

Igor Pokora

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

Od tłumacza – Daniel C. Dennett o granicach natury moralnej w dociekaniach naukowych

Prezentowany przekład tekstu autorstwa światowej sławy amerykańskiego filozofa, Daniela Dennetta może stanowić interesujący głos w toczącej się obecnie ożywionej dyskusji o granicach natury moralnej w dociekaniach naukowych. Dennett, zaliczany wraz z Richardem Dawkinsem, Christopherem Hitchenssem i Samem Harrisem do grona tzw. czterech jeźdźców nowego ateizmu, nie kieruje jednak swej uwagi ku szczegółowym, praktycznym zagadnieniom bioetycznym. Chce się raczej przyjrzeć relacji nauki do ludzkiej moralności w sytuacji, gdy słabnie ogólne przywiązanie do tradycyjnych pewników wyznaczających dotychczas fundamenty naszych codziennych sądów etycznych. Zabiera głos niejako w odpowiedzi na zgłaszane obawy, czy naukowe zgłębianie ludzkich przekonań etycznych, ich natury i źródeł, ale i aspektów ludzkiego życia owianych mgłą tajemnicy i romantyczności, jak narodziny i śmierć, w rezultacie nie okaże się ostatecznym podważeniem tego, co pozostało nam jeszcze ze świata naszych „świętości”. Odpowiedź to tyleż niecodzienna, co i dla zaznajomionych z poglądami filozofa z Tufts University niezaskakująca: owszem, godność ludzka i wartości cenne dla człowieczeństwa mogą być zagrożone przez niepokromiony pęd do naukowego poznania, jednakże ratunek przed tym tkwi, paradoksalnie, w przyjęciu naukowego światopoglądu. To właśnie mentalność niedopuszczająca do badań, dyskusji i krytycznego namysłu nad wartościami, którym zwykliśmy hołdować, uniemożliwia, zdaje się głosić Dennett, ich racjonalną, a przez to i skuteczną, obronę. W tej skłonności do skrywania się, w przywiązaniu do tradycyjnych wyobrażeń o tym, co właściwe i oczywiste, za szczelnym parawanem mitu i romantyczności, widzi autor tekstu również postawę paternalistyczną, a jako szczególny jej wyraz podaje silne, emocjonalne „przyłgnięcie” do utrwalonego przez wieki pojęcia duszy. Krytykuje je bezpardonowo, stwierdzając wprost, że zostało ono zupełnie zdyskredytowane przez naukę, zaś upatrywanie w nim ostatniego bastionu niewinnego obrazu życia, niezbrukanego jeszcze przez naukowe „szkiełko i oko”, uznaje za tym bardziej naiwne, że naukowa eksploracja właśnie w obszarach kojarzonych z duszą zaszła szczególnie daleko.

Wolno chyba powiedzieć, że propozycja Dennetta to nie szczegółowo opracowany projekt. Sprowadza się ona do ugruntowania naszego, jak je nazywa,

„środowiska przekonań” na solidnych i realnych, bo naukowych podstawach za cenę częściowego przynajmniej odarcia go z tajemnicy i czaru. Jednocześnie jednak Dennett wyraźnie życzyłby sobie, byśmy nie tracili przy tym wiary w nasze przekonania o życiu ludzkim i jego wartości, przy czym zdaje się postrzegać trwanie tychże przekonań w społeczeństwie jako dobro użyteczne, nie zaś dobro samo w sobie. Naukowe dociekanie w zasadzie nie wytwarza w takim ujęciu wartości i przekonań o ludzkiej wyjątkowości, lecz – niejako mimochodem – służy wartościom już zastanym, a przynajmniej tym z nich, o których zachowanie należy zabiegać. W tym sensie nie mamy tu do czynienia z diametralną zmianą stanu rzeczy – Dennett nie proponuje, by rezultaty badań nad człowiekiem i jego życiem wewnętrznym stały się źródłem i podstawą nowej moralności. Miałyby one raczej potwierdzać przekonania uprzednio już przyjęte, które, koniec końców, i tak zachowują swój irracjonalny charakter. Jeśli bowiem wartości i wierzenia moralne postrzegać użytecznym, ostatecznie dojdzie się w ten sposób do pytań, na które w duchu użytecznym odpowiedzieć już niepodobna. Niebezpieczna będzie tu chyba wątpliwość, czy rezultaty badań naukowych faktycznie miałyby moc podtrzymywania w nas przekonania o wyjątkowości i godności osoby ludzkiej (o ile zgodzamy się, że warto, by, z tych lub innych względów, to przekonanie trwało wśród ludzi). Przynajmniej w tej chwili nie wydaje się to zbyt prawdopodobne, a podejście takie może przypuszczalnie zagrozić ideologicznej bezstronności nauki, która mogłaby zacząć być wykorzystywana w „zbożnych” celach ratowania humanizmu, stając się, paradoksalnie, czymś w rodzaju nowej mitologii. Z drugiej zaś strony, nie mniej wątpliwości może się nasunąć w odniesieniu do obaw, jakim stawia czoła Dennett. Nie jest bowiem wykluczone, że etyczne konsekwencje samego faktu prowadzenia pewnych dociekań nad człowiekiem i jego przekonaniem, i wynikającymi z tychże przekonań zachowaniami, nie są aż tak doniosłe. Jako przykład niechaj posłużą tu psychoanaliza Zygmunta Freuda lub seksuologiczne badania Alfreda Kinseya. Wbrew oskarżeniom zwolenników tradycyjnej moralności rodem ze „starych, dobrych czasów” sprzed dokonanych wymienionych badaczy pierwszorzędny wpływ ich dociekań na przemiany (czy, jak woleliby niektórzy, „upadek”) ludzkiej moralności w dziedzinie seksualności i życia rodzinnego niekoniecznie jawi się jako bezdyskusyjny; można, krótko mówiąc, doszukiwać się daleko ważniejszych i bardziej istotnych niż nauka czynników powodujących owe przemiany. Jest jednak pewien punkt, w którym nie sposób odmówić Danielowi Dennettowi słuszności: przekonania, dla których ratowania trzeba by uciekać się do „słodkich kłamstw” i których postawienie w świetle badania naukowego mogłoby im poważnie zagrozić, nie są przekonaniem wartym podtrzymywania.

Daniel C. Dennett

Jak chronić ludzką godność przed nauką?^[*]

Wiele osób obawia się, że nauka i technologia wdzierają się w różne sfery życia w sposób naruszający ludzką godność i dostrzegają w tym zagrożenie, któremu należy dać zdecydowany odpór. Słusznie. Ów kryzys jest realny i wymaga od nas, byśmy poświęcili mu uwagę teraz, zanim delikatne środowisko wspólnych przekonań i postaw, od których zależy w rzeczy samej istnienie cennego pojęcia godności ludzkiej, ulegnie nieodwracalnemu zniszczeniu. Spróbuję wykazać zarówno wagę problemu, jak i to, że najchętniej udzielane nań odpowiedzi są fałszywe i skazane na porażkę.

Istnieje jednak rozwiązanie o sporych szansach na powodzenie, ufundowane na zasadach, które skądinąd znamy i przyjmujemy w nie tak doniosłych okolicznościach. Rozwiązanie to jest naturalne, rozsądne, niekruche, lecz solidne i nie wymaga, żebyśmy usiłowali wepchnąć dzina nauki z powrotem do lampy – całe szczęście, bo jest to prawie na pewno niewykonalne. Nauka i technologia mogą rozkwiąć w nieograniczony sposób, stosując się jednocześnie do restrykcyjnych zasad – wystarczająco potężnych, aby dodać otuchy zaniepokojonym oraz wystarczająco łagodnych, by uzyskały całkowite poparcie ze strony wszystkich badaczy z wyjątkiem tych najbardziej lekkomyślnych. Jesteśmy w stanie cieszyć się i godnością, i nauką, o ile tylko potraktujemy ten konflikt z otwartością umysłu i poczuciem wspólnej sprawy.

Problem

Tradycja głosi, że ludzkie życie ma nieskończoną wartość, że jest wręcz święte. Nie wolno przy nim „majstrować”, obchodzić się z nim w „nienaturalny” sposób

[*] D. Dennett, *How to protect human dignity from science*, [w:] A. Schulman (ed.), *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, President's Council on Bioethics (U.S.), Government Printing Office, Washington, D.C. 2008, s. 39-60.

ani, oczywiście, rozmyślnie go przerywać, z wyjątkiem (być może) kary śmierci czy sprawiedliwej wojny: „Nie zabijaj”.

Nauka z kolei mówi, że życie ludzkie to złożony fenomen o niezliczonych stopniach i wariacjach, w przeważającej mierze nieróżniący się wyraźnie od życia zwierząt, roślin lub bakterii, podlegający nieskończonym rodzajom rozwinięć, zwrotów, podziałów i zakończeń. Pytania o to, kiedy zaczyna się (ludzkie) życie lub, przede wszystkim, o to, które z możliwych form uznać za (święte) życie ludzkie przypominają – według nauki – raczej pytania o powierzchnię góry niż o jej wysokość nad poziomem morza. Wszystko zależy tu od tego, co może być jedynie umownym określeniem pewnych ram. Nauka obiecuje – lub grozi – że w kwestii okoliczności ludzkiego życia zastąpi tradycyjne pewniki masą relatywistycznych komplikacji i odrzuceniem jakichkolwiek ostrych granic wyznaczających tradycję.

Platon pisał o szukaniu uniwersaliów, które „tną naturę na kawałki”*, a nauka dostarcza nam wspaniałych systematyk, które to właśnie czynią. Zdołała rozpoznać elektrony i protony (o masie 1,836 elektronów i dodatnim ładunku), rozróżniła między sobą pierwiastki chemiczne oraz wytworzyła, i w znacznym stopniu potwierdziła, drzewo życia, pokazujące dlaczego „stworzenie z kręgosłupem” „przecina” naturę lepiej niż „stworzenie ze skrzydłami”. Jednak rzeczowe, logiczne granice, jakie daje nam nauka, nie uwzględniają połączeń tam, gdzie żąda ich tradycja. W szczególności nie da się odkryć momentu wkroczenia duszy lub może u d u c h o w i e n i a (*ensoulment*) wśród niesamowicie skomplikowanych procesów, które zachodzą, gdy plemnik i komórka jajowa łączą się, zaczynając tworzyć embrión (a co z bliźniętami i trojaczkami? – kiedy każde z nich otrzymuje swoją i n d y w i d u a l n ą duszę?); nie ma również momentu, w którym dusza opuszczałaby ciało, doprowadzając ludzki żywot do końca. Ponadto im więcej – w sposób naukowy – pojmujemy z tych zawichości, w tym większym stopniu staje się technologicznie wykonalne wykorzystywanie ich na zupełnie nowe sposoby, na które tradycja jest absolutnie niegotowa, takie, jak: zapłodnienie *in vitro* i klonowanie, pobieranie i transplantacja organów, czy, pod koniec życia, sztuczne podtrzymywanie go w ten lub inny sposób, gdy większość jeśli nie wszystkie jego święte przejawy ustały. Kiedy zaczniemy traktować żywe ciała jako „płyty główne”, na których złożymy cyborgi lub jako zbiory części zamiennych na sprzedaż dla tego, kto zaoferuje największą kwotę – gdzie się to wszystko skończy? Nie jest prawdą, byśmy mogli zatrzymać to osunięcie, zakazując pewnych technologii. Technologia może dostarczać f a k t ó w d o k o n a n y c h, które, ponad wszelką wątpliwość, pokazują, że nauka idzie właściwym torem, ale na długo zanim technologia staje się dostępna, nauka przynosi ogromne zmiany w konceptualizacji, nowe perspektywy, które zabarwiają naszą wyobraźnię niezależnie od tego, czy owe możliwości okażą się osiągalne w praktyce czy też nie. Dzięki nauce wkraczamy oto do no-

* *Fajdros 265d-266a.*

wego świata pojęciowego, który nie harmonizuje zanadto z naszymi tradycyjnymi wyobrażeniami o życiu każdego z nas i jego znaczeniu**.

Ci, którzy obawiają się tego prędkiego poszerzania się naukowych widoków, są zwłaszcza przekonani, że proces ten zniszczy coś drogiego i nie do zastąpienia w naszym tradycyjnym schemacie, podkopując ostatnie domniemania ludzkiej wyjątkowości, na których, jak wierzą, zasadza się świat naszej moralności. Co dziwne, niewiele uwagi poświęcono jak dotąd kwestii tego, jak konkretnie wzrost potencjału nauki miałby obalać owe cenione zasady – pod tym względem przypomina to szeroko rozpowszechnione przekonanie, że małżeństwa homoseksualne uderzą w tradycyjne „wartości rodzinne” – istnieje jednak dobre wyjaśnienie dla takiej luki w analizie. Psycholog Philip Tetlock nazywa wartości świętymi, gdy dla tych, którzy je wyznają, są one tak ważne, że samo ich rozważanie wydaje się czymś odrażającym¹. W jednym z najlepszych skeczy słynącego ze swego skąpstwa (tak przynajmniej prezentował sam siebie) komika Jacka Benny’ego bandyta przystawia broń do jego pleców i wrzeszczy: „Pieniądze albo życie!” Benny nie robi nic, stoi jedynie w milczeniu. Zniecierpliwiony złodziej powtarza: „Pieniądze albo życie!”, na co komik odpowiada: „Myślę, myślę...”. Jest to zabawne, bowiem większość z nas uważa, że nikt nie powinien nawet zastanawiać się nad takim kompromisem, nie powinno to wymagać absolutnie żadnego namysłu. Życie jest święte i nie można wymienić go na żadne pieniądze – a jeśli tego nie wiesz, to coś z tobą nie tak? „Przekraczać tę granicę, przypisywać pieniężną wartość swoim przyjaźniom lub dzieciom czy lojalności wobec własnego kraju to wykluczyć siebie samego z towarzyszących ról społecznych”². Oto co czyni życie świętą wartością.

Tetlock i jego koledzy przeprowadzili pomysłowe i czasami wprawiające w zakłopotanie eksperymenty, w których badani mieli za zadanie rozważyć „zakazane” kompromisy, np.: czy można w godziwym celu kupić części ciała żywego człowieka, czy można zapłacić komuś za urodzenie dziecka, które się później wychowa lub czy wolno zapłacić komuś za odbycie za nas służby w wojsku. Tak jak zakładał przyjęty przez naukowców projekt badań, wiele z biorących udział w doświadczeniach osób wykazywało silny „efekt samego-choćby-rozważania”: ludzie ci czuli się winni, a czasem i rozżłoszczeni faktem, że ktoś zdołał ich nakłonić chociażby do rozpatrywania tak okropnych alternatyw, nawet jeśli podejmowali same słuszne decyzje. Gdy naukowcy dali im możliwość „moralnego oczysz-

** W swoim eseju „Philosophy and the Scientific Image of Man” (w: *Science, Perception, and Reality* [Routledge and Kegan Pul, Londyn, 1963]) filozof Wilfrid Sellars dokonał rozróżnienia między widocznym obrazem życia codziennego z obecnymi w nim stołami, krzesłami, drzewami, tęczkami, ludźmi i marzeniami, a naukowym obrazem atomów, cząstek i fal promieniowania elektromagnetycznego i zauważył, że trudno jest w sposób niepozostawiający niejasności dopasować do siebie te dwa obrazy. Wymiar sensu, znaczenia – związany, jak się zdaje, wyłącznie z pierwszym obrazem – nie poddaje się redukcji (tak jak, przypuszczalnie, chemia może zostać zredukowana do fizyki), ani też jakimkolwiek ujednoczeniu bądź koordynacji mniej wymagającego rodzaju z obrazem naukowym. Napięcie, któremu się tu przypatrujemy, stanowi szczególnie wyraźny i niepokojący przykład napięcia między tymi dwoma obrazami.

czenia”, np. poprzez wolontariat w służbie publicznej o dużym znaczeniu, badani, którym kazano rozważać rozwiązania związane z tabu, okazywali się być znacznie bardziej skłonni, niż badani z grupy kontrolnej do podjęcia się – całkowicie serio – takich dobrych uczynków na ochotnika. Grupa kontrolna miała zastanawiać się nad zupełnie „nieuświęconymi” kwestiami, np. czy wynająć kogoś do sprzątnięcia w domu, lub czy kupić jedzenie zamiast czegoś innego³.

Nie dziwi zatem, że nakreśleniu sposobów, w jakie nauka mogłaby niszczyć wartość życia, poświęcono stosunkowo niewiele uwagi. Gdy ktoś jest przejęty owym „nawet o tym nie myśl!”, to – o ile to możliwe – odwróci swoją uwagę od danego tematu i porzuci go. Wiem z własnego doświadczenia, że niektórzy czytelnicy tego eseju będą mieli poczucie pewnego dyskomfortu czy nawet winy z powodu samego tylko poruszenia takiej problematyki – tak silnie działa tabu rozważania tego, co nie do pomyślenia. Namawiam ich jednak, by śledzili mój wywód dalej, gdyż polityka, którą proponuję, jest przypuszczalnie bardziej sprawna niż ich własna.

To, że zagrożenie nie zostało odpowiednio wyartykułowane, nie znaczy, że nie jest prawdziwe i istotne. Pozwolę sobie wyjaśnić to za pomocą kilku porównań. Tak samo jak zmiany klimatyczne, owo zagrożenie ma środowiskowy i globalny charakter (co oznacza, że nie można ot tak przenieść się w inne miejsce, gdzie otoczenie nie zostało jeszcze zepsute), a czas ucieka. O ile globalne ocieplenie grozi wpływem na wiele aspektów fizycznego środowiska – atmosferę, florę i faunę, czapy lodowe czy poziom wód oceanicznych – tym samym doprowadzając w naszej geografii do katastroficznych, trudnych bądź niemożliwych do odwrócenia zmian, o tyle zagrożenie ludzkiej godności wpływa na różne aspekty tego, co można nazwać środowiskiem przekonań, zbioru wielorakich, otaczających nas postaw, założeń, powszechnych oczekiwań – rzeczy, które uważane są za oczywiste przez niemal każdego, i co do których niemal każdy oczekuje od niemal każdego, że również przyjmuje je za oczywiste.

Owo środowisko przekonań odgrywa w dobrostanie człowieka rolę równie potężną, co środowisko naturalne, a pod pewnymi względami jest wręcz bardziej istotne i bardziej delikatne. W znacznym stopniu jest to rzecz dobrze znana od wieków, zwłaszcza ekonomistom, którzy od dawien dawna zdają sobie sprawę na przykład z tego, jak waluta może niemal z dnia na dzień stać się bezwartościowa i że publiczne zaufanie do instytucji finansowych powinno być zachowane, będąc warunkiem aktywności gospodarczej w ogóle. Stajemy dziś w obliczu budzących trwogę społecznych czarnych dziur, znanych jako państwa upadłe, w których załamanie prawa i porządku czyni powrót do godziwego życia prawie niemożliwym. Szanse na długoterminowy sukces są minimalne, gdy musisz płacić watażkom, przekupywać sędziów i tolerować handel narkotykami tylko dlatego, by móc utrzymać poziom energii, wody i higieny wystarczający, aby życie było znośne, a co dopiero, by mogły rozwijać się rolnictwo i handel. W takich okropnych warunkach ważne jest to, co ludzie generalnie przyjmują, nie ważne – słusznie

czy nie. Tak naprawdę, gdyby zaryzykowali i udali się na zakupy, zainwestowali w fabrykę ubrań lub obsiali pola, mogłoby się okazać, że nie niesie to ze sobą niebezpieczeństwa, ale jeśli, ogólnie biorąc, nie wierzą w to, nie są w stanie przywrócić normalnego życia i działającego społeczeństwa. To sprawia, że wytwarza się środowisko przekonań, w którym jednostki o największej szlachetności i najbardziej obywatelskiej postawie otrzymują potężny bodziec do tego, żeby energicznie kłamać, po to tylko, aby zachować to, co zostało ze środowiska przekonań. W zderzeniu z pogarszającą się sytuacją przyjęcie prawdy może tylko przyspieszyć upadek, ale nieco pomysłowego mitotwórstwa mogłoby (podkreślam: m o g ł o b y) uratować sytuację. Niezbyt to szczęśliwe położenie.

Ludzie obawiają się, że jeśli będziemy kontynuować obecną naukową i technologiczną eksplorację granic ludzkiego życia, to może wydarzyć się coś podobnego: wkrótce znajdziemy się w pogarszającej się sytuacji, w której ludzie – błędnie lub nie – zaczną wyciągać wnioski „nie-świętości” życia, komodyfikacji wszystkich jego aspektów i będzie za późno, by uratować przeważające postawy, chroniące nas przed czymś w rodzaju wspomnianego upadłego państwa; społeczeństwa, w którym zwykle bezpieczeństwo, niezbędne dla normalnych relacji międzyludzkich, rozpadło się, czyniąc zaufanie, szacunek, a nawet miłość niemal niemożliwymi. W obliczu tej złowieszczej perspektywy staje się czymś rzeczywiście kuszącym pomyślenie o rozgłaszaniu „uświęconego kłamstwa”, mitu, którym można by posługiwać się wystarczająco długo, by podeprzeć naszą przywiedłą pewność siebie, aż zdołamy przywrócić „ład i porządek”.

Oto gdzie pojawia się doktryna duszy. Zgodnie z tradycją, ludzie mają nieśmiertelne dusze i to właśnie czyni ich tak wyjątkowymi. Pozwolę sobie wyrazić się jednoznacznie: tradycyjna koncepcja duszy jako czegoś niematerialnego i myślącego, *res cogitans* Kartezjusza, wewnętrznego dla każdego ludzkiego ciała siedliska wszelkiego cierpienia, sensu czy złych lub dobrych decyzji etycznych została całkowicie zdyskredytowana. Nauka przegnała duszę równie stanowczo jak to zrobiła z syrenami, jednorożcami i *perpetuum mobile*. Takie rzeczy nie istnieją. Na poparcie wiary w niematerialną i nieśmiertelną duszę nie ma więcej naukowych dowodów, niż znalazłoby się ich na poparcie wiary w to, że w każdej z twoich nerek mieszka stepujący chochlik. To drugie przekonanie jest w oczywisty sposób niedorzeczne. Dlaczego tak niechętni jesteśmy, by odrzucić pierwsze z nich? Jest oczywiste, że musi istnieć jakiś n i e n a u k o w y powód, dla którego się je podtrzymuje. Uważa się je za decydujące dla poczucia naszej godności i postrzegania siebie samych. Jeśli nie mamy dusz, to jesteśmy t y l k o z w i e r z ę t a m i ! A jak mógłbyś kochać, szanować lub przyznawać zdolność do odpowiedzialności czemuś, co jest jedynie zwierzęciem?

Czy sama wartość naszego życia nie zależy od faktycznego istnienia naszych niematerialnych dusz? Nie. Nie musimy składać się z dwóch fundamentalnie różnych rodzajów substancji – materii i tego, co umysłowe – by nasze życie miało znaczenie etyczne. Na tzw. pierwszy rzut oka idea, że wszelkie nasze dążenie i ko-

chanie, tęsknienie i żałowanie, nasze nadzieje i lęki zależą od pewnego sekretnego składnika, swego rodzaju odpornego na naukę samorodka wyjątkowości, który łamie prawa natury, jest niemal dziecinnym chwytem: „Zbierzmy całą cudowność ludzkiego życia i upchnijmy ją w specjalnej skrytce, gdzie nauka nigdy się do niej nie dobierze!”. Choć w takiej mentalności twierdzy tkwi pewien średnio-wieczny urok, to jednak, gdy przyjrzeć się owej idei na chłodno, to okaże się ona w oczywisty sposób desperacka, nieprawdopodobna i ryzykowna – będzie czymś w rodzaju wkładania wszystkich jajek do jednego koszyka i to zdecydowanie niewytrzymałego. Jest to idea podatna na krytykę, bowiem musi głosić jakoby nauka była niezdolna do rzucenia jakiegokolwiek światła na rozmaite aspekty ludzkiej świadomości i moralności, podczas gdy w tych właśnie dziedzinach dokonuje się obecnie fascynujący postęp.

Jednym z kilku głównych błędów Arystotelesa było głoszenie, że „niebiosa” są utworzone z czegoś całkowicie odmiennego niż materia na Ziemi – taktyczny błąd, którego kruchość wyszła na jaw, gdy Galileusz i inni rozpoczęli swoją, wzmagającą się po dziś dzień, kampanię na rzecz zrozumienia fizyki kosmosu. Podobnie trzymanie się koncepcji niematerialnej duszy, kiedy z każdym dniem pogłębia się zrozumienie tego, jak ewoluowała (i wciąż ewoluuje w każdym mózgu) materialna podstawa umysłu, jest drogą wiodącą prawdopodobnie ku przestarzałości i upadkowi.

Alternatywą jest zwrócenie się ku naukom przyrodniczym, by zrozumieć co naprawdę odróżnia nas od innych zwierząt w kwestiach dotyczących moralności. Jako jedyny gatunek dorobiliśmy się języka, sztuki, muzyki, religii i humoru, a także zdolności do wyobrażenia sobie czasu sprzed naszych narodzin i po naszej śmierci oraz do kreślenia planów, których realizacja rozciąga się na stulecia. Potrafimy też tworzyć, bronić, korygować, trzymać się zasad postępowania i – przykro to stwierdzić – toczyć wojnę na światową skalę. Zdolność naszych mózgów do pomagania nam w dokonywaniu wglądu w przyszłość, dzięki kulturze, którą przekazujemy młodym ludziom, przewyższa tę umiejętność u wszystkich innych gatunków tak dalece, że daje nam możliwości, które z kolei obarczają nas odpowiedzialnością właściwą podmiotom etycznym. *Noblesse oblige*. Jesteśmy jedynym gatunkiem, który wie o świecie wystarczająco wiele, by można było rozsądnie nałożyć na nas obowiązek ochrony tego, co stanowi cenne skarby tego świata. Ale kto, u licha, mógłby pociągać nas do tej odpowiedzialności? Jedyńie my sami. Niektóre z innych gatunków, jak delfiny czy pozostałe człowiekowate, wykazują fascynujące przejawy „protomoralności”, zdolności do współpracy i do dbania o innych, jednak my jako osoby jesteśmy jedynymi ze zwierząt, które mogą ułożyć p r o j e k t r o z u m i e n i a d o b r e g o ż y c i a. Nie jest to żadna tajemnicza umiejętność; można to wyjaśnić*.

* Moja książka z 2003 r. zatytułowana *Freedom Evolves* jest poświęcona wyjaśnieniu tego, jak wyewoluował (i wciąż ewoluuje) obecny w nas czynnik moralny. Rozpoczyna ją cytat z przeprowadzonego w 1997 r. wywiadu

Nie chcę tu zgłębiać licznych wątków tego stale rozwijającego się wyjaśnienia. Chciałbym raczej nakreślić i obronić perspektywę oraz zestaw działań, które mogłyby stanowić ochronę dla tego, co powinno być chronione w naszej, pełnej fałszywych kroków, wspinacze ku zrozumieniu fundamentów ludzkiej godności. Naukowcy popełniają błędy na oczach publiczności, ale przeważnie to inni naukowcy je dostrzegają. Problematyka, o której mówimy, wiąże się jednak z tak doniosłymi konsekwencjami, że można spodziewać się wzmożonego zainteresowania i żywej reakcji społeczeństwa, co może zrodzić wymykające się spod kontroli, błędne interpretacje, mogące poważnie zaszkodzić delikatnemu środowisku przekonań, w którym prawie wszyscy chcielibyśmy żyć.

Przytaczałem już analogię do złowieszczonego ześlizgnięcia w stronę państwa upadłego. Oto mniej skrajny przykład obrazujący, jak ważne jest środowisko przekonań i jak niewielkie zmiany w społeczeństwie mogą doprowadzić do niepożądanych zmian w jego obrębie.

W wielu regionach rolniczej Ameryki ludzie bez obaw zostawiają swoje auta i domy niezamknięte na klucz przez całą dobę, ale każdy mieszkaniec wsi, który spróbowałby żyć w taki sposób w wielkim mieście, szybko przekonałby się, jak głupio postępuje. Czy nie byłoby wspaniale, gdybyśmy jakoś zdołali tak przekształcić środowisko przekonań w miastach, żeby ludzie rzadko odczuwali potrzebę używania zamka i klucza? Marzenie niemal niemożliwe do spełnienia. Jednocześnie rolnicza Ameryka jest daleka od utopii i ciąży ku miejskości. Szczęśliwa obyczajowość wsi mogłaby wchłonąć nieznaczną dawkę kradzieży i wkraczania na cudzą posesję, jednak niewiele byłoby trzeba, aby obrócić ją wniwecz na zawsze. Ci z nas, którzy żyją w tym rozkosznie bezpiecznym świecie, nie bez powodu wysoce go sobie cenią i za nic nie chcieliby go porzucić, ale musimy też zdawać sobie sprawę, że każdy dzień może być ostatnim dniem otwartych drzwi w naszym sąsiedztwie, a kiedy dokona się już taka zmiana, bardzo trudno będzie ją cofnąć. To przypomina również globalne zmiany klimatyczne; takie zmiany mają tendencję do bycia nieodwracalnymi. A przy tym, inaczej niż w przypadku globalnych zmian klimatu, zwracanie uwagi na to, jak przedstawiają się widoki, może w istocie przyspieszyć ich realizację, a to poprzez rozniecanie i szerzenie tego, co Douglas Hofstadter nazwał kiedyś „rozbrzmiewającą wątpliwością”²⁴. W dniu, w którym nasza lokalna gazeta zacznie pisać o tym, w jakich okolicznościach i jaki odsetek ludzi zamyka drzwi na zamek, ryglowanie drzwi prawdopodobnie stanie się normą. Tak więc może być słuszność w myśleniu tych, którzy popierają odwracanie uwagi od nazbyt dogłębnej analizy takich drażliwych spraw. Myślenie o uświęconych wartościach może niekiedy narazić na szwank ich bezpieczną pozycję, co jest, jak sądzę, główną przyczyną związanego z nim tabu. Jednak w tym przypadku jest już w moim przekonaniu zbyt późno, by poruszać się wokół problemu

Giulio Giorellim: *Si, abbiamo un'anima. Ma è fatta di tanti piccoli robot.* – „Tak, mamy duszę. Składa się ona jednak z mnóstwa maleńkich robotów!”. Owe „roboty” to bezmyślne rojowiska neuronów i komórek innego typu, w wyniku współpracy których powstaje rzecz myśląca – z tym jednak, że nie jest to *n i e m a t e r i a l n a* rzecz myśląca, jak chciał Kartezjusz i jak przeważnie przyjmowano w tradycji.

na palcach. Wobec obecnego przyływu zainteresowania tym, w jaki sposób nauki przyrodnicze rzucają światło na naturę „duszy”, lepiej żebyśmy zastąpili oderwanie skupieniem i zobaczyli, jakie wnioski w kwestii godności ludzkiej i jej słabych punktów możemy wyciągnąć, przyjrząwszy się środowisku przekonań.

Rozwiązanie

Jak mamy bronić ideału ludzkiej godności przed wielopostaciową inwazją nauki i technologii? Pierwszy krok na drodze do rozwiązania tego problemu to dostrzeżenie, że podsta wę naszych obyczajów odnoszących się do owego ideału stanowią nie l o k a l n e rysy poszczególnych istnień ludzkich, ale raczej coś bardziej r o z c i ą g n i ę t e g o w czasie i przestrzeni. Istnieje już wyraźny precedens w postaci naszego stosunku do ludzkich zwłok. Nawet ludzie wierzący w nieśmiertelną, niematerialną duszę nie utrzymują, że martwe ciało ludzkie kryje w sobie duszę. Sądzą oni, że dusza odeszła, a to co pozostało, to jedynie ciało, niezdolna do odczuwania materia. Zwłoki nie mogą czuć bólu, cierpieć ani zdawać sobie sprawy ze zniewag, a jednak mamy poczucie potężnego zobowiązania, by obchodzić się z nimi z szacunkiem, a nawet uroczyście, i to również wtedy, gdy nikt nas nie obserwuje. Dlaczego? Ponieważ, jasno lub nie, rozumiemy, że sposób, w jaki t e r a z obchodzimy się z t y m i zwłokami rzutuje na to, jak inni, wciąż żyjący, ludzie będą w stanie wyobrażać sobie własne odejście i jego następstwa. Nasza zdolność do wyobrażeń o przyszłości jest źródłem naszej moralnej siły, a jednocześnie warunkuje naszą bezbronność. Nie mamy możliwości postrzegania wszelkich wydarzeń w naszym życiu inaczej niż w kontekście tego, co Hofstadter nazywa „implikosferą” łatwo wyobrażalnej alternatywy. Z kolei nieodparta skłonność człowieka, by, ze strachem lub zachwytem, antycypować to, co skrywa przyszłość, stanowi wielkie wzmocnienie jego cierpienia i radości⁵.

Żyjemy nie tylko w obecnej chwili, ale i w przeszłości oraz przyszłości. Weźmy dobrze znaną radę, którą daje się grającym w golfa: o p u ś ć g ł o w ę w d ó ł na czas zamachnięcia. Może tu pojawić się obiekcja: „Zaraz, to musi być jakiś zabobon. Kiedy piłka traci styczność z główką kija, ułożenie mojej głowy nie może już nijak wpłynąć na tor jej lotu. Ta porada nie może mieć oparcia w nauce”. Nic podobnego. Jako że wszystkie nasze działania planujemy i wykonujemy w antycypacyjnym środowisku przekonań, mając jedynie ograniczoną i pośrednią kontrolę nad pośpieszonymi ruchami naszych szkieletów, jest całkiem możliwe, że jedynym sposobem, żeby nadać pożądane cechy tej fazie golfowego wymachu, która ma wpływ na trajektorię lotu piłki, jest skupić się na tym, by to ta późniejsza, faktycznie niemająca nań wpływu, faza przybrała określony kształt. Można by powiedzieć, że wspomniana rada, daleka od bycia przesadą, w dość logiczny sposób wpływa z uważnej obserwacji tego, jak nasz układ nerwowy kieruje naszymi mięśniami.

Szacunek, jakim darzymy ludzkie zwłoki, to jasny przykład mądrego obyczaju, który wcale nie jest zależny od znalezienia w określonym miejscu jakiegoś szczególnego (czy nawet nadprzyrodzonego) składnika, który uzasadniałby lub stanowił potrzebę takiego traktowania. Są i inne przykłady o tej samej cesze. Nikt nie musi aprobować magicznego myślenia o złocie w Fort Knox, żeby dostrzec wpływ jego domniemanej obecności w tym miejscu na stabilność walut. Symbole odgrywają ważną rolę w podtrzymywaniu równowagi w społeczeństwie i kiedy nimi manipulujemy, sami wystawiamy się na niebezpieczeństwo. Gdybyśmy przyjęli „wydajnościową” politykę pozbywania się ludzkich zwłok i umieszczali je w dużych, biodegradowalnych, plastikowych torbach, aby zostały zabrane na wysypisko razem z resztą „odpadków”, nadałoby to naszym wyobrażeniom posmaku trudnego do zignorowania i do zniesienia. Bez wątplenia moglibyśmy do tego przywyknąć, tak jak mieszkańcy miast do zamykania drzwi na klucz, jednak mamy dobre powody, aby nie iść tą drogą. Uczelnie medyczne wiedzą, że należy starannie podtrzymywać szacunek i przyzwoitość w obchodzeniu się z ciałami wykorzystywanymi w nauczaniu i w badaniach, bo choć ci, którzy zdecydowali się ofiarować swoje zwłoki dla celów medycyny, są przypuszczalnie pogodzeni z perspektywą przeprowadzania na nich sekcji przez studentów i omawiania przez nich ich wnętrzości, to jednak znają granice tego, co w ich przekonaniu jest do przyjęcia.

Taka sama polityka i przesłanki dotyczą decyzji związanych z końcowym okresem życia. Obchodzimy się z ludzkimi zwłokami przyzwoicie, chociaż w i e m y, że nie mogą cierpieć, możemy zatem docenić mądrość w rozciągnięciu tego obyczaju na sprawy, w których nie mamy takiej wiedzy. Na przykład osoba znajdująca się w trwałym stanie wegetatywnym może cierpieć albo i nie, ale w każdym przypadku mamy mnóstwo podstaw do tego, żeby przyjąć politykę, która stwarza krzepiącą strefę buforową nadmiernej wręcz troski. I znów długofalowy wpływ na przekonania w społeczności jest równie, a nawet bardziej istotny niż jakiegokolwiek lokalnie weryfikowalne oznaki cierpienia. (Podobnie, ważne jest, aby wilki i niedźwiedzie grizzly nadal żyły w dzikich regionach świata, nawet jeśli prawie nigdy ich nie widzimy. Sama wiedza o tym, że tam są, jest źródłem zachwyty i radości, czyniąc świat lepszym. Oczywiście, z naszą przemożną ciekawością i zamiłowaniem do sceptycyzmu, musimy stale upewniać się co do ich nieprzerwanej egzystencji i nie moglibyśmy zaakceptować oficjalnego mitu o ich dalszym istnieniu, gdyby w rzeczywistości wymarły. To również niesie ze sobą konsekwencje dla tematu, którym się tu zajmujemy.)

Co stanie się, jeśli tę samą zasadę zastosujemy do innej sfery życia, czyli jego początku? Naukowy fakt jest taki, że nie ma, i niemal na pewno nigdy nie będzie, dobrego kandydata do miana momentu „uduchowienia”, nadania duszy, kiedy to zwykły zlepek żywych ludzkich tkanek stawałby się osobą, ze wszystkimi jej prawami i przywilejami. Nie należy postrzegać tego jako oznakę słabości naukowego wglądu, ale jako znaną implikację tego, co nauka już odkryła.

Jedną z fascynujących cech istot żywych jest to, że w ich rozwój wpisana jest stopniowość. Przyjrzyjmy się specjacji: istnieją niezliczone miliony różnorodnych gatunków, z których każdy miał swój początek „w jakimś punkcie” blisko czterech miliardów lat historii życia na tej planecie, ale nie da się d o k ł a d n i e określić, kiedy jaki gatunek zaczął istnieć, ponieważ to, co nazywa się specjacją, wyłania się przez pokolenia wyłącznie w sposób stopniowy i narastający. Specjacja może ujawnić się jedynie w n a s t ę p s t w a c h . Weźmy psy, miliony przedstawicieli setek odmian *canis familiaris*, które zamieszkują dziś świat. Przy całej różnorodności tych odmian – pomyślcie o bernardynach i pekińczykach – wszystkie one zaliczają się do jednego gatunku, mogą się (z pewną mechaniczną pomocą opiekunów) wzajemnie krzyżować i każdą z nich z łatwością da się uznać za należącą do tego samego gatunku, na podstawie bardzo zbliżonego DNA wywodzonego od wilków. Czy jedna lub więcej z tych odmian bądź podgatunków może kiedyś stać się samodzielnym gatunkiem? Jak najbardziej. W istocie każde przychodzące na świat szczenię to potencjalny założyciel nowego gatunku, jednak w dniu jego narodzin, czy choćby w jakimkolwiek dniu jego życia, nie da się wyszczególnić w owym szczeniu niczego, co byłoby cechą znamionującą Adama lub Ewę nowego gatunku. Jeśli zdechnie nie zostawiwszy po sobie potomstwa, z pewnością nie stanie się założycielem nowego gatunku, ale jeśli będzie miało potomków, którzy również zostawiają po sobie kolejne pokolenia, to, w odpowiednim czasie, może się okazać, że jest ono dobrym kandydatem na pierwszego przedstawiciela nowego gatunku.

Rozpatrzmy też jak sprawy mają się z *homo sapiens*, naszym własnym gatunkiem. Czy mógłby się kiedyś podzielić na dwa różne? Tak, mógłby, i możliwe, że – w pewnym sensie – już się to dokonało. Weźmy dwie żyjące obecnie grupy ludzi, którzy prawdopodobnie nie mieli żadnych wspólnych przodków przez ostatnie trzydzieści tysięcy lat – Eskimosów z Wyspy Cornwallisa w Arktyce i żyjących w niezwyklej izolacji tubylców z Andamanów na Oceanie Indyjskim. Przypuśćmy, że w ciągu najbliższego stulecia ziemię opanuje jakaś plaga (co, przykro to stwierdzić, nie jest niemożliwe) i ostaną się tylko te dwie małe populacje. Załóżmy też, że przez następne pięćset lub, powiedzmy, tysiąc lat będą one rozkwitać, by w końcu zaludnić obszary, które opuściliśmy – i odkryć, że nie mogą mieć płodnego potomstwa z członkami drugiej z populacji. Dwa gatunki, nadzwyczaj podobne do siebie pod względem wyglądu, fizjologii i pochodzenia, a jednak reprodukcyjnie oddzielone jeden od drugiego tak jak lwy od tygrysów. Kiedy więc zaszła specjacja? Przed pojawieniem się rolnictwa dziesięć tysięcy lat temu czy po narodzinach Internetu? Nie ma sposobu, aby to stwierdzić, opierając się na jakichś zasadach. Można sądzić, że w obecnej chwili Eskimosi i Andamanie mogą się ze sobą krzyżować, ale kto wie? Różnica między izolacją rozrodczą „co do zasady” (spowodowana nagromadzeniem różnic genetycznych i behawioralnych, które czynią splodzenie potomstwa niemożliwym), a izolacją rozrodczą *de facto*, która zachodzi już od wielu tysięcy lat, sama w sobie nie jest rozróżnieniem ufundowanym na regułach.

Mniej zdumiewającym przykładem tego samego zjawiska stopniowości jest dojrzewanie, w znaczeniu bycia na tyle dorosłym i doinformowanym, by móc zawrzeć małżeństwo albo – że przywołam szczególnie oczywistą kwestię – prowadzić auto. Myślę, że dla nikogo nie będzie zaskoczeniem, że nie istnieje żaden szczególny moment „dorośnięcia-do-bycia-kierowcą”, kiedy to nastolatek przekraczałby żwawo granicę między byciem zbyt niedojrzałym, żeby móc ubiegać się o prawo jazdy a dorosłością wystarczającą do przemierzania autostrad za kółkiem. Część młodzieży to ludzie już w wieku czternastu lat wyraźnie dojrzała na tyle, żeby być rozsądnymi kandydatami do posiadania prawa jazdy, z kolei inni, mając osiemnaście lat, są wciąż tak nieuważni i porywcy, że można przerazić się na myśl o wpuszczeniu ich na drogę. Większość prawodawców przyjęła, że odpowiedni próg to wiek szesnastu lat, co oznacza, że po prostu nie domagamy się dodatkowej argumentacji na rzecz nadzwyczaj dojrzałych młodszych osób, jak również, że powstrzymujemy się przed stawianiem dodatkowych przeszkód tym z szesnastolatków, którzy uczciwie zdają egzamin na prawo jazdy, choć mamy obawy, czy ich uczestnictwo w ruchu będzie bezpieczne. Krótko mówiąc, zgadzamy się na umowny próg, o którym w i e m y, że nie oznacza żadnej szczególnej, wewnętrznej cechy czy procesu (mielinizacja mózgu, iloraz inteligencji, wiedza faktualna, początek pokwitania), ale sprawia, że mamy poczucie całkiem dobrego kompromisu między wolnością a bezpieczeństwem publicznym. A kiedy już zgodziliśmy się na ów próg, przestajemy traktować jego umiejscowienie jako coś podlegającego debacie. Należy rozpatrzyć i zgłębić wiele istotnych sporów, ale ta kwestia nie jest jednym z nich. Nie chodzi tu o generalną zasadę. Zaskakujące nowe odkrycia mogą w zasadzie doprowadzić w każdej chwili do rewizji ustaleń, jednak zachowujemy pewien bezruch, który tymczasowo zabrania dyskusji o granicach.

Dlaczego nie spotykamy się ze stałym naciskiem ze strony piętnastolatków, aby obniżyć wiek uprawniający do prowadzenia auta? Przyczyną nie jest tylko to, że nie są oni zbyt dobrze zorganizowaną ani elokwentną grupą. Nawet oni są w stanie uznać, że niedługo osiągną wiek szesnastu lat i że mogą spożytkować swoją energię lepiej niż próbując zmienić politykę, która jest – wzięwszy wszystko pod uwagę – całkiem rozsądna. Co więcej, są pewne użyteczne cechy w dynamice społecznej, które systematycznie utrudniają im wszczęcie kampanii na rzecz zmiany ustalonego wieku. My dorośli stworzyliśmy rusztowanie cichej zaradliwości, pociągając nastolatków do odpowiedzialności, zanim wielu z nich faktycznie osiągnie niezbędną znajomość rzeczy, zachęcając ich tym samym, by próbowali dorosnąć do statusu, jaki deklarujemy, że im przyznamy oraz zniechęcając ich do wszelkich zachowań podważających ich pretensje do dojrzałości, np. każdego czynu, który mógłby zostać odczytany jako wybuch złości. Są w potrzasku: im bardziej zajadłe będą protestować, tym więcej rzucają wątpliwości na zasadność swoich roszczeń. To niezbyt kuszący wybór wobec mnogości spraw, naprzeciw których stają.

Minimalny wiek uprawniający do prowadzenia samochodu jest niezupełnie uświadczeniem, ale z owymi świętościami łączy go taka oto interesująca cecha, że na mocy powszechnego konsensusu wśród pokaźnej części społeczności uważa się, że najlepiej będzie nie poddawać go weryfikacji. Przyczyna takiej inercji jest łatwa do uchwycenia. Jako ludzie wiemy życie, które w mglistą przyszłość rzuca długie wiązki przewidywań i oczekiwań, stąd też, jawnie lub skrycie, doceniamy niemal wszystkie trwałe, stałe punkty, mogące zmniejszyć naszą niepewność. Czasami jest to tak oczywiste, że aż trywialne. Po co odkładać na edukację dzieci, jeśli w przyszłości pieniądze mogą nie mieć żadnej wartości? Jak usprawiedliwić pakowanie się w kłopoty związane z budową domu, gdyby nie można było oprzeć się na założeniu, że będzie się w nim mieszkało bez żadnych niedogodności? Ład i porządek to konieczne warunki dla tych spośród ambitnych planów na życie, które chcemy wybierać. Ale chcemy czegoś więcej niż tylko silnego aparatu państwowego, który pozwoli wierzyć, że nie będzie przejawiał niezdecydowania w swoim prawodawstwie i w egzekwowaniu przepisów. Jako społeczeństwo potrzebujemy nakreślić pewne linie – „jasne” linie, by użyć prawniczego żargonu – i trzymać się ich. Oznacza to nie tylko głoszenie i popieranie tych linii czy granic w wyborach, ale też stygmatyzację wszelkiej późniejszej krytyki, tak aby ludzie mogli układać swoje plany na życie z uzasadnioną nadzieją na to, że owe stałe punkty nie będą się wiecznie przesuwają pod naciskiem tej czy innej frakcji. Życzymy sobie występującej powszechnie wokół nas postawy wspaniałomyślności – uznania stabilności moralnych – a nie prawnych – założeń, które mogą być uznane za oczywiste, czegoś zbliżonego do metakonsensusu wśród tych, którzy doszli do porozumienia w sprawie wspomnianego wcześniej progu minimalnego wieku kierowcy – podejścia w rodzaju: „skoro już to załatwiliśmy, to zostawmy to”. W świecie, gdzie każda z potencjalnych wyraźnych granic moralnych jest pod nieustannym ostrzałem zwolenników jej zmiany, traci się już pewność, czy nasze zwykłe postępowanie będzie bez skazy. Zauważcie, że współcześnie w wielu częściach świata kobiety nie mogą już nosić futer z takim do tego stosunkiem, na jaki mogły pozwolić sobie ich matki. Noszenie futra jest dziś złożeniem deklaracji politycznej i nie można przed tym uciec, po prostu wypierając się takiej intencji. Podobnie obciążone jest jeżdżenie dużo palącym suwem. Ludzie mogą czuć się urażeni działaniami tych, którym udało się osiągnąć takie zmiany w opinii publicznej, mimo że mogą podzielać wiele z ich przekonań w kwestii praw zwierząt czy polityki energetycznej; poczynili oni – założmy, że zupełnie niewinnie – inwestycje, które dziś tracą na wartości. Gdyby byli przewidzieli te zmiany, mogliby wydać pieniądze lepiej.

Powyższe obserwacje nie budzą, jak sądzę, kontrowersji. Jak jednak możemy zastosować owo dobrze znane pojmowanie tych problemów do delikatnych kwestii dotyczących początku ludzkiego życia (oraz manipulowania nim i kończenia go) i specjalnego statusu, jakim powinno się ono cieszyć? Przede wszystkim poprzez uznanie, że wkrótce będziemy zmuszeni odejść od tradycyjnych

sposobów zabezpieczania tych granic, które nie będą już dłużej się sprawdzać. Są po prostu zbyt kruche na XXI wiek.

Wiemy zbyt wiele. W zastępstwie tradycyjnych, uświęconych wartości, które zależą od powszechnej akceptacji mitów (które, nawet gdy są prawdziwe, są ewidentnie pozbawione uzasadnienia – stąd zresztą nazywamy je właśnie mitami, a nie powszechną wiedzą) trzeba nam raczej hołdować wartościom, które mogłyby wytrzymać zastrzeżenia, co do ich powstania. To znaczy, że musimy stać się wyczuleni na punkcie naszego zaufania takim regułom, nie niszcząc przy okazji naszej wiary w nie.

Wiara w wiarę

Musimy docenić ogólne znaczenie fenomenu w i a r y w w i a r e⁶. Przyjrzyjmy się kilku nośnym obecnie sprawom. Jako że wielu z nas wierzy w demokrację i uznaje, że dla bezpiecznej przyszłości demokracji decydujące jest p o d t r z y m y w a n i e w i a r y w n i ą, chętnie cytujemy (do znudzenia) słynną wypowiedź Winstona Churchilla: „Stwierdzono, że demokracja jest najgorszą formą rządu, jeśli nie liczyć wszystkich innych form, których próbowano od czasu do czasu”. Jako szafarze demokracji często jesteśmy w rozterce, skłonni wskazywać na wady, które wymagają naprawy, ale i równie chętnie zapewniamy ludzi, że owe wady nie są tak poważne, że demokracja potrafi pilnować samej siebie, a zatem ich wiara w nią nie jest chybiona.

To samo można powiedzieć o nauce. Ponieważ wiara w uczciwość naukowych procedur jest niemal tak ważna jak ich faktyczna uczciwość, to istnieje stałe napięcie między zgłaszającym nieprawidłowości a zwierzchnictwem, nawet gdy wie ono, że omyłkowo przyznało naukową wiarygodność nieuczciwie uzyskanym wynikom. Czy powinno po cichu odrzucić kłopotliwe „dzieło” i dyskretnie zwolnić winowajcę, czy też ujawnić sprawę i rozpętać burzę?*

Z pewnością informowanie opinii publicznej o procesach sądowych celebrytów można po części wytłumaczyć faktem, że wiara w rządy prawa jest uznawana za istotną składową naszego społeczeństwa, tak więc, gdy znani ludzie są postrzegani jako będący ponad prawem, wystawia to na szwank generalne zaufanie w owe rządy. W związku z tym nie interesuje nas sama sprawa, ale również społeczne reakcje na nią oraz reakcje na te reakcje, co ogromnie zwiększa liczbę medialnych doniesień. My, żyjący w krajach demokratycznych, dorobiliśmy się niejakię obsesji na punkcie przyglądania się opinii ogółu na każdy możliwy

* Jak zauważył niedawno Richard Lewontin: „Nauka, aby przetrwać, musi demaskować nieuczciwość, jednak każde takie publiczne ujawnienie prawdy rodzi cyniczne spojrzenie na czystość i bezinteresowność instytucji oraz podsycia ideologiczny antyracjonalizm. Ujawnienie, że paradoksalna skamielina czaszki Człowieka z Piltown to tak naprawdę bujda, było znaczną ulgą dla zmieszanych paleontologów, ale i przyczyną wielkiego uniesienia w świątyniach w Teksasie”. Zob. *idem*, *Dishonesty in Science*, “New York Review of Books”, 18 listopada 2004, s. 38-40.

temat i to nie bez powodu, bowiem w demokracji faktycznie liczy się, w co wierzą ludzie. Jeśli informacje o korupcji czy, powiedzmy, torturowaniu więźniów przez naszych agentów nie są w stanie skłonić społeczeństwa do długotrwałego oburzenia, to znak, że mechanizmy kontrolne naszej demokracji są zagrożone. Nagrodzony Noblem ekonomista Amartya Sen poczynił w swojej optymistycznej książce *Rozwój i wolność* (i nie tylko w niej⁷) uwagę, że nie trzeba wygrać wyborów, żeby osiągnąć swoje cele polityczne. Nawet w chwiejnych demokracjach katalog opcji działania przywódców kształtuje się pod wpływem przekonań, które – jak wierzą – dominują w ich krajach, tak że podtrzymywanie przekonań samo w sobie staje się istotnym celem politycznym.

Zdaniem wielu osób czymś ważniejszym niż przekonania polityczne jest to, co można by nazwać przekonaniem metafizycznym. Nihilizm, wiara w nic, z oczywistych powodów jest postrzegany przez wielu jako bardzo niebezpieczny wirus. Kiedy Nietzsche opracował ideę Wiecznego Powrotu – sądził, że dowiódł, iż każdy z nas nieskończoną ilość razy przeżywa ponownie swoje życie – miał zrazu (według niektórych przekazów) chęć popełnić samobójstwo, nie ujawniwszy dowodu na swoją teorię, by ustrzec innych przed tym śmiertelnie niebezpiecznym przekonaniem⁸. Wiara w *w i a r ę , z e c o ś j e s t w a ż n e* jest w zrozumiały sposób silna i rozpowszechniona. Wiara w wolną wolę to, z tych samych przyczyn, kolejne z energicznie chronionych wyobrażeń. Czasami celowo przeinacza się poglądy tych, którzy – według innych – narażają ją na niebezpieczeństwo, po to, by zdyskredytować coś, co uchodzi za groźną modę⁹. Fizyk Paul Davies bronił niedawno poglądu, w myśl którego wiara w wolną wolę jest tak ważna, że może być „fikcją wartą podtrzymania”¹⁰. Co ciekawe, nie wydaje się on sądzić, żeby jego własne odkrycie okropnej prawdy (które to odkrycie uważa on za okropną prawdę) obezwładniało go pod względem moralnym, ale raczej że inni, bardziej delikatni, będą potrzebowali przed nim ochrony.

Obrazuje to stale obecne ryzyko paternalizmu w obliczu zagrożenia dla wiary w przekonanie – poczucie, że trzeba ukrywać takie fakty przed „dziećmi”, od których nie można oczekiwać, że będą się z nimi obchodzić w bezpieczny sposób. W ten sposób ludzie często stają się obłudni, kiedy bronią jakiejś wartości. Być nieświadomym i beztroskim posłańcem dobrej lub złej nowiny to jedno, ale być samozwańczym ideologiem to coś całkiem innego. Kiedy angażują się (publicznie lub tylko w swoich „sercach”) w poszczególne idee, zaczyna zachodzić dynamiczny proces, w którym pierwotne zaangażowanie zostaje przykryte perlistą warstwą obronnych reakcji i metareakcji. W swojej znakomitej książce *Breakdown of Will*¹¹ psychiatra George Ainslie zauważa: „Osobiste zasady są mechanizmami *r e k u r e n c y j n y m i*; nieustannie określają swój własny puls, a kiedy poczują zachwianie, to samo to poczucie spowoduje dalszą chwiejność”. Opisuje on dynamikę tych procesów w kategoriach rywalizacji strategicznych zobowiązań, walczących o kontrolę nad strukturą bądź jednostką. Kiedy zaczynamy żyć według zbioru jawnych, jasno sprecyzowanych reguł, stawka idzie w górę:

co powinieneś zrobić, kiedy upadniesz? Ukarać się, wybaczyć sobie czy udawać, że niczego nie zauważyłeś?

Długofalowy interes kogoś, kto upadł, zawiera się w niezręcznej sytuacji kraju, który grozi wojną w razie wystąpienia wyjątkowej okoliczności, która to okoliczność wówczas się pojawia. Kraj ten chce uniknąć wojny, nie podważając jednocześnie wiarygodności swoich gróźb, może więc w takim przypadku próbować sprawić wrażenie jakoby nie dostrzegł owej okoliczności. Twój długofalowy interes ucierpi, jeśli przyłapiesz się na ignorowaniu upadku, ale przypuszczalnie nie stanie się tak, jeśli uda ci się ignorować go, nie zdając sobie z tego sprawy. Sam ten mechanizm również musi pozostać niezauważony, co znaczy, że pomyślny proces ignorowania musi być jednym z mentalnych wybiegów powstałych metodą prób i błędów – tych, których trzymasz się po prostu dlatego, że dzięki nim czujesz się lepiej, nie wiedząc nawet dlaczego¹².

Idea, zgodnie z którą istnieją mity, dzięki którym żyjemy i których za wszelką cenę nie wolno naruszać, pozostaje w stałym konflikcie z naszym ideałem poszukiwania prawdy i głoszenia jej, co daje czasami opłakane skutki. Dla przykładu, rasizm nareszcie uznaje się powszechnie za wielkie zło w społeczeństwie, w związku z czym wielu myślących ludzi zaczęło podpisywać się pod przekonaniem drugiego rzędu, że należy energicznie popierać **w i a r ę w r ó w n o ś ć** wszystkich ludzi niezależnie od ich rasy. Jak energicznie? Tu zdania ludzi dobrej woli są mocno podzielone. Niektórzy wierzą, że wiara w różnice międzyrasowe jest tak szkodliwa, że trzeba ją tłumić **n a w e t g d y j e s t p r a w d z i w a**. Doprowadziło to do pewnych naprawdę niefortunnych nadużyć. Istnieją np. dane medyczne wyraźnie pokazujące, jak ludzie o różnym pochodzeniu są w różnym stopniu podatni na choroby lub jak odmiennie reagują na rozmaite leki, jednak część badaczy i fundatorów badań uważa takie dane za zakazane. Kuriozalny efekt tej postawy jest taki, że celowo unika się prowadzenia wysoce wskazanych rodzajów badań, w dużej mierze ze szkodą dla zdrowia zainteresowanych grup etnicznych*.

Ainslie odsłania strategiczną wartość podtrzymywania wiary w rozmaite, cennie ludzkie zwyczaje:

Działania, którym nie służy liczenie ich lub liczenie na nie, należy podejmować w sposób pośredni, jeśli mają pozostać cenne. Na przykład romans rozpoczęty dla samego współżycia czy choćby „bycia kochanym” uważa się za ordynarny, podobnie jak wykonywanie najbardziej lukratywnych zawodów dla pieniędzy lub sztuki performance obliczonej na efekt. Zbyt duża świadomość motywacyjnych ewentualności związanych z seksem, uczuciem, pieniędzmi czy aplauzem psuje starania, i to nie tylko dlatego, że otwiera oczy pozostałym z zainteresowanych.

* Występują znaczące różnice w obrębie raka piersi, nadciśnienia, cukrzycy, tolerancji na alkohol i wielu innych, dobrze zbadanych schorzeń i stanów. Zob. Christopher Li et al., *Differences in Breast Cancer Stage, Treatment, and Survival by Race and Ethnicity*, „Archives of Internal Medicine” 163 (2003), s. 49-56; przekrojowe omówienie tej problematyki znajduje się w *Unequal Treatment: Confronting Racial and Ethnic Disparities in Health Care* z 2003 r., powstałym z inicjatywy Health Sciences Policy Board (HSP).

Wiarę w zasadniczą wartość wymienionych działań ceni się wyżej niż jej trafność (jaka by ona nie była), ponieważ promuje ona potrzebną niebezpośredniość.¹³

Jaką wobec tego równowagę jesteśmy w stanie osiągnąć? Jeśli chcemy zachować doniosłość wszystkich związanych z życiem i śmiercią decyzji i podjąć starania o wyniesienie tych decyzji ponad poziom praktycznych wymogów chwili, musimy zadbać o zrozumienie tego właśnie faktu, a także ożywić wyobraźnię ludzi, tak by mogli rozpoznawać i, gdy tylko się da, unikać oraz potępiać działania, które potencjalnie niszczyłyby społeczne zaufanie dla założeń odnoszących się do tego, co jest i powinno być nie do pomyślenia. Propozycja prezydenta Busha, aby przemyśleć i jednostronnie ulepszyć zawartą w Konwencjach Genewskich rozmyślnie nieprecyzyjną definicję tortur jako „pogwałcenie godności osobistej”, to uderzający przykład niezrozumienia tego. Poprzez deklarację gotowości Stanów Zjednoczonych do bycia pionierem w poprawianiu tego, co dotychczas uważano powszechnie za niepodlegające namysłowi, taka linia postępowania podkopuje międzynarodowe zaufanie wobec Ameryki i jej uczciwość. Jako nacja nie możemy już być wiarygodnie postrzegani jako ci będący p o n a d myśleniem o spornych wyjątkach od świętej zasady niepoddawania ludzi torturom, a to osłabia naszą renomę w sposób trudny, jeśli nie niemożliwy, do naprawienia.

Do jakich sił możemy się odwołać w naszym pragnieniu, by zachować szacunek dla ludzkiej godności? Prawa z a k a z u j ą , zaś tradycje z a c h ę c a j ą i z n i e c h ę c a j ą i na dłuższą metę prawa nie są w stanie się utrzymać, jeśli nie są poparte tradycją, jeśli większość ludzi nie uznaje wspólnie, że zachowują one stan godny zachowania. Jak przed chwilą widzieliśmy, nie można polegać na globalnej opinii, gdy chodzi o zniechęcanie do zachowań niszczących środowisko przekonań, ale mogą jej przyjść w sukurs bardziej lokalne tradycje. Lekarze np. mają swój własny kodeks etyczny i większość z nich słusznie pragnie trwałego szacunku kolegów, którą to motywację wzmacnia system odpowiedzialności prawnej i ubezpieczenie, które stało się warunkiem koniecznym do prowadzenia praktyki. Istnieją zresztą ściśle przepisy odpowiedzialności cywilnej tworzone z myślą o szczególnie drażliwych zawodach, jak farmaceuta czy lekarz, zapobiegawczo usuwające możliwość tłumaczenia się niewiedzą, tym samym dając wykonującym te profesje ostrzeżenie, że poniosą oni odpowiedzialność, niezależnie od tego czy wysuną – uzasadnione w innych okolicznościach – twierdzenie o własnej niewinności wynikającej z niewiedzy czy nie. Tak ostrzeżeni, odpowiednio dopasowują swoje standardy i plany, wykazując przesadną wręcz ostrożność i dbając o to, by zachować zdrową odległość od prawnych konsekwencji. Nikomu nie powiedzie się stworzenie takiej sieci elastycznych i wspomagających się wzajemnie sposobów na zniechęcenie do dalszego ingerowania w ludzką godność, jeśli prócz kija nie ucieknie się również do marchewki. Jak możemy rozniecić i utrzymać szczerę o d d a n i e ideałom godności ludzkiej? Tak samo jak podsycamy umiłowanie demokratycznego, wolnego społeczeństwa: gwarantując, że życie, jakie można wieść w takich warunkach, jest ewidentnie lepsze niż w alternatywnych ustrojach.

A co z tymi, którzy są otwarcie poirytowani tradycją, a nawet wartościami, które promuje? Trzeba uznać, że istnieje głośna mniejszość składająca się z ludzi, którzy wyrażają beztróską aprobatę dla całkowicie praktycznego i chłodnego podejścia do życia, którzy drwią sobie z romantycznego zatroskania frankensteinowskimi wizjami. Biorąc pod uwagę obecność i elokwencję tych ludzi, dobrze byłoby dysponować „schronem” gotowym wytrzymać dokładne analizy i bronić poszczególnych wartości, jakie usiłujemy ochronić, w kategoriach innych niż nostalgia. To jest to ziarno prawdy w wielokulturowości. Musimy artykułować te wartości na forum publicznym. Jednak usiłując je głosić, musimy oprzeć się pokusie odwoływania się do starych mitów, które są coraz bardziej niewiarygodne i rozwiną jedynie niedowiarstwo i cynizm w tych, których trzeba przekonać. Innymi słowy, histeria w obronie tradycyjnych mitów się zemści. Nasza jedyna szansa, by w zadowalającym wymiarze ocalić to, co pozostało z tradycji, to zadbać o pewność, że wartości, których bronimy z a s ł u g u j ą na powszechny szacunek*.

ODNOŚNIKI:

- 1 Zob. Ph. Tetlock, *Coping with Trade-offs: Psychological Constraints and Political Implications*, [w:] *Political Reasoning and Choice*, eds. A. Lupia, M. D. McCubbins, S. L. Popkin, University of California Press, Berkeley, Kalifornia, 1999; *Thinking the unthinkable: sacred values and taboo cognitions*, “Trends in Cognitive Science” no. 7 (2003), s. 320-324; Ph. Tetlock, A. P. McGraw, O. V. Kristel, *Proscribed Forms of Social Cognition: Taboo Trade-Offs, Forbidden Base Rates, and Heretical Counterfactuals*, [w:] *Relational Models Theory: A Contemporary Overview*, ed. N. Haslam, Mahway, New Jersey: Erlbaum 2004, s. 247-262. Ostatni z wymienionych tekstów jest również dostępny w Internecie jako Philip E. Tetlock, Ori V. Kristel, S. Beth Elson, Melanie C. Green, Jennifer Lerner, “The Psychology of the Unthinkable: Taboo Trade-Offs, Forbidden Base Rates, and Heretical Counterfactuals”, pod adresem: <http://faculty.haas.berkeley.edu/tetlock/docs/thepsy~1.doc>
- 2 Ph. Tetlock, et. al., *op. cit.*, s. 6 wersji internetowej.
- 3 Materiał w poprzednich dwóch akapitach jest zaczerpnięty z mojej książki *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (Penguin Group 2006) [v. przekład polski: *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, PIW, Warszawa 2008, s. 22-23].
- 4 D. Hofstadter, *Dilemmas for Superrational Thinkers, Leading up to a Luring Lottery*, “Scientific American” [Czerwiec 1983], tekst przedrukowany

* Dziękuję Gary’emu Wolfowi, Tori McGeer i Philipowi Pettitowi za zadawanie pytań, dzięki którym wyklarowało się moje myślenie w tych sprawach.

w *Metamagical Themas* wraz z omówieniem pojęcia „rozbrzmiewającej wątpliwości” (Basic Books, New York 1985), s. 752-755.

- 5 D. Hofstadter, *Metafont, Metamathematics and Metaphysics*, [w:] Visible Language, Sierpień 1982, przedruk wraz z komentarzem w: D. Hofstadter, *Metamagical Themas*, s. 290, 595.
- 6 To, co następuje dalej zostało zaczerpnięte, po korekcie, z rozdz. 8 mojego *Odczarowania*.
- 7 A. Sen, *Development as Freedom* (Knopf, Nowy Jork, 1999); zob. *idem: Democracy and Its Global Roots*, “*New Republic*”, 6 października 2003, s. 28-35.
- 8 O Nietzschem i jego filozoficznej odpowiedzi na teorię ewolucji Darwina piszę w mojej książce *Darwin’s Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life* (Simon & Schuster, Nowy Jork, 1995).
- 9 D. C. Dennett, *Freedom Evolves*, Viking Penguin, Nowy Jork, 2003.
- 10 P. Davies, *Undermining Free Will*, “*Foreign Policy*”, Wrzesień/Październik 2004.
- 11 G. Ainslie, *Breakdown of Will*, Cambridge University Press, Caambridge, 2011, s. 88.
- 12 *Ibidem*, s. 150.
- 13 G. Ainslie, streszczenie *Breakdown of Will*, “*Behavioral and Brain Sciences*” no. 28 (2005), s. 635-650 [s. 649].

