

SZCZEPAN KALECIAK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-3059-5909>

SPÓR O PODSTAWY SĄDU MORALNEGO. NEURONAUKI A FILOZOFIA MORALNA

WSTĘP

W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat obserwujemy ogromny i stale przyspieszający rozwój nauk empirycznych zajmujących się badaniami nad układem nerwowym, czyli neurobiologii. Narzędzia badawcze są coraz dokładniejsze, a używane metody coraz częściej wykraczają poza ramy tradycyjnie rozumianej biologii, co sprawia, że staje się ona coraz bardziej interdyscyplinarna. Angielski termin *neuroscience* tłumaczy się na język polski jako „neuronauka” lub „nauka o mózgu”¹. W piśmiennictwie/literaturze terminów tych bardzo często używa się jako synonimów. Z powodu dynamicznego rozwoju i wzrastającej interdyscyplinarności z *neuroscience* wyłaniają się dyscypliny pokrewne: neuropsychologia, neurokogniwyistyka, neurolingwistyka, a nawet neuromarketing czy neurogastronomia. Każda z nich wypracowuje właściwą sobie metodologię badawczą. Z tego powodu na określenie całej interdyscyplinarnej gałęzi badań naukowych, które analizują różne aspekty funkcjonowania układu nerwowego, używa się terminu „neuronauki” (*neurosciences*). Obszar badań szukający powiązań pomiędzy etyką a neurobiologią nazywa się często „neuroetyką”.

Neuronauki, a szczególnie neuroetyka, szeroko zajmują się tematem sądu moralnego. Badają one, w jaki sposób człowiek go dokonuje, które struktury mózgowe biorą w tym procesie udział oraz jak można ten fenomen zinterpretować od strony

¹ Pewne zamieszanie terminologiczne wprowadza przekład na język polski angielskiego terminu „science”, tłumaczonego jako „nauka”. W języku polskim pojęcie „nauka” oznacza całościowe, metodologiczne podejście do pewnej dziedziny rzeczywistości. Natomiast angielski termin „science” jest używany na określenie nauk ścisłych i empirycznych, takich jak fizyka, chemia, biologia czy matematyka, które pozwalają na zdobywanie wiedzy o rzeczywistości poprzez stosowanie metod naukowych, m.in.: obserwacja, eksperymentacja i analiza danych.

funkcjonalnej. Niestety neuronaukowcy bardzo rzadko zadają sobie trud dokładnego zdefiniowania pojęć, którymi się posługują. Nie inaczej jest w przypadku terminu „sąd moralny”. Odwołują się często do jakiegoś intuicyjnego rozumienia tego pojęcia, czasem tylko nieśmiało wzmiankując, jak rozumieją tę rzeczywistość. Ma to swoje przełożenie na treść dzisiejszych podręczników do neuroetyki, które o sędzie moralnym piszą tak, jakby to pojęcie było wszystkim znane i nie wymagało głębszych wyjaśnień².

Termin „sąd moralny” został zaczerpnięty z filozofii, w której ma swoją długą historię. Jeśli neuroetyka jest prawdziwie etyką, jak wskazuje na to jej nazwa, to się w tę historię wpisuje. Neuroetyka jest nauką interdyscyplinarną. Bierze pod uwagę, oprócz refleksji etycznej, także dokonania szeroko pojętych neuronauk i psychologii ewolucyjnej. Interdyscyplinarność jest jej wielkim atutem, ponieważ osiągnięcia w jednej z dziedzin mogą w sposób znaczący pomóc w rozwiązaniu problemów i w odpowiedzi na pytania, które pojawiają się w innych. Jednak żeby ten dialog był owocny, potrzebne jest wzajemne zrozumienie. Zachodzi konieczność nie tyle ujednolicenia terminów, ile wzajemnego usłyszenia się. Nie jest bowiem możliwe, żeby pojęcia zbudowane na bazie terminologicznej jednej dyscypliny naukowej były wprost przekładalne na bazę dyscypliny zgoła odmiennej. W tym kontekście pytanie, jakie stawia sobie autor niniejszego artykułu, brzmi: Jak w neuronaukach rozumiany jest termin „sąd moralny” oraz czy jego rozumienie bardzo odbiega od tego, które obecne jest w filozofii moralnej? Spór ten może się przyczynić do głębszego zrozumienia rzeczywistości norm i wartości moralnych.

1. SĄD MORALNY WEDŁUG NEURONAUK

Neuronaukowcy zajmujący się zagadnieniem „sądu moralnego” zazwyczaj traktują go jako pojęcie oczywiste i niewymagające definicji. W niniejszej części artykułu spróbuję pokazać, jakie znaczenie nadawane jest temu terminowi i jak ono zmieniał się w ostatnich latach, oraz zobaczyć, jak rozumiany jest on w kontekście całej reszty psychiczno-moralnego życia człowieka. Analizując historyczny rozwój badań nad „sądem moralnym” w neuronaukach, zatrzymam się głównie na czterech modelach, które go opisują. Będą to: intuicjonizm moralny psychologii eksperymentalnej, *Social Intuitionist Model* Jonathana Haidta, *Dual-Process Theory* Joshuy Greena oraz *Somatic Marker Hypothesis* autorstwa Antonio Damasio.

² Por: J. Clausen, N. Levy (red.), *Handbook of Neuroethics*, New York: Springer 2014; L.S.M. Johnson, K.S. Rommelfanger (red.), *The Routledge Handbook of Neuroethics*, London – New York: Taylor & Francis Group 2020; J. Illes, B.J. Sahakian (red.), *The Oxford Handbook of Neuroethics*, Oxford – New York: Oxford University Press 2011.

Pierwsze prace naukowe, w których badano, jak ludzie dokonują sądów moralnych, były przedmiotem zainteresowania eksperymentalnej psychologii moralnej. Do dzisiaj przeprowadzono w tym obszarze dużo analiz, których wyniki wzbogacają obszar badawczy neuroetyki. Psychologowie moralności końca XX wieku widzieli proces podejmowania decyzji, także decyzji moralnych, jako postępowanie racjonalne. Człowiek dokonuje sądu moralnego, rozważając plusy i minusy każdej z możliwych opcji wyboru. Założeniem badaczy było, że głównym czynnikiem branym pod uwagę podczas dokonywania wyboru jest użyteczność³. Już wtedy utylitaryzm był punktem wyjścia dla konstruowania empirycznego, naukowego opisu świata.

Te pierwsze badania poszukujące zrozumienia istoty sądu moralnego z perspektywy psychologii eksperymentalnej widziały kształtowanie sądu moralnego jako proces intelektualny. Przeprowadzane wówczas doświadczenia polegały na tym, że prezentowano badanym hipotetyczne scenariusze, pytając ich, czy w danych okolicznościach takie czy inne działanie byłoby moralnie dopuszczalne⁴. Jednym z celów tak prowadzonych obserwacji było, na podstawie analizy odpowiedzi, wyekstrahowanie systemu zasad albo jakiejś ogólnej teorii moralności. Taka teoria byłaby wspólna wszystkim ludziom lub przynajmniej jakiejś grupie ludzi.

Dalsze badania skupiały się bardziej na pytaniu o to, jakie czynniki i w jaki sposób sprawiają, że człowiek podejmujący decyzję moralną, spontanicznie i odruchowo wybierze raczej tę, a nie inną opcję. Pytanie o sąd moralny stawiane było tam pośrednio i przy okazji pytań o dobro i zło oraz o użyteczność i szkodliwość czynu. Ciężar poszukiwań przeniósł się więc ze strony racjonalnego procesu w kierunku szukania zrozumienia tak zwanej „intuicji moralnej”. Otworzyło to całkiem nowe pole badań, które dowartościowało konieczność zrozumienia znaczenia okoliczności dokonanych czynów. Nowe pytanie badawcze brzmiało: W jaki sposób i jakie czynniki pozaintelektualne wpływają na decyzje, szczególnie na decyzje moralne, które człowiek podejmuje? Czy przeważają czynniki wewnętrzne, takie jak cięlesność i emocjonalność, czy raczej czynniki zewnętrzne, takie jak oddziaływanie środowiskowe i wychowawcze?

W toku dalszych analiz badacze doszli do wniosku, że kluczową rolę w formułowaniu sądu moralnego odgrywają emocje⁵ oraz że wbrew wyidealizowanym przekonaniom filozofów, wiele sądów moralnych jest rezultatem automatycznych i nieświadomych procesów psychicznych⁶. Stwierdzenie takie świadczy o tym, że rozumienie terminu „sąd moralny” jest coraz bardziej intuicjonistyczne⁷.

³ J. Clausen, N. Levy, *Handbook of Neuroethics*, s. 110–111.

⁴ C. Suhler, P.S. Churchland, *The Neurobiological Basis of Morality*, w: J. Illes, B.J. Sahakian (red.), *Oxford Handbook of Neuroethics*, Oxford: Oxford University Press 2011, s. 34–35.

⁵ C. Suhler, P.S. Churchland, *The Neurobiological Basis of Morality*, s. 35–36.

⁶ Por. C.M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 1996, s. 242–244 lub C.M. Korsgaard, *Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant*, „The Journal of Ethics” 3 (1999), nr 1, s. 12–15.

⁷ N. Messer, *Theological Neuroethics: Christian Ethics Meets the Science of the Human Brain*, London – New York: Bloomsbury T&T Clark 2017, s. 43.

Jonathan Haidt badając sądy moralne z punktu widzenia neuronauk, rozwinął tzw. *Social Intuitionist Model*⁸. Proponowana przez niego teoria zakłada dwu-etapowe wyłanianie się sądu moralnego. W człowieku stojącym wobec sytuacji moralnej pojawia się emocjonalna odpowiedź, czyli „intuicja moralna”⁹. Jest to etap pierwszy. Jeśli owa intuicja zostanie zwerbalizowana, to nazwiemy ją „sądem moralnym”¹⁰. Dokonuje się go szybko i arefleksyjnie, więc jest on bardziej estetyczny niż etyczny¹¹. Dopiero drugi etap zakłada zaangażowanie racjonalności człowieka¹². Rozumowi przypisuje się funkcję uzasadnienia i usprawiedliwienia emocjonalnej reakcji, która jest podstawą sądu. Rozum gra więc w formułowaniu sądów moralnych rolę wtórną i znacznie mniejszą niż emocje, jeśli nie żadną¹³.

Haidt próbuje w swoich pracach pokazać, że ludzie dokonują sądów na temat tego, co jest słuszne i niesłuszne na podstawie emocjonalnego stosunku do sytuacji i do jej okoliczności. Omawia tę hipotezę na przykładzie kazirodztwa. Jego zdaniem nie jest ono oceniane przez ludzi jako złe dlatego, że jest sprzeczne z porządkiem natury, ale dlatego, że rodzi w człowieku uczucie obrzydzenia (*disgusts*)¹⁴. Stwierdzenie, że „kazirodztwo jest sprzeczne z naturą”, jest dla tego naukowca dopiero wtórnym, drugim etapem powstawania sądu moralnego i jego racjonalnym usprawiedliwieniem¹⁵.

Joshua Green przeprowadził szereg eksperymentów, w których badani proszeni byli o naciśnięcie guzików: „właściwe/adekwatne” lub „niewłaściwe/nieadekwatne”, kiedy odczytywano im streszczenie jakiegoś problemu moralnego z grupy tzw. *trolley problems*¹⁶. Jego najbardziej klasyczny przykład przedstawia się następująco: Jesteś w tramwaju jadącym bez hamulców w stronę pięciu osób, które są uwięzione na

⁸ J. Haidt, S.H. Koller, M.G. Dias, *Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog?*, „Journal of Personality and Social Psychology” 65 (1993), 4, s. 624–627; J. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, „Psychological Review” 108 (2001), nr 4, s. 814–815; J. Haidt, *The Emotional Dog Does Learn New Tricks: A Reply to Pizarro and Bloom (2003)*, „Psychological Review” 110 (2003), nr 1, s. 197–198.

⁹ D.G. Meyers, *Intuition: Its Powers and Perils*, New Haven, CT: Yale University Press 2004, s. 39–45 oraz S. Berker, *The Normative Insignificance of Neuroscience*, „Philosophy & Public Affairs” 37 (2009), nr 4, s. 296–305.

¹⁰ N. Levy, *Neuroethics*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 2007, s. 292; C. Suhler, P.S. Churchland, *The Neurobiological Basis of Morality*, s. 36–37.

¹¹ J. Greene, J. Haidt, *How (And Where) Does Moral Judgment Work?*, „Trends in Cognitive Sciences” 6 (2002), nr 12, s. 517.

¹² W. Glannon, *Brain, Body, and Mind: Neuroethics with a Human Face*, Oxford – New York: Oxford University Press 2011, s. 93.

¹³ Por: J. Haidt, F. Bjorklund, *Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology*, w: W. Sinnott-Armstrong (red.), *Moral Psychology*, t. 2: *The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, Cambridge – London: MIT Press 2008, s. 187–195.

¹⁴ J. Clausen, N. Levy, *Handbook of Neuroethics*, s. 115.

¹⁵ J. Clausen, N. Levy, *Handbook of Neuroethics*, s. 111.

¹⁶ N. Messer, *Theological Neuroethics*, s. 45.

torach i zostaną przejechane. Masz jednak możliwość zmiany toru na taki, na którym znajduje się tylko jedna osoba. Co powinienesz zrobić?

W trakcie całego eksperymentu aktywność poszczególnych części mózgowia osób badanych była monitorowana za pomocą funkcjonalnego rezonansu magnetycznego (fMRI). Ten typ badania pozwala zobaczyć, które struktury ośrodkowego układu nerwowego aktywują się podczas radzenia sobie z dylematem moralnym, w jakiej kolejności się aktywują oraz w jakiej pozostają do siebie funkcjonalnej relacji. Pośrednio pozwala to stawiać hipotezy na temat neuronalnych mechanizmów funkcjonowania tej części psychiki.

Naukowcy podzielili problemy moralne, z którymi konfrontowano badanych, na dwie grupy. Pierwsza zakładała bezpośrednie i wolitywne spowodowanie szkody lub śmierci jakiejś osobie po to, by chronić innych. W drugiej grupie pojawiał się opis analogicznej szkody lub śmierci, jednak tym razem nie była ona spowodowana bezpośrednim działaniem badanego, ale biernym rozwojem wypadków, na który uczestnik nie miał wpływu¹⁷. Pierwsze zostały określone jako „osobowe” – *personal moral dilemmas*, a drugie jako „nieosobowe” – *impersonal moral dilemmas* lub „niemoralne” – *nonmoral dilemmas*¹⁸.

Omawiając wyniki swoich eksperymentów, Green dochodzi do wniosku, że dylematy moralne „osobowe” wiązały się z większą aktywnością obszarów mózgowia odpowiedzialnych za przetwarzanie emocji, takie jak zakręt czołowy przysrodkowy (MFG – *medial frontal gyrus*), tylny zakręt obręczy (PCC – *posterior cingulate cortex*), bruzda skroniowa górna (STS – *superior temporal sulcus*). Natomiast dylematy moralne klasyfikowane jako „nieosobowe” i „niemoralne” wiązały się z większą aktywnością w obszarach odpowiedzialnych za przetwarzanie procesów racjonalno-kognitywnych oraz tych związanych z pamięcią, szczególnie w korze przedczołowej i ciemieniowej¹⁹.

Dalsze analizy wykazały, że obszary mózgowia związane z instynktowną i emocjonalną odpowiedzią były bardziej aktywne u tych badanych, którzy rozwiązując dylemat „osobowy”, wskazywali na niedopuszczalność zrobienia krzywdy jednej osobie, aby takim działaniem ocalić większą liczbę ludzi²⁰. Badacze wyciągnęli z tego wniosek, że jeśli osąd moralny czegoś zabrania, to jest to spowodowane emocjami. Sąd moralny jest więc wyrazem emocjonalności.

Z kolei obszary związane z przetwarzaniem procesów kognitywnych i racjonalnych podczas rozwiązywania dylematów okazały się początkowo być nieaktywne i aktywować się stopniowo. Pobudzały się one szczególnie mocno u tych badanych, którzy na dylematy „osobowe” udzielali odpowiedzi przyzwalających, a więc

¹⁷ N. Levy, *Neuroethics*, s. 288.

¹⁸ W. Glannon, *Brain, Body, and Mind*, s. 93–94.

¹⁹ J. Greene, J. Haidt, *How (And Where) Does Moral Judgment Work?*, s. 519; podsumowanie i opracowanie razem z omówieniem metodologii tych badań można przeczytać także w: N. Messer, *Theological Neuroethics*, s. 46 lub w: N. Levy, *Neuroethics*, s. 290.

²⁰ W. Glannon, *Brain, Body, and Mind*, s. 95–96.

twierdzili, że jest dopuszczalne, aby poświęcić jedną osobę dla ratowania kilku innych²¹. Dłuższa faza przetwarzania i opóźnienie w aktywacji tych obszarów zostały zinterpretowane jako dowód na to, że system intelektualno-kognitywny „nadpisuje” (*overwright*) intuicyjną odpowiedź wygenerowaną przez system emocjonalny. Postulat o „nadpisywaniu” jednego systemu przez drugi jest zgodny z obserwacją eksperymentalną, która pokazuje, że odpowiedź emocjonalna jest przez badanych udzielana dużo szybciej niż odpowiedź racjonalna²².

Badania Greena przyczyniły się do rozwoju tzw. *Dual-Process Theory*. Główna jej teza głosi, że wszystkie procesy mentalne (nie tylko te moralne) możemy podzielić na dwa typy adekwatnie do dwóch systemów mózgowych, odpowiadających za ich przetwarzanie. Pierwszy z systemów jest szybki i intuicyjny oraz opiera się na emocjach; drugi jest powolny, chłodny i refleksyjny. Ten z kolei bazuje na procesach racjonalnych²³.

Analizując neuronalne wzory pobudzenia poszczególnych okolic mózgowych w obliczu różnego rodzaju dylematów moralnych, doszli do wniosku, że podejmując decyzje i wydając sądy, człowiek co do zasady słucha bardziej swoich emocji niż swojego rozumu²⁴. Stwierdzenie, że człowiek dokonuje sądu moralnego *ad-hoc* i sytuacjonistycznie wydaje się metodologicznym założeniem tak skonstruowanego badania.

Sąd moralny jest rozumiany jako pierwszy impuls, który pojawia się w człowieku i który pcha go do działania lub do jego zaprzestania. Impuls ten mówi: „rób to, a tamtego unikaj”. Jest odruchową postawą i mimowolną umiejętnością, a do jego efektywnego funkcjonowania nie potrzeba świadomych i racjonalnych dywagacji²⁵. Jaka jest w związku z tym rola świadomego rozumowania w wydawaniu sądów moralnych, formułowaniu norm etycznych i moralnych przekonań jednostki?

W miarę dalszych badań poglądy Greena uległy rozwojowi i doprecyzowaniu. W jego późniejszych pracach pojawiła się podwójna typologia sądów moralnych, które zostały podzielone na deontologiczne i utylitarne, zwane także konsekwencjonalistycznymi. Aparat moralny człowieka został porównany do aparatu fotograficznego, który posiada tryb automatyczny (sądy deontologiczne) oraz tryb manualny (sądy utylitarne)²⁶. Te pierwsze są generowane przez intuicyjne i odruchowe procesy. Drugie z kolei mają być wynikiem działania procesów racjonalnych

²¹ W. Glannon, *Brain, Body, and Mind*, s. 95.

²² W. Glannon, *Brain, Body, and Mind*, s. 95–96.

²³ J. Clausen, N. Levy, *Handbook of Neuroethics*, s. 110.

²⁴ J. Clausen, N. Levy, *Handbook of Neuroethics*, s. 112.

²⁵ C. Suhler, P.S. Churchland, *The Neurobiological Basis of Morality*, s. 54–55.

²⁶ J.D. Greene i in., *The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment*, „Neuron” 44 (2004), nr 2, s. 397–398; J.D. Greene i in., *Cognitive Load Selectively Interferes with Utilitarian Moral Judgment*, „Cognition” 107 (2008), nr 3, s. 1149–1151; J. Greene, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*, New York: Penguin Press 2013, s. 106–132.

i refleksyjnych²⁷. Sądy deontologiczne odnoszą się do tego, w jaki sposób ludzie rozumieją prawa i obowiązki oraz jak postrzegają sprawiedliwość. Z kolei system utylitarny skupia się bardziej na tym, jakie korzyści przyniosą poszczególne zachowania.

Dual-Process Theory to próba wyjaśnienia nie tylko moralności, ale w ogóle każdego działania, w które człowiek angażuje się wolitywnie. Jednym z osiągniętych wyników jest postrzeganie emocjonalności i racjonalności jako dwóch sił psychicznych, które pchają człowieka w dwie, przeciwne strony. Takie dychotomiczne rozumienie zacznie z czasem dominować w neuronaukach²⁸. Neuronaukowcy opierający się na przedstawionej teorii wnioskuje, że zadaniem nie tylko sądów moralnych, ale nawet całych systemów etycznych, jest racjonalizowanie intuitywnych poruszeń, które dokonuje się *post-factum*²⁹. Osąd moralny i działanie moralne nie są efektami racjonalnego namysłu. Racjonalność ma za zadanie usprawiedliwić czyny i decyzje, które zostały dokonane pod wpływem emocjonalnych impulsów³⁰. Badacze próbowali dowodzić tego empirycznie³¹. Pokazywali, że jeśli tylko da się człowiekowi odpowiednio dużo czasu na poszukanie usprawiedliwienia, to będzie on skłonny do tego, żeby go szukać i znaleźć takie intelektualne wyjaśnienie swoich czynów, nawet jeśli te czyny wyrządziły szkodę innym³².

Teorię określaną jako *Somatic Marker Hypothesis* opracował Antonio Damasio. Próbuje on zrozumieć rolę cielesności i emocjonalności w procesie podejmowania decyzji³³. Zakłada, że odczuwane emocje są psychicznymi odpowiednikami, a więc neuronalnymi reprezentacjami stanów, w jakich znajduje się ciało, i odpowiedziami na nie³⁴. Jak argumentuje autor, cielesność wpływa na podejmowanie decyzji, również decyzji moralnych. Badany, który rozważa sytuację całkowicie neutralną moralnie, jest w stanie ocenić ją jako moralnie złą, jeśli znajduje się w niekorzystnych warunkach zewnętrznych, natomiast korzystne warunki mogą zmienić ocenę w taki sposób, że ta sama neutralna akcja, zostanie oceniona jako moralnie dobra.

Przeprowadzono szereg badań nad mechanizmami traumy i związanych z nią modyfikacji pamięci, jakie obserwujemy na przykład w Zespole Stresu Pourazowego (PTSD – *Post Trauma Stress Disorder*). Damasio podejrzewa, że ten mechanizm

²⁷ O krytyce takiego podejścia więcej w: N. Messer, *Theological Neuroethics*, s. 47–52.

²⁸ B. Monin, D.A. Pizarro, J.S. Beer, *Deciding versus Reacting: Conceptions of Moral Judgment and the Reason-Affect Debate*, „Review of General Psychology” 11 (2007), nr 2, s. 99–100.

²⁹ J. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, s. 820–822.

³⁰ W. Glannon, *Brain, Body, and Mind*, s. 94.

³¹ Por. P. Valdesolo, D. DeSteno, *The Duality of Virtue: Deconstructing the Moral Hypocrite*, „Journal of Experimental Social Psychology” 44 (2008), s. 1334–1337.

³² J.M. Paxton, L. Ungar, J.D. Greene, *Reflection and Reasoning in Moral Judgment*, „Cognitive Science” 36 (2012), nr 1, s. 171–173.

³³ N. Levy, *Neuroethics*, s. 187.

³⁴ A.R. Damasio, *The Somatic Marker Hypothesis and the Possible Functions of the Prefrontal Cortex*, „Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences” 351 (1996), nr 1346, s. 1414–1416.

chorobowy jest spowodowany działaniem hormonów stresu wpływających na receptory beta-adrenergiczne. Jeśli tak jest, to podawanie blokerów tych receptorów, na przykład propranololu, jako prewencji po traumie, będzie przeciwdziałało nadmiernej konsolidacji nieprzyjemnych i negatywnych śladów pamięciowych. Taki jest jeden z postulowanych mechanizmów powstawania PTSD³⁵.

Badania nad neuronalnymi mechanizmami traumy mają znaczenie dla analizy sądu moralnego, ponieważ hormony stresu spełniają funkcję somatycznych „markerów”, które wpływają na intuicyjny sąd moralny. Człowiek, który przyjmuje substancje blokujące receptory tych hormonów, będzie podejmował inne decyzje i działania niż wtedy, gdyby ich nie brał³⁶. I faktycznie są już w literaturze medycznej doniesienia o tym, że działające ośrodkowo beta-blokery modulują sądy przyjmujących je pacjentów³⁷. W jednym z badań wykazano, że w porównaniu z grupą kontrolną otrzymującą placebo, pacjenci po zażyciu propranololu chętniej oceniali, że działania, które wyrządzają komuś szkodę, są moralnie nieakceptowalne³⁸.

Pojawia się wiele pytań: Czy da się w taki sposób manipulować decyzjami innych? A może oddziaływanie takich leków jest na tyle małe, że nie ma aż tak doniosłego znaczenia w kontekście całego moralnego życia człowieka? Jakie inne stany i substancje modulują oceny moralne? Jaka w tym procesie jest rola wolnej woli? W jakim stopniu wpływa to na odpowiedzialność moralną człowieka?

Te i inne pytania potrzebują jeszcze wielu badań i refleksji, mogą jednak być dobrym wstępem do drugiej części pracy, w której postaram się przedstawić naukę o sądzie moralnym, jaka wyłania się z tradycyjnej chrześcijańskiej filozofii moralnej. Postaram się przy tym wykazać, że w wielu miejscach refleksje filozofów są zgodne z dociekaniem neuronaukowców, chociaż obie grupy doszły do nich niezależnie od siebie.

2. SĄD MORALNY W ETYCE

Po przeanalizowaniu prac zajmujących się sądem moralnym z punktu widzenia neuronauk proponuję spojrzeć na to zagadnienie z nieco innej perspektywy. W tej części artykułu postaram się przywołać te elementy tradycyjnej filozofii moralnej, które wydają mi się najistotniejsze w dialogu filozofii i teologii z naukami

³⁵ N. Levy, *Neuroethics*, s. 190.

³⁶ N. Levy, *Neuroethics*, s. 194.

³⁷ Por. J. Corwin i in., *Disorders of Decision in Affective Disease: An Effect of β -adrenergic Dysfunction?*, „Biological Psychiatry” 27 (1990), nr 8, s. 813–815.

³⁸ S. Terbeck i in., *Beta Adrenergic Blockade Reduces Utilitarian Judgement*, „Biological Psychology” 92 (2013), nr 2, s. 324–327.

empirycznymi zajmującymi się badaniem mózgu. Spróbuję także odnieść się do wybranych nieporozumień, których wyjaśnienie może uczynić ten dialog bardziej owocnym.

Pierwsza kwestia dotyczy terminologii. Jak już wspomniano, obszar badań szukający powiązań pomiędzy etyką a neurobiologią jest określany jako „neuroetyka”. Jednak tradycyjnie odróżnia się „etykę” od „moralności”. W ujęciu Karola Wojtyły termin „moralność” odnosi się do życia ludzkiego ujętego w świetle norm. Moralność to wewnętrzna właściwość czynu³⁹. Życie moralne staje się przedmiotem refleksji naukowej. Jeśli te badania korzystają z metod opisowych i doświadczalno-indukcyjnych, to mamy do czynienia z opisową „nauką o moralności”⁴⁰. Na tej drodze mamy dostęp do tego, co późniejsza refleksja określi nazwą *common morality*⁴¹. Taka opisowa nauka o moralności jest próbą ustalenia, co w danym miejscu i czasie uchodziło za dobre i złe. Nie zajmuje się ona określaniem tego, co jest dobre, a co złe. Tym będzie zajmować się inna nauka – etyka, która podchodzi do problemu dobra i zła nie w sposób opisowy, ale normatywny. Normatywność etyki wyraża się w tym, że podejmuje próbę ustalenia, jakie są zasady moralne, a więc co jest dobre, a co złe. Zajmując się uzasadnianiem norm, etyka zastanawia się również, jak je zaaplikować do partykularnych sytuacji. Przedmiotem etyki jest więc wartość moralna czynów⁴².

W taki sposób przedstawia się podział pomiędzy tym, co jest szeroko pojmowaną nauką o ludzkiej moralności, a tym, co jest etyką *sensu stricto*⁴³. Pomiedzy etyką a moralnością zachodzi taka zależność, że ta pierwsza – teoretyczna i refleksyjna – powinna kształtować tę drugą – praktyczną i pragmatyczną.

Przedmiot etyki jest więc dwojaki. Z jednej strony jest ona nauką o czynie, który zakłada osobę⁴⁴. Człowiek jest przedmiotem materialnym. Z drugiej strony jej przedmiot jest rozpatrywany w odniesieniu do pytania o dobro i zło, a więc pośrednio, pod kątem ustalania norm moralnych. W tym ujęciu etyka jest nauką normatywną, a jej dokonania mają kluczowe znaczenie dla wypowiedzania i korygowania sądów moralnych.

Czy z tego punktu widzenia analiza opisanych w poprzedniej części artykułu dokonań neuroetyki pozwala nazwać tę dziedzinę „etyką”? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Neuronauki stawiają sobie pytanie o to, jaką decyzję człowiek

³⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL 1994, s. 51–62.

⁴⁰ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin: TN KUL 1999, s. 15.

⁴¹ Por. J.F. Childress, T.L. Beauchamp, *Common Morality Principles in Biomedical Ethics: Responses to Critics*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 31 (2022), nr 31, s. 164–166; G. Trotter, *The Authority of the Common Morality*, „The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine” 45 (2020), nr 4–5, s. 427–435.

⁴² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 55–65.

⁴³ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 16.

⁴⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 51–60.

podejście i jak ona jest uwarunkowana neuronalnie. Nie ma tam miejsca na refleksję o tym, co obiektywnie dobre i złe. Jak widzieliśmy, zasadnicze pytanie badawcze zazwyczaj dotyczyło tego, czy człowiek wybierze to, co dla niego bardziej użyteczne. Z drugiej jednak strony neuronauki, również neuroetyka, otwierają się na pytanie antropologiczne: „jaki jest człowiek?”. Bez tego pytania refleksja etyczna nie jest możliwa. Z tego powodu etyka nie może ignorować faktów dotyczących funkcjonowania człowieka i jego psychiki, które ukazują neuronauki.

Szukając zrozumienia sądu moralnego, natrafiamy na problem sumienia. Sąd moralny jest efektem jego pracy. Sumienie można zdefiniować, jako „zdolność samooceny wyłanianego aktu decyzji”⁴⁵. Z kolei *Katechizm Kościoła Katolickiego* nazwie sumienie „sądem rozumu praktycznego (czyli dotyczącego działania), przez który człowiek rozpoznaje jakość moralną konkretnego czynu”⁴⁶. Te definicje akcentują intelektualistyczne rozumienie sumienia, jakie będzie często cechować naukę Kościoła. Zadaniem sumienia jest formułowanie sądów moralnych. Czy jednak w tak rozumianej etyce sumienie ogranicza się tylko do bycia racjonalnym aktem rozumu? Takie stanowisko wydaje się sprzeczne z danymi neuronauk, które próbują dowodzić istotnego znaczenia komponentu emocjonalnego i intuitywnego w formułowaniu sądów moralnych.

Światło w tej kwestii może rzucić fakt, że od sumienia odróżnia się tak zwane „prasumienie” – „synderezę”. Syndereza jest definiowana jako naturalna zdolność do odczytywania pierwszych zasad postępowania. Jest ona przednormą moralności, głoszącą fundamentalną zasadę: „czyń dobro, unikaj zła”⁴⁷. Czasem tę zasadę wyraża się za pomocą łacińskiej formuły, której twórcą jest Tomasz z Akwinu: *bonum est faciendum, malum vitandum*⁴⁸. Prasumienie jest zdolnością intelektu, ale nie jest to zdolność dyskursywna. Nakaz prasumienia jest przez intelekt czytany w sposób spontaniczny i przedrefleksyjny⁴⁹.

Sumienie wyraża się jako konkretny sąd wartościująco-imperatywny dotyczący czynu człowieka. Jednak sąd ten wypowiedzany jest zawsze pod wpływem zasady synderezy oraz jako uszczegółowienie ogólnych norm porządku moralnego. Normy moralne ogólne i uszczegóławiające zawsze są wypowiedzane jako pochodna fundamentalnej zasady synderezy. Prasumienie nie jest ani wiedzą, ani rozumowaniem, ani poznaniem abstrakcyjnym. Pobudzając do dobra i wstrzymując przed złem,

⁴⁵ T. Biesaga, *Sumienie*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2008, s. 267–270.

⁴⁶ Por. KKK 1778.

⁴⁷ Por. KDK 16: „W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyń to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony”.

⁴⁸ *STh*, I, q. 5, a. 1 oraz a. 4.

⁴⁹ T. Biesaga, *Sumienie*, s. 267–270.

syndereza przedstawia się jako naturalna, trwała sprawność. Prasumienie jest więc wcześniejsze od sumienia, a jego fundamentalna zasada poprzedza sąd moralny⁵⁰.

Analizując naukę o prasumieniu, można uczynić pewną analogię do *Social Intuitionist Model* Jonathana Haidta, ponieważ model ten zakłada dwuetapowe wyłanianie się sądu moralnego⁵¹. Nawet jeśli pierwotną i odruchową odpowiedź na sytuację moralną Haidt będzie interpretował w kategoriach emocjonalnych, to wniosek, że taka przedrefleksyjna odpowiedź ma miejsce, w pewien sposób zbliża go do tradycyjnej filozoficznej refleksji.

Podobnie w eksperymentach Greena dotyczących tzw. *trolley problems* założeniem badawczym jest, że taka odruchowa odpowiedź intelektu ma miejsce. Twórca *Dual-Process Theory* mówi o sądzie moralnym jako pierwszym impulsie, który pojawia się w człowieku, który pcha go do działania lub jego zaprzestania i który mówi mu: „rób to, a tego unikaj”. Te wnioski wydają się zbliżać jego refleksję do tego, co o synderezie jako sprawności intelektu mówi etyka Tomasza. Tym z kolei, co różni go od pozycji tradycyjnej, jest czysto emocjonalna interpretacja opisywanego zjawiska. Ponadto dla Greena instynktowny sąd moralny jest emocjonalny tylko dlatego, że podczas jego dokonywania aktywują się obszary mózgowia odpowiedzialne za przetwarzanie emocji. Nie da się na podstawie tej obserwacji wykluczyć, czy nie dzieje się tak dlatego, że analizowane przez badacza problemy po prostu wzbudzają dużo emocji. Samo następstwo czasowe w tym przypadku nie świadczy jeszcze o następstwie przyczynowo-skutkowym.

Kolejne pytania dotyczą kwestii wychowania moralnego i cnoty. Czy istnieje „neurobiologiczny dowód” na istnienie cnoty? Widzieliśmy wyżej, że neuroetycy chętnie posługują się terminem „intuicji moralnej”. Będąc intuitywną, jednocześnie może ona być świadomie kształtowana przez praktykę⁵². Z drugiej strony obecne są wśród naukowców głosy przeciwnie, szczególnie liczne u psychologów behawioralnych, którzy dowodzą, że „inaczej niż uczy tego filozoficzna ortodoksja, sąd moralny jest procesem emocjonalnym i automatycznym”⁵³, więc pozbawionym całkowicie komponenty racjonalnej; lub psychologów-ewolucjonistów twierdzących, że sądenie ma podłoże czysto ewolucyjne, ponieważ zostało wytworzone na potrzeby adaptacji pierwotnej jednostki do nowej sytuacji, w której jej dobra osobiste zaczęły wchodzić w konflikt z dobrami innych jednostek. Jednym z orędowników

⁵⁰ T. Biesaga, *Sumienie*, s. 267–270.

⁵¹ Więcej o tym, w jaki sposób teorie Greena i Haidta nawiązują do chrześcijańskich teorii zmysłu moralnego, w: J. Perry, *Jesus and Hume among the Neuroscientists: Haidt, Greene, and the Unwitting Return of Moral Sense Theory*, „Journal of the Society of Christian Ethics” 36 (2016), nr 1, s. 69–85.

⁵² Por. R.B. Zajonc, S.M. Sales, *Social Facilitation of Dominant and Subordinate Responses*, „Journal of Experimental Social Psychology” 2 (1966), nr 2, 165–167.

⁵³ C. Suhler, P.S. Churchland, *The Neurobiological Basis of Morality*, s. 41–42.

podejścia, że automatyzmy moralne w człowieku pochodzą ewolucyjnie od wpływów plemiennych, jest Peter Singer⁵⁴.

Przytoczone powyżej niejasności i rozbieżności w obrębie samych neuronauk pokazują, jak bardzo omawiany obszar wymaga jeszcze pogłębienia i systematyzacji. Metodyczność i rygor nauk filozoficznych oraz cały ich aparat pojęciowy mogą uczynić skuteczniejszymi próby rozwiązania tych problemów. Również sam mechanizm, dzięki któremu rozumny wybór staje się intuicją, nie jest jeszcze wystarczająco precyzyjnie opisany przez neuronaukowców⁵⁵. Ciągłe nie są oni w stanie wyjaśnić, w jaki sposób intuicja i rozum wpływają na siebie nawzajem.

Zwierzęta nie są obdarzone racjonalnością jak człowiek. Natomiast ich obserwacja każe nam przyjąć, że są obdarzone jakąś zmysłową władzą, która uzdalnia je do właściwego reagowania na to, co jest dla nich pożyteczne i czego potrzebują do przetrwania, oraz na to, co jest dla nich szkodliwe⁵⁶. Nie posiadając intelektu, zwierzę w jakiś sposób „wie”, że drugie zwierzę jest dla niego drapieżnikiem i należy go unikać, a inne z kolei jest mu obojętne i nie należy na nie zwracać uwagi⁵⁷. Ponadto ten sam przedmiot doświadczenia zmysłowego u różnych gatunków zwierząt będzie powodował różną reakcję. Tomasz z Akwinu próbuje wyjaśnić taki stan rzeczy istnieniem jakiejś zmysłowej władzy poznawczej, dzięki której zwierzęta są zdolne do działania zgodnie ze swoimi instynktami, a więc zgodnie ze swoją naturą. Jeśli w zwierzęciu taka władza zmysłowa istnieje, to uzdalnia ona do oceniania zawartości postrzeżeń zmysłowych pod względem pożyteczności lub szkodliwości, a więc użyteczności z punktu widzenia realizowania swojej natury⁵⁸. Tomasz nazywa tę zdolność „władzą osądu zmysłowego” (*vis aestimativa*) lub „intelektem pasywnym” (*intellectus passivus*)⁵⁹.

Intelekt pasywny umożliwia zwierzęciu odniesienie zawartości wrażenia zmysłowego do jego natury w taki sposób, że efektem tego odniesienia jest intuitywna ocena, czy za danym doświadczeniem zwierzę powinno podążać (*faciendum*), czy też go unikać (*vitandum*)⁶⁰. Uzdalnia więc do oceny, czy coś jest dobre, czy złe z punktu widzenia realizacji natury danego gatunku. Człowiek również jest zwierzęciem, więc i on posiada intelekt pasywny. Ponieważ jest istotą natury racjonalnej, dlatego u niego intelekt pasywny przyjmuje postać odruchowego, intuitywnego sądu. Działalność władzy osądu zmysłowego w człowieku jest wpleciona w działalność intelektu w ogóle⁶¹.

⁵⁴ P. Singer, *Ethics and Intuitions*, „The Journal of Ethics” 9 (2005), nr 3–4, s. 333–337.

⁵⁵ J. Clausen, N. Levy, *Handbook of Neuroethics*, s. 114.

⁵⁶ *STh*, I–II, q. 40.

⁵⁷ P. Lichacz, *Neuroetyka a Tomasz z Akwinu. O użyteczności myśli średniowiecznej we współczesnych debatach etycznych*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2018, s. 241.

⁵⁸ *STh*, I, q. 78, a. 4.

⁵⁹ *STh*, I, q. 79, a. 2.

⁶⁰ P. Lichacz, *Neuroetyka a Tomasz z Akwinu*, s. 249.

⁶¹ P. Lichacz, *Neuroetyka a Tomasz z Akwinu*, s. 250.

Korzeni moralności należy szukać w ludzkiej naturze. Cała aktywność moralna człowieka jest ukierunkowana na jego dobro oraz na jego pełnię. Etyczna refleksja nie może ignorować jego biologicznej rzeczywistości. Tomasz zgodziłby się pewnie z wieloma neuronaukowcami w tym, że człowiek jest obdarzony przez naturę cielesnym organem, dzięki któremu możliwe jest instynktowne działanie moralne. Tym organem jest mózg. Doświadczenia moralne wzbudzają uczucia i emocje w sposób niemalże mechaniczny. Jest to zjawisko analogiczne do odruchu. Z kolei emocje mogą prowokować zachowania lub je hamować. W tym znaczeniu emocjonalność faktycznie wpływa na zachowanie moralne człowieka. Tomasz określa takie działanie mianem *habitus* – przyzwyczajenia, które można rozumieć w kategoriach cnoty. Powstaje pytanie: Czy jest to właściwość niezmienna, wrodzona i specyficzna gatunkowo, czy może można ją modyfikować? A jeśli tak, to czy takie modyfikacje można przeprowadzić świadomie? Czy można „nauczyć” swój instynkt moralny, żeby działał w jakiś konkretny, określony i chciany przez nas sposób? Jeśli tak faktycznie jest, to ma to duże znaczenie dla zrozumienia i krytyki teorii przedstawianych przez Greena i Haidta w ich pracach⁶².

Étienne Gilson referując naukę Tomasza o cnocie, wyjaśnia, że „nie sądzi czysty duch, lecz złożenie z duszy i ciała. Człowiek owładnięty pożądliwością mniema, że dobre jest to, czego pożąda, nawet jeśli jego sąd jest sprzeczny z powszechnym sądem rozumu; i właśnie dla zneutralizowania sofizmatów podyktowanych przez namiętność powinien człowiek uzbroić się w sprawności moralne, dzięki którym zdrowy sąd o celu stanie mu się niejako współnaturalny”⁶³. Czyn jest aktem całego człowieka, a ten składa się zarówno z ciała, jak i z duszy. Sąd moralny kształtuje decyzję, a ta owocuje czynem. Cieleśność daje o sobie znać nie tylko w ostatnim momencie, ale w całym tym procesie. Jak zauważa Tomasz, oddziałuje ona na kształt sądu już na etapie jego formowania się do tego stopnia, że może stać się jedyną instancją, jaka wpłynęła na jego powstanie. Ten wniosek wydaje się być zgodny z tym, do czego doszli współcześni neuroetycy, m.in. Damasio. Działając pod wpływem emocji, człowiek skłonny jest ocenić negatywnie sytuację moralną, którą „na spokojnie” oceniłby całkowicie neutralnie. Wiele jest również badań psychologii eksperymentalnej, które potwierdzają ten punkt widzenia. Naukowcy badając wpływ uczucia zniesmaczenia na decyzję moralną, dochodzą do wniosku, że odczuwanie obrzydzenia w momencie dokonywania oceny moralnej zwiększa jej surowość⁶⁴.

Z analizy przeprowadzonej przez Tomasza płynie drugi wniosek. Swoje emocjonalne i somatyczne, a więc odruchowe i intuicyjne reakcje człowiek może w pewnych granicach „wychowywać”. To właśnie, w tomistycznej nomenklaturze, nazywa się sprawnością. Sprawność taką możemy nazwać cnotą lub wadą, w zależności

⁶² P. Lichacz, *Neuroetyka a Tomasz z Akwinu*, s. 256.

⁶³ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa: Pax 1960, s. 365.

⁶⁴ S. Schnall i in., *Disgust as Embodied Moral Judgment*, „Personality & Social Psychology Bulletin” 34 (2008), nr 8, 1104–1109.

od tego, czy prowadzi człowieka do dobra, czy do zła. Tradycja etyczna rozwinęła obszerną naukę o kształtowaniu sumienia i formowaniu w człowieku cnoty. Za Tomaszem z Akwinu cnotą nazwać można trwałą i habitualną predyspozycję człowieka (*habitus*) do czynienia dobra (KKK 1833). Jej istotą jest stała gotowość do postępowania zgodnie z rozumem rozpoznającym w danym czynie dobro⁶⁵.

Wracając do omawianego powyżej przykładu zniesmaczenia, możemy zauważyć, że trening lekarzy obowiązkowo obejmuje wypracowanie u nich pewnej sprawności, pewnego *habitus*, które pozwala im opanować odczucie obrzydzenia po to, żeby móc skuteczniej pomagać chorym. Reakcja obrzydzenia jest reakcją, która posiada bardzo silny komponent cielesny, na przykład pod postacią nudności i wymiotów. Jednak adept sztuki lekarskiej pracuje nad sobą, nad swoimi emocjami i reakcjami fizjologicznymi. Jest to praca kierowana racjonalnym sądem, który w „obrzydającym” pacjencie dostrzega człowieka; jest ona kierowana wolą, która pragnie dobra pacjenta⁶⁶.

Wiele nurtów etyki interpretuje moralność *in abstracto*, w oderwaniu od rzeczywistości i okoliczności, jakby wyłączając je poza nawias. Natomiast moralność jest rzeczywistością egzystencjalną. Moralność zawsze pozostaje w ścisłym związku z osobą i nie istnieje poza czynem osoby. Moralność jest rzeczywistością aksjologiczną, to znaczy zawsze odnoszącą się do dobra lub zła. Aksjologia nigdy nie jest oderwana od ontologii, gdyż działający człowiek zawsze jest konkretny.

Zadaniem rozumu jest poszukiwanie prawdy o dobru i złu ludzkich czynów, ale nigdy decydowanie o niej. Miejscem, w którym dokonuje się sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością, jest właśnie sumienie. Owocem tego sprzęgnięcia jest przeżycie (doświadczenie) powinności moralnej, której najbardziej fundamentalnym doświadczeniem jest zasada synderezy: „czyń dobro, unikaj zła”. Dzięki sumieniu następuje przejście od racjonalnego stwierdzenia, że „coś” jest prawdziwym dobrem, do wolitywnego zaangażowania, że to „coś” chcę i powinienem czynić⁶⁷.

Wielką zasługą neuronauk jest to, że nie pozwalają teologii zapomnieć o roli ciała i cielesności w refleksyjno-decyzyjnym procesie człowieka znajdującego się w sytuacji moralnej. Dotyczy to w sposób szczególny znaczenia procesów zachodzących w mózgu. Moralna refleksja filozoficzna bierze sobie za przedmiot dynamiczną, materialno-duchową rzeczywistość, jaką jest działający człowiek. Ten sam przedmiot badań jest obiektem zainteresowania neuronauk zajmujących się moralnością, jednak ich metody badawcze są odmienne. Wiele jest jeszcze miejsc, w których oba podejścia nie są zgodne, wiele takich, w których obie nauki nie są w stanie się nawzajem zrozumieć z powodu operowania zgoła różnym aparatem

⁶⁵ E. Gilson, *Tomizm*, s. 361–367.

⁶⁶ Por. D.A. Pizarro, P. Bloom, *The Intelligence of the Moral Intuitions: A Comment on Haidt (2001)*, „Psychological Review” 110 (2003), nr 1, s. 194–195.

⁶⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 193–201.

pojęciowym. Dlatego za szczególnie interesujące uważam te obszary, w których wyniki naukowych badań i filozoficznych refleksji są ze sobą zharmonizowane.

ZAKOŃCZENIE: WNIOSKI I DALSZE PERSPEKTYWY BADAŃ

Jak pokazały analizy prac neuronaukowców, ich podejście do nauki, którą uprawiają, jest redukcjonistyczne. Próbuje wyjaśnić wolne i racjonalne działanie człowieka, odwołując się wyłącznie do fizjologicznych procesów neurologicznych. Z drugiej strony nie da się zaprzeczyć faktowi, że działanie moralne posiada swój korelat biologiczny. Niniejszy artykuł jest propozycją, która ten redukcjonizm próbuje przekroczyć. Filozofia moralna może i powinna uwzględniać opisy neuronauk, pod tym jednak warunkiem, że nie przekraczają one swoich kompetencji oraz metodologicznych ograniczeń.

Rozumienie terminu „sąd moralny” w pracach przywołanych neuronaukowców, takich jak Haidt i Green, jest intuitywne i emotywistyczne. „Sąd moralny” jest zwerbalizowaną, pojawiającą się spontanicznie, odruchowo i bezrefleksyjnie intuicją moralną. Zakłada się, że posiada ona silną komponentę emocjonalną i ewolucyjną. To dobór naturalny, dbający o przetrwanie gatunku, miał tak uposażyć człowieka, żeby ten wobec zagrożenia reagował emocjami (np. uczuciem obrzydzenia) prowokującymi go do zaniechania działania i ucieczki. Redukcjonizm jest posunięty jeszcze dalej w pracach Damasio. W przeciwieństwie do poprzednich autorów ma on tendencję, żeby patrzeć na funkcjonowanie człowieka jeszcze bardziej mechanistycznie. Kiedy poprzedni autorzy nie negowali psychicznego wymiaru emocjonalności, dla tego naukowca emocja jest odzwierciedleniem fizycznego stanu, w którym znajduje się ciało.

Badania mózgu pokazują, jak bardzo emocje i stany, w jakich znajduje się ciało człowieka, wpływają na oceny moralne. Etyka natomiast chce być racjonalna. Dlatego stoi ona przed trudnym zadaniem. W końcu sami etycy, tworząc swoje teorie, łatwo mogą dać się ponieść, czy to emocjom, czy nastrojom społecznym⁶⁸. Taka emocjonalno-społeczna *down-regulation* i *up-regulation* sądów moralnych jest już dzisiaj dobrze opisana⁶⁹.

Przy rozważaniu racjonalności i intuytywności sądów w obrębie neuronauk utylitaryzm jest przedzałożeniem. Naukowcy piszą wprost, że niektóre emocje w pewnych kontekstach są bardziej użyteczne i przynoszą więcej korzyści, dlatego właśnie były one przez procesy ewolucyjne promowane⁷⁰. Pojawia się pytanie

⁶⁸ J. Clausen, N. Levy, *Handbook of Neuroethics*, s. 115.

⁶⁹ J. Clausen, N. Levy, *Handbook of Neuroethics*, s. 121.

⁷⁰ J. Clausen, N. Levy, *Handbook of Neuroethics*, s. 121–122.

dotyczące metodologii neuronauk: Czy da się prowadzić te same badania naukowe, biorąc za punkt wyjścia inne koncepcje filozoficzne, na przykład deontologizm albo personalizm? A może jest tak, że badania neuronauk wprost potwierdzają, że człowiek jest utylitarystą w swoich sądach? Na szczęście przytoczone dotychczas argumenty wydają się temu przeczyć. Pierwsza intuicja może być kształtowana racjonalnie i przez praktykę, więc człowiek może mieć świadomy wpływ na formowanie swoich odruchów. Dzięki temu jest zdolny do kształtowania siebie zgodnie z wartościami, jakie wyznaje. Nawet tacy utylitaryści jak Peter Singer muszą w końcu przyznać, że sama nauka o tym, jak podejmujemy decyzje, nie odpowie jeszcze na pytanie, jak je podejmować⁷¹. Argument normatywny jest nieodzowny⁷².

Kwestia wolności i odpowiedzialności w działaniu moralnym jest przez neuronaukowców silnie kontestowana. Fizyczne uszkodzenie struktury mózgowia – określanej jako vmPFC – w dorosłym życiu spowoduje charakteropatię podobną do socjopatii, a ta może popchnąć człowieka do dokonania przestępstw i krzywdzenia innych, a więc do dokonywania czynów kwalifikowanych jako moralnie złe⁷³. Taki człowiek nie zaciąga winy moralnej. Jak dalece jednak inne stany fizyczne, w tym wspomniane zażywanie niektórych leków wpływających na przewodność nerwowe, moduluje zachowanie człowieka? Jest to pytanie szczególnie ważne dla teologii moralnej, ponieważ wiąże się z zagadnieniem winy, a więc pośrednio z kwestią grzechu i odpowiedzialności za niego.

Dual-Process Theory zakłada dwa czynniki wpływające na kształtowanie intuitywnego sądu moralnego: emocjonalność i racjonalność. Z drugiej strony cała pofreudowska tradycja psychoanalityczna wyjaśnia, że w człowieku istnieje jeszcze podświadomość i nieświadomość, które w znaczący sposób kształtują wybory i zachowania. Nieświadomość posiada komponentę emocjonalną, a nieświadome emocje mogą zostać uświadomione, jak dzieje się to na przykład w terapeutycznym procesie psychoanalitycznym. Pierwszy z systemów opisywanych przez Greena, deontologiczny, zdaje się mieć cechy podświadomości, jednak autor w swoich analizach redukuje go do emocjonalności. A wiemy przecież, że nieświadomość jest pojęciem dużo szerszym od emocjonalności. Jaka jest więc relacja ludzkiej nieświadomości do obu elementów systemu Greena?

Są to tylko niektóre z pytań wyłaniających się z dialogu neuronauk z filozofią moralną. Nie jest możliwe właściwe ich traktowanie bez wcześniejszego rozpatrzenia zagadnień antropologicznych. Nauki empiryczne ze względu na swoją metodę cechują się cząstkowością i niepełnością w wyjaśnianiu problemów dotyczących człowieka. Człowiek łączy w sobie wymiar empiryczny i pozaempiryczny, dlatego

⁷¹ P. Singer, *Ethics and Intuitions*, s. 343–346.

⁷² Por: W. Glannon, *Brain, Body, and Mind*, s. 113.

⁷³ C. Suhler, P.S. Churchland, *The Neurobiological Basis of Morality*, s. 46–47; C.L. Harenski i in., *A Functional Imaging Investigation of Moral Deliberation and Moral Intuition*, „NeuroImage” 49 (2010), nr 3, s. 2707–2709.

nie da się go w pełni i całościowo wyjaśnić odwołując się tylko do tego pierwszego. Świadomość i wolność osoby ludzkiej oraz – będąca ich konsekwencją – odpowiedzialność za siebie i za swoje czyny, są podstawowymi przejawami duchowego wymiaru istnienia człowieka. Wymiar duchowy już w swojej definicji wskazuje na to, co jest niematerialne, a więc niedostępne badaniu za pomocą empirycznych narzędzi nauk ścisłych.

Pomimo całego wysiłku, jaki do tej pory włożono w naukowe poszukiwania, zrozumienie, jaka jest relacja duchowego aspektu istnienia człowieka do jego cielesności, wymaga dalszych nakładów pracy. W tym zagadnieniu mieści się pytanie o neuronalne uwarunkowanie takich fenomenów jak świadomość czy wolność. Bez właściwie rozwiązanej kwestii antropologicznej naukowa refleksja bardzo łatwo popadnie w błąd fizykalizmu.

Wiedza o neuronalnych podstawach moralności rozwija się od relatywnie krótkiego czasu, chociaż rozwój ten cechuje się wielką dynamiką⁷⁴. Ten szybki wzrost jest tylko ułamkiem postępu, jaki dokonuje się w obszarze empirycznych nauk ścisłych w ogóle. Z jednej strony wymaga to od filozofów i teologów wielkiej mobilizacji, ale z drugiej – daje im okazję do zgłębiania jednej z najbardziej fascynujących nowych gałęzi wiedzy, jaką jest neuroetyka.

WYKAZ SKRÓTÓW

- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
 KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*

SPÓR O PODSTAWY SĄDU MORALNEGO. NEURONAUKI A FILOZOFIA MORALNA

Abstrakt

Neuronaunki zajmują się zagadnieniem sądu moralnego. Jest to temat, który ma już swoją długą historię w refleksji filozoficznej. Obie nauki, posługując się tym samym terminem, korzystają z różnych metodologii. Podejście neuronaukowców jest zazwyczaj redukcjonistyczne. Niniejszy artykuł jest propozycją, która próbuje ten redukcjonizm przekroczyć. Główne pytanie badawcze brzmi: Jak w neuronaukach rozumiany jest termin „sąd moralny” oraz czy jego rozumienie bardzo odbiega od tego, które obecne jest w filozofii moralnej? Aby na nie odpowiedzieć, w pierwszej części artykułu autor bada rozumienie terminu

⁷⁴ C. Suhler, P.S. Churchland, *The Neurobiological Basis of Morality*, s. 55–58.

„sąd moralny” w czterech empirycznych modelach: intuicjonizmie moralnym psychologii eksperymentalnej, *Social Intuitionist Model* Jonathana Haidta, *Dual-Process Theory* Joshuy Greena oraz *Somatic Marker Hypothesis* autorstwa Antonio Damasio. Te refleksje wprowadzają w drugą część, której przedmiotem jest konfrontacja chrześcijańskiej filozofii moralnej z wynikami badań neuronaukowców.

S ł o w a k l u c z o w e: sąd moralny, neuroetyka, neuronauki, eksperymentalna psychologia moralna, intuicjonizm, sumienie, etyka, moralność.

THE DISPUTE OVER THE FOUNDATIONS OF MORAL JUDGMENT. NEUROSCIENCE VS. MORAL PHILOSOPHY

Abstract

Neuroscience deals with the issue of moral judgment. That term already has a long history in philosophical reflection. Both fields, the neurosciences and the philosophy, use different methodologies when applying it. The approach of neuroscientists tends to be reductionist. This article seeks to overcome this reductionism. The main question is: How the term “moral judgment” is understood in neurosciences? Is its understanding very different from that which is present in moral philosophy? To answer, in the first part of the article, the author investigates the meaning of the term “moral judgment” in four scientific models: in the moral intuitionism of experimental psychology, in Social Intuitionist Model by Jonathana Haidt, in Dual-Process Theory by Joshua Green, and finally, in Somatic Marker Hypothesis by Antonio Damasio. These reflections introduce the second part of which the subject is an examination of Christian moral philosophy and its confrontation with the findings of neuroscientists.

K e y w o r d s: moral judgement, neuroethics, neuroscience, experimental moral psychology, Social Intuitionist Model (SIM), Dual-Process Theory of Moral Judgement, Somatic Marker Hypothesis (SMH), conscience.

DIE KONTROVERSE ÜBER DIE GRUNDLAGEN DES MORALISCHEN URTEILS. NEUROWISSENSCHAFT UND MORALPHILOSOPHIE

Abstrakt

Die Neurowissenschaften befassen sich mit der Frage der moralischen Urteilsfähigkeit. Es handelt sich um ein Thema, das in der philosophischen Reflexion bereits eine lange Geschichte hat. Die beiden Wissenschaften, die denselben Begriff verwenden, arbeiten mit unterschiedlichen Methoden. Der Ansatz der Neurowissenschaftler ist tendenziell reduktionistisch. Dieser Artikel ist ein Vorschlag, der versucht, diesen Reduktionismus zu überwinden. Die Hauptforschungsfrage lautet: Wie wird der Begriff „moralisches Urteil“ in den Neurowissenschaften verstanden, und wie unterscheidet sich dessen Verständnis von

dem der Moralphilosophie [unterscheidet]? Um diese Frage zu beantworten, untersucht der Autor im ersten Teil des Artikels das Verständnis des Begriffs „moralisches Urteil“ in vier empirischen Modellen: im moralischen Intuitionismus der experimentellen Psychologie, im Jonathan Haidts sozialem Intuitionismus-Modell, in der Joshua Greens Dual-Process-Theorie und in der Somatic-Marker-Hypothese von Antonio Damasio. Diese Überlegungen leiten zum zweiten Teil über, in dem es darum geht, die christliche Moralphilosophie mit den Erkenntnissen der Neurowissenschaftler zu konfrontieren.

Schlüsselwörter: Moralisches Urteil, Neuroethik, Neurowissenschaften, experimentelle Moralphychologie, Intuitionismus, Gewissen, Ethik, Moral.

BIBLIOGRAFIA

- Berker S., *The Normative Insignificance of Neuroscience*, „Philosophy & Public Affairs” 37 (2009), nr 4, s. 293–329.
- Biesaga T., *Sumienie*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2008, s. 267–270.
- Childress J.F., Beauchamp T.L., *Common Morality Principles in Biomedical Ethics: Responses to Critics*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 31 (2022), nr 2, s. 164–176.
- Clausen J., Levy N. (red.), *Handbook of Neuroethics*, New York: Springer 2014.
- Corwin J. i in., *Disorders of Decision in Affective Disease: An Effect of β -adrenergic Dysfunction?*, „Biological Psychiatry” 27 (1990), nr 8, s. 813–833.
- Damasio A.R., *The Somatic Marker Hypothesis and the Possible Functions of the Prefrontal Cortex*, „Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences” 351 (1996), nr 1346, s. 1413–1420.
- Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa: Pax 1960.
- Glannon W., *Brain, Body, and Mind: Neuroethics with a Human Face*, Oxford – New York: Oxford University Press 2011.
- Greene J., *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*, New York: Penguin Press 2013.
- Greene J., Haidt J., *How (And Where) Does Moral Judgment Work?*, „Trends in Cognitive Sciences” 6 (2002), nr 12, s. 517–523.
- Greene J. i in., *Cognitive Load Selectively Interferes with Utilitarian Moral Judgment*, „Cognition” 107 (2008), nr 3, s. 1144–1154.
- Greene J. i in., *The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment*, „Neuron” 44 (2004), nr 2, s. 389–400.
- Haidt J., *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, „Psychological Review” 108 (2001), nr 4, s. 814–834.
- Haidt J., *The Emotional Dog Does Learn New Tricks: A Reply to Pizarro and Bloom (2003)*, „Psychological Review” 110 (2003), nr 1, s. 197–198.

- Haidt J., Bjorklund F., *Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology*, w: W. Sinnott-Armstrong (red.), *Moral Psychology*, t. 2: *The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, Cambridge – London: MIT Press 2008, s. 181–217.
- Haidt J., Koller S.H., Dias M.G., *Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog?*, „Journal of Personality and Social Psychology” 65 (1993), nr 4, s. 613–628.
- Harenski C.L. i in., *A Functional Imaging Investigation of Moral Deliberation and Moral Intuition*, „NeuroImage” 49 (2010), nr 3, s. 2707–2716.
- Illes J., Sahakian B.J. (red.), *The Oxford Handbook of Neuroethics*, Oxford – New York: Oxford University Press 2011.
- Johnson L.S.M., Rommelfanger K.S. (red.), *The Routledge Handbook of Neuroethics*, London New York: Taylor & Francis Group 2020.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 2020.
- Korsgaard C.M., *Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant*, „The Journal of Ethics” 3 (1999), nr 1, s. 1–29.
- Korsgaard C.M., *The Sources of Normativity*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 1996.
- Levy N., *Neuroethics*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 2007.
- Lichacz P., *Neuroetyka a Tomasz z Akwinu. O użyteczności myśli średniowiecznej we współczesnych debatach etycznych*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2018.
- Messer N., *Theological Neuroethics: Christian Ethics Meets the Science of the Human Brain*, London – New York: Bloomsbury T&T Clark 2017.
- Meyers D.G., *Intuition: Its Powers and Perils*, New Haven, CT: Yale University Press 2004.
- Monin B., Pizarro D.A., Beer J.S., *Deciding versus Reacting: Conceptions of Moral Judgment and the Reason-Affect Debate*, „Review of General Psychology” 11 (2007), nr 2, s. 99–111.
- Paxton J.M., Ungar L., Greene J., *Reflection and Reasoning in Moral Judgment*, „Cognitive Science” 36 (2012), nr 1, s. 163–177.
- Perry J., *Jesus and Hume among the Neuroscientists: Haidt, Greene, and the Unwitting Return of Moral Sense Theory*, „Journal of the Society of Christian Ethics” 36 (2016), nr 1, s. 69–85.
- Pizarro D.A., Bloom P., *The Intelligence of the Moral Intuitions: A Comment on Haidt (2001)*, „Psychological Review” 110 (2003), nr 1, s. 193–196.
- Schnall S. i in., *Disgust as Embodied Moral Judgment*, „Personality & Social Psychology Bulletin” 34 (2008), nr 8, s. 1096–1109.
- Singer P., *Ethics and Intuitions*, „The Journal of Ethics” 9 (2005), nr 3–4, s. 331–352.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* z dn. 7 grudnia 1965, w: J. Groblicki, E. Florkowski (red. nauk.), S. Jaworski, L. Krawczyk (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań: Pallottinum 1968, s. 811–987.
- Suhler C., Churchland P.S., *The Neurobiological Basis of Morality*, w: J. Illes, B.J. Sahakian (red.), *Oxford Handbook of Neuroethics*, Oxford: Oxford University Press 2011, s. 33–58.
- Terbeck S. i in., *Beta Adrenergic Blockade Reduces Utilitarian Judgement*, „Biological Psychology” 92 (2013), nr 2, s. 323–328.

- Trotter G., *The Authority of the Common Morality*, „The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine” 45 (2020), nr 4–5, s. 427–440.
- Valdesolo P., DeSteno D., *The Duality of Virtue: Deconstructing the Moral Hypocrite*, „Journal of Experimental Social Psychology” 44 (2008), nr 5, s. 1334–1338.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Lublin: TN KUL 1999.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL ³1994.
- Zajonc R.B., Sales S.M., *Social Facilitation of Dominant and Subordinate Responses*, „Journal of Experimental Social Psychology” 2 (1966), nr 2, s. 160–168.

Szczepan Kaleciak – magister teologii, lekarz medycyny, student studiów licencjatu kanonicznego na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, alumn Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej. Współpracował z Instytutem Bioetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz z Poradnią Bioetyczną w Krakowie. Obszary badawcze: bioetyka i etyka medyczna, zwłaszcza jej współczesne nurty. Adres do korespondencji: szczepankaleciak@pm.me.

