



Dobří a zlí: čo spôsobuje tento rozdiel?

Martin Kanovský

Písané pre K&K

Morálka a etika boli odpradávaňa takmer výsostnou doménou filozofov a teológov. Dokonca aj radikálnejší a obrazoboreckí filozofi (ako napríklad Spinoza, Schopenhauer a najmä Nietzsche), ktorí sa pokúsili takpovediac „stiahnuť morálne záležitosti z nebies na zem“, boli z pochopiteľných dôvodov nútení robiť to pomocou filozofických úvah. Tým, samozrejme, nechcem povedať, že okrem filozofických a teologických systematik morálky nejestvovali faktické, predovšetkým historické a antropologické opisy morálnych zvyklostí – isteže existovali, a to prinajmenej od Hérodota, ale v porovnaní s normatívnosťou a abstraktnosťou filozofických a teologických systémov trpeli opačnou krajnosťou: anekdotickou povrchnosťou a prílišnou fascináciou exotikou.

A tak bolo potrebné čakať na dve veľké postavy, ktoré boli zároveň empirickými sociálnymi vedcami a mali dostatočne fundamentálny teoretický náhľad, aby vo svojich disciplínach otvorili nové

pole skúmania morálky: Émile Durkheim a Jean Piaget. Keďže táto esej nemá a nechce byť historickým prehľadom, nebudem sa tu venovať ich dielu. Chcem iba upozorniť na dva základné postuláty, ktoré napriek neskorším polemikám o ich diela zostávajú nekontroverzné a stále platné: Durkheimovo dictum „skúmať sociálne fakty (vrátane morálnych) ako vecí“, teda empiricky a nie normatívne, a Piagetova otázka pôvodu a vývinu morálneho citenia u dieťaťa.

Antropologické, sociologické, historické a psychologické výskumy morálky najmä v 19. a 20. storočí ukázali, že je veľmi ťažké, ak nie nemožné formulovať morálne zákony na spôsob Kanta tak, aby platili pre všetky racionálne bytosti. Predovšetkým v 20. storočí rastúci konsenzus v sociálnych vedách viedol opačným smerom: dominantným sa stal relativistický postoj, zdôrazňujúci zásadnú úlohu kultúrno-historickej podmienenosti morálnych pravidiel. Až donedávna bolo takmer nemožné nájsť mimo filozofických

a teologických disciplín sociálneho vedca, ktorý by súhlasil s tým, že existujú vôbec nejaké empirické dôkazy v prospech univerzálnosti akýchkoľvek morálnych noriem.

Karta sa začala obracať celkom nedávno a ja sa v tejto eseji pokúsím analyzovať hlavné línie súčasných výskumov za pomoci dvoch nedávnych publikácií, ktoré použijem ako symptómy najnovšieho vývoja: knihu Marca Hausera Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong (Ecco, HarperCollins Publishers, 2006) a Phillippa Zimbarda The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil (Random House, 2007). Mój článok si nekladie zámer byť recenziou či uvedením týchto kníh – pokúsím sa skôr zhrnúť ich kľúčové argumentačné línie a ukázať to, čo je podstatné pri súčasnom spôsobe nastolovania otázok. Ak mám použiť metaforu, nejde mi o podrobný opis oblasti výskumu, ale o poskytnutie jej základnej geografie.

Psychológ a primatológ z Harvardu Marc D. Hauser prichádza vo svojej knihe s nasledujúcou základnou hypotézou: všetci ľudia majú vrodenu „univerzálnu morálnu gramatiku“ alebo jednotný súbor základných princípov, ktorý sa následne počas vývinu a socializácie v rôznych kultúrach a spoločnostiach „parametrizuje“, teda uplatňuje rôznymi spôsobmi tak, že výsledkom sú rôznorodé morálne systémy, ktoré však zdieľajú niektoré zásadne spoločné princípy. Hauser sa priamo odvoláva, ako môžu niektorí čitatelia zaznamenať, na „univerzálnu gramatiku“ lingvistu Noama Chomského v jej neskoršej verzii „princípov a parametrov“: Chomsky tiež v prípade ľudských jazykov tvrdí, že jestvuje vrodenu „univerzálnu gramati-

ka“, ktorá sa rozvíja pomocou jazykových vstupov jednotlivých jazykov do podoby rozdielnych jazykových systémov.

Hauser zdôvodňuje svoju hypotézu dvomi argumentačnými líniami: prvá z nich je filozofická, druhá empirická. Vo filozofickej línii sa odvoláva najmä na Adama Smitha, Davida Huma, Immanuela Kanta a Johna Rawlsa. Nedá sa, samozrejme, tvrdiť, že všetky jeho filozofické interpretácie sú bezchybné, ale aj tak treba pochvalne oceniť, že empirický vedec ako Hauser si dal enormnú námahu so štúdiom filozofických predchodcov, čo v empirických vedách nebýva vždy zvykom, ba skôr veľ-

**„Reputácia
a prestíž
v malej skupine
môže byť získaná
iba tak, že
princiipiálne
nie je prístupná
každému“**

mi vzácnou výnimkou. Nebudem sa tu zaoberať otázkami, či je jeho interpretácia Kanta či Rawlsa korektná alebo nie, to prenechávam čitateľom, ktorí sú lepšími odborníkmi na dané filozofické systémy. Pozriem sa skôr na empirickú argumentačnú líniu.

Najpôsobivejšou líniou empirických dokladov v prospech univerzálnej mo-



Andrej Bán: Kosovo

rálky je takzvaný *trolley problem*, čo bol pôvodne myšlienkový experiment v morálnej filozofii, ktorý v sedemdesiatych rokoch vymysleli Philippa Foot a Judith Thomson a neskôr ho rozvinul Peter Unger s Joshuom Greenom. Ide o rozhodnutie, pri ktorom sa idúca električka blíži k výhybke dvoch koľají, pričom po jednej z nich kráča päť ľudí a po druhej iba jeden človek. Rozhodnutie spočíva v tom, že máte určiť, na ktorú koľaj by ste električku poslali. Tento experiment má viacero rozličných variantov, ktoré sa dajú, samo-

zrejme, prispôbiť rôznym kultúrnym prostrediam (nemusí ísť o električku, ale napríklad o útok rozzúreného leva, atď.) a aj variovať v súlade s viacerými hypotézami. Zaujímavými variantmi sú tieto dva: po prvé, situácia zostáva rovnaká, ale rozhodnutie sa nedeje pomocou prehodenia výhybky, ale vlastnoručným zhodením jedného človeka do cesty električky. Po druhé, pomer obete a zachránených zostáva rovnaký, no nejde o odvrátenie električky, ale o rozhodnutie lekára (alebo šamana, ak chcete) rozporcovať jedného

zdravého človeka a jeho orgánmi zachrániť piatich smrteľne chorých ľudí.

Psychológovia a antropológovia testovali tieto prípady v mnohých komunitách a kultúrach. Ukázalo sa, že nikde na svete nemali ľudia problém s klasickou verziou: zachrániť päť ľudí obetovaním jedného je morálne prípustné, ak sa tomu nedá inak vyhnúť. Morálne oveľa problematickejšie je vlastnoručné obetovanie nevinného, ktorý sa v pôvodnej situácii vôbec nevykytuje a máme ho do nej svojím rozhodnutím zatiahnuť my sami. A takmer nikdy v žiadnej kultúre nepovažuje za morálne priamo zabiť a rozštvrtiť jedného človeka pre záchranu piatich.

Dalo by sa teda určite povedať, že existuje niečo také ako univerzálna morálka, aj keď takmer isto nemá kantovskú podobu formálnych maxím a reflexie povinností. Univerzálna morálka je všeobecným súborom princípov, ktoré sú spoločné všetkým ľuďom ako príslušníkom jediného biologického druhu a sú implementované evolučne vyvinutými kognitívnymi mechanizmami. Relativizmus a diverzita sa podľa tohto pohľadu ohraničuje na rôznorodosť jednotlivých morálnych systémov a pravidiel a na rôzne formy ich sociokultúrne podmienenej aplikácie, avšak nezasahuje základný súbor princípov.

Tento záver môžeme doposiaľ považovať za nekontroverzný. Princíp, podľa ktorého nie je dovolené zabíjať iných či im ubližovať, najmä príslušníkom vlastnej komunity, môže byť asi ťažko relativizovaný, pretože je úplne zrejmé, že voľnosť v tomto ohľade nemôže byť dlhodobou stabilná. Takisto sa dá pomerne ľahko ukázať, že v každej komunite musia existovať princípy, ktoré za určitých okolností favorizujú skupinu (viac ľudí) pred jednot-

livcom. To, samozrejme, neznamená, že princípy univerzálnej morálky sú totožné s princípmi, prospešnými spoločnosti či naopak, že princípy prospešné spoločnosti sú automaticky súčasťou univerzálnej morálky. Jestvujú početné príklady, že niektoré z princípov univerzálnej morálky sa vzpierajú prospechu spoločnosti (patrí sem aj príklad s pacientom a lekárom, uvedený vyššie v texte), takisto ako príklady, ktoré sledujú prospech spoločnosti napriek univerzálnej morálke (napríklad krvná pomsta na nevinných v mnohých častiach sveta – každý z jej lokálnych protagonistov a obhajcov súhlasí s tým, že je nemorálne zabíjať nevinných: morálka krvnej pomsty je uprednostnením sociálneho záujmu pred univerzálnym morálnym pravidlom. Jej proponenti skôr zastávajú názor, že ide o dočasné suspendovanie inak všeobecne platnej morálky. K tomuto bodu sa musíme onedlho vrátiť).

Napriek tomu, že môžeme súhlasiť s existenciou univerzálnej morálky, ktorá sa manifestuje v rôznych kultúrach, niektoré dôležité otázky zostávajú stále otvorené.

Prvá z nich sa týka úlohy takejto univerzálnej morálky pri vysvetlení správania ľudí. Treba si uvedomiť, že Hauser sa nesnaží postulovať univerzálnu morálku a jej princípy z abstraktných filozofických dôvodov – je presvedčený, že podľa univerzálnych morálnych princípov, ktoré opisuje, sa ľudia rôznych kultúr aj skutočne správajú v rôznych situáciách. Inak povedané, podľa neho je univerzálna morálka nevyhnutná (hoci nie dostatočná) na vysvetlenie ľudského správania. (Ak má byť vysvetlenie aj dostatočné, musí

byť doplnené konkrétnymi empirickými sociálno-kultúrnymi parametrami.) Univerzálna morálka v Hauserovom chápaní teda nie je normatívny systém, ktorý platí za ideálnych podmienok – ide o kognitívne implementovanú reálnu naturalistickú súčasť ľudí, ktorá priamo kauzálne pôsobí na ich správanie.

Z toho vyplýva dôležitý problém, ktorý sa už čiastočne vynoril pri diskusii o krvnej pomste. Ak je Hauserova univerzálna morálka empirickým, kauzálne pôsobiacim (teda nie normatívnym) systémom, ktorý má vysvetliť ľudské správanie, vzniká problém, ako vysvetliť mnohopočetné prípady, keď ľudia zjavne nekonajú podľa princípov univerzálnej morálky. Keby bola univerzálna morálka iba normatívnym modelom, odpoveď by bola jednoduchá – problém by zmizol poukazom na to, že v takýchto situáciách nejde o ideálne normatívne podmienky. Normatívne modely sú totiž preskriptívne a nijaké konkrétne empirické situácie, akokoľvek početné, ich nemôžu vyvrátiť. Lenže Hauserova univerzálna morálka nie je normatívna a systematické odchyľovanie sa od jej princípov pri konkrétnych správaniach ľudí je podmínovaním jej explanačnej

ambície, a teda si vyžaduje konzistentné vysvetlenie.

Domnievam sa, že na tomto mieste bude potrebné opustiť analógiu s jazykom a gramatikou. Chomského univerzálna gramatika, parametrizovaná pri učení jazyka do podoby konkrétneho jazyka, neumožňuje nijakému jednotlivcovi ani skupine, aby sa systematicky odchyľovali pri svojom jazykovom správaní (konkrétnych prehovoroch) od gramatiky a zároveň si zachovali elementárnu vzájomnú zrozumiteľnosť. Samozrejme, nejaká mnikomunita môže rozvinúť vlastný jazyk z vlastnou gramatikou, dokonca v rámci jedinej generácie (ako ukázal Bickerton v prípade kreolizácie pidgin jazykov), ale kľúčové je to, že táto nová gramatika nebude a nemôže byť porušením univerzálnej gramatiky, ale vždy bude v jej rámci – v skutočnosti práve existencia univerzálnej gramatiky vysvetľuje takéto javy, pretože aj pri nekonzistentnom lokálnom jazykovom vstupe kauzálna sila univerzálnej gramatiky zabezpečí, že výsledný produkt (nový jazyk s novou gramatikou) bude v súlade s princípmi univerzálnej gramatiky. Lenže v prípade univerzálnej morálky je situácia podstatne odlišná:

„Ukazuje sa, že za určitých okolností je pre jednotlivca takmer nemožné vzoprieť sa tlaku okolitého sociálneho prostredia malej skupiny.“

porušenia pravidiel univerzálnej morálky nevedú k vzniku nových lokálnych morálnych subsystémov, ktoré sú v nesúlade s pôvodnými lokálnymi morálnymi subsystémami, no v súlade s univerzálnou morálkou: lokálne morálne subsystémy sú v priamom a mnohokrát explicitnom rozpore so samotnými princípmi univerzálnej morálky. Zjavne nemôže vzniknúť ľudský jazyk, ktorý by nemal nejaký druh podmetovo-prísudkovej väzby či napríklad parsing (syntaktickú analýzu). Očividne však môže jestvovať mnoho lokálnych morálnych subsystémov, ktoré sú v priamom rozpore s niektorými princípmi univerzálnej morálky bez toho, že by vo všeobecnosti tieto univerzálne morálne princípy stratili platnosť. Zdá sa, že v tomto ohľade sa veľmi nehodí nazývať univerzálnu morálku „univerzálnou morálnou gramatikou“.

Najjednoduchším vysvetlením tejto situácie by bola nejaká forma „deviačnej teórie“. Odchýlky od univerzálnej morálky by sa v takomto vysvetlení chápali ako deviacie, spôsobené najrozličnejšími príčinami, či už psychopatologickými, sociopatologickými, dočasnými či dlhodobšími extrémami a nestabilitami vonkajšieho prostredia (napríklad extrémny nedostatok zdrojov a boj o ne), a podobne. Všeobecne povedané, takéto vysvetlenie by sa snažilo ukázať, že prípady porušovania univerzálnej morálky sú nesystematické – keďže Hauserova univerzálna gramatika nie je fyzikálny systém a jej princípy nie sú garantované fyzikálnymi zákonmi; napríklad v prípade gravitácie je úplne v poriadku, keď sú nesystematicky porušované: prečerpávanie vody do plavebnej komory či príliv nie sú vyvrátením všeobecného hydrologického princípu, že

rieky tečú smerom od prameňa k moru, a nie naopak – dočasná zmena takéhoto smerovania nie je vyvrátením hydrologie.

Problém tejto reakcie spočíva v tom, že napriek svojej všeobecnej prijateľnosti nie je v súlade s faktami. Nezdá sa totiž, že by porušenia princípov univerzálnej morálky boli nesystematickými deviaciami. Skôr naopak: nielenže sú relatívne časté v každej kultúre a spoločnosti, ale zdieľajú niektoré základné spoločné črty, čo by bolo iba ťažko možné, keby išlo o nesystematické individuálne deviacie. Hauserovu hypotézu univerzálnej morálky teda potrebujeme doplniť systematickou a konzistentnou koncepciou, ktorá umožní vysvetliť, prečo a ako môžu byť princípy univerzálnej morálky porušované.

Práve tu nám posluží kniha The Lucifer Effect. Zimbardo sa stal slávnym vďaka všeobecne známemu „Stanfordskému experimentu“, v ktorom náhodne zvolená skupina študentov, rozdelená na „väzňov“ a „dozorcov“ vzala svoje pozície natoľko vážne, že došlo k reálnemu psychickému a dokonca aj fyzickému ponižovaniu a týraniu, a experiment musel byť prerušený. Menej známe je to, že Zimbardo neprestal skúmať dynamiku vzťahov malých skupín a výsledky svojich dlhoročných výskumov nedávno zverejnil v spomínanej knihe. Dokonca vystupoval ako expert na súde s protagonistami neslávne známej aféry s mučením a ponižovaním väzňov v irackej väznici Abú Ghrajb.

Nemôžem sa tu detailne zaoberať Zimbardovými výskumami a závermi – skôr sa pokúsím o ich skratkovité zhrnutie. Zimbardo tvrdí, že je zásadný rozdiel medzi davovým správaním, vyznačujúcim sa anonymitou a vyžadujúcim vždy veľké neosobné masy ľudí, a skupinovým sprá-

vaním, charakteristickým pre malé sociálne skupiny, ktoré sú prepojené pevnými osobnými väzbami. Práve malé sociálne skupiny, prepojené pevnými osobnými väzbami, generujú vlastnú morálnu dynamiku, založenú na dôvere, reputácii, prestíži a emocionálnej súdržnosti. V týchto malých sociálnych skupinách sa vytvárajú špecifické morálne kódexy, garantované a udržiavané vnútrogrupinovou solidaritou. Tieto implicitné kódexy sa môžu dramaticky odchyľovať od univerzálnych morálnych pravidiel bez toho, že by ich nahrádzali inými univerzálnymi pravidlami. Metaforicky povedané, niektoré princípy správania sú v malých skupinách v príkrom a výslovnom rozpore s Kantovým mravným imperatívom: „Konaj vždy tak, aby sa maxima Tvojho konania mohla stať princípom všeobecného zákonodarstva.“ Presne naopak – imperatív malých uzavretých sociálnych skupín znie takto: „Konaj vždy tak, aby maxima Tvojho konania bola v súlade iba s pravidlami našej malej skupiny.“ Reputácia a prestíž v malej skupine môže byť získaná iba tak, že principiálne nie je prístupná každému. Nie je náhoda, že takéto malé skupiny majú takmer vždy nejaký druh iniciačných rituálov (nie každý sa k nim môže jednoducho pripojiť), utajovaných praktík a procedúr na upevňovanie vzájomnej spolupatričnosti (spoločné podujatia, stretnutia, atď.).

Zimbardo ukázal, že každý, kto sa dostane do takejto skupiny, je vystavený implicitnému tlaku na suspendovanie všetkých iných pravidiel. Neznamená to, samozrejme, že by takéto skupinové správanie považoval za morálne – naopak, často si uvedomuje, že takým nie je, ale vždy ho považuje za nevyhnutné, oprávnené

a žiaduce. Je pravdepodobné, že existuje psychologický mechanizmus, ktorý sa vyvinul práve na favorizovanie vnútrogrupinovej solidarity. V tom prípade by sme mali do činenia s dvomi mechanizmami: univerzálna morálka, ktorej funkciou bolo a je posilňovať vzťahy a kooperáciu vo väčšej skupine ľudí a medzi skupinami na jednej strane; a vnútrogrupinová solidarita, ktorej funkcia spočíva v generovaní a udržiavaní vnútrogrupinovej stability. Vo väčšine prípadov sú zrejme tieto mechanizmy vo vzájomnom súlade – no sú aj prípady, keď sa dostávajú do konfliktu. V prípade konfliktu nie je ťažké predikovať výsledok: vnútrogrupinová solidarita je funkcionálne oveľa dôležitejšia než medziskupinová či všeludská solidarita, pretože v podmienkach, keď sa evolučne vyvíjali príslušné mechanizmy, bola pre prežitie oveľa podstatnejšia. Nie je teda prekvapením, že je oveľa ťažšie vzoprieť sa mechanizmu vnútrogrupinovej solidarity než univerzálnej morálke. Tým nechcem tvrdiť, že sa to nedá – treba si uvedomiť, že tu hovoríme o evolučne daných pravidlách a zákonitých tendenciách, ako v každej špeciálnej vede, a nie o prírodných zákonoch. V spoločnostiach, ktorých sociálne systémy kladú historicky väčší dôraz na väčšie, anonymnejšie sociálne skupiny (hovorím tu hlavne o moderných a postmoderných spoločnostiach) je oveľa ľahšie byť v súlade s univerzálnou morálkou než v malých lokálnych komunitách.

V Zimbardovom scenári (ak sa mám vyhnúť jeho dezinterpretácii) však kľúčovú úlohu nehrá psychologický mechanizmus vnútrogrupinovej solidarity, ale vplyv sociálneho prostredia, vrátane štruktúry autority, inštitúcií a mnohých iných sociálnych faktorov. Ukazuje sa, že za určitých

okolností je pre jednotlivca takmer nemožné vzoprieť sa tlaku okolitého sociálneho prostredia malej skupiny. Množstvo dobre dokumentovaných príkladov z malých izolovaných náboženských združení, armádnych zoskupení, tajných spolkov atď. dosvedčuje, aké ťažké je nepodľahnúť takémuto tlaku. Zimbardo ukázal, aký scestný a nebezpečný je postoj americkej administratívy k prípadu Abú Ghrajb, vyjadrený teóriou „niekoľkých zhnitých jabĺk v inak zdravom koši“ – „Chip“ Frederick, ktorý bol hlavným protagonistom ponížovania, ani zďaleka nebol zvrátenou obludou, ako by sa mohlo zdať: všetky svedectvá pred jeho vojenskej služby ho vykresľovali ako dobrého kresťana, milého otca rodiny, priateľa a podobne. A nebolo to ani tak, že sa zrazu psychopatologicky zmenil na sociopata. Zimbardo ukázal, že zhnité jablko nemôže vzniknúť bez zhnitého systému: ustavičné zobrazovanie irackých povstalcov ako neľudských a zvrátených oblúd bez akýchkoľvek práv, vysoké a nekontrolovateľné právomoci personálu a armády všeobecne vo vzťahu k väzňom, nedostatok príslušného školenia a primeraného dozoru, nedostatok zmeny prostredia (ponorkový syndróm) vzhľadom na bezpečnostnú situáciu atď. boli rozhodujúcimi faktormi. Napokon, už Zimbardov Stanfordský experiment mal vyvolať podozrenie k interpretácii „zopár zhnitých jabĺk“: keď vzdelaní stanfordskí študenti z dobrých rodín, ktorí navyše vedeli o tom, že ide o experiment, podľahli tejto hre, čo sa dalo očakávať od málo vzdelaných a slabo pripravených rezervistov z malých amerických dedín, ktorí boli vystavení oveľa väčšiemu stresu, dostali oveľa väčšie právomoci, mali za sebou oveľa silnejšiu armádnu inštitúciu, boli indoktrinovaní mohutnejšou mediál-

nou mašínériou a väzňov vnímali v podstatne negatívnejšom svetle?

Hauserova a Zimbardova kniha sa podľa môjho názoru veľmi dobre dopĺňajú a každá z nich vyvažuje nedostatky tej druhej. Hauser (a mnohí iní nativisti) má tendenciu preceňovať úlohu jediného vrodeneho modulárneho mechanizmu pri vysvetlení ľudského sociálneho (v tomto prípade morálneho) správania. Sociálne a inštitucionálne faktory pravdepodobne zohrávajú podstatne dôležitejšiu úlohu než iba nastavenie (parametrizácia) vrodenej univerzálnej morálky. Tieto sociálne faktory sú natoľko rôznorodé, že môžu nielenže zapínať veľmi rozdielne psychologické mechanizmy, ktoré sú vo vzájomnej zložitej súhre, ale môžu aj vytvárať určité osvojené a vnútené zručnosti, ktoré môžu skrížiť alebo aspoň skresliť pôsobenie vrodenej mechanizmov. Naproti tomu Zimbardo má sklon preceňovať úlohu sociálneho prostredia – niekedy predpokladá, že sociálne a inštitucionálne prostredie a tlaky samy osebe by dokázali vytvoriť určité správania z ničoho, čo je takmer istotne nesprávne.

Tieto výskumy ukazujú, aké zložité môže byť vysvetlenie ľudského morálneho správania a koľko komplikovaných mechanizmov sa na ňom podieľa. V súčasnosti sme však bližšie k vysvetleniu než kedykoľvek predtým. Dokonca aj medzi väčšinou filozofov už vládne (mlčky prijímané) presvedčenie, že pokúšať sa konštruovať normatívne morálne systémy spoza stola bez prihliadnutia na reálne príčiny a mechanizmy morálneho správania je mierne povedané neopatrnosť. Empirické výskumy morálneho správania sú iba na začiatku. Každopádne už teraz si môžeme byť istí, že práve toto je cesta, ako sa prepracovať k jeho lepšiemu pochopeniu.