Григорий А. Часовских

РНИМУ им. Н.И. Пирогова, Москва, Россия

Гомология понятия справедливости у человека и других приматов

doi: 10.22394/2074-0492-2019-3-100-118

Резюме:

В статье рассматриваются эволюционные предпосылки формирования концепта справедливости, а также некоторые ее атрибутивные характеристики, встречающиеся у животных. Эволюционная этика достаточно быстро оформилась как ветвь эволюционной теории. Уже Чарльз Дарвин полагал, что наше моральное поведение, по крайней мере частично, имеет дорациональную природу. И ко второй половине XX века уже окончательно сформировался запрос на обоснование просоциального поведения с точки зрения эволюционной выгоды. Гипотетические построения, вроде взаимного альтруизма и моралистической агрессии, нашли эмпирические подтверждения в работах С. Броснан и Ф. де Вааля и поставили вопрос о возможном определении их как прообраза наших представлений о справедливости и честности. Ряд наблюдений и экспериментов с нечеловеческими приматами подтвердил, что понятия взаимного альтруизма и моралистической агрессии могут быть к ним применимы. Это поставило вопрос о том, можем ли мы говорить, что представления о справедливости у человека и нечеловеческих приматов гомологичны. В случае хотя бы частично положительного ответа это ставит проблему возможности модернизировать наши моральные контракты согласно этому знанию. В статье проводится критический анализ морального реализма на натуралистических основаниях в работах С. Харриса и Р. Бойда и обсуждаются возможные ему альтернативы. Общества гетерогенны в своем представлении о справедливости, и культура оказывает сильнейшее организующее влияние на представления о морали, однако это не делает эволюционную этику бесполезной. В качестве альтернативы, разрешающей противоречия морального реализма в эволюционной этике, рассматривается проект К. Бинмора. В его работах на основании эволюционной теории игр и философской концептуализации предлагаются решения по модернизации моральных контрактов.

Часовских Григорий Александрович — аспирант Школы философии НИУ «Высшая школа экономики», преподаватель кафедры биоэтики и международного медицинского права МФ, РНИМУ им. Н.И. Пирогова. Научные интересы: эволюционная этика, биоэтика, медицинская этика. E-mail: 19suby@gmail.com

Ключевые слова: эволюционная этика, моралистическая агрессия, справедливость, моральный реализм, скептицизм, моральный контракт, эволюционная теория игр, Бинмор, де Вааль

Grigory A. Chasovskikh

Pirogov Russian National Research Medical University, Moscow, Russia

The Homology of the Concept of Justice in Humans and Other Primates

Abstract:
This article discusses the evolutionary prerequisites for the formation of the concept of justice, as well as some of its attributive characteristics found in animals. Evolutionary ethics managed to rapidly establish itself as a branch of evolutionary theory. Charles Darwin already believed that our moral behavior was at least partially of a pre-rational nature. By the second half of the 20th century, a demand for the justification of prosocial behavior in terms of evolutionary benefits had finally emerged. Hypothetical constructions, such as mutual altruism and moralistic aggression, have found empirical evidence in the works of S. Brosnan and F. de Waal and raised the question of their possible definition as a prototype of our ideas about justice and fairness. A number of observations and experiments with non-human primates subsequently confirmed that the concepts of reciprocal altruism and moralistic aggression may be applicable to them. This in turn raised the question of whether we can say that the notions of justice in humans and non-human primates are homologous. In the case of at least a partially positive answer, this raises the question of how our moral contracts can be modernized according to this knowledge. This paper provides a critical analysis of moral realism on naturalistic grounds in the works of S. Harris and R. Boyd and discusses possible alternatives to it. Societies are heterogeneous in their perceptions of justice, and culture has a strong organizing influence on moral perceptions, but this does not make evolutionary ethics worthless. Ken Binmore's evolutionary game theory is proposed as a means of resolving moral realist contradictions found in evolutionary ethics. Based on this framework, Binmore offers a way to modernize our moral contracts.

Keywords: evolutionary ethics, moralistic aggression, justice, moral realism, skepticism, moral contract, evolutionary game theory, Binmore, de Waal

Grigory A. Chasovskikh — Phd student of the School of Philosophy National Research University "Higher School of Economics", Lecturer at the Network UNESCO Chair of Bioethics and International Medical Law, International Medical School Pirogov Russian National Research Medical University. Research interests: evolutionary ethics, bioethics, medical ethics. E-mail: 19suby@gmail.com

Натуралистические основания справедливости и основания ее гомологичности у человека и нечеловеческих приматов

Саму по себе натурализацию концепта справедливости нельзя назвать новой идеей в истории этики, однако с оформлением эволюционной теории этот теоретический ход получил новый импульс. Уже Чарльз Дарвин в работе «Происхождение человека и половой отбор», указывая на возможную адаптивную выгоду морального чувства, предполагал наивным представления о его исключительно рациональной природе. Связь эволюционной теории и этики быстро закрепилась, однако линейного развития последняя получить не смогла. Исторический контекст формирования эволюционной этики не является предметом исследования данной статьи, однако важен тем, что демонстрирует множественность трактовок однородного эмпирического основания внутри данного этического направления. Эволюционная теория получала со временем серьезные фактологические и теоретические дополнения, но даже создание синтетической теории эволюции является скорее закономерным продолжением развивающегося знания, нежели ответвлением. В случае же эволюционной этики ее нелинейность на ранних этапах развития была определена некоторыми специфическими девиантными течениями вроде социал-дарвинизма, которые хоть и не являлись точной трактовкой достаточно осторожных заявлений самого Дарвина, но сумели испортить репутацию эволюционной этике более чем на полвека.

Эффективному синтезу этики и эволюционной теории способствовал П.А. Кропоткин, который определил взаимопомощь как фактор отбора, не уступающий по своему значению отбору половому. В фундаменте современной эволюционной этики можно встретить семантически схожее понятие — взаимный (reciprocal) альтруизм, хотя в исторических обзорах Кропоткин практически не упоминается. С понятием справедливости все несколько сложнее. В период этологического возрождения эволюционной этики второй половины XX в., когда этологов в вопросах эволюции поведения заинтересовало поведение моральное, Роберт Триверс [Trivers 1971] занялся постановкой проблемы справедливости. Ко времени написания его работы не существовало адекватного описания возможности выхода взаимного альтруизма за рамки родственного отбора.

Именно поэтому с целью обоснования популяционного отбора на просоциальное поведение он вводит понятие моралистической агрессии — явления, при котором взаимные альтруисты путем положительных и отрицательных санкций стимулируют взаимный альтруизм и наказывают эгоистичное поведение. Подобное поведе-

ние стимулирует дорациональную склонность к оценке поведения другого, чтобы отвечать на него соразмерным действием, однако описанное Триверсом явление — скорее ретрибутивная характеристика категории справедливости, но ей явно не тождественна. Ричард Александер [Alexander 1985: 13], развивая идеи Триверса, предполагает, что чувство справедливости в человеческой истории возникло вследствие неразборчивого альтруизма, которое противопоставлено непотизму, избирательному распределению. В этом смысле у подобной формы естественной справедливости обнаруживается эгалитарный крен. В понятии взаимного альтруизма центральной характеристикой оказывается именно взаимность, а не само альтруистическое поведение как таковое. Аналогично этому в центре моралистической агрессии также находится механика «взаимности», подкрепляющая альтруизм воздаянием. Именно взаимность и регулирует эффективную кооперацию, что позволяет предположить, что некоторые атрибутивные функции справедливости способствуют эволюции морального чувства, возникшего, по всей видимости, как необходимый регулятор взаимовыгодной кооперации.

Эти интуиции подтверждаются множеством симуляций кооперативного взаимодействия, самой известной из которых является эксперимент Роберта Аксельрода, где в повторяющихся играх «дилеммы заключенного» среди компьютерных программ победила стратегия «око за око», в первом взаимодействии склонная к сотрудничеству. Стратегия, первым ходом предлагающая сотрудничество, а в дальнейшем повторяющая предыдущие ходы партнера, оказывается выигрышной относительно постоянной склонности к сотрудничеству (чистого альтруизма), эгоистической стратегии и всех других смешанных стратегий. Это экспериментально подтверждает важность именно воздаятельной механики в отборе на альтруизм. Во-первых, работа Аксельрода доказывает универсальную значимость кооперации, основанной на взаимности, ее несводимость к поведению высокоразвитых млекопитающих. Во-вторых, она эмпирически подкрепляет и корректирует вектор этологической дескрипции нашего кооперативного поведения, подключая для этого теорию игр.

В качестве другого иллюстративного примера можно представить своего рода популяционную игру, моделирующую отношение альтруистов и эгоистов внутри группы и вне нее. Для этого можно представить игру, где две базовые игровые стратегии обозначаются как желание сотрудничать в рамках одной группы и стремление максимизировать личную выгоду в другой. Знание о ненадежности любого партнерства, проблема организации кооперации и групповые конфликты делают стратегию внутригруппового эгоизма невы-

годной. Впрочем, в реальных условиях мы практически всегда будем иметь более сложный сценарий, где в группах будут находиться и альтруисты, и эгоисты. Однако и в этих условиях микрогруппы просоциальных особей внутри группы, склонной эгоизму, эффективнее проходят отбор, консолидируясь и образуя более тесные связи по сравнению с эгоистами (в том числе и половые). Конечно, атмосфера сотрудничества является стимулирующей для всей группы в целом, однако в процентном соотношении популяционная выгода все равно на стороне просоциальных особей (меньшинства).

Почему же на практике мы не наблюдаем однородные сообщества самоотверженных альтруистов? Больший процент склонных к альтруизму особей неизбежно делает из группы максимально комфортный рассадник социальных паразитов, что провоцирует рост числа условных эгоистов. В результате уменьшение численности альтруистов заставляет эгоистов взаимодействовать друг с другом чаще. Это, в свою очередь, по иронии наносит ущерб их собственным генам [Krebs 2008: 232].

Эмпирическое подтверждение о наличии взаимного альтруизма среди других приматов и их понимании ретрибутивной и дистрибутивной функций справедливости первым предложил Франс де Вааль. Исследуя крупные колонии приматов в неволе, он проанализировал внушительное количество взаимодействий между индивидами и открыл ряд закономерностей. Так, в статье «Шимпанзиное чувство социальной закономерности и его отношение к человеческому чувству справедливости» приводятся впечатляющие цифры: из 5000 взаимодействий с обменом едой у взрослых приматов агрессивное взаимодействие наблюдалось всего в 3,1% случаев от общего числа [de Waal 1991: 344]. При этом не оправдывается предположение, что особи добровольно делятся едой с целью предотвратить агрессию со стороны старших в иерархии, однако наблюдается твердая корреляция с взаимным грумингом, что демонстрирует важную роль обмена услугами и благами в социальной организации.

Де Вааль зафиксировал коллективное влияние иерархических низов на вожака, так называемую обратную иерархию, а также коллективную нетерпимость приматов к неравенству, вполне, впрочем, с ним сосуществующую. Кроме того, немотивированные вспышки агрессии доминантных особей вызывают сочувствие к пострадавшему, выражаемое в груминговой поддержке, исключая случаи, когда последний «напросился сам». И, наконец, нарушение доминантными особями негласных правил, ограничивающих силовое воздействие в поединках, может также вызвать коллективную агрессию в адрес нарушителя. Означает ли это, что они «мыслят» (не) справедливость в данном случае так же, как и люди? Необязательно... Де Вааль в той же статье говорит скорее об ощущении своего

и чужого поведения как допустимого и недопустимого. Соответственно, возможно, подобное коллективное поведение — это не «требование справедливости» или «наказание по заслугам», а своеобразная поддержка статус-кво.

С неравенством ситуация более однозначна, приматы определенно его ощущают. Однако любопытен и тот факт, что остро ощущают и реагируют на неравенство не только высшие приматы. Стоит вспомнить легендарное видео эксперимента Ф. де Вааля и Сары Броснан, где капуцин, довольствовавшийся огурцом, увидев, как его сородичу за схожее действие в награду предлагают более привлекательный виноград, начинает отвергать огурец, кидая его в лаборанта и выражая явное возмущение [Brosnan, de Waal 2003: 297-299]. В кейсе примечательно, что подобное поведение не является рациональным, ведь получить огурец лучше, чем ничего. Более того, оно привязано к партнеру, а не к самой награде, ведь оба примата охотно соглашаются даже на огурец, если его предлагают обоим.

Лучший системный анализ восприятия справедливости и честности у приматов предлагают работы Сары Броснан. Основываясь на результатах серии игровых экспериментов и систематизации предыдущих исследований Броснан приходит к выводу, что нечеловеческие приматы действительно реагируют на дистрибутивную несправедливость, но почти безразличны к процедурной. В частности, игровые эксперименты демонстрируют, что приматы отказываются от меньшей, чем у сородича, награды за одинаково выполненное задание, но не отказываются, если оно достается бесплатно [Brosnan 2014: 199]. Возможно, отсутствие доказательств понимания нечеловеческими приматами процедурной справедливости связано с тем, что затруднительно организовать чистый и понятный для животных эксперимент.

Преимущество подобных игровых экспериментов заключается в том, что их можно проводить и для людей. В целом поведенческие тенденции людей и нечеловеческих приматов схожи. Кросскультурные исследования демонстрируют, что рациональная установка «мало — лучше, чем ничего» не устраивает и большинство людей в большинстве сообществ [Henrich 2005]. Однако предположение гомологии справедливости людей и нечеловеческих приматов сталкивается с серьезной критикой. Некоторые виды высших приматов, как и люди в некоторых культурных группах, демонстрируют непонимание смоделированного дистрибутивного неравенства (или безразличны к нему). Что важно, одним из таких видов являются орангутаны, чей мозг намного сложнее и интеллектуальные способности явно выше, чем у тех же капуцинов, более дальних наших родственников. Возможно, это ставит под сомнение (но пока не отрицает) гомологию справедливости у нечеловеческих приматов

и человека как некоего врожденного механизма. Однако, вполне вероятно, врожденная «предрасположенность» к пониманию справедливости может определяться в качестве специфической характеристики социального интеллекта, атрофировавшейся у орангутанов вследствие отсутствия сложных социальных отношений.

Среди перспектив исследований игровых экспериментов можно отметить сравнение реакций человека и нечеловеческих приматов в ситуациях наблюдения за несправедливостью. Хотя способность доминантных шимпанзе выступать в качестве арбитра в конфликтах известна, однако моделирование «проверочных» для этого игр затруднительно по причине сложности постановки и объяснения правил. С одной стороны, приматы остро реагируют на непропорциональное воздействие других особей (воздаяния, требования, агрессию), что могло бы демонстрировать внутреннее представления о соразмерности. С другой — та же поддержка доминантными особями проигравшего в схватке с вожаком может быть обусловлена эгоистичным интересом, связанным с тем, что поддержка более конкурентной особи грозит большими рисками в контексте симпатии к обратной иерархии или возможных противостояний с вожаком в будущем.

Подобную риторику с употреблением понятий агрессии, справедливости и воздаяния не стоит считать излишней антропоморфизацией. Повседневное поведение приматов в условиях сильной иерархии вполне допускает сценарий, при котором примат воспримет ситуацию как несправедливую, но не среагирует на нее, что значительно затрудняет аналитическую разработку вопроса. В этом контексте возможность не распознать эту реакцию, упустить детали или подобрать неудачную модель эксперимента куда более вероятна, чем переоценка способностей социального интеллекта нечеловеческих приматов. Напротив, мы имеем обратную ситуацию с человеком. Механику нашего социального интеллекта, реагирующего на несправедливость, отлично демонстрирует статья «Природа человеческого альтруизма» [Fehr, Fischbacher 2003]. В ней выдвигаются следующие существенные для нашего анализа тезисы: многие из нас готовы осуществлять затратные индивидуально невыгодные наказания, особенно если это повышает репутацию. Кроме того, подобное просоциальное поведение стимулируется выработкой дофамина, как и альтруистические поступки [Rilling 2002].

В идентичных равновесных сценариях люди предпочитают сотрудничество предательству даже в случае, когда последнее выгоднее, что может указывать на врожденность наших просоциальных наклонностей и само по себе является сильным фактологическим подспорьем морального реализма на основе эволюционной этики. Тем не менее по мере удорожания альтруистичной награды чис-

ло желающих делиться и объем даяния уменьшается. Динамика стремления к отношениям взаимопомощи с внутренней репутационной регуляцией и «предохранителями» от мошенников действительно демонстрирует серьезные межвидовые сходства. Вместе с этим люди достоверно демонстрируют как минимум количественные различия в своем регулирующем поведении [Henrich 2005; Brosnan 2014].

Можно ли говорить о справедливости у нечеловеческих приматов в целом, а не в контексте отдельных ее функций? Само по себе использование понятия справедливости не представляется серьезной проблемой. Вероятно, что в большей мере некоторые сомнения в уместности термина могут быть вызваны антропоцентрическим «эхо», нежеланием расставаться с убеждением в собственной исключительности вкупе с представлением о возвышенности идеи справедливости как таковой. Однако стоит отметить, что и повседневное употребление нами этого абстрактного понятия явно не передает всей сложности его философского содержания, обыкновенно отсылая к отдельными атрибутам, например, дистрибутивной справедливости или процедурной честности. Поэтому избегание использования этого понятия применительно к животным представляется нелогичным, особенно в контексте критического отношения к онтическому разрыву между человеком и животным.

В любом случае, несмотря на содержательные различия в восприятии понятия справедливости и разницу в сложности ее структуры, базовые механики, на которых у нас предустановлен этот концепт, по всей видимости, возникли в результате эволюции до появления homo sapiens. Дескриптивные исследования интересны сами по себе, однако вопрос, который так или иначе поднимается во всех этологических исследованиях по теме справедливости и взаимности у нечеловеческих приматов — это возможность экстраполяций и аналогий по отношению к человеку и, наконец, возможные следствия из этого.

Моральный реализм в эволюционной этике

Может ли справедливость объективироваться на натуралистических основаниях? Может ли знание о том, как мы принимаем моральные решения, корректировать наши моральные системы? Отличия в понимании разными культурами одних и тех же моральных категорий и вместе с этим убежденность в истинности именно собственного представления о справедливом провоцирует множество конфликтов. Допущение существования объективной натуралистической справедливости открывает привлекательные

пути решения данной проблемы. Знание генеалогии моральных суждений, их нейрофизиологического основания и медиаторного фактора гормонального регулирования действительно помогают корректировать моральные суждения. Наша интуиция дает ответ намного быстрее, чем наш мозг подводит под него рациональное основание, и даже тяжелые проступки, вызывающие сильное эмоциональное отвращение, сменяют последнее на милость в случае очевидной недееспособности преступника. Так, например, случай Чарльза Уитмена, примерного семьянина и спортсмена, превратившегося в жестокую убийцу в результате развития глиобластомы, и множество подобных печальных кейсов ясно дают понять, что человек далеко не всегда может нести моральную ответственность за свои деяния при всей их жестокости — вина все же перекладывается на «болезнь» [Texas Governor's Committee and Consultants, 1966].

Кроме того, в повседневности мы также способны быстро выносить эффективные индивидуально затратные решения по «штрафам» эгоистов. Объяснения подобных поступков часто сложнее самих решений. В таких случаях рациональность оказывается вторичным источником моральных суждений. Моральный реализм пытается снять проблему негативных выражений культурного плюрализма и ограниченность силы рациональности в вынесении морального суждения. По мнению одного из самых ярких представителей морального реализма, Сэма Харриса, высказанного в его «Моральном ландшафте» [2015], научный анализ является лучшим инструментом препарирования моральных суждений. И если мы имеем единое основание в нашем моральном чувстве, и наука предлагает лучший инструмент для его анализа, то она же может скорректировать наши моральные контракты. В некоторых весьма конкретных ситуациях страдания людей действительно непропорциональны ценности культурного плюрализма, что должно означать его сравнительно вторичную ценность по отношению к реализму.

В свете подобной аргументации, например, ограничение практик женского обрезания, обыкновенно спускаемое «сверху», не представляется уничтожением культурной самобытности или отголосками колониального угнетения. Одобрение подобного ограничения оказывается наглядным примером того, что политика культурного плюрализма может носить морально обоснованный избирательный характер. Безусловно, дискуссии вокруг деструктивных или спорных практик внутри культурных контрактов имеют сформировавшуюся аргументативную базу позиций pro et contra, однако исследования последних десятилетий демонстрируют, что обозначить их можно скорее рационализацией интуитивного, нежели выверенными рациональными суждениями. Харрис предлагает вы-

брать науку в качестве этического диктатора или по крайней мере маяка (коим она уже является). В системе «морального ландшафта» Харрис фактически предлагает форму предписывающей и утилитарной эволюционной нейроэтики. С утилитаризмом эту систему сближает позиция, что форма поведения, стимулировавшая приспособляемость общества и обусловившая развитие просоциального и морального поведения, вполне самостоятельна и жизнеспособна как инструмент максимизации блага для человечества в целом.

Харрис считает это достаточным основанием для экстраполяции факта генезиса морали и некоторых ментальных состояний как реакций на моральное поведение, на формирование должного поведения в условиях современности. Иными словами, лучшее общественно полезное поведение можно вывести из факта полезности взаимного альтруизма в прошлом, предварительно критически отрефлексированного. Это частично подтверждается наглядной выгодой стратегии поведения «ока за око», изначально настроенного на кооперативные отношения: она демонстрирует эффективность в игровых экспериментах, в группах других приматов и нашем повседневном опыте.

Однако связана ли наша симпатия альтруистическому поведению с эволюционными корнями взаимного альтруизма? По всей видимости, да [Fehr, Fischbacher 2003]. В конце концов могла бы взаимопомощь стать нормой законодательства? Здесь классическая деонтология и интуиция большинства едины: всеобщее альтруистическое поведение для нас привлекательнее крайней индивидуалистской позиции. Следует ли из этого, что «должное» поведение выводится из наличного? Переход от доказательства натуралистических оснований механизмов моральных суждений к пересмотру действующей морали исходя из натуралистических оснований, который предлагает Харрис, не является ни логичным, ни самоочевидным. Фактически эпистемологическая проблема натуралистической этики остается непреодоленной, так как из указания на биологические основы явления не может следовать моральное долженствование.

Следовательно, первой проблемой реализма можно считать сомнительную практическую пригодность знаний об эволюционной выгоде поведения в прошлом. Рассмотрим для наглядности несколько упрощенную параллель: наши предки проходили отбор на кооперативные стратегии с активной взаимопомощью, и сейчас это также применимо и даже полезно для эффективной кооперации. Допустим, открытие врожденной склонности к подобному поведению может в единичных случаях убедить сомневающихся отказаться от эгоистичного поступка. Однако связь открытия некоторого факта и корректировки поведения не становится прямой, поскольку

информационное сообщение об исследованном факте, подкрепляемое авторитетом ученого, может быть также эффективно по эффективности убеждения, как и любая другая мотивационная речь на подобную тему. И соответственно корректировка может не состояться, если не сможет вписаться в действующий культурный контекст. Так, обнаружение адаптационной выгоды родственного каннибализма вряд ли оказалось бы способно навязать новую норму поведения.

Вторая проблема — неоднозначность моральных оценок естественного поведения даже в примитивно утилитарных рамках. Во взаимном альтруизме можно увидеть некоторые характеристики, не позволяющие дать ему однозначную положительную этическую оценку. Нашему «естественному» альтруизму свойственна «местечковость», вместе с просоциальным поведением усиливающая агрессию к чужакам, не принадлежащим нашей группе.

Можно сказать, что знание факта будет влиять на моральное поведение, однако в таком случае корректировка моральной нормы необходимо должна быть следствием ее осмысления. Известно, что некоторые «естественные» формы поведения необязательно являются благом. Осмысление моральных норм в деонтологической парадигме не обязательно требует рефлексии о наличествующем факте, и сам же факт без осмысления не может стать частью этики.

Уязвимость любого морального аргумента, апеллирующего к врожденным склонностям, демонстрирует Ричард Джойс. В качестве мысленного эксперимента можно представить, что некая таблетка в результате побочного эффекта формирует у подопытных убежденность в поражении Наполеона при Ватерлоо. Если участники эксперимента заметят этот эффект и поймут, что таблетка формирует ложное убеждение, им придется ей сопротивляться. Знание, что таблетка способствует истинному убеждению, ничего не меняет в консеквенте поведения. В обоих сценариях результатом оказывается осмысление проблемы, а не выясненный факт. Таким образом, обусловленная таблеткой убежденность в некотором факте не имеет никакой самостоятельной формирующей ценности [Joyce 2006: 179].

Наконец, любая форма морального реализма ставит проблему неоднозначности решений в различных ситуациях. Должен ли склонный к альтруизму индивид помогать эгоисту с плохой репутацией? Вне контекста невозможно ответить на этот вопрос. Неоднородность ответов в рамках базового для человеческой эволюции взаимодействия альтруистов, эгоистов и нестатичности их поведения в зависимости от контекста подрывает возможность чисто натуралистического решения задачи. Основным проблемным моментом оказывается дополненное культурой представление о справедливом. В начале статьи мы многократно указывали, что имеются серь-

езные доказательства в пользу того, что различные атрибутивные характеристики справедливости могут иметь натуралистические основания. Так, например, механика взаимности, по всей видимости, базовая для человека как вида независимо от ее природы. Однако естественная предрасположенность к способности суждения «о справедливом» не формирует некоторых оценочных ее частей, формируемых культурными контрактами, и именно они образуют его «моральность» или «допустимость». Так культура предлагает надстройку над базовыми предустановленными концептами. Их различие в проявлении и оценках может быть совершенно разным, внутренне нестабильным, и при этом в некоторых вопросах решающим. Однако именно различие и его оценка конкретной группой или индивидом как хорошего или плохого является определяющим для функционирования морали.

Впрочем, на проблему нестабильности можно найти ответ у Ричарда Бойда. Суть нестабильности и относительности некоторых участков моральных систем, по его мнению, заключается в свойственной им, подобно живому организму, гомеостатичности [Boyd 1988]. Если гомеостаз нарушается, организм сталкивается с серьезным вызовом и либо выздоравливает, либо погибает. Гомеостаз — это проблемная для анализа сложная функция с огромным количеством переменных; он индивидуален, но не уникален, и понимание его работы действительно имеет исключительную ценность, в том числе и практическую. Аналогично природе гомеостаза, мы можем рассмотреть разнородность моральных контрактов внутри культур. Они похожи, но не идентичны, и в их рамках люди стабильно существуют и размножаются. В такой перспективе Бойд предполагает возможность улучшения морального состояния в согласии с научным знанием, подобно тому, как доказательная медицина продлевает жизнь людей вне зависимости от разнородности индивидуальных убеждений.

Применительно к моральным системам мы имеем «гомеостатичную» ситуацию конфликтующих параметров, которые постоянно перестраиваются для сохранения баланса между собой и по отношению к внешней среде. Здесь удобна аналогия с рынком смартфонов, где нужно иметь максимальную емкость батареи, мощность, камеру, низкую цену, прочность и компактность. Идеальное равновесие невозможно, его параметры адаптируются под конкретного потребителя, но это не значит, что по этим параметрам равновесие нельзя оценить, как и выяснить траекторию модернизации для компании-производителя. Предположение Бойда о наличии у моральных систем гомеостаза позволяет решить некоторые проблемы морального реализма вроде отношения фактов о едином натуралистическом основании морали к культурному плюрализму и имеет

сравнительное преимущество в виде большей пластичности в сравнении с установками Харриса. Но подобный ход по-прежнему не отвечает на главный вопрос: как из дескрипции наличного может следовать моральное долженствование?

Общим местом морального реализма является предположение о возможности существования таких моральных законов или ценностей, которые можно универсализировать, из чего выводится их потенциальная объективность. Однако эпистемологически консенсуальное принятие не тождественно объективности. Даже если бы существовало предположение, касающееся эмпирических фактов и моральных ценностей, с которым согласились бы абсолютно все люди, это не означает, что оно обязательно выявило бы правила морального умозаключения. Простое существование посылки с содержанием долженствования, с которой все согласны, не означает вывода долженствования из эмпирической посылки.

Итак, несмотря на внушительную эмпирическую базу, моральный реализм в эволюционной этике не имеет оснований для конструирования собственных ценностей из исследуемых фактов. Однако это не делает эволюционную этику бесполезной. Она, как и многие метаэтические ответвления, неоднородна, а само убеждение в натуралистических основаниях морального чувства в различных формах не тождественно реализму. Наоборот, некоторые исследования демонстрируют, что реализм не занимает доминирующих позиций даже внутри течения, из него сформировавшегося, и не способен разрешить свои внутренние проблемы [Henrich 2005; Joyce 2006; Binmore 2005]. В перспективе данного исследования особенно важной оказывается неспособность реализма модернизировать моральный контракт и формировать (или формулировать) конкретные моральные ценности вообще.

Справедливость в контексте модернизации моральных контрактов

Критика реализма сама по себе не означает невозможности модернизации моральных контрактов. Альтернативным инструментом решения этой проблемы в эволюционной этике может стать эволюционная теория игр [Binmore 2005], снимающая ряд теоретических проблем, не лишаясь при этом практической эффективности, что само по себе является значительным преимуществом перед скептицизмом. Игровые модели уже занимают значительную роль в этологических исследования. Сама эволюционная теория игр описывает, в частности, популяционные игры и модели распространения кооперации и альтруизма и начала делать это еще на ранних этапах своего существования [Axelrod 1984]. От экономической тео-

рии игр ее отличает то, что концепты поведения homo economicus, дескрибирующие стратегии экономического поведения и связанные с максимизацией собственной выгоды, далеко не всегда удачно описывают наше моральное поведение. По всей видимости, это связано со спецификой распространения взаимного альтруизма и необходимой для его поддержания моралистической агрессии, уравновешивающей, а в некоторых сценариях даже превосходящей по выгоде тактику эгоизма, что обсуждалось выше.

Однако функция эволюционной теории игр была скорее дескриптивной. Первым же примером использования эволюционной теории игр как инструмента в проектах модернизации моральных контрактов является работа Кена Бинмора «Естественная справедливость» [Binmore 2005]. На основании данных о человеческом поведении, его эволюционной специфике, теории игр и философской концептуализации Бинмор предлагает модернизацию социальных и моральных контрактов. Так, например, в качестве альтернативы субъективизму и реализму он предлагает найти оптимум модернизации, а затем и стабилизации морального контракта. Эволюционная основа кооперативного поведения служит в этом случае серьезным подспорьем, однако не является его оператором.

В рассмотрении крайностей некоторых форм развития социальных контрактов Бинмор определяет авторитаризм как неоптимальную стратегию, прежде всего по причине ее неэффективности. Самоорганизация социальных и моральных контрактов эффективнее разрешает локальные проблемы и способствует самоподдерживающейся стабильности. Взаимный альтруизм условно самостоятелен как инструмент, управляющий повседневной кооперацией и регламентирующий социальное поведение, а значение репутации, по-видимому, не уступает значению централизованного наблюдения у некоторых социальных приматов и ему гомологично. Этология, нейрофизиология, исследования эволюции поведения могут скорее дать нам корректирующие ключи к моральной культуре, помогающие эффективнее искать способы сбалансировать действующий моральный контракт, а не устанавливать новый. При этом Бинмор дистанцируется как от реализма, так и от субъективизма в этике.

По его мнению, главная ошибка реализма в том, что модернизация морального контракта строится на собственной убежденности реализма в том, что его аргументы и выводы жизнеспособны безотносительно к культуре [Binmore 2005: 47]. Именно эту позицию «вторичности культуры» по отношению к научному знанию продвигает Харрис. Но если культуры многообразны, то универсализация принципов модернизации, не учитывающая специфику объекта, на который она направлена, априорно бесперспективна. Любые радикальные реформы морального контракта будут неэффективны

именно потому, что они не будут приняты широкими массами даже при их идеальности. Ведь радикальной модернизации контракта морального должно предшествовать радикальное изменение контракта социального, а также слом межпоколенческой моральной преемственности. Моральный субъективизм не является рациональной альтернативой, поскольку эффективная кооперация невозможна без координации, которая в случае реально существующей субъективности моральных и социальных контрактов тоже не представлялась бы возможной в силу бесконечного множества контрактных разногласий. Если нас не устраивают консенсуальные нормы поведения, то это проблема нашего отношения к действующему моральному контракту, а не к его интерсубъективности.

Важно, что Бинмор вообще снимает проблему истинности морального суждения. Теория естественной справедливости Бинмора не занимается чистой дескрипцией и безразлична к идеальной форме хорошего, должного или нормального, вместо этого она предпочитает стабильность, честность и эффективность. Маркером справедливости Бинмор выбирает «завесу неведения», мысленный эксперимент, предложенный Ролзом, в котором индивиды договариваются о принципах справедливости в условиях незнания своего социального положения. Контракт будет заключен в том случае, если агентам не захочется поменять правила игры после того, как завеса будет поднята. Подобным ходом снимается проблема утилитарного крена: самая идея равновесия Нэша не предполагает возможность существования однозначно проигрывающей группы.

Избегание моральных оценок отлично стыкуется с исследованиями С. Броснан и де Вааля. Ле Вааль считает, что животные сами по себе не мыслят в категории «хорошего» или «плохого», несмотря на демонстрируемую моральную реакцию на наблюдаемые поступки [de Waal 1991]. Скорее, они понимают контекстуально *ожидаемое* поведение от себя и сородичей, а также последствия его нарушения. Содержательно это можно считать принципиальным различием между пониманием морали у нечеловеческих приматов и людей. Однако с позиции оценки консеквента поведения разница между нами и шимпанзе не так очевидна. Не касаясь императивов конкретных культур, в качестве иллюстрации можно рассмотреть повседневный оптимум морального поведения на примере этикета. Часто нарушение морального контракта по части этикета сулит конкретными страданиями или, по крайней мере, неудобствами для окружающих, но эпизодически частые нарушения этикета дома в одиночестве нельзя считать собственно моральным нарушением.

Конечно, людей мотивирует следовать этикету не только репутационный след, но и симпатическое ощущение другого, однако это опять-таки не изменяет консеквента поведения — в ситуациях дея-

ния в одиночестве дома и недеяния «в гостях» он одинаков — никто не страдает. Это отлично дополняется тем, что репутация — один из сильнейших просоциальных мотиваторов [Fehr, Fischbacher 2003]. С этим, вероятно, адаптивно связана приверженность морали, в том числе в форме культурной преемственности, не требующей рефлексии.

Вспоминая, что в условиях анонимности случаи просоциального выбора заметно редеют, можно отметить, что смена выбора не всегда определяет агентов как мошенников. Скорее, речь о специфической и, вполне возможно, нерефлексивной поправке на природу повседневной коммуникации — она кооперативна и сигнальна, а не деонтологична. Плохо ли это? В определенных ситуациях — возможно, но в контексте эволюционной теории игр применительно к справедливости моральные оценки сами по себе не важны. Подобные характеристики не являются эффективным параметром модернизации морального контракта, хотя и остаются актуальны внутри него.

Генеалогия моральных категорий и их взаимодействие между собой с учетом всех врожденных дефектов может помочь критическому осмыслению действующей нормы морального поведения и нахождению оптимальных возможностей модернизации моральных контрактов. Несмотря на отсутствие у животных морального мышления в «привычном» человеческом смысле, можно заключить, что «околоморальные» концепты зародились и развивались задолго до оформления человеческой цивилизации. Судя по всему, одной из механик, эволюционно образующих понятие справедливости, является воздаяние.

На данный момент достоверно говорить о гомологичности справедливости человека и животных не представляется возможным. Во многом это связано с ограниченностью наших знаний о понятии справедливости у нечеловеческих приматов. Однако мы приходим к такому выводу еще и потому, что структурная сложность понятия справедливости делает механики ее работы слишком разнородными для энциклопедически строгой дескрипции, что позволяет считать моральный реализм на основании натурализации справедливости бесперспективным проектом.

Заключение

Последние два десятилетия выходит все больше публикаций о новых открытиях в просоциальном и даже моральном поведении животных, демонстрирующих сходство с аналогичным человеческим. Приматам, по всей видимости, известна дистрибутивная и регуляторная справедливость. Есть все основания предполагать, что

их понимание моральных концептов ближе к человеческому, чем считалось, но продемонстрировать это пока не удается. Возникает вопрос: гомологичны или конвергентны представления о справедливом у людей и приматов? Однозначного ответа пока нет.

Современный мир, объединяя множество моральных контрактов, тяготеет к их универсализации. Для этого требуется твердая опора, и некоторые исследователи эволюционной этики считают, что нашли ее. Однако нами было продемонстрировано, что даже потенциальное доказательство гомологичности оснований справедливости человека и нечеловеческих приматов не позволяет сформировать универсальный проект модернизации морального контракта на основании натуралистической справедливости. Можно заключить, что *осмысление* долженствования первично к моральному естеству человека как необходимое, потому что моральное предписание должного в этике невозможно без его рефлексии, зато возможно без осмысления того, что было и есть. Однако важно понимать, что знание о биологической обусловленности конкретного убеждения может помочь в корректировке его негативных выражений.

Как показывает Бинмор, модернизация моральных контрактов сообразно эмпирическому знанию и построениям эволюционной теории игр, дополненная философской концептуализацией, является возможным решением старых проблем эволюционной этики. Преимущество подхода Бинмора заключается в трех основных пунктах: снятии проблемы критериев истинности морального суждения, разрешении вывода долженствования из факта наличия в моральном натурализме и разнородности социальных контрактов в культурах. Его проект не радикален, что обусловливает его практическую привлекательность, и универсален, потому что ищет не только подкрепление в эволюционной теории, но оставляет возможность синхронизации с культурным контрактом. Кроме того, любой набор конкретных советов является залогом большей кооперативной стабильности и ее внутренней согласованности.

Независимо от роли врожденных или предустановленных механик в основании человеческих представлений о справедливости знания о наших склонностях не делают никаких основанных на них предписаний неизбежными. Знание о наших естественных склонностях едва ли способно радикально изменить наше поведение. В свою очередь превосходство культурной преемственности не означает невозможности эффективной корректировки морального контракта как результата поиска его оптимума на основании эволюционной этики. Справедливость пластична и, возможно, гомеостатична, что говорит о том, что в ее модернизации потребуется отталкиваться от динамических, а не фиксированных установок.

Библиография / References

Харрис С. (2015) *Моральный ландшафт. Как наука может формировать ценности людей*, М.: Карьера-Пресс.

– Harris S. (2015). *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, M.: Career-Press. — in Russ.

Alexander R. (1985) A biological interpretation of moral systems, *Zygon,* 20: 3-20.

Axelrod R. (1984) *The evolution of cooperation*, New York: Basic Books.

Binmore K. (2005) *Natural justice*, Oxford: Oxford University Press.

Boyd R.N. (1988) How to be a moral realist. G. Sayre-McCord (ed.) *Essays on moral realism*, New York: Cornell University Press: 181-228.

de Waal F.B M. (1991) The chimpanzee's sense of social regularity and its relation to the human sense of justice. *American Behavioral Scientist*, (34): 335-349.

Brosnan S.F., de Waal F.B.M. (2003) Monkeys reject unequal pay. *Nature*, (18): 297-299.

Brosnan S.F. (2014) Justice and fairness-related behaviors in nonhuman primates. C.J. Cela-Conde, R.G. Lombardo, J.C. Avise, F.J. Ayala (eds) *In the Light of Evolution,* Washington: The National Academies Press: 191-210.

Brosnan S.F., de Waal F.B.M. (2006) Partner's behavior, not reward distribution, determines success in an unequal cooperative task in capuchin monkeys. *American Journal of Primatology*, (68): 713-724.

Fehr E., Fischbacher U. (2003) The Nature of Human Altruism. *Nature,* (425): 785-791.

Henrich J. (2005) "Economic man" in cross-cultural perspective: Behavioral experiments in 15 small-scale societies. *Behavioral and brain sciences*, (6): 795-815.

Izuma K., Saito D.N., Sadato N. (2010) Processing of the incentive for social approval in the ventral striatum during charitable donation. *Journal of cognitive neuroscience*, (22): 621-631.

Joyce R. (2006) *The Evolution of Morality*, Cambridge: MIT Press.

Krebs D.L. (2008) The evolution of a sense of justice. J. Duntley, T.K. Shackelford (eds) *Evolutionary Forensic Psychology,* Oxford*:* Oxford University Press: 229-245.

Rilling J.K., Gutman D.A, Zeh T.R, Pagnoni G., Berns G.S, Kilts C.D (2002) A neural basis for social cooperation. *Neuron*, (35): 395-405.

Texas Governor's Committee and Consultant (1966) *Report on the Charles J. Whitman catastrophe. Sept. 8.*

Trivers R.L. (1971) The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology*, (46): 35-57.

Рекомендация для цитирования:

Часовских Г.А. (2019) Гомология понятия справедливости у человека и других приматов. *Социология власти*, 31 (3): 100-118.

For citations:

Chasovskikh G.A. (2019) The Homology of the Concept of Justice in Humans and Other Primates. *Sociology of Power*, 31 (3): 100-118.

Поступила в редакцию: 17.08.2019; принята в печать: 29.09.2019

Received: 17.08.2019; Accepted for publication: 29.09.2019