

Nevroznanost in utemeljevanje moralnih načel

Nevroznanost etike

Silovit napredek nevroznanosti ne odpira le novih dilem praktične etike (torej etike raziskovanja, zdravljenja in izboljševanja človeških zmožnosti), temveč na novo zastavlja in osvetljuje tudi prastara vprašanja klasične moralne filozofije. Nevroznanost etike je veja nevroetike, ki se osredinja na filozofske probleme, povezane s svobodno voljo in determinizmom, moralno odgovornostjo, avtonomijo, osebno identiteto, zavestjo, odločanjem itd. (Markič, 2010). Eden največjih in najpomembnejših izzivov za moralne filozofe pa je že od nekdanj vprašanje, na čem temeljijo in od kod izvirajo moralna načela, vrednote in norme, in prav temu vprašanju namenjajo nevroznanstveniki v zadnjem času še posebno pozornost. Žal mnogi med njimi (večina nehote, nekateri pa tudi zavestno) spregledajo dejstvo, da gre predvsem za filozofsko vprašanje in da torej odgovor nanj zahteva dobro poznavanje in razumevanje relevantnih filozofskih konceptov in pristopov. Prispevek je namenjen predstavitvi in analizi nekaterih odmevnejših poskusov nevroznanstvenikov ponuditi zadovoljiv odgovor na vprašanje izvora ter utemeljitve moralnih norm in vrednot.

Utemeljitev moralnih načel

Kot je bilo že rečeno, je utemeljitev univerzalnih moralnih načel eno najstarejših, najpomembnejših in hkrati najbolj zagonetnih vprašanj moralne filozofije. Čeprav nekateri filozofi še dandanes skušajo utemeljiti moralne norme neposredno na podlagi verskih zapovedi, je tak pristop prepričljivo zavrnil že Sokrat v Evtifronu, kjer je argumentiral, da morajo biti celo božanska moralna načela, če naj se izognejo pastem arbitrarnosti, neodvisna od božje volje: če so moralna načela res univerzalna in absolutna, potem njihova avtoriteta ne more izhajati iz arbitrarnih preferenc enega samega bitja, pa naj ga odlikujeta še taka modrost in vsemogočnost (Platon, 1984). Odsotnost vrhovne razumske avtoritete, ki bi določala, kaj je moralno dopustno in kaj ne, pa je sčasoma omogočila vzpon t. i. moralnega (oz. etičnega) relativizma, torej prepri-

čanja, da so moralna načela v sami osnovi relativna, arbitrarna, izključno kulturno oz. družbeno pogojena in kot taka nimajo nikakršne univerzalne veljave. Najbolj razširjena oblika moralnega relativizma je kulturni relativizem, ki odločitve o tem, kaj je moralno dopustno in kaj ne, ne prepušča posameznikom, temveč širšim družbenim strukturam oz. kulturam.

Medtem ko je takšno stališče na področju družboslovja dokaj priljubljeno, pa se z njim strinjajo le zelo redki moralni filozofi. Kot pravi eden najbolj znanih živečih filozofov Peter Singer, nam kulturni relativizem onemogoča kritiko suženjstva ali genocida, ki se izvaja v nam tuji kulturi; še več, tovrstni relativizem stoji na poti pomembni vlogi nekonformizma pri zavračanju zastarelih in moralno spornih prepričanj in pri uvajanju sodobnejših norm in zakonov, ki uvajajo več pravic in svoboščin ter uveljavljajo večjo strpnost do netradicionalnih življenjskih slogov (Singer, 2008). Zato je razmišljanje številnih zagovornikov kulturnega relativizma o moralnih normah pogosto v popolnem nasprotju z njihovimi težnjami po družbenih spremembah, večji odprtosti za različne življenjske sloge in nazore ter nasprotovanju kršitvam človekovih pravic, ki jih imajo vendarle za univerzalne. Kot pravi Singer, bi v primeru pravilnosti kulturnega relativizma »zmoto neke etične presoje lahko dokazala raziskava javnega mnenja«, kar gotovo ni v interesu tistih, ki se borijo za uveljavljanje in spoštovanje pravic zatiranih manjšin (Singer, 2008: 18). Številni filozofi, med njimi tudi Simon Blackburn, opozarjajo, da množstvo medsebojno nezdružljivih moralnih mnenj še ne pomeni, da obstaja tudi enako število nezdružljivih moralnih resnic (Blackburn, 1999). Pri tem je pomembno omeniti, da obstajajo filozofsko bolj sofisticirane oblike moralnega relativizma, ki jih ne moremo preprosto zreducirati na naslednjo frazo: »Nobena moralna sodba ni nič več in nič manj kot odraz običajev družbe, v kateri je nastala.« Vendar pa gre v teh primerih navadno za metaetični relativizem, ki se od etičnega (in tudi kulturnega) relativizma pomembno razlikuje (Rorty, 1991; Harman, 1975; Wong, 1984. Za razumevanje razlike med etičnim (oz. moralnim) in metaetičnim relativizmom glej Shaw, 2000.).

Dvomljive implikacije moralnega relativizma seveda same po sebi niso nikakršno jamstvo za moralni objektivizem, univerzalizem ali celo absolutizem; naj bo skrajni relativizem še tako v nasprotju z nekaterimi osnovnimi moralnimi intuicijami (predvsem takimi, ki se tičejo domnevno univerzalnih človekovih pravic), pa je utemeljitev univerzalnih moralnih načel vendarle izredno težavna naloga, s katero se filozofi spopadajo že od samih začetkov. Kljub temu pa bi bilo prenačljeno sklepati, da so doslej predlagane teorije in utemeljitve kljub nekaterim pomanjkljivostim vse po vrsti zgrešene: področje metaetike obravnava številne pristope k utemeljitvi univerzalnih moralnih načel, ki se nekaterim zankam navkljub zmorejo izogniti večjim pastem moralnega absolutizma in ostajajo skladne z našimi osnovnimi intuicijami glede pravilnega ravnanja, vrednot in dolžnosti do drugih. (Za obširnejšo obravnavo osrednjih teorij o izvoru moralnih vrednot in načel glej npr. Smith, 1994 in Miller, 2003.)

Namen tega članka ni analiza moralnega relativizma in univerzalizma, temveč predvsem prikaz čedalje bolj priljubljenih (nevro)znanstvenih pristopov k utemeljitvi univerzalnih moralnih načel; kot večina moralnih filozofov ter v tem članku obravnavanih avtorjev tudi sama izhajam iz prepričanja, da imajo vsaj neke splošne moralne norme univerzalno veljavo, neodvisno od tega, ali jih večina ljudi (ali kultur) prepozna in priznava. Medtem ko se moralni filozofi projekta utemeljevanja moralnih norm navadno lotijo na teoretsko-analitičen način, pa je v zadnjem času nastalo veliko člankov in monografij, ki izvor in veljavnost moralnih načel utemeljujejo na najnovejših odkritjih s področja razvoja in delovanja človeških možganov. Zanimivo je, da veliko teh avtorjev pri obravnavi konkretnih problemov namenja le malo pozornosti literaturi, ki se s temi vprašanji ukvarja že stoletja, celo tisočletja. Medtem ko nekateri le spregledajo, da se dejansko lotevajo filozofskih vprašanj in bi bilo zato smiselno pregledati relevantno filozofsko

literaturo, pa jo drugi ignorirajo zavestno, v prepričanju, da lahko znanost na filozofska vprašanja odgovori bolje kot filozofija sama ter da s tem zadnja dejansko postaja »nepotrebna«. Pri tem so žal obsojeni na ponavljanje starih napak in ponovno »odkrivanje« že davno zavrženih teorij in pristopov. Mnogi med njimi ne namenjajo posebne pozornosti dejstvu, da proti njihovim argumentom in pristopom obstajajo znani ugovori, ki jih je za zdaj treba še prepričljivo zavrniti, prav tako se pogosto ne zavedajo, da v njihovih teorijah zevajo težko premostljive vrzeli, ki jih filozofi (pa tudi številni znanstveniki) ne jemljejo tako zlahka.

V nadaljevanju se bom posvetila predstavitvi in kritični analizi nekaterih odmevnejših pristopov k znanstvenemu utemeljevanju moralnih načel, s posebnim poudarkom na knjigi *The Moral Landscape* ameriškega nevroznanstvenika Sama Harrisa (2010).

Največja blaginja največjega števila ljudi

Harrisova knjiga *The Moral Landscape* je v znanstveni in laični javnosti naletela na izjemen odziv, saj je Harris med drugim tudi izjemno aktiven pri promociji tako imenovanega »novega ateizma«: pred *The Moral Landscape* je izdal dve knjigi, v katerih se je lotil resne kritike domnevno privilegiranega statusa religije v sodobni družbi (Harris, 2004 in 2006). V svoji zadnji knjigi želi prepričati bralca, da za utemeljitev moralnih norm ne potrebujemo religije, saj lahko njihovo univerzalno veljavnost utemeljimo izključno s pomočjo odkritij znanosti in torej brez sklicevanja na kakršnakoli božanska razodetja.

Harris se projekta znanstvene utemeljitve moralnih načel loti z obljubo, da bo razbil domnevni mit o tem, da znanost nikakor ne more vplivati na naše moralne norme, vrednote in prepričanja o tem, kaj moramo, kaj smemo in česa ne smemo. Že njegovo izhodišče je nenavadno: le redki (če sploh kateri) moralni filozofi trdijo, da izsledki znanosti nimajo nikakršnega vpliva na moralne norme. Če imamo, denimo, dobre moralne razloge za mnenje, da je abortus moralno sprejemljiv le do trenutka, ko se začnejo v možganih ploda opravljati določene funkcije, potem nam bo znanost lahko veliko pomagala pri določanju meja moralne sprejemljivosti umetne prekinitve nosečnosti. Ugotovitve znanosti o delovanju našega telesa in možganov nedvomno vplivajo na moralne sodbe o sprejemljivosti določenega ravnanja, zato je Harrisova izhodiščna kritika neutemeljena. Kaj kmalu se izkaže, da je njegov cilj v resnici veliko bolj ambiciozen: pokazal bo ne le, da znanost lahko vpliva na moralne norme, temveč da lahko univerzalna moralna načela, norme, vrednote in sodbe utemeljimo izključno z njeno pomočjo.

Konkretno, Harris univerzalnost moralnih norm utemeljuje s spoznanji znanosti o tem, kaj pri ljudeh povzroča ugodje in kaj trpljenje: posameznikova blaginja sestoji iz čim več ugodja in čim manj trpljenja in po Harrisovem mnenju je naloga moralnih norm zagotoviti čim višjo raven človeške blaginje. Kot nevroznanstvenik se seveda posveča delovanju človeških možganov, predvsem ugotavljanju, kaj pri ljudeh povzroča stanja možganov, ki signalizirajo ugodje oz. srečo. Nevroznanost ima pri tem pomembno vlogo zato, ker ji sodobne metode opazovanja delovanja možganov omogočajo čedalje bolj zanesljivo in natančno vednost o tem, kateri dogodki pri človeku povzročajo stanja zavesti, ki jih posamezniki doživljajo kot ugodna ali prijetna. Toda ali takšna znanstvena spoznanja resnično zadostujejo za odgovor na temeljno vprašanje moralne filozofije: Kaj naj storimo?

Harris meni, da je pravilno moralno ravnanje tisto, ki povzroči največ sreče oz. blaginje na globalni ravni. V svoji knjigi, člankih in javnih predavanjih vztrajno poudarja, da vsa moralna načela in vrednote izhajajo iz enega samega preprostega dejstva: najhujše trpljenje vseh ljudi

je moralno gledano slabše stanje od največjega zadovoljstva in sreče vseh ljudi. Če se s tem strinjate (in težko si je predstavljati, da se ne), potem ste, tako trdi Harris, logično zavezani tudi k njegovim preostalim sklepom o izvorih in naravi moralnih norm – moralna teorija, ki jo Harris zagovarja, pa je v resnici relativno nerazdelana oblika klasičnega utilitarizma: moralno pravilno dejanje je tisto, ki povzroči največ sreče za največje število ljudi.

Toda medtem ko sta Jeremy Bentham in John Stuart Mill utilitarizem utemeljevala s pomočjo filozofskih argumentov, je Harris prepričan, da je vsakršno filozofiranje nepotrebno, saj nam v današnjem času iste uvide veliko bolj neposredno omogoča kar nevroznanost. Žal se Harris vztrajno izogiba odgovoru na vprašanje, kaj natančno naj bi bilo tisto znanstveno dejstvo, ki določa, da imamo moralno dolžnost povečevati število prijetnih mentalnih stanj; še manj je jasno, zakaj moramo težiti k svetu, v katerem ima takšna stanja čim večje število ljudi, tudi če so za nas popolni neznanci. Harris ne ponudi zadovoljivega odgovora na ugovor, da preprosto ne gre za vprašanje, na katero bi bilo mogoče odgovoriti z eksperimentiranjem v laboratoriju, pa naj bodo uporabljeni instrumenti in metode še tako sofisticirani, saj je vprašanje moralnih načel normativne narave. Prav tukaj se skriva osrednja težava njegovega pristopa: za vsako ceno vztraja pri trditvi, da utilitarizem izhaja iz spoznanj nevroznanosti, pri tem pa trmasto zanika, da je utilitarizem predpostavka in ne posledica njegovega argumenta.

Posnetki možganskih funkcij nam lahko povedo, kaj pri človeku povzroča ugodje, toda še najnatančnejši MRI-posnetek¹ ne vsebuje prav nobenega podatka o tem, da je naša moralna dolžnost delovati tako, da bomo čim bolj povečali število takšnih funkcij pri sebi, kaj šele pri drugih ljudeh. Harrisova trditev, da nam boljše poznavanje dejavnikov, ki povzročajo občutke sreče, sporoča tudi, da moramo te dejavnike aktivno spodbujati, je popolnoma neutemeljena. Še več: celo če bi se izkazalo, da imamo dolžnost maksimirati srečo največjega števila ljudi, bi se le redko kdo strinjal, da moramo spodbujati prav vsakršne občutke ugodja, tudi če so vzroki zanje moralno sporni. Nekdo je lahko zadovoljen, ker je pravkar velik del svojega premoženja namenil učinkoviti človekoljubni organizaciji, medtem ko je nekdo drug zadovoljen zato, ker je pravkar uspešno oropal banko. MRI-posnetek možganov lahko pri obeh posameznikih prepozna pozitivno čustveno stanje, vendar nam ne pove popolnoma ničesar o tem, kako se razlikujeta v moralnem pogledu, in nam zato tudi ne more dati nikakršnih navodil v zvezi s spodbujanjem ali omejevanjem okoliščin, ki pri posameznikih zbudijo takšne občutke.

Harrisu torej nikakor ne uspe ljudi prepričati, da znanost povečuje utilitarizem na račun drugih moralnih teorij, povrh vsega pa popolnoma spregleda pomembne filozofske ugovore proti dokaj naivni in poenostavljeni različici utilitarizma, ki jo vneto zagovarja. Utilitarizem je med sodobnimi filozofi dokaj priljubljen moralni pristop, vendar pa se vsak resen utilitarist zaveda njegovih vrzeli in omejitev. (Pri tem je vredno omeniti, da Harrisovi teoriji eksplicitno nasprotuje tudi eden najbolj znanih utilitaristov na svetu, filozof Peter Singer. Glej Blackburn et al., 2010.) Razen tega ne gre le za ugovore proti utilitarizmu kot takemu, temveč za pereča vprašanja, ki se jih utilitaristi zavedajo in nanje poskušajo najti odgovore: Kako merimo srečo oz. blaginjo, še zlasti oblike, ki med seboj niso primerljive? Kaj narediti z občutki sreče, ki izhajajo iz povzročene krivice ali nasilja? Kako ravnati, kadar pride največja sreča vseh ljudi navzkriž z zahtevami pravičnosti?

Dejstvo, da se Harrisu ne zdi vredno odgovarjati niti na najbolj temeljne ugovore proti utilitarizmu, kaže na neresnost, še posebno zato, ker to počne zavestno, skorajda ponosno (glej npr. Harris, 2010: 195, 197, 207). Zaradi izjemno slabe seznanjenosti z obstoječo filozofsko literaturo Harris zakrivi tudi številne druge spodrsaljaje, med katerimi morda najbolj bode v oči popolnoma

zgrešena domneva, da gre pri dosedanjih filozofskih razpravah o izvorih morale predvsem za neskončen dialog med teologi na eni strani in moralnimi relativisti na drugi in da je zato njegov ateističen, a vendar univerzalističen pristop na področju moralne filozofije nekaj popolnoma novega. (Harris tukaj ni edini: tudi Michael Shermer (2004) meni, da je edina alternativa njegovemu na znanosti temelječemu pristopu k moralnim vprašanjem verska oz. teološka morala.)

S Harrisovim brezpogojnim (in v veliki meri neutemeljenim) zagovarjanjem utilitarizma sta torej povezani dve pomembni težavi, ki se ju ne potruji niti nagovoriti, kaj šele odpraviti. Kot je bilo že rečeno, nam Harris ne poda nobenega razloga, zakaj bi bila naša moralna dolžnost povečevati blaginjo čim večjega števila ljudi – takšna moralna norma očitno ni vrsta empiričnega dejstva, ki bi ga lahko potrdili znanstveni eksperimenti. Pri tem zagreši t. i. »naturalistično zмотo«, saj iz dejstev o tem, kakšne stvari so, neutemeljeno izpeljuje vrednotne sodbe o tem, kakšne bi stvari morale biti: iz deskriptivnih dejstev izpeljuje normativne sklepe. Harris trdi, da je uveljavljena filozofska delitev na dejstva in vrednote globoko zgrešena ter da je prav vse moralne vrednote mogoče zreducirati na znanstveno preverljiva, empirična dejstva. Čeprav je stroga delitev na dejstva in vrednote že dolgo stvar razprave med filozofi, pa je Harrisovo vztrajanje, da so empirična dejstva in moralne vrednote popolnoma isti tip dejstev, naivno in nepoučeno. (Glej npr. Putnam, 2004; Foot, 1978.) O tej zmoti bom nekaj več povedala v nadaljevanju, saj Harris še zdaleč ni edini znanstvenik, ki jo zagreši.

Druga težava, kot je bilo že rečeno, je Harrisovo brezpogojno sprejemanje utilitarizma, ne da bi odgovoril na pomembne ugovore proti tej moralni teoriji. Moteče je tudi, da Harris ne nameni skorajda nobene besede deontologiji in etiki vrlin, moralnima teorijama, ki sta na področju moralne filozofije enakovredni tekmici utilitarizma. V knjigi, ki si zada za cilj razrešitev enega najbolj perečih problemov moralne filozofije, bi pričakovali, da bo avtor nekoliko resneje obravnaval vsaj enega največjih moralnih filozofov vseh časov, Immanuela Kanta, ki pa ga komajda omeni. (Za kritiko glej Dolenc, 2010.) Na srečo za Kantovo teorijo niso slepi vsi znanstveniki; toda žal tudi mnogi izmed njih zagrešijo naturalistično zmoto.

Zlato pravilo in Kantova deontologija

kljub veliki odmevnosti Harrisove knjige pa so med znanstveniki, ki moralne norme utemeljujejo na razvoju in delovanju človekovih možganov, zagovorniki utilitarizma pravzaprav v manjšini; poleg Harrisa bi lahko sem prišteli še nevroznanstvenika Michaela Gazzaniga, čigar utilitaristične intuicije pa so še bistveno manj razdelane kot Harrisove (Gazzaniga, 2005). Številni drugi avtorji se namreč posvečajo odkrivanju nekih splošnih moralnih zakonitosti, ki so po obliki bliže moralnim dolžnostim oz. univerzalnim pravilom; med zadnjimi velja posebej omeniti Donalda Pfaffa in Marca Hauserja.

Donald Pfaff, nevrobiolog in avtor knjige *The Neuroscience of Fair Play: Why We (Usually) Follow the Golden Rule* (2008), trdi, da je morala nekako »vtkana« v človekove možgane. Pfaffova ugotovitev temelji na trditvi, da se tako rekoč vse človeške kulture ravna po načelu zlatega pravila, torej zapovedi, da naj človek drugim ne stori tega, za kar ne želi, da bi drugi storili njemu. Univerzalnost tega pravila je včasih teže prepoznati, pravi Pfaff, ker je njegova implementacija pogosto lokalizirana in odraža navade in tradicije posamezne kulture, vendar naj bi nam poglobljena analiza pokazala, da je zlato pravilo vendarle v samem temelju moralnih zapovedi vseh človeških družb.

Pfaff svoj argument dodatno utemeljuje na laboratorijskih poskusih na živalih, ti eksperimenti pa naj bi dokazovali recipročnost in altruizem pri nekaterih sesalcih, ki kažejo pripravljenost žrtvovati lastne interese, da bi pomagali nekaterim drugim posameznikom. Čeprav je večina poskusov izvedena na živalih, pa Pfaff svoj pogled na izvor univerzalnih moralnih načel utemeljuje tudi na spoznanjih o delovanju človekovih možganov oz. o nevrlnih mehanizmih, ki pri človeku omogočajo empatijo. Zmožnost živeti se v trpljenje sočloveka je posledica izrazito velikega števila zrcalnih nevronov pri človeku, kar je po mnenju mnogih bistvena evolucijska pridobitev, ki je človeku omogočila razvoj jezika, kulture in civilizacije, seveda pa tudi morale. Zmožnost sočutja nam daje povod, da trpljenja ne povzročamo oz. ga poskušamo odpraviti tudi pri drugih, ne le pri sebi; še več, motivacija za preprečevanje trpljenja drugih je pri človeku tako bistveno manj odvisna od kakršnihkoli genetskih vezi kot pri drugih živalih – to lahko pojasni, zakaj smo ljudje sposobni sočutja in pripravljenosti za žrtvovanje lastnih interesov tudi tedaj, ko gre za popolne neznance. Sposobnost posameznika za empatijo je močno odvisna tudi od prisotnosti hormona oksitocina v možganih, in Pfaff namenja posebno pozornost primerom, kjer je nizka raven oksitocina odgovorna za agresivno in družbeno nesprejemljivo vedenje – predvsem vedenje, ki je v popolnem nasprotju z zlatim pravilom. Pfaffova osrednja trditev je torej, da moralno ravnanje pri človeku temelji na lastnostih naših možganov in je kot tako univerzalno – izjeme so le posamezniki, katerih »možganska kemija« se pomembno razlikuje od večine, ta razlika pa je lahko posledica tako genetskih kot tudi okoljskih vplivov.

Na podoben način pristopa k problemu tudi evolucijski psiholog Marc Hauser, ki prav tako trdi, da so vsaj okvirni temelji univerzalnih moralnih načel posledica razvoja in delovanja naših možganov, ki so se razvila v smeri, ki je evolucijsko gledano najbolj koristna za našo vrsto. Hauser trdi, da imamo ljudje »prirojene moralne instinkte«; po zgledu Noama Chomskega, ki trdi, da imamo ljudje prirojeno t. i. »univerzalno slovnico«, ki že majhnemu otroku omogoča osvajanje kompleksnih pravil slovnice kateregakoli človeškega jezika, Hauser vzpostavi teorijo, po kateri imamo ljudje prirojeno tudi t. i. »moralno slovnico«. Ta kompleksni sistem je sestavljen iz prirodnih abstraktnih načel in principov, šele vzgoja in okolje pa naj bi omogočala tudi njihovo primerno implementacijo pri konkretnem posamezniku. (Tudi psiholog Jonathan Haidt (2007) trdi, da so osnove moralnega razmišljanja in ravnanja, kamor spadajo občutek za pravičnost, recipročnost, skrb itd., nekako »vgrajene« v naše možgane, na podoben način kot to prikazuje Hauser.) Hauser predstavi psihološke eksperimente, ki proučujejo, kako bi ljudje ravnali v hipotetičnih situacijah, kjer bi lahko življenje določenega števila nedolžnih ljudi rešili le tako, da bi povzročili smrt druge, prav tako nedolžne osebe. Na podlagi teh eksperimentov Hauser pride do spoznanja, da ljudje o moralnih dilemah večinoma ne razmišljajo kot utilitaristi, temveč raje v smeri, ki je še najbližje Kantovemu kategoričnemu imperativu: »Deluj tako, kot da naj maksima tvojega dejanja postane s tvojo voljo obči naravni zakon« (Kant, 2005: 38). Z drugimi besedami, človekovo ravnanje naj bo vedno skladno z možnostjo, da bi na enak način ravnali tudi vsi drugi ljudje: če lahko neko konkretno ravnanje posplošimo na vse ljudi in pri tem ne zaidemo v protislovje (kot bi recimo pri ravnanju, ki vsebuje laž ali krajo), potem je naše ravnanje najverjetneje moralno sprejemljivo.

Vprašanje pa je, ali Hauserju in Pfaffu resnično uspe druge prepričati, da se ljudje pri moralnih sodbah dejansko ravnamo po zlatem pravilu oz. kategoričnem imperativu, ali pa sta le zelo spretna pri interpretaciji konkretnih norm in ravnanj skozi prizmo teh splošnih načel. Čeprav utemeljujeta medkulturne in medosebne razlike glede moralnih norm s sklicevanjem na »različne interpretacije istih moralnih načel«, je takšen argument pogosto videti prisiljen: lahko genocide, vojne, versko nasilje in vseprisotne diskriminacije manjšin res stlačimo pod široko interpretacijo zlatega pravila oz. za te grozote okrivimo le nekaj atipičnih posameznikov?

Podobno kot pri Harrisu tudi tukaj naletimo na kopico težav: tako kot utilitarizem je tudi kategorični imperativ skladen z nekaterimi našimi moralnimi intuicijami, vendar je v ostrem nasprotju z drugimi. Kant je namreč znan po trditvi, da ne smemo nikoli lagati, tudi če bi s tem lahko rešili življenje nedolžne osebe, to načelo pa naj bi izhajalo neposredno iz kategoričnega imperativa. Po drugi strani je eden najmočnejših ugovorov proti utilitarizmu njegova navidezno neizogibna posledica, da moramo vedno žrtvovati življenje ene nedolžne osebe, če tako lahko rešimo dve ali več nedolžnih oseb (videti je, da bi morali v skladu z utilitarističnimi principi odvzeti življenjsko pomembne organe eni zdravi osebi, če lahko z njimi rešimo nekaj drugih posameznikov, ki te organe potrebujejo za preživetje). Dejstvo, da neka moralna teorija ustreza le nekaterim od naših moralnih intuicij, očitno ne more biti zadosten pogoj za veljavnost dotične teorije, še zlasti če pada v takšna ostra nasprotja z nekaterimi drugimi pomembnimi moralnimi načeli.

Toda resnična težava za Harrisa, Pfaffa in Hauserja niso luknje v moralnih teorijah, ki jih konec koncev zagovarjajo tudi številni filozofi, ki imajo pri roki bolj ali manj prepričljive odgovore na navedene pomisleke. Resnična težava za navedene znanstvenike je razmišljanje, ki močno spominja na naturalistično zmoto, na katero je opozoril filozof G. E. Moore (2000): avtorji dejstva o tem, kako dejansko ravnamo, brez prepričljivega argumenta spremenijo v norme o tem, kako moramo ravnati. Številni filozofi so sicer pokazali, da meja med vrednotami in dejstvi (oz. med normativnim in deskriptivnim) ni tako ostra, kot je to v svoji izvorni kritiki poskušal prikazati Moore (glej npr. Putnam, 2004), vendar pa je preskok iz opazovanja dejstev o delovanju možganov na trditve o tem, kakšno ravnanje je moralno sprejemljivo in kakšno ne, vendarle prevelik, da bi ga lahko kar pogoltnili brez obilice dodatnega argumentiranja.

Oglejmo si, ali se naturalistični zmoti lahko izognemo s pristopom, ki ne temelji na podpori eni ali drugi moralni teoriji, kot sta utilitarizem in Kantova deontologija, in se tako morda uspe izogniti neutemeljenemu normiranju človekovega ravnanja, hkrati pa vendarle osvetljuje izvore moralnih norm in tako vzpostavi njihovo univerzalno veljavo.

Kaj nam nevroznanost lahko pove o morali?

Čeprav navedenim znanstvenikom ne uspe ljudi prepričati, da lahko v človeških možganih najdemo zapis ene ali druge od vodilnih moralnih teorij, pa to vendarle ne zada usodnega udarca čedalje bolj razširjenemu mnenju, da so temeljna moralna načela posledica razvoja in zgradbe nekaterih možganskih sistemov.

Hauser na primer trdi, da naše moralne sodbe in načela temeljijo na dveh komponentah, ki kljub delni odvisnosti od vzgoje in okolja izvirata iz samega razvoja oz. zgradbe človekovih možganov: prva komponenta so preskriptivni principi, ki predpisujejo pravilno ravnanje v določenih okoliščinah, druga komponenta pa vključuje relevantna čustvena stanja, ki ne zajemajo le empatije, temveč tudi občutke sramu, kesanja, krivde, gnusa, strahu ipd. Da imajo moralna načela temelje v določenih čustvih, trdi tudi Laurence Tancredi, ki moralne sodbe povezuje s prirojenimi čustvenimi odzivi, vendar opozarja, da je povezovanje teh odzivov s konkretnimi ravnanji v veliki meri vendarle priučeno in kot tako pogosto produkt vzgoje in posameznikovega okolja (nazoren primer priučenih moralnih odzivov so različne norme v zvezi s spolnostjo, kjer smo priča izjemnim razlikam med kulturami). Kljub temu Tancredi trdi, da so nekatera dejanja, kor npr. umor ali incest, vedno zbujejala negativna občutja (sram, gnus, bes), zato so takšna dejanja

univerzalno obravnavana kot nemoralna, vendar pa pazi, da pri tem ne potegne neutemeljenih sklepov o utemeljevanju moralnih načel in pravil (Tancredi, 2005).

Se bolj previdna pri prevajanju dejstev o možganih v moralne vrednote sta Francis de Waal in Patricia Churchland. De Waal (2006), ki se pri svojem raziskovalnem delu osredinja na zametke moralnega delovanja pri primatih, odkriva, da sta altruizem in empatija močno prisotna pri številnih višje razvitih opicah, in še zdaleč nista tipična le za človeka. Posebej pomenljive so raziskave pri opicah, ki so se celo pripravljene odpovedati hrani, če lahko s tem preprečijo trpljenje (izzvano z elektrošokom) pri drugi opici. De Waal trdi, da njegovi izsledki dokazujejo, da živali ne ravnajo (navidezno) moralno le takrat, ko imajo od tega korist same ali vsaj njihovi geni: njegov pristop je v ostrem nasprotju z razširjenim prepričanjem, da je morala le »površinski sloj« posameznikovega delovanja, ki je v osnovi sebično; morala torej ni le orodje v rokah sebičnih interesov, temveč sega globlje, je »pristna«. Kljub temu pa je de Waal prepričan, da je moralni sistem smiseln le, če upošteva zahteve biološkega preživetja in razmnoževanja (Wall, 2006: 163), vendar pri tem previdno dodaja, da morale vendarle ne moremo zreducirati na biološke danosti ter da je filozofska analiza nujni del proučevanja in utemeljevanja moralnih načel.

Patricia Churchland (2011) je še bolj kritična do večine znanstvenikov, ki menijo, da lahko s pomočjo znanosti popolnoma razložijo in utemeljijo moralo. Kritizira pristope, ki temeljijo na »prirojenih« moralnih instinktih, na »moralni slovnici«, pa tudi tiste, ki moralo utemeljujejo na visokem številu zrcalnih nevronov pri človeku. Prepričana je, da morala izvira iz istih mehanizmov, ki pri človeku uravnavajo družbene interakcije, vendar pa pri tem vendarle nekoliko zanemari zanke naturalistične zmote in premalo upošteva dejstvo, da med »veščine« družbenih interakcij med drugim spadajo tudi goljufanje, izkoriščanje in zavajanje. Kako torej ločimo mehanizme, ki veljajo za moralne, od nemoralnih? Krivično bi bilo reči, da se Churchlandova naturalistične zmote ne zaveda, saj vprašanju v knjigi nameni kar nekaj prostora, vendar je njeno zanikanje pomena problema prehoda od deskriptivnega k normativnemu, podobno kot Harrisovo, vendarle neprepričljivo oz. nezadostno.

Osrednja teza navedenih znanstvenikov je, da moralna načela niso zgolj arbitrarna družbena pravila, ki smo jih nekako prisiljeni upoštevati kljub dejstvu, da si sami v resnici želimo ravnati v skladu z lastnimi sebičnimi nagibi, temveč ravno nasprotno: načela empatije, altruizma in recipročnosti so rezultat evlucijskega razvoja naših možganov, saj naj bi človeška evolucija dajala prednost vzajemnemu sodelovanju in medsebojni pomoči med posamezniki, temu primerno pa so se razvili tudi relevantni možganski sistemi. Naše moralne sodbe in norme tako v pomembnem smislu izvirajo neposredno iz zgradbe naših možganov. Pa je takšna teza filozofsko res utemeljena ali pa gre le za t. i. naturalistično zmoto?

V obravnavanih delih avtorji z naturalistično zmoto opravijo na enega od dveh načinov: ali se je sploh ne zavedajo ali pa jo sicer omenijo, vendar zadržijo, da je njihov pristop ne zgreši. Žal celo najbolj razdelane od teh razlag niso dovolj prepričljive in nas puščajo z občutkom, da vrzel med deskriptivnim in normativnim ostaja in da je znanost sama ne more zadovoljivo premostiti.

Sklep

Ugotovitev, da ljudje nismo skrajno sebična bitja, ki ravnamo navidezno altruistično le takrat, ko nam je to v dolgoročno korist, je vsekakor dobrodošla. Toda filozof se kljub temu težko znebi občutka, da gre za začaran krog, ki ne more voditi v (moralno) normativnost: znanstveniki nam

na koncu vedno lahko postrežejo le s podatki o dejanskem stanju stvari, ki pa jih je še zmeraj treba opremiti vsaj z osnovnimi filozofskimi oz. moralnimi argumenti, da lahko pridobijo normativno moč. Videti je, da so znanstvena dejstva kljub svoji neprecenljivi vrednosti sama po sebi vendarle nemočna, ko gre za utemeljevanje moralnih norm.

Tudi Peter Singer se strinja, da nam znanost vsekakor lahko neznansko veliko pove o tem, kako in zakaj so se razvili možganski sistemi, ki nam omogočajo moralno razmišljanje in ravnanje, vendar kljub temu opozarja: »Medtem ko nam znanost lahko pove, od kod morala izhaja, pa nam ne more povedati, kako naj ravnam.« (Blackburn idr., 2010). To, da so (nekatera) moralna načela posledica človeške evolucije, nam ne pove ničesar o tem, katera od teh načel so moralno sprejemljiva in katera ne. Verjetno je marsikatero altruistično vedenje evolucijsko pogojeno, kakor je tudi skrb večine sesalcev za mladiče, ali načelo recipročnosti, ki ga najdemo tudi pri primatih (De Waal, 2006). Toda pri tem ne smemo spregledati, da so posledica evolucije tudi številne človekove lastnosti, ki se nam zdijo izrazito v nasprotju z načeli univerzalne morale – npr. nepotizem. Kot pravi Peter Singer, je eden največjih problemov, ki tarejo človeštvo, relativna ravnodušnost do trpljenja ljudi, ki so od nas dovolj oddaljeni v genetskem, družbenem in geografskem pogledu. Takšna ravnodušnost je smiselna z evolucijskega vidika, vendar zato ni nič bolj moralno sprejemljiva. Znanost nam zato lahko pove le bore malo o tem, na kakšni podlagi naj presojamo, katere od evolucijskih danosti so moralno sprejemljive in katere ne; videti je, da ima pri utemeljevanju moralnih norm zadnjo besedo še vedno moralna filozofija.

Literatura

- BLACKBURN, S. (1999): Is Objective Moral Justification Possible on a Quasi-Realist Foundation? *Inquiry*, 42 (2): 213–227.
- BLACKBURN, S., CHURCHLAND, P., HARRIS, S., KRAUSS, L., PINKER, S., SINGER, P. (2010): The Great Debate: Can Science Tell Us Right From Wrong? Arizona State University, 6. November 2010.
- CHURCHLAND, P. (2011): *Braintrust: What Science Tells Us about Morality*. Princeton, Princeton University Press.
- DE WAAL, F. (2006): *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton, Princeton University Press.
- DOLENC, S. (2010): Vzpenjanje na vrhove moralne pokrajine. *Dnevnik (Objektiv)*, 6. november 2010.
- FOOT, P. (1978): *Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley, University of California Press.
- GAZZANIGA, M. S. (2005): *The Ethical Brain: The Science of Our Moral Dilemmas*. New York, Dana Press.
- HAIDT, J., IN JOSEPH, C. (2007): The moral mind: How five sets of innate intuitions guide the development of many culture-specific virtues, and perhaps even modules. V *The Innate Mind, Vol. 3: Foundations and the Future*, ur. P. Carruthers, S. Laurence in S. Stich, 367–392. New York,: Oxford University Press.
- HARMAN, G. (1975): *Explaining Value: And Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford, Clarendon
- HARRIS, S. (2004): *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York, W.W. Norton & Company.
- HARRIS, S. (2006): *Letter to a Christian Nation*. New York, Knopf.
- HARRIS, S. (2010): *The Moral Landscape: How Science Can Determine Moral Values*. New York, Free Press.
- HAUSER, M. D. (2006): *Moral Minds: The Nature of Right and Wrong*. New York, Harper Perennial.
- KANT, I. (2005): *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana, Založba ZRC, ZRC SAZU.
- MARKIČ, O. (2010): *Kognitivna znanost*. Maribor, Aristej.

- MILLER, A. (2003): *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge, Blackwell Publishing.
- MOORE, G. E. (2000): *Principia Ethica*. Ljubljana, Študentska založba.
- PFAFF, D. W. (2008): *The Neuroscience of Fair Play: Why We (Usually) Follow the Golden Rule*. New York, Dana Press.
- PLATON (1984): Evtifron. V *Problemi* 1–3. letnik 22, številka 239/241. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
- PUTNAM, H. (2004): *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Harvard University Press.
- RORTY, R. (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SHAW, W. H. (2000): *Relativism and Objectivity in Ethics*. V *Ethical Theory: A Concise Anthology*, ur. H. Geirsson in M. Holmgren, 12–31. Peterborough, Broadview Press.
- SHERMER, M. (2004): *The Science of Good and Evil*. New York, Times Books.
- SINGER, P. (2008): *Praktična etika*. Ljubljana, Krtina.
- SMITH, M. (1994): *The Moral Problem*. Oxford, Blackwell Publishing.
- TANCREDI, L. R. (2005): *Hardwired Behavior: What Neuroscience Reveals about Morality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WONG, D.B. (1984): *Moral Relativity*. Berkeley, University of California Press.