

## NIEKTORÉ EVOLUČNÉ POHLADY NA SOCIÁLNE A MORÁLNE NORMY

MIROSLAV POPPER, Kabinet výskumu sociálnej a biologickej komunikácie; Centrum excelentnosti pre výskum občianstva a participácie SAV, Bratislava

POPPER, M.: Some Evolutionary Views on Social and Moral Norms  
FILOZOFIA 64, 2009, No 7, p. 634

The paper sheds light on different approaches to normativity and on current tendencies to consider social and moral norms from the perspective of evolutionary psychology. The main objective of the paper is to show the similarities as well as differences between social and moral norms. Further, the author argues, that the differentiating characteristics, such as the influence of an external authority, the role of emotions and the role of conscious and subconscious judgments are not qualitative, but rather quantitative. Although the moral norms are more universal and breaking them involves more emotions, the role of the social context is as important as with social norms.

**Keywords:** Social and moral norms – Dilemmas – Conscious and subconscious choices

**Úvod.** Reformulovanie otázok a hľadanie nových odpovedí týkajúcich sa rozhodovania na základe sociálnych a morálnych noriem opätovne nadobúda vysokú aktuálnosť. Je to dané jednak spoločensky, akcelerujúcim globalizačným procesom a zväčšujúcou sa mierou mobility, jednak zásadným posunom v epistemologickom a metodologickom prístupe k skúmaniu danej problematiky. Najmä oblasť morálnych noriem, ktorá bola dlhé stáročia takmer výlučne doménou filozofie, teológie a náboženských kozmológií, sa v dnešných časoch stále viac podrobuje empirickému výskumu. Ten prebieha v kognitívnych aj sociálnych vedách a teší sa tiež veľkej pozornosti evolučnej psychológie. Jej pohľad na evolúciu sociálnych a morálnych noriem odкрýva univerzálnejšie (podkladové) mechanizmy, ktoré sa podieľajú na tvorbe a zdôvodňovaní (morálnych) úsudkov.

**Fakty a normy, kauzalita a normativita.** Empirický prístup k normativite naráža na klasický problém spočívajúci v tom, že normy nie sú faktmi, normatívne zákony nie sú kauzálnymi, prirodzenými zákonmi, a preto to, čo by (normatívne) „malo byť“, sa nedá odvodiť z toho, čo (fakticky, skutočne) je. Smith [1] to dokumentuje na výstižnom príklade rozdelenia obmedzených zdrojov v situácii, keď je skutočným faktom, že:

*Členovia skupiny A pravidelne podávajú lepší výkon než členovia skupiny B.*

Z daného faktu možno vyvodit' dva úplne protichodné (normatívne) závery:

- Vzácné financie/zdroje by sa mali použiť na maximalizáciu excelentnosti, a teda na ďalšie vzdelávanie skupiny A.
- Vzácné financie/zdroje by sa mali použiť na kompenzovanie nerovností, a teda na ďalšie vzdelávanie skupiny B.

Uvedený príklad jasne poukazuje na to, že ani jeden z týchto záverov nevyhnutne nevyplýva z vyššie zmieneného faktu.<sup>1</sup> Z epistemologického pohľadu teda vzniká pri začlenení normativity do skúmania sociálno-psychologických fenoménov dichotómia medzi hľadaním nezaujatej pravdy a hľadaním dobra, úžitku a spravodlivosti. Situácia sa komplikuje o to viac, že samotné definovanie pravdivosti, objektívnosti, nezaujatosti sa usku-točňuje aj prostredníctvom normatívnych pojmov. Kitchener [3] sa však domnieva, že v súčasnosti už panuje pomerne široký konsenzuálny názor, že normatívnosť nemožno od epistemológie oddeľovať. Uvádza štyri prístupy v rámci normatívnej epistemológie,<sup>2</sup> pri ktorých sa v stručnosti pristavíme.

(1) Podľa *epistemickej deontológie*, kladúcej dôraz na povinnosti a záväzky, je človek oprávnený mať isté presvedčenie iba vtedy, ak splnil isté epistemické povinnosti, konkrétne, verí propozícii iba vtedy, ak je pravdivá, t. j. iba ak existujú adekvátne dôkazy, ktoré ju podporujú. Ako však Kitchener upozorňuje, pri takomto chápaní sa vyskytujú hneď tri dôležité otázky: a) Čo je to adekvátne množstvo dôkazov?; b) Z koho pohľadu sa epistemický agent posudzuje?; c) Do akej miery sú slobodní epistemickí agenti pri formovaní svojich presvedčení?

(2) Opačný názor je vyjadrený v *epistemickom konzekvencializme*, medzi ktorého najpopulárnejšie formy patrí epistemický utilitarizmus. Podľa neho je presvedčenie odôvodnené alebo oprávnené vtedy, ak produkuje isté (najmä želané) konzekvencie, t. j. jeho inštrumentálna hodnota vedie k takému výslednému stavu, ktorý je považovaný za dobrý alebo hodnotný. Za epistemicky hodnotný konečný stav sa považuje pravda, t. j. pravdivé presvedčenie, pravdivé vedecké hypotézy, ale aj múdrosť, porozumenie, prediktívna sila, vysvetlenie dát a pod.

(3) *Cnostná epistemológia* zdôrazňuje morálnu cnosť ako vnútornú charakterovú črtu morálneho poznávajúceho subjektu, ktorá mu umožňuje poznávať svet výnimočným spôsobom. Ide o intelektuálne, kognitívne alebo epistemické cnosti, ako napr. pozornosť a starostlivosť pri zbieraní empirických dát, kritické, reflektívne uvažovanie o dátach, otvorenosť mysle a intelektuálna odvaha pri zaoberaní sa novými ideami, teda o vlastnosti, s ktorými sa možno stretnúť najmä v životopisoch slávnych vedcov.

(4) Podľa *epistemického kontraktualizmu*, prístupu, ku ktorému sa prikláňa Kitchener, je epistemická norma oprávnená vtedy, ak je výsledkom hypotetickej sociálnej zmluvy alebo racionálnej vzájomnej dohody medzi rôznymi stranami. Bližšie sa zaoberá tým prúdom tohto prístupu, ktorý považuje normy za odvoditeľné z mimomorálnych faktov –

---

<sup>1</sup> Pri objasňovaní vzťahov medzi faktmi a normami sa vyskytli, a niekedy aj stále pretrvávajú, dva základné omyly: 1. naturalistický, ktorý na základe toho, že niečo prirodzene existuje, predpokladá, že to tak je aj správne či mravné, a 2. omyl „sociálnych inžinierov“, ktorí ak niečo vo svojich predstavách považujú za správne, sú presvedčení o tom, že je nevyhnutné to aj uskutočniť (pozri napr. [2]).

<sup>2</sup> Tieto prístupy označuje pojmi, ktoré u nás nie sú bežne zaužívané; sú to termíny ako deontológia, konzekvencializmus, utilitarizmus, etika cnosti a kontraktualizmus, ktoré dopĺňa adjektívom *epistemická* alebo *epistemický*, a tak vznikajú spojenia epistemická deontológia, epistemický konzekvencializmus a pod. Z toho je evidentné, že tento pojmový aparát mu na rozdiel od etiky neslúži na vysvetlenie či hodnotenie akéhokoľvek mravného konania. Chce ním skôr vymedziť rôzne možnosti a spôsoby vytvárania a zdôvodňovania presvedčení o povahe sveta, ktoré sú zakotvené v epistemických normách zameraných na získavanie a výmenu informácií.

napr. kooperácie zo sebeckosti<sup>3</sup> –, pričom sa opiera o teóriu hier a teóriu racionálnej voľby. Teória hier ukazuje, ako môžu normy vzniknúť z faktov, keď jedinci sledujú svoje vlastné záujmy a vyberajú si čo najracionálnejšie prostriedky na ich dosiahnutie. Kitchener to považuje za verziu konzekvencializmu, ktorá je empiricky prijateľná, keďže inštrumentálnu racionalitu možno interpretovať naturalisticky, ako kauzálne vzťahy medzi prostriedkami a cieľmi. Tvrdí, že podľa epistemického kontraktualizmu bude tvrdenie (kognícia, prax, procedúra, inštitúcia) oprávnené, ak sa na ňom (alebo na všeobecných princípoch, ktorými sa riadi) dohodnú členovia spoločnosti za určitých špecifických okolností, zohľadňujúcich napríklad ich túžby a želania, sociálnu štruktúru a pod. Kitchener sa prikláňa k naturalistickej teórii superveniencie, podľa ktorej sú vyššie úrovňové koncepty, vlastnosti alebo princípy závislé od nižších, čo však neznamená, že sú na ne redukovateľné. Pomocou nej vysvetľuje, že epistemické normy supervenujú na naturalistických vlastnostiach, skutočným významom a funkciou noriem je facilitovať a kontrolovať kooperáciu medzi členmi skupiny a epistemické normy sú normami kooperácie pri získavaní a prenose informácií.

Z evolučného hľadiska sa zväčša hovorí o troch hlavných dôvodoch alebo príčinách vývoja kooperačného alebo altruistického správania. Sú to: 1. príbuzenský altruizmus, t. j. uprednostňovanie vlastného genetického príbuzenstva kvôli zdieľaniu väčšieho množstva kópií rovnakých génov; 2. recipročný altruizmus založený na vzájomnom oplácaní si altruistických služieb medzi geneticky nepríbuznými jedincami; 3. reputácia, ktorá podľa Franka [5] zvyšuje atraktivnosť ľudí, ktorí sú spoľahliví a dodržiavajú svoje záväzky. K nim pridáva Dawkins [4] aj štvrtý mechanizmus, ktorý sa môže podieľať na preferovaní altruizmu, a to tzv. „potlačový efekt“, ktorého názov je odvodený zo správania severoamerických indiánov na pobreží Tichého oceánu<sup>4</sup> počas sviatkov potlače. V ich priebehu sa náčelníci týchto indiánskych kmeňov recipročne obdarúvali nadmieru bohatými darmi dovtedy, kým jeden z nich nevyčerpal všetky svoje zdroje a nevládal tak svojmu protivníkovi jeho dar rovnocenne oplatiť. Týmto spôsobom si najštedrejší náčelník zabezpečil nadradenosť a dominanciu.

Normy podporujúce kooperáciu umožňujú aktérom vyhnúť sa konfliktom prameniacim zo zameranosti len na vlastný prospech a zisky, stávajú sa vonkajšími aj vnútornými regulátormi myslenia a konania a tiež nástrojmi posudzovania vlastných volieb aj volieb iných. Zároveň majú normy duálnu charakteristiku, keď na jednej strane spoluurčujú proces rozmyšľania o veciach, a na strane druhej sa stávajú výsledkom tohto procesu. Vzťah medzi normatívnym myslením a konaním a reálne existujúcimi faktmi má niekoľko dimenzií. Na jednej strane naše normatívne posudzovanie neovplyvňuje kauzálne zákonitosti fyzikálneho sveta (napr. zemská gravitácia funguje bez ohľadu na náš názor na ňu). Na druhej strane môžeme (technologicky) prekonať niektoré limity prírodného sveta, ak

---

<sup>3</sup> V súčasnom darvinovskom chápaní sa sebeckosť týka génov v zmysle ich vzájomného boja o prežitie v rámci prírodného výberu. Slovom Dawkinsa, ktorý zaviedol termín „sebecký gén“, „jednotkou prírodného výberu (t. j. jednotkou vlastného záujmu) nie je sebecký organizmus, ani sebecká skupina, ani sebecký druh či sebecký ekosystém, ale sebecký gén“ ([4], 242). A gény si podľa neho môžu zabezpečiť svoje vlastné prežitie nielen naprogamovaním jedinca tak, aby sa správval sebecky, ale aj jeho donútením správať sa altruisticky.

<sup>4</sup> Potlače podrobne opisuje antropologička Ruth Benedictová v publikácii *Vzorce kultúry*.

ich (normatívne) považujeme za obmedzujúce (napr. používanie rakiet na prekonanie gravitácie). V sociálnom svete môžu mať niektoré normy aj veľkú konštituuujúcu a prediktívnu silu, keď predpisujú a vynucujú vzorce myslenia a konania (napr. používanie peňazí ako platidla). A predovšetkým vďaka tejto ich schopnosti sa oblasť noriem a normativity stáva legitímnym predmetom empirického skúmania.

**Sociálne a morálne normy.** Úloha operacionalizovať sociálne a morálne normy je zrejme oveľa zložitejšia, než sa zdá na prvý pohľad. V prvom rade sú to preskriptívne (a nie deskriptívne) pravidlá, určujúce, čo je za istých okolností povinné, prípustné či zakázané pri riešení takých spoločenských problémov, pre ktoré nie sú vytvorené ani prijaté oficiálne právne zákony.<sup>5</sup> Ich preskriptívna funkcia spočíva v tom, že v sebe obsahujú vynucujúci mechanizmus, t. j. možnosť potrestania tých, ktorí ich porušia. Len čo však prejdeme k snahe taxonomicky vymedziť oficiálne neuzákonené druhy noriem, narazíme v relevantnej literatúre na pomerne odlišné, až nesúrodé delenia. Napríklad Bicchieriová [6] zdôrazňuje hľadisko funkcie noriem, presnejšie ich zameranie na riešenie *koordinačných* alebo *kooperačných* problémov. Z tohto pohľadu rozlišuje a) deskriptívne normy (napr. móda), ktorých cieľom je koordinácia alebo imitácia iných (a teda nemajú nevyhnutne preskriptívnu funkciu); b) konvencie ako deskriptívne normy, ktoré odolali istej skúške času; a napokon c) sociálne normy. Tie na rozdiel od predošlých dvoch podľa nej neriešia koordinačné problémy, ale napätie medzi individuálnymi a kolektívnymi ziskami. Ako príklady uvádza prosociálne normy férovosti, reciprocitu a kooperácie, ktoré vznikli práve preto, lebo v bezprostrednom záujme jednotlivca nemusí byť správať sa sociálne prospešným spôsobom. E. Ullmannová-Margalitová [7] ku koordinačným a kooperačným normám pridáva aj ďalší veľmi dôležitý typ noriem, ktorých cieľom je zo strany privilegovanej skupiny udržať status quo nerovnosti. Tento posledný typ tvorí istú výnimku protirečiacu všeobecnej predstave, že sociálne normy zabezpečujú, že človek prihliada nielen na vlastné záujmy, ale aj na záujmy a potreby iných. Iní autori rozlišujú najmä medzi morálnymi normami a konvenciami, pričom exkluzívnosť morálnych noriem, považovaných za najrýdzejšie, najdôležitejšie a najdominantnejšie, odôvodňujú tým, že sú považované za nezávislé od stanoviska iných osôb či inštitúcií alebo pravidiel. Za ďalší dôležitý diferencujúci znak sa považuje odlišné fungovanie emócií pri porušovaní rôznych druhov noriem. Napríklad Turiel [8] odlišuje morálne normy od konvenčných noriem: morálne sú nezávislé od pravidiel, authority, spoločnej praxe a dohôd. Podobne aj Hauser [9] zdôrazňuje, že kým u sociálnych noriem a konvencií je dôležité stanovisko authority (napr. či možno jest' v jedálni rukami), na porušenie morálky (napríklad že je v poriadku, ak sa milenci podvádžajú) nám nemôže dať mandát žiadna autorita.

Pomerne dobrým východiskovým bodom sa zdá byť stanovisko Sripadu [10], ktorý považuje morálne normy za dôležitú a teoreticky užitočnú podkategóriu sociálnych noriem, pretože tým zmierňuje predstavu zásadných kvalitatívnych rozdielov medzi nimi. Aj naša ďalšia argumentácia chce ukázať, že rozdiely medzi týmito druhmi noriem nie sú také zásadné, ako by sa mohlo zdať.

Začnime zodpovedaním otázky, či morálne normy naozaj nepodliehajú vonkajšej

---

<sup>5</sup> Samozrejme, niektoré z týchto noriem môžu byť v pôvodnej alebo modifikovanej podobe aj oficiálne uzákonené, a iné sa štát dokonca môže snažiť eliminovať.

autorite. Už pri ich samotnom osvojovaní museli byť predsa morálne normy spoluvytvárané aj vplyvmi vonkajšieho prostredia a kultúry. Navyše, minimálne od čias Millgramových experimentov<sup>6</sup> [11] je zrejmé, ako ľahko sa v istých situáciách väčšina ľudí – nezávisle od kultúry, pohlavia, vzdelania a veku – dokáže vzdať vlastnej morálnej zodpovednosti, pre- sunúť ju na plecia autority a konať nemorálne.

Ďalšia charakteristika morálnych noriem sa týka intenzity a fungovania našich emócií. Tie majú buď podobu hnevu (ak morálnu normu porušil niekto iný), alebo hanby (v prípade ich prekročenia nami samými). Ak sa napríklad vrátíme k Hauserovmu príkladu: Pri jedení rukami by podľa neho väčšina ľudí nemala žiadny pocit viny ani prehrešku, pri mileneckom podvádzaní by naopak väčšina cítila, že konala neprávne. Ako však ukazuje Copp [12], takmer akýkoľvek štandard možno schvaľovať ako morálny. To znamená, že môžu nastať situácie, keď jeden a ten istý štandard považujú niektorí jedinci za morálny, a iní za konvenčný. Preto sa sprievodné emócie (rozhorčenosť, zahanbenie) môžu spustiť automaticky aj pri porušení iných noriem, nielen tých, ktoré väčšina považuje za morálne.

Vymedzenie morálnych noriem sa teda zdá byť pomerne problematické a ich presné definície chýbajú aj vo viacerých publikáciách venovaných výlučne morálke. Môžeme ich od iných noriem odlíšiť pomerne vágne na základe ich zamerania na zlepšenie podmienok a kvality života ľudí so snahou zabrániť ich bolesti a utrpeniu (niekedy aj za cenu sebaobetovania). Turiel [8] zdôrazňuje, že pri morálnom správaní zvažujeme predstavy blaha, spravodlivosti a práv, posudzujeme vplyv našich skutkov na iných a snažíme sa vnímať a pochopiť aj ich perspektívu.

Napokon riadenie sa nielen sociálnymi, ale aj morálnymi normami je závislé aj od kontextu. Aj tie najuniverzálnejšie morálne normy je možné za istých okolností porušiť (napr. „Nezabíjaj!“ neplatí vo vojne alebo pri obrane vlastného života; „Nepokradneš!“ neplatí, keď dieťa zomiera v náručí od hladu a pod.). To, čo odlišuje morálne normy od iných noriem, je ich väčšia miera všeobecnosti (blahobyť, spravodlivosť a ľudské práva sú veľmi široké kategórie), väčšia stabilita a nemennosť a vyššia miera pocitov viny pri ich porušení. Aj svedomie je však (spolu)formované výchovou, kultúrou, autoritami a prostredím.

V zhode s Turielom možno konštatovať, že neexistuje žiadna všeobecná alebo zjednotená (morálna) norma, ktorá by sa vysporiadala so všetkými situáciami. Preto žiadna norma nemôže byť a priori nadradená všetkým ostatným bez prihliadania na konkrétny kontext. Podobné stanovisko obhajuje aj Gazzaniga [13] tvrdením, že by sme nemali hľadať univerzálnu etiku obsahujúcu nekompromisné pravdy, ale skôr takú univerzálnu etiku, ktorá vychádza z ľudskej existencie, je závislá od kontextu a vplyvu emócií a dizajnovaná je na zvýšenie šancí nášho prežitia.

Ďalšia obhajoba absolútnej univerzálnosti morálnych noriem by mohla byť založená na pôvode ich vzniku. Na otázky, ako získavame znalosti o morálnych normách a odkiaľ sa berú naše morálne presvedčenia, sa ponúkajú tri skupiny odpovedí: empiristická, racionalistická a evolučná, resp. evolučno-psychologická. Z empiristickej tradície, predpo-

---

<sup>6</sup> V Milgramových experimentoch išlo o otázku, akú veľkú bolesť spôsobenú elektrickými šokmi je schopný bežný človek spôsobiť inej osobe na príkaz experimentátora. Samozrejme, osoby skutočné šoky nedostávali, o tom však účastníci výskumu nevedeli.

kladajúcej, že sa rodíme ako *tabula rasa* alebo nepopísaný hárok papiera a predovšetkým počas detstva sme formovaní vonkajšími vplyvmi rodičov, rovesníkov, médií a výchovno-vzdelávacích inštitúcií, vychádzajú predovšetkým viaceré prístupy v rámci sociálnych vied. Táto predstava vedie minimálne implicitne k mylnému presvedčeniu, že by sme si mali s rovnakou ľahkosťou osvojiť akékoľvek morálne pravidlá skonštruované danou (sub)kultúrou. Racionalistická tradícia, uplatňovaná predovšetkým v kognitívnych vedách, sa zameriava na kognitívne mechanizmy, pomocou ktorých človek spracúva informácie. Preto považuje za prvoradé vysvetliť úlohu rozumu – rácia, resp. mysle a mentálnych procesov pri tvorbe morálnych úsudkov. V ontogenetickom vývine sa podľa nej schopnosť morálneho usudzovania zlepšuje na základe zrenia kognitívnych schopností dieťaťa. Kognitívna psychológia zároveň vychádza z presvedčenia, že mnohé počítačové procesy vrátane tých, ktoré sa týkajú morálneho usudzovania, prebiehajú na nevedomej úrovni a do vedomia sa dostávajú až výsledky týchto procesov, ktoré potom dodatočne zdôvodňujeme. Napokon evolučno-psychologický prístup čiastočne vychádza z tradície intuicionizmu, podľa ktorej nám naše emócie bezprostredne signalizujú, či je nejaké morálne konanie dobré, alebo zlé, správne, alebo nesprávne. Tento prístup poukazuje na to, že nie všetky informácie z prostredia (vrátane noriem), si človek osvojuje rovnako ľahko a nie všetky prežívajú rovnako dlho, pričom niektoré sú relatívne špecifické a lokálne, kým iné pomerne univerzálne a globálne. Preto postuluje určité vrodené, evolučne vyvinuté mechanizmy, ktoré pôsobia minimálne ako isté ohraničenia aj pri osvojovaní a dodržiavaní morálnych pravidiel. Je napríklad široko akceptované, že je veľmi ľahké alebo prirodzené získať odpor voči týraniu bezbranného dieťaťa, ale takmer nemožné naučiť sa nenávidieť spravodlivosť. Avšak predpoklad, že máme vrodené konkrétne a komplexné morálne normy, nie je v evolučnej psychológii akceptovaný; nezohľadňuje totiž vplyvy kultúry, ktoré sú nespochybniteľné. A tak ani jeden z týchto troch teoretických prístupov neimplikuje absolútnu univerzálnosť morálnych noriem.

**Deliberatívne<sup>7</sup> a podvedomé rozhodovanie.** Kognitívne aj evolučné prístupy poukazujú na dôležitý aspekt uplatňovania normatívnych pravidiel, a to na skutočnosť, že naše voľby môžu prebiehať aj na podvedomej úrovni. Pri diskusii o vytváraní (morálnych) úsudkov teda nemožno obísť rolu vedomých a podvedomých procesov. Tá je široko diskutovaná najmä v súvislosti s riešením rôznych typov dilem.<sup>8</sup> V situáciách väzňovej dilemy a sociálnych dilem jedinci zväčša racionálne a vedomo zvažujú svoje kroky a prispôbujú ich konaniu a/alebo očakávaniu konania druhej strany. Na druhej strane sa

---

<sup>7</sup> Pojem deliberácie sa stále častejšie začína používať na označenie procesov usudzovania a zvažovania alternatív prebiehajúcich nielen na individuálnej, ale aj na interindividuálnej úrovni, v rámci ktorých sa formy a spôsoby nastolenia, uplatňovania a dodržiavania noriem medzi jednotlivými jedincami a inštitúciami vyjednávajú.

<sup>8</sup> V súvislosti so skúmaním riešenia dilemy väzňa a sociálnych dilem v laboratórnych podmienkach treba pripomenúť kritické hlasy proti takýmto výskumom. Keďže sa pravidla uskutočňovali v podmienkach anonymných ad hoc hráčov a pravidlá ich riešenia boli experimentátorom navodené v zmysle „získať čo najviac (bodov, peňazí) pre seba“, môže byť konanie na základe noriem rovnosti, spravodlivosti a sociálnej zodpovednosti vnímané ako porušujúce pravidlá hry (pozri napr. [14]). Táto do značnej miery oprávnená kritika sa však netýka predmetu diskusie o úlohe podvedomých a vedomých mechanizmov pri rozhodovaní.

ukazuje, že pri riešení morálnych dilem majú ľudia naprieč kultúrami a vzdelaním neraz aj následne problémy odôvodniť svoje rozhodnutie. Uvedené typy dilem v stručnosti uvedieme.

(A) Situácie väzňovej dilemy sa vyznačujú tým, že zúčastnené dve strany by najlepšie urobili vtedy, keby navzájom kooperovali, avšak z pohľadu každej zo strán je najvýhodnejšie jednostranne podvieť protihráča. Ak však podvedú obidvaja, dosiahnu najhorší možný výsledok. Pri riešení situácií typu opakovanej väzňovej dilemy sa hráči navzájom prispôsobujú svojim stratégiám. Van Lange a kol. [15] na základe výsledkov experimentálnych výskumov ukazujú, že na začiatku (na prvý pokus) sa pre vzájomnú kooperáciu rozhoduje okolo 50% hráčov, v ďalších 20 – 30 pokusoch klesá percento takýchto rozhodnutí na 30% a následne dochádza k ich opätovnému rastu a stabilnému vzorcu: približne 60% postojov je kooperatívnych. Takáto krivka tvaru U súvisí zrejme s pochopením, že kooperácia je výhodnejšia ako podvod. Zároveň však jej ustálenie na 60% (bez nárastu smerom k 100%) ukazuje, že snaha porušiť občas kooperáciu a získať viac úplne nevymizne, čo by mal mať protihráč na pamäti a byť pripravený adekvátne na to odpovedať.

(B) Sociálne dilemy majú podobnú logiku, zúčastňuje sa ich však viacero hráčov, a tak na rozdiel od väzňovej dilemy nemusí byť jasné, kto podvádza, a kto kooperuje. V opakovaných situáciách je preto ťažšie vytvoriť adekvátnu stratégiu. Týkajú sa zväčša šetrného zaobchádzania s obmedzenými potravinovými surovinovými, ekologickými a finančnými zdrojmi. Sociálne normy majú za úlohu znižovať tendenciu k podvodu, resp. k uprednostňovaniu krátkodobých cieľov pred dlhodobými (napr. znečisťovanie prostredia) najmä v situáciách typu sociálnych dilem. Keďže však v konkrétnej situácii niekedy možno uplatniť viacero pravidiel, alebo si naopak jedinci nemusia byť vedomí toho, že sa treba riadiť nejakým pravidlom, vymedzuje Bichieriová nasledujúce podmienky existencie sociálnych noriem ([6], 11):

1. Jedinec vie o existencii pravidiel, ktoré je platné v danej situácii (*kontingencia*).

2. Jedinec preferuje konanie podľa tohto pravidla v danej situácii za podmienky, že (*podmienečná preferencia*):

a) verí, že dostatočne veľká podmnožina populácie sa v danej situácii riadi daným pravidlom (*empirické očakávanie*), a zároveň buď

b) verí, že dostatočne veľká podmnožina populácie od neho očakáva, že sa bude v danej situácii riadiť daným pravidlom (*normatívne očakávanie*), alebo

c) verí, že dostatočne veľká podmnožina populácie od neho očakáva, že sa bude v danej situácii riadiť daným pravidlom, a že môže sankcionovať jeho správanie (*normatívne očakávanie so sankciami*).

V oboch prípadoch (situáciách typu väzňovej aj sociálnej dilemy) teda jedinci zvažujú svoje možnosti voľby, vytvárajú stratégie, porovnávajú ich s predpokladanými očakávaniami iných jedincov/skupín a zároveň berú do úvahy ich následnú (proti)reakciu. Dochádza tu teda k racionálnej deliberácii, k zvažovaniu pre a proti, ktorá je prípadne v interakciách spätnou väzbou korigovaná.

(C) Napokon morálne dilemy, v ktorých sa zväčša rieši konflikt medzi odlišnými záväzkami a povinnosťami alebo medzi poskytnutím a neposkytnutím pomoci, nemusia vôbec vyžadovať reakciu druhej strany (napr. zastanie sa šikanovanej alebo neprávom prenasledovanej osoby, poskytnutie prvej pomoci neznámemu človeku v núdzi a pod.).

V situáciách morálnych dilem teda nemusí podmienená preferencia zohrávať až takú významnú úlohu. To znamená, že jedinec môže konať v súlade s morálnymi normami aj vtedy, keď sa nimi iní neriadia a ani od neho to neočakávajú a nevynucujú. Ba práve naopak, môže ich uplatniť, aj keď mu za to hrozia sankcie (napr. pri záchrane prenasledovaných osôb). Morálne dilemy v mnohých prípadoch, napríklad pri záchrane života topiaceho sa, treba riešiť v obmedzenom čase. Najmä vtedy sa uplatňuje automatické rozhodnutie na podvedomej úrovni na základe emócií, ktoré signalizujú správnosť alebo nesprávnosť určitého skutku. Ak však máme na riešenie morálnych dilem dostatok času, je naše konečné rozhodnutie závislé, tak ako pri riešení dilemy vážna a sociálnych dilem, aj od procesu vedomého zvažovania účinkov rôznych alternatív.

Aj v prípade riešenia morálnych dilem sa však jasne ukazuje, že dôležitú úlohu zohráva situačný kontext. Ľudia majú napríklad väčšiu tendenciu pomôcť niekomu, keď im za to nič nehrozí (napr. skôr prispievajú bezdomovcom, ako sa zastanú šikanovanej osoby) alebo keď sú jediní, ktorí v danej situácii môžu konať (napr. veľa nečinných svedkov dopravnej nehody vzbudzuje dojem, že sa nič vážne nestalo). Známy Zimbardov väzenský experiment<sup>9</sup> tiež jednoznačne poukazuje na dôležitosť celkového nastavenia systému a kontextu, ktoré sa premieta do rozhodovania a konania v konkrétnych situáciách. Pri riadení sa sociálnymi alebo morálnymi normami ide teda skôr o kvantitatívnu, a nie kvalitatívnu mieru ich závislosti od kontextu.

Pribúdajúcemu množstvu argumentov svedčiacich o tom, že morálne rozhodovanie prebieha na nevedomej úrovni, treba venovať širší priestor. Medzi vplyvných zástancov názoru, že sa rodíme s evolučne vyvinutým morálnym inštinktom, ktorý dokáže generovať rýchle úsudky o tom, čo je morálne správne, a čo nesprávne, patrí Hauser [9]. Predpokladá, že sa to deje na základe gramatiky konania, ktorej základné princípy fungujú na úrovni analýzy príčin a dôsledkov konania, pričom obsah im dodáva špecifická kultúra, v ktorej jednotlivci vyrastá. Len čo si v procese učenia osvojíme kultúrne špecifické morálne normy, analyzujeme na základe našej univerzálnej morálnej gramatiky, či sú skutky prípustné, povinné alebo zakázané, bez vedomej deliberácie alebo bez explicitného prístupu k základným mechanizmom. Hauser priznáva, že jeho predpoklad je značne inšpirovaný jazykovým inštinktom, respektíve Chomského lingvistickou univerzálnou gramatikou, ktorá poskytuje univerzálny nástroj na výstavbu špecifických jazykov. Podopiera ho dvoma skutočnosťami: Po prvé, dieťa počúva množstvo príkazov od svojich rodičov, pričom sa rýchlo naučí odlišovať tie, ktoré nie sú morálne a ktoré možno ľahko porušiť (napr. Umy si ruky pred jedlom!), od tých, ktorých porušenie je morálne neprijateľné (napr. Nemôžeš vážne ublížiť svojej mladšej sestre, aj keď ťa nahnevá!). Táto diferencujúca schopnosť je najprijateľnejšie vysvetliteľná tým, že dieťa je od narodenia vybavené určitými vrozenými morálnymi schopnosťami. Tie by vysvetľovali aj druhú skutočnosť: Aj keď sa dieťa učí od svojich opatrovateľov veľmi veľa morálnych pravidiel, množstvo prípustných, povinných a zakázaných skutkov je také veľké, že predpoklad o ich osvojení v priebehu výchovy a o jeho uskladnení v obrovskej databáze je neudržateľný. Ako pri vysvetľovaní mnohých iných javov aj tu by malo platiť, že varieta správania je produkto-

---

<sup>9</sup> Tento experiment ukázal, že náhodné rozdelenie študentov, ktorí sa ho zúčastnili, na kvázidozorcov a väzňov viedlo veľmi rýchlo k takému tyranizovaniu „väzňov“ „dozorcami“, že experiment musel byť predčasne ukončený. (Bližšie pozri: <http://www.prisonexp.org/>)

vaná len niekoľkými základnými a všeobecnými princípmi alebo pravidlami. Predpoklad, že kultúra nastavuje parametre vrozenému morálnemu inštinktu, umožňuje na jednej strane skúmať špecifické morálne schémy a ich obsahy u rôznorodých (sub)kultúr a na druhej strane hľadať univerzálne zákonitosti morálneho usudzovania a/alebo správania. Univerzálna morálna gramatika však zatiaľ nie je konkrétnejšie a podrobnejšie rozpracovaná, takže nemôžeme posúdiť, do akej miery je tento prístup podložený a udržateľný a či je oprávnené limitovať ho len na oblasť morálneho uvažovania.<sup>10</sup>

Pri stanovovaní analógie medzi jazykovým a morálnym inštinktom však treba postupovať obozretne. Napríklad Katz [16] v tejto súvislosti upozorňuje, že v prípade morálky je na rozdiel od jazyka oveľa menšia pravdepodobnosť, že ide o produkt iba zopár informačne enkapsulovaných (uzavretých) špecializovaných mentálnych modulov. Argumentuje tým, že morálne úvahy sú na rozdiel od medziproduktov syntaktického a fonologického spracovania bežne prístupné vedomiu a deliberácii. Kultúrny antropológ Boehm [17] zase zdôrazňuje úlohu vedomia v oblasti morálnych rozhodnutí na základe predpokladu, že už spoločný predok človeka a ľudopop, žijúci podľa molekulárnych prepočtov pred piatimi miliónmi rokov, bol vystavený konfliktom súperenia o status a následne zaangażovaný do ich deliberatívneho riešenia.

Dichotomicky položená otázka, či je morálne usudzovanie vedomé, alebo nevedomé, by bola zavádzajúca. Tieto možnosti sa navzájom vôbec nemusia vylučovať a ide skôr o istý pomer v zastúpení vedomých a podvedomých mechanizmov rozhodovania a/alebo o ich priebeh v odlišných časových fázach. Hauser [9] navrhuje historickú polemiku o tom, či sme skôr kantovské bytosti, zvažujúce a posudzujúce morálne správanie (na základe kategorického imperatívu „Správaj sa k iným tak, aby sa podľa toho mohli tvoriť všeobecné zákony!), alebo humovské bytosti, spoliehajúce sa pri riešení morálnych otázok najmä na svoje emócie, ktoré nám napovedajú, čo je dobré a zlé, cnostné a nerestné, nahradiť rawlsovskými bytosťami. Tie najprv na nevedomej úrovni na základe morálnej gramatiky (skladajúcej sa z komponentov ako agent, skutok, prijímateľ, konzekvencia) môžu porovnávať v podstate neobmedzené množstvo prípustných a zakázaných skutkov (v rámci noriem danej kultúry), a až za tým nasleduje vedomé usudzovanie opierajúce sa buď o kantovský rozum, alebo o humovské emócie, prípadne o oboje.

Jeho úvahy sú do značnej miery podporené aj skúmaním mozgu a experimentmi na úrovni neurológie. Napr. Gazzaniga [13] predpokladá existenciu univerzálnej množiny biologických odpovedí na morálne dilemy, t. j. istý druh etiky zabudovaný do našich mozgov. Tvrdí, že výskum „teórie mysle“ naznačuje, že intencie – riadiaci prvok etiky (a jedna z definujúcich charakteristík ľudského druhu) – sú biologicky prednastavené (hard-wired) v našich mozgoch.<sup>11</sup> Tiež poukazuje na to, že neurovedy (experimentálne) odhalili, že predtým, ako niečo vedome zažívame, mozog už vykonal svoju funkciu, takže

---

<sup>10</sup> Ak je predpoklad, že k analýze príčin a dôsledkov dochádza v oblasti morálky najskôr na úrovni podvedomia, zmysluplný, prečo by to tak nemalo alebo nemohlo byť aj pri analýze príčin a dôsledkov konania v oblastiach nesúvisiacich s morálkou?

<sup>11</sup> Ľudský mozog sa podľa Gazzanigu evolučne vyvinul tak, že túži mať presvedčenia – intencie týkajúce sa iných osôb, vecí, zvierat, pričom konkrétne presvedčenia si tvoríme na základe kultúrnych vplyvov prostredia.

aj v prípade, keď si uvedomíme, že sa treba nejako rozhodnúť, sa už mozog rozhodol.<sup>12</sup> Napriek tomu to podľa neho nezabavuje ľudí zodpovednosti, keďže osobnú zodpovednosť považuje za verejný koncept, ktorý môže existovať len na úrovni skupiny, nie na úrovni jedinca. Teda zodpovednosť vníma ako sociálne konštruované pravidlo existujúce len v kontexte ľudskej interakcie (ktorá sa pripisuje ľuďom, a nie mozgom, keďže je to morálna hodnota, ktorá nemá mozgový korelát). Gazzaniga dokonca predpokladá, že všetci máme rovnaké morálne siete a na podobné veci reagujeme podobným spôsobom, takže sa ani tak nelíšime svojím správaním, ale skôr teóriami o tom, prečo konáme tak, ako konáme; preto sú zdrojom konfliktov skôr odlišné (kultúrne) teórie a odlišné systémy presvedčení.

Na najvšeobecnejšej úrovni ponúka vysvetlenie potreby vzniku morálky, resp. komunit riadiacich sa morálkou Boehmova [17] hypotéza. Predpokladá, že takéto morálne komunity univerzálne vznikli v dôsledku skupinového úsilia redukovať bratovražedný konflikt a v snahe vyhnúť sa neprímerane veľkej súťaživosti, dominancii a viktimizácii. Súčasné egalitárske tlupy, podobne ako egalitársky založené kočovné tlupy lovcov-zberačov (predchádzajúce kmeňový usadlý spôsob života väčších, hierarchicky založených skupín), sa podľa neho vyznačujú kontrolovaním tyranského správania jedincov, t. j. aby nepodvádzali a nevyhýbali sa kooperatívnemu úsiliu, neuchyľovali sa k vážnym klamstvám a krádežiam ani k cudzoložstvu, incestu či znásilneniu.

Morálne normy sú teda najpravdepodobnejšie výsledkom dlhodobého a tiež aj deliberatívneho úsilia vytvoriť a zároveň kontrolovať čo najpriaznivejšie podmienky ľudskej koexistencie. U prevažnej väčšiny ľudí sú natoľko zakorenené, že sa v mnohých situáciách automaticky uplatňujú. Avšak ak sme vystavení relevantným reálne sa odohrávajúcim alebo hypotetickým morálnym problémom, úroveň našich emócií nás núti späťne si ich uvedomiť. Tomu by zodpovedali aj štúdie na úrovni mozgu, ktoré podľa Gazzanigu [13] naznačujú, že keď niekto reaguje na morálny problém na základe svojho morálneho presvedčenia, je to preto, že pri konfrontácii s týmto problémom sa aktivizovala emočná oblasť jeho mozgu. A ak sa prezentuje morálne ekvivalentný problém, na ktorý nereaguje, je to preto, lebo emočná časť jeho mozgu zostala inhibovaná.

Ďalší faktor, ktorý sa významným spôsobom zúčastňuje na spustení morálnych úsudkov a/alebo morálneho konania, je schopnosť vcítiť sa do myslenia a prežívania iných, čo následne vedie k pocitom viny, ak im naše konanie (a niekedy aj nekonanie) spôsobuje ujmu. Podľa Gazzanigu výskumy podporujú predpoklad, že vieme čítať mysle druhých na základe simulačnej teórie. Potvrdzujú napríklad, že ak ľudia vidia iných trpieť, dokážu toto utrpenie automaticky a nevedome simulovať, čo u nich navodí nepríjemné pocity, ktoré sa snažia zmierniť tým, že postihnutým pomôžu. V prospech toho, že ide o vrodený

---

<sup>12</sup> Odvoláva sa tu na Libetove experimenty, podľa ktorých máme asi 100 ms na to, aby sme sa na vedomej úrovni na základe slobodnej vôle rozhodli, či budeme konať v súlade s nevedomým rozhodnutím, alebo či ho budeme vetovať. Tiež na vlastnom experimente ukazuje, že ak človek zafixuje pohľad na nejaký bod v priestore a prezentuje sa mu slovo „he“ (on) naľavo od daného bodu a slovo „art“ (umenie) napravo od neho, automaticky vníma slovo heart (srdce) a túto integráciu urobí bez toho, aby si to uvedomil, a oveľa skôr, ako si to uvedomí. Treba však dodať, že o interpretácii výsledkov Libetových experimentov sa rozvinula veľká polemika (pozri napr. Dennett [18]) a že Libetov ani Gazzanigov experiment sa netýkal morálnej voľby, t. j. tieto výsledky vypovedajú skôr o mechanizmoch rozhodovania vo všeobecnosti.

sklon, sa často uvádza argument, že už novorodenci plačom reagujú na plač iných detí.<sup>13</sup>

Zastúpenie vedomej a nevedomej zložky (nielen) pri morálnom usudzovaní, ich vzájomný vzťah a ich vzťah ku konaniu ešte stále nie sú dostatočne objasnené. Gazzaniga sa odvoláva na výskumy, ktoré už dávno ukázali, že základnou funkciou ľudského mozgu je prijímanie rozhodnutí. Ľudské vedomie robí najviac rozhodnutí v sociálnej oblasti. Zároveň však v zhode s Hauserom [9] tvrdí, že morálne úsudky sú intuitívne, prebiehajú na podvedomej úrovni, mozog automaticky reaguje na konkrétnu situáciu, a až následne si vytvárame teóriu vysvetľujúcu naše príslušné pocity. A tieto dve tvrdenia sa navzájom vôbec nemusia vylučovať, ale naopak, môžu byť komplementárne.

Podvedome sa však človek môže rozhodovať aj v prípade noriem netýkajúcich sa morálky. V mnohých situáciách a prostrediach by bolo vedomé racionálne rozhodovanie o tom, ako sa správať, časovo náročné a aj zbytočné. Preto si mnohokrát osvojené sociálne a morálne pravidlá ani neuvedomujeme a automaticky sa nimi riadime. To však neznamená, že vtedy konáme neracionálne. Mnohé pravidlá sme už dávno v minulosti mohli podrobiť skúmaniu a/alebo vystaviť skúškam a nemusíme ich už ďalej testovať, presne tak, ako si dokážeme zmechanizovať pravidlá lyžovania a nemusíme vždy rozmýšľať o tom, na ktorú nohu preniesť pri oblúčiku váhu. Naopak, mnohé iné pravidlá a normy si uvedomíme až vtedy, keď nás začnú v niečom obmedzovať, alebo pri strete s inou (sub)kultúrou, ktorá sa nespráva podľa nich. Vtedy začneme racionálne zvažovať ich opodstatnenosť či legitimitu autority, ktorá na ich dodržiavanie trvá. Veľakrát nás k deliberácii prinútiť aj naše emócie. A veľakrát sa nejako rozhodneme bez toho, aby sme vedeli, prečo. Všetky tieto možnosti sa však týkajú tak morálnych, ako aj sociálnych noriem.

**Záver.** Charakteristiky, ktorými sa morálne normy bežne vymedzujú, sa dajú uplatniť aj na iné normy, a preto strácajú svoju diferencujúcu schopnosť. Ako sme sa snažili v príspevku ukázať, emócie a podvedomé rozhodnutia zohrávajú rolu aj pri riešení iných, sociálnych či konvenčných noriem. A podobne ako iné normy ani morálne normy nie sú úplne oslobodené od stanoviska vonkajšej autority. A napokon, posudzovanie morálnych noriem je závislé aj od kontextu, takže ich nemožno chápať ako absolútne univerzálne a nemenné pravidlá.

#### LITERATÚRA

- [1] SMITH, L.: Norms in Human Development: Introduction. In: Smith, L. – Vonèche, J. (Eds.): *Norms in Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press 2006, pp. 1 – 31.
- [2] RIDLEY, M.: *Původ ctnosti. O evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka*. Praha: Portál 2000.
- [3] Kitchener, R. F.: Genetic Epistemology: Naturalistic Epistemology vs Normative Epistemology. In: Smith, L. – Vonèche, J. (Eds.): *Norms in Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press 2006, pp. 77 – 102.
- [4] DAWKINS, R.: *Boží blud. Přináší náboženství útěchu nebo bolest?* Praha: Academia 2009.

---

<sup>13</sup> Teória zrkadlového neurónu, t. j. schopnosti nervového systému pri pozorovaní iného jedinca (zrkadlovo) aktivovať tie isté časti nervového systému, ktoré má aktivované on pri vykonávaní nejakej činnosti, sa považuje za základ imitačného učenia, ktoré však vôbec nie je obmedzené len na morálnu oblasť.

- [5] FRANK, R. H.: A Theory of Moral Sentiments. In: Mansbridge, J. J. (Ed.): *Beyond Self-Interest*. Chicago: The University of Chicago Press 1990, pp. 71 – 96.
- [6] BICCHIERI, C.: *The Grammar of Society. The Nature and Dynamics of Social Norms*. Cambridge: Cambridge University Press 2006.
- [7] ULLMANN-MARGALIT, E.: *The Emergence of Norms*. Oxford: Oxford University Press 1997.
- [8] TURIEL, E.: The Multiplicity of Social Norms: The Case for Psychological Constructivism and Social Epistemologies. In: Smith, L. – Vonèche, J. (Eds.): *Norms in Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press 2006, pp. 189 – 207.
- [9] HAUSER, M. D.: *Moral Minds*. New York: Harper Collins Publishers 2006.
- [10] SRIPADA, Ch. S.: Nativism and moral psychology: Three Models of the Innate Structure That Shape the Contents of Moral Norms. In: Sinnott-Armstrong, W. (Ed.): *Moral Psychology. Vol. 1. The Evolution of Morality: Adaptation and Innateness*. Cambridge: The MIT Press 2008, pp. 319 – 343.
- [11] MILGRAM S.: Behavioral study of obedience. In: *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67, 1963, pp. 371 – 378.
- [12] COPP, D.: *Morality, Normativity, and Society*. Oxford: Oxford University Press 1995.
- [13] GAZZANIGA, M. S.: *The Ethical Brain*. New York: Dana Press 2005.
- [14] KERR, N. J.: Norms in Social Dilemmas. In: D. A. Schroeder (Ed.): *Social Dilemmas. Perspectives on Individuals and Groups*. Westport: Praeger 1995, pp. 31 – 47.
- [15] VAN LANGE, P. A. M. – LIEBRAND, W. B. G. – MESSICK, D. M. – WILKE, H. A. M.: Introduction and Literature Review. In: W. B. G. Liebrand – D. M. Messick – H. A. M. Wilke (Eds.): *Social Dilemmas. Theoretical Issues and Research Findings*. Oxford: Pergamon Press 1992, pp. 3 – 28.
- [16] KATZ, L. D.: Toward Good and Evil. Evolutionary Approaches to Aspects of Human Morality. In: Katz, L. D. (Ed.): *Evolutionary Origins of Morality. Cross-Disciplinary Perspectives*. Thorverton: Imprint Academic 2002, pp. IX – XVI.
- [17] BOEHM, Ch.: Conflict and the Evolution of Social Control. In: Katz, L. D. (Ed.): *Evolutionary Origins of Morality. Cross-Disciplinary Perspectives*. Thorverton: Imprint Academic 2002, pp. 79 – 101.
- [18] DENNETT, D. C.: *Freedom Evolves*. New York: Viking 2003.

---

Tento príspevok vznikol v rámci riešenia grantového projektu VEGA č. 2/0179/09.

---

Mgr. Miroslav Popper, CSc.  
 Kabinet výskumu sociálnej a biologickej komunikácie SAV  
 Klemensova 19  
 813 64 Bratislava 1  
 SR  
 e-mail: Popper@savba.sk