

Medzi rozumom a citom: dvojitý proces morálneho súdenia

Between Reason and Sentiment: Dual Process of Moral Judgement

Jana Rončáková

Filozofická fakulta
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave
Nám. J. Herdu č. 2, 917 01 Trnava
jroncakova@gmail.com

Abstrakt/Abstract

Pri uvažovaní o ľudskej schopnosti morálneho usudzovania môžeme vychádzať z dvoch základných pozícií – racionalizmu alebo emotivizmu. Súčasní morálni filozofi a špeciálni vedci sa týmto krajnostiam už skôr vyhýbajú. Extrémne predstavy striedajú modely, ktoré aj vďaka empirickému výskumu ponúkajú plauzibilné odpovede o fungovaní morálneho súdenia, a to vzájomné prelínanie sa kognitívnych a emočných funkcií.

When thinking about human faculty of moral judgment we can start from two basic positions – rationalism or emotivism. Contemporary moral philosophers and special scientists do not go often to these extremes any more. Also thanks to the empirical research extreme images are replaced by models that offer plausible answers about functioning of moral judgment namely the mutual diffusion of cognitive and emotional functions.

Odkiaľ sa v človeku berie schopnosť morálne konať, či rozlišovať dobro od zla? Ako prebieha proces morálnych rozhodnutí? Otázky o povahe ľudskej morálnosti dlho patrili výsostne filozofom a teológom. Dnes sa tešia veľkému záujmu špeciálnych vedcov, najmä experimentálnych a vývinových psychológov, antropológov, primatológov, kognitívnych vedcov a neurovedcov. Najmä vďaka nim dostávame postupne na niektoré z otázok aspoň čiastkové odpovede.

V článku sa zameriame na morálne usudzovanie ako na zatiaľ najlepšie popísanú oblasť našej morálnej schopnosti. *Morálne usudzovanie/súdenie/hodnotenie* budeme chápať v najširšom zmysle – ako rozlišovanie morálneho *dobra* a *zla* (Gazzaniga 2005), prípadne ako rozlišovanie konkrétnejších obsahov týchto pojmov v podobe hodnotenia skutku ako *povinného*, *dovoleného*, *zakázaného* (Hauser 2006, s. 53). *Morálne súdy/úsudky* sú potom zhodnotením (rozlíšením morálneho dobra a zla) konania alebo charakteru osoby; sú to úsudky, ktoré robíme rovnako v jednoduchých a jednoznačných situáciách, ako aj v komplikovaných dilematických situáciách (Heekeren a kol. 2003, s. 1215).

V rámci morálneho súdenia sa budeme venovať otázke, či je usudzovanie na morálne dobro/zlo viac vecou našej racionality alebo emotivity. Kým k nej prejdeme,

pristavme sa na chvíľu pri iných dvoch otázkach a vyjasnime si ich vzájomné súvislosti. Veľmi často sa totiž so sporom *racionalizmus a emotivizmus* v morálnom súdení prelínajú ďalšie diskusie. Po prvé otázka, čo vedie morálny úsudok – *vedomé morálne uvažovanie* alebo *morálna intuícia*? Je základom morálneho súdenia automatická nevedomé intuitívna reakcia, alebo je pri tvorbe morálneho súdu podstatou racionálne deliberatívne uvažovanie? Po druhé, diskutuje sa o tom, či je schopnosť robiť morálne úsudky *vrodená*, alebo sa *získava* z prostredia v procese výchovy, enkulturácie a pod. Dvojice stručne charakterizujme a ukážeme, v čom sa prelínajú s našou hlavnou líniou.

Morálne usudzovanie a kognícia; morálne intuície a emócie

Morálne uvažovanie ako ho definuje Haidt (2001, s. 818) je vedomá mentálna činnosť, ktorá pozostáva z transformovania informácie o ľuďoch (a situáciách) za účelom tvorby morálneho úsudku. Podobne podľa Kohlberga, (ktorý je zástancom názoru, že morálne uvažovanie predchádza morálnemu úsudku), ide o vedomý proces, to znamená, že proces je intencionálny, regulovateľný a uvažujúci si je vedomý, že uvažuje. Je to proces, ktorého výstupom je používanie morálneho jazyka (Kohlberg a kol. 1983, s. 69).

Naproti morálnemu uvažovaniu ako základu morálneho usudzovania stoja tzv. *morálne intuície*, ktoré Haidt a Bjorklund charakterizujú ako automatické reakcie vo vedomí, hodnotiaci pocit (páči – nepáči, dobro – zlo) o charaktere alebo konaní osoby, bez uvedomia, bez zdôvodňovania a bez uvažovania o dôsledkoch (Haidt, Bjorklund 2008, s. 188). Moore chápe intuíciu v súvislosti s poznaním vlastnosti *byť dobré*, Prichard s pochopením, čo je *správne* (Remišová 2009, s. 440–441).

Myšlienka, že morálny úsudok ma intuitívny základ, sa veľmi často spája s názorom, že intuícia je jednou z *emočných* výstupov mysle. Na druhej strane, vedomé uvažovanie sa chápe ekvivalentne so schopnosťou *racionálneho* uvažovania. Predstaviteľom tohto väčšinového názoru je aj J. Greene (2008), ktorý opisuje tieto modely ako „regulovaný kognitívny proces“, ktorý je zvyčajne vedený konzekvencionalistickým cieľom a „intuitívny emočný proces“, ktorý má za následok deontologický záver. Takéto chápanie však nie je pravidlom. Kontrast medzi intuíciou a uvažovaním sa totiž môže stále považovať za kontrast medzi dvoma kognitívnymi procesmi (ktoré majú zvyčajne svoj afektívny komponent). Hoci sa teda vo veľkej väčšine charakteristík morálne intuície považujú za emočné reakcie, existujú aj názorové výnimky. Príkladom sú britskí intuicionisti zo začiatku 20. storočia, G. E. Moore, H. A. Prichard a W. D. Ross, ktorých epistemologická pozícia je kognitivistická. Moore vníma intuíciu ako intelektuálnu schopnosť, Prichard a Ross ako percepciu so statusom „common-sense moral“, čiže intuícia pôsobí na úrovni zdravého rozumu a nevyžaduje si teoretickú etickú analýzu ani zdôvodnenie (Remišová 2009, s. 440–441).

Vývin morálnych schopností a kognícia; vrozenosť morálnych schopností a emócie

Emočný základ morálnosti sa zase často zamieňa s vrozenosťou tejto schopnosti. Súvisí to s tým, že zástancovia emotivistickej pozície často spájajú našu emotivitu s evolučným dedičstvom. Zjednodušene – podľa evolučných teórií sa niektoré (aj morálne) emócie vyvinuli už u našich predkov. Kognitívne schopnosti sa vyvinuli až oveľa neskôr, pripisujú sa až nášmu druhu v tomto štádiu evolúcie (Haidt, Kesebir 2010). Preto tí, ktorí argumentujú v prospech emotivizmu, argumentujú tiež v prospech vrozenosti morálky, ktorej základnú bázu získali už naši predkovia spolu s ďalšími adaptačnými funkciami. Aj tu však existujú výnimky. Zaujímavým prípadom je J. Prinz, ktorý hoci viaže morálku na emócie (nielen na morálne emócie, ale dokonca na non-morálne emócie¹), nie je zástancom vrozenosti morálky. Emočný podklad morálnosti minimálne nie je dostatočným dôkazom pre podloženie vrozenosti morálky. Skôr naopak, Prinz argumentuje, že emócie sa vyvíjajú v priebehu života – a s nimi aj naša morálnosť (Prinz 2007, s. 404–406).

Racionalizmus prepojený s kognitívnymi schopnosťami je zase často spájaný s predstavou morálneho vývinu (zástancami sú psychológovia L. Kohlberg a J. Piaget). K prijatiu morálnych princípov sa podľa týchto autorov dostávame v procese výchovy a učenia. Deti sú rodičmi a inými autoritami vedené správať sa morálne správne a dlhodobým pozorovaním si vytvárajú pojmy dobra a zla, povinnosti, zákazov a pod. Takéto stanovisko rovnako nemusí predpokladať, že kognitívna zložka morálnosti sa začína vyvíjať až po narodení. Napríklad Piaget si predstavuje morálne zrenie ako interakciu medzi prirodzenými vrozenými schopnosťami dieťaťa a prostredím (Rybář 1997, s. 41–47).

Kognitivismus vs. emotivismus

Hoci podľa Greena (2008) v súčasnosti panuje široký konsenzus, že morálne súdenie je založené hlavne na (emočnej) intuícii - na pocite, že niečo je v konkrétnom prípade dobré alebo zlé – v skutočnosti sa dnes má za to, že morálne súdy obsahujú dve dimenzie – kognitívnu (naše presvedčenia) a afektívnu (naše pocity) (Wright, Cullum, Schwab 2008, s. 1461). Moralita sa preto skúma na viacerých úrovniach analýzy. Ide o model duálneho procesu, ktorý v sebe zahŕňa, po prvé, automatický proces, obsahujúci rýchle neuvedomené emočne podfarbené intuície a po druhé, regulovaný proces, ktorý je evolučne novší a založený na racionálnom zdôvodňovaní (Haidt, Kesebir 2010, s. 8).

¹ Non-morálne alebo základné či primárne emócie sú hnev, strach, šťastie/súhlas, smútok/žiaľ, prekvapenie a hnus. Tzv. morálne emócie sa od nich líšia v týchto charakteristikách: sú spojené so záujmom o dobro spoločnosti ako celku alebo o dobro osoby, ktorá je odlišná od človeka, ktorý morálnu emócie prežíva. Samozrejme, morálne a non-morálne emócie sa prelínajú. Napr. hnus v niektorých súvislostiach môže byť non-morálnou emóciou (hnusí sa nám napit' z WC misy), za iných okolností môže byť morálnou emóciou, ktorá je reakciou na nemorálny skutok človeka (predstava incestu). Podľa Haidta (2001) je ale morálna emócia hnusu odvodená od pôvodnejšieho non-morálneho zmyslu zdedeného po

Cesta k takémuto konsenzu o kombinácii a vzájomnom pôsobení oboch zložiek nebola jednoduchá, ani samozrejmá. Naopak, ešte nedávno boli zo zástancov racionalizmu a emotivizmu priami odporcovia a diskusia pokračuje až do dnes.

Kognitivismus

Kognícia ma dva hlavné významy. Po prvé, referuje na spracovanie informácie vo všeobecnosti; po druhé, ide o triedu procesov, ktoré sú kontrastné voči afektívnym alebo emočným procesom (Greene, Nystrom, Engell, Darley a Cohen 2004). Budeme pracovať s druhým použitím a budeme ho spájať s racionalitou v morálke ako ju chápal Kant (Kant 1785/2004). Pravdaže, spojitosť medzi Kantovskou racionalitou a dnešným chápaním kognície nie je celkom samozrejmá. Budeme vychádzať z predpokladu, že pokiaľ „ide o našu ľudskú racionalitu, jej základom či „substanciou“ je inteligencia ako naša biologická danosť“ (Višňovský 2009, s. 37) Inteligencia (či intelekt) je podľa Višňovského vrozená a je dispozíciou správať sa istým spôsobom. Preto ak hovoríme o kognitívnych schopnostiach v morálnej oblasti, hovoríme tak súčasným jazykom o funkciách mozgu, ktoré sú podkladom pre našu racionalitu.

Podľa kognitivismu je naše morálne usudzovanie predovšetkým záležitosťou racionálneho uvažovania. Je to názor, ktorý veľmi dlho dominoval v predstavách morálnej filozofie a sociálnej psychológie a na popularite získal najmä tzv. kognitívnu revolúciou po r. 1960 (Greene, Haidt 2002). Perspektíva vedomého uvažovania (conscious-reasoning perspective) v morálke bola hlavným bodom v tradícii Kohlberga (1974, 1983) a Piageta (1965) (Hauser 2006, s. 16–21).

Prúd má svoje východisko vo filozofickej koncepcii Kanta a v utilitarizme. Podľa Kanta a za ním nasledujúcej racionalistickej deontologickej tradície je schopnosť morálne súdiť jednou zo schopností praktického rozumu (Kant 1785/2004). Rozum je jediný prostriedok k dosiahnutiu morálneho správania sa. Či už nás morálny imperatív vedie konať morálne správne, alebo nie, podľa Kanta vždy vieme rozlíšiť dobro od zla – a v tomto súde sa nemôžeme zmýliť. O ľudskom rozume (či učenom alebo jednoduchom) hovorí ako o „kompase v rukách“, ktorý vo všetkých prípadoch rozlišuje, čo je dobré a čo zlé (Kant 1785/2004, s. 28).

J. S. Mill (1998) a ďalší utilitaristi, resp. konzekvencionalisti, rovnako kladú dôraz na racionalitu (in Greene a kol. 2004, s. 398). Rozum je jediným arbitrom v posudzovaní morálnych skutkov a situácií. Podľa Milla a ďalších konáme na základe racionálnej operácie – utilitaristického kalkulu, ktorý nám umožní vybrať vždy tú najlepšiu možnosť. Mill stotožňuje dobro s tým, čo je žiaduce. Vždy si vieme „vypočítať“, čo je z daných možností najlepšie.

Kantov a utilitaristický postoj mali a majú obrovský vplyv na všetky za nimi nasledujúce etické koncepcie. Kantovo myslenie sa stalo základom pre celú klasickú

evolučne starších predkoch (napríklad hnus pociťovaný pri styku so zdochlinou ich mal ochrániť pred otrávením, a pod.).

morálnu filozofiu, podľa ktorej je morálka predovšetkým záležitosťou uvažovania. Ako sme uviedli, racionálne uvažovanie v sebe nesie vždy možnosť racionálneho zdôvodnenia úsudku, rozhodnutia či konania. Tieto rysy sú podstatou tzv. *staršieho modelu morálneho súdenia*, ktorého predstaviteľa považujú morálku predovšetkým za záležitosť „vyššej kognície“ (Haidt 2001; Greene & Haidt 2002).

Emotivizmus

Voči stále vplyvným „pro-racionálnym“ pozíciám v oblasti morálky vyznieva nasledovná Humeova téza dosť provokačne: „Rozum je a má zostať len otrokom vášní a nikdy si nemôže nárokovať na inú úlohu ako na službu a poslušnosť vášňam“ (Hume 1740/1960, s. 415). V nadväznosti na Humea, ku ktorému sa o chvíľu vrátíme, koncom 20. storočia vystriedala kognitívnu revolúcia tzv. *afektívna revolúcia* s celkom novým pohľadom na morálne súdenie. Vedomé racionálne dôvody ako podstata morálnosti sa považujú len za ilúziu. To už hovoríme o *novšom modeli*, kde za hlavných predstaviteľov môžeme považovať Joshuu Greena, Jonathana Haidta a Johna Mikhaila (Haidt 2001, Greene & Haidt 2002, Haidt 2008, Mikhail 2002). Rozum hrá často veľmi malú úlohu v samotnom morálnom hodnotení. Zdôvodnenie a reflexia prichádza len ad hoc a ide skôr o racionalizáciu založenú na predsudkoch. Podľa novej teórie je morálne hodnotenie riadené nevedomými, automatickými emočnými reakciami, ktorým často ani nevenujeme pozornosť (Greene & Haidt 2002, Hauser 2006). Podľa prebiehajúcich výskumov mozgu sa zdá, že druhý model je pravdepodobnejší. V prospech silnejšieho vplyvu emočnej zložky vystupujú aj niektoré evolučné prístupy, primatológia, sociálna psychológia, antropológia, kognitívne vedy (Haidt 2001).

Pozrime sa, kde je pôvod týchto moderných vedeckých názorov. Už sme naznačili, že korene treba hľadať najmä v 18. storočí u Davida Humea. Filozof predbehol svoju dobu, keď upozornil na spornú otázku zameranú na všeobecné základy morálky. Hume sa začal explicitne pýtať: sú základy morálky vedené rozumom alebo citom?; získavame o nich vedomosť cez reťaz argumentov a indukcie, alebo cez bezprostredné pociťovanie a jemný vnútorný zmysel? (Hume 1960/1777, s. 2). Ukazuje sa, že „jemný vnútorný zmysel“ (alebo intuícia) je mechanizmus, cez ktorý máme poznanie o zle a dobre. Podľa Humea morálne rozlišovanie nepochádza z rozumu, práve naopak – človek je vybavený vnútorným morálnym zmyslom, ktorý posudzuje situáciu bez vedomého racionálneho úsudku. Rozlíšiť medzi cnosťou a nerestou dokážeme podľa Humea práve tak, ako vieme rozlíšiť medzi rôznymi farbami a inými zmyslovými vlastnosťami, ktoré podľa modernej filozofie nie sú vlastnosťami objektov, ale percepcie v mysli. Morálne rozlišovanie pochádza z morálneho zmyslu, rovnako ako farby vnímame zmyslom zraku (Hume 1960/1777). Ako si všíma Hauser (2006, s. 31), podľa Humea nás rozum vedie myslieť na vzťah medzi našimi zámermi a výsledkami, ale nikdy skutočne nemotivuje náš výber alebo preferencie.

Treba ešte spresniť, v ktorých medziach pojmu emotivizmus sa pohybujeme. Joyce (2008) upozorňuje, že filozofické chápanie emotivizmu je odlišné od toho, v prospech ktorého argumentujú súčasné psychologické a neurovedné výskumy.

Filozofický pojem emotivizmu nie je len „niečo, čo má do činenia s emóciami“, ale predstavuje metaetickú teóriu, teóriu o morálnom jazyku. Keď robíme morálny úsudok, nevyjadrujeme ním presvedčenie (nič ním netvrdíme), ale vyjadrujeme istý druh mentálneho stavu, ako sú želania, pocity alebo preferencie (Joyce 2008, s. 373–375). Toto jazykové chápanie je odlišné od chápania emotivizmu, ktorý len naznačuje, že v morálnom konaní/rozhodovaní sa/usudzovaní zohrávajú emócie podstatnú rolu. Treba si teda uvedomiť, že súčasné výskumy špeciálnych vied chcú priniesť dôkazy v prospech tohto širšieho chápania. A s ním pracujeme aj v tomto článku.

Na emócie kladie veľmi silný dôraz filozof J. Prinz. Obhajuje tézu, že emócie sú pre morálne usudzovanie *nevyhnutné a postačujúce*. Z filozofických smerov je podľa Prinza k pravde najbližšie sentimentalizmus, ktorý za základ morálneho hodnotenia považuje pocit súhlasu, resp. nesúhlasu. Napríklad hnev, odpor alebo pohrdanie znamená nesúhlas s konaním iného človeka. Ak ide o vlastný skutok, úsudok, že ide o morálne zlo, sa prejavuje v pocite viny alebo hanby. Ak v nás čin vyvoláva pocit súhlasu, hodnotíme ho ako správny (Prinz 2006).

Prinz v prospech svojej tézy (že emócie sú v morálnom hodnotení *nevyhnutné a postačujúce*) využíva aj výsledky neurovedných a psychologických výskumov. Skenovanie mozgu empiricky podporuje jeho intuíciu, že emócie vznikajú ako reakcie na širokú oblasť morálne významných udalostí, napr. na nespravodlivosť, hrubosť, atď. Nielenže emócie vtedy vznikajú, ale morálne usudzovanie je nimi priamo vedené. Negatívne emócie nás vedú k negatívnym morálnym úsudkom. V tomto bode sa Prinz odvoláva na Haidta (2004) a jeho model morálnych intuícií. Ak na základe emočnej reakcie posudzujeme, že skutok je morálne dobrý alebo zlý, pre Prinza je to dôkaz, že emócie sú pre morálne hodnotenie *postačujúcou* podmienkou. Inou otázkou je, či by mohlo morálne súdenie prebehnúť aj bez emócií. Môže sa morálne súdenie uskutočniť aj na inom základe? Sú teda emócie aj *nevyhnutné*? Prinz si na túto otázku odpovedá pomocou zistení zo psychopatológie.

Psychopatia² je špecifickým prípadom, kde je jasné, že pacientom chýbajú morálne emócie a celková emočná vnímavosť (Kennett 2006, s. 69–77). Psychopati nie sú schopní sympatie, empatie, ľútosti, viny, či výčitiek svedomia. Nie sú schopní čítať v tvárach iných strach alebo smútok. Ide o afektívny deficit spôsobený buď vrodenou alebo získanou neuroanatomickou poruchou, ktorá má za následok absenciu morálnych emócií (Martens 2002). Podľa Kennetta ide o poškodenie častí mozgu, ktoré sú spojené emóciami, a nie s kognitívnymi funkciami; ide teda o afektívny, nie kognitívny deficit. Psychopati vykazujú abnormálne nízku fyziologickú reaktívnosť voči prejavom utrpenia iných, majú narušenú schopnosť rozpoznať zločin. Normálne sa totiž pri pohľade na utrpenie iných spúšťa tzv. Violence Inhibition Mechanism (VIM), ktorý reguluje agresiu. Psychopat vie rozlíšiť, čo je morálne správne a čo nie, ale „nič mu to nerobí“, necíti to tak, nie je motivovaný robiť to, čo je správne. Ak psychopati neubližujú, je to

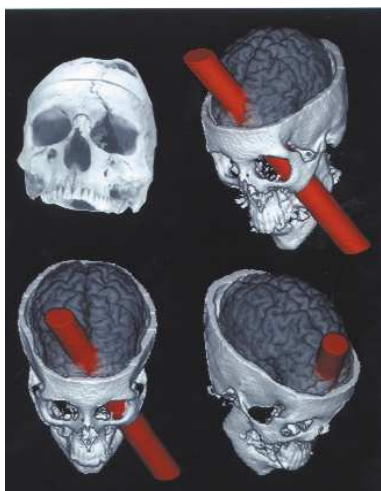
² Psychopatia (v užšom zmysle) je porucha diagnostikovaná podľa Hareho Psychopathy Checklist-Revised 2003. Nie je identická s antisociálnou poruchou osobnosti, ani s termínom, ktorý sa používal v minulosti na označenie poruchy osobnosti vo všeobecnosti (Koukolík 2006, s. 255).

preto, že by to bolo pre nich nevýhodné, nie preto, že je to morálne zlé. Rovnako nevidia rozdiel medzi konvenčnými a morálnymi normami, čo dokážu zdraví jedinci približne v 39. mesiaci života, rovnako tak aj autisti a ľudia so strednou mentálnou retardáciou (Kennett 2006, s. 69–77). Rozlišovanie medzi konvenčným a morálnym zlom je základným predpokladom morálneho vývinu. Ale zatiaľ čo normálne deti považujú morálne pravidlá za dôležitejšie ako konvenčné a prikladajú rôznu hodnotu rôznym druhom zločinnosti, psychopati nie sú schopní rozlišovať medzi typmi, a ani medzi rôznymi stupňami zločinnosti.³ Keďže psychopati nie sú schopní adekvátnych morálnych súdov práve kvôli afektívnemu deficitu, výskum svedčí v prospech Prinzovej hypotézy, že emócie sa vždy spoluvyskytujú s morálnym súdením, sú preň postačujúce a nevyhnutné (Prinz 2006).

Dôležitý vplyv na súčasnú predstavu morálnosti človeka v súvislosti s emóciami (a zároveň jasné prepojenie morálnosti s anatómiou a funkciami mozgu) má známy prípad Phineas Gage. Gage bol účastníkom nečakaného výbuchu dynamitu, pri ktorom mu oceľová tyč prerazila lebku a poškodila prednú časť mozgu (viď obr. č. 1). Gage prežil, a dokonca sa mu zachovali aj čisto intelektuálne funkcie. Nastala však veľká zmena v jeho povahe. Stal sa z neho hrubý, nepríjemný človek, ktorý nebol schopný žiadnych morálnych emócií (Dolan 1999). Podľa Damasia (1994) došlo pri poškodení najprednejších častí čelných lalokov (konkrétne orbitofrontálnej kôry) k narušeniu fungovania sekundárnych emócií. Sekundárnymi emóciami, na rozdiel od primárnych (detských), chápe najmä uvedomovanie si pocitov.

Damasio z toho vyvodzuje nasledovné: aby človek mohol hodnotiť rýchlo a účelne, nestačí k tomu pristupovať chladne a logicky zvažovať všetky možnosti. To by viedlo k nekonečnému váhaniu a rozhodovaniu, pretože ľudské mozgové kapacity sú obmedzené. K racionálnemu prístupu potrebujeme tiež emócie, ktoré vykonajú „automatický predvýber“, aby sa človek rozhodoval z čo najmenšieho počtu možností. Túto predstavu Damasio nazval *hypotézou somatických markerov*. Gageovi chýbajú tieto somatické markery, preto – hoci *pozná* dôsledky svojich činov – *nečíti*, že sú zlé. Somatické markery fungujú skryte, neuvedomene a zvyšujú presnosť a efektívnosť rozhodovacieho (či hodnotiaceho) procesu (Damasio 1994).

³Výskum psychopatologického správania sa je dnes veľmi rozpracovávaným prvkom v argumentácií v prospech emotivistických pozícií (pozri Kennett 2006, Martens 2002, Wood 2003, Haidt 2009, Hauser 2006, Renfrew 1997 a ďalší).



Obr. č. 1

Úraz Phineas Gage, ktorému kovová tyč poškodila prefrontálnu kôru.

Rekonštrukcia podľa Hannah Damasio.

(in Dolan 1999, 927).

Posun k emóciám a afektívnym intuíciam podporil Greene, keď hovoril o neuronálnej úrovni morálneho súdenia, a potom Haidtov interdisciplinárny dôkaz pre intuicionistický model morálky (Haidt, Kesebir 2010). U týchto modelov nejde o jednostranné preferovanie emotívnej zložky; naopak, ich prínos je v tom, že empirickým výskumom dospeli k ich prelínaniu a vzájomnému dopĺňaniu sa oboch.

Morálne súdenie ako duálny proces

Zatiaľ čo Greene a kol. (2004) predstavujú tzv. tradičný model duálneho procesu, v ktorom dva procesy pracujú nezávisle od seba a často prichádzajú aj k rôznym záverom, Haidtov sociálno-intuicionistický model považuje v dvojitém procese racionálne uvažovanie za služobníka emočne vedeného intuitívneho procesu (Haidt 2001). Novej predstave dvojitého morálneho súdenia sa niekedy hovorí aj multisystémový model (Cashman, Young, Hauser 2006).

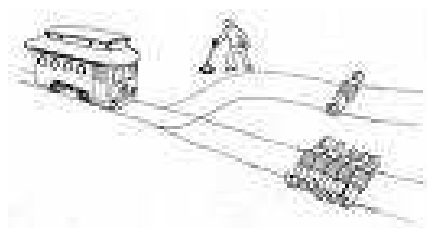
1. Tradičný model duálneho procesu morálneho usudzovania

Súčasné práce morálnej psychológie zdôrazňujú naproti uvažovaniu a „vyššej kognícii“ úlohu emócií. Podľa Greena, Nystroma, Engella, Darleyho a Cohena (2004) údaje z fMRI prichádzajú s dôkazmi, že morálne súdenie obsahuje kognitívnu, aj emočnú zložku, a že niekedy majú vzájomne zastupiteľné úlohy. Oblasť mozgu spojené s abstraktným uvažovaním a kognitívnym riadením (dorzolaterálna prefrontálna kôra a anteriórna cingulárna kôra) sú doplnené – pokiaľ ide o ťažké osobné morálne dilemy - oblasťami spojenými s emóciami. Pri osobných morálnych dilemách, o ktorých budeme hovoriť nižšie, si s racionálnym utilitaristickým hodnotením nevystačíme (Greene a kol. 2004).

Filozof a neurovedec Joshua D. Greene spolu s neurovedcom Jonathanom Cohenom sú autormi výskumov dilematických situácií, ktorých hlavnou inšpiráciou sa

stal myšlienkový experiment známy ako „problém električky“ (trolley problem)⁴, navrhnutý filozofkami P. Footovou a J. Thomsonovou (Hauser 2006). Zjednodušene ho možno opísať nasledovnou dvojicou.

1. Po trati v tvare Y ide električka. Na jednom ramene trati sa hrá päť detí, ktoré električku nevidia. Na druhom pracuje rovnako nič netušiaci robotník. Električka sa rúti smerom k deťom. Účastník experimentu si má predstaviť, že stojí pri výhybke a má možnosť zmeniť trasu električky smerom na robotníka. Otázka znie, či je správne prehodiť výhybku.



Obr.č. 2. Príklad s výhybkou, In: <http://subcortex.com/>

2. Po rovnej trati ide električka, ktorá sa rúti priamo na päť detí. Účastník experimentu si má predstaviť situáciu, že stojí na moste nad traťou spolu s mužom nadmernej hmotnosti, a zodpovedať otázku, či je morálne správne sotiť muža na trať, tým zastaviť električku a zachrániť život piatim deťom.



Obr. č. 3. Príklad s mužom, In: <http://subcortex.com/>

Ako výskum myšlienkového experimentu dopadol? V prvom prípade odpovedali takmer všetci účastníci kladne (je správne prehodiť výhybku), v druhom prípade odpovedali takmer všetci záporne (nie je správne sotiť muža). Ako je to možné? Ved' v oboch prípadoch išlo o záchranu piatich životov oproti jednému. Z pohľadu čisto racionálneho utilitaristického výpočtu je prípad identický.

K uspokojivej odpovedi sa dopracovali až Greene a Cohen, ktorí vytušili, že medzi dvoma prípadmi bude istý rozdiel. Niektoré rozhodnutia nás stoja oveľa väčšiu námahu ako iné, ide o to, akú emočnú náročnosť si vyžadujú. Z neurologického pohľadu ide o to, že takéto rozhodnutia namáhajú buď väčší objem funkčných systémov

⁴ Výskum sa začal v kognitívnych vedách, keď John Mikhail testoval problém električky na vzorke asi 200.000 ľudí zo stovky krajín, rôznych kultúr a náboženstiev.

alebo ich prinútiť k väčšej aktivite. Počas odpovedí na tieto dilemy sa snímali účastníkmi mozgy pomocou funkčnej magnetickej rezonancie (fMRI). V prvom prípade sa aktivovali iné funkčné systémy, než v druhom prípade. Toto zistenie nasvedčovalo v prospech ich nasledovných hypotéz (Greene 2001).

Podľa autorov je prvá dilema neosobná. Prehodenie výhybky je jednoduchý, neosobný úkon, alebo ako hovorí Koukolík (2006, s. 220) ide len o editáciu. Neosobná dilema aktivuje oblasti mozgu, ktoré majú na starosti skôr kognitívne zložky, t.j. dorzolaterálnu prefrontálnu kôru, obojstrannú parietálnu kôru. „Morálny kalkul“, ktorého sme schopní pri neosobných dilemách, je základom utilitárneho myslenia, schopnosti ľahko si vypočítať, že je lepšie, keď zomrie jeden človek za piatich. Toto utilitárne rozhodnutie je teda výsledkom činnosti rozvinutých čelných lalokov podporujúcich abstraktné myslenie a kognitívnu kontrolu vyššieho stupňa.

Druhá dilema je *osobná*. Koukolík (2006, s. 220) hovorí o autorizácii. Ide o použitie vlastných rúk na zhodenie muža z mosta. Výskumníci zistili, že pri osobnej dileme je spustená silná emočná reakcia a aktivovaný špeciálny sociálno-emočný systém, ktorý zahŕňa mediálnu prefrontálnu kôru, zadnú cingulárnu kôru a kôru sulcus temporalis superior. Túto emočnú odpoveď sme zdedili po našich predkoch, je výsledkom evolúcie a vyvinula sa ako adaptačná funkcia, ktorá pomáhala našim predchodcom prežiť. V tomto prípade ide o evolučne vytvorený odpor proti použitiu fyzickej sily proti nevinnému. Pri osobnej dileme si Greene a Cohen všimli aj dlhší reakčný čas pre morálne rozhodnutie. To svedčí o konflikte, ktorý vzniká medzi kognitívnou a emočnou zložkou. V ťažkej morálnej dileme je emočná zložka totiž korigovaná kognitívnou.

Každá zo zložiek má svoj význam. Niekedy sú v harmónii, inokedy v rozpore. Ak sú v rozpore, aktivuje sa ďalšia mozgová oblasť – anteriórna cingulárna kôra (Greene a kol. 2004).

Porovnajme tiež nasledovné dva výskumné prípady (Greene 2003, 848; Hauser 2006, s. 61-62).

1. *Vodič šoféruje auto a pri ceste vidí zranené dieťa. Dieťaťu tečie krv z nohy a potrebuje zaviesť do nemocnice.*
2. *Tomu istému vodičovi poslali šek ako výzvu na pomoc hladujúcim deťom v Afrike.*

Výskum dopadol podobne. V prvom prípade bolo podľa respondentov *povinné* zastaviť a pomôcť dieťaťu. V druhom prípade je *dovolené* výzvu ignorovať.

Klasická morálna filozofia nedokáže vysvetliť, prečo je medzi týmito dvoma prípadmi rozdiel. Ľudia zvyknú hľadať nejaký dobrý dôvod, prečo sa prvé nezanedbáva, druhé áno. Ukázalo sa – rovnako ako v predchádzajúcich dilemách – že medzi príkladmi bude rozdiel v niečom inom. Prvá dilema je osobná a aktivuje oblasti spojené s morálnymi emóciami a sociálnou kogníciou. Druhá je neosobná. Podľa Greena sú naše mozgy uspořobené tak, že pri pohľade na potrebu ľudí v osobných a konkrétnych

situáciách sa spúšťa emočná reakcia, ktorá vedie k prosociálnemu konaniu. Utrpenie ľudí, ktorí nám nie sú „pred očami“ nás netrápi (Greene 2003, s. 849).

Osobná morálna dilema a morálne súdenie s ňou spojené je zamerané na primárne morálne porušenie. Osobná dilema sa vyznačuje tromi charakteristikami: po prvé, porušenie (morálnej normy) musí zapríčiniť vážne telesné ublíženie. Po druhé, toto ublíženie sa vykoná konkrétnej osobe alebo skupine osôb. Po tretie, ublíženie nesmie byť len dôsledkom, t.j. nevzniká ako sekundárny efekt pri ochrane pred ublížením iného (Greene a kol. 2004, s. 389). Dilema, ktorá neobsahuje tieto tri kritéria, je klasifikovaná ako *neosobná*.

Ako sme už načrtli, zdôvodnenie pre toto rozlíšenie hľadajú autori v evolučnej teórii. Dôkaz z pozorovania ľudoopov hovorí, že naši predkovia boli vybavení emóciami ako empatia, hnev, strach, vďačnosť, žiarlivosť, radosť, láska, zmysel pre spravodlivosť, ale absentovalo u nich uvažovanie (čím autori myslia relatívne pomalé spracovanie zahŕňajúce abstrakciu s minimálne niekoľkými introspektívne dostupnými zložkami). Hypotéza Greena a kol. (2004) znie, že situácie, ktoré máme spoločné s predkami (prejavujúce sa v osobných morálnych dilemách) sú vedené sociálno-emočnými reakciami, zatiaľ čo v iných situáciách využívame viac vedomé uvažovania, do ktorého sú zapojené kognitívne funkcie.

Autori sú presvedčení, že svoju hypotézu môžu potvrdiť dvoma spôsobmi. Prvý dôkaz je neurologický. Pri snímaní mozgov fMRI sa aktivujú oblasti mozgu spojené s emóciami a sociálnym poznaním (mediálna prefrontálna kôra, sulcus temporalis superior a zadná cingulárna kôra) v prípadoch, kedy respondenti riešia osobné morálne dilemy. Pri neosobných dilemách sa aktivujú oblasti mozgu spojené s abstraktným uvažovaním, čo vedie k utilitaristickému prepočtu „lepšej možnosti“.

Druhý dôkaz je spojený s meraním reakčného času (reactive time, RT). Zatiaľ čo pri neosobných morálnych dilemách sa nenamerali žiadne zmeny RT pri rôznych druhoch dilem, pri osobných, t.j. emočne náročných, sa menila dĺžka reakčného času v závislosti od očakávaného a neočakávaného narušenia morálnej normy.⁵ Greene, Nystrom, Engell, Darley a Cohen (2004) testovali hypotézu, že RT v osobných morálnych dilemách je spojený so súperením medzi silnou emočnou reakciou a reakciou abstraktného morálneho uvažovania. V tejto situácii je aktívna anteriórna cingulárna kôra (ACC), ktorá býva činná pri kognitívnych konfliktoch. Riešenie konfliktu predlžuje reakčný čas riešenia dilemy. Okrem toho autori predikovali, že počas vysokého RT bude aktívna aj oblasť dorzolaterálnej prefrontálnej kôry, ktorá bude reflektovať zapojenie abstraktného rozumového spracovania (Greene a kol. 2004, s. 390).

⁵ Tento prípad autori porovnávali s reakčným časom v Stroopovom teste. Respondenti majú za úlohu prečítať slovo (názov farby). Keď je červená farba napísaná červeným písmom, reakčný čas na odpoveď je oveľa kratší, ako keď je slovo „červená“ napísané zelenou farbou. Hovorí sa tomu Stroopov efekt. Druh mentálnej činnosti, ktorý tu ľudia používajú, sa volá „kognitívne riadenie“ (cognitive control), čím sa myslí schopnosť smerovať pozornosť, myšlienky a konanie v súlade s úmyslami – aj napriek protichodným tlakom očakávaní (Greene a kol. 2004, s. 390.; Hauser 2006, s. 221–222).

2. Sociálno-intuicionistický model duálneho procesu

Naproti Greenovmu modelu, ktorému v rámci uznávania duálneho procesu morálneho súdenia hovoríme „tradičný“, Jonathan Haidt svoj model nazval *sociálno-intuicionistickým*. Hlavný rozdiel je v tom, že Greene považuje emočnú a kognitívnu zložku za relatívne od seba nezávislé a Haidt vidí ich fungovanie ako paralelné.

Podľa Haidta a Josepha (2004) sa pri rozhodovaní aktivujú paralelne dva systémy – intuitívny a rozumový. Ich funkcia je rôzna a môžu dospieť k rôznym záverom. Rozumové uvažovanie je skôr „tlačovým tajomníkom“, ktorý už len obhajuje rozhodnutie, namiesto toho, aby hľadal pravdu. Rozumový proces ľahko konštruje oprávnenie intuitívneho rozhodnutia, čím len vytvára ilúziu rozumového postupu. Morálne súdenie je výsledkom rýchleho, automatického vyhodnocovania alebo intuície, ktorej proces je nevedomý. Do vedomej pozornosti vstupujú len výsledky. Haidt však úlohu rozumu pri morálnom súdení nepopiera; sociálno-intuicionistický model zohľadňuje obe zložky pri morálnom súdení. Všíma si, že emočná má oveľa silnejší a zatiaľ nedocenený vplyv a nachádza špecifické prepojenie medzi morálnymi emóciami a druhmi morálneho súdenia. Tzv. *morálne emócie* sú základom Haidtovej intuitívnej etiky. Každá z morálnych emócií má svoje neuronálne koreláty.⁶ Tieto emócie sprevádzajú naše intuície, ktoré sú kladnou alebo zápornou automatickou odpoveďou na morálny skutok alebo situáciu. Napríklad emócia *hnusu* môže viesť našu intuíciu *čistota/poškrvnenosť* a spôsobiť, že nejaký skutok sa nám javí z morálneho hľadiska ako odporný a nemorálny bez toho, že by sme vedeli zdôvodniť, čo je na ňom skutočne nemorálne. *Morálne emócie* sú podľa Haidta také emócie, ktoré sú viazané na prospech spoločnosti alebo ľudí, ktorí nie sú identickí s ich nositeľmi. Slúžia na to dve identifikácie:

- osobná neangažovanosť (udalosti, ktoré spúšťajú emócie sa netýkajú priamo toho, v ktorom sú vyvolané);
- tendencia k prosociálnemu konaniu (k pomoci alebo k odplate);

a rozdeľuje ich do štyroch skupín: 1. emócie odsudzujúce druhých ľudí (hnus, hnev, pohrdanie, rozhorčenie); 2. emócie týkajúce sa seba samého (vina, hanba, rozpaky); 3. emócia odpovedajúca na utrpenie iných (súcit, sympatia); 4. emócie vzťahujúce sa k pochvalnému vzťahu k druhým (vd'ačnosť, úžas, úcta, pocit povznesenosti, hrdosť) (in Koukolík 2006, s. 211–212).

Haidt tvrdí, že ľudia zastávajú svoje presvedčenia (založené na intuíciách) oddelene od (racionálne podložených) zdôvodnení. Alebo povedané inak: vedieť, že niečo je nemorálne a vysvetliť, prečo je to tak, sú dva úplne oddelené procesy

⁶ Napríklad pri pocite viny, ktorý vyšetroval Takahashi et al. (2004) sa aktivovala mediálna prefrontálna kôra, zadná časť ľavého sulcus temporalis superior a zrkovú kôru (Koukolík 2006).

(Koukolík 2006). K takýmto uzáverom dospel Haidt dlhodobým výskumom v oblasti morálneho súdenia, ktorý stále prebieha.⁷

Pozrime sa ako asi jeho psychologický výskum vyzerá. Haidt napríklad žiada svojich respondentov, aby považovali koľko peňazí by im musel niekto zaplatiť, aby vykonali tieto hypotetické činy:

Zapichnúť si špendlík do vlastnej dlane. / Zapichnúť špendlík do dlane cudzieho dieťaťa. (Ublíženie.)

Prijať širokouhlý televízor od priateľa, ktorý ho dostal zadarmo v dôsledku počítačovej chyby. / Prijať širokouhlý televízor od priateľa, ktorý ho dostal od zlodēja, čo ho ukradol bohatej rodine. (Čestnosť.)

Vyfackať priateľa s jeho dovoľením ako súčasť komediálnej scény. / Vyfackať ministra s jeho dovoľením ako súčasť komediálnej scény. (Autorita.)

V každej dvojici sa druhý čin javí ako oveľa odpornejší. Keď sa však začne pátrať po príčinách, respondenti často tápu, najprv sa snažia o racionálne zdôvodnenia, ale zvyčajne končia pri odpovedi typu: „Neviem, neviem to vysvetliť, len viem, že je to nesprávne.“ alebo „Je to jednoducho nemravné!“ Ľudia sa vo všeobecnosti nezaoberajú morálnym usudzovaním, tvrdí Haidt, ale morálnou *racionalizáciou*: začínajú záverom, vysloveným s nevedomenou emóciou a potom postupujú spätne k hodnovernému zdôvodneniu (in Pinker, 2008).

Haidt (2001) predpokladá, že takto automaticky (a často nevedomene) môžeme súdiť vďaka tomu, že máme niečo ako päť druhov intuícii či psychologických systémov, z ktorých každý má svoju vlastnú evolučnú históriu a platí medzikultúrne. Tieto systémy fungujú podobne ako estetický vkus; sú produkované afektívnymi reakciami – súhlasom alebo nesúhlasom. Medzikultúrne sa tieto systémy líšia v stupni, v hodnotách a cnostiach, ktoré si z týchto systémov jednotlivé kultúry odvodlia. Týmto systémom ich autor hovorí aj morálne intuície a vymenováva nasledovné:

1. *ublížiť/starat' sa* (harm/care). Táto intuícia sa podľa Haidta a Grahama (2007) vyvinula zo vzťahu matka – dieťa a postupne sa rozšírila na ďalšie spoločenské vzťahy. Z primárnej intuície – starostlivosti matky o vlastné dieťa – sa pretransformovala na všeobecnú nevôľu vidieť, že niekto trpí. Normálna emočná reakcia pri pohľade na utrpenie iných je preto súcit.
2. *spravodlivosť/reciprocita* (fairness/reciprocity). Autori sa odvolávajú na teóriu recipročného altruizmu, ktorá spája recipročné správanie s kooperáciou medzi

⁷ Napríklad na stránke <http://faculty.virginia.edu/haidt/mft/index.php?t=links> stále prebieha Haidtov výskum, ktorého validita je zabezpečená obrovským množstvom respondentov z rôznych krajín, kultúr či vierovyznaní. Iný test morálneho súdenia robí Geor Lind: <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/mut/mjt-engl.htm>. Podobne ako Haidt je Lind (2002, 2008) zástancom duálneho alebo dvojaspektového modelu morálneho súdenia. Ale naproti Haidtovi (ktorý za základný princíp v morálnom usudzovaní považuje intuíciu podporenú silnou emočnou reakciou), u Lind, ktorý vychádza z Piagetovej a Kohlbergovej teórie, stojí morálne usudzovanie na kognitívnych procesoch (podľa Lajčiaková 2005, s. 53)

individuuami. Evolučne teda vznikli také adaptačné funkcie, ktoré motivujú reciprocitu – a to je podľa Haidta a Grahama emócia vďačnosti, hnevu a viny. Každá kultúra si vyvinula cnosti spojené s reciprocitou, ale aj súvisiacou spravodlivosťou. V mnohých tradičných kultúrach sa v tejto súvislosti kladie dôraz aj na individuálne práva a na rovnosť členov. Rovnosť však nemá také univerzálne medzikultúrne postavenie ako spravodlivosť či reciprocita.

3. *súdržnosť/lojalita* (ingroup/loyalty). Dlhá história života našich predkov v malých skupinách, založená na príbuzenských vzťahoch, v nás zanechala špeciálnu sociálno-kognitívnu schopnosť súdržnosti. Dnes sa táto schopnosť prejavuje silnými sociálnymi emóciami spojenými s rozpoznávaním, dôverou a spoluprácou s členmi v rámci vlastnej skupiny. Množstvo kultúr si na tomto podklade vytvorilo také cnosti ako lojalita, vlastenectvo a hrdinstvo.
4. *autorita/úcta* (authority/respect) Túto intuíciu sme tiež zdedili po našich predkoch ako adaptáciu na ich životný štýl. Život v hierarchicky usporiadaných skupinách, kde dominantní muži a ženy mali na jednej strane moc, ale na druhej poskytovali ochranu a výhody, spôsobil v ľuďoch prirodzenú potrebu hierarchizovať spoločnosť a vyberať si vodcov, autority. Zatiaľ čo u iných primátov ide hlavne o fyzickú silu autority, ľudia chcú cítiť pri autorite úctu, bázeň a obdivovať vodcovské schopnosti, múdrosť či šľachetnosť.
5. *čistota/posvätnosť* (purity/sanctity). Intuícia čistoty, resp. odporu voči znečisteniu, vznikla podľa autorov rýchlym nárastom prefrontálnej kôry. Táto fyziologická zmena bola zase adaptáciou na vyhľadávanie potravy, ktoré pre našich predkov predstavovalo rôzne nebezpečenstvá. Odpor (hnus) ich ochránil napríklad od toho, aby jedli mäso zdochlín, či zhnité rastliny. Emócia hnusu zostala v každej kultúre, ale vyvinuli sa z nej rôzne cnosti. Na jednej strane má chrániť od otrávenia a obezity, ale v mnohých kultúrach sa spája aj s náboženskými praktikami a zahŕňa aj cudnosť a zbožnosť (Haidt, Graham, 2007).

Ľudská myseľ obsahuje množstvo sociálno-kognitívnych a sociálno-emočných schopností, ktoré spadajú pod tieto intuície, ale sú v rôznej miere modulované. Vznikajú z nich cnosti, ktoré sú kultúrnymi konštrukciami a deti sa im učia výchovou. To, ako sa obmieňajú, závisí od spoločenskej štruktúry, ekonomického systému a kultúrnych tradícií a od toho, ako ich dospelí v deťoch kultivujú (Haidt 2001).

Morálny realizmus vs. morálny anti-realizmus

Akoby v pozadí týchto diskusií je prítomný spor *morálny realizmus vs. morálny antirealizmus*. V pozadí ho necháme aj naďalej, chceme sa len dotknúť jeho vzťahu s predmetom článku. Podľa morálneho objektivismu či realizmu morálne hodnoty ako dobro a zlo (ale aj normy a princípy) reálne existujú. Morálni realisti teda zaobchádzajú s celkom objektívnymi *významami* dobra a zla v morálnej sfére (Hauser 2006, 419), hoci dobro a zlo nemôžeme chápať predmetne (Payne 2005, s. 260). *Dobro* a *zlo* sa tu považujú za morálne hodnoty, ktoré prisudzujeme skutku na základe určitých

morálnych princípov, ktoré sú podľa morálneho objektivismu chápané univerzálne (Hauser 2006, s. 419). Tento názor je v opozícii voči morálnemu antirealizmu, subjektivismu či relativizmu, ktorý predpokladá, že také hodnoty existujú len ako konštrukty v ľudskej mysli a existenciu morálnych faktov popiera (Greene 2003, s. 849).

V akom vzťahu je tento spor voči našej diskusii? Nemôžeme povedať, že by bol voči nej irelevantný, ale myslíme si, že každému z nich sa treba venovať na inej úrovni riešenia. Hovoriť o podiele kognitívnej a emotívnej zložky v generovaní morálnych úsudkov, ale aj o pôvode morálnosti (vrodenej vs. získanej), o povahe morálneho usudzovania (intuície vs. uvažovanie) môžeme bez toho, že by bola otázka o objektivite morálnych hodnôt ako dobro/zlo zodpovedaná. Hovoríme totiž *len* o ľudskej schopnosti morálne súdiť, čo znamená pohybovať sa na deskriptívnej úrovni, vypovedať niečo o ľudskej (morálnej) prirodzenosti.

Záver

Načrtli sme dva hlavné prúdy v riešení otázky o fungovaní morálneho usudzovania – kognitivistický a emotívny prístup. Zjednodušený pohľad do dejín morálnej filozofie odhalí ich explicitné vyjadrenia v 18. storočí, prvý u Kanta, druhý u Humea. Na Kanta nadviazala racionálne smerovaná klasická morálna filozofia, Humova predstava morálneho citu sa dostala k slovu len nedávno (po tzv. afektívnej revolúcii). Po charakteristike východísk a znakov oboch smerov sme stručne predstavili modernú syntézu, dnes známu ako dvojité proces morálneho súdenia.

V morálnej filozofii a psychológii už totiž neprebíha spor o výhradný podklad našej morálnosti; morálne usudzovanie sa považuje za duálny proces. Diskusia sa vedie o tom, ako tieto dva procesy interagujú. V Greenovom modeli (Greene 2003; Greene a kol. 2004), ktorému sa hovorí aj tradičný model, kognitívna zložka pracuje paralelne s emočnou, sú od seba relatívne oddelené a môžu prísť k rôznym záverom. V sociálno - intuicionistickom modeli J. Haidta (Haidt 2001; Haidt a Joseph 2004; Haidt, Kesebir 2010) sa racionálne uvažovanie považuje za „služobníka“ intuitívneho procesu, ktorý sa prejavuje ako emočná reakcia na morálnu situáciu alebo čin v pocite súhlasu alebo nesúhlasu.

Ako sme uviedli vyššie, spor kognitívne/emočné sa prelína minimálne s ďalšími dvoma základnými diskusiami v súčasných metaetických problémoch o morálnom usudzovaní. Je to spor morálne uvažovanie vs. morálne intuície a spor vrodenej vs. získanej v oblasti morálnych schopností. Stručne sme teda hovorili iba o jednej z hlavných metaetických diskusií, v ktorých empirický výskum stále živo prebieha. Ktoré z týchto výsledkov budú pre filozofiu a etiku relevantné, zostáva otázkou pre súčasných morálnych filozofov.

Literatúra.

- Cushman, F., Young, L., Hauser, M. (2006): "The Role of Conscious Reasoning and Intuition in Moral Judgment." *Psychological science* 17(12): 1082–9.
- Damasio, A. (1994): *Descartes' Error. Emotions, reason, and the human brain*. Putnam, New York.
- Dolan, R. J. (1999): "On the neurology of morals." *Nature America* 2 (11): 927–929.
- Gazzaniga, M. S. (2005): *The ethical brain*. Dana Press, New York.
- Greene, J. (2003): "From neural „is“ to moral „ought“: what are the moral implications of neuroscientific moral psychology?" *Nature Reviews Neuroscience* 4: 847–851.
- Greene, J. (2008): "The secret joke of Kant's soul." In *Moral psychology Vol. 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease, and Development*, ed. W. Sinnott-Armstrong, MIT Press, Cambridge, MA, 2008, s. 35–79.
- Greene, J., Nystrom, L. E., Engell, A. D., Darley, J. M., Cohen, J. D. (2004): "The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment." *Neuron* 44: 389–400.
- Greene, J., Haidt, J. (2002): "How (and where) does moral judgment work?" *Trends in Cognitive Sciences* 6: 517–523.
- Greene, J., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., Cohen, J. D. (2001): "An fMRI investigation of emotional engagement in moral Judgment." *Science* 293: 2105–2108.
- Haidt, J. (2008): "Rozum je tlačovým tajomníkom emócií." *Kritika & Kontext* 37: 53–51.
- Haidt, J. (2001): "The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment." *Psychological Review* 108: 814–834.
- Haidt, J., Graham, J. (2007): "When Morality Opposes Justice: Conservatives Have Moral Intuitions that Liberals may not Recognize." *Social Justice Research* 20: 98–116.
- Haidt, J., Kesebir, S. (2010): "Morality." In *Handbook of Social Psychology*, eds. S. Fiske, D. Gilbert & G. Lindzey, Wiley, Hoboken, NJ, 2010, s. 797–832.
- Haidt, J., Joseph. C. (2004): "Intuitive ethics: How innately prepared intuitions generate culturally variable virtues." *Daedalus*, Fall: 55–66.
- Haidt, J., Bjorklund, F. (2008): "Social intuitionists answer six questions about morality." In *Moral psychology Vol. 2: The cognitive science of morality*, ed. W. Sinnott-Armstrong, MIT Press, Cambridge, MA, 2008, s. 181–217.
- Hauser, M. D. (2006): *Moral minds*. Harper Collins Publishers, New York.
- Heekeren, H. R. a kol. (2003): "An fMRI study of simple ethical decision-making." *Neuroreport* 14: 1215–1219.
- Hume, D. (1777/1969): *A Treatise of Human Nature*. Penguin, London.
- Joyce, R. (2008): "What neuroscience can (and cannot) contribute to metaethics." In *Moral psychology Vol. 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease, and Development*, ed. W. Sinnott-Armstrong, MIT Press, Cambridge, MA, 2008, s. 371–394.
- Kant, I. (1785/2004): *Základy metafyziky mravov*. Kalligram, Bratislava.

- Kennett, J. (2006): "Do psychopaths really threaten moral rationalisms?" *Philosophical explorations* 9: 69–82.
- Kohlberg, L., Levine, C., & Hewer, A. (1983): *Moral stages: A current formulation and a response to critics*. Karger, Basel.
- Koukolík, F. (2006): *Sociální mozek*. Karolinum, Praha.
- Lajčiaková, P. (2009): "Morálne usudzovanie." In *Základy psychológie morálky*, eds. B. Ráčová a P. Babinčák, Equilibria, Košice, 2009, s. 37–70.
- Martens, W. H. J. (2002): "Criminality and Moral Dysfunctions: Neurological, Biochemical and Genetic Dimensions." *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 46: 170–182.
- Mikhail, J. (2007): "Universal Moral Grammar: Theory, Evidence and the Future." *Trends in Cognitive Science* 11: 143–152.
- Pinker, S. (2008): "The Moral Instinct." *Kritika & Kontext* 37: 18–33.
- Payne, J. (2005): *Odkud zlo? O nezkrtnosti čili slabosti lidské vůle*. Triton, Praha.
- Prinz, J. (2006): "The emotional basis of moral judgments." *Philosophical Explorations* 9(1): 29–43.
- Prinz, J. (2007): "Is Morality Innate?" In *Moral Psychology Volume 1: Evolution of Morals*, ed. W. Sinnott-Armstrong, MIT Press, Cambridge, MA, 2007, s. 367–406.
- Remišová, A. (2009): "Etický intuicionizmus a etický realizmus." In *Realita a fikcia*, eds. R. Karul a M. Porubjak, SFZ pri SAV, Bratislava, s. 440–445.
- Renfrew, J. W. (1997): *Aggression and its causes. A Biopsychosocial Approach*. Oxford University Press, New York.
- Rybár, J. (1997): *Úvod do epistemológie Jeana Piageta*. IRIS, Bratislava.
- Višňovský, E. (2009): *Človek ako Homo agens. Ludské konanie medzi mysl'ou a sociokultúrnym kontextom*. Iris, Bratislava.
- Wood, J. N. (2003): "Social Cognition and the Prefrontal Cortex." *Behavioral and Cognitive Neuroscience Reviews* 2: 155–178.
- Wright, J. C., Cullum, J., Schwab, N. (2008): "The Cognitive and Affective Dimensions of Moral Conviction: Implications for Attitudinal and Behavioral Measures of Interpersonal Tolerance." *Personality and Social Psychology Bulletin* 34: 1461–1476.