

Jadwiga Potrzeszcz

# Uniwersalna gramatyka moralności i prawa



**Jadwiga Potrzeszcz**

*Doktor nauk prawnych, adiunkt w Katedrze Teorii i Filozofii Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, magister filologii polskiej, członek IVR, TN KUL i Komisji Prawniczej Oddziału PAN w Lublinie. Autorka kilkudziesięciu publikacji z zakresu teorii i filozofii prawa, m.in. Idea prawa w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego (TN KUL, Lublin 2007); Przydatność niepozytywistycznej koncepcji prawa w procesie dochodzenia do słusznego prawa przez Trybunał Konstytucyjny („Przegląd Sejmowy” 2009/5).*

## **Universal Grammar of Morals and Law**

*The universal grammar of morals and law is an original scientific proposition which can be the alternative to the relativist views in theory and philosophy of law. The authors of this conception are two scholars, lawyers and philosophers: Matthias Mahlmann – professor of Zurich University and John Mikhail – professor of Georgetown University in Washington. Their scientific fields involve the cognitive science, the research on human brain and the theory of human spirit which they learned in Massachusetts Institute of Technology in Cambridge (MIT). The greatest influence on their scientific development had a world-known linguist – Noam Chomsky, the author of the universal grammar and the researcher of a human nature and the functioning of a human spirit. M. Mahlmann and J. Mikhail noticed possibility of applying his results in the field of morals and law. This article tries to show the Polish reader the concept of universal grammar of morals and law. It seems that we are confronted with a new trend in the research of morals and law. This research develops in the field of cognitive science as one of tree branches, namely: 1) evolutionary psychology, 2) neuroethical emotivism, 3) universal grammar of morals and law (mentalistic ethics and theory of law). Although cognitive sciences are oft reduced to determinist naturalism, in the mind of the authors of universal grammar of morals and law, it must not be the necessary rule. As the evidence of that can be their theory. According to them, human spirit is functioning as the manifestation of human brain.*

### **Wprowadzenie**

Uniwersalna gramatyka moralności i prawa jest godną uwagi, oryginalną propozycją naukową, która może stanowić alternatywę dla stanowisk relatywistycznych w teorii i filozofii prawa. Autorami tej koncepcji są dwaj młodzi uczeni, prawnicy i filozofowie zarazem: Matthias Mahlmann, profesor z Uniwersytetu w Zurychu oraz John Mikhail, profesor z Uniwersytetu Georgetown w Waszyngtonie. Ich rozległe zainteresowania naukowe obejmują także nauki kognitywne, badanie

mózgu ludzkiego i teorie ludzkiego ducha, które to dyscypliny zgłębiali w Massachusetts Institute of Technology w Cambridge (MIT). Największy wpływ na ich naukowy rozwój wywarł światowej sławy językoznawca Noam Chomsky, twórca koncepcji uniwersalnej gramatyki oraz badacz ludzkiej natury i funkcjonowania ludzkiego umysłu. M. Mahlmann i J. Mikhail dostrzegli możliwość zastosowania wyników tych badań nie tylko w obszarze lingwistyki, ale także w dziedzinie moralności i prawa.

Podjęta w niniejszym artykule próba przybliżenia polskiemu czytelnikowi koncepcji uniwersalnej gramatyki moralności i prawa ma na celu zasygnalizowanie (z konieczności dość uproszczone) pojawienia się nowego kierunku badań. Wydaje się, że oto właśnie kształtuje się nowe spojrzenie na moralność i prawo, które z jednej strony stanowi przeciwwagę dla dominujących współcześnie teorii, a z drugiej strony nie jest obciążone tzw. metafizyką teorii uniwersalistycznych. Rozwijają się bowiem w ramach nauk kognitywnych jako jeden z trzech kierunków, do których zaliczamy 1) psychologię ewolucyjną<sup>1</sup>, 2) emotywizm neuroetyczny, 3) uniwersalną gramatykę moralności i prawa (inaczej: mentalistyczną etykę i teorię prawa)<sup>2</sup>. Chociaż nauki kognitywne są często sprowadzane do redukcjonistycznego, deterministycznego naturalizmu, to zdaniem twórców uniwersalnej gramatyki moralności i prawa, nie musi to być konieczną zasadą. Dowodem na to ma być tworzona właśnie przez nich teoria. Uważają oni ducha ludzkiego za funkcjonalną manifestację ludzkiego mózgu, który wytwarza świadome, wewnętrzne, dostępne z perspektywy uczestnika stany.

### 1. Krytyka ewolucyjnej psychologii i emotywizmu neuroetycznego

Psychologia ewolucyjna i emotywizm neuroetyczny często bywają łączone. Jednakże M. Mahlmann, charakteryzując je oddzielnie, dokonuje ich krytycznej oceny z perspektywy tworzonej przez siebie teorii. Wyjaśnia, dlaczego oba te kierunki zasadniczo go nie przekonują<sup>3</sup>. Aby osadzić w kontekście współczesnych nauk kognitywnych rozważaną tutaj teorię, warto prześledzić główne zastrzeżenia, jakie wobec psychologii ewolucyjnej i emotywizmu neuroetycznego formułuje Mahlmann.

Psychologia ewolucyjna jest obecnie bardzo wpływowa, szczególnie w świecie anglosaskim. Nawiązu-

jąc do etologii i socjobiologii<sup>4</sup>, zakłada ona, że ludzie, podobnie jak zwierzęta, mają wrodzone społeczne sposoby zachowania oraz ich cielesne właściwości. Podkreślane jest przy tym znaczenie neuronalnie zakotwiczonych, psychicznych mechanizmów, które leżą u podstaw tych sposobów zachowania. Również społeczne i kulturalne struktury i instytucje, łącznie z prawem, mają – według tej teorii – swoje biologiczne korzenie w tych psychicznych strukturach organizmów<sup>5</sup>. Zgodnie z adaptacyjną tezą podstawową psychologii ewolucyjnej, podstawą dla rodzaju psychologicznych mechanizmów jest maksymalizacja, poprzez naturalną selekcję, reprodukcji pojedynczych genów określających właściwości organizmów. Ważne znaczenie ma rozróżnienie bezpośrednich powodów zachowań (np. popęd seksualny, miłość) oraz powodów ostatecznych, do których przede wszystkim należy maksymalizacja reprodukcji. W etyce ewolucyjnej również altruizm (a także wiele innych zachowań) tłumaczy się adaptacyjnie. W psychologii ewolucyjnej wypracowano ogólną teorię kultury i wyjaśniono w jej ramach np. religijność człowieka<sup>6</sup>.

Z psychologii ewolucyjnej wynikają dla prawa różne wnioski. Przede wszystkim dostarcza ona prawu wyjaśnienia biologicznych podstaw ludzkiego zachowania, co może mieć pozytywny wpływ na skuteczność działania prawa, na jego stosowanie<sup>7</sup>. Jednakże na skutek akceptacji tezy o możliwości dowolnego kształtowania ludzkiego umysłu przez środowisko, psychologia ewolucyjna jest sceptyczna wobec teorii uniwersalistycznych, ponieważ moralność ludzka, zgodnie z tym poglądem, odnosi się do

1 Zob. w polskiej literaturze prawniczej: W. Załuski, *Ewolucyjna filozofia prawa*, Warszawa 2009 oraz zebrana tam bogata literatura; M. Weiss, *Etyka a ewolucja. Metaetyczny kontekst etyki ewolucyjnej*, Poznań 2010.

2 Zob. M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, Baden-Baden 2010, s. 221.

3 Tamże, s. 222–228.

4 Zob. np. E.O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge 1975.

5 W tym miejscu M. Mahlmann powołuje się na takie autorytety jak np.: O. Jones, *Evolutionary Psychology and the Law* [w:] D.M. Buss (red.), *The Handbook of Evolutionary Psychology*, New Jersey 2005, s. 953–974; J. Tooby, L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture* [w:] J. H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (red.), *The Adapter Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford 1992, s. 19–139.

6 Zob. R. Dawkins, *The God Delusion*, New York 2006 (wyd. pol. R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P.J. Szwajczer, Warszawa 2007).

7 Por. M. Mahlmann, *Rationalismus in der praktischen Theorie. Normentheorie und praktische Kompetenz*, wyd. 2, Baden-Baden 2009, s. 253–256.

ograniczonych zbiorowości<sup>8</sup>. Jeśli zatem z perspektywy psychologii ewolucyjnej biologicznie podważamy uniwersalizm moralny, tym bardziej nierealistyczny staje się uniwersalizm prawny<sup>9</sup>.

Wśród różnych zastrzeżeń pod adresem psychologii ewolucyjnej M. Mahlmann wskazuje m.in. na to, że nie może być ona uważana za konieczne następstwo akceptacji biologicznej teorii ewolucji w ogólności. Wprawdzie z perspektywy naukowej ludzie są produktem naturalnej historii, czyli również ewolucji życia, ale ewolucji tej nie możemy tak zrekonstruować, jak to proponuje psychologia ewolucyjna, ponieważ nie uwzględnia ona niektórych istotnych poglądów współczesnej teorii ewolucji<sup>10</sup>. Przede wszystkim psychologia ewolucyjna przyjmuje, że dla ewolucji organizmu decydująca jest sama naturalna selekcja. Pomija natomiast inne ważne dla teorii ewolucji faktory, jak np. określone granice możliwego rozwoju na bazie podstawowej architektury ścieżki rozwoju organizmu (np. kręgowce nie wytwarzają nigdy więcej niż cztery kończyny i wszystkie dostosowania są możliwe tylko w tych wąskich granicach, które nie są optymalne dla reprodukcji), nieadaptacyjne mutacje z neutralnymi właściwościami dla naturalnej selekcji, uboczne produkty mutacji adaptacyjnych z później dopiero możliwymi do urzeczywistnienia potencjałami. Innym istotnym brakiem psychologii ewolucyjnej jest przyjmowanie na podstawie teorii adaptacyjnych, że organizmy musiałyby mieć takie właściwości, które maksymalizują reprodukcję. Jednakże zgodnie z założeniem ewolucji, najpierw należy określić empirycznie właściwości danego organizmu, a następnie próbować wyjaśnić te właściwości z punktu widzenia teorii ewolucji. Takie konieczne i przekonywające określenie właściwości empirycznych człowieka nie udaje się psychologii ewolucyjnej na podstawie jej adaptacyjnych wniosków. M. Mahlmann podaje tutaj przykład postaci litera-

ckiej Romea, którego działania po domniemanej śmierci Julii poruszają wciąż odbiorców tego dzieła, ponieważ ilustruje ono taką ludzką możliwość, która przekracza prosty obraz ewolucyjnej psychologii relacji kobiet i mężczyzn. Podobnie – zdaniem Mahlmann – można powiedzieć o innych właściwościach ludzi, a także o ich orientacjach moralnych i związanych z tym ważnych konsekwencjach dla prawa<sup>11</sup>.

Ponadto M. Mahlmann podkreśla za R. Lewontinem, że człowiek na temat ewolucji poznania praktycznie nic nie wie i nie wiadomo, czy uda się w ogóle wypełnić te luki wiedzy, ponieważ nauka nie jest w stanie odpowiedzieć na wszystkie rodzące się pytania<sup>12</sup>.

Neuroetyczny emotywizm nawiązuje do emotywistycznej, niekognitywistycznej dyskusji. Przyjmuje, że istotą osądu moralnego jest ewolucyjnie zakotwiczona, emocjonalna reakcja na określone sytuacje<sup>13</sup>. Zatem argumentacje etyczne są tylko *post hoc* racjonalizacją różnych emocjonalnych reakcji. Z tego punktu widzenia – zdaniem M. Mahlmann – zarówno I. Kanta idee praktycznego rozumu, jak i inne podobne teorie na przestrzeni dziejów humanizmu od Platona do

11 M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 225.

12 R. Lewontin, *The Evolution of Cognition: Questions We Will Never Answer* [w:] D. Scarborough, S. Sternberg (red.), *An Invitation to Cognitive Science, Vol. 4: Methods, Modell, and Conceptual Issues*, Cambridge MA 1998, s. 107–131. W podobnym tonie wypowiada się S. Pinker na końcu swojego monumentalnego dzieła *How the Mind Works* (1997): „Żaden opis przyczynowych skutków działania przedniej części obręczy nie może wyjaśnić, jak ludzkie wybory są lub w ogóle nie są powodowane, a więc są czymś, za co możemy być pociągani do odpowiedzialności. Teorie ewolucji poczucia moralnego (...) nie mogą wyjaśnić przekonania, równie niewzruszonego jak nasze pojęcie geometrii, że pewne akty są wewnętrznie złe, nawet jeśli suma ich efektów jest neutralna lub korzystna dla naszej ogólnej pomyślności. Skłaniam się ku innemu rozwiązaniu, bronionemu przez McGinna i opartemu na spekulacjach Noama Chomsky’ego, biologa Gunthera Stenta, a przed nimi Davida Hume’a. Być może filozoficzne problemy są trudne nie dlatego, że są boskie, niezbywalne, bezsensowne czy są kwestią prozaicznej nauki, ale dlatego, że umysł *Homo sapiens* nie posiada poznawczego wyposażenia do ich rozwiązania. (...) I być może nie możemy rozwiązać zagadki wolnej woli i świadomego odczuwania” – S. Pinker, *Jak działa umysł*, tłum. M. Koraszewska, Warszawa 2002, s. 605; zob. także: tenże, *The Language Instinct*, New York 1994.

13 Por. M. Gazzaniga, *The Ethical Mind*, New York 2005, s. 167.

8 Por. S. Pinker, *Tabula Rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, Gdańsk 2005, *passim*.

9 M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 224.

10 Na poparcie tego poglądu M. Mahlmann powołuje się na S.J. Gould, R. Lewontin, *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptionist Programme*, „Proceedings of the Royal Society of London” 1979, series B, vol. 205, nr 1161, s. 581–598.

J. Rawlsa, nie mają żadnej rzeczywistej treści, nie mogą poprzez świadomy duchowy proces doprowadzić do sądu moralnego. „W rzeczywistości zwyciężyły neuronalnie zakotwiczone, emocjonalne wzorce reakcji w sądach moralnych, które następnie przez działające osoby zostały poddane dla nich samych niejasnemu, duchowemu procesowi racjonalizacji. Ludzie (również filozofowie i teoretycy prawa) reagują z tego punktu widzenia emocjonalnie na problemy moralne i ubierają następnie swoje uczuciowe reakcje w pozornie duchowo możliwy do zaakceptowania strój, np. argumenty krytyki praktycznego rozumu”<sup>14</sup>. Na płaszczyźnie eksperymentalnej tezy te wydają się potwierdzać badania funkcjonalnej tomografii magnetyczno-rezonansowej, które obecnie dzięki rozwojowi techniki są dostępne jako nieinwazyjne metody dające wgląd w określone fizjologiczne procesy w mózgu, które są rozumiane jako klucz do fenomenów mentalnych. Obecnie te eksperymenty cieszą się wielkim zainteresowaniem, ponieważ wydają się umożliwiać bezpośredni wgląd w aktywność mózgu.

Jednakże M. Mahlmann odnosi się do wyników tych eksperymentów z dużą dozą sceptycyzmu. Twierdzi, że osąd moralny nie rozmywa się w reakcji emocjonalnej, lecz spoczywa na strukturalnej analizie sytuacji będącej przedmiotem wartościowania i jest ukierunkowany takimi zasadami jak np. bezstronność, której nie można sprowadzić do emocjonalnych reakcji. Ponadto Mahlmann podkreśla ograniczoność zasięgu technicznych możliwości: „również najnowocześniejsze metody obejmują aktywności mózgu tylko na bardzo abstrakcyjnym i niebezpośrednim poziomie. Nie czytamy myśli, obserwujemy procesy mózgowo-fizjologiczne, które w żaden wyjaśniony sposób nie są powiązane z wytwarzaniem subiektywnego, mentalnego procesu myślenia – co jest wielką różnicą. Dalej, należy przemyśleć zależność teorii interpretacji wyników.

14 M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 226; zob także: J.D. Greene, *The Secret Joke of Kant's Soul*, „Moral Psychology”, vol. 3; W. Sinnott-Armstrong (red.), *The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease, and Development*, Cambridge MA 2007, s. 35–79; krytycznie na temat teorii J.D. Greene: J. Mikhail, *Moral Cognition and Computational Theory*, tamże, s. 81–91.

Gdy da się utrzymać (...), że osąd moralny posiada treść kognitywną, wtedy musiałyby być osiągnięte wyniki odpowiednio interpretowane poprzez funkcjonalną tomografię magnetyczno-rezonansową”<sup>15</sup>. Jednakże – jak podkreśla Mahlmann – istnieje problem odwrócenia wniosków, ponieważ różne obszary mózgu wykonują różne funkcje, a brak jest dotychczas przekonywającej teorii funkcji mózgu, która wyjaśniłaby w pełni obserwowane wzorce aktywności. Mimo tych zastrzeżeń M. Mahlmann nie zaprzecza, że emocje odgrywają pewną rolę w ramach sądu moralnego<sup>16</sup>.

## 2. Uniwersalna gramatyka Noama Chomsky'ego

Noam Chomsky (ur. 1928) po uzyskaniu doktoratu z lingwistyki na Uniwersytecie w Pensylwanii w 1955 r. rozpoczął pracę w Massachusetts Institute of Technology i związał z nim resztę swojego naukowego życia, kierując od 1961 r. (tj. od uzyskania tytułu profesora zwyczajnego) zakładem języków nowożytnych i językoznawstwa. Ukazanie się jego rozprawy *Syntactic Structures* (The Hague 1957), w której wyłożył swój program badawczy gramatyki generatywnej<sup>17</sup>, oznaczało początek przełomu w teorii poznania nazywany drugą rewolucją poznawczą w odróżnieniu od pierwszej takiej rewolucji z XVII i XVIII wieku. Szczególną rolę odegrał w niej wtedy Kartezjusz rozważając problem *res cogitans*, materię myślenia oraz jej tajemniczą relację do ludzkiego ciała i świata ze-

15 M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 227.

16 Tamże, s. 228.

17 Ramy niniejszego artykułu nie pozwalają na omówienie całego procesu kształtowania się myśli Chomsky'ego oraz wielu dyskusji naukowych dotyczących jego propozycji. Jednak dociekliwy czytelnik z łatwością znajdzie bogatą literaturę na ten temat, nawet w języku polskim, jak np. J. Lyons, *Chomsky*, wyd. 3, Warszawa 1991; A. Lekka-Kowalik, *Chomsky Noam Avram* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 162–166; W. Zabrocki, *Czy język jest wrodzony? Językoznawstwo Chomsky'ego a hipoteza natywizmu*, Poznań 1990; H. Kardela, Z. Muszyński (red.), *Noam Chomsky: inspiracje i perspektywy*, Warszawa 1991. Wiele tekstów samego Chomsky'ego było przekładane na język polski, a wśród nich takie dzieło, jak *Zagadnienia teorii składni* (*Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge 1965), tłum. I. Jakubczak, Wrocław 1982.

wnętrznego<sup>18</sup>. N. Chomsky nawiązał do zasadniczych kwestii podnoszonych przez Kartezjusza, uznając, że niesłusznie poszły w zapomnienie. Samą argumentację Kartezjusza uznał za godną uwagi, jednak bez przyjmowania kartezjańskiej metafizyki postulującej istnienie „drugiej substancji” – „substancji myślącej” (*res cogitans*). Teoria ta bowiem nie dała odpowiedzi dotyczącej np. twórczego aspektu języka. Problem Kartezjusza – jak twierdzi Chomsky – jest nadal aktualny, ponieważ „nie został rozwiązany dzięki odkryciom nauk przyrodniczych. Nadal nie umiemy poradzić sobie z zasadniczym, wręcz oczywistym faktem: nasze działania są wolne i niezdeterminowane w tym sensie, że nie musimy czynić tego, do czego jesteśmy «pobudzeni i skłonni»; jeśli zaś nawet to robimy, nasze działanie nadal zawiera pewien element wolnego wyboru. Mimo wielu analiz, często bardzo dogłębnych, wydaje się, że problem ten pozostał nierozwiązany i że jest aktualny zasadniczo w tej samej formie, w jakiej postawił go kiedyś Kartezjusz. Dlaczego jednak tak jest?»<sup>19</sup>.

N. Chomsky'ego uniwersalna gramatyka jest ściśle związana z badaniem ludzkiego umysłu wraz z jego biologicznym wyposażeniem. Jak sam przyznaje, ta rewolucja poznawcza z lat 50. XX wieku „stanowi powiązanie idei i odkryć pierwszej rewolucji poznawczej z nowoczesną wiedzą techniczną o naturze obliczania i systemach formalnych (...) nowoczesne osiągnięcia pozwoliły na sformułowanie starych (...) pytań w znacznie wyraźniejszy sposób, dzięki czemu stały się one punktem wyjścia dla owocnych badań co najmniej w kilku dziedzinach, wśród których znalazł się także język. Rewolucja poznawcza zajmuje się stanami umysłu/mózgu oraz bada, jak te stany przejawiają się w zachowaniu, w szczególności zaś stany poznawcze: stany wiedzy, rozumienia, interpretacji,

18 Zob. Kartezjusz (René Descartes), *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach* (1637), tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004; tenże, *Medytacje o filozofii pierwszej* (1641), tłum. J. Hartman, Kraków 2004.

19 N. Chomsky, *Spojrzenie w przyszłość: perspektywy badań nad ludzkim umysłem*, tłum. A. Graff [w:] *Noama Chomsky'ego próba rewolucji naukowej. Antologia tekstów*, t. 2: *Generatywny program badań nad ludzkim umysłem*, Warszawa 1996, s. 84 (niniejszy tekst jest tłumaczonym fragmentem książki N. Chomsky'ego, *Language and Problems of Knowledge*, Cambridge 1988).

przekonań itd. Ujmowanie ludzkiego myślenia i działania w tych kategoriach czyni z psychologii, wraz ze stanowiącą jej gałąź lingwistyką, fragment nauk przyrodniczych, badających naturę ludzką oraz jej przejawy, a zwłaszcza mózg<sup>20</sup>.

W swoim programie badawczym N. Chomsky podkreślał, że każda istota ludzka posiada głęboką wiedzę językową, która wychodzi poza wszystko, czego formalnie została nauczona. Jedyną drogą do zbadania faktów nabywania języka jest przyjęcie założenia, że język w pewnym sensie nie może być nabyty w ogóle. Raczej musi on być głęboko wrodzony. Uniwersalna gramatyka jest teorią, która opisuje wiedzę wrodzoną. Zatem najnowsze odkrycia lingwistyki generatywnej wydają się potwierdzać poglądy XVII-wiecznych racjonalistów, a zwłaszcza Kartezjusza, odnośnie umysłu, języka i idei wrodzonych. Tym samym N. Chomsky odrzuca twierdzenia J. Locke'a na temat ludzkiego umysłu jako niezapisanej, czystej kartki (*tabula rasa*). Nie akceptuje poglądu o całkowitej determinacji przez środowisko, podejrzewając, że „osobom dążącym do kontroli i manipulacji bardzo wygodnie jest wierzyć, że istoty ludzkie nie mają wewnętrznej natury moralnej i intelektualnej, że człowiek to po prostu przedmiot, kształtowany w dowolny sposób przez państwo oraz prywatnych menedżerów i ideologów, którzy oczywiście jasno widzą, co jest dobre i słuszne. Troska o wewnętrzną naturę ludzką wprowadza hamulce moralne na drodze manipulacji i kontroli (...) w naturze ludzkiej zakorzenione są prawa człowieka (...)”<sup>21</sup>. Odnosząc się do fenomenu ludzkiej zdolności do tworzenia nauki, N. Chomsky ustosunkował się sceptycznie do jego wyjaśnienia poprzez teorię darwinowskiej ewolucji, której zwolennikiem był np. Charles Sanders Pierce. Argumentacja Pierce'a eksponowała rolę zwykłego procesu selekcji naturalnej w ukształtowaniu się ludzkich możliwości umysłowych. Jednak Chomsky'emu nie wydaje się to przekonujące. Jego zdaniem jest to dziełem szczęśliwego przypadku, gdy nasze poglądy pokrywają się z prawdą o świecie. „Można sobie wyobrazić, że szympanasy mają wrodzony lęk przed

20 N. Chomsky, *Lingwistyka i dziedziny pokrewne: osobisty punkt widzenia* (1991), tłum. J. Szafranski [w:] *Noama Chomsky'ego próba rewolucji naukowej*, s. 5.

21 N. Chomsky, *Spojrzenie w przyszłość: perspektywy badań nad ludzkim umysłem*, s. 99.

wężami, ponieważ te z nich, którym zabrakło tej genetycznie zdeterminowanej właściwości, nie przeżyły na tyle długo, by mieć potomstwo; trudno jednak dowodzić, że z podobnych przyczyn istoty ludzkie posiadają zdolność odkrywania teorii kwantowej. Rzecz w tym, że zakres doświadczenia, które ukształtowało przebieg ewolucji, w żadnym stopniu nie wskazuje na problemy, które podejmujemy w nauce. Umiejętność rozwiązywania tych problemów nie mogła być zatem czynnikiem oddziałującym na ewolucję. Nie możemy więc odwoływać się do takiego *deus ex machina* (...)”<sup>22</sup>.

Zinternalizowana wiedza o gramatyce nie jest wiedzą uświadomioną. Nie można jej uznawać za aprioryczną wiedzę, niezależną od doświadczenia, która zawierałaby jakieś treściowo określone, niepodważalne prawdy. Jak zauważył J. Leiber, „wrodzone zasady nabywania języka nie opierają się na konieczności logicznej lub epistemologicznej, ani nie są prawdami logicznymi. Jeśli dziecko nie zostanie wystawione na wpływ języka, należącego do stonkowo małego zbioru wszystkich języków, jakimi mogą posługiwać się istoty myślące, zasady wrodzone naprowadzą dziecko na niewłaściwe rozwiązanie lub nie umożliwią mu znalezienia żadnego rozwiązania. (...) owe zasady określają zespół wstępnych założeń na temat własności przyswajanego języka, co umożliwiłoby stosunkowo szybkie opanowanie języka w warunkach dalekich od idealnych (...)”<sup>23</sup>. W centrum zainteresowania N. Chomsky’ego są własności składające się na istotę ludzkiego języka i ludzkiego aparatu umożliwiającego nabywanie języka. Bardzo ważne znaczenie ma podkreślanie autonomiczności składni. Teoria autonomicznej składni i związana z nią teoria nabywania języka „mogłyby dać ogólne pojęcie o tym, jakie operacje myślowe są najbardziej podstawowe i z natury właściwe wszystkim istotom ludzkim, a nie tylko osobnikom, które przeszły proces adaptacji lub treningu w szczególnych warunkach”<sup>24</sup>. Zdaniem J. Leibera, XX-wieczny empiryzm analityczny sprowadzał wszystkie problemy filozoficzne do płaszczyzny logiczno-językowej. Natomiast N. Chomsky formu-

22 Tamże, s. 92–93.

23 J. Leiber, *Filozofia: powrót do metafizyki naukowej*, tłum. J. Szafranski [w:] *Noama Chomsky’ego próba rewolucji naukowej*, s. 226–227.

24 Tamże, s. 234.

jąc wyniki empirycznych badań językoznawczych na poziomie ogólnych twierdzeń empirycznych na temat psychologii nabywania języka i jego mechanizmów, a nie na poziomie analizy semantycznej poszczególnych zdań, dowodzi wyższości racjonalizmu nad empiryzmem. Odkrycia nauk empirycznych mogą pomóc w znalezieniu odpowiedzi na pytania filozoficzne. J. Leiber z entuzjazmem przyjmuje ten zapoczątkowany przez Chomsky’ego „bunt przeciwko analitycznej koncepcji filozofii” i nazywa go powrotem do metafizyki naukowej<sup>25</sup>.

Zdaniem N. Chomsky’ego, chociaż nie wiemy, jakie są podstawy sądów moralnych, należy przyjąć, że są one zakorzenione w ludzkiej naturze. „Nie może być kwestią jedynie konwencji, że pewne rzeczy uważamy za dobre, a inne za złe. (...) Sąd moralny niekoniecznie jest więc pozbawiony prawomocności, nie jest to wyłącznie zdanie typu «ja uważam, że to» czy «ty uważasz, że tamto». Uczenie się konkretnego kodu moralnego i systemu etycznego, który jest zarazem szeroki w swoim zasięgu i szczegółowy w konsekwencjach, nie może być jedynie rezultatem «kształtowania» i «kontroli» ze strony środowiska społecznego. Tak jak w przypadku języka, tak i tu, środowisko jest o wiele za ubogie i za mało zdeterminowane, aby dostarczyć dziecku tego rodzaju systemu z całym jego bogactwem i zastosowaniem. (...) Wydaje się jednak rozsądne założenie, że system moralny i etyczny, który przyswaja sobie dziecko, wiele zawdzięcza jakiejś wrodzonej zdolności ludzkiej. Podobnie jak w przypadku języka, wzroku itd. środowisko nie jest tu bez znaczenia i dlatego obserwujemy znaczne zróżnicowanie jednostkowe i kulturowe. Musi jednak istnieć jakaś wspólna podstawa zakorzeniona w ludzkiej naturze”<sup>26</sup>.

### 3. Początki nowego kierunku badań nad moralnością i prawem

M. Mahlmann i J. Mikhail studiowali w latach 90. ubiegłego wieku w Massachusetts Institute of Technology (Department of Brain and Cognitive Sciences), gdzie mieli możliwość zapoznania się

25 Tamże.

26 N. Chomsky, *Spojrzenie w przyszłość: perspektywy badań nad ludzkim umysłem*, s. 88–89.

z programem badawczym N. Chomsky'ego i współpracowali z takimi wiodącymi przedstawicielami nauk kognitywnych jak sam Chomsky oraz Steven Pinker czy Elizabeth Spelke. Zainspirowani programem badawczym uniwersalnej gramatyki dostrzegli możliwość zastosowania jej założeń do problematyki moralności i prawa. Jeśli istnieje uniwersalna gramatyka moralności i prawa, to takie czynniki jak płeć, wiek, poziom wykształcenia, dziedzictwo kulturowe, powinny mieć niewielki wpływ na podstawowe wartościowania i sądy, które czynią ludzie<sup>27</sup>.

J. Mikhail postanowił prowadzić badania nad poczuciem sprawiedliwości w taki sam sposób jak językoznawcy prowadzili badania nad językiem. Chociaż zdawał sobie sprawę, że problem analogii pomiędzy językiem i poczuciem sprawiedliwości wywodzi się jeszcze od Arystotelesa i jest także obecny w najnowszych teoriach moralności i prawa (L. Fuller, J. Rawls), ale zawsze wydawał mu się bardzo intrygujący. Kontakt z N. Chomskim – jak sam wyznaje – wstrząsnął jego intelektualnym życiem. Uświadomił sobie bowiem, że pojawiła się szansa badania ludzkiego moralnego poznania z nowej perspektywy, która obejmuje filozofię, językoznawstwo, nauki kognitywne i prawo. Dlatego też postanowił zgłębiać wszystkie te cztery dyscypliny naukowe. Interesował się związkami pomiędzy dwoma wielkimi intelektualnymi wydarzeniami minionego półwiecza, do których zaliczał zarówno rewolucję poznawczą w naukach o umyśle, mózgu i zachowaniu, jak i rewolucję praw człowieka w prawie konstytucyjnym i międzynarodowym. Sformułował tezę, że „jeśli gramatyka moralności wyryta jest w umyśle, a on stanowi wspólne ludzkie posiadanie, wówczas wydaje się to być obiecującą perspektywą, z której przybliżyć można problem praw człowieka”<sup>28</sup>. Napisał rozprawę doktorską pt. *Rawls' Linguistic Analogy: A Study of the 'Generative Grammar' Model of Moral Theory Described by John Rawls in A Theory of Justice* (Cornell University, 2000)<sup>29</sup>. W jednym z pierwszych artykułów dokonał

27 Por. G. Miller, *The Roots of Morality*, „Science” 2008, vol. 320, s. 736–737.

28 John Mikhail, *Intellectual Pioneer*, „Georgetown Law Magazine”, Spring/Summer 2006, s. 25.

29 Zob. także: J. Mikhail, *Elements of Moral Cognition. Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*, Cambridge 2010.

krytyki poglądów R. Posnera dotyczących teorii moralności i prawa, broniąc tezy o istnieniu uniwersalnej moralności i praw człowieka przeciwko sceptycyzmowi Posnera<sup>30</sup>.

Teoretyczne rozważania J. Mikhaila i M. Mahlmana podbudowane były wynikami licznych eksperymentów naukowych. W szczególności istotną rolę odegrały tutaj badania profesora psychologii z Harvardu, Marca Hausera, w których skonfrontowano 526 badanych osób z różnymi odmianami dylematu robotników przy torach kolejowych (Trolley-Problem) i poproszono o uzasadnienie swoich decyzji. Jednakże, chociaż poszczególne osoby wiedziały, jaką podjąć moralną decyzję, jednak nie potrafiły podać jej podstawy. Według M. Hausera, przeprowadzone badania uzasadniają tezę, że moralność jest głęboko zakorzeniona w mózgu, ale jest ukryta dla świadomości<sup>31</sup>. Zatem każdy człowiek posiada moralność, a nie uczy się jej. Zgodnie z ustaleniami psychologii rozwojowej, nawet niemowlęta dysponują podstawowym wycuciem tego, co dobre i złe. Badania naukowe wykazały, że wraz z rozwojem ta pierwotna moralność przekształca się w coraz delikatniejsze formy, które są zgodne z obowiązującymi normami prawnymi. Dzieci w miarę swojego rozwoju powtarzają w przyspieszonym tempie historię ustawodawstwa w biegu ludzkiej cywilizacji. Tę paralelę pomiędzy rozwojem historycznym a rozwojem dziecięcej świadomości prawnej uznał Ernest Joachim Lampe za potwierdzenie tezy, że ludzkie porządki prawne są budowane na wrodzonych, uniwersalnych, przedprawnych przekonaniach. Społeczeństwa ludzkie na całym świecie organizowane są według powracających podstawowych wzorców<sup>32</sup>. Także inne badania M. Hausera i jego współpracowników,

30 Zob. J. Mikhail, *Law, Science, and Morality: A Review of Richard Posner's The Problematics of Moral and Legal Theory*, 54 „Stanford Law Review” 2002, nr 1057.

31 Zob. M. Hauser, *Moral Minds. How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, New York 2006; tenże, *Moral Minds [w:] The Nature of Right and Wrong*, New York–London–Toronto–Sydney 2007; na ten temat także: J. Blech, R. von Bredow, *Die Grammatik des Guten*, „Der Spiegel” 2007, nr 31, s. 108–116; J. Vetulani, *Neurobiologia moralności*, „Wiedza i Życie”, kwiecień 2009, s. 22–29.

32 Por. J. Blech, R. von Bredow, *Die Grammatik des Guten*, s. 112–114.

tw. test znaczenia moralnego, który objął ponad 200 000 ludzi ze 120 krajów, pozwolił sformułować wnioski, że istnieje duże podobieństwo pomiędzy różnymi kulturami<sup>33</sup>.

M. Mahlmanna zaintrygował problem określenia relacji I. Kanta koncepcji praktycznego rozumu do koncepcji mentalistycznej etyki i prawa. Wrodzona moralność może pomóc w wyjaśnieniu skłonności człowieka do rozumnego zachowywania się w sensie kantowskim. Według M. Mahlmanna, człowiek jest nie tylko – jak proponował Arystoteles – istotą rozumną (*animal rationale*) ale jest on także istotą moralną (*animal morale*)<sup>34</sup>. Poprzez swoją rozprawę *Rationalismus in der praktischen Theorie. Normentheorie und praktische Kompetenz* (Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1999) uczynił pierwszy krok na drodze budowania teorii uniwersalnej gramatyki moralności i prawa<sup>35</sup>.

#### 4. Fenomenologia sądu moralnego

M. Mahlmann i J. Mikhail podkreślają znaczenie historii myśli humanistycznej, która na przestrzeni dziejów wyrażała poglądy na temat podstaw moralności i prawa. W poglądach tych powracającym wciąż motywem jest twierdzenie, że istoty ludzkie są zdolne rozpoznać materialne standardy dla sprawiedliwego i moralnie dobrego porządku społecznego przy pomocy specjalnej kognitywnej możliwości<sup>36</sup>. Na przykład dla Sokratesa było to działanie wewnętrznego głosu (*daimonion*)<sup>37</sup>, dla Platona

była to idea obiektywnie dobrego zawarta w akcie przypomnienia<sup>38</sup>, dla Arystotelesa była to forma moralna (*fronesis*)<sup>39</sup>, według Tomasza z Akwinu ta specjalna kognitywna możliwość objawia się w sumieniu człowieka (*synderesis*)<sup>40</sup>, według moralistów

odzywał, a sprzeciwiał mi się w drobnostkach nawet, ilekroć miałem coś zrobić nie jak należy” (s. 42).

38 Zob. np. Platon, *Menon* (81 c-d), tłum. P. Siwek [w:] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 2, Lublin 1996, s. 190–191: „Ponieważ dusza jest nieśmiertelna i wielokrotnie się odradza, a także widziała wszystko zarówno na ziemi, jak i w Hadesie, nie ma niczego, czego by nie знаła. Nic więc dziwnego, że pamięta to, co widziała wcześniej, i o cnocie, i o innych rzeczach. Ponieważ zaś wszystko w naturze jest pokrewne i, z drugiej strony, ponieważ dusza wszystko poznała, nic nie stoi na przeszkodzie, by jedno wspomnienie (co ludzie nazywają uczeniem się), pozwalało odnaleźć i wszystkie inne rzeczy, jeśli tylko ktoś szuka mężnie i wytrwale. Szukanie bowiem i uczenie się jest w ogóle przypomnianiem sobie”.

39 Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2002: „(...) rozsądek jest pewnym rodzajem dzielności etycznej, a nie sztuką. (...) Nie jest jednakże rozsądek tylko trwałą dyspozycją opartą na trafnym rozumowaniu; dowodzi tego fakt, iż taka dyspozycja może pójść w zapomnienie, rozsądek zaś – nie może” (1140 b, s. 198), „Nic bowiem z tego, co człowiek czyni, nie ma takiej trwałości jak działanie zgodnie z nakazami dzielności; wszak zdaje się ono być trwalszym nawet od wiedzy zawartej w naukach” (1100 b, s. 95).

40 Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, oprac. F.W. Bednarski, Warszawa 2000: „(...) Synderesa nie jest władzą psychiczną, ale sprawnością umysłu praktycznego. (...) Z natury bowiem mamy wszczepione podstawowe zasady myślenia i postępowania. (...) W oparciu o pierwsze zasady postępowania, które pobudzają nas do dobrego, a odwracają od złego, szukamy właściwej drogi postępowania, a znalazłszy ją, osądzamy nasze postępowanie” (I, q. 79, a. 12, s. 110); „(...) A ponieważ sprawność jest źródłem czynności, dlatego niekiedy nazwę „sumienie” stosuje się do pierwszej podstawowej sprawności naturalnej jaką jest synderesa (czyli prasumienie)” (I, q. 79, a. 13, s. 110); „(...) A ponieważ rozum niekiedy myśli o przykazaniach prawa naturalnego, niekiedy są one w nim habitualnie jako jego sprawność. W tym znaczeniu można powiedzieć, że prawo naturalne jest sprawnością” (I-II, q. 94, a. 1, s. 341). Zob. także: É. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003, s. 251: „W pewnym znaczeniu nosimy w sobie zarodki wszelkiej wiedzy: *praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina*. Owymi zarodkami istniejącymi w zalażku, które stanowią naszą naturalną wiedzę, są pierwsze zasady: *prima intelligibilia principia*. Znamienne dla tych zasad jest to, że są one pierwszymi pojęciami, które intelekt nasz tworzy stykając się z otaczającym nas światem”.

33 Por. G. Miller, *The Roots of Morality*, s. 737.

34 M. Mahlmann, *Rationalismus in der praktischen Theorie. Normentheorie und praktische Kompetenz*, wyd. 2, Baden-Baden 2009, s. 292–293.

35 Zob. także: M. Mahlmann, *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie*, Baden-Baden 2008, s. 512–517; tenże, *Ethics, Law and the Challenge of Cognitive Science*, „German Law Journal” 2007, vol. 8, nr 6, s. 577–615.

36 M. Mahlmann, J. Mikhail, *Cognitive Science, Ethics and Law* [w:] Z. Bankowski (red.), *Epistemology and Ontology*, Stuttgart 2005, s. 95.

37 Zob. np. Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1992: „(...) mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha, o czym i Meletos na żart w swoim oskarżeniu pisze. To u mnie tak już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy” (s. 33), „Ten mój zwyczajny, wieszczy głos (głos ducha) zawsze przedtem i to bardzo często, się u mnie



brytyjskich<sup>41</sup> objawia się ona poprzez „zmysł moralny” (*moral sense*), a w tradycji nowożytnego prawa naturalnego poprzez „rozum”<sup>42</sup>, a zwłaszcza „rozum praktyczny”<sup>43</sup> czy też zmysł sprawiedliwości<sup>44</sup>.

Przekonaniu o naturalnej, kognitywnej możliwości człowieka towarzyszyła myśl, że porządki prawne są związane przez te rozpoznane, materialne standardy. Zdaniem M. Mahlmanna i J. Mikhaila, w pewnym ujęciu ta koncepcja naturalnego, normatywnego porządku, który w pewnym sensie jest trwały, niezmienny, ahistoryczny i uniwersalny, stanowi jądro teorii prawa naturalnego<sup>45</sup>. Cechy,

41 M. Mahlmann i J. Mikhail wymieniają tu Francisa Hutchesona, Josepha Butlera, Davida Huma, Adama Smitha i Thomasa Reida.

42 Zob. np. H. Grotius, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*, tłum. R. Bierzanek [w:] A. Kość (red.), *Filozofia prawa. Wybór tekstów źródłowych*, wyd. 2, Lublin 2007, s. 119: „Prawo naturalne jest to nakaz prawego rozumu, który wskazuje, że w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność i w konsekwencji Bóg, który jest twórcą natury, czynności takiej zabrania lub ją nakazuje”.

43 Zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 31–32: „Praktyczne zasady są to zasady zawierające ogólne określenie woli, pod które podpada pewna ilość praktycznych prawideł. Zasady te są subiektywne, czyli są maksymami, gdy podmiot uważa warunek za ważny tylko dla jego woli; są zaś obiektywne, czyli są praktycznymi prawami, gdy warunek uznaje się za obiektywny, tj. za ważny dla woli każdej rozumnej istoty. (...) Jeśli przyjmie się, że czysty rozum może zawierać w sobie podstawę wystarczającą dla użytku praktycznego, tj. dla determinacji woli, to istnieją praktyczne prawa; w przeciwnym razie wszelkie praktyczne zasady będą jedynie maksymami. (...) Imperatywy są zatem obiektywnie ważne i różnią się zupełnie od maksym jako subiektywnych zasad”. Zob. także: M. Mahlmann, *Kant's Conception of Practical Reason and the Prospects of Mentalism* [w:] Z. Bankowski (red.), *Epistemology and Ontology*, Stuttgart 2005, s. 85–93; tenże, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 86–102.

44 Zob. np. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994: „(...) poczucie sprawiedliwości jest trwałą dyspozycją do wybierania moralnego punktu widzenia, przynajmniej w takiej mierze, w jakiej wyznaczają go zasady sprawiedliwości, i do opierania na nim swoich działań” (s. 665); „(...) osoba pozbawiona poczucia sprawiedliwości pozbawiona jest pewnych podstawowych postaw i zdolności zawierających się w pojęciu człowieczeństwa” (s. 662).

45 M. Mahlmann, J. Mikhail, *Cognitive Science, Ethics and Law*, s. 95.

które współcześnie odnosimy do pojęcia moralności, składają się w istocie na pojęcie samego prawa naturalnego, a mianowicie: brak pozytywności i sformalizowanych sankcji, jego ostateczne wiązanie, jego powstawanie w sumieniu albo w rozumie praktycznym, a także treściowa orientacja na dobro innych i na sprawiedliwość. Zatem fenomen moralności jest rozumiany tylko w teoretycznych ramach prawa naturalnego<sup>46</sup>.

M. Mahlmann i J. Mikhail uważają, że idee prawa naturalnego stworzyły podstawę nowej nauki oświecenia o ludzkiej naturze. W szczególności powołują się na poglądy D. Huma, który łączył naturalizm z uniwersalizmem. Ich zdaniem, druga rewolucja poznawcza postawiła badania Huma z powrotem w centrum uwagi<sup>47</sup>. Celem nauki o ludzkiej naturze – według D. Huma – było odkrycie „tych tajemnych źródeł i zasad dzięki którym ludzki umysł stawał się czynny w swoich działaniach”<sup>48</sup>. Odnosnie moralności oznaczało to umieszczenie zdolności sądu moralnego w oryginalnej strukturze formacji ludzkiego umysłu: „u podłoża wszystkich niemal ocen i sądów moralnych leży zarówno rozum, jak i uczucie. Jest prawdopodobne, że ostateczny wyrok, który orzeka, iż pewne cechy i czyny zasługują na miłość i pochwałę, a inne – na odrazę i potępienie; ów wyrok, który takie cechy i czyny naznaczy znamieniem czci albo niesławy, aprobaty albo dezaprobaty; który nadaje moralności charakter zasady aktywnej i czyni cnotę szczęściem, a występki nie-szczęściem człowieka – otóż jest prawdopodobne, że ten ostateczny wyrok zależy od jakiegoś wewnętrznego zmysłu czy też czucia, które jest przyrodzoną, uniwersalną właściwością całego naszego gatunku. (...) Ażeby jednak takiemu uczuciu utworować drogę i zapewnić mu należytą ocenę przedmiotu, do którego się odnosi, trzeba często, jak się okazuje, wiele przedtem przemyśleć, poczynić staranne dystynkcje, wyciągnąć poprawne wnioski, przeprowadzić porównania zjawisk bardzo od siebie różnych, roz-

46 M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 232.

47 M. Mahlmann, J. Mikhail, *Cognitive Science, Ethics and Law*, s. 95–96.

48 D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*; cyt. za: M. Mahlmann, J. Mikhail, *Cognitive Science, Ethics and Law*, s. 95.

patrzeć zawiłe relacje, sprecyzować i ustalić fakty ogólne<sup>49</sup>. Zdaniem D. Huma, uczucie moralne jest odczuciem aprobaty lub dezaprobaty działań lub cech charakteru i jest ono bezinteresowne. Ponadto ogólne uczucia moralne są wspólne wszystkim ludziom, „nie tylko w takim znaczeniu, że wszyscy normalni ludzie mają poczucie moralne, lecz także w takim, że istnieje pewna podstawowa zgodność działania owego poczucia”<sup>50</sup>.

Zdaniem M. Mahlmanna i J. Mikhaila, wiodące teorie moralne XX wieku, jak np. intuicjonizm, utilitaryzm, analityczna metaetyka, etyka dyskursu, przyjmowały pogląd, że umysł ludzki nie jest formowany przez wyraźną możliwość sądu moralnego. Teorie te, niezależnie od różnic, łączyła ogólna awersja do normatywnych systemów ugruntowanych na wrodzonych moralnych możliwościach istot ludzkich. Dlatego też nie uznawały programu badawczego D. Huma za godny kontynuowania<sup>51</sup>. Jednak w kontekście drugiej rewolucji poznawczej, zainspirowanej przez lingwi-

Rozważając fenomenologię sądu moralnego, M. Mahlmann podaje przykład człowieka obserwującego mężczyznę, który daje dzieciom po tabliczce czekolady. Ten obraz dostarcza tylko informacji o postępowaniu w świecie zewnętrznym. Właściwa ocena moralna tego zdarzenia uzależniona jest od analizy wielu czynników, które składają się na obserwowaną sytuację. Bardzo ważny jest tutaj zamiar działającego, obiektywne skutki działania, sposób działania, jego sprawiedliwość. „Duch człowieka przyjmuje obserwowane postępowanie jako materiał, jako okazję dla procesu, który wytwarza określony duchowy rezultat, który wykracza poza zwykłą, codzienną obserwację: zamiar i działanie zostaje poprzez to określenie przypisane pewnemu statusowi (...) zostaje ocenione moralnie (...) jako dobre i sprawiedliwe”<sup>53</sup>. M. Mahlmann uznaje zasadę sprawiedliwości (równego traktowania) i zasadę altruizmu za dwa ważne elementy, które treściowo wprowadzają akty duchowe w sąd moralny. Ponadto, jego zdaniem, sąd moralny

## „Cechy, które współcześnie odnosimy do pojęcia moralności, składają się w istocie na pojęcie samego prawa naturalnego.

stykę teoretyczną, a zwłaszcza przez program badawczy gramatyki generatywnej N. Chomsky’ego, „powstaje pytanie: co z moralnością? Czy Hume miał rację umieszczając ją w stolicy, którą chciał zdobyć? Czy istnienie możliwości języka i «modularny» pogląd na temat umysłu pomógł doprowadzić do pewności, że istoty ludzkie w podobny sposób posiadają wyraźną możliwość moralną? Czy postulowanie takiej możliwości pomoże wyjaśnić fakty moralnego rozwoju i fenomenologię moralnego sądu?”<sup>52</sup>.

49 D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. A. Hochfeld, Warszawa 1975, s. 7.

50 F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 5: *Od Hobbesa do Hume’a*, tłum. P. Józefowicz, Warszawa 2005, s. 287.

51 M. Mahlmann, J. Mikhail, *Cognitive Science, Ethics and Law*, s. 96.

52 Tamże, s. 98.

tworzy określoną motywację działania. „Jeśli jakieś działanie jest oceniane jako moralnie dobre albo sprawiedliwe, wówczas zachodzi obowiązek dla oceniającego działającego, aby je czynić, jeśli wykonanie tego działania jest jeszcze możliwe. Wyjątek tworzą tutaj jedynie tzw. działania supererogacyjne, a więc takie działania, które są moralnie dobre, ale nie są nakazane, jak np. ofiarowanie własnej osoby, aby ratować innych”<sup>54</sup>. Powiązanie między sądem moralnym i motywacją działania urzeczywistnia się w powinności (nakaz, zakaz, dozwoleństwo). Wprawdzie powinność przymusza wolę, wytwarza skłonność działania, ale nie jest to przymus absolutny: wola jest naginana, motywowana, lecz nie gwałcona. To, że człowiek *powinien* działać w dany sposób, nie oznacza, że nie

53 M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 241.

54 Tamże, s. 244.

może on działać inaczej<sup>55</sup>. Istotne znaczenie ma fakt, że pojęcie wrodzonej moralnej możliwości nie prowadzi do dogłębnego deterministycznego wytłumaczenia ludzkiego zachowania<sup>56</sup>.

Od strony formalnej zatem można opisać zjawisko moralności poprzez powinność (nakazy, zakazy, dozwolenia), a od strony materialnej poprzez moralne zasady sprawiedliwości i altruizmu<sup>57</sup>. Moralność stanowi część ludzkiej egzystencji jako takiej. Każda normalna istota ludzka rozwija pewne rodzaje predeterminacyjnej normatywnej orientacji, do których należą takie mentalne pojęcia jak np.: sprawiedliwość, bezstronność, zobowiązania, prawa, pozwolenia, wartości. Zdaniem M. Mahlmanna i J. Mikhaila, normatywny obszar moralności zależy od natury i struktury umysłu. Zawarte w umyśle moralne reguły czy zasady („gramatyka moralna”) nie są zbudowane na jakimś kazusie (np. Hanna powinna powstrzymać się od bicia swojego młodszego brata Andrzeja), lecz są bardziej bezosobowe, ogólne, abstrakcyjne, o wiele bardziej podobne do rozwiniętego kodeksu prawnego<sup>58</sup>.

Jak słusznie podkreśla M. Mahlmann, „jeśli ktoś chce rzeczowo mówić o prawie, nie może milczeć na temat moralności. Relacja prawa i moralności jest wprawdzie trudna i wieloaspektowa. Jednak możemy twierdzić, że na pytanie o podstawy prawa nie można odpowiedzieć bez jednoczesnego rozwinięcia pojęcia tego, co jest etycznie usprawiedliwione (...)”<sup>59</sup>. M. Mahlmann broni pierwszeństwa moralności jako ostatecznej instancji w relacji do prawa pozytywnego. Równocześnie jednak zastrzega, że porządki prawne mogą skutecznie funkcjonować tylko pod warunkiem, że nie każda moralna wątpliwość będzie prowadzić do nieprzestrzegania norm prawnych<sup>60</sup>. Mahlmann proponuje następującą definicję pojęcia moralności: „Moralność jest subiektywnym, treściowo istotnie zorientowanym na dobro

i sprawiedliwość, zbudowanym poprzez akty sądów w sumieniu pojedynczych ludzi, poprzez indywidualną wolę bezpośrednio wiążącym drażliwe nakazy powinności, w każdym przypadku psychicznie sankcjonowanym, od specyficznych uczuć uwarunkowanym porządkiem”<sup>61</sup>.

## 5. Problem uniwersalizmu i relatywizmu w dziedzinie moralności i prawa

W językoznawstwie wciąż poszukuje się różnic pomiędzy językami naturalnymi wykorzystując techniczne parametry – opcje w gramatyce uniwersalnej – które mogą być określone w różny sposób w zależności od ukierunkowania doświadczeniem. Przytaczając cytaty z dzieła Wilhelma von Humboldta – „Chociaż języki dzielą narody, lecz tylko po to, aby w głębszy i piękniejszy sposób znowu wewnętrznie je łączyć; w tym sensie są one podobne do mórz, które, chociaż na początku strasznie uderzają w brzegi, to jednak stają się drogami łączącymi różne kraje”<sup>62</sup> – M. Mahlmann argumentuje, że wielość języków tylko pozornie i *prima facie* dzieli ludzi w ogólności także w kwestiach normatywnego myślenia. W rzeczywistości jest tylko wyrazem duchowego świata człowieka połączonych przez podzielaną możliwość mowy<sup>63</sup>. Okazuje się, że wiele różnic pomiędzy językami jest jedynie sztucznych, co upoważnia do zaproponowania istnienia pojedynczego ludzkiego języka z niewielkim zróżnicowaniem<sup>64</sup>. Gramatyka uniwersalna opisuje nie tylko strukturę syntaktyczną w wąskim znaczeniu, lecz również semantyczne własności języka<sup>65</sup>. Zakładając prawdziwość twierdzeń gramatyki uniwersalnej, można także przyjąć, że istoty ludzkie mogą mieć *de facto* wspólny system konceptualny, wspólną wiedzę dotyczącą np. takich pojęć jak czynny i bierny, przyczyna i skutek, cele i środki. Innymi słowy, jak argumentują M. Mahl-

61 Tamże.

62 W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus* [w:] tenże, *Werke in fünf Bänden*, Bd. 3, Darmstadt 2002, s. 158–159.

63 M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 269; tenże, *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie*, s. 461–462.

64 Por. M. Mahlmann, J. Mikhail, *Cognitive Science, Ethics and Law*, s. 100.

65 Zob. np. N. Chomsky, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge MA 2000, s. 62.

55 Tamże.

56 M. Mahlmann, J. Mikhail, *Cognitive Science, Ethics and Law*, s. 99.

57 M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 246.

58 Por. M. Mahlmann, J. Mikhail, *Cognitive Science, Ethics and Law*, s. 99.

59 M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 15.

60 Tamże, s. 338.

mann i J. Mikhail, wiele elementów składowych moralnego i prawnego poznania może stać się powszechnymi, podczas gdy wiele twierdzeń konceptualnego relatywizmu może się okazać fałszywymi, tym bardziej że na obszarze moralności nie istnieje taka różnorodność jak na obszarze języka. Dodatkowym argumentem jest porównanie między moralnością a wizualizacją, będącą kompleksowym systemem kognitywnym, niezakładającym parametrów w relewantnym sensie. Tak więc grecka kobieta nie widzi wyspy na Cykladach inaczej niż jej niemiecki mąż albo amerykański turysta<sup>66</sup>.

Dodatkowym powodem wyrażenia sprzeciwu, przynajmniej w ekstremalnych przypadkach, konceptualnemu i moralnemu relatywizmowi jest obserwowane zjawisko historycznej konwergencji i „przeskakującego konsensu” na tematy moralne, co szczególnie uwidacznia się w powolnej, ale ciągle wzrastającej kulturze globalnych praw człowieka, która nie ma analogii na obszarze języka<sup>67</sup>. Wpraw-

nowożytnej kultury praw człowieka, jak wolność, równość i godność<sup>68</sup>. Stawia się również zarzut imperializmu kulturowego, zgodnie z którym innym kulturom narzuca się obce wyobrażenia o wartościach pod płaszczykiem przyjaznego ludzkości uniwersalizmu.

Odnosząc się do tych zarzutów, M. Mahlmann uzasadnia ich bezpodstawność. Argumentuje ponadto, że nawet jeśli jakaś idea powstała w jakimś określonym związku kulturowym, nie oznacza to jeszcze, że idea ta tylko w tym związku może rościć sobie pretensje do obowiązywania: „nawet gdy naszkicowane treści sprawiedliwości i altruizmu, wolności, równości i godności człowieka byłyby historycznym produktem określonej kultury (co w żadnym wypadku nie ma miejsca, jak już wspomniałem), nie oznacza to, że z tego powodu ich obowiązywanie byłoby ograniczone do tej kultury”<sup>69</sup>. Jego zdaniem, podstawowe zasady sprawiedliwości i altruizmu znajdują się w bardzo różnych kulturach na przestrzeni dziejów.



## Pojęcie wrodzonej moralnej możliwości nie prowadzi do deterministycznego wytłumaczenia ludzkiego zachowania.

dzie, podnosząc roszczenie do uniwersalizmu, M. Mahlmann i J. Mikhail mają świadomość, że ich teoria może wyrażać uniwersalne prawdy tylko w takim zakresie, w jakim błądzący ludzki autor, którego poznanie nie jest doskonałe, może je sformułować. Dlatego też są otwarci na wszelkie dyskusje i ewentualne korygowanie nieścisłości.

Uniwersalistycznym perspektywom w etyce i prawie zarzuca się czasami europocentryzm, szczególnie w odniesieniu do takich centralnych wartości

Podobnie rzecz wygląda z antropologicznymi założeniami teorii ludzkiej natury, przy pomocy których argumentowano za pojęciem wolności i godności człowieka, tworzącym fundament równości wartości ludzkiej. To, że ludzkie posiadają określoną naturę, potwierdzają również nauki kognitywistyczne, których wyrazem jest m.in. prezentowana przez M. Mahlmann i J. Mikhaila teoria. Za uniwersalizmem przemawia także istnienie powszechnego, moralnie relewantnego obszaru ludzkich potrzeb, zarówno materialnych, jak i niematerialnych. Wśród nich można wymienić: pożywienie, fizyczną i psychiczną nietykalność, wolność czy ochro-

66 Por. M. Mahlmann, J. Mikhail, *Cognitive Science, Ethics and Law*, s. 100; zob. także: M. Mahlmann, *Ethics, Law and the Challenge of Cognitive Science*, s. 608–611.

67 Zob. J. Mikhail, *Elements of Moral Cognition. Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*, *passim*; M. Mahlmann, *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie*, *passim*.

68 Zob. np. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris 1983, s. 208 i n.

69 M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 318.

na<sup>70</sup>. Odpowiednio do potrzeb ludzkich tworzone normy prawne zawierają zakazy zabójstwa, gwałtu i innych aktów przemocy. W podstawowym zakresie te unormowania są powszechnie obowiązujące. Systemy prawa karnego różnych państw wykazują podstawowe paralele. Różnorodne prawnicze pojęcia, jak np. zasada sprawcy, zamiar czy dobrowolność występują wszędzie<sup>71</sup>.

Zdaniem M. Mahlmanna, niektóre reżimy polityczne, zwłaszcza te, które ograniczają wolności i prawa podporządkowanych im ludzi, chętnie odwołują się do argumentów kulturowo-relatywistycznych, aby usprawiedliwić własny represyjny porządek poprzez odniesienie do specyficznej kultury, która rzekomo nie ma nic wspólnego z prawami człowieka. Jednakże te ideologiczne samousprawiedliwienia nie zasługują na poparcie, ponieważ „nie tylko naruszenia fizyczne, również ucisk i lekceważenie osoby ranią ludzi w każdej kulturze”<sup>72</sup>. Według M. Mahlmanna, zarówno istnienie uniwersalnych, moralnych zasad, jak i trwałej przesłanki sądu moralnego – ludzkiej natury – przemawiają za przyjęciem uniwersalizmu moralnego i etyczno-prawnego<sup>73</sup>.

Najwięcej kontrowersji powstaje w związku z pytaniem o możliwość dostarczenia ostatecznego uzasadnienia norm moralnych i prawnych, tzn. takiego uzasadnienia, którego nie można poddać w wątpliwość przy pomocy żadnych racjonalnych przesłanek. Zdaniem M. Mahlmanna, ten problem „fundacjonizmu” jest przedmiotem dyskusji, której uczestników można podzielić na dwa rodzaje: po jednej stronie znajdują się przedstawiciele teorii, którzy bronią twierdzenia o możliwości ostatecznego uzasadnienia osądu moralnego (pragmatyka transcendentalna,

pewne nurty religijno-metafizyczne), po drugiej zaś przedstawiciele teorii, którzy odrzucają możliwość ostatecznego uzasadnienia (relatywistyczne, non-kognitywistyczne nurty w filozofii analitycznej, postmodernizm). Jednakże, zdaniem Mahlmanna, wielu przedstawicieli obu przeciwstawnych stanowisk nie dotyka istoty problemu moralno-epistemologicznego. Wprawdzie nowożytna teoria poznania słusznie podkreśla, że ludzie nie mogą przy pomocy swojej duchowej możliwości ostatecznie uzasadnić teoretycznej prawdy i praktycznej słuszności sądów tych możliwości samych w sobie. Ludzie ze swoimi duchowymi możliwościami nie mogą przekroczyć granic tych możliwości. Jednakże, „to, że zgodność perspektywy gatunku ludzkiego i obiektywnego wglądu nie może być udowodniona nie oznacza jednak – i tutaj błędzi nurt relatywistyczny – że nie istnieją żadne miary ludzkiego poznania i wglądu moralnego, a więc że nauka i uniwersalizm miałyby się wykluczać. Przeciwno radykalnemu sceptycyzmowi broni przekonująca epistemologia istnienia kryteriów prawdy i praktycznego wglądu, które z punktu widzenia ludzkiego czynią owe teorie i sądy moralne mniej lub więcej przekonującymi. (...) To, że równe powinno być równo traktowane, jest bardziej przekonujące niż nakaz nierównego traktowania tego, co równe. (...) Stojąc przed alternatywą, czy nie możemy wygłaszać żadnych twierdzeń albo możemy osądzać na podstawie ludzkich miar epistemologii, nie istnieje żadna racjonalna alternatywa, aby czynić to drugie. Bowiem refleksja sceptyczna nie tylko jasno pokazała, że nie możemy być pewni, że ludzki wgląd dostarcza prawd obiektywnych, lecz także, że nie można udowodnić, że ludzki wgląd nie odnosi się do tego, co prawdziwe i słuszne. Sceptycyzm radykalny, który twierdzi coś przeciwnego, zastosowany do samego siebie, skończyłby w samozaprzeczeniu. Jednak gdy istnieje potwierdzona właśnie przez poważną sceptyczną refleksję możliwość wglądu, nie ma żadnego powodu, aby pominąć taką teoretyczno-poznawczą szansę”<sup>74</sup>. Relatywizm, zdaniem M. Mahlmanna, wyznacza zbyt wąsko granice normatywnej siły poznania człowieka. Granicę normatywnego wglądu nie tworzy jakaś jedna konkretna kultura,

70 Tamże, s. 319. Podobnie argumentuje na rzecz uniwersalizmu A. Kaufmann, twierdząc, że każdy człowiek dąży do tego, aby być ochronionym przed nieszczęściem, pojmowanym na przykład jako choroba, śmierć, ból, nędza, brak dachu nad głową – por. A. Kaufmann, *Rechtsphilosophie*, wyd. 2, München 1997, s. 176–177; zob. także: J. Potrzebszcz, *Idea prawa w myśli filozoficznoprawnej Gustawa Radbrucha i Arthura Kaufmanna*, „Prawo-Administracja-Kościół” 2005, nr 1–2 (20–21), s. 295.

71 Por. J. Mikhail, *Universal Moral Grammar: Theory, Evidence, and the Future*, „Trends in Cognitive Sciences”, vol. 11, nr 4, April 2007, s. 143–152.

72 M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 319.

73 Tamże, s. 320.

74 Tamże, s. 321.

lecz perspektywa ludzkiego gatunku, która jednak sama jest niemożliwa do przekroczenia<sup>75</sup>.

## 6. Aplikacja mentalistycznej etyki do prawa

Konsekwencją refleksji na temat kognitywnych podstaw sądu moralnego jest postawienie różnorodnych, ważnych pytań na temat prawa i systemów prawnych. Na płaszczyźnie praktycznej istnieją implikacje dla rozumienia takich pojęć, jak przestępstwo, delikt, umowa, oczywistość, czyn, proporcjonalność, zamiar przestępczy, zwyrodnienie moralne czy ogólne poczucie winy. Na płaszczyźnie filozoficznej istnieją implikacje dla problemów odwiecznie ważnych, o charakterze prawnonaturalnym. Zdaniem M. Mahlmana i J. Mikhaila, mentalistyczna etyka może zaoferować nową podstawę do uzasadnienia pojęć dotyczących natury powszechnej moralności rodzaju ludzkiego. Wyjaśniając sąd moralny w terminach uniwersalnej moralnej możliwości (uniwersalnej moralnej gramatyki), mentalistyczna etyka może być w stanie potwierdzić istotę rozumienia tradycji prawa naturalnego: istnienie naturalnych, normatywnych wyznaczników dostępnych dla wszystkich, w przeciwieństwie do tego, co przyjmuje się jako legitymizację prawa pozytywnego<sup>76</sup>.

Uniwersalna gramatyka moralności i prawa przyjmuje pewne założenia dotyczące pochodzenia normatywnych stanów rzeczy. Spośród dwóch poglądów dotyczących konstytucji ludzkiego ducha: modelu empirycznego i modelu racjonalistycznego, wybiera ten drugi.

W modelu empirycznym przyjmuje się, że dziecko przychodzi na świat bez żadnych predyspozycji do zdobycia normatywnych kategorii, jest *tabula rasa*, niezapisaną tablicą, na którą stopniowo wpływa doświadczenie. Człowiek nie jest zatem żadnym *animal morale*, lecz dopiero może zostać stopniowo uformowany, ponieważ cechuje go znacznie większy zakres plastyczności, niż twierdzą racjaliści.

W modelu racjonalistycznym wiedza moralna w istotnej części związana jest z istnieniem prak-

tycznej kompetencji, posiadającej specyficzne, genetycznie zdeterminowane właściwości. Ta praktyczna kompetencja jest reprezentowana neuronalnie w nieznanym nam sposób w mózgu modularnym. Może być ona modułem autonomicznym, podobnie jak wiedza syntaktyczna. Moralna kompetencja jest cechą gatunkową, która działa w zasadzie u każdego człowieka, jeśli wyłączymy przypadki patologiczne. Na jej podstawie ludzie mogą wytworzyć bogaty i zróżnicowany normatywny świat. Jest ona korzeniem podmiotowej powszechności kategorii moralnych, dzięki którym tworzy się wspólnota duchowa ludzkości<sup>77</sup>.

Zdaniem M. Mahlmana, idea moralnej możliwości orientacji, która dostarcza również zasad przewodnich etyce prawa, tradycyjnie nazywana sumieniem albo rozumem praktycznym, pozostała żywa i aktualna. Mahlmann odrzuca jako nieprzekonujące różnorodne formy radykalnej krytyki praktycznego rozumu, które były podejmowane już przez sofistów, T. Hobbesa, teorie krytyczne, teorie systemów czy postmodernizm<sup>78</sup>.

Bardzo istotną kwestią jest rozważenie możliwości związku powszechnej kompetencji moralnej z systemem prawa pozytywnego. Na pierwszy rzut oka wiedza prawna jest raczej podobna do wiedzy zdobywanej w taki sposób, jak to przedstawia teoria empiryczna: człowiek jest *tabula rasa*, a prawo pozytywne jest czystym produktem sztuki<sup>79</sup>. Jednakże M. Mahlmann broni hipotezy racjonalistycznej, dokonuje projekcji nie tylko mentalistycznej teorii moralności, ale także mentalistycznej teorii prawa. Jego zdaniem, prawo pozytywne różni się wprawdzie od moralności m.in. poprzez pozytywność, mechanizmy sankcji, tworzenie w formalnym postępowaniu czy stosowanie przez specjalistów, ale w jego formę wchodzi również konstytutywnie te same kategorie, które leżą u podstaw moralności, szczególnie gdy odwołujemy się do zobowiązania, reguł, praw czy wartości. Poprzez to odwołanie prawo pozytywne, podobnie jak i moralność, staje się dopiero normatywnym fenomenem<sup>80</sup>.

77 M. Mahlmann, *Rationalismus in der praktischen Theorie. Normentheorie und praktische Kompetenz*, s. 100–101.

78 M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 322.

79 M. Mahlmann, *Rationalismus in der praktischen Theorie. Normentheorie und praktische Kompetenz*, s. 102.

80 Tamże.

75 Tamże.

76 Por. M. Mahlmann, J. Mikhail, *Cognitive Science, Ethics and Law*, s. 101.

Dalej M. Mahlmann twierdzi, że prawo pozytywne, mimo całej swojej oczywistej sztuczności, utrzymuje się, podobnie jak moralność, dzięki fenomenom duchowym, które należy odnieść do struktur kognitywnych mających korzenie w kompetencji praktycznej. Istotne struktury prawa pozytywnego nie mogłyby powstać bez tych fenomenów. W prawie pozytywnym normatywne stany rzeczy, które same w sobie spoczywają na kognitywnych możliwościach ludzi, są sztucznie przekształcane. Zdaniem Mahlmann, prawo nie jest czymś samoistnym w ontycznej sferze społecznej, która jest oddzielona od fizycznych albo psychicznych obszarów bytu, czy też istnieje w tekstach. Prawo jest czymś, co swoje korzenie ma w specyficznych duchowych działaniach człowieka, które umożliwia praktyczna kompetencja<sup>81</sup>.

Sformułowana przez M. Mahlmann definicja prawa brzmi następująco: „Prawo jest specyficznym stanem, zmiennym, społecznie działającym, przede wszystkim przez sankcje sprawdzalnym porządkiem norm, które skierowane są na zewnętrzne zachowanie człowieka, i których wewnętrzna moc wiążąca dla adresatów prawa jest możliwa, lecz nie wymuszająca, porządkiem norm poprzez specjalny sztab ludzi interpretowanym i przeforsowanym, a treściowo różnorodnym, np. może również być motywowany racjonalnością celu, lecz jest skierowany na urzeczywistnienie tego, co dobre i tego, co sprawiedliwe”<sup>82</sup>.

Na pytanie, co stanowi duchowy stan rzeczy normy, M. Mahlmann odpowiada, że dana norma nie jest pierwszorzędnie społecznym stanem rzeczy, lecz fenomenem kognitywnym cechującym się ogólnością, wewnętrzną określonością, pewnością i możliwością poznania, kreatywną możliwością ustanowienia, prywatnością i przepisywalnością. Ten duchowy stan rzeczy normy nie jest zdobywany drugorzędnie, lecz jest jakąś oryginalną, duchową kategorią wrodzoną, której konstrukcja jest stymulowana poprzez zewnętrzne okoliczności<sup>83</sup>.

Konsekwentnie, społeczne instytucje tworzenia norm, poznania norm i stosowania norm odbijają

81 Tamże.

82 M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 238.

83 M. Mahlmann, *Rationalismus in der praktischen Theorie. Normentheorie und praktische Kompetenz*, s. 236.

duchowy świat człowieka, a szczególnie jego praktyczną kompetencję. Ponieważ istotny stan rzeczy normy należy do duchowego świata człowieka, może on również stać się częścią jego świata społecznego, nieformalnie w moralności, a w sposób sformalizowany i instytucjonalizowany w systemie prawa<sup>84</sup>.

### Zakończenie

Badania podjęte przez M. Mahlmann i J. Mikhaila mogą odegrać istotną rolę w rozwoju myśli filozoficzno-prawnej. Jak podkreśla sam Mahlmann, wyniki tych badań wiodą w dwóch kierunkach: „po pierwsze są one krokiem do postmetafizycznej rekonstrukcji praktycznego rozumu jako praktycznej kompetencji i po drugie, są one przyczynkiem do racjonalistycznej antropologii, która może prowadzić do zbudowania konkretnego humanizmu”<sup>85</sup>. Ich naukowe przedsięwzięcie aktualizuje fundamentalne tematy tradycyjnej filozofii moralnej i oświeceniowego racjonalizmu, ukazując je w nowej perspektywie wraz z aplikacją do współczesnej teorii i filozofii prawa.

M. Mahlmann i J. Mikhail nie zamierzają odkrywać czy wynaleźć „nowych” zasad moralnych, przyjmują bowiem założenie, że celem filozofii moralności i prawa nie jest znalezienie nowych systemów, na które można byłoby zamienić normy powszechnie przyjęte<sup>86</sup>. Raczej chodzi o to, by opisać, wyjaśnić, a w razie konieczności usprawiedliwić te już znane i intuicyjnie przyjęte normatywne zasady w powszechnym sensie ich rozumienia<sup>87</sup>.

Istotnym, wyraźnie sformułowanym, motywem podjęcia próby stworzenia uniwersalnej gramatyki moralności i prawa jest pragnienie naukowego, wyzwolonego od tradycyjnie pojmowanej metafizyki, wyjaśnienia podstaw moralności i prawa przy jednoczesnym braku akceptacji dla relatywizmu etycznego. Wydaje się, że metafizyka pojmowana jest tutaj jako ostateczne odniesienie do transcendencji.

84 Tamże.

85 Tamże.

86 Por. M. Mahlmann, J. Mikhail, *Cognitive Science, Ethics and Law*, s. 102.

87 Zob. M. Mahlmann, *The Cognitive Foundations of Law – an Introduction to the Mentalist Theory of Ethics and Law* [w:] H. Rottleuther (red.), *The Foundations of Law*, Dordrecht 2005, s. 75 i n.

W tym kontekście godne uwagi jest rozróżnienie dokonane przez Arthura F. Utza (przedstawiciela katolickiej nauki społecznej), który wskazuje na możliwość pojmowania metafizyki w dwóch znaczeniach: w znaczeniu pierwszym (Arystotelesowskim) metafizyka jest abstrakcyjnym poznaniem realnym, które nie ma nic wspólnego z istotą Boską i polega na tym, że poprzez dane empiryczne intelekt dochodzi do poznania podłoża ogólnej natury; dopiero w znaczeniu drugim (Tomasz z Akwinu) metafizyka wskazuje na transcendencję<sup>88</sup>. Wprawdzie Utz uważa, że to drugie pojęcie metafizyki jest również konieczne, aby ukazać w pełni charakter obowiązku rozumu praktycznego, ale jednocześnie podkreśla, że metafizyczny sposób poznania, także bez odwoływania się do jego pochodzenia, jest możliwy i rzeczywisty. Charakterystyczne jest także odwoływanie się Utza do etnologicznej teorii strukturalizmu kulturowego (Claude Lévi-Strauss) w celu pozostania na płaszczyźnie doświadczenia dostępnego ludzkiemu poznaniu, aby uzasadnić uniwersalny charakter podstawowych ludzkich wartości<sup>89</sup>.

Wprawdzie autorzy koncepcji uniwersalnej gramatyki moralności i prawa wyraźnie odcinają się od metafizyki (wydaje się, że raczej w tym drugim znaczeniu) i rozwijają tę koncepcję w ramach nauk kognitywnych, ale poprzez przyjęte założenia uniwersalistyczne stwarzają płaszczyznę dyskusji z przedstawicielami klasycznego prawa naturalnego. Możliwość takiej dyskusji staje się bardziej realna, szczególnie w kontekście sformułowanego przez Międzynarodową Komisję Teologiczną zaproszenia ekspertów i rzeczników wielkich tradycji religijnych, mądrościowych i filozoficznych do współpracy mającej na celu wspólne uznanie powszechnych zasad moralnych bazujących na racjonalnym ujęciu rzeczywistości, niezależnym od religijnych przekonań i od różnorodności kulturowych kontekstów<sup>90</sup>.

88 Por. A.F. Utz, *Ist Kelsen mit Aristoteles zu versöhnen?* [w:] tenże, *Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983–1997*, red. W. Ockenfels, Paderborn-München-Wien-Zürich 1998, s. 110–111.

89 Zob. A.F. Utz, *Prawo naturalne jak pojęcie zbiorcze niepozytywistycznych teorii prawa*, tłum. A. Kość, J. Potrzezszcz, „Roczniki Nauk Prawnych”, 20 (2010), nr 1, s. 67.

Warto także podkreślić, że w przemówieniach papieża Jana Pawła II (np. w Przemówieniu do Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku, wygłoszonym 5 października 1995 roku czy w Orędziu na dzień 1 stycznia 2000 roku) pojawiały się takie sformułowania, jak: „(...) rzeczywiście istnieją uniwersalne prawa człowieka, zakorzenione w naturze osoby, w której znajdują odzwierciedlenie uniwersalne i niezbywalne wymogi powszechnego prawa moralnego. (...) Powszechne prawo moralne, zapisane w sercu człowieka, jest swoistą «gramatyką», której potrzebuje świat, aby podjąć taką rozmowę o własnej przyszłości”.

Taką perspektywę etycznej nadziei przynosi także uniwersalna gramatyka moralności i prawa. We współczesnym, zsekularyzowanym świecie ten projekt naukowy z pewnością przyczyni się do wzrostu moralnej dojrzałości człowieka, który nie może już unikać odpowiedzialności wiążącej się z określeniem normatywnej podstawy indywidualnego działania i życia społecznego, postępując za jakimś autorytetem albo tradycją świecką czy religijną. Jak podkreślił sam M. Mahlmann, ta moralna dojrzałość wymaga jednak uzasadnionego budowania sądów, również co do treści prawa.

Problem słuszności treściowego określenia normy prawnej jest jednym z najbardziej skomplikowanych problemów, które muszą rozwiązywać uczestnicy procesu tworzenia i stosowania prawa. Wydaje się, że to roszczenie do słuszności, artykułowane w niepozytywistycznych koncepcjach prawa, może znaleźć w uniwersalnej gramatyce moralności i prawa istotne wsparcie.

90 Zob. *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej przyjęty podczas posiedzenia w dniach 1–6 grudnia 2008 roku, tłum. P. Napiwodzki, 116; zob. także: *Uwierzyć w zdolność poznania prawa naturalnego. Wywiad z o. prof. Sergem-Thomasem Bonino OP przeprowadzony przez Adama Szafrąńskiego*, „Forum Prawnicze” 2011, nr 2 (4), s. 6–11.