka mleka, a po prostu jest błędnie przekonana, że mleko jest w lodówce (gdzie być powinno)<sup>47</sup>.

Co ciekawe, trzylatek stosuje inną metodę oceny etycznej zachowań niż pięcioletek. Wyobraźmy sobie sytuację (badania kilkulateków),

---

<sup>46</sup> Rebecca Saxe, „The New Puzzle of Theory of Mind Development”, w: *Navigating the Social World: What Infants, Children, and Other Species Can Teach Us*, ed. Mahnazi Banaji, Susan Gelman (Oxford: Oxford University Press 2013), 107.

<sup>47</sup> Henry Wellman, David Cross, Julianne Watson, „Meta-analysis of theory of mind development: the truth about false belief”, *Child development* 72/3 (2001): 655–684.

w której osoba A wchodzi do pokoju, kładzie na stole swoje jabłko i wychodzi na chwilę z pokoju. W tym czasie jabłko zupełnie przypadkowo stacza się ze stołu, spada na podłogę i toczy się pod fotel. Teraz do pokoju wchodzi osoba B. Ta druga osoba również ma w ręku jabłko. Osoba B kładzie swoje jabłko na stole i wychodzi. Do pokoju wraca osoba A.

Zadajemy badanemu dziecku pytanie: gdzie osoba A będzie szukać swojego jabłka? Zdrowo rozwijający się, przeciętny trzylatek odpowiada, że pod fotelem. Jeśli zaś osoba A weźmie ze stołu jabłko i zacznie je jeść, trzylatek jest oburzony i mówi, że osoba A zrobiła coś bardzo złego. Pięcioletek mówi, że osoba A będzie (błędnie) przekonana, że jej jabłko jest na stole. Jeśli zaś osoba A zacznie jeść jabłko ze stołu, to pięcioletek jest skłonny wybaczyć jej jedynie niewinną pomyłkę. Ta tendencja do moralnej oceny zachowania po intencjach sprawcy czynu rozwija się wraz z rozwojem człowieka, w tym wraz z neuronalną dojrzałością mózgu<sup>48</sup>.

Rozważmy „dorosłą” wersję tego eksperymentu. Opis i zmienne stosowane w tym badaniu brzmiały:

*Grace razem z przyjaciółką zwiedzają fabrykę chemiczną. W czasie przerwy Grace idzie do stołówki przygotować dla siebie i dla przyjaciółki kawę. Przyjaciółka prosi o kawę z cukrem. W pojemniku obok kawy znajduje się biały proszek.*

*Wersja a) Jest to zwykły cukier, a na pojemniku jest napisane: „cukier”. Grace wsypuje białą substancję do kawy przyjaciółki i podaje jej. Przyjaciółka wypija kawę i pozostaje w pełnym zdrowiu.*

*Wersja b) Jest to zwykły cukier. Na pojemniku jednak jest napisane: „uwaga, toksyczne”. Grace wsypuje białą substancję do kawy przyjaciółki i podaje jej. Przyjaciółka wypija kawę i pozostaje w pełnym zdrowiu.*

*Wersja c) Jest to trucizna, choć na pojemniku jest napisane: „cukier”. Grace wsypuje białą substancję do kawy przyjaciółki i podaje jej. Przyjaciółka wypija kawę i zaczyna chorować oraz umiera.*

*Wersja d) Jest to trucizna, a na pojemniku jest napisane „uwaga, toksyczne”. Grace wsypuje białą substancję do kawy przyjaciółki i podaje jej. Przyjaciółka wypija kawę i zaczyna chorować oraz umiera<sup>49</sup>.*

Co nie zaskakuje, badani oceniali pozytywnie postępowanie Grace, gdy zapoznawali się z wersją A. Niemal tak samo pozytywnie oceniali zachowanie Grace w wersji C, czyli wtedy, gdy całkowicie nieświadomie podawała przyjaciółce truciznę. Negatywnie oceniali zaś jej postępowanie w wersji B i w wersji D.

Druga część eksperymentu wymagała użycia przezczaszkowej stymulacji magnetycznej (*transcranial magnetic stimulation, TMS*), tzn. procedury umożliwiającej czasowe i nieszkodliwe zablokowanie działania

<sup>48</sup> Mark Sabbagh i in., „Neurodevelopmental correlates of theory of mind in preschool children”, *Child Development* 80 (2009): 1147–1162.

<sup>49</sup> Young i in., „Disruption of the right temporoparietal junction”: 6754.



wybranego obszaru mózgowego. Saxe czasowo blokowała więc działanie wskazanego wyżej obszaru korowego (obszaru prawego zakrętu skroniowo-ciemieniowy), by sprawdzić jego znaczenie dla konstruowania ocen moralnych. Uzyskane wyniki dowiodły znaczenia aktywności tego obszaru neuronalnego dla wydawania ocen moralnych, gdyż jego czasowa dezaktywacja zmieniała istotnie ocenę zachowania Grace w wersji b opowiadania eksperymentalnego. Okazało się, że badani z użyciem TMS oceniali zachowanie Grace jako zdecydowanie bardziej akceptowalne w porównaniu z oceną osób z grupy kontrolnej.

Jeśli Grace podała koleżance pojemnik z napisem „cukier”, a w środku była trucizna i koleżanka umarła, to ludzie uważają, że Grace jest w pewnym stopniu współwinna tej śmierci. To, jak dużą przypisują jej odpowiedzialność, jest negatywnie skorelowane ze stopniem pobudzenia wspomnianego rejonu mózgu, który u dzieci do trzeciego roku życia prawie w ogóle się nie aktywizuje. Na tej podstawie możemy sugerować, że dojrzałość moralna opiera się na myśleniu o intencjach oraz na rozumieniu, jak działają umysły innych ludzi. W konsekwencji zaś opisanych wyżej badań wiemy, że osąd moralny pozostaje zależny od stopnia pobudzenia obszarów korowych, a nie zależy jedynie od treści czy wartości zdarzenia oraz świadomie przyjmowanych norm. Co więcej, mechaniczne zablokowanie pracy tego obszaru mózgu skutkuje zmianą sądu moralnego.

Podsumowując dotychczas przedstawione wyniki badań empirycznych, możemy powiedzieć, że nasza moralność nie jest jedynie owocem autonomicznego, racjonalnego namysłu. Moralność biologicznego pochodzenia jest narzędziem, którego emocjonalne i intuicyjne działanie często pomija poziom świadomości. Takiemu świadomemu umysłowi nierzadko prezentowany jest jedynie efekt pozaświadomie przeprowadzonego wnioskowania moralnego. Nierzadko, ale nie „zawsze”, co oznacza, że są takie momenty społecznego życia jednostki, które wymagają przytomnej kontroli i utylitarystycznego oszacowania zysków i strat wynikających z potencjalnego działania.

## Konsekwencje empirycznych badań moralności

Przeprowadzenie systematycznego i rzetelnego namysłu nad dziedzinami etyki filozoficznej pozwala wskazać te jej sfery, które zostały uformowane pod wpływem wyników badań empirycznych. Obszarami tymi są między innymi wskazówki, jak tworzyć kodeksy postępowania badawczego i leczniczego w etyce biomedycznej i neuroetyce. To dane empiryczne pokazują na przykład to, kto jest w stanie wydać zgodę na (swoje) uczestnictwo w danym procesie, kto odpowiada za (swoje) czyny, a nawet w jaki sposób regulować wykorzystanie zwierząt w badaniach,



bo wiedza o działaniu układu nerwowego pokazuje, co przeżywają podczas eksperymentów. Ostatecznie nawet reguła podejmowania decyzji o zaprzestaniu walki o życie pacjenta jest wyznaczana dowodami neurofizjologicznymi<sup>50</sup>. Badania empiryczne pokazują także, jak konstruować systemy społeczno-polityczne, by obywatelom rzeczywiście żyło się lepiej. Empiryczne i statystyczne dane zbierane na terenie wielu krajów świata ujawniają, w których typach sposobów regulowania działania państwa większości obywateli żyje się szczęśliwiej, spokojniej, bezpieczniej, bardziej stabilnie<sup>51</sup>. To również procedury naukowego zbierania danych wskazują, jak wychowywać dzieci, by aktualnie i w przyszłości unikały trudności psychicznych i emocjonalnych. Co więcej, wychowanie ma znaczenie dla całości społeczeństwa, bo obecnie – dzięki badaniom empirycznym – wiemy, jak traktować młodych członków społeczeństw (by w społeczeństwach, które jej nie akceptują<sup>52</sup>, uniknąć tzw. psychopatii<sup>53</sup>), mimo niezależnych od wychowania czynników ryzyka, jak poziom empatii<sup>54</sup> czy tzw. gen wojownika<sup>55</sup>). Z badań empirycznych wynika także, jak należy traktować fenomeny mentalne, takie jak wolna wola. Prace Benjamin Libeta zdawały się dowodzić radykalnego ograniczenia wolnej woli<sup>56</sup>, natomiast obecne badania pokazują, jakie warunki sprzyjają utrzymywaniu świadomej kontroli nad zachowaniem, szczególnie według koncepcji, że kontrola zachowania jest wyczerpywalnym i odnawialnym zasobem<sup>57</sup>. Co więcej, osiągnięcia empiryczne mogą uzasadniać trafność pewnych koncepcji etycznych. Choćby Adama Smitha teorię empatycznego współodczuwania jako bazę zachowań

<sup>50</sup> Eric Racine, *Pragmatic Neuroethics. Improving Treatment and Understanding of the Mind-Brain*. (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press 2010); por. *Neuroethics. Defining the issues in theory, practice, and policy*, ed. Julie Illes (New York: Oxford University Press 2006).

<sup>51</sup> Richard Wilkson, Kate Pickett, *Duch równości. Tam gdzie panuje równość, wszędzie żyje się lepiej*, przeł. Paweł Listwan (Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca 2011); Jonathan Haidt, „The New Synthesis in Moral Psychology”, *Science* 316 (2007): 998–1002; Jesse Graham, Jonathan Haidt, Brian Nosek, „Liberals and Conservatives Rely on Different Sets of Moral Foundations”, *Journal of Personality and Social Psychology* 96/5 (2009): 1029–1046.

<sup>52</sup> Adrian Raine, *Anatomy of Violence: The Biological Roots of Crime, The biological roots of crime* (New York: Pantheon Books 2013), 27.

<sup>53</sup> James Fallon, *The Psychopath Inside: A Neuroscientist's Personal Journey into the Dark Side of the Brain* (New York: Penguin 2013).

<sup>54</sup> Simon Baron-Cohen, *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa*, przeł. Agnieszka Nowak (Sopot: Smak Słowa 2014).

<sup>55</sup> Essi Viding i in., „Evidence for substantial genetic risk for psychopathy in 7-year-olds”, *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 46/6 (2005): 592–597.

<sup>56</sup> Benjamin Libet, „Do we have free will?”, *Journal of Consciousness Studies* 6 (1999): 47–57.

<sup>57</sup> Nathan DeWall i in., „Violence restrained: Effects of self-regulation and its depletion on aggression”, *Journal of Experimental Social Psychology* 43 (2007): 62–76.

moralnych współcześnie potwierdzają wyniki badań Giacomo Rizzolattiego<sup>58</sup>. William Casebeer zaś na podstawie badań empirycznych próbuje dowodzić, że ludzie myślą w zasadzie etyką Artysotelesa<sup>59</sup>. Niewątpliwie zatem rozstrzygnięcia empiryczne mają wpływ na etykę filozoficzną. W powyższym artykule odwołałam się jednak jedynie do tych odkryć, które mają konsekwencje dla filozoficznej kategorii racjonalnego, świadomego, refleksyjnego i autonomicznego podmiotu moralnego.

Można jednak wskazać dalsze konsekwencje odkryć empirycznych. Jak pisze Green, dociekania psychologii moralności mogą sugerować, że *homo sapiens sapiens* działa jak „naturalny kantysta”. Deontologia może zatem okazać się czymś innym niż etyką normatywną. Jeżeli bowiem z badań wynika, że osobowo przeżywane dylematy moralne są automatycznie rozwiązywane w oparciu o emocje, a znajdują jedynie odzwierciedlenie w etyce intencji, to sama deontologia staje się racjonalizacją naturalnego działania, a nie etyką normatywną jako systemem twierdzeń regulujących racjonalne i świadome postępowanie. Działanie moralne w bezpośrednio obserwowanych, międzyludzko bliskich przypadkach może nie być racjonalnym myśleniem, a powstała w oparciu o historię ewolucyjną, emocjonalną, intuicyjną i automatyczną ścieżką postępowania. W takiej sytuacji jedynie utylitaryzm pozostawałby zbiorem reguł, którymi posługujemy się podczas świadomego prowadzenia rozumowań moralnych<sup>60</sup>. Analiza Greena wydaje się niezwykle ciekawa, jednak nawet autor tego uzasadnienia bardzo ostrożnie wyciąga owe wnioski.

Inny sposób wskazywania empirycznych podstaw dla etyki normatywnej to znana już z historii naturalizacja wartości. Nową propozycję tego rodzaju sformułował ostatnio Sam Harris. Oparł on swoją koncepcję etyki naturalistycznej na dobru jako możliwości rozwoju i rozkwitu osoby świadomej. Twierdzenie to samo w sobie nie jest ani nowe (vide choćby filozofia szkół hellenistycznych), ani bezproblemowe (osoba może czuć wzrost i rozwój cnoty moralnej poprzez samoumartwienie się albo jako możliwość ofiarowania swojego dobrostanu na rzecz innych członków wspólnoty), opierając się jednak na wynikach badań empirycznych, koncepcja zyskuje na uznaniu. Pomimo wielu prób nie wydaje się natomiast możliwe sprowadzenie naturalistycznej etyki normatywnej do empirycznie potwierdzonego i zamkniętego zbioru faktów moralnych.

---

<sup>58</sup> Giacomo Rizzolatti, Laila Craighero, „The mirror-neuron system”, *Annual Review of Neuroscience* 27 (2004): 169–192.

<sup>59</sup> William Casebeer, „Moral cognition and its neural constituents”, *Nature Reviews Neuroscience* 4 (2003): 841–847.

<sup>60</sup> Joshua Greene, „The Secret Joke of Kant’s Soul”, w: *Moral Psychology*, Vol. 3: *The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease, and Development*, ed. Walter Sinnott-Armstrong (Cambridge, MA: MIT Press 2007), 35–80.

Kończąc rozważania, należy podkreślić, że jasno widzimy znaczenie badań empirycznych dla rozwoju etyki filozoficznej. Niemniej – z wyjątkami, jak choćby koncepcja Harrisa – nie mają one na celu usuwania rozważań czysto filozoficznych, a raczej dopełnianie ich, by stworzyć pełen obraz powinności i możliwych zachowań człowieka.

## Bibliografia

- Baron-Cohen Simon. 2014. *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa*, przeł. Agnieszka Nowak. Sopot: Smak Słowa.
- Bloom Paul. 2015. *To tylko dzieci*, przeł. Ewa Wojtych. Sopot: Smak Słowa.
- Brosnan Sarah F., Frans De Waal. 2012. „Fairness in animals: where to from here?”. *Social Justice Research*, 25: 336–351.
- Casebeer William. 2003. „Moral cognition and its neural constituents”. *Nature Reviews Neuroscience* 4: 841–847.
- Cushman Fiery, Young Liane, Hauser Marc. 2006. „The Role of Conscious Reasoning and Intuition in Moral Judgment, Testing Three Principles of Harm”. *Psychological Science* 17/12: 1082–1089.
- Fallon James. 2013. *The Psychopath Inside: A Neuroscientist's Personal Journey into the Dark Side of the Brain*. New York: Penguin.
- Foot Philippa. 1967. „The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect”. *Oxford Review* 5: 5–15.
- Frith Chris. 2007. „The social brain?”. W: *Social intelligence: From brain to culture*, ed. Nathan Emery, Nicola Clayton, Chris Frith, 297–311. Oxford: Oxford University Press.
- Gazaaniga Michael. 2013. „Kto tu rządzi – ja czy mój mózg? Neuronauka a istnienie wolnej woli”, przeł. Agnieszka Nowak. Sopot: Smak Słowa.
- Gazzaniga Michael. 1989. „Organization of the human brain”. *Science* 245/4921: 947–952.
- Graham Jesse, Haidt Jonathan, Nosek Brian. 2009. „Liberals and Conservatives Rely on Different Sets of Moral Foundations”. *Journal of Personality and Social Psychology* 96/5: 1029–1046.
- Greene Joshua. 2003. „From neural ‘is’ to moral ‘ought’: what are the moral implications of neuroscientific moral psychology?”. *Nature* 4: 847–850.
- Greene Joshua. 2007. „The Secret Joke of Kant’s Soul”. W: *Moral Psychology*. Vol. 3: *The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease, and Development*, ed. Walter Sinnott-Armstrong, 35–80. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Greene Joshua, Jonathan Haidt. 2002. „How (and where) does moral judgment work?”. *Trends in Cognitive Sciences* 6/12: 517–523.
- Greene Joshua, Leigh Nystrom, Andrew Engell, John Darley, Jonathan Cohen. 2004. „The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment”. *Neuron* 44: 389–400.

- Greene Joshua, Brian Sommerville, Leigh Nystrom, John Darley, Jonathan Cohen. 2001. „An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment”. *Science* 293: 2105–2108.
- Haidt Jonathan, Matthew Hersh. 2001. „Sexual morality: the cultures and emotions of conservatives and liberals”. *Journal of Applied Social Psychology* 31: 191–221.
- Haidt Jonathan. 2001. „The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment”. *Psychological Review* 108/4: 814–834.
- Haidt Jonathan. 2007. „The New Synthesis in Moral Psychology”. *Science* 316: 998–1002.
- Haidt Jonathan, Silvia Koller, Maria Dias. 1993. „Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog?”. *Journal of Personality and Social Psychology* 65/4: 613–628.
- Harbaugh William, Ulrych Mayr, Daniel Burghart. 2007. „Neural Responses to Taxation and Voluntary Giving Reveal Motives for Charitable Donations”. *Science* 316/5831: 1622–1625.
- Harris Sam. 2012. *Pejzaż moralny. W jaki sposób nauka może określać wartości*, przeł. Piotr Sz wajcer. Warszawa: Wydawnictwo CiS, Stare Groszki.
- Hauser Marc, Fiery Cushman, Liane Young, Jin Kang-Xing, John Mikhail. 2007. „A dissociation between moral judgments and justifications”. *Mind & Language* 22: 1–21.
- Korsgaard Christine. 1999. „Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant”. *The Journal of Ethics* 3/1: 1–29.
- Korsgaard Christine. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lanteri Alessandro, Chiara Chelini, Salvatore Rizzello. 2008. „An Experimental Investigation of Emotions and Reasoning in the Trolley Problem”. *Journal of Business Ethics* 83/4: 789–804.
- Libet Benjamin. 1999. „Do we have free will?”. *Journal of Consciousness Studies* 6: 47–57.
- Racine Eric. 2010. *Pragmatic Neuroethics. Improving Treatment and Understanding of the Mind-Brain*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Raine Adrian. 2013. *Anatomy of Violence: The Biological Roots of Crime, The biological roots of crime*. New York: Pantheon Books.
- Rizzolatti Giacomo, Laila Craighero. 2004. „The mirror-neuron system”. *Annual Review of Neuroscience* 27: 169–192.
- Sabbagh Mark, Lindsay Bowman, Lindsay Evraire, Jennie Ito. 2009. „Neurodevelopmental correlates of theory of mind in preschool children”. *Child Development* 80: 1147–1162.
- Sanfey Alan. 2007. „Social Decision-Making: Insights from Game Theory and Neuroscience”. *Science* 318/5850: 598–602.
- Saxe Rebecca. 2013. „The New Puzzle of Theory of Mind Development”. *W: Navigating the Social World: What Infants, Children, and Other Species Can Teach Us*, ed. Mahzarin Banaji, Susan Gelman, 107–112. Oxford: Oxford University Press.

- Saxe Rebecca. 2016. „The right temporo-parietal junction: a specific brain region for thinking about thoughts”. W: *Handbook of Theory of Mind*, ed. A. Leslie. New York: Taylor & Francis Inc, Routledge Academic.
- Singer Peter. 1972. „Famine, affluence, and morality”. *Philosophy and Public Affairs* 1/3: 229–243.
- Suhler Christopher, Patricia Churchland. 2011. „The neurobiological basis of morality”. W: *Oxford Handbook of Neuroethics*, ed. J. Illes, B. Sahakian, 33–58. Oxford: Oxford University Press.
- Tomasello Michael. 2016. *A Natural History of Human Morality*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Unger Peter. 1996. *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*. New York: Oxford University Press.
- De Waal Frans. 2013. *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność*, przeł. Krzysztof Kornas. Kraków: Copernicus Center Press.
- De Wall Nathan, Baumeister Roy, Stillman Tyler, Gailliot Matthew. 2007. „Violence restrained: Effects of self-regulation and its depletion on aggression”. *Journal of Experimental Social Psychology* 43: 62–76.
- De Waal Frans, Patricia Smith, Telmo Pievani, Stefano Parmigiani. 2014. *Evolved Morality. The Biology and Philosophy of Human Conscience*. Brill Academic Pub.
- Wellman Henry, David Cross, Julianne Watson. 2001. „Meta-analysis of the theory of mind development: the truth about false belief”. *Child development* 72/3: 655–684.
- Whiten Andrew, Carel van Schaik. 2007. „The evolution of animal ‘cultures’ and social intelligence”. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B* 362: 603–620.
- Wilkson Richard, Kate Pickett. 2011. *Duch równości. Tam gdzie panuje równość, wszystkim żyje się lepiej*, przeł. Paweł Listwan. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Viding Essi, James Blair, Terrie Moffitt, Robert Plomin. 2005. „Evidence for substantial genetic risk for psychopathy in 7-year-olds”. *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 46/6: 592–597.
- Young Liane, Joan Albert Camprodon, Marc Hauser, Alvaro Pascual-Leone, Rebecca Saxe. 2010. „Disruption of the right temporoparietal junction with transcranial magnetic stimulation reduces the role of beliefs in moral judgments”. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 107/15: 6753–6758.

## Streszczenie

W artykule przedstawiam wybrane istotne kwestie z zakresu etyki opisowej. Kluczem doboru omawianych zagadnień jest ich możliwy wpływ na pojęcia etyki filozoficznej. Analizę rozpoczynam od wskazania odkryć psychologii moralności w jej różnych obszarach badawczych, czyli w psychologii społecznej,

neuropsychologii, psychopatologii, psychologii rozwojowej oraz psychologii ewolucyjnej. Powołuję się na te eksperymenty i empiryczne obserwacje, które dowodzą znaczenia emocji, intuicji oraz nieświadomego, a czasem zautomatyzowanego rozumowania w wydawaniu sądów i podejmowaniu decyzji moralnych. W podsumowaniu wskazuję, że odkrycia badań empirycznych mają znaczenie dla etyki filozoficznej.

**Słowa kluczowe:** etyka opisowa, psychologia moralności, neuroetyka, rozumowanie moralne, intuicja moralna, emocje moralne

## Empirical Research in Ethics. Moral Psychology and Philosophical Ethics

### Summary

In my article, I present some key issues from descriptive ethics. I refer to these issues which can influence concepts in philosophical ethics. Therefore, I begin with the psychology of morality, concerning discoveries in social psychology, neuropsychology, psychopathology, and the psychology of human development, and evolutionary psychology. I choose these experiments that show the importance of emotions, intuition and unconscious, automatic reasoning in making moral decisions. Finally, I prove the meaning of empirical discoveries for philosophical ethics.

**Keywords:** descriptive ethics, moral psychology, neuroethics, moral reasoning, moral intuition, moral emotions