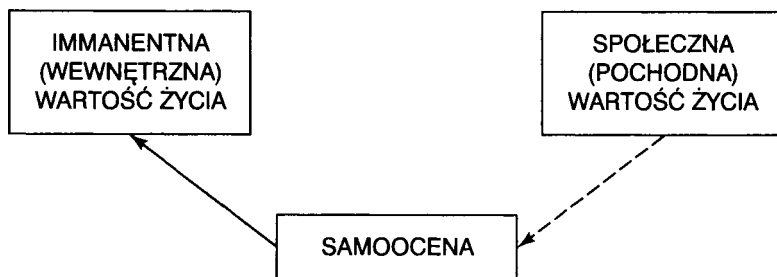


Andrzej Elżanowski

Wartość życia podmiotowego z perspektywy nauki

Słowa kluczowe: podmiotowość, bilans doznań pozytywnych i negatywnych, immanentna wartość życia, rola moralności, ewolucja biokulturowa



Ryc. 1. Pętla samooceny umożliwiająca wpływ społecznej wartości życia na wartość immanentną. Zakłada się, że samoocena automatycznie wpływa na dobrostan, a zatem na immanentną wartość życia. Natomiast, przynajmniej w naszym gatunku, samoocena społecznej wartości własnego życia może być błędna, szczególnie wobec szeroko rozpowszechnionych wierzeń we wpływ na urojone, boskie podmioty. Zgodnie z tym linia ciągła oznacza wpływ, a przerywana tylko możliwość wpływu. Należy zauważyć, że w modelu tym tylko samoocena jest pojęciem psychologicznym, natomiast obie wartości życia są pojęciami aksjologicznymi, wyrażającymi, odpowiednio, dotychczasowy bilans różnorodnych doznań podmiotu i bilans różnorodnych skutków jego intencjonalnych działań na doznania innych podmiotów. Obydwa bilanse jak i samoocena są mierzalne, przynajmniej szacunkowo (u ludzi na podstawie wywiadów, a potencjalnie u wszystkich podmiotów na podstawie obrazowania mózgu), dlatego model ten jest zasadniczo weryfikowalny empirycznie.

Wyjątkowa przyrodzona wartość życia każdego osobnika gatunku *Homo sapiens* stała się moralnym dogmatem antropocentrycznego humanizmu (Teutsch 1987), zwłaszcza w kręgu kultur ukształtowanych pod wpływem religii abrahamowych (Linzey 1995), które przyczyniły się do powstania doktryny przyrodzonych praw

człowieka oraz bałamutnej retoryki wyjątkowej ludzkiej godności (Singer 1976, Rachels 1991, Macklin 2003, Pinker 2008). Jak to unaoczniała fantazja naukowa Vercorsa (1955), doktryna kategorycznej wyższości naszego gatunku byłaby od początku trudniej akceptowalna, a obecnie zapewne dawno odrzucona, gdyby do naszych czasów przeżyły małpoludy (*Australopithecus*) jako formy pośrednie między *H. sapiens* a wspólnymi przodkami ludzi i szympanсів, a zwłaszcza inny gatunek ludzi (rodzaj *Homo*), np. neandertalczyk *H. neandertalensis* lub pitekanthrop *H. erectus*. Fakt, że Linneusz (1758) mógł zaliczyć wszystkich ludzi do jednego gatunku, a Darwin (1871/1959) mógł potwierdzić ich wspólne pochodzenie, miał ogromne znaczenie bezpośrednio dla utrzymania doktryny równości wszystkich ludzi (Desmond i Moore 2009), ale także dla utrzymania mitu o nadzwyczajnym pochodzeniu naszego gatunku. Paradoksalnie, przebieg ewolucji człowiekowatych ułatwia propagowanie anachronicznej, nieewolucyjnej, ale wygodnej psychologicznej diagnozy naszego gatunku (Życiński 2002) przy całkowitym pominięciu rewolucyjnych odkryć na temat psychologii najbliższych z nami spokrewnionych człowiekowatych (Goodall 1986, de Waal 1996, de Waal 2006). Gdyby przeżył inny gatunek rodzaju *Homo*, to Jan Paweł II (1996/1997) musiałby albo postulować skok ontologiczny (*un saut ontologique*) przejścia do duchowości (*le moment du passage au spirituel*) na poziomie ostatniego wspólnego przodka tego gatunku i *H. sapiens*, a więc posługiwać się pewną rekonstrukcją filogenezy rodzaju *Homo*, albo zaliczyć inny gatunek ludzi do „żywej materii” (*la matière vivante*) razem z szympanсами, kotami, borowikami, nagietkami i pałeczkami tyfusu. A przecież wymarcie wcześniejszych człowiekowatych jest w najlepszym przypadku akcydentalne z punktu widzenia kryteriów przyznawania jednostce ludzkiej szczególnej wartości etycznej, a może nawet być z tymi kryteriami sprzeczne, jeżeli nasi przodkowie pomogli wymrzeć innym mniej inteligentnym czy agresywnym gatunkom ludzi.

Dogmatyczny antropocentryzm, czyli przyznawanie *a priori* wyjątkowej wartości życiu każdej jednostki ludzkiej prowadzi do gatunkizmu (*speciesism*), czyli apriorycznej dyskryminacji jednostek innych gatunków (Ryder 1974/1980, Singer 1976, Linzey 1995), a jednocześnie utrudnia, a czasem uniemożliwia rozwiązywanie bioetycznych problemów dotyczących samych ludzi. Przy założeniu bezwzględnej, kategorycznej wyższości życia ludzkiego wynikającej po prostu z przynależności do gatunku *H. sapiens* oceny i porównania wartości życia jednostek ludzkich wydają się niepotrzebne lub wręcz niestosowne, co prowadzi do absurdalnych konfliktów z rzeczywistością i krzywd wyrządzanych przez dogmatyczny opór wobec eutanazji, aborcji, wykorzystania ludzkich embrionów w badaniach biomedycznych czy stosowania badań prenatalnych, ale przy pełnej aprobacie inwazyjnych eksperymentów na dorosłych ssakach każdego innego gatunku (łącznie z naczelnymi).

Pomijając ekocentryczną i biocentryczną etykę środowiskową, które oparte są na błędnych ekstrapolacjach aksjologicznych, dogmat *kategorialnie* wyższej war-

tości życia ludzi został skutecznie podważony przez utylitarystów (Singer 1976, Singer 1980; Frey 1988, Pluhar 1995) zajmujących się statusem moralnym zwierząt, przy czym Rachels (1991) i de Grazia (1996) dokonali tego *explicite*, opierając się na odkrytej i udokumentowanej przez Darwina (1871/1959, 1872/1959) ewolucyjnej ciągłości psychiki ludzi i innych ssaków. Najogólniej, wykazali oni bezzasadność tradycyjnych, zwłaszcza kantowskich rozumowań dowodzących, że wartość życia podmiotów pozaludzkich, zwłaszcza ich negatywnych doznań ujmowanych pod zbiorczym pojęciem cierpienia, jest *a priori* niższa w stosunku do życia i doznań jednostki ludzkiej. Nie znaczy to jednak, że utylitarysty z zasady negują wyższą wartość ludzkiego życia. Ich racjonalne podejście do oceny wartości życia najlepiej ilustruje tzw. argument z przypadków krańcowych:

Jeżeli eksperymentatorzy nie są gotowi używać ludzi z ciężkimi i nieodwracalnymi uszkodzeniami mózgu, to ich gotowość do używania nieczłowieczych zwierząt wydaje się dyskryminacją wyłącznie na podstawie gatunku, ponieważ naczelne, psy, koty, a nawet myszy i szczury są bardziej inteligentne i świadome tego, co się z nimi dzieje, bardziej wrażliwe na ból itd. niż ludzie z ciężkimi uszkodzeniami mózgu, którzy przeżywają w (specjalnych) oddziałach szpitali i innych instytucji. [...] Gdyby nie to uprzedzenie, to liczba doświadczeń na zwierzętach byłaby dużo mniejsza. (Singer 1993/2003)

Dodajmy, że gdyby nie to uprzedzenie, to obecne traktowanie zwierząt również w wielu innych dziedzinach byłoby dawno nieakceptowalne.

Immanentna wartość życia

Ludzie dzielą z innymi ssakami i ptakami, a także w słabiej poznanym stopniu z innymi kręgowcami, podstawowe negatywne i pozytywne doznania i ich mózgowo substraty (Panksepp 1998, 2005), motywujące spełnianie podstawowych potrzeb biologicznych. Doznania kręgowców odpowiadają zarówno znakiem, czyli walencją (+ / -), jak i natężeniem biologicznej wartości (mierzonej wpływem na darwinowską *fitness*, czyli dostosowanie) doświadczanych sytuacji (Dawkins 1990, Elżanowski 1993), co wskazuje, że powstały one przez subiektywizację biologicznej wartości bodźców w mózgu kręgowców (Panksepp 1994/1998, Elżanowski 2008a). Subiektywizacja biologicznych wartości doprowadziła, z definicji, do powstania życia podmiotowego, czyli nowej kategorii bytów indywidualnych, które różnią się od osobników większości organizmów posiadaniem sfery subiektywnej. Sfera subiektywna obejmuje świadomość związaną ze zdolnością do mentalnej reprezentacji elementów otoczenia i własnego ciała – doznaniowość nie wydaje się możliwa bez świadomości, ponieważ doznania są przyporządkowane przestrzennie do elementów otoczenia lub części ciała. To przyporządkowanie umożliwia inteligentne dążenie do lub unikanie zlokalizowanego źródła doznań, a więc zachowania intencjonalne. Z punktu widzenia etyki posługiwanie się sferą subiektywną odróżnia osobniki większości kręgowców (*Vertebrata*) a przynaj-

mniej szczegółowców (*Gnathostomata*) jako podmioty (*subjects*) od osobników wielu (pewno większości) innych zwierząt (*Metazoa*) i innych organizmów, które powielają DNA mechanistycznie tzn. bez udziału motywacji i sfery subiektywnej. Podział na ludzi i zwierzęta, według którego małpa czy pies należy do tej samej kategorii co stułbia i tasieniec, jest etycznym anachronizmem. Etycznie fundamentalne jest wyróżnienie wśród organizmów kategorii podmiotów życia, czyli organizmów mających świadomość i doznania, ponieważ jest to po prostu wyróżnienie domeny, do której stosuje się etyka. Do tej kategorii należy subkategoria sprawców empatycznych, do której z kolei należą posługujące się refleksyjną samoświadomością podmioty osobowe, jak dotychczas reprezentowane na pewno tylko przez człowiekowate (*Hominidae*). Etyczny podział podmiotów życia będzie z pewnością ewoluował z postępem badań kognitywnej i afektywnej psychologii.

Bilans doznań pozytywnych (gratyfikujących) i negatywnych (cierpienia) określa immanentną wartość życia (IWŻ) podmiotu, a zarazem interes we wszystkim tym, co pozwala ten bilans maksymalizować (Elżanowski 1998). Na IWŻ składają się chwilowe wartości dobrostanu, który jest już obecnie mierzalny, np. przez porównanie pobudzenia lewej i prawej kory przedczołowej (Davidson 2005). Dlatego IWŻ też jest potencjalnie mierzalna, a przynajmniej szacowalna. IWŻ tylko w marginalnym stopniu zależy od tego, czy się nad nią zastanawiamy czy nie, a mianowicie tylko w tym stopniu, w jakim takie refleksje mogą nam sprawić przyjemność albo przykrość. Poza tym nasza IWŻ zależy od doznań bezpośrednich (stymulowanych przez świat zewnętrzny) i atrybucyjnych (stymulowanych przez samoocenę), ale nawet te ostatnie nie zależą od aksjologicznej refleksji nad życiem.

Jeżeli determinantami IWŻ są doznania, to należałoby odesłać do odpowiedniego kompendium wiedzy o doznaniach ludzkich i określić, jakie ich kategorie funkcjonują u innych kręgowców, przynajmniej ssaków. W rzeczywistości, o ile dużo wiadomo na temat niektórych najpierwotniejszych ewolucyjnie doznań jak ból i strach, to brak spójnej konceptualizacji zróżnicowania emocji (Ekman i Davidson 1994/1998), co bardzo utrudnia systematyczne porównania z innymi kręgowcami. W kategoriach dwóch poziomów świadomości (zob. np. Kahneman i Sunstein 2005) poziom doznaniowy (intuicyjny) został odziedziczony po naszych ssaczach przodkach i, odpowiednio, mózgowie substraty doznań nie wykazują jakościowej różnicy między szczurem a człowiekiem (Berridge 2003). Sam poziom racjonalny, który jest niewątpliwie najwyżej rozwinięty u ludzi, nie generuje nowych doznań, lecz może je jedynie kontrolować, przynajmniej w stopniu, w jakim osoba jest zdolna do autonomii.

Ludzie dzielą z innymi ssakami podstawowe (w sensie ich biologicznej wartości) negatywne doznania, tzn. ból oraz emocje strachu i niepokoju, emocje wywołane niespełnionym oczekiwaniem oraz, dla podmiotów żyjących grupo-

wo (choćby chwilowo w grupie rodzinnej), dystres odseparowania. Pozytywne doznania, słabiej zdefiniowane i zindywidualizowane, generowane są w układzie nagrody, który jest obecny w mózgu ssaków (Panksepp 1998, 2005; Berridge 2003) i ptaków (Elżanowski 1993). Ssaki i w słabiej poznanym stopniu ptaki dzielą z nami te same główne kategorie źródeł przyjemności, tzn. akty spełniające, pozaseksualne kontakty społeczne, zachowania apetycyjne i eksploracyjne (a więc własna aktywność) oraz zabawę, która wyewoluowała (niezależnie u ssaków i ptaków) z czynności funkcjonalnych właśnie dzięki temu, że są one same gratyfikujące, a nie tylko akty spełniające, do których mogą doprowadzić.

Dla niektórych ssaków społecznych (słoni, delfinów, człowiekowatych) dodatkowym źródłem doznań są doznania współtowarzyszy, a dotąd tylko u człowiekowatych znane jest potężne źródło zarówno pozytywnych, jak i negatywnych doznań, jakim jest samoocena (Ryc. 1) czy poczucie własnej wartości. Samoocena uwarunkowana jest kognitywnie przez refleksyjną samoświadomość i rozumienie przyczynowości, które razem umożliwiają spojrzenie na siebie jako aktora odpowiedzialnego za to, co zrobił. Jaźń (*the perceived self*) warunkuje takie doznania jak duma, samozadowolenie, wstyd, poczucie winy, które Ortony i inni (1988) kategoryzują jako atrybucyjne. Zdolności te są obecne u szympanów, u których niewątpliwie samoocena jest źródłem doznań, o czym świadczy ich emocjonalna wrażliwość na zmiany statusu jednostki w grupie (de Waal 1996). Doznania atrybucyjne funkcjonują w sprawstwie moralnym, które wobec tego wpływa na IWŻ, a zatem ma pewną immanentną wartość (*contra* Narveson 1967: 35) w dodatku do wartości społecznej, ale, wbrew założeniom deontologów, jest to jedna z wielu kategorii doznań, która u niektórych osób (np. Matki Teresy) może być kategorią dominującą, podczas gdy dla innych ważniejsze są inne doznania. Sprawstwo moralne jest wrodzoną zdolnością ludzi i innych człowiekowatych, ale nie ma powodów, aby sądzić, że dla naszego gatunku specyficzna jest dominacja doznań związanych z tym systemem motywacyjnym.

IWŻ jest pojęciem szeroko używanym i stosunkowo dobrze zdefiniowanym w etyce właśnie jako wartość wynikająca ze stanów umysłu czy doznań (Narveson 1967: 75). Podobnie definiuje ją Frankena (1973: 81–82), a także deontolog Regan (1983: 235), chociaż każdy z nich wyróżnia jeszcze, ale w zupełnie różnych znaczeniach, dodatkowo kategorie wartości „inherentnych”. IWŻ nadaje podmiotowi autoteliczność, tzn. każdy podmiot jest celem samym w sobie (Rollin 1992), co zgodnie z obecną retoryką nadaje mu „godność”.

Spółeczna wartość życia

Życie podmiotu może wpływać – i u społecznych zwierząt zawsze wpływa – na IWŻ innych podmiotów. Modelowa bogata ciotka z wykładów o utylityzmie, której majątek po dyskretnym i humanitarnym zabójstwie można by dobrze spo-

żytkować dla uszczęśliwienia wielu ludzi, może mieć kota, którego szczęśliwe życie zależy od jej opieki i może też czasem pomagać samotnej i chorej przyjaciółce. Te dwa przypadki są oczywiście łatwe do wliczenia w bilans szczęścia, ale jak można by wliczyć do bilansu fakt, że nasza bogata ciotka jest znakomitą księgową, która za darmo prowadzi finanse dobroczynnej organizacji? A nawet gdyby brała za to pensję, to i tak miałaby udział we wpływie, jaki ma ta dobroczynna organizacja na IWŻ innych. Zapewnianie dodatniej IWŻ kotu, podnoszenie IWŻ chorej przyjaciółki, a także wynikający z wyboru zawodu wpływ na IWŻ wielu innych podmiotów egzemplifikuje wpływ wartości życia jednego podmiotu na IWŻ innych, czyli jego społeczną wartość życia, poprzednio nazwaną pochodną wartością życia (Elżanowski 2008).

Społeczna wartość życia (SWŻ) włącza wpływ podmiotu na życie innych przez rozmaite zależności w rodzinie czy innej grupie, również międzygatunkowej. SWŻ wolno żyjących społecznych ssaków i ptaków wynika z zależności między członkami grupy i preferencji osobniczych, co oznacza, że SWŻ niektórych osobników jako towarzyszy jest większa niż innych. SWŻ zwierząt towarzyszących polega na podnoszeniu immanentnej wartości życia ludzkich opiekunów, a SWŻ dobrych opiekunów podwyższana jest przez zapewnianie pozytywnej IWŻ zwierząt towarzyszących. SWŻ niektórych, reprezentowanych w każdej większej populacji przedstawicieli naszego gatunku, tzn. pewnej kategorii przestępców (np. płatnych morderców czy wielkoskalowych oszustów), jest wysoce ujemna, co powoduje, że łączna wartość ich życia może być znacznie niższa od wartości życia przeciętnego ssaka lub ptaka.

Społeczna wartość życia wynika z wpływu podmiotowego, a więc świadomego, intencjonalnego życia na IWŻ innych podmiotów, a więc z szeroko pojętego sprawstwa (*agency*), oczywiście łącznie ze sprawstwem pozaludzkim (Mc Farland i Hediger 2009), które jest w naszym życiu i kulturze równie powszechne, co ignorowane. SWŻ jest wartością ze względu na immanentną wartość życia innych podmiotów, dlatego np. Mepham (2005/2008) uznał wartość ludzi wykonujących niezbędne dla społeczeństwa zawody jako wartość instrumentalną, którą mają również rzeczy. Jednak przez to, że SWŻ wynika z podmiotowego życia, ma ona specjalny status, który nie mieści się w kategorii wartości instrumentalnych. SWŻ może być zarówno dodatnia, jak i ujemna, ponieważ mierzona jest ona wpływem na IWŻ innych podmiotów, a nie zależy od stopnia przydatności do pewnego celu, natomiast wartość instrumentalna może być tylko dodatnia, tzn. przedmiot jest albo użyteczny, albo bezwartościowy. SWŻ podmiotu osobowego może być zwiększona decyzją donacji narządu, natomiast sam narząd może mieć tylko wartość instrumentalną albo być bezwartościowy, ale nie może mieć wartości ujemnej. Trucizna ma z definicji pozytywną wartość instrumentalną dla truciiciela, nie ma natomiast sensu powiedzieć, że ma negatywną wartość instrumentalną dla zatrawanego podmiotu. Zasadnicza różnica między SWŻ a instrumentalną wartością osobnika wynika z dawno zauważonej przez filozofów

(Nagel 1979) różnicy między przyczyną sprawczą (*agent causation*), tzn. intencją podmiotu, i przyczynowością zdarzeniową (*event causation*), w której każde następne zdarzenie wywołane jest przez poprzednie.

Przynajmniej w trzech grupach wysoce społecznych i znanych z wysokiej inteligencji ssaków, tzn. u słoni, delfinów i człowiekowatych wyewoluowała niezależnie zdolność do współodczuwania, czyli empatii (de Waal 2006, Douglas-Hamilton i in. 2006), która oczywiście może zwiększyć SWŻ. Cierpienie współtowarzyszy, a czasem nawet podmiotów z innych gatunków, motywuje te ssaki do pomocy, np. podtrzymywania, karmienia *etc.* Empatia może mieć znaczącą rolę motywacyjną u niektórych ludzi, chociaż nie zawsze prowadzi do sympatii i motywuje do pomocy, a przy tym dyskryminuje obcych, czyli członków outgrupy, przynajmniej u człowiekowatych (Hoffman 2000). Zdolność do współodczuwania była kamieniem milowym na drodze do ewolucji sprawstwa moralnego, które nie mogłoby bez niej funkcjonować, ponieważ jest ona warunkiem rozumienia skutków działań skierowanych na interesy innego podmiotu i atrybucji odpowiedzialności za te działania. Sprawstwo moralne jest oczywiście ważnym (choć nie jedynym) systemem motywacyjnym określającym SWŻ osobowego podmiotu.

Etyczny status ludzkiej moralności

Wbrew trwającym do dzisiaj dogmatycznym protestom (np. Ayala 2007/2009), od czasu kognitywnego zwrotu w psychologii osiągnięto znaczny postęp w badaniach zarówno funkcjonowania (Haidt 2003, Hauser 2006, Changeux *et al.* 2005), rozwoju (Gibbs 2003), jak i odkrytego przez Darwina (1871/1959) ewolucyjnego pochodzenia (de Waal 1996, 2006; Katz 2000) sprawstwa moralnego (*moral agency*). W najogólniejszym zarysie badania funkcjonowania sprawstwa moralnego dowodzą słuszności podejścia Hume'a, tzn. że w generowaniu sądów moralnych zasadniczy udział mają emocje, czyli poziom doznaniowy (intuicyjny) świadomości (zob. np. Kahneman i Sunstein 2005), i że sprawstwo moralne jest wrodzonym mechanizmem motywacyjnym z gotowymi emocjonalnymi reakcjami na pewne modalne przypadki intencjonalnych oddziaływań między podmiotami, stąd hasło poszukiwania tzw. moralnej gramatyki. Wyniki badań wskazują, że racjonalizm Kanta stosuje się nie tyle do moralności w przyjętym tutaj naukowym (antropologicznym) znaczeniu tego terminu, co do *post factum* refleksji etycznej, która ostatecznie wpływa w pewnym stopniu na normy funkcjonujące w cywilizowanej moralności, ale normy te i tak egzekwowane są za pomocą wrodzonej emocjonalnej „gramatyki” sprawstwa moralnego.

Sprawstwo moralne znane jest dotąd tylko u człowiekowatych, które spełniły dwa kolejne (po empatii) warunki ewolucyjnego powstania moralności – czyli uzyskały świadomość siebie jako sprawcy i jednego z członków grupy (tzn. refleksyjną samoświadomość) i rozumiały przyczynowość. Sprawstwo moralne szym-

pansów, które Haidt (2001) nazywa protomoralnością, funkcjonuje w stosunkach bilateralnych (w diadach), tzn. przysługi i krzywdy są świadomie (i często w inny sposób czy w innej „walucie”) odwzajemniane, a niedotrzymywanie zobowiązań jest penalizowane. Ludzkie sprawstwo moralne różni się wpływem mowy i zdolnością do bardziej abstrakcyjnego myślenia, co razem umożliwia refleksję etyczną, oraz funkcjonowaniem w triadzie opisanej przez Hume’a (*receiver*, czyli podmiot, *agent*, czyli sprawca lub aktor, i *spectator*, czyli arbiter), a więc możliwością ingerencji strony trzeciej (Haidt 2001), czyli arbitra. Ingerencje strony trzeciej wzmacnia kohezję grupy przez wymuszanie wspólnych standardów, ale też otwiera drogę do wymuszania zewnętrznych standardów, które nie muszą odpowiadać rzeczywistym interesom członków diady.

Traktowanie moralności jako zdolności dobrej samej w sobie, która wobec tego nadaje kategorialnie wyższą (dodatnią) wartość sprawcom moralnym, jest błędne zarówno naukowo, jak i logicznie. (1) Po pierwsze, sprawstwo moralne zachowało cechy przystosowania, które wyewoluowało do wzmacniania współpracy i osłabiania konfliktu między członkami grupy poprzez egzekwowanie wzajemności, a nie do promowania uniwersalnego dobra. Nastawienie naturalnej moralności na lojalność wewnątrzgrupową warunkuje jej najtragiczniejszą w skutkach wadę, tzn. dyskryminowanie jednostek spoza własnej grupy, co oczywiście ułatwia konflikty międzygrupowe. Im bardziej grupa jest zagrożona konfliktem, tym cenniejsza jest lojalność wewnątrzgrupowa i dyskryminacja innych spoza grupy. „Jest głęboką ironią, że nasze najszlachetniejsze osiągnięcie – moralność – ewolucyjnie związane jest z naszym najpodlejszym zachowaniem – wojną” (de Waal 2006: 55). Innym znanym brakiem moralności jest nasza skłonność do niedoceniań skutków zaniechania (Baron 2006), co zapewne wynika z nastawienia naturalnej moralności na wzajemność i współpracę, tzn. na działanie odwzajemniające albo mające szansę na odwzajemnienie.

(2) Po drugie, sprawstwo moralne zapewnia mniej lub bardziej sprawiedliwy obrót wartościami pozamoralnymi, a zatem nie byłoby moralności bez wartości pozamoralnych (Narveson 1967: 36), które powstały w ewolucji kręgowców znacznie wcześniej i zaczęły być wymieniane między podmiotami dzięki empatii (Elżanowski 1993). Wartość społeczna sprawcy moralnego (tzn. część jego SWŻ wynikająca ze sprawstwa moralnego) zależy od tych wartości pozamoralnych, które egzekwuje i które mogą być złe, tzn. nadawać całej grupie negatywną wartość społeczną. Wartości egzekwowane przy pomocy sprawstwa moralnego mogą nawet być sprzeczne z interesami grupy, jeżeli sprawstwo to zostanie skierowane na bogów i zdominowane przez samodestrukcyjne urojenia religijne (Diamond 2005). Aktualny (często w odróżnieniu od mniemanego, wynikającego z samooceny) wkład zachowań i postaw moralnych osoby do jej SWŻ ostatecznie zależy od rzeczywistej społecznej wartości pozamoralnych aktualnie egzekwowanych w grupie, która może być dodatnia (np. strażacy) lub ujemna (np. mafia). Dlatego

to ostatecznie wybór wartości, a nie samo sprawstwo moralne ma zasadnicze znaczenie dla SWŻ osoby, a świadomy wybór wartości wymaga zdolności do refleksji metaetycznej. Prowadzi to do pytania, czy zdolność do refleksji metaetycznej, a więc na poziomie wystarczającym do świadomego wyboru wartości, jest cechą gatunkową *H. sapiens*, a więc przysługuje wszystkim umysłowo normalnym ludziom. Wydaje się, że nie. Dlatego każda zastana moralność, jak każdy inny wynik ewolucji, wymaga etycznej korekty, a przyjmowanie jej za wzorzec tego, co być powinno, jest popełnianiem błędu naturalistycznego.

Charakterystyczna dla społeczności ludzkich triada moralna z możliwością ingerencji arbitra w diadę umożliwia znacznie wyższą niż u szympanów integrację grupy przez wdrażanie jednolitych standardów, których przestrzeganie staje się sprawą wszystkich i każdego z osobna. O ile jednak w diadzie szympanów rozliczane są rzeczywiste interesy każdej ze stron, to w wyniku ingerencji strony trzeciej ludzkie sprawstwo moralne może być używane do narzucania zachowań, które służą ideologiom jako memom i powielającym je instytucjom, a nie członkom grupy czy nawet całym grupom. Umożliwiona przez przekaz kulturowy masowa ingerencja religii jako strony trzeciej reprezentującej grupę wykorzystuje sprawstwo moralne do kontroli wirtualnej wymiany wartości w diadzie jednostka ludzka–bóg i w ten sposób narzuca w imieniu boga (w przypadku chrześcijan zarówno podmiotu, jak i sprawcy, jak i arbitra moralnego) praktyki, np. nieużywanie kondomów, które mogą być etycznie złe, tzn. mieć negatywną wartość społeczną i szkodzić samym wyznawcom. Wyjaśnia to, w jaki sposób *moral matters are everyone's business but some very strange things have been (and thus can be) held to be everyone's business* (Narveson 1967: 34).

Porównawcza ocena wartości życia

Porównawcze oceny wartości podmiotowego życia formułowane były dotychczas głównie przez utylitarystów włączających do analizy podmioty pozaludzkie. Singer (1993/2003) uważa życie świadomej siebie istoty, zdolnej do abstrakcyjnego myślenia, planowania swojej własnej przyszłości, skomplikowanych czynności porozumiewania się itd., za bardziej wartościowe niż życie istoty pozbawionej tych własności. Wymienione przez Singera zdolności faworyzują nasz gatunek, ale są to zdolności kognitywne i jako takie nie przekładają się jednoznacznie na zwiększenie IWŻ, chociaż na pewno mogą sprzyjać zwiększeniu dodatniej lub ujemnej SWŻ. Kognitywna przewaga ludzi w obecnym świecie jest oczywista, ale nie przesądza o apriorycznej wartości życia ludzkiej osoby, która może być dodatnia lub ujemna. Nie ma podstaw, aby sądzić, że czysto kognitywne zdolności podwyższają jakość czy intensywność doznań.

Frey (1988) argumentuje, że wartość/jakość życia jest funkcją jego bogactwa (*richness*), a ludzkie życie jest najbogatsze, ponieważ dzięki autonomii ludzie

mogą kształtować je tak, aby się w nim realizować i odczuwać satysfakcję. Intuicyjna atrakcyjność propozycji może częściowo wynikać z tego, że oceniamy ją z perspektywy tego samego gatunku, do którego sami należymy, a nie z perspektywy kota czy też, co wydaje się jeszcze trudniejsze, nietoperza (Nagel 1979). Jest to jednak propozycja, która okazuje się prawdziwa w stosunku do części ludzi, chociaż pozostaje wysoce wątpliwa jako gatunkowa generalizacja.

Po pierwsze, należy postawić pytanie, czy ludzkie doznania są bardziej różnorodne, bo zapewne do tego sprowadza się metafora bogactwa. Człowiekowate mają doznania atrybucyjne, które napędzają ludzką historię, przyczyniając się m.in. do katastrof zakończonych upadkiem ich sprawców, i mają wielkie znaczenie zarówno dla IWŻ, jak i SWŻ ludzi, ale to znaczenie dla obu wartości może być zarówno dodatnie, jak i ujemne. W każdym razie nie wydaje się, aby doznania atrybucyjne czyniły ludzi czy szympanse szczęśliwszymi od innych ssaków. Oczywiście, że ambitne, a więc motywowane z udziałem doznań atrybucyjnych, i zarazem uczciwe, inteligentne osoby mogą osiągnąć tak wysoką SWŻ, że ich łączna wartość życia jest znacznie wyższa niż wielu innych podmiotów ludzkich i pozaludzkich, ale to bynajmniej nie potwierdza kategorialnej wyższości ludzkiego życia.

Pozostają więc kultura i sztuka, które niemalże z definicji powinny wzbogacać sferę doznaniową, chociaż niewiele na ten temat można wywnioskować w obecnym stanie psychologii kultury. Zresztą na najbardziej w kontekście aksjologicznym interesujące pytanie, w jakim stopniu kultura wzmacnia doznania odziedziczone po ewolucyjnych przodkach, a w jakim tworzy nowe, potrzebna byłaby wiedza o doznaniach estetycznych podmiotów pozaludzkich, a wiedza na ten temat jest z oczywistych powodów trudna do uzyskania i fragmentaryczna. Na przykład znane są preferencje niektórych kręgowców do różnych rodzajów muzyki, ale nie wiadomo, czy mózgowie substraty tych preferencji są homologiczne, a tym bardziej – czy są one wynikiem porównywalnych doznań. Wiadomo natomiast, że niektóre naczelne, szczególnie nieludzkie człowiekowate i kapucynki, wzbogacają życie prostymi formami kultury (Whiten i van Schaik 2007, Dindo i in. 2008), a ludzkie zapotrzebowanie na kulturę, podobnie jak inne zdolności przytaczane na dowód kategorialnej wyższości ludzi, jest silnie zróżnicowane. Tylko część ludzi wydaje się zdolna do wzbogacania doznań przy pomocy intelektualnie wymagających, związanych z językowym przekazem form kultury, a jednocześnie nie ma powodu, aby sądzić, że doznania towarzyszące takim popularnym rozrywkom jak polowanie czy wędkowanie są istotnie inne niż doznania szympanów przy homologicznych zachowaniach.

Nie mogąc w tym miejscu wyczerpać tematu wpływu kultury na różnorodność doznań, przyjmijmy tezę, że różnorodność doznań przeciętnego człowieka jest większa niż u kota czy nawet szympansa. Czy zatem immanentna wartość dobrego ludzkiego życia jest wyższa od immanentnej wartości dobrego życia kota czy

szympana? Nie jest to bynajmniej oczywiste, jak nie jest oczywista odpowiedź na pytanie, czy IWŻ zadowolonego z życia intelektualisty jest większa niż IWŻ zadowolonego z życia prostaka. Czy przy tej samej łącznej intensywności doznań (mierzonej np. liczbą aktywnych neuronów) lepiej czuje się młody kot ewidentnie cieszący się każdą chwilą eksploracji ogrodu i korzystania z komfortu domu czy młody matematyk rozwiązujący trudne równania i czytający w przerwach Wittgensteina? Różnica w SWŻ jest oczywista, ale w IWŻ nie jest.

Podniesiona przez Freya (1988) jako kryterium zasadniczo wyższej wartości jednostki ludzkiej autonomia, a więc wolitywna i rozumowa kontrola własnych preferencji, cierpi na ten sam problem co inne, tzn. zróżnicowania w ludzkiej populacji, które powoduje że używanie charakterystyk w rodzaju „rozumu i sumienia” do uzasadnienia gatunkowej wyższości człowieka jest bezpodstawne (Lazari-Pawłowska 1980). Nie jest nawet pewne, że wszyscy normalnie rozwinięci ludzie wykazują rzeczywistą autonomię, tzn. zdolność do dokonania wyboru tego, czego chcą chcieć, a nie po prostu tego, czego chcą jak każdy inny kręgowiec. A jeżeli część ludzi autonomii nie wykazuje, to nie wiadomo, czy jest to wynikiem wyłączania autonomii (co samo byłoby pewnego rodzaju autonomiczną decyzją) czy braku tej zdolności.

Jeżeli jednak założymy, że posiadanie pewnego stopnia autonomii jest cechą naszego gatunku, to okaże się, że tylko pewien sposób korzystania z niej prowadzi do wyższej wartości ludzkiego życia. Ze względu na IWŻ autonomia nie tylko nie gwarantuje szczęścia, lecz często prowadzi do nieszczęść, zwłaszcza przy udziale doznań atrybucyjnych, napędzających nieskończone dążenia do wyższego statusu. Ze względu na SWŻ autonomia może prowadzić do dwóch skrajności. Z jednej strony, wśród ludzi częsta jest praktyka świadomego wzbogacania własnego życia kosztem innych – tak korzystają z autonomii inteligentni, poczytalni przestępcy (zwłaszcza gospodarczy). Z drugiej strony, autonomia u części ludzi może prowadzić do samospełnienia się w działaniu mającym dużą pozytywną wartość dla innych, dzięki czemu wzrastają równoległe obie wartości ich życia, IWŻ i SWŻ (Ryc. 1). Oczywiście, łączna wartość życia takich ludzi może być zasadniczo wyższa od wartości podmiotów pozaludzkich i wielu innych ludzi. W ten sposób poprzez zastosowanie pojęciowego podziału na dwie wartości życia można wykazać błąd uniwersalizującego twierdzenia o gatunkowym znaczeniu autonomii, a zarazem jej znaczeniu dla osiągania najwyższych wartości życia w obrębie naszego gatunku.

Konkluzja

Podmiotowe życie społecznych kręgowców ma dwie wartości, immanentną i społeczną (pochodną), które są tylko częściowo skorelowane. Każda z nich może być dodatnia lub ujemna, a ich międzyosobnicza zmienność u ludzi wykazuje

występowanie wszystkich kombinacji, choć zapewne z różną częstością. Wśród uznawanych za normalnych umysłowo ludzi są szczęśliwi i nieszczęśliwi przestępcy, jak i szczęśliwi i nieszczęśliwi nobliści, a większość ludzi mieści się między tymi skrajnościami. Dlatego sensowne porównywanie wartości podmiotowego życia nie jest możliwe bez oddzielnego potraktowania immanentnej i społecznej wartości życia.

W obecnym stanie wiedzy nie ma dobrych przesłanek, aby sądzić, że immanentna wartość życia jednostki ludzkiej jest kategorialnie, z powodu gatunkowego wyposażenia wyższa niż u innych ssaków, chociaż samoocena (Ryc. 1) i być może kultura mogą ją znacznie podnieść. Twierdzenie o gatunkowej wyższości wartości życia ludzi jest ewidentnie fałszywe, ponieważ część ludzi podejmuje autonomiczne decyzje o zwiększaniu własnej immanentnej wartości życia kosztem innych podmiotów, a więc kosztem swojej społecznej wartości, która może być silnie ujemna. Natomiast część ludzi osiąga zasadniczo wyższą wartość życia w wyniku autonomicznej decyzji o zwiększaniu wartości immanentnej poprzez zwiększanie wartości społecznej. W spektrum między twórczymi elitami a ciężkimi przestępcami pozostaje wiele miejsca na rzeczywiste, zbliżone do przeciętnych społeczne wartości życia, których statystyczny rozkład zapewne zmienia się między narodami i wpływa na ich funkcjonowanie.

Jako etyczne podmioty, które zrozumiały mechanizmy własnej ewolucji, mamy możliwość kompensowania ograniczeń i poprawiania biokulturowo wyewoluowanej moralności. Zastanawiając się nad przyszłością, Rachels (1991: 4) wyraził pogląd, że alternatywą dla fałszywej ideologii apriorycznej wyższości ludzi bynajmniej nie jest moralny dryf, lecz znalezienie innej, lepszej kotwicy. Korzystając z tej metafory, proponuję nie szukać innej kotwicy, lecz wytyczyć kurs na samodoskonalenie się w celu wykorzystania naszego intelektualnego potencjału dla zwiększenia immanentnej wartości życia wszystkich podmiotów. Wszelkie ideologie przeszkadzające rozwinięciu ludzkiego potencjału i podjęciu tego zadania przez wmawianie jednostkom własnego gatunku kategorialnie wyjątkowej wartości („godności”) życia nabytej przez urodzenie (czy nawet poczęcie!) stanowią najpoważniejsze, bo leżące u podstawy wszystkich innych, zagrożenie cywilizacyjne. Jak to kiedyś zauważył neurobiolog-noblista Roger W. Sperry (1972):

Gdybyśmy mogli wezwać z kosmosu doradcę kryzysowego (*troubleshooter*) do zbadania naszej ziemskiej sytuacji z wolnej od ludzkich uprzedzeń perspektywy wszechświata, [...] to na panelu kontroli naszej biosfery wybrałby on błyskawicznie czynnik ludzkich wartości jako pierwotną przyczynę większości naszych problemów.

Bibliografia

- Ayala F., 2007/2009. *Dar Karola Darwina dla nauki i religii*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Baron J., 2006. *Against Bioethics*. The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Berridge K.C., 2003. „Comparing the emotional brains of humans and other animals”, s. 25–51, w: Davidson R.J., Scherer K.R., Goldsmith H.H. (eds.) „Handbook of Affective Sciences”. Oxford University Press.
- Changeux J.P., Damasio A.R., Singer W., Christen Y. (eds.), 2005, *Neurobiology of Human Values*, Springer, Berlin/Heidelberg.
- Darwin K., 1871/1959. *O pochodzeniu człowieka*. Karol Darwin / *Dziela Wybrane*, Tom IV. Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa
- Darwin K., 1872/1959. *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*. Karol Darwin / *Dziela Wybrane*, Tom VI. Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa.
- Davidson R.J., 2005. *Neural substrates of affective style and value*, s. 91–105, w: Changeux et al. (eds.).
- Dawkins, M.S., 1990. „From an animal’s point of view: motivation, fitness and animal welfare”. „Behavioral and Brain Sciences” 13: 1–61.
- DeGrazia D., 1996. *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*. Cambridge University Press.
- Desmond A., Moore J., 2009. *Darwin’s Sacred Cause / How a Hatred of Slavery Shaped Darwin’s Views on Human Evolution*. Houghton Mifflin Harcourt Publ. Co., Boston and New York.
- de Waal F., 1996. *Good Natured / The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- de Waal F. i in., 2006. *Primates and Philosophers / How Morality Evolved*. Princeton University Press.
- Diamond J., 2005. *Collapse / How Societies Choose to Fail or Survive*. Penguin Books, London.
- Dindo M., Thierry B., Whiten A., 2008. „Social diffusion of novel foraging methods in brown capuchin monkeys (*Cebus apella*)”. „Proceedings of the Royal Society” B 275: 187–193.
- Douglas-Hamilton I., Bhalla S., Wittemyer G., Vollrath F., 2006. „Behavioural reactions of elephants towards a dying and deceased matriarch”. „Applied Animal Behaviour Science” 100: 87–102.
- Ekman P., Davidson R.J. (eds.), 1994/1998. *Natura Emocji*. Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk.
- Elzanowski A., 1993. „The moral career of vertebrate values”, s. 259–276, w: „Evolutionary Ethics”, M.H. Nitecki & D.V. Nitecki (eds.), State University of New York Press, Albany, N.Y.

- Elżanowski A., 1998. „Individual interests”, s. 311–313, w: Bekoff M (ed.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. Greenwood Press, Westport, CT.
- Elżanowski A., 2008a. „Towards the scientific axiology of life”. „Dialogue and Universalism” 19 (11–12): 115–121.
- Elżanowski A., 2008b. „Wartość życia (osobnika)”, s. 277 w: M. Ciszek (red.), *Słownik bioetyki, biopolityki i ekofilozofii*. Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Warszawa.
- Frankena W.K., 1973. *Ethics*. 2nd ed. Prentice Hall, Englewood Cliffs N.J.
- Frey R.G., 1988. „Moral standing, the value of lives, and speciecism”. „Between the Species” 4: 191–201.
- Gibbs J.C., 2003. *Moral Development and Reality / Beyond the Theories of Kohlberg and Hoffman*. Sage Publications, Thousand Oaks.
- Goodall J., 1986. *The Chimpanzees of Gombe / Patterns of Behavior*. The Belknap Press, Cambridge, Ma. and London, UK.
- Haidt J., „The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment”. „Psychological Review” 108: 814–834.
- Hauser M.D., 2006. *Moral Minds / How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. © Marc D. Hauser (dystrybucja: HarperCollins Publishers, New York).
- Hoffman M.L., 2000. *Empathy and Moral Development / Implications for Caring and Justice*. Cambridge University Press.
- Jan Paweł II, 1996/1997. „Le message à l'Academie Pontificale des Sciences”. „The Quarterly Review of Biology” 72: 377–379.
- Kahneman D., Sunstein C.R., 2005. „Cognitive Psychology of Moral Intuitions, s. 91–105, w: Changeux et al. (eds.).
- Katz L.D. (ed.), 2002. *Evolutionary Origins of Morality / Cross Disciplinary Perspectives*. Imprint Academic, Thorverton UK and Bowling Green USA.
- Lazari-Pawłowska I., 1980. „Kręgi ludzkiej wspólnoty”. „Etyka” 18: 199–219.
- Linneusz K., 1758. *Systema naturæ*. 10. wyd. Stockholm.
- Linzey A., 1995. *Animal Theology*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- Macklin R., 2003. „Dignity is a useless concept”. „British Medical Journal” 327: 1419–1420.
- McFarland S.E., Hediger R. (eds.), 2009. *Animals and Agency / An Interdisciplinary Exploration*. Brill, Leiden.
- Mepham B., 2005/2008. *Bioetyka*. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa.
- Nagel T., 1979. *Mortal Questions*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Narveson J., 1967. *Morality and Utility*. The Johns Hopkins Press, Baltimore.
- Narveson J., 1977/1980. „Czy zwierzętom przysługują prawa? Na marginesie książek Toma Regana i Petera Singera”. „Etyka” 18: 147–168.

- Ortony A., Clore G.L., Collins A., 1988. *The Cognitive Structure of Emotions*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Panksepp J., 1994/1998. „Subiektywność mogła rozwinąć się w mózgu jako prosty proces kodowania wartości ułatwiający uczenie się nowych zachowań”, s. 264–266, w: Ekman P., Davidson R.J. (eds.).
- Panksepp J., 1998. *Affective Neuroscience. The Foundations of Human and Animal Emotions*. Oxford University Press.
- Panksepp J., 2005. „Affective consciousness: core emotional feelings in animals and humans”. „Consciousness and Cognition” 14: 30–80.
- Pinker S., 2008. „The stupidity of dignity”. „The New Republic” z 28 maja 2008.
- Pluhar E.B., 1995. *Beyond Prejudice The Moral Significance of Human and Non-human Animals*. Duke University Press, Durham and London.
- Rachels J., 1991. *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*. Oxford University Press, Oxford and New York.
- Regan T., 1983. *The Case for Animal Rights*. University of California Press. Berkeley.
- Rollin B.E., 1992. *Animal Rights and Human Morality*. Prometheus Books. Buffalo and New York.
- Ryder R.D., 1974/1980. „Szowinizm gatunkowy, czyli etyka wiwisekcji”. „Etyka” 18: 39–47.
- Singer P., 1976. „All animals are equal”, s. 148–162, w: Regan T., Singer P. (eds), „Animal Rights and Human Obligations”. Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J.
- Singer P., 1980. „Zwierzęta i ludzie jako istoty równe sobie”. „Etyka” 18: 49–62.
- Singer P., 1993/2003. *Etyka praktyczna*. Książka i Wiedza.
- Sperry R.W., 1972. „Science and the problem of values”. „Perspectives in Biology and Medicine” 16: 115–130.
- Teutsch G.M., 1987. *Mensch und Tier, Lexicon der Tierschutzethik*. Vandenhoeck, Ruprecht, Göttingen.
- Vercors (Bruller J.), 1952/1956. *Zwierzęta niezwierzęta*. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Whiten A., van Schaik C.P., 2007. „The evolution of animal ‘cultures’ and social intelligence”. „Philosophical Transactions of the Royal Society” B 362: 603–620.
- Życiński J., 2002. *Bóg i ewolucja / Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.

Assigning Value to a Subject's Life: a Scientific Perspective

Keywords: *subjectivity, negative and positive experience, intrinsic value of life, social value of life, the role of morality, biocultural evolution*

In the evolution of the vertebrates and probably a few other animal groups (Metazoa), biological values have been translated (subjectivized) into affective experience that necessarily involves the consciousness of external objects/events (as different from one's body), which is the source of subjectivity. Mammals, birds and other vertebrates are experiencing subjects even though their negative and positive experience greatly varies in scope. Some mammals are capable of vicarious experience and may act as empathic agents, and some of them, at least the great apes, have genuine reflective self-consciousness and thus perceive themselves as agents, which generates attributive feelings. The balance of positive and negative experience determines the intrinsic value of (an individual) life. Every subject's life is, by definition, autotelic in striving to maximize this balance. A subject's life may also have a social value that is measured in terms of the impact on intrinsic values of other lives. The social value of life is contingent upon an agency, that is, conscious intentional actions that impart intrinsic value on other lives. The difference between the social value of a subjective life and an instrumental value of an individual comes down to the difference between agent causation and event causation. The moral agency refers to a subcategory of agent causation that involves the awareness of impact on another subject's wellbeing (interests). The moral agency is at present known only in the hominids (including the chimpanzees) which understand causality and use reflective self-consciousness, which in turn enables them to perceive themselves as agents and attribute to themselves responsibility. The intrinsic and social values may vary to a large extent independently, and each can be negative or positive, which is why a joint value of a subject's life cannot be sensibly assessed and compared without prior assessments of the intrinsic and social component separately. In the absence of objective reasons to rate the intrinsic value of a human life as categorically higher than that of other mentally advanced mammals, and in consideration of the observed range of social values of human lives, some of which approach zero and some are highly negative (lower than any thinkable negative values of non-human lives), the doctrine of unique and inalienable (as acquired by birth) human „dignity” is groundless and unethical, as it leads to a depreciation of the lives of non-human subjects, and contravenes the need to impart a real social value to one's own life.