

Paweł Grabarczyk

Od bodźca do moralności

Tekst ten to wynik refleksji, które nasunęły mi się po przeczytaniu artykułu *O naturze wartości moralnych* W.V.O. Quine'a¹. Jest to jedyna publikacja tego autora traktująca o zagadnieniach etyki. Z podobnym podejściem do zagadnień moralności spotkałem się już wcześniej w głośnej pracy *Poza wolnością i godnością* B. Skinnera. Propozycje Quine'a wydały mi się interesujące, ponieważ prezentowany przez tego autora behawioryzm odznacza się rygiorem mniejszym od tego, który reprezentuje Skinner, dzięki czemu lepiej nadaje się do zastosowania w dziedzinie filozofii, chociaż – być może – za cenę pewnych niekonsekwencji. To, co przyjmuję jako behawioryzm Quine'a, to przede wszystkim poglądy wyrażone w książce *Od bodźca do nauki*. Nieprzypadkowo wybrałem więc tytuł artykułu. Najważniejszym odstępstwem od rygorystycznego behawioryzmu w stylu Skinnera jest przyjęcie języka i sfery przekonań jako składnika teorii. Umożliwia to sformułowanie interesujących mnie tez uzupełniających bądź modyfikujących wywody Quine'a.

Zaprezentowana we wspomnianym artykule koncepcja wydaje mi się z kilku powodów niezadowolająca. Postaram się wskazać punkty, w których poddać ją można krytyce, a następnie dokonam pewnych korekt, które koncepcję tę – jak sądzę – wspierają. Być może są to korekty, które sam Quine mógłby zaakceptować, ponieważ staram się zachowywać pewne kluczowe założenia jego filozofii, mianowicie behawioryzm i naturalizm. Moim zamierzeniem jest jednak raczej rozwinięcie i obrona koncepcji, która została zarysowana w *O naturze wartości moralnych* niż rekonstrukcja możliwych poglądów Quine'a nieprzedstawionych przez niego *explicite*.

¹ Tytuł oryginalny: *On the Nature of Moral Values*. Artykuł ten został opublikowany w: A.J. Goldman, J. Kim (ed.), *Values and Morals*, Reidel, Dordrecht, Holland, 1978. Wszystkie cytaty pochodzą z przekładu polskiego B. Stanosz zamieszczonego w: Willard V. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, PIW, Warszawa 1986.

Zastanówmy się po pierwsze nad tym, dlaczego behawiorysta miałby w ogóle wypowiadać się na temat etyki. Na pozór behawioryzm jest teorią, która słabo nadaje się do wyjaśniania fenomenu moralności. Jest tak, ponieważ etyka zazwyczaj posługuje się terminami takimi jak „wolna wola”, „świadomość” czy „sumienie”, a więc pojęciami, których behawioryzm ostentacyjnie unika. Fakt ten jest zresztą głównym powodem krytyki poglądów etycznych behawiorystów. Na pierwszy rzut oka można sądzić, że jeśli jakaś dziedzina życia nie nadaje się do opisu w kategoriach behawioralnych, to jest nią właśnie etyka. Z drugiej strony, można argumentować, że właśnie owe odrzucane przez behawioryzm pojęcia są głównym źródłem trudności etyków. Być może są to jedynie mętne hipostazy, przynoszące więcej szkody niż pożytku? Gdyby okazało się, że istnieje sposób na zastąpienie tych kłopotliwych pojęć czymś jaśniejszym, byłaby to droga jak najbardziej godna zalecenia.

Jakie są motywacje behawiorysty do podejmowania zagadnień etyki? Artykuł Quine’a rozpoczyna się od przedstawienia opozycji między przekonaniem a oceną. Jest to opozycja między tym, o czym wiemy, co postrzegamy, a tym, czego pragniemy lub unikamy. Zdaniem Quine’a „dualizm ten wykryć można już w najprostszych reakcjach warunkowych”². Autor omawianej pracy zwraca uwagę na to, że aby coś mogło zostać ocenione, musi zostać najpierw zauważone; jest to pogląd, z którym trudno byłoby się nie zgodzić. Na marginesie warto dodać również, że istnieje także zależność w drugą stronę: aby coś zostało zauważone, musi znajdować się na skali wartości. Ekonomia natury sprawia, że niezwiązane z potencjalnym zagrożeniem lub gratyfikacją bodźce nie są przez żywe organizmy postrzegane. Jako przykład może tu służyć promieniowanie radioaktywne albo propan-butan. Jedno i drugie nie jest przez nas zauważane, ponieważ w stężeniach obecnych w naturze nie stanowi dla człowieka żadnego zagrożenia. Wspominam o tym, aby pokazać, że zagadnienie wartościowania jest dla behawiorysty wyjątkowo istotnym składnikiem jego teorii uczenia się. Quine zwraca na to uwagę w następującym fragmencie:

Jest niewątpliwe, że wszelkie uczenie się, wszelkie nabywanie dyspozycji do zachowań różnicujących, zakłada takie właśnie dwoiste wyposażenie podmiotu: wymaga pewnej przestrzeni podobieństwa i jakiegoś uporządkowania zdarzeń na osi wartości, choćby z grubsza³.

Behawioryzm jest przede wszystkim teorią opisującą proces uczenia się. Uczenie się zachowań moralnych jest zaś szczególnym przypadkiem uczenia się jako takiego. Wydaje się zatem, że behawiorysta może uznać, iż ma w tej materii coś ciekawego do powiedzenia. Między uczeniem się a moralnością zachodzi rów-

² Tamże, s. 163.

³ Tamże, s. 164.

niez ważniejsza zależność. Nauka moralności polega na wpajaniu pewnego systemu wartości, a posiadanie systemu wartości jest jednym z dwóch koniecznych warunków tego, aby proces uczenia się mógł w ogóle zaistnieć. Uczenie się zachowań moralnych nie jest zatem dla behawiorysty tylko jednym z wielu przypadków uczenia się. Jest to odpowiedź na postawione wcześniej pytanie o to, co motywuje behawiorystę do podejmowania kwestii etycznych. Przyjrzyjmy się temu, z jaką propozycją mamy do czynienia w przypadku artykułu *O naturze wartości moralnych*.

Po przedstawieniu opozycji między przekonaniem a oceną Quine przechodzi do rozważań nad fenomenem zachowań moralnych. Jego intencją jest wyjaśnienie tego fenomenu, dlatego pojęcie wartości, którym się posługuje, jest czysto opisowe: wartością jest to, co sobie cenimy, a cenimy to, co sprawia nam satysfakcję.

[...] wartości moralne traktujemy tu na równi z wartościami zmysłowymi i estetycznymi. Tym samym każdy z nas jest tu traktowany jako dążący do własnych, prywatnych satysfakcji⁴.

Należy wszakże zauważyć, że wszelkie wartości określone tu są czysto behawioralnie, rozpoznajemy je dzięki reakcjom fizycznym takim jak skurcze, drgnięcia itp., jak również wypowiedzi⁵. Quine nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o ewentualną wrodzoną zdolność empatii⁶. Wydaje się jednak, że nie ma to dla jego rozważań znaczenia, ponieważ wrodzona, czy też nie, empatia rozumiana jest tu jako dyspozycja do odczuwania komfortu lub dyskomfortu w zależności od rozpoznanego stanu bliźniego. Stan ten rozpoznawany jest zaś dzięki umiejętności obserwacji zachowań. Jeżeli pamiętać będziemy o tym, że dla behawiorysty takiego jak Quine zachowania językowe należą do klasy zachowań, które uznajemy za poddające się badaniu empirycznemu, to przedstawiony obraz jak dotąd nie różni się od obrazu zdroworozsądkowego. Wszak faktem jest, że reagujemy na cierpienia bliźnich, gdy widzimy, że płaczą, trzęsą się, błędną lub mówią nam o swoim cierpieniu.

Autor omawianego artykułu zwraca uwagę na to, że relacja wartościowania jest relacją dwuczłonową: A jest lepsze (lub gorsze) od B. Jego zdaniem pozwala to ułożyć wartości w porządku liniowym⁷. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że Quine nie odróżnia w swoim artykule tego, co etycy zazwyczaj nazywają moralnością, od prawa i zaleceń religijnych. Wydaje się jednak, że rozdzielanie tych sfer bywa często zabiegiem sztucznym. Następnie autor referowanego artykułu

⁴ Tamże, s. 169.

⁵ Tamże, s. 164.

⁶ Tamże, s. 168.

⁷ Tamże, s. 164.

stara się ustalić cechy zachowań moralnych. Należy pamiętać, że nie mamy tu do czynienia z odejściem od podejścia opisowego na rzecz normatywnego. Autor stara się jedynie zaobserwować cechy zachowań traktowanych zazwyczaj jako poddające się ocenie moralnej. Zachowanie moralne nie jest jego zdaniem powiązane z rachunkiem zysków i strat. Religijny żyd postępuje moralnie, powstrzymując się przed zjedzeniem wieprzowiny, nie postępuje zaś w sposób moralny, powstrzymując się od zjedzenia nieświeżych ostryg. Podobnie chrześcijanin dokonujący dobrych uczynków z myślą o przyszłej nagrodzie nie przejawia zachowań moralnych.

Edukacja moralna polega – zdaniem Quine’a – na przeistoczeniu się środków do osiągnięcia czegoś wysoko notowanego na naturalnej skali wartości w cel autonomiczny. Podstawą tego procesu jest to, co cenimy pierwotnie z racji naszego uposażenia naturalnego.

Ucząc się przez indukcję, że zdarzenia pewnego rodzaju prowadzą zwykle do zdarzeń innego rodzaju, które cenimy, zaczynamy z czasem, w wyniku procesu transferu, cenić także zdarzenia pierwszego rodzaju, nie tylko jako środki, lecz dla nich samych⁸.

Autor powyższych słów zdaje sobie oczywiście sprawę z tego, że taka charakterystyka edukacji moralnej jest zdecydowanie zbyt ogólna, aby odróżnić wartości moralne od innych. Opisany mechanizm leży u podstaw tworzenia się wszelkich wartości, niekoniecznie uznawanych powszechnie za moralne. Jest zatem jasne, że należy wyznaczyć w ten sposób dziedzinę zawęzić. Quine dokonuje tego przez wyróżnienie dwóch kategorii wartości – wartości altruistycznych i ceremonialnych. Wartościami altruistycznymi zajmę się dokładniej w dalszej części pracy, w tym miejscu wspomnę więc tylko o drugiej kategorii. W odróżnieniu od wartości altruistycznych, które – jak zobaczymy poniżej – wiążą się z uzyskaniem satysfakcji innych osób, wartości ceremonialne nie muszą się z ową satysfakcją bezpośrednio wiązać. Należą do nich wszelkie wartości zawarte w przyjętej w danym społeczeństwie etykietce – takie jak ubiór, reguły *bon ton* itp. Łatwo zauważyć, że nie mamy tu do czynienia z podziałem rozłącznym – to, co przynosi satysfakcję innym osobom, podpada często pod reguły dobrego wychowania, z drugiej zaś strony, przyjęcie na czyjś ślub w stroju do nurkowania mogłoby sprawić przykrość licznie zgromadzonej rodzinie. Przyjęta przez Quine’a charakterystyka wartości moralnych może wydawać się z kolei zbyt wąska. W tak zarysowanej perspektywie nie możemy mówić np. o obowiązkach moralnych wobec samego siebie. Choć Quine nie wspomina o takim typie zobowiązań, nie wydaje się to jednak istotnym ograniczeniem, ponieważ większość takich obowiązków pozostaje w ścisłym związku z satysfakcją naszych bliskich.

Quine podziela pogląd, że etyka, w odróżnieniu od nauk przyrodniczych, nie może liczyć na empiryczny sprawdzian swych tez. Próby sankcjonowania etyki

⁸ Tamże, s. 165.

przez odwołanie się do zewnętrznych sił w rodzaju boskiego nadania były próbami odmienienia tego stanu rzeczy. Zdaniem Quine'a etyka nie może też liczyć na korespondencyjną teorię prawdy, musi zadowolić się jedynie teorią koherencyjną⁹. Jest to jednocześnie główny powód, dla którego uprawianie etyki normatywnej nie może spełniać wszystkich rygorów obowiązujących w naukach empirycznych. Jednakże kłopoty z brakiem uzasadnienia etyki daje się zminimalizować dzięki przyczynowej redukcji. Rozpoznanie będących ze sobą w konflikcie wartości jako środków do wyższego celu i odpowiednia redukcja przesuwają ciężar decyzji na cele, a więc wartości ostateczne. To, zdaniem autora, ułatwia decyzje, ponieważ owe ostateczne cele cenione są przez przeważającą część społeczeństwa¹⁰. Również w tym punkcie myśl Quine'a nie odbiega od rozwiązań spotykanych zazwyczaj w wielu traktatach etycznych.

Postaram się teraz wyeksponować kilka wątpliwych elementów propozycji Quine'a, a następnie pokazać, że są to usterki dające się usunąć przy zachowaniu założeń behawioryzmu i naturalizmu.

Pierwszym elementem koncepcji Quine'a, który wydaje się być wątpliwy, jest założenie o liniowym uporządkowaniu wartości. Autor pisze, że – w odróżnieniu od relacji podobieństwa – wartości dają się opisać za pomocą jednego wymiaru. O ile jakaś rzecz może być podobna do drugiej bardziej niż do trzeciej, to do opisanie skali wartości wystarczy relacja dwuargumentowa – coś jest lepsze lub gorsze od czegoś innego. Wydaje się, że jest to zbyt duże uproszczenie. Gdyby rzeczywiście było tak, że wszystkie wartości uporządkowane są liniowo, to trudno byłoby zrozumieć fenomen dylematów moralnych. Quine rozważa zagadnienie konfliktów pomiędzy wartościami w danej społeczności, bierze jednak pod uwagę głównie konflikty pomiędzy potrzebami i pragnieniami różnych jej członków. Dramat konfliktu wartości rozgrywa się jednakże często w świadomości pojedynczego człowieka. Dlaczego tak jest? Dlaczego ludzie stają niekiedy przed tego typu trudnościami? Wydaje się, że przyczyną tego faktu jest to, że nawet jeśli wartości uporządkowane są na skali liniowo, to członkowie danego społeczeństwa nie posługują się zazwyczaj jedną skalą wartości. W tej sytuacji dwuczłonowa relacja bycia mniej lub bardziej wartościowym relatywizowana jest do rozpatrywanej skali wartości. W sytuacji gdy dokonać mamy jakiegoś wyboru, stajemy często przed alternatywą: możemy wybrać coś, co jest lepsze dla naszej rodziny, ale gorsze ze względu na nasz kodeks religijny; zgodne z odczuciami religijnymi, ale niezgodne z prawem; zgodne z prawem, ale niezgodne z niepisany kodeksem postępowania w danej grupie zawodowej itp. Jeżeli tylko zgadzamy się, tak jak robi to Quine, że w społeczeństwie istnieją różnice interesów wynikające z hołdowania odmiennym wartościom, musimy przyjąć, że proces nauczania mo-

⁹ Tamże, s. 172.

¹⁰ Tamże, s. 173.

ralności także może być wypadkową kilku oddziaływań. Oczywiście można jeszcze zastanawiać się nad tym, czy stosowanie kilku skal wartości wyklucza liniowe uporządkowanie. Podstawowym pytaniem, jakie nasuwa się po wzięciu pod uwagę powyższych wywodów, jest pytanie o reguły wyboru pomiędzy różnymi systemami wartości.

Istotne zastrzeżenia budzi również sposób, w jaki Quine charakteryzuje altruizm. Czytamy bowiem, że:

Wartościami altruistycznymi są te wartości, które wiążemy z satysfakcją innych osób lub ze środkami, które wiedzą do ich satysfakcji, bez względu na uboczną satysfakcję doznawaną przez nas samych.

Uderzające jest to, że definiowane są tu wartości, wszak zazwyczaj mówimy o altruistycznych zachowaniach, te zaś charakteryzujemy zazwyczaj jako mające na celu – jak to nazywa Quine – satysfakcję innych osób. Prowadzi to do pewnych trudności. Mówiąc o wartościach, a nie o zachowaniach, Quine nie może posługiwać się pojęciem wartości, którym posługiwał się wcześniej. Gdyby tak było, to wartość, czyli coś przynoszącego mi satysfakcję, mogłaby jednocześnie owej satysfakcji nie przynosić. Quine zwraca uwagę na to, że lepsza byłaby definicja odwołująca się do dyspozycji zachowaniowych¹¹, a nie ukrytych motywacji. Motywacje dotyczą jednakże zachowań, a nie wartości. Znacznie lepiej byłoby więc mówić o zachowaniach altruistycznych. Zmiana wartości na zachowania prowadzi jednakże do wielu niejasności. Spróbujmy ustalić możliwe zarzuty przeciwnika takiej behawioralnej definicji altruizmu. Po pierwsze, nie kładzie ona należytego nacisku na wolę działającego. Wystawiamy się też na ryzyko utworzenia definicji zbyt szerokiej. Gdy w wyniku skurczu w nodze przepuszczam kilka osób stojących za mną w kolejce, to z dużym prawdopodobieństwem wiązać to mogę z ich przyszłą satysfakcją, nie jest to jednakże czyn altruistyczny w zwykłym rozumieniu. Oczywiście powoływanie się na wolę działającego nie jest dla behawiorysty właściwe. Znając niechęć Quine’a do ontologii możliwych światów, podejrzewam, że nie ucieszyłby się też z próby zawężenia podanej definicji altruizmu przez sformułowania w rodzaju: „choć mógł postąpić inaczej”. Po drugie, nie położono tu należytego nacisku na cel działania. Jeżeli wynikiem mojego postępowania jest czyjeś dobro, ale jednocześnie wiadomo o mnie, że jestem członkiem opętanej wizją życia wiecznego albo zwycięstwa w *reality show*, to również nie mam co liczyć na to, że będę uchodził za altruistę. Trzecim mankamentem takiej definicji altruizmu jest sformułowanie „bez względu na uboczną satysfakcję doznawaną przez nas samych”. Otóż wydaje się, że element ewentualnej satysfakcji gra tu jednak dość znaczną rolę. Wszelkie argumentacje sprowadzające dowolne zachowanie altruistyczne do egoizmu opierają się właśnie na tym, że

¹¹ Tamże, s. 167.

altruizm powiązany z samozadowoleniem przestaje być w oczach innych członków społeczeństwa chlubą. Być może mamy tu jednak do czynienia ze zbyt wygórowanymi wymaganiami co do pojęcia altruizmu. Jest to popularna argumentacja wykazująca ludziom, że każde zachowanie jest egoistyczne, ponieważ musi wiązać się z satysfakcją; w innym wypadku zachowanie to byłoby czysto przypadkowe. Zawsze istnieć musi jakaś motywacja. Podobny los spotyka często pojęcie wolnej woli. Uważam, że rozważania te są o tyle interesujące, iż ukazują pewne oczekiwania, dotyczące treści pojęć, stanowiących przecież trzon etyki. Bez względu na to, czy definicję altruizmu sformułujemy w duchu behawioryzmu czy też nie, powinniśmy liczyć się z tymi oczekiwaniami. Określenie altruizmu jako zachowania niezależnego od satysfakcji, jaką przynosi, nie pasuje jednocześnie do tego, co Quine powiedział na temat istoty moralności, jaką jest, podobno, przekształcanie się środków w cele. Z jednej strony mówi się bowiem, że moralność polega na tym, iż jako przyjemne zaczynamy odczuwać to, co wcześniej jedynie prowadziło do przyjemności; z drugiej strony charakteryzuje się altruizm w sposób niezależny od osiąganego satysfakcji. W jaki sposób pogodzić te dwa ujęcia?

Pewnego doprecyzowania wymaga również prezentowana przez Quine'a procedura przekształcania się środków w cele, przedstawiana jako geneza moralności. Zjawisko to dotyczy gamy zachowań szerszej niż zachowania moralne. Przygotowania do wigilii większość ludzi uważa za coś przyjemnego. Z radością mówi się o karpie w wannie i zapachu makowca, podczas gdy obiektywnie rzecz biorąc – trudno stwierdzić, dlaczego umierająca ryba słodkowodna blokująca nam dostęp do łazienki miałyby być powodem do entuzjazmu. Jest tak, ponieważ za każdym razem karp w wannie kończy jako karp w galarecie. Tego typu warunkowanie zgodne jest z ustalonymi przez behawiorystów prawami. A jednak w tym przypadku środki nie przeistaczają się w autonomiczne cele. Dlaczego? Pisząc o podstawie moralności, Quine nie podejmuje tego zagadnienia. Dlaczego zatem, jak utrzymuje, właśnie w procesie edukacji moralnej środki stają się autonomiczne względem celów, czyli zaczynają przynosić satysfakcję w sposób autonomiczny?

Quine wyraża się tak, jakby trening moralny wystarczyło przebyć jedynie we wczesnym dzieciństwie – podobnie jak naukę języka. Nie wiadomo niestety, co przemawia za trafnością tej analogii. Człowiek funkcjonujący w społeczeństwie nigdy nie przestaje być przez nie warunkowany. Zachowania, które oparte są na opisanym przez Quine'a schemacie, a więc odnajdywanie przyjemności w przekształconych w cele środkach, wzmacniane są przez członków jego społeczności dość często. Jeżeli podzielę się z kimś ostatnim ciastkiem, to oprócz przyjemności, którą dzięki temu odczuwam, nagradzany jestem również podziękowaniem obdarowanego. Co więcej, nie można, w zasadzie, oduczyć się języka, natomiast zdarza się całkowita zmiana skali wartości. Cudzołóżnicy stają się wiernymi mężami, złodzieje ludźmi uczciwymi, członkowie sekty Najwyższa Prawda zapisują się do czegoś mniej ekstremalnego itp. Jakim wynikiem zakończyłyby się ekspery-

ment, w którym wszyscy dorośli członkowie społeczności spotykaliby się z całkowitą obojętnością bliźnich na prezentowane przez siebie zachowania? Czy oparte na przekształceniu środków w cele zachowania nie wygasłyby w świecie pozbawionym całkowicie wzmacniania wyuczonych zachowań? Rozważanie tego zagadnienia nie ma oczywiście sensu, ponieważ nie wiadomo, jak moglibyśmy przeprowadzić odpowiedni eksperyment. Budując teorię etyki na gruncie behawioryzmu, nie można zapominać jednak o zjawisku wygaszania odruchów.

Ostatnią trudnością jest niezwykle oszczędny opis przyczynowej redukcji, o której pisze Quine. Jest to ważny element koncepcji, ponieważ redukcja umożliwia rozstrzyganie dylematów moralnych, a zatem jest czymś, czego wielu od etyki oczekuje. Uchylając się od tej roli, etyka odbiera sama sobie walor praktyczności, co z całą pewnością umniejsza jej atrakcyjność. Wypadałoby powiedzieć przede wszystkim, czym są owe „ostateczne cele”. Quine zauważa, że jedną z koncepcji stosujących redukcję przyczynową jest utylitaryzm¹². Przyjęcie, iż celem ostatecznym jest suma szczęścia w społeczeństwie, następuje jednakże poważne trudności. Moje fizjologiczne wyposażenie każe mi się troszczyć o dobro moje, a nie o dobro całego społeczeństwa. Społeczeństwo zaś jest organizmem jedynie metaforycznie i jako takie funkcji fizjologicznych nie posiada. Wydaje się zatem, że należy rozważyć, które to wartości są ostateczne i jak przebiegać ma redukcja do nich innych wartości, mniej cenionych.

Geneza moralności pojęta jako procedura przekształcania się środków w cele została potraktowana przez Quine’a w sposób dość zdawkowy. A jest to koncepcja, która zasługuje na rozwinięcie i obronę przed możliwymi zarzutami. Jeżeli tylko nie damy się uwieść analogii pomiędzy przyswajaniem standardów etycznych i języka, to dojdziemy do przekonania, że kluczowym punktem w naszej edukacji moralnej jest wytworzenie się sumienia. Często uważa się, że idealnym sprawdzianem moralności zachowania jest odpowiedź na pytanie: czy zachował byś się tak, gdyby nikt tego nie widział i nikt nie dowiedział się o twoim postępowaniu? Sumienie umożliwia nam zachowanie naszych nabytych dyspozycji. To ono sprawia, że przekształcone w cele środki wiążą się bezpośrednio z gratyfikacją. W toku edukacji moralnej społeczeństwo wytwarza mechanizmy, które pozwalają danej osobie na uzyskiwanie gratyfikacji lub kary bez potrzeby jakichkolwiek oddziaływań zewnętrznych. Tak należy rozumieć, moim zdaniem, określenie wartości moralnych jako autonomicznych. Czym jest sumienie? Jak je rozumiem? Uważam, że jest to zestaw nabytych dyspozycji do określonych reakcji fizjologicznych. Kiedy zrobimy coś złego, nasze sumienie daje o sobie znać – kołatanie serca, drżeniem rąk, bólem żołądka, poceniem się itp. Postępek moralnie właściwy łączy się z kolei z fizjologicznymi symptomami doznanej satysfakcji.

¹² Tamże, s. 167.

Jestem przekonany, że ten fragment mojego artykułu rozczerował właśnie licznych czytelników. Oto pożytek z behawioryzmu – kilka stron rozważań po to, aby w rezultacie sprowadzić ludzki odruch sumienia do konsekwencji spożycia nieświeżego dorsza. Spróbuję obronić zarysowaną tu koncepcję sumienia tak, aby dać przynajmniej niektórym spośród tych czytelników motywację do dalszego czytania. Podstawowy zarzut przeciw takiemu ujęciu brzmi mniej więcej tak: można twierdzić, że bez względu na towarzyszące wyrzutom sumienia reakcje fizjologiczne wyrzuty te są przeżyciami psychicznymi. Rozważmy ten pogląd. Co miałyby to znaczyć? Po pierwsze może chodzić o to, że istotne są tu procesy zachodzące w mózgu, a nie w żołądku. Z tym oczywiście się zgadzam. Mówiąc o bólu żołądka, mam na myśli uczucie bólu. Znieczulenie np. efekt ten eliminuje. W zarzucie tym nie o to, rzecz jasna, chodzi. Oponent powiedziałaby, że bez względu na to uczucie istnieje niesprowadzalna do niego treść psychiczna towarzysząca mu i to właśnie ona jest wyrzutem sumienia. Niestety, jest to szczególnie przypadek pewnego nierozwiązywalnego problemu ogólniejszego – intersubiektywności przeżyć. Problemu tego nie da się jednak w żaden sposób rozwiązać. Różnic pomiędzy subiektywnymi uczuciami ludzi nie da się również stwierdzić. Ilustruje to znany eksperyment myślowy z odwróconym widmem. Nierozstrzygalność pytania o subiektywne treści psychiczne jest najważniejszym poza korzyściami metodologicznymi argumentem za przyjęciem behawioryzmu. W tym sensie wszyscy jesteśmy behawiorystami, nie posiadamy wglądu w subiektywne treści psychiczne naszych bliźnich.

Warto w tym miejscu się zatrzymać, aby wyjaśnić pewne zarysowane wcześniej niejasności. Zastanówmy się przez chwilę nad tym, jakiego rodzaju wyjaśnienia dostępne nam są przy ocenianiu zachowania jakiegoś człowieka. Załóżmy, że zastanawiamy się nad tym, dlaczego ktoś zjada cytrynę. Jednym z możliwych wyjaśnień jest, że zalecił mu to lekarz, innym, że założył się ze znajomymi. Zastanówmy się teraz nad tym, co powiemy, gdy nie znajdziemy żadnego wyjaśnienia. Odpowiedź jest prosta: je, bo lubi, sprawia mu to przyjemność. Czy dokonaliśmy tym samym wglądu w jego przeżycia psychiczne? Nie sądzę. W rzeczywistości nie powiedzieliśmy tu nic nowego ponad to, że nie ma żadnych znanych nam powodów, dla których to robi. Taki już jest – moglibyśmy dodać. Powróćmy do wysokich wymagań stawianych pojęciu altruizmu. Jeżeli ktoś działa na korzyść innej osoby i nie znajdujemy żadnego powodu jego zachowania – nie robi tego dla pieniędzy, chwały czy życia wiecznego – oceniamy to jako zachowanie chwalebne. Po prostu taki już jest.

Jednakże argument o niesprowadzalnej do funkcji fizjologicznych treści psychicznej może powrócić w innej formie. Nawet jeśli przeżycie psychiczne stanowiące właściwy wyrzut sumienia jest czymś czysto subiektywnym, to dzięki rozumowaniu przez analogię przypisujemy je innym ludziom, a obserwacja zachowań potrzebna jest jedynie do wykluczenia innych motywacji. Wydaje się to dość

rozsądne. Jednakże konsekwencje, jakie płyną z przyjęcia tego poglądu, okazują się tak absurdalne, że trudno je nawet sensownie wyrazić. Spróbujmy, mimo to, coś takiego zrobić. Dla ułatwienia użyjmy prostego przykładu z jedzeniem. Załóżmy, że coś jem. Krzywię się, wypływam, nie daję się namówić na kolejny kawałek. Wszystko to są oczywiście obserwowalne zachowania. Przypuśćmy jednak, że moje subiektywne odczucia są inne niż subiektywne odczucia mojego oponenta, który je to samo i zachowuje się w ten sam sposób. Co by to właściwie miało znaczyć? Że jednemu z nas smakowało, a drugiemu nie? Podobnie jest w przypadku innych zachowań – powiedzenie, że ktoś odczuwa ból jako przyjemność, nie ma innego sensu poza tym, że dąży do jego odczuwania. Konstatacja ta to jednak wynik obserwacji zachowania, a nie przypisania jakiegoś nienormalnego, subiektywnego stanu psychicznego. Nie chcę w tym miejscu przesądzać o istnieniu bądź nieistnieniu niesprowadzalnych do fizjologii przeżyć psychicznych. Jedyne, co chcę powiedzieć, to że ich przypisywanie ludziom nie może stanowić podstawy do klasyfikacji zachowań pod względem ich moralności.

Jak w wyniku tych rozważań zdefiniować należy altruizm? Zachowanie altruistyczne to takie, które ma na celu dobro innych i jest motywowane gratyfikacją pochodzącą z opisanego mechanizmu sumienia. Można oczywiście w wyborze czyjeś dobra się mylić, ale nasze zachowanie pozostaje altruistyczne, jeśli zgodne było z naszą aktualną wiedzą. Inni również mogą rozmaicie oceniać nasze zachowanie. Jeżeli uznają, że wypływa ono z mechanizmu sumienia, i przypiszą nam odpowiednie przekonania co do celu działania, to bez względu na rzeczywisty obrót spraw nie potępiają naszego zachowania. Moje przekonanie o tym, że coś jest dla mojego bliźniego dobrem, również jest wynikiem moich obserwacji i treningu, jaki przeszedłem w moim otoczeniu społecznym, co jest zresztą widoczne w postaci nieporozumień pomiędzy ludźmi wychowanymi w różnych społecznościach¹³. Mówienie o celu i motywacji może wydawać się w przypadku ujęcia behawiorystycznego niewłaściwe, sądzę jednak, że nie przyjmujemy tu niczego, na co już byśmy się nie zgodzili. Para pojęć: cel i motywacja – to jedynie nowe szaty naszej wyjściowej pary: przekonania i oceny. Zamiast mówić o celu i motywacji moglibyśmy swobodnie mówić o postrzeganiu jakiegoś przedmiotu jako dobra innej osoby i wysokiej lokacie zadowolenia z dobrego uczynku na skali wartości. Jeżeli mówienie o tym, że ktoś zjada jabłko, bo sprawia mu to przyjem-

¹³ Zwrócono mi uwagę na to, że rozumiejąc wyrażenie „dobro bliźniego” jako wszystko to, co nauczyłem się rozpoznawać jako sprawiające mu przyjemność, narażam się na ryzyko głoszenia koncepcji, która sankcjonuje np. obdarowywanie narkotykami. Sądzę, że mamy tu do czynienia z nieporozumieniem. Oceniając jakąś rzecz jako czyjeś dobro, biorę pod uwagę mnogość czynników. Jeżeli wiem, że narkotyki wyniszczą organizm osoby, której je daję, to cały problem sprowadza się do decyzji co do wyższości teraźniejszej przyjemności nad przyszłym cierpieniem lub odwrotnie. Zdaję sobie bowiem sprawę z tego, że długofalowe efekty narkotyków nie będą dla tego człowieka przyjemne. Przyjemne są jedynie efekty doraźne. Rozumienie czyjeś dobra jako jego przyjemności nie implikuje więc, samo w sobie, płytko rozumianego hedonizmu.

ność, nie jest odstępstwem od behawioryzmu, to powiedzenie, że ktoś daje komuś jabłko, bo sprawia mu to przyjemność, także – jak sądzę – odstępstwem nie jest.

Pozostaje jeszcze wyjaśnić kwestię ostatecznych celów, do których redukować mielibyśmy przyczynowo wartości moralne stojące w pewnych sytuacjach w konflikcie. Myślę, że nie należy ich daleko szukać. Ostatecznymi wartościami moralnymi są te, które powiązane są bezpośrednio z najważniejszymi wartościami fizjologicznymi jednostki – życiem, wolnością, możliwością rozmnażania się itd. Powiązanie to nie jest niczym tajemniczym czy skomplikowanym. Mówiąc, że wartość, jaką stanowi życie mojego bliźniego, jest bezpośrednio powiązana z moją fizjologiczną wartością, którą jest wolność, mam na myśli jedynie to, że wiem, iż uwiężą mnie, gdy kogoś zabiję. Tu może nasunąć się następująca trudność – czy nie mamy do czynienia z jakiegoś rodzaju błędnym kołem? Prawo, które wyznacza karę za dany czyn, jest przecież wyrazem wartości przyjętych w danym społeczeństwie. Jak zatem odwoływanie się do ustanowionych norm prawnych może być pomocne przy wyjaśnieniu genezy tych wartości? To tylko pozorna trudność. Niejasność wynika z pomieszania pytania o genezę wartości jednostki i społeczeństwa. Życie mojego bliźniego pozostałoby dla mnie wartością nawet przy braku skodyfikowanego prawa w moim społeczeństwie. Wartość ta pozostałaby ostateczną wartością moralną, ponieważ jej zszarganie skończyłoby się, prawdopodobnie, zemstą ze strony bliskich ofiary.

Jak mogłaby wyglądać przykładowa redukcja? Jako przykład weźmy klasyczny dylemat moralny. Czy powinniśmy skłamać w celu ochrony niewinnego człowieka, który ukrywa się w naszym domu? Quine twierdzi, że pogwałcenie jednej z dwóch wartości, a są nimi w tym przypadku prawdomówność i wolność człowieka, może być środkiem do osiągnięcia drugiej¹⁴. Co jednak mielibyśmy potraktować jako cel, a co jako środek? Nie ma potrzeby odwoływać się do jakichkolwiek wartości ponadindywidualnych. Wiem, że poświęcenie czyjejś wolności jest większym występkiem niż poświęcenie mojej prawdomówności, ponieważ tak zostałem uwarunkowany. Możliwa jest, oczywiście, również sytuacja odwrotna. Jeżeli zostałem uwarunkowany tak, iż prawdomówność jest na mojej skali wartości niezwykle wysoko, to postąpię przeciwnie. Postąpię tak dlatego, że w zagrożeniu jest wartość, która wynika z mojej fizjologii: sumienie nie pozwoli mi żyć z piętnem kłamcy. Rzeczywiste, nieodporne na redukcję konflikty opierają się zazwyczaj na tym, że jakaś jednostka od początku poddana jest warunkowaniu ze strony społeczności o bardzo różnych systemach wartości. Tak naprawdę tragedia polegała wówczas na tym, że każdy z dostępnych wyborów stanowi zagrożenie dla tej samej wartości fizjologicznej, a więc nie istnieje żadne mniejsze zło. Trudność wyboru pomiędzy np. hańbą a śmiercią polega na tym, że uwarunkowano

¹⁴ Tamże, s. 173.

mnie tak, iż nie mogę żyć z piętnem hańby. Moje sumienie nie pozwoli mi na to. Nie będę mógł spać, stracę apetyt, pogorszy się stan mojej cery itd. W ostateczności mogę nabrać ochoty na popełnienie samobójstwa. Tragedia polega na tym, że od początku właściwie nie było żadnego wyboru.

Wyjaśnienie takie wydaje się działać na niekorzyść omawianej koncepcji. Czyż nie oznacza to, iż pokazano tu jedynie mechanizm warunkowania, a o etyce nie powiedziano właściwie ani słowa? Czy warunkować można w dowolny sposób, również, by się tak wyrazić, „antyetyczny”? Odpowiedź na to pytanie brzmi: nie. Społeczny charakter moralności nie pozwala ignorować wartości, w jakie wyposażeni jesteśmy fizjologicznie. Można oczywiście uwarunkować ludzi tak, by nie cenili życia swych bliźnich, ale społeczeństwo takie nie ma większych szans na przetrwanie. Pozornym argumentem przeciwko temu stwierdzeniu będzie istnienie systemów totalitarnych, oddziałów kamikadze itd. Są to argumenty wykazujące skuteczność metody behawioralnej, ale nie skuteczność moralności opartej na odrzuceniu wartości fizjologicznych. Wszystkie te metody opierają się bowiem na opozycji swoi–wrogowie. Poza tym niemałą rolę gra tu obietnica życia wiecznego. Jak powiedziałem, społeczność istot nierespektujących nawzajem swych biologicznych potrzeb nie ma szans na przetrwanie. Optymizm, który prezentuje w swym artykule Quine, daje się utrzymać z tej prostej przyczyny, że w toku edukacji moralnej uczymy się respektować fizjologiczne wartości innych, unikając kary, jaką jest naruszenie naszych fizjologicznych wartości. Nie ma w tym nic przypadkowego.

Do rozważenia pozostaje jeszcze jedna możliwość, jaką jest wrodzona empatia. Jak wspomniałem, Quine nie podejmuje tej kwestii, uznając ją za nieistotną. Wydaje mi się, że zagadnienie to wymaga jednak rozważenia. Być może dałoby się w jakiś sposób wyjaśnić fenomen moralności założeniem istnienia empatii. Quine zwraca uwagę na zachowanie zabijanego królika. Zauważa on, że niezrozumiałe zachowanie ofiary (ostrzega ona inne zwierzęta swojego gatunku o niebezpieczeństwie piskiem) daje się wytłumaczyć założeniem, iż chce ona ostrzec bliskie sobie osobniki, ponieważ są one nosicielami pokrewnego DNA. Być może jest tak, że w sposób naturalny pragniemy dobra swoich bliskich. Stąd krok tylko do ekstrapolowania tego wrodzonego altruizmu na całe społeczeństwo. Przyznam, że argumentacja ta jest dla mnie wątpliwa. Przypisywanie tak szlachetnych intencji królikom wydaje mi się nieco podejrzane. Założmy jednak, że przymykamy na to oko i zgadzamy się z wyjściową argumentacją. Twierdzimy więc, że podstawą naszego systemu wartości jest to, iż członkowie społeczeństwa pragną dobra nie tylko swojego, ale i swoich bliskich. Wtedy natychmiast pojawia się dodatkowy problem, na który zresztą Quine zwraca uwagę. Nie wiadomo właściwie, dłaczego granica pomiędzy swoimi, o których się troszczę, a obcymi, którzy są mi w najlepszym wypadku obojętni, przebiega tu, a nie gdzie indziej. Najgorsze dla tej propozycji jest jednak to, że w ewidentny sposób odbiega ona od em-

pirii. Zakłada się tu bowiem, że każdy z nas od urodzenia przestrzega zasady „kochaj bliźniego jak siebie samego”, a jedynym zadaniem etyki jest wyjaśnienie, kim ów bliźni jest. Założenie takie wywołuje, jak sędzę, sprzeciw nie tylko u freudystów. Wydaje się bowiem, że jest dokładnie odwrotnie, tzn., że w znacznie większym stopniu naturalna jest umiejętność rozpoznawania bliźnich, czyli „takich jak ja” poza swym najbliższym otoczeniem, ale miłości do nich trzeba ludzi uczyć. Wystarczy zauważyć, że początkowe fazy treningu moralnego przebiegają w rodzinie, co przy założeniu istnienia wrodzonej empatii nie byłoby wcale potrzebne. Być może jakaś część populacji ludzkiej posiada taki dar. Ale wówczas edukacja moralna polegająca na przekształcaniu środków w cele byłaby i tak niezbędna dla wychowania pozostałej części. Koncepcja Quine’a, którą tu przedstawiłem z pewnymi modyfikacjami, wyjaśnia fenomen moralności niezależnie od tego, jak wielu z nas urodziło się już istotami współczującymi.

From Stimulus to Morality

The author examines W.V.O. Quine’s theory of the origin of moral values as presented in *On the nature of moral values*. He points to some rather evident shortcoming of that theory. He is particularly worried by its vagueness and the deficient definition of altruism in Quine’s theory. Then he tries to find out if it is possible to keep Quine’s initial assumptions—especially behaviourism and naturalism—but clarify the vagueness and adopt a more satisfactory view of altruism.