

///// recenzní studie / review article //////////////////////////////////////

**MORÁLKA, VĚDA A MORÁLNÍ
VĚDA**

**Morals, Science, and Moral
Science**

Abstrakt: *Studie recenzuje díla: Sam HARRIS, The Moral Landscape. New York: Free Press 2010, 291 s. a Patricia Smith CHURCHLAND, Braintrust. Princeton: Princeton University Press 2011, 273 s. Cílem recenzní stati je vyzdvihnout hlubokou shodu v naturalistickém pojetí etiky u obou autorů a upozornit na některé nedostatky jejich argumentace.*

Klíčová slova: *morálka; etický naturalismus; neuroetika; věda; Harris; Smith Churchland*

Abstract: *The article reviews following books: Sam HARRIS, The Moral Landscape. New York: Free Press 2010, 291 pp. and Patricia Smith CHURCHLAND, Braintrust. Princeton: Princeton University Press 2011, 273 pp. The aim of the articles it to emphasize the profound agreement of both authors on a naturalistic conception of ethics and to alert the reader to some deficiencies in their argumentation.*

Keywords: *morals; ethical naturalism; neuroethics; science; Harris; Churchland*

TOMÁŠ MARVAN

Oddělení pro studium novověké racionality
Filosofický ústav AV ČR, v.v.i.
Jilská 1, 11000 Praha 1
email / marvan@flu.cas.cz

Moral Landscape

Věda dokáže vysvětlovat a předpovídat nejrůznější jevy na makro- i mikroúrovni. Obvykle se ale má za to, že se z principiálních důvodů nemůže vyjadřovat k morálním otázkám hodnot a jednání: zde mají být kompetentní jen filosofie, náboženství a tradiční společenské normy. Sam Harris, autor známých protináboženských manifestů *The End of Faith* a *Letter to a Christian Nation*, nabádá ve své nové knize k přehodnocení tohoto navyklého dělení. Podle něj je morální teorie zatím nerozvinutou odnoží vědy.

Harrisův hlavní argument je jednoduchý a ve zkratce jej lze představit takto. Předpokladem morální teorie je existence vědomých myslí, které jsou s to zakoušet různé formy blaha (*well-being*) a utrpení.¹ Akt je morální, pokud blaho vědomých myslí zvyšuje, a nemorální, pokud ho snižuje. Zmíněné myslí nemusejí být nutně lidské. Jelikož jsou ale jejich stavy přirozenými jevy, jsou plně podřízeny přírodním zákonům, a tudíž přístupné vědeckým metodám. Musí tedy existovat správné a chybné odpovědi na morální otázky, protože řeč o morálních hodnotách je přímočaře přeložitelná do vědecké řeči o faktech o blahu vědomých bytostí. Lze si proto představit vznik samostatné morální vědy, přičemž Harris zdůrazňuje, že v samotném jejím centru bude stát neurověda, neboť stavy blaha vědomých bytostí jsou stavy jejich mozků zapříčiněné stavy jejich okolí.² Harris tak nehájí jen slabší, méně zajímavou tezi, že věda může detailně popisovat, co lidé pod jménem morálky činí; jde mu skutečně o to, aby věda aktivně přispívala k vymezení toho, jaká jednání jsou morální/nemorální – o tom svědčí již podtitul jeho knihy: „Jak věda může určovat morální hodnoty.“ Existuje-li rozrůstající se fond pravd o myslí, existuje také jeho rozrůstající se podmnožina, v níž se nacházejí pravdy o tom, co je dobré a co špatné. Porozumění blahu na úrovni mozku by nám proto mohlo v budoucnu přinést zajímavé odpovědi na zásadní otázky typu „Proč trpíme?“ „Jak lze dosáhnout nejhlubších forem štěstí?“ nebo „Lze milovat svého bližního stejně jako sebe?“ Harris uznává, že nemáme žádné záruky toho, že věda skutečně odhalí všechna relevantní

Studie vznikla v rámci projektu Grantové agentury České republiky „Současné přístupy v historické epistemologii“ P401/11/2338.

¹ „Blaho“ nesmíme chápat úzce hedonisticky; k jeho příkladům dle Harrise patří prosperující občanská společnost, atmosféra vzájemné kooperace a důvěry, přiměřené materiální zabezpečení či přístup ke kvalitnímu vzdělání.

² Harris uvádí, že vedle neurovědy a dalších přírodovědných disciplín se v projektu morální vědy mohou uplatnit i „měkčí“ vědy jako ekonomie a sociologie. Proto v textu používám široký termín „věda“, byť by se v mnoha kontextech dal tento pojem zúžit na vědu přírodní.

fakta ohledně dobrého a špatného jednání a že vždy najdeme objektivní prostředky pro rozhodnutí morálních debat. Alespoň v principu ale tato fakta odhalovat lze.³

Sepětí blaha vědomých bytostí a morálnosti jednání je tedy v knize chápáno jako druh konceptuální pravdy. Jiné pohledy na to, co je a není morální, Harris pokládá buď za nějak ekvivalentní tomuto vymezení, nebo za nesmyslné. Koneckonců i ty nejvyhraněnější deontologické teorie morálky musejí být v posledku založeny na úsilí o blaho, jinak se stávají absurdními. A nutnost tohoto sepětí se projevuje i u těch systémů, jimž jde o blaho nikoli v tomto, nýbrž v nějakém hypotetickém příštím životě (jehož možnost ovšem Harris vehementně odmítá).

Platí-li Harrisova teze o faktuální povaze morálky, může dojít k tomu, že nejen jednotlivci, ale celé kultury budou jednat v té či oné míře objektivně nesprávně. Tento důsledek se v knize projevuje mimo jiné tak, že Harris ostře odmítá dnes tolik populární morální relativismus – tezi, že absolutně znějící tvrzení typu „akt x je morální,“ máme chápat jen jako zkratku za „vzhledem k morálnímu kodexu kultury K , je akt x morální.“ Přijmeme-li Harrisův pohled na věc, přestane mít smysl prohlašovat, že každá kultura si autonomně diktuje, co je morální a co nikoli. Relativismus tohoto typu, byť sice není logicky inkonzistentní jako některé jiné typy relativismů, chybuje právě v tom, že odlučuje úvahy o morálce od toho, co je pro ni fundamentální, tedy od snah o zvyšování blaha a snižování utrpení. Říkat, že existují sady morálních pravidel, které ve svých důsledcích vedou k růstu utrpení, je asi stejně rozumné jako tvrdit, že existují logické systémy, jejichž aplikace vede ke generování kontradikcí. Proto si můžeme dovolit říci, že třeba praxe ženské obřízky je *objektivně* morálně špatná, nikoli špatná jen relativně k morálnímu kodexu současné západní společnosti. Fakt, že se na morálnosti určitých jednání lidé z různých kultur nemohou dohodnout, nás přitom nesmí mást. Neshoda sama o sobě totiž není postačujícím důkazem neexistence objektivních morálních pravd a etického nonkognitivismu. Platí to zcela obecně: skutečnost, že někdo popírá tvrzení p , ještě neznamená, že p nemá objektivní pravdivostní podmínky. Při morálních kontroverzích tak nemusíme skončit tím, že pokrčíme rameny a přiznáme každému jeho

³ Pro zajímavost uvádím, že Harris, jakkoli je přísný naturalista, není úzce darwinisticky zaměřen jako mnozí jeho souputníci. Opakovaně tvrdí, že většina faktorů, jež v současném světě ovlivňují lidské blaho, se vymyká přímočarému darwinistickému zachycení – přestože výzvám tohoto světa čelíme vybavení mozky, která vytvarovala evoluce. Domnívám se, že Harrisovo chápání darwinismu je poněkud zjednodušující, ale nebudu se pouštět do detailů, neboť dané téma není v knize klíčové.

vlastní „pravdu“. Naopak, pokud vpustíme na morální pole vědu, může se stát rozhodujícím arbitrem při řešení morálních rozepří, zejména těch vleklých, které nemají evidentní řešení.⁴

Pokud se z etiky stane plnohodnotná sféra vědeckého zkoumání, morálka prostě přestane být pouhým kulturním produktem a bude možné hovořit o pokroku v morální oblasti. Na adresu morálních relativistů se sluší dodat, že jsou často motivováni ušlechtilými pohnutkami: chtějí korigovat historické křivdy rasismu či imperialismu. Jak ale Harris přesvědčivě dokládá, jejich reakce je přehnaná, protože vyjímá zhoubné praktiky jiných kultur zcela mimo dosah jakékoli racionální kritiky zvenčí.⁵ Musíme se prostě naučit, že racionálně podložené odmítnutí praktik některých kultur či subkultur nemusí být projevem škodlivé intolerance, nýbrž úsilím o dosažení transkulturní konvergence v oblasti morálních hodnot, o nalezení společné množiny sociálních, politických, ekonomických a environmentálních cílů. Současná věda takové pokusy o transkulturní konvergenci legitimuje přinejmenším již prokazováním toho, že jakožto bytosti s víceméně totožnou evoluční historií se lidé jednotlivých kultur liší podstatně méně, než se mnozí domnívají.

Je-li ovšem řeč o Harrisově morálním realismu, který hodnotící výroky etiky chápe jako specifickou odnož faktických tvrzení o světě, jedním dechem je třeba dodat, že Harris kombinuje tento realismus s určitou formou pluralismu. Pluralismus, na který narážím, se odvíjí od metafory morální krajiny, jež je

⁴ Vedle morálního relativismu jsou u Harrise, dle očekávání, odmítnuty také ty formy morálního absolutismu, jež morálku odvozují z nějaké supranaturální říše. V této souvislosti je zajímavé, že argumentaci *Morální krajiny* můžeme chápat jako další z pokusů o svržení Gouldovy teze o nepřekrývajících se magisteriích vědy a náboženství (obvykle kráceno jako „NOMA“ – viz Stephen Jay GOULD, „Nonoverlapping Magisteria.“ *Natural History*, roč. 106, 1997, s. 16–22). Zatímco obvykle se proti Gouldovi namítá, že náboženství předkládá vůči vědě alternativní teorie o původu a fungování kosmu, čímž popírá tezi o vzájemném nepřekrývání se, Harris jde na věc z druhé strany a snaží se prokázat, že náboženství si nemůže uzurpovat doménu morálních hodnot (jak tvrdí Gould): i zde se náboženství a věda mohou dostat do přímého sporu.

⁵ Viz např. Harrisem zmiňovaný dokument z roku 1947 adresovaný OSN, v němž Americká antropologická asociace vyhláší, že morální hodnoty jsou relativní ke kulturám a že neexistuje způsob, jak ukázat, že hodnoty jedné kultury jsou lepší než hodnoty nějaké jiné (The Executive Board of American Anthropological Association, „Statement of Human Rights.“ *American Anthropologist*, roč. 49, 1947, č. 4, s. 539–543). Jak Harris trefně poznamenává, tento názor se elita americké antropologie snaží prosadit jen několik měsíců poté, co přestaly pracovat osvětimské pece; Sam HARRIS, *The Moral Landscape*. New York: Free Press 2010, s. 205, pozn. 28.

prostorem skutečných a potenciálních výsledků, jehož vrcholky korespondují s výšinami blaha a jehož údolí představují nejhlubší možné utrpení. Různé způsoby myšlení a jednání – různé kulturní praktiky, etické kodexy, způsoby vládnutí apod. – se projeví jako pohyby v této krajině, a tudíž jako různé stupně lidského vzkvétání.⁶

Tato krajina obsahuje mnohé vrcholky, z nichž některé mají zhruba srovnatelnou výšku. Proto není nutné prosazovat nějakou zcela unifikovanou transkulturní normu kvalitního života. Shodnout bychom se tak nakonec měli vlastně jen na tom, že určité druhy jednání je možno reprezentovat jako pohyby krajinou směrem vzhůru, jiné směrem dolů, a že věda by nám při odhalování topografie morální krajiny a zdolávání jejích vrcholků měla asistovat.⁷

Role vědy při tomto vyměřování morálního terénu se rozpadá na dvě odlišné části. Věda v první řadě poskytuje stále silnější objektivní ospravedlnění některým již dnes přijímaným náhledům na to, co je morální. Jak Harris uvádí, máme všechny důvody předpokládat, že „laskavost, soucit, férovost a další tradičně ‚dobré‘ rysy budou neurovědecky obhájeny, což znamená, že objevíme další důvody toho, proč jsou pro nás dobré v tom smyslu, že obohacují naše životy.“⁸ Snad ještě důležitější je ale to, že věda podle HARRISE pravděpodobně přinese nové a možná i velmi překvapivé morální vhledy. Jinými slovy, věda možná ukáže, že naše morální intuice v některých případech selhávají (stejně jako již dnes ukazuje, že v některých případech selhávají naše intuice fyzikální nebo statistické).

Jelikož jsou podle HARRISE morální hodnoty redukovatelné na určitý typ faktů, které věda v principu může odhalit, je v jeho díle elegantně překlenuta tradiční propast mezi fakty a hodnotami.⁹ Zde je třeba upozornit na jedno hrozící nedorozumění. Popření hranice mezi hodnotami a fakty u filosoficky vzdělaného člověka instinktivně vyvolá známou humovskou námitku, že *ought* nelze odvodit z *is* (přeloženo do řeči o faktech a hodnotách: z žádných faktů nelze vyvodit morální hodnoty). A skutečně, mnoho recenzentů HARRISOVY knihy pocítilo potřebu se k tomuto tématu vyjádřit.

⁶ *Ibid.*, s. 7.

⁷ Tento druh morálního pluralismu se od výše probíraného morálního relativismu liší především v tom, že popírá, že by i vzájemně zcela protikladné typy jednání mohly být ve stejné míře morální.

⁸ HARRIS, *The Moral Landscape*, s. 80.

⁹ Harris se neexistenci této propasti snaží doložit také svými neurovědeckými zjištěními, podle nichž je na úrovni mozku setřen rozdíl mezi přijímáním morálně zbarvených a morálně neutrálních výroků.

Massimo Pigliucci, který nám může posloužit jako dobrý příklad, se konkrétně zabývá morálností potratu. Pokud přijmeme, píše Pigliucci, že potrat je morálně přípustný, protože plod nemůže cítit bolest, potom je záležitostí vědy stanovit, kdy přesně při vývoji člověka schopnost vnímat bolest vzniká. Věda samotná nám však nemůže ukázat, zda je toto konkrétní kritérium (schopnost vnímat bolest) morální či nikoli: k takovému závěru se musíme dobrat nějakou jinou cestou.¹⁰

Domnívám se, že tato námitka nemusí Harrisovi dělat vrásky. Ten totiž explicitně přijímá, že teprve přijmeme-li základní cíl mravnosti, úsilí o blaho vědomých bytostí, *nezávisle na vědě*, věda nás pak může vést při objevování faktů ohledně toho, jaké jednání je správné a jaké špatné. Stejně tak je tomu ostatně v každé vědě: vždy je třeba předpokládat určitý soubor základních hodnot či norem, jejichž přijetí ten který vědní obor sám neospravedlňuje. Pěstování řekněme fyziky takto předpokládá touhu porozumět fungování vesmíru, respekt pro evidenci a logickou koherenci apod. Harris tedy nepropaguje představu, že si pomocí moderních zobrazovacích technik prohlédneme mozek a bez jakéhokoli kontextu předem uznaných hodnot z něj nějak přímo vyčteme, jaké druhy jednání jsou morální.

Na otázku, jaké jednání je dobré, má – vedle náboženství – tradiční monopol morální filosofie. Harris se však celkem důsledně snaží do typických kontroverzí morálních filosofů nevstupovat. Na rozdíl od některých recenzentů si nemyslím, že by to bylo prostým důsledkem toho, že o nich neví. Je to spíš otázka strategie. Harris se rozhodl nerozpustit svou tezi v odbočkách k podrobným rozborům metaetických teorií a myšlenkových experimentů. To je dáno i tím, že jeho kniha je psána převážně ve stylu *trade book*, tedy tak aby oslovila širší čtenářské okruhy. Ale přestože Harris silácky prohlašuje, že každá zmínka o deontologii, emotivismu a dalších technických termínech metaetiky „zvyšuje míru nudy ve vesmíru“,¹¹ můžeme jeho knihu v souřadnicích morální teorie bez problémů situovat. Jeho verze morálního realismu je instancí konsekvencialismu, resp. utilitarismu („čin je morálně dobrý, pokud zvyšuje blaho vědomých bytostí“) – pozice, která je v literatuře konfrontována s řadou námitek, na něž Harris nedává žádné odpovědi. Zde je možno zahlédnout první potenciální slabinu knihy. Je však třeba si uvědomit, že i kdyby se nakonec ukázalo, že Harrisovu formu utilitarismu je třeba revidovat, nemuselo by to ohrozit Harrisův ústřední argument o re-

¹⁰ Massimo PIGLIUCCI, „Science and the Is/Ought Problem“ [online]. *Sceptic*, 11. 2. 2011. Dostupné z: <<http://www.skeptic.com/eskeptic/11-02-02>> [cit. 17. 8. 2011].

¹¹ HARRIS, *The Moral Landscape*, s. 197, pozn. 1.

levanci vědy pro morální problémy. Takovou hrozbu by mohlo představovat jen úplné přetnutí vazeb mezi blahem vědomých bytostí a morálkou, které pokládám za málo pravděpodobné.

Jako další problém se jeví to, že kniha je dohromady poskládána dost nesourodým způsobem. Harris otevírá celou řadu témat, z nichž některá nepříliš souvisejí s ústředním problémem – jak poznamenává biolog H. Allen Orr, autor recenze *Morální krajiny* v *New York Review of Books*,¹² kniha místy připomíná bezcílné bloumání. Jako příklad bych uvedl rozsáhlé exkurze do současné neurovědy, které, byť jsou nesmírně zajímavé, by patřily spíše na stránky učebnice tohoto oboru. Těmto formálním nedostatkům knihy však nepřikládám velkou váhu a chtěl bych se proto zaměřit na podstatnější záležitosti. Předně se domnívám, že je zatím velmi nejasné, jak si máme morální implikace neurověd představit. Nejde mi ani tak o faktickou absenci konkrétních příkladů v Harrisově knize, která je koneckonců celkem pochopitelná vzhledem k tomu, že neurovědecké zobrazovací metody jsou zatím poměrně hrubozrné (jak je vidět na příkladu fMRI). Kladu si spíše otázku, zda nám – přijmeme-li Harrisovu premisu o nerozdělitelném sepětí blaha a morálky – k posouzení morálnosti aktu nepostačí subjektivní zkušenost lidí a verbální záznamy o ní – výpovědi o tom, že ty a ty jejich stavy jsou stavy blaha či utrpení. Vezměme si znovu ženskou obřízku: její nemorálnost pokládáme primárně za důsledek toho, že ženám zbytečně způsobuje subjektivně prožívané utrpení. Toto utrpení je sice fyzicky realizováno jako specifický stav mozku a dalších částí těla, který můžeme pomocí vědeckých přístrojů monitorovat. Takové monitorování ale, pokud se nemýlím, k prohlášení o nemorálnosti obřízky nic podstatného nepřidává. Věda jen *ex post* přispěje tím, že ukotví prožívané pocity a emoce v síti přírodních zákonitostí a doloží tak, že nenahodilým způsobem souvisejí s příslušnou vnější stimulací. Opačný postup je u tohoto a obdobných příkladů těžko představitelný, obzvláště pokud by došlo k rozpojení subjektivních prožitků a neurovědeckého pohledu „ve třetí osobě“. Asi sotva bychom totiž akceptovali to, že by neurovědce za objektivní instanci blaha prohlásil stav, který by vědomé bytosti opakovaně označovaly za krajně nepřijemný. I přesto jsem však ochotný brát vážně možnost, že tato obtížná představitelnost je jen výrazem našich současných kognitivních omezení a že se jednou dočkáme nečekaných způsobů přímé aplikace neurovědy na vybrané morální problémy.

¹² H. Allen ORR, „The Science of Right and Wrong.“ *New York Review of Books*, roč. 58, 2011, č. 8. Dostupné z: <<http://www.nybooks.com/articles/archives/2011/may/12/science-right-and-wrong/?page=1>> [cit. 17. 8. 2011].

Rozpaky může vzbuzovat i to, že některé pojmy jsou v Harrisově knize vymezeny velmi volně. Vezměme už ten zcela ústřední, pojem blaha. Má-li věda autoritativně vstoupit na pole morálních debat, nemusí být blaho nejprve definováno tak ostře, aby bylo objektivně kvantifikovatelné? Harris se domnívá, že nikoli a svůj názor podkládá analogií blaha a zdraví. Zdraví není precizně měřitelné, neexistuje něco takového jako jednotka zdraví. Přesto nikdo nepovažuje medicínu za aktivitu stojící mimo vědu. Blaho, stejně jako zdraví, je prostě do jisté míry volný pojem, avšak volný nikoli ve smyslu nějaké principiální vágnosti, nýbrž ve smyslu podmíněnosti kontextem: co je možné pokládat za stav přiměřeného zdraví u pětádesátiníka, který se právě vyléčil z rakoviny, bude považováno za stav alarmující absence zdraví u desetiletého dítěte. Jakmile jsou takové kontextové faktory určeny, blaho přestává být *fuzzy* pojmem.

Na tuto obhajobu by se dalo namítnout, že analogie blaha a zdraví není pro Harrisovy účely tak vhodná, jak se na první pohled jeví. Harris předkládá zcela obecnou tezi o sepětí blaha, morálky a objektivních rysů reality, pročez nemůže pracovat s nějakým parciálním vymezením pojmu blaha – takové parciální vymezení se může dostat ke slovu až v diskusích o konkrétních aplikacích (neuro)vědy na jednotlivé morální problémy. O zdraví platí totéž: generický pojem zdraví je užitečný v přiměřeně obecných debatách, přestože v konkrétních kontextech musí být zastoupen užšími pojmy jako zdravé plíce, dobrý krevní obraz apod. Všimneme si ale, že když od generického pojmu zdraví, který nemá žádnou měrnou jednotku, přejdeme k těmto partikulárnějším instancím zdraví, ze zdraví se často stane něco dobře kvantifikovatelného. Nejenže lze přesně měřit třeba hladinu cukru v krvi a stanovit tak velmi spolehlivě „míru zdraví“ pokud jde o produkci inzulínu v těle, ale toto měření je navíc nezávislé na subjektivních prožitcích pacienta. Nic podobného o blahu říci nelze, a to je podle mne pravou příčinou toho, že se výtka o jeho neměřitelnosti v reakcích na Harrisovu knihu často opakuje. Určitá míra precizní kvantifikace se zdá být podmínkou každého uplatnění vědy v praktické sféře, morálku nevyjímaje. Netvrdím, že taková kvantifikace není možná. Jde mi jen o to, že vyjasnění tohoto bodu je nutnou podmínkou úspěchu Harrisova scientistického projektu.

Určitou pozornost Harris věnuje také odvěkému problému svobodné vůle. Pojem svobodné vůle s morálkou úzce souvisí už jen díky rozšířené představě, že sama kategorie morálního jednání na existenci svobodné vůle přímo závisí. Harris, jak se vzhledem k jeho zakotvení v neurovědě dá očekávat, svobodnou vůli rezolutně odmítá. Podle něj je třeba existenci morálních kategorií vykládat na pozadí toho, že lidé jsou prostřednictvím svých

vědomých stavů zpravování o záměrech, přáních apod., jichž ale v žádném doslovném smyslu nejsou autory. Dovolává se známých zjištění fyziologa Benjamina Libeta o tom, že aktivitu v pohybových centrech mozku lze detekovat stovky milisekund předtím, než subjekt začne pociťovat rozhodnutí pohnout se, jakož i zcela nedávných pokusů skupiny badatelů z lipské pobočky Institutu Maxe Plancka, kteří s využitím fMRI dat ukázali, že některá vědomá rozhodnutí mohou být předpovídána až s předstihem celých deseti sekund. Obdobné vědecké nálezy dohromady s dalšími argumenty podle něj do té míry problematizují běžný dojem, že člověk je vědomým zdrojem svého jednání, že jej činí neudržitelným. Ano, rozhodnutí existují a vedou k činům, leč nevyvěrají ze svobodných zásahů našich „já“: jsou výsledkem dějů v našich tělech, k nimž nemáme vědomý přístup a jež nemůžeme ovlivňovat. Činy, o nichž říkáme, že jsou založeny na naší vůli, jsou dle Harrise prostě ty, které jsou doprovázeny vědomými záměry něco specifického vykonat; ostatní chování klasifikujeme jako mimovolní. Naše záměry samotné ale nejsou v naší moci, stejně jako v ní není ani to, zda z nich skutečně vyplynou určité činy. Záměry a činy se prostě dějí a jsou plně kauzálně determinovány předchozími stavy univerza.

Docenění těchto faktů by dle našeho autora sice mělo přinést určité přehodnocení současného pojetí morálnosti, nemusí ale vést k zatracení rozdílu mezi morálně správným a morálně špatným jednáním. Ono přehodnocení by se v první řadě mělo týkat současného systému retributivní spravedlnosti s jeho ústředními pojmy odpovědnosti a trestu, systému, který se bez předpokladu svobodné vůle hroutí. Pokud jsou všechny naše činy zákonitým výsledkem dějů, nad nimiž nemáme absolutně žádnou kontrolu, pak je třeba buď pojem odpovědnosti přestat užívat, nebo mu dát nějaký nový obsah. Harris se přiklání k této druhé, mírnější cestě. Jednání, za která jsme odpovědní, jsou podle něj ta, jež jsou v takovém souladu s našimi myšlenkami, záměry, přesvědčeními a přáními, že mohou být pokládána za jejich rozšíření. Soudy o míře odpovědnosti tudíž souvisejí nikoli s iluzorní představou mentálních příčin jednání, nýbrž s „celkovým rozpoložením naší mysli“ – s tím, zda naše jednání skutečně odráží naše dlouhodobé dispozice, nebo zda je jen důsledkem nějakého momentálního zkratu, zatím nediagnostikované nemoci apod.¹³

Domnívám se nicméně, že toto používání slova „odpovědnost“ celou situaci spíš zatemňuje. Pokud platí striktní determinismus vůle, pak je podle mne lhostejné, zda je nějaký čin v systematickém souladu se záměry

¹³ Viz Harrisovy úvahy na s. 106–109 recenzované knihy.

a dalšími propozičními postoji dané osoby. Jelikož tato osoba není v žádném doslovném smyslu autorem ani těchto propozičních postav, ani následného jednání, jakákoliv řeč o odpovědnosti a jejich stupních je matoucí. Smysl v deterministickém rámci dává pouze odůvodněné stanovení toho, jak velké nebezpečí pro společnost daný jedinec představuje, tj. jestli byl jeho přečin výsledkem jen momentální shody okolností, nebo zda je v souladu s Harrisovým „celkovým rozpoložením“ jeho myslí, s jeho celkovým charakterem. Pokud určité nebezpečí představuje, je v pořádku jej na přiměřený čas zavřít do vězení a společnost před ním ochránit. Ve všech ostatních případech je ale odnětí svobody či jiný „trest“ v deterministickém pojetí nesmyslný. Stejně konfuze mi připadá Harrisovo tvrzení, že jakkoli všechna lidská rozhodnutí závisejí na předchůdných příčinách, přesto na nich záleží.

Kdybych se byl nerozhodl, že napíšu svou novou knihu, ona sama by se nenapsala. Moje volba napsat ji byla nepochybně prvotní příčinou toho, že vznikla. Rozhodnutí, záměry, snahy, cíle, síla vůle atd. jsou kauzální stavy mozku, jež vedou ke specifickým jednáním a ta zas ke změnám ve světě. Lidská volba je tudíž opravdu tak důležitá, jak věří zastánci svobodné vůle.¹⁴

Je sice skutečně zjevné, že bez Harrisova rozhodnutí by se jeho kniha sama nenapsala, to ale ještě neznamená, že Harris její vznik nějak autonomně ovlivnil. Záměr napsat ji se prostě objevil v jeho vědomí a byl následován jejím sepsáním. Tento výklad je možná kontroverzní, je nicméně vyžadován logikou determinismu, který Harris obhájí. Není zde samozřejmě prostor pro podrobný rozbor těchto problémů, takže se omezím na následující poznámku: nemohu se zbavit dojmu, že Harrisův důraz na pojem rozhodování, natožpak na pojem „síla vůle“, je veden snahou zachránit alespoň něco málo z běžného pojetí svobodného jednání – snahou, která je v deterministickém rámci nelegitimní. V tomto rámci je vyzdvihování lidské volby stejně oprávněné, a stejně banální, jako vyzdvihování jakéhokoli jiného přírodního jevu, který má netriviální důsledky ve světě – např. tornáda.

Dle očekávání vzbudily bouřlivé diskuse i Harrisovy úvahy o problému manipulace ve jménu etiky. To, že věda vymezí objektivní podmínky a formy blaha totiž může být předstupněm přímého ovlivňování jednání lidí a jejich životního prostoru v zájmu zvyšování morálnosti. To samozřejmě může znít děsivě. Nemusíme se ale hned uchýlovat ke katastrofickým scénářům. Zásahy, jichž se v této oblasti obáváme, podle mne vždy zahrnují manipulaci

¹⁴ HARRIS, *The Moral Landscape*, s. 105

proti zájmu jednotlivců či celých společenství, tedy zásahy na úkor jejich blaha. Taková manipulace je ale ze samotné Harrisovy definice nemorální.

Nebude od věci zaměřit se na konkrétní příklad. Podle Harris se v budoucnu mohlo uvažovat o zavedení spolehlivých detektorů lži na místech, kde by se lhát nemělo: „Mnozí z nás,“ píše, „se nebudou cítit ochuzeni o možnost lhát při pohovoru o práci nebo na tiskové konferenci o nic víc, než se v současnosti cítí ochuzeni o možnost stáhnout si kalhoty v supermarketu.“¹⁵ Pomozme si opět analogií se zdravím. Je představitelné, že se manipuluje s určitými látkami za účelem zachování či zvýšení celkového zdraví populace? Samozřejmě, příkladem může být třeba dodávání určitého množství chemikálií do pitné vody distribuované ve veřejné vodovodní síti. V žádném případě nechci zlehčovat hrozbu případného zneužití nových technologií, souhlasím ale s Harrisem v tom, že debata o těchto problémech může – vyvaruje-li se obvyklé hysterie – nakonec ukázat na nové smysluplné typy manipulace v zájmu zvýšení morálního klimatu. Pokud se shodneme na tom, že lhaní v soudní síni je absolutně nepřipustné, proč by nám měl detektor v soudní síni jakkoli vadit? Opakující se námitky o protiústavním porušování osobní svobody Harris odmítá s tím, že např. forenzní využívání vzorků DNA, které by také mohlo být vydáváno za instanci takového porušování, je dnes nejen tolerováno, ale dokonce chápáno jako veskrze pozitivní nástroj zajišťování spravedlnosti. Otázka tedy vlastně nezní, zda je eticky motivovaná manipulace jednání a kontrola nad ním vůbec žádoucí, neboť tyto jevy jsou dnes zcela běžné a přijímané; jde jen o to, jaké další rozšíření této praxe si můžeme do budoucna představit.

Nad knihou jsem si opakovaně kladl otázku, zda by bylo možné Harrisův scientismus takříkajíc dotáhnout do konce. Harris, jak jsme viděli, nachází společnou půdu se svými protivníky v tom, že uznává nutnost přijmout určité normy ještě před započítím striktně empirického výzkumu v rámci toho či onoho vědního oboru. Konkrétně v oblasti morálky je jako základní norma přijato úsilí o blaho vědomých bytostí. Kde se ale taková norma bere? Jistě nespadá jen tak z nebes a netvoří nevysvětlitelný přívažek faktického poznání reality. Jinak řečeno, to, že jsou snahy o maximalizaci blaha nejzazším cílem morálních úvah, musí nějakým netriviálním způsobem souviset s tím, že mozky druhu *Homo sapiens* jsou uzpůsobeny tak, že blaho jednoznačně upřednostňují před utrpením – což samo je fakt, na jehož objasnění věda aspiruje. Alternativní postup spočívá v tom, že se tváříme, jako kdyby naše základní hodnoty nebyly plnohodnotnou součástí

¹⁵ *Ibid.*, s. 135

objektivní reality. Tím z nich ale děláme něco více záhadného, než čím jsou. Má úvaha je možná příkladem fatálního zjednodušení, nemohu se však zbavit přesvědčení, že Harris by neměl zůstat na půli cesty a měl by svou tezi promyslet do jejich logických důsledků.

Harris vykládá a obhajuje své teze o nutnosti sepětí morálky a vědy a zacelení trhliny mezi fakty a hodnotami natolik přesvědčivě, že se do čtenářovy mysli začnou vkrádat úvahy o tom, jak se mohl opačný názor tak drtivě prosadit a získat pozici neotřesitelného dogmatu. Jeho futurologický manifest by se proto měl dostat do centra pozornosti (nejen) současných teoretiků etiky. Pokud se nakonec ukáže, že je třeba Harrisovy úvahy v některých momentech korigovat, tím lépe pro naše porozumění „morální krajině“. Kniha má samozřejmě i další přednosti, k nimž patří zejména nastíněné vyvrácení morálního relativismu. Největší pozornost si ale zaslouží Harrisovo přesvědčení, že ani úctyhodná tradice by nás neměla vést k tomu, abychom ty nejzávažnější otázky lidského života vykážali mimo rámec, v němž se odehrává metodicky nejpřísnější a intelektuálně nejpoctivější zkoumání reality. Tím méně by nás k tomu mělo vést často jen mechanické opakování mantry o nepřeklenutelné propasti mezi fakty a hodnotami. Jak výstižně poznamenává Michael Shermer ve své recenzi Harrisovy knihy pro časopis *Scientific American*, to, že si v současnosti neumíme představit, jak by věda mohla vyřešit ten či onen morální konflikt, ještě neznamená, že se jedná o objektivně neřešitelný problém; věda je uměním řešitelného a měli bychom ji uplatňovat všude tam, kde můžeme.¹⁶

Braintrust

„Neurofilosofka“ Patricia S. Churchland se ve své nové knize *Braintrust* pouští do podobného projektu jako Harris, její cíle jsou ale trochu odlišné. Zatímco Harrisovi jde primárně o to, aby věda určovala, které jednání je morální, a které nikoli, Churchlandové jde hlavně o vědecké vysvětlení toho, odkud se morální hodnoty vůbec berou. Takové vysvětlení musí v první řadě ukázat, co lidi, případně jiné bytosti, činí *sociálními* bytostmi, které mají sklon starat se nejen o sebe, ale také o druhé – o své potomky, příbuzné, přátele, známé atd. Churchland jde na věc opravdu z gruntu. Značná část knihy je věnována popisu mechanismů na neuronové úrovni, které regulují

¹⁶ Viz Michael SHERMER, „The Science of Right and Wrong.“ *Scientific American*, roč. 304, 2011, č. 1, s. 83. Dostupné z: <<http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=the-science-of-right-and-wrong>> [cit. 17. 8. 2011].

základní sociální jednání. Mezi nimi zaujímají ústřední místo ty mechanismy, které zajišťují připoutání ke druhým (*attachment*) a péči o ně. Teprve na jejich pozadí mohou vznikat další, vyšší formy sociální interakce. Co se metodologie týče, Churchland odmítá etické teorie založené na apriorních principech či morálních intuicích. Vychází z premisy, že morální hodnoty a sociální jednání obecně jsou neurochemicky ukotveny v mozku – proto pokládá většinu produkce současné morální filosofie, jež se týká původu etických hodnot, za neuspokojivou. Ve své monografii se opírá o impozantní množství dat neurovědy a doplňuje je o současné poznatky evoluční biologie, experimentální psychologie a genetiky. Nezpochybňuje přitom důležitou roli kultury při formování morálních kategorií, jen se na ni v knize detailně nezaměřuje (byť se tu a tam odvolává i na výsledky kulturní antropologie).

Morálka je dle Churchlandové přirozený jev, „omezený silami přirozeného výběru, zakořeněný v neurobiologii, formovaný lokálními ekologiemi a modifikovaný kulturním vývojem“.¹⁷ Specificky je pak vymezena čtyřmi typy základních jednání, která jsou umožňována prováděnými procesy v mozku: 1) *péčí* vyvěrající z připoutanosti k potomstvu a přibuzenstvu a starosti o jejich blaho, 2) *rozpoznáním psychologických stavů* druhých a jejich předvídáním, 3) *řešením problémů* v sociálním kontextu a 4) *učením se* sociálním praktikám pomocí pozitivního a negativního posilování. To do značné míry určuje strukturu knihy, jejíž jednotlivé kapitoly se věnují těmto aspektům sociálního jednání. Úvodní kapitola čtenáře seznamuje se základními principy biologického pojetí morálky, jež Churchland preferuje, druhá a třetí kapitola pak jdou k samotným základům, k pomyslným nejnižším patřům teorie morálního jednání. Kapitoly ukazují, jak připoutání závisí na jemné souhře neuronových okruhů a neurochemikálií, mezi nimiž prim hraje oxytocin. Právě tento peptidický hormon se ukazuje být pojivem základních sociálních vztahů, od vztahu matky a dítěte k širším typům sociální interakce – neuroekonom Paul Zak jej proto označuje za „morální molekulu“ a Churchland mu přisuzuje roli nositele Humova „morálního citu“.¹⁸ Tam, kde je jeho míra nižší a hustota oxytocinových receptorů menší, lze – jak dokládají studie některých druhů savců – pozorovat slabší sociální vazby. Na této bazální úrovni byl rovněž důležitý vývoj neuromechanismů, které vyvolávají úzkost z odmítnutí a vyčlenění ze společnosti blízkých, a tím motivují změnu jednání, jakož i opačně působících mechanismů, jež

¹⁷ Patricia Smith CHURCHLAND, *Braintrust*. Princeton: Princeton University Press 2011, s. 191.

¹⁸ Důležitou roli zde samozřejmě hrají i další látky, např. vazopresin a dopamin.

navozují úlevu ze znovuspojení s blízkými. Spektrum těchto základních mechanismů, jejichž evoluční původ a neurochemickou povahu Churchland osvětluje, doplňuje rozvoj schopnosti učit se od ostatních v okolí a imitovat ta z jejich jednání, která jsou odměňována. Neméně důležitým prvkem výkladu v těchto klíčových kapitolách je náčrt toho, jak se evolučními modifikacemi okruh péče rozšiřuje od vlastní osoby přes potomky a druhy potenciálně až ke zcela neznámým bytostem.

Čtvrtá kapitola pojednává o mechanismech, jež zakládají důvěru a sociální kooperaci. Churchland pojímá kooperaci jako další extenzi základnějšího mechanismu péče o druhé, a proto nepřekvapí, že se v kapitole dozvíme další podrobnosti o funkcích oxytocinu a dalších neuroendokrinních látek, které tvoří pojivo sociálního jednání. Jak ukazují současné neuroekonomické experimenty, změny v hladině oxytocinu významně ovlivňují míru důvěry a empatie mezi interagujícími bytostmi, jakož i přesnost, s níž účastníci experimentů odhadují chování druhých. Endogenní opiáty zase posilují kooperaci tím, že ji díky nim prožíváme jako něco příjemného. Měli se však kooperace rozšířit i mimo úzký okruh rodiny a přátel, musí být její neurochemická báze podpořena sítí stabilních společenských institucí, jež zaručí rozumnou míru důvěryhodnosti všech zúčastněných – ať už známých či nikoli. Část čtvrté kapitoly je věnována popisu toho, jak se rodí sociální sankce za porušování důvěry a za příliš sobecké, nekooperativní jednání. Zde hraje roli nejen trestání porušovatelů ze strany přímo poškozených, ale také „altruistický trest“. Při jeho uplatnění trestající nehledí jen na svůj vlastní prospěch, nýbrž zasazuje se za férové dodržování pravidel, byť ho to může stát i nemalou osobní investicí. Jak Churchland dále upozorňuje, na emoční úrovni stojí za potlačováním nekooperativního jednání hněv vůči lenochům a podvodníkům. Již samotnou jeho anticipací dochází k regulaci jednání ve prospěch kooperativního přístupu, tj. k vyloučení těch činů, které by hněv ostatních mohly přivodit. Kapitulu uzavírá stručný přehled současných teorií o evolučním původu kooperativního jednání.

Následující, pátá kapitola se zabývá otázkou, nakolik je morální jednání vysvětlitelné geneticky. Autorka na jednu stranu tvrdí, že genetická výbava savců a ptáků, jež zakládá schopnost péče o druhé, dokáže v netriviální míře objasnit vznik kooperativního jednání. Na druhou stranu se staví proti názoru, že existují speciální geny pro určitý typ jednání. Vztah mezi geny a chováním je podstatně komplexnější. Funkční kategorie na makroúrovni, k nimž chování patří, nelze jednoduchým a přímočarým způsobem korelovat s kategoriemi na mikroúrovni. „Gen pro kooperaci“ je stejnou fikcí jako „gen pro agresi“. Vhodnější je hovořit o flexibilních sítích, v nichž geny

interagují s jinými geny, mozkiem, dalšími částmi těla a vnějším prostředím. Churchland odmítá i pokusy vysvětlovat morální postoje jako plně vrozené, přičemž se zaměřuje na dílo primatologa Marca Hausera, autora teorie „morálního orgánu“. Stejně kriticky se dívá na tezi sociálního psychologa Jonathana Haidta o „pěti fundamentálních intuicích“, jež společně zakládají morální jednání. Tyto intuice považuje za nahodilou sbírku morálních kvalit, které nejsou pevně ukotveny v biologii, a Haidtovu teorii proto háže přes palubu jako „just-so story“.

Šestá kapitola se zabývá povahou sociálních dovedností, jejichž klíčovou komponentou je schopnost připisovat stavy mysli druhým. Bez této schopnosti nedokážeme soucítit s nesnáze našich bližních ani rozumět jejich záměrům, pocitům či přesvědčením. Churchland podrobně probírá a nakonec odmítá populární názor, že bychom připisování záměrů druhým mohli vysvětlit pomocí „zrcadlových neuronů“ a na nich vystavěné teorie simulace. Podle autorky se musíme smířit s tím, že o neuronové realizaci naší schopnosti interpretovat a předvídat mentální stavy druhých (tj. vytvářet „teorii mysli“) toho zatím moc nevíme.

Ostrý zlom na čtenáře čeká v sedmé kapitole, jež pojednává o roli pravidel a norem v morálním jednání. Zatímco doposud se Churchlandová víceméně držela neurobiologické báze, nyní se pouští na tradiční půdu morální filosofie. Ke slovu se dostává její ostrá kritika regularistické koncepce, podle níž je morálka souborem explicitně vyjádřených pravidel správného jednání. Autorka se rezolutně staví proti hledání univerzálních morálních pravidel. Každé pravidlo má výjimky. Ty už ale nejsou určeny nějakými hlubšími pravidly, nýbrž – jak by řekl Aristotelés – zvykem a praktickým úsudkem, jenž je vycvičen zkušeností, imitací paradigmatických příkladů morálního jednání a instrukcí zkušenějších. Churchland však neodmítá jen univerzální pravidla, ale vůbec užitečnost pravidel při objasňování morálního jednání. Vyhodnocování morálně relevantních situací je podle ní založeno v sociálních emocích a zvycích, které si osvojujeme zejména v dětství. Být s to flexibilně reagovat na požadavky dané situace díky předchozí zkušenosti je tedy v praxi mnohem důležitější než řídit se souborem kodifikovaných pravidel – byť nějaký vzorec jednání může nakonec vyústit ve formulaci explicitního sociálního pravidla. Churchland také humovovsky zdůrazňuje, že rozum nevytváří hodnoty, nýbrž „podřizuje se jim a rozvíjí je novými směry.“¹⁹ Kapitola obsahuje rovněž letmou kritiku Kantovy racionalistické etiky a Benthamovy verze morálního konsekvencialismu založené

¹⁹ CHURCHLAND, *Braintrust*, s. 166.

na pojmu maximalizace užitku – oba tyto vlivné přístupy jdou proti naší biologické přirozenosti, a jsou proto dle Churchlandové v morální doméně nepoužitelné.

Krátká poslední kapitola pojednává o teoriích nadpřirozeného zdroje morálních informací a hodnot. Churchland zcela dle očekávání odmítá názor, že svědomí a schopnost rozlišovat dobré a špatné jsou dary od boha. Tato kapitola (podobně jako ta předchozí) však nepřináší v podstatě nic nového či převratného. Můžeme se proto obrátit ke stručnému porovnání obou recenzovaných knih. Shoda mezi nimi je hluboká. Churchland stejně jako Harris tvrdí, že věda je relevantní zdroj morálního poznání, a odmítá se podřizovat deklaracím o „naturalistickém přehmatu“: myšlenka, že při řešení morálních problémů nemůžeme přecházet mezi tím, co je, a tím, co by mělo být, je podle ní zásadně pomýlená. Morální konsekvenčialismus Churchland rovněž akceptuje, s výjimkou požadavku maximalizace užitku, v čemž se s Harrisem podle všeho také shoduje. A v podstatě týmiž slovy jako Harris prohlašuje, že fakticky vzato jsou některé sociální praktiky a instituce lepší než druhé, což lze poměřovat tím, jak přispívají k lidskému blahu. Obě knihy tak svorně zdůrazňují, že hlubší poznání naší biologické přirozenosti a respekt k ní může vést k lepším morálním principům.

Díky zmíněné shodě můžeme velmi přesně vyznačit i rozdíly v přístupu obou autorů. Ten nejviditelnější se týká morálního relativismu, který, byť v omezené míře, je Churchland na rozdíl od Harrise ochotná tolerovat. Podle ní bychom si neměli uzurpovat právo kritizovat sociální praktiky jiných kultur, i kdyby nám připadaly špatné. Případnou kritiku bychom měli zaměřit spíše na praktiky a instituce naší vlastní kultury. Musím se však přiznat, že Harrisovo nesmlouvavé odmítnutí morálního relativismu pokládám za konzistentnější a Churchlandové stavění bariér mezi kulturami za umělé a zbytečné. Pokud jde o další rozdíly, Churchland klade mnohem silnější důraz na evoluční mechanismy, jejichž roli Harris poněkud nepřesvědčivě bagatelizuje. Churchland je nadto připravena akceptovat myšlenky těch myslitelů západní i východní morální tradice, kteří sdílejí její biologicko-pragmatický pohled na věc, především Aristotela a Huma, Konfucia a Mencia. V tom mi její pozice připadá vyváženější než ta Harrisova.

Jak je snad z mého shrnutí zjevné, Churchland pojímá morálku jako veskrze praktickou záležitost, jejímž primárním cílem je dosažení harmonického života v té společnosti, v níž se právě nacházíme. Svou základní strukturou se podle ní řešení morálních dilemat podstatně neliší od běžnějšího, každodenního „proplouvání“ sociálním životem. Takový přístup nutně přitahuje námitku, že morálka tu začíná povážlivě splývat s tím, co je

„jen“ prozíravé. Churchlandové však tento důsledek nevdají. Morálka v jejím pojetí je do značné míry teorií racionálního prosociálního jednání – s tím dodatkem, že řeč o morálním rozměru je na místě tam, kde se jedná o závažnější problémy, jejichž řešení bude mít širší společenský dopad. Do přesnější definice morálky se autorka pouštět nechce. Vždy se podle ní shodneme na paradigmatických případech morálních problémů a morálního jednání, ale čím dál od nich se vzdálíme, tím bude konsenzus těžší.

Jakkoli kniha objasňuje řadu neurobiologických jevů, o jejichž povaze a funkci jsme až donedávna neměli žádnou jasnou představu, je zřejmé, že mnoho otázek, jež se týkají morálního jednání, zůstává i nadále otevřených. Obzvláště nejasný je u Churchlandové přechod od základních jednání typu péče o potomky a od neuronálních mechanismů, jež je zajišťují, k obvyklejším předmětům morálních úvah: k pojmům svobody a rovnosti, otázce odpovědnosti vůči budoucím generacím, závazku vůči zcela neznámým lidem apod. Je však třeba zdůraznit, že autorka nemá nejmenší problém přiznat si omezený dosah svých teorií a že v knize pečlivě rozlišuje mezi prokázanými teoriemi a pouhými hypotézami, jež se jeví slibně ve světle dostupných dat. I když tedy její kniha není posledním slovem v oblasti neuroetiky, je nepochybně významným příspěvkem k tomuto rozrůstajícímu se oboru současného bádání.