

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra Teologické etiky a spirituální teologie

Lukáš Novák

Role empatie v etickém jednání

Diplomová práce

Vedoucí práce: MUDr. ThLic. Jaromír Matějka, Ph.D. et Th.D.

Konzultant: Mgr. et Mgr. Petr Mikoška, Ph.D. et Ph.D.

Praha 2018

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci, zpracoval samostatně – včetně určitých, převzatých částí z knihy, jíž jsem spoluautorem¹ - a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze, dne 20. 5. 2018

Bc. Lukáš Novák

¹ Jedná se o knihu: MIKOŠKA, Petr a Lukáš NOVÁK. Jak současná věda objevuje empatii: transdisciplinární pohled na klíč k lidské duši. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017, 213 s.

Bibliografická citace:

Role empatie v etickém jednání [rukopis]: diplomová práce: Bc. Lukáš Novák; vedoucí práce: MUDr. ThLic. Jaromír Matějka, PhD., Th.D., Praha 2018, s. – 97 s.

Anotace

Již před více než 200 lety David Hume spolu se svým současníkem Adamem Smithem postulovali, že etické jednání člověka vychází především z jakéhosi „morálního citu“. Zjednodušeně řečeno oba mají za to, že to jsou vášně, co určuje jednání. Hume dokonce říká že: „rozum je a má být otrokem vášní“ (...). Je možné, že tímto výrokem spolu s dalšími probudil z dogmatického spánku jednoho z největších filozofů všech dob Immanuela Kanta, který po dlouhém bádání dochází k závěru, že rozum a nikoli vášně určuje jednání. Resp. že rozum je s to určovat jednání nezávisle na vášních. K řešení otázky, jaká je role mravního citu v etickém jednání mohou významně přispět poznatky současné vědy. Při jejich rozboru využijeme metod analýzy, syntézy a komparace. Cílem této práce bude za pomoci empirických věd reflektovat, jaký je vztah empatie, mravního citu a etického jednání a tím přispět k řešení složité otázky, která trápila filozofy a teology od nepaměti, k otázce, jaký je vztah rozumu, vášní a etického jednání.

Klíčová slova

Kant Immanuel, Hume David, empatie, etické jednání, prosociální chování, svobodná vůle, filozofie mysli, etika, kognitivní věda, neurověda, psychologie, fMRI, sympatie, soucit, mentalizace, teorie mysli, poruchy osobnosti

Abstract

More than two hundred years ago David Hume together with his fellow philosopher Adam Smith posited, that ethical behaviour arises from so called: „moral sense“. In the other words, they share the same idea, that passions are principle evoking and guiding human behaviour. Hume claim: „*Reason is, and ought only to be the slave of the passions*“ (...). It is

possible that this statement – among others - woke up from the 'dogmatic dream' one of the greatest philosophers of all time – Immanuel Kant, who propose, - contrary to Hume - that reason but not necessary passions can determinate human actions. In the question of what rule the passions in ethics have, it seems to be helpful to use the knowledge which follows from recent science. During this thesis we will use methods such as: comparison, analysis and synthesis.

Main aim of this thesis will be to deal with the following question: what relationship can be observed between empathy, „moral sense“ and ethical behaviour in perspective of recent science. This enquiry will therefore try to deal with the old question: what the the relationship between reason, passions and ethical behaviour is.

Keywords

Kant Immanuel, Hume David, empathy, ethics, prosocial behavior, free will, philosophy of mind, cognitive science, psychology, neuroscience, fMRI, sympathy, compassion, mentalization, Theory of mind, personality disorders

Number of characters (including spaces): <187 528>

Poděkování

Děkuji svému vedoucímu práce Jaromíru Matějkovi a Petru Mikoškovi za velmi cenné připomínky. Největší dík patří mé přítelkyni Veronice Málkové za trpělivost, kterou se mnou při psaní této práce měla.

Motto:

„Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.“

D. Hume

Obsah

Úvod	12
1. Život a Dílo Davida Humea	14
2. Filozofie Davida Humea	16
2.1. Duše jako substance?	16
2.2. Humeova teorie poznání a role rozumu	17
2.3. Kauzalita a síla spojující účinek s příčinou	18
2.3.1. Kauzalita a lidská vůle	19
2.4. Role rozumu v poznávání	21
2.4.1. Limity lidského rozumu	22
2.5. Role rozumu v etice	22
2.6. Role citu v etice	25
2.6.1. Ctnosti, neřesti, a hodnocení Humeova systému	25
2.6.2. Povaha a základ morálních citů, reciprocita a štedrost	28
2.6.2.1. Benevolence	30
2.6.3. Společenská pravidla a spravedlnost	33
2.6.4. Sympatie	35
2.6.4.1. Morální hodnocení a sympatie	36
2.6.4.2. Původ společenských konvencí a sympatie	39
2.6.4.3. Původ společenských konvencí a sympatie, shrnutí a kritické hodnocení	41

3. Druhy sociálního poznávání a Humeova sympatie	43
3.1. Emoční nákaza.....	44
3.2. Mentalizace.....	51
3.3. Soucit u Davida Humea a v současné neurovědě	57
3.3.1. Soucit perspektivou současné neurovědy.....	58
4. Empatie a prosociální chování	62
5. Poruchy empatie.....	68
5.1. Poruchy osobnosti.....	71
5.1.1. Klasické podmiňování a psychopatie	74
Závěr.....	79
Seznam použitých zkratk.....	82
Seznam literatury:	83
Přílohy	96

Úvod

V jistém smyslu lze říci, že vztah mezi empatií² a etickým jednáním se podobá vztahu mezi filozofií a vědou. Vědecké poznatky totiž mohou modulovat morální očekávání od jedinců a skupin. Lze si například představit, že morální pravidla lidského společenství A nabádají členy této skupiny, aby pomáhali jedincům ze skupiny B v případě, že členové této skupiny strádají. Přičemž toto očekávání stojí na předpokladu, že jedince ze skupiny A v tomto chování nic jiného kromě vlastní sobeckosti neomezuje. Nyní si představme, že jedinec ze skupiny A, na kterého je kladen morální nárok, nepomůže lidem ze skupiny B právě v situaci, kdy bylo jeho pomoci potřeba nejvíce. Společnost A následně tohoto jedince potrestá tak, jak je zvykem za tento přečin. Nyní si představme, že by se experimentálně zjistilo, že pomoc lidem ze skupiny B je závislá na schopnosti empatie. A u jedince, který spáchal onen přečin by se zjistilo, že schopností empatie disponuje v míře minimální. Otázka nyní zní, zdali je etické³, aby tento jedinec zasloužil stejný trest jako bylo ve společnosti A doposud zvykem. Či jestli by jeho trest neměl být mírnější. Peregrin (2013) o vztahu mezi filozofií a vědou říká:

„Tendence od vědy se distancovat mi u filozofů nikdy nebyly pochopitelné. Zajímám-li se například jako filozof o jazyk, jak bych mohl ignorovat to, jak jazyk fakticky funguje, to jest to, co se dozvím z příslušných empirických výzkumů? Ještě markantnější je to, zdá se mi, v rámci filozofie myslí. Protože porozumění mozku a jeho fungování v posledních desetiletích dramaticky postoupilo, nemůžeme, zdá se mi, ani o lidské mysli uvažovat způsobem, na jaký jsme byli odkázáni ještě před nedávnem.“

Námi uvedený příklad výše, společně s uvedeným úryvkem poukazují na skutečnost, že filozofie a věda nemohou být vzájemně neprostupnými, izolovanými disciplínami. Např. ve světle výše uvedeného příkladu, vědecké poznatky ovlivňují to, jak morálně hodnotíme druhé lidi. Jinak řečeno, vědecké poznatky ovlivňují to, co od lidí v určitém kontextu očekávat můžeme a co už je za hranicí jejich možností. Něco velmi podobného bude pak předmětem této

² Empatie označuje proces sdílení emocí, to jest, rezonanci s pocity agenta, nezávisle na jejich valenci (pozitivní/negativní), při vědomí, že emoce mají původ ve druhém (Preckel a kol., 2018) – upravená definice. Pojem „agent“ referuje ke všem entitám, které se významně podobají člověku.

³ Na tomto místě slovo „etické“ znamená slučitelné s obecnými morálními pravidly.

práce. Osvícenecký filozof David Hume totiž svým průlomovým dílem⁴ mluvil o tom, kam až sahají hranice lidské morálky. A protože D. Hume o sympatii říká, že je pravým původem morálky (Hume, 2008 s. 299), šlo by tak říci, že hranice lidské morálky sahají až tam, kam sahají hranice sympatie. Jak však zjistíme, kam až hranice sympatie sahají? Prostřednictvím poznatků vědeckých disciplín, které mohou na tuto komplikovanou otázku částečně odpovědět. To jest, prostřednictvím experimentální psychologie a neurovědy. Cílem této práce proto bude komparovat poznatky uvedených vědních disciplín, s koncepty Davida Humea týkající se etického⁵ chování se zvláštním zřetelem k sympatii a roli, kterou v našem etickém jednání hraje. Druhým cílem pak bude uvést, jak je nahlíženo na fenomén empatie a podobných schopností v současné neurovědě a experimentální psychologii. Třetím cílem této práce bude též kriticky prověřit vnitřní konzistenci Humeova systému.

Nyní je třeba říci, jakou bude mít práce strukturu a jaké jsou úskalí zmíněné komparace, jež je naším hlavním cílem. Konfrontace tvrzení Davida Humea s vybranými zjištěními současné neurovědy a experimentální psychologie bude zařazováno jak na konec kapitol, tak v jejich průběhu. Práce bude členěna do dvou základních oddílů. První oddíl bude z vyšší míry tvořit úvod do filozofie Davida Humea. Druhý oddíl bude převážně tvořen poznatky neurovědy a experimentální psychologie, přičemž oba oddíly se budou prolínat a nebude mezi nimi ostrá hranice.

Úskalí následující komparace spočívají především v odlišných významech pojmů jako „sympatie“ či „empatie“. V první řadě se zdá, že v různých částech Humeova díla má slovo sympatie různý význam. V druhé řadě je třeba upozornit, že v současnosti mají dva výrazy „sympatie“ a „empatie“ odlišné významy a je dále nutno podotknout, že výraz „empatie“ má dramaticky odlišný význam i v současné vědě (viz. Cuff a kol., 2014). Abychom se tedy vyhnuli problémům vyplývajících z nejasnosti významů daných výrazů, stanovíme následující pravidlo: Kdekoli, kde komparujeme poznatky výzkumů o empatii s postřehy D. Humea týkající se sympatie – nebude-li uvedeno jinak - jsou tyto pojmy v daném kontextu přeložitelné. V některých částech Humeova díla, ze kterých čerpáme, se totiž zdá, že použití Humeova pojmu „sympatie“ lze snáze přeložit do pojmu empatie než jinde.

⁴ Pojednáním o lidské přirozenosti.

⁵ V této práci budeme pojem etický a morální považovat za synonymní. Je též třeba upozornit, že termíny jako např. „ctnost“, „neřest“, „morálka“, „společenské konvence“ to vše jsou Humeovy termíny, které jsou přeložitelné do definice morálky uváděné v poznámce pod čarou č. 10.

1. Život a Dílo Davida Humea

David Hume se narodil 26. 4. 1711 ve Skotském Edinburghu. Byl synem majetného statkáře. Jeho mládí je dosud zahaleno tajemstvím. Žil v Ninewells nedaleko Berwick-upon-Tweed. V roce 1713 Humeovi zemřel otec, poté jej vychovávala matka sama. U Davida byly od mládí rozpoznatelné neobvyklé intelektuální vlohy a talent. Ve 12 letech byl přijat na univerzitu v Edinburghu, kde studoval práva. Studia však nedokončil. Podle všeho, měl mít před sebou právnickou kariéru, jeho matka totiž pocházela z právnické rodiny. Zvědavý Hume však zanechává studii práv a začíná se věnovat studiu filozofických textů (Mazalová, K. 2008, s. 5-7).

V roce 1734 nastává zásadní životní zlom. Hume odchází do Francie, kde studuje filozofii a píše své první filozofické dílo - slavné Pojednání o lidské přirozenosti (A Treatise on Human Nature), jež vydává ve 3 částech v letech 1737- 1740. Toto velmi rozsáhlé dílo nezbudilo takový ohlas, jaký si Hume přál. D. Hume označil toto dílo za „*mrtvě narozené dítě*“ (Tvrđý, 1947, s. 240). Později toto své dílo zavrhl ze strachu, aby mu radikální a provokativní názory v díle obsažené neškodily v jeho kariéře (Mazalová, K. 2008, s. 5-7).

Vrací se zpět do Skotska a zklamán z neúspěchu žije v ústraní na rodinném statku, kde strávil značnou část dětství. Začíná psát různé eseje filozofického, morálního a hospodářského ladění. V roce 1741 anonymně vydává jejich první díl těchto esejů pod názvem: Eseje morální a politické (Essays moral and political). Tyto eseje se dočkaly vyššího ohlasu než Humeovo první dílo (Tvrđý, 1947, s. 240).

Přestože filozofické nadání Davida Humea se zvláště v okolních zemích těšilo širokému uznání, nikdy nedosáhl v rodném Skotsku akademické pozice. Poprvé v roce 1744 se ucházel o profesuru v Edinburghu. Pro své náboženské názory však nebyl přijat, ačkoli je skrýval. Okolo roku 1750 se stává tajemníkem generála St. Claira a doprovází jej ve Vídni a Turecku. Po úspěchu svých Esejí se rozhodne přepracovat či revidovat první knihu Pojednání o lidské přirozenosti. Nazývá ji Filosofické eseje o lidském rozumu (Philosophical Essays concerning Human Understanding), dílo se následně stalo proslulé hlavně pod pozdějším názvem z roku 1751: Zkoumání o lidském rozumu (An Enquiry concerning Human Understanding). Po návratu do rodného Skotska přepracoval i další díly Pojednání o lidské přirozenosti. V roce

1752 vydává další, přepracované dílo: Zkoumání o zásadách mravnosti (Enquiry concerning the principles of morals). David Hume se pak uchází již podruhé o akademický post, tentokrát na univerzitě v Glasgow. Opět nebyl přijat, a tak se roku 1751 stává knihovníkem právnické fakulty v Edinburghu. Od této chvíle se se jeho zájem koncentruje na historii. Jeho nejproslulejším dílem z této doby jsou Dějiny Anglie (1754). Okolo šedesátých let 18. stol. vydává Přírozené dějiny náboženství (The natural History of Religion). V témž roce se stává tajemníkem vyslance Hraběte Hertforda a doprovází ho do hlavního města Francie. Tam se Humeovi dostane srdečného přijetí, seznamuje se s významnými postavami té doby, jako je: Rousseau, Diderot, Voltaire, etc. Pozoruhodné je, že ve Francii byla Humeova filozofie přijímána mnohem více než ve Skotsku. (Mazalová, K. 2008, s. 5-7). „*Humova skeptická ironie, která konzervativní, „hrdé“ Angličany urážela, byla nesmírně blízká francouzské osvícené společnosti.*“ (Tretera, 2002, s., 289).

Své původní dílo: Přírozené dějiny náboženství se mu pak podařilo rozšířit. Toto dílo však měl kvůli provokativním tendencím v něm obsažených obavy vydat. Báł se nejspíš o své společenské postavení. A tak dílo vychází až po Humeově smrti v roce 1777. Po návratu do Anglie, v roce 1766, se Humeovi dařilo. Zastává celou řadu politických a diplomatických funkcí. V této oblasti se těší v Anglii velké vážnosti a úctě. V roce 1769 se rozhodne opustit kariéru a pobývá až do své smrti v ústraní v Edinburghu. Umírá 2. 8. 1776 na chorobu zažívacího traktu (Tretera, 2002). V roce 1777 vychází Humeův vlastní životopis (Mazalová, K. 2008, s. 5-7).

2. Filozofie Davida Humea

Pro splnění cíle naší práce je třeba se zaměřit především na již zmíněnou 3. knihu Davida Humea: O morálce (A Treatise of Human Nature, Book 3: Of Morals), která se přímo zaměřuje na vztah sympatie a prosociálního chování⁶. Bylo by však chybou si myslet, že závěry předešlých dvou knih pojednání o lidské přirozenosti se netýkají lidské morálky. Právě naopak. Výsledky Humeova zkoumání prvních dvou knih Pojednání tvoří základní stavební kámen, na kterém je postavena třetí kniha o lidské morálce. Je proto třeba, abychom o závěrech a klíčových poznatcích prvních dvou knih ve stručnosti pohovořili.

2.1. Duše jako substance?

Čtenáři nemusí být zprvu zřejmé, proč v této části práce pojednáváme o tom, jak Hume pojímal lidskou duši. Důvod tkví v intuitivní představě řady lidí, že se vcitujeme do pocitů druhých, které v tu danou chvíli zakouší. Jinak řečeno, do pocitů, které mohou lidé ve své duši zakoušet. Co kdyby se však v Humeově zkoumání ukázalo, že druzí duši nemají? A jak bychom se pak vůbec mohli vcitovat do jejich pocitů, když tyto pocity jsou na existenci duše závislé? To všechno jsou problémy, které Hume ve svých spisech o sympatii řeší. Napřed se ale zaměříme na to, jak přesně tento osvícenecký filozof na duši nahlížel.

Nejprve je třeba říci, z jakých epistemologických předpokladů Hume vychází: Naše poznání se skládá z dojmů a idejí, které na základě zkušenosti určitými způsoby spojujeme a kombinujeme. V procesu poznání není mnoho místa pro subjekt poznání, pro substanci. Duchovní substance neboli duše je tím, co spojuje a drží naše představy pohromadě. Podle Humea nemůžeme ale poznat nic víc než vjemy. To, co je spojuje, poznat nelze. Pokud bychom tvrdili, že duše existuje, museli bychom o ní mít nějakou ideji a impresi. Žádnou takovou impresi však nemáme. Duši tedy poznat nelze. Hume dokonce tvrdí, že nic jiného kromě vjemů, obsahů vědomí, které vlastně tvoří duši, neexistuje. Jen následnost vjemů je tím, co vytváří duši (McGreal, I., 1999, s. 324.; Mazalová, K. 2008; s. 23).

Substance stojí mimo empirická fakta, nemáme žádné prostředky k tomu ji poznat. Jak již bylo řečeno, substanci chápeme jako něco, co drží naše představy pohromadě. Hume ale

⁶ Prosociálním chováním budeme chápat takové chování, kdy jedinec „zaplatí“ náklady hodnoty C ve prospěch druhého, který obdrží benefit hodnoty B (Nowak, 2006).

říká, že nemůžeme pozorovat nic jiného než právě tyto vjemy a představy. Nepozorujeme žádnou spojnicí či ramínko, které by drželo vjemy pohromadě (Tretera, 2002, s. 292; Mazalová, K. 2008; s. 23). Duševní jednota vzniká na základě paměti, spojuje totiž duševní stavy. Toto spojení je druhotné, vzniká v naší reflexi. Představa identického Já je fikce. Toto vyloučení jednotné duše bývá nazýváno duševním atomismem (Tvrdý, J., 1947, s. 242; Mazalová, K. 2008; s. 23)

Hume tedy nejen že zpochybňuje existenci duchovní substance, ale tvrdí, že nemáme žádnou ideu či impresi našeho vlastního já (Mazalová, K. 2008; s. 23). „*Nikdy, v žádném čase, nemohu zachytit své já bez nějaké percepce a nikdy nejsem schopen pozorovat nic jiného než percepce. Když jsou mé percepce odstraněny ..., nejsem si vědom sebe sama.*“ (Novotný, 1999, s. 165). Podle Humea nemáme percepce jednotného a trvajících subjektu (Mazalová, 2008; s. 23). O lidech, kteří tvrdí, že tuto percepce mají, Hume říká: „*o zbývajících lidech se mohu odvážit tvrdit, že nejsou ničím jiným než svazkem či souhrnem rozličných percepce.*“ (Novotný, 1999, s. 165).

Myslí to tedy Hume tak, že substance, naše duše, existuje, ale bez impresí si ji nejsme schopni uvědomovat, nebo že nic takového jako duše není? Z uvedeného citátu se zdá, že až na lidi, kteří nechápou, že nemohou mít percepce substance, Hume existenci substance jako takové nepopírá (Mazalová, K. 2008; s. 23). Uvádí se, že z tohoto Humeova podání vychází tzv. psychologie bez duše, která psychické procesy vykládá na základě asociací představ (Tretera, 2002, s. 292-293, Mazalová, K. 2008; s. 23).

2.2. Humeova teorie poznání a role rozumu

Jak již bylo řečeno, základními pilíři Humeovi teorie poznání jsou percepce, které se skládají z impresí a idejí. Imprese jsou vjemy, které aktuálně působí na naše smysly. Méně živé kopie impresí jsou ideje. Vše, co naše mysl má k dispozici jsou percepce a samotný proces myšlení je též percepce. Z toho pro Humea vyplývá, že i rozlišování dobrého a zlého je vlastně percepce⁷ (Hume, 2008, s. 234).

⁷ „*I have said that nothing is ever present to the mind but its perceptions; and that 'perception' covers all the actions of seeing, hearing, judging, loving, hating, and thinking. Anything the mind can do is a 'perception'; so our judgments distinguishing moral good from moral evil are as much perceptions as anything else the mind does*“ (Hume, 2008, s. 234).

Ideje se pak sdružují, lépe řečeno člověk je podvědomě spojuje, a Hume rozlišuje tři principy této asociace: na základě podobnosti, shody v místě a čase, kauzality (Mazalová, K. 2008; s. 12-13). Nyní blíže pojednáme o posledním zmíněném principu. Kauzalita totiž plní důležitou úlohu při vcit'ování se do druhého člověka. Proto bude rozebrána blíže.

2.3. Kauzalita a síla spojující účinek s příčinou

Hume tvrdí, že naše pojetí příčinnosti má své základy ve zvyku. Uvádí názorný příklad kulečnickové koule, která po nárazu uvede do pohybu druhou. Hume se domnívá, že bez dřívější zkušenosti nemáme šanci vědět, jak a jestli se bude druhá koule pohybovat. Apriorní zkušenost o tom nemáme. To, jak se budou kulečnickové koule po nárazu chovat, poznáváme až díky zkušenosti a díky tomu postupně získáváme pocit nutného spojení. I když by se mohlo zdát, že tak zřejmé věci, jako např. že voda je mokrá, víme odjakživa, není tomu tak. Všechny vědomosti získáváme prostřednictvím zkušenosti. Na základě soustavného setkávání se s předměty si vytváříme zvyk. Jinak řečeno, když ze zkušenosti víme, že dva konkrétní jevy následovaly vždy po sobě, očekáváme, že druhý jev se bude vyskytovat hned po prvním zcela nevědomě na základě zvyku. Časté opakování tohoto souběhu náš zvyk upevňuje (Mazalová, K. 2008; s. 13). Slovy Davida Humea: „*Předmět, který předchází a stýká se s následujícím, a který je s ním v představivosti spojen tak, že idea jednoho nutí / determinuje / mysl vytvořit ideu druhého – a impresie jednoho vede k vytvoření živější ideje druhého.*“ (Novotný, 1999, s. 101).

Hume v podstatě říká, že vztah mezi příčinou a účinkem je vztahem asociativním. Přesněji řečeno: při zkoumání obou jevů, příčiny i účinku, si uvědomujeme pouze jejich styčnost v čase a místě a následnost účinku po příčině. Jiný vztah mezi nimi nepoznáváme. Až po častém opakování nás zvyk vede k tomu, že po objevení se jednoho předmětu, se nám zcela automaticky vybaví předmět druhý. Podobnost událostí působí na naši představivost a vyvolává novou impresi v nás samotných. Idea nutnosti tedy vzniká z určité vnitřní impresie. Nutnost tedy neexistuje v objektech ale jen v nás samotných (Novotný, 1999, str. 98, Mazalová, K. 2008; s. 14). Mezi příčinou a účinkem tedy není žádné nutné vnitřní spojení, přes to však toto spojení považujeme za nutné. Nicméně tato nutnost tkví v subjektu samotném na základě zvyku a víry (Tvrdý, 1925, str. 44). Jinak řečeno: „*Kauzalita je pouze tato námi pocíťovaná vnitřní anticipace založená na minulé zkušenosti*“ (McGreal, I., 1999, s. 324).

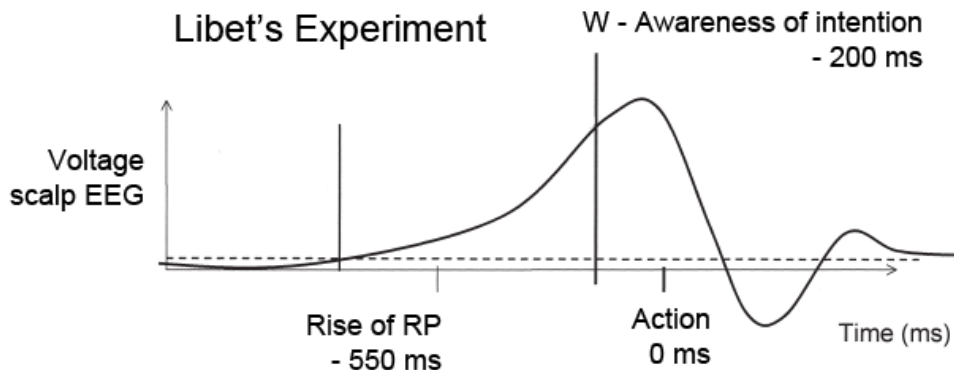
Nabízí se otázka, proč nemá tedy zvyk na všechny lidi stejný účinek. V čem je rozdíl? Proč někteří lidé předčí v uvažování druhé? Podle Humea zde hraje roli lepší pozornost ve sledování příčin a následků, větší zkušenosti, zaujatost, únava atd. (Hume, 1996, str. 150, 151).

2.3.1. Kauzalita a lidská vůle

Hume tvrdí: když si usmyslíme, že pohneme s rukou, pak věříme, že jsme s ní pohnuli na základě toho, že vůle vydala příkaz k pohybu. Když se však pečlivě na tento fenomén zaměříme, odhalíme jen to, že pohyb našeho těla následuje po příkazu vůle. Nic víc. O působení naší vůle se dozvídáme jen ze zkušenosti. Ze zkušenosti vyvozujeme, že vůle způsobila pohyb. Vnímáme ale nějaké spojení, které by vůli spojovalo s pohybem? O žádném takovém spojení nemáme žádnou zkušenost (Hume, 1996, s. 108). Ústy Davida Humea: „*Pohyb našeho těla následuje po příkazu naší vůle, toho jsme si v každém okamžiku vědomi. Avšak prostředků, jimiž je to způsobeno, energie, pomocí které vůle provádí pozoruhodný výkon, těch jsme si vědomi tak málo, že musí provždy unikat i tomu nejpilnějšimu zkoumání.*“ (Hume, 1996, s. 99). Proč si tedy vůbec myslet, že vůbec existuje nějaké spojení mezi volním rozhodnutím – pohnout rukou a samotným pohybem?

Benjamin Libet byl neurovědec a fyziolog na Kalifornské universitě, který v sedmdesátých letech minulého století provedl slavný experiment. Pokusné osoby byly vyzvány, aby pohnuly zápěstím. Na nich bylo, kdy tak učiní. Sledovali přitom pohyb hodinových ručiček a ve chvíli, kdy došlo k volnímu rozhodnutí a pohnutí zápěstí si měly zapamatovat cifru, na kterou v tu chvíli ručička ukazovala. Při celém procesu byla pokusným osobám sledována elektrická aktivita mozku prostřednictvím Elektroencefalografu - EEG. Viz obrázek 1. Co se zjistilo? Elektrická aktivita mozku, konkrétně oblasti odpovídající za přípravu pohybu (tzv. suplementární motorická kůra - SMA) předcházela (o několik milisekund) volnímu rozhodnutí (Libet, 1985, s. 529-539). Jinými slovy, ještě před tím než se pokusné osoby rozhodly pohnout zápěstím, bylo z elektrické aktivity zřejmé, že to za krátký čas udělají. Tento experiment byl v různých modifikacích opakován. Jedna z posledních modifikací (Soon a kol., 2008) použila místo EEG novější, neurovizuální metodu – funkční magnetickou

rezonanci (fMRI). Při tomto experimentu se dokonce zjistilo, že rozhodnutí probandů pohnout částí těla předcházela mozková aktivita (čelní kůře a temenní kůře⁸) o téměř 10 sekund!



Obr. 1. převzat z: http://www.informationphilosopher.com/freedom/libet_experiments.html

RP - označuje přípravný potenciál

W - označuje záměr pohnout zápěstím

Voltage scalp EEG - ukazuje změny v elektrické aktivitě mozku

Co z daného plyne? V první řadě to, že vůle není příčinou jednání. A to v tom smyslu, že bezprostřední volní akt – e.g. záměrný pohyb ruky – nezapříčinil pohyb této ruky. Humeova nadčasovost je v tomto ohledu velice pozoruhodná. Na základě výsledků uvedených experimentů (Libet, 1985; Soon a kol., 2008) se zdá, že naše představa o tom, že bezprostřední volní akt je příčinou jednání, je vysoce intuitivní, čemuž by téměř jistě přitakal i David Hume. Z pouhého pozorování sdružení volního aktu a pohnutím určité části těla však nelze vypožorovat kauzalitu.

Chtělo by se nám říci, že zmíněné Humeovo předznamenání - totiž že vůle není bezprostřední příčinou jednání - by znamenalo, že korelaci zaměňujeme za kauzalitu, přičemž nevíme, na čí straně ona kauzalita stojí. Jinak řečeno: nevíme, zdali jsme pohnuli rukou proto,

⁸ Konkrétně šlo o oblasti jako: Přední čelní kůra (anterior prefrontal cortex, BA10), dále šlo o precuneus a zadní cingulární kůru.

že jsme se proto rozhodli, anebo jestli náš pohyb ruky zapříčinil to, že jsme se rozhodli. Jenže z výsledků těchto experimentů plyne ještě další smysl či rozměr, který interpretace dat z těchto experimentů může mít. Pokračujme ve výše načrtnuté Humeově logice a položme si následující otázku: proč si ale myslet, že změna elektrických signálů v mozku či zaznamenaná mozková aktivita vede k určitému jednání? Vždyť to, co pozorujeme, je opět jen souběh dvou jevů. Nic víc! Jinak řečeno, nemáme dle této logiky žádný důvod si myslet, že aktivita určitých oblastí je příčinou určitého jednání, když opět pozorujeme jen pouhé sdružení dvou jevů. Tím se skeptický kruh uzavírá.

2.4. Role rozumu v poznávání

Hume říká, že rozum slouží k odhalování pravdy či nepravdy. Pravda či nepravda zahrnuje shodu či neshodu mezi vztahy mezi idejemi či shodu nebo neshodu v případě skutečných objektů. Tedy čemukoli, co nezahrnuje zmíněnou shodu či neshodu, není možné připisovat pravdivostní hodnotu (Hume, 2008, s. 235). Všechny předměty lidského rozumu jsou buď vtahy mezi idejemi, nebo faktické okolnosti. Rozumování má potom tedy dva rozměry, uvažování dokazující, které se týká vztahu mezi idejemi a uvažování o faktických okolnostech a existenci.

Vztahy idejí může člověk poznat na základě pouhého myšlenkového postupu. Tento vztah nemusí existovat v realitě (Mazalová, 2008, s. 17). Např. že $2 + 2 =$ čtvrtina ze 16, člověk chápe, aniž by musel mít před sebou skutečné věci. „*I kdyby v přírodě nebyl žádný kruh nebo trojúhelník, pravdy dokázané Euklidem by navždy podržely svou jistotu a zřejmost.*“ (Hume, 1996, s. 48). Přemýšlení o těchto vztazích má tedy vždy jeden výsledek.

Naopak v případě reálných vztahů, je možné myslet i opak. Opak nemůže být logicky sporný. Můžeme si představit výsledek úvahy, ale stejně tak si dovedeme představit i přesný opak. Např. můžeme si představit, že předměty padají přirozeně k zemi stejně jako to, že se vznášejí. Poznání faktů a zákonů přírody je založeno na již zmíněném vztahu příčiny a účinku. Poznávání těchto vztahů nám ale není dáno a priori, nýbrž se rodí ze zkušenosti. Poznáváme určité předměty vždy v souběhu. Ani chytrý člověk by tak nemohl a priori poznat podle ostře nabroušené čepele nože, že jej může zranit, nebo z pouhého pohledu na kožešinu, že ho může zahřát. Příčinu a účinek neodhalujeme z toho, jak se předměty jeví našim smyslům. Náš rozum bez zkušenosti nemůže vyvozovat závěry ohledně existence faktů (Moural s. 51; Mazalová, K. 2008, s. 18-19).

Jinými slovy, bez počáteční smyslové zkušenosti nemůžeme pouze na základě rozumu odhalit vztahy příčinnosti jevů okolo nás. Ve vztahy příčinnosti věříme až - a jen - prostřednictvím zkušenosti.⁹ Opak je možné tedy myslet proto, že příčinnost zakládá jen naše víra. Díky tomu je možné si myslet, že ostře nabroušená čepel nože, která působí zranění, zranit nemůže, nebo že kožešina která v minulosti hrála, již hrát nemusí.

2.4.1. Limity lidského rozumu

V minulém oddíle jsme poznamenali, že rozumem dle Humea nelze poznat skutečnost. Hume dále tvrdí, že ač přisuzujeme rozumu výjimečnou úlohu v poznávání skutečnosti a kreativním myšlení, jeho role je dosti omezená. Doslova říká: „*Když myslíme zlatou horu, pouze spojujeme dvě slučitelné ideje, zlato a hora, které známe z dřívějšíka.*“ (Hume, 1996, str. 40). Rozum tedy vždy vychází z toho, co bylo již v minulosti k dispozici smyslům. Veškeré informace, se kterými rozum operuje, pocházejí buď z vnějšího, nebo vnitřního zážitku. Veškeré poznání, které překračuje hranice popisu smyslových daností, vykazuje Hume za hranice právoplatného poznání. (Tvrđý, 1947, str. 290; Mazalová, 2008, s. 18) Co tedy přesně rozum s našimi smyslovými vjemy dělá? Humeova odpověď zní: „*moc myslí nezahrnuje nic víc než schopnosti spojovat, přesouvat, zvětšovat a zmenšovat materiál, který poskytly smysly a zkušenost*“ (Hume, 1996, s. 40). Jinak řečeno, Hume má za to, že rozumem nepoznáváme realitu kolem nás. Vše, co je nám dáno, jsou pouze naše percepce. Sám Hume říká: „*Zajisté musíme vyznati, že příroda postavila nás velmi daleko ode všech svých tajů a že dopřála nám jen známosti několika povrchních vlastností věcí, kdežto skrývá nám ty síly a zásady, na nichž účinek věcí oněch zúplna závisí.*“ (Hume, 1899, s. 196).

2.5. Role rozumu v etice

Poté co jsme ukázali, jakou úlohu má rozum v lidském poznávání a jaké jsou jeho limity, je třeba zjistit, jakou roli hraje v etickém¹⁰ jednání člověka. Etice D. Humea se též říká etika

⁹ S touto propozicí by se dost možná neztotožnil I. Kant. Co např. syntetické soudy apriory?

¹⁰ Již na počátku této práce jsme řekli, že pojmy „morálka“ a „etika“ budeme v naší práci považovat za synonymní. Důvod, proč nerozlišujeme tyto pojmy, spočívá v následující definici morálky či morálních systémů: Morální systémy lze chápat jako: „*do sebe navzájem zapadající soubory hodnot, ctností, norem, zvyklostí, identit, institucí, technologií a evolučně ustavených psychologických mechanismů, které se ve vzájemné součinnosti snaží potlačovat nebo regulovat zjištěnou a umožňovat existenci kooperativních společností*“ (Haidt, 2013, s. 327). Tato funkcionální, psychologická definice morálky se snaží postihnout, jakou úlohu morálka plní napříč kulturami.

mravního citu (Crisp, 2013, s. 359). Co to však přesně znamená? Znamená to, že rozum nehraje ani při rozlišování dobrého a zlého žádnou roli?

Nejprve je třeba připomenout, jakou funkci má lidský rozum. V první řadě mezi funkce rozumu patří tvoření soudů na základě abstraktních vztahů mezi idejemi. V druhé řadě jde o tvoření soudů na základě pravděpodobnosti, kterou odvozujeme ze skutečnosti na základě sdružení příčiny a účinku. Hume říká, bylo by jen těžko představitelné, kdyby první zmíněná funkce rozumu byla vždy a pouze sama o sobě příčinou nějakého chování. Tento druh uvažování totiž patří do světa abstraktních idejí (např. matematiky), zatímco vůle se týká chování a reality. Matematické operace a geometrie jsou sice užitečné (např. při obchodování), ale nemají na naši vůli žádný vliv. Jinak řečeno, abstraktní, demonstrativní rozum vůli neovlivňuje, a tudíž neovlivňuje ani naše jednání. A pokud naše jednání přeci jen nějakým způsobem ovlivňuje, tak jediné tím, že na základě vztahu mezi příčinou a účinkem usměřňuje náš úsudek (Hume, 2008, s. 215-216). Dle Humea je však zřejmé, že v tomto případě rozum neposkytl prvotní impulz k odhalování vztahu mezi příčinou a účinkem. Pouze impulz k hledání příčinného spojení koordinuje. Musí jej tedy vyvolávat něco jiného, a sice pocit příjemnosti či nepříjemnosti z objektu, který vyhledáváme proto, že ho máme rádi, či se mu chceme vyhnout proto, že jej rádi nemáme (Hume, 2008, s. 215-216).

Jinak řečeno, když cítíme pocit příjemnosti či nepříjemnosti z nějakého objektu, cítíme následně buď potěšení či averzi, což nás vede k tomu, že: a) daný předmět budeme v budoucnu vyhledávat či: b) se jej budeme stranit. Na základě, jakého principu však předpokládáme, že se s daným předmětem znovu setkáme? Na základě zmíněného principu sdružení příčiny s účinkem. Na základě tohoto principu se snažíme predikovat, kde bychom se s averzivním či potěšujícím předmětem nebo situací mohli v budoucnu setkat. A tato snaha o predikci je přesně tou chvílí, říká Hume, kdy rozum přichází na scénu. Rozum totiž pátrá po spojení mezi příčinou a účinkem. A když rozum objeví vztah mezi příčinou a účinkem, tehdy je objevený vztah konfrontován s vůlí, což v posledku rozhodne, jak budeme následně jednat (Hume, 2008, s. 215-216).¹¹

Hume říká, nemáme ani špetku zájmu o příčinu a účinek nějakého jevu, pokud je příčina i účinek vůči nám indiferentní. Jinak řečeno, nezajímají nás příčiny a účinky, ke kterým

¹¹ „That’s where reasoning comes in: it looks for cause-effect connections, and the results it comes up with will affect how we subsequently act“ (Hume, 2008, s. 216).

nemáme pozitivní či negativní postoj (Hume, 2008, s. 215-216). Například pokud bychom ráno vstávající z postele necítily nepříjemný pocit z promarněného dne, či pocit odměny z toho, že např. následující den uděláme něco užitečného, pak bychom leželi v této posteli až do smrti.

Kdyby vnější objekty naší vůli neovlivňovaly, resp. kdyby nevyvolávaly pocity příjemnosti či nepříjemnosti, pak by způsob, jakým jsou mezi sebou spojeny, nemohl mít na naši vůli žádný vliv. A jelikož rozum nemá jinou funkci než jen objevovat, jak jsou vnější objekty mezi sebou spojeny, nemohou pak tyto objekty naší vůli ovlivňovat pouze za pomoci rozumu (Hume, 2008, s. 215-216). Jinak řečeno: Hume říká, že ve chvíli, kdy „čistý rozum“ (unaided reason) nemůže vyvolávat nějakou činnost či probudit vůli, pak též nemůže – řečeno ústy Humea – vůli čelit, bránit jí a vyzývat vášně k boji. Když jeho role spočívá v jakési funkci koordinátora našeho chování. Jediný způsob, kterým může rozum bránit vášním, je vášně „přepólovat“ či „přerámovat“¹². Impulz vášní může překonat jedinečně opačný impulz¹³. A pokud by tento opačný impulz snad někdy vzešel z rozumu, znamenalo by to, že rozum musí mít nějaký vliv na vůli. Rozum by tak měl schopnost vůli probudit stejně jako ji utlumit. Ale pokud rozum takový vliv nemá, pak nemůže ani vzdorovat vůli. Jinak řečeno, síla, která čelí naším vášním, nemůže být sám rozum. Hume tedy uzavírá: když tedy mluvíme o souboji mezi rozumem a vášněmi, nemluvíme korektně (Hume, 2008, s. 215-216).

„Rozum totiž je a má být jen otrokem vášní a nepřísluší mu jiná role než jim sloužit a poslouchat je“ (Hume, 2008, s. 216).

Antonio Damasio je prominentní americký neurovědec, zabývající se studiem čelních mozkových laloků. Jedním z pokusných osob jeho experimentů, byli pacienti s poškozenou částí frontálních laloků, které se říká ventro-mediální (vmPFC). Jde o část mozku, nad a za hřbetem nosu. Tito pacienti měli plně zachované rozumové schopnosti (IQ), ale došlo u nich k výrazné ztrátě emotivity. Emocionálně zabarvené tvářové výrazy u nich nevyvolaly emoční odpověď. Dosahovali však velmi dobrých výkonů v testech morálního usuzování.¹⁴ Současně se ztrátou emotivity se dostavily významné potíže s rozhodováním. Přes zachované rozumové

¹² „Reason and judgment may indeed be the mediated cause of an action, by prompting or by directing a passion“ (Hume, 2008, s. 238).

¹³ Racionalistický filozof a předchůdce Davida Humea – Baruch Spinoza by řekl: vášně může překonat jen silnější vášně (Spinoza, 2004, s. 89).

¹⁴ Jednalo se o testy slavného morálního psychologa Lawrence Kohlberga.

schopnosti nebyli tito pacienti s to úspěšně vykonávat svou profesi a často se rozhodovali pošetile. Jejich život se časem ocitl na prahu katastrofy. Damasio podrobně popisuje, jaké byly další projevy tohoto narušeného spojení mezi rozumovým uvažováním a „vášněmi“ (nevědomou emotivní složkou). Lidé s uvedeným poškozením si například nebyli schopni vybrat den, na který by chtěli naplánovat další setkání s uvedeným vědcem. Listovali extrémně dlouhou dobu v nezaplněném diáři, aniž by dospěli k rozhodnutí. Damasio tento úkaz vysvětlil tím, že podvědomé pocity a tělesné reakce jsou nezbytnou podmínkou rozumových úvah a že činnost vmPFC spočívá v tom, že zprostředkuje účast oněch nevědomých pocitů a tělesných reakcí při vědomých úvahách (Damasio, 2000). Jinak řečeno, bez účasti „vášni“, nemůže být o „rozumném“ úsudku ani řeč. David Hume by jistě přitakal. Nyní se však vraťme k Humeově nauce. Hraje tedy rozum v našem morálním rozhodování či chování nějakou významnější roli?

Rozum dle Humea hraje při našem rozhodování (morálním) a chování nezastupitelnou úlohu. Může totiž ovlivňovat naše chování ve dvou směrech. Zaprvé, může objevovat spojení mezi příčinou a účinkem, a tedy ukazovat nám, jak může být naše vášně uspokojena. Zadruhé, může vyvolat vášně tím, že nás informuje o existenci něčeho, co vášně vyvolá (Hume, 2008, s. 236). Hume tak v našem morálním chování přece rozumu jistou roli přikládá. Morální dobro sice není objeveno rozumem, nicméně rozum může prostřednictvím reflexe odhalit, jak charakter a vášně druhých lidí, mohu ovlivnit štěstí jednotlivců a skupin (Hume, 2008, s. 306).

2.6. Role citu v etice

2.6.1. Ctnosti, neřesti, a hodnocení Humeova systému

Pokud ctnost a neřest nejsou detekovatelné či odhalitelné rozumem (i.e. srovnáváním idejí), co nám pak umožňuje odhalit co je ctnost a co neřest? Hume říká: i když by rozum dovedl morálně hodnotit chování, přesto nemůže být zdrojem morálního dobra a zla. A to proto, že hodnocení rozumu – jak jsme ukázali – naši vůli, a tedy chování, neovlivňuje. Ale rozlišení dobra a zla má přesně tento účinek, resp. naše chování ovlivňuje. Dokáže jej iniciovat stejně jako jej tlumit.

Všechna naše rozhodnutí týkající se morálně dobrých a špatných činů jsou jen naše percepce a všechny percepce se skládají buď z idejí či z impresí. Když tedy v našich úvahách pomineme ideje (jejichž srovnávání je věcí rozumu), jsme odkázáni na impresi. Z toho plyne, že činy mohou být tedy ctihodné či zavrženíhodné, ale nemohou být rozumné či nerozumné

(Hume, 2008, s. 235). Je proto adekvátnější spíše mluvit o morálních citech než o morálních soudech. Ale často se stává, že náš morální sentiment je tak jemný a neznatelný, že si jej často pleteme s ideou, a to na základě principu podobnosti. Neboť jakožto lidé máme silnou tendenci to, co je podobné, považovat za stejné či identické (Hume, 2008, s. 241-242). Z výše uvedeného dále plyne, že když o nějakém činu či charakteru řekneme, že je ctnostný, pak to znamená jediné to, že cítíme pocit příjemnosti z konfrontace se ctnostným činem či charakterem. Ctnosti a neřesti tedy mohou být dle Humea přirovnány k barvám, zvukům, chutím, kráse, teplu a chladu¹⁵ (Hume, 2008, s. 235). Některé jsou nám příjemné, jiné nepříjemné.

V souhrnu lze tedy konstatovat, že naše morální schválení nějakého činu je založeno ve slasti či potěšení, které nám přináší konfrontace či pouhá představa ctnostného či neřestného činu. Ctnostný čin nám tedy přináší libé pocity. Naopak, když nějaký čin odsuzujeme a vnímáme jej jako neřest, činíme tak proto, že v nás probouzí pocity nepříjemnosti (Hume, 2008, s. 258-259). A když bychom tyto pocity příjemnosti a nepříjemnosti pozbyli a vytratily by se z našich myšlenek, pak bychom nebyli do značné míry s to morálně soudit či cokoli dělat, po čemkoli toužit či volit (Hume, 2008, s. 298).

Nyní je třeba uvést proti této Humeově teorii námitku, kterou sám uvádí. Pokud je ctnost a neřest rozlišovaná pouze tím, zda nám přináší potěšení či bolest, pak by se nám jako ctnostný a neřestný mohl jevit jakýkoli objekt, ať už živý či neživý, myslící či nemyslící, a to jen díky tomu, že by v nás probouzel potěšení či nepohodlí (Hume, 2008, s. 243).

Hume na tuto námitku odpovídá, že pocity, které rozlišují dobro od zla a ctnost od neřesti, se v nás ozývají jen tehdy, když hodnotíme charakter člověka jakožto celek bez našich vlastních zájmů (Hume, 2008, s. 243).¹⁶ Tím Hume pravděpodobně myslí to, že se do druhých vcitujeme pomocí sympatie, čímž odhlížíme od vlastních zájmů a sympatizujeme s druhým na základě „obecného hlediska“, tedy toho, jestli nějaké jednání přináší většině lidí slast či averzi. Nicméně to Humeovu teorii neuchrání od níže uvedené námitky. Když totiž uvidíme např. meč, může to v nás dle Humea vyvolat nepříjemné pocity, neboť se vcitujeme do lidí, kterým onen

¹⁵ Což jsou v Humeově dobové filozofii percepce mysli a nikoli kvality objektu (Hume, 2008, s. 235).

¹⁶ „It is only when a character is considered in general, without reference to our particular interests, that it causes the kind of feeling or sentiment that qualifies it as morally good or evil“ (Hume, 2008, 243).

meč může způsobit bolest. I neživý předmět tedy můžeme morálně hodnotit. Tento Humeův argument tedy neshledáváme jako platný.

Humeova argumentace si však zaslouží bližší prozkoumání. V rámci Humeova systému se totiž zdá, že vylučuje, že by se morálka týkala pouze lidských bytostí. Přičemž Hume zde tvrdí, že to nevylučuje. Přesněji řečeno: víme, že lidé mohou cítit vůči robotům, kteří se podobají lidem, nepříjemné pocity (Nomura a kol., 2008). Lidé jsou dokonce vůči robotům empatictí (Rosenthal-Von Der Pütten a kol., 2014, Breazeal, 2003). Lidé též roboty trestají, přestože ví, že se nejedná o lidské bytosti (Bartneck a kol., 2005). Tuto skutečnost je možné vysvětlit Humeovým principem podobnosti. Lidé mají totiž tendenci to, co je podobné, považovat za – v jistém smyslu – identické. Ale je to jen víra, kterou nelze zdůvodnit ani smysly ani rozumem! Když se tedy robot bude chovat tak, že v nás bude vzbuzovat dojem, že má charakter, pak jej na základě principu podobnosti budeme považovat za toho, kdo charakter opravdu má. Z toho by tedy vyplývalo, že i neživé věci mohou mít charakter. Problém je, že úplně stejná situace panuje v rámci Humeova systému i u lidí. My totiž usuzujeme na charakter druhých tak, že pozorujeme jejich opakované jednání, které vyjadřuje, jací jsou. Tedy to, že robot by mohl mít charakter, je naše víra. Avšak víra je v tomto smyslu i to, že lidé mají pevný charakter. A která z těchto dvou vír je správnější a proč? Druhá, závažnější námitka proti Humeově systému, která bezprostředně navazuje na výše uvedený, má charakter otázky.

Co však přesně znamená že hodnotíme charakter jako celek? Dle Humeova systému by to pravděpodobně znamenalo, že hodnotíme trvalé vlastnosti člověka, které vyjadřují jeho charakter a vedou jej k určitému chování. Ale co přesně znamená, že trvalé vlastnosti charakteru vedou k jednání? Dle Humeova systému to znamená, že zákony pohybu či fyzické příčiny přivedly daného člověka k určitému jednání (Hume, 2008, s. 240). Ale cožpak stejné zákony pohybu nepřiměly kámen, aby spadl k zemi? Z této Humeovy argumentace tedy pro nás není jasné, proč nehodnotit pád kamene k zemi jako morálně dobrý.¹⁷ A tedy pro nás není jasné, co přesně slovo morální či ctnostný z pozice Humeova systému znamená.

¹⁷ Někdo by měl možná tendenci tvrdit, že Hume říká, že ctnosti a neřesti je smysluplné rozlišovat jen u živočichů proto, že díky chvále a haně u nich posilujeme chování, které je ctnostné a káráním mírníme chování neřestné. Co však přesně znamená to, že posilujeme a mírníme chování? Znamená to, že předcházíme situacím, kdy nám jsou působeny nepříjemné pocity e.g. prostřednictvím sympatie (o níž blíže pohovoříme dále)? Pokud ano, pak si s výše uvedeným vysvětlením, proč má smysl trestat jen živočichy, nevystačíme. V tomto ohledu totiž není žádný rozdíl mezi tím, když odhodíme kámen, o který jsme zakopli a tím pádem předejdeme tomu, že o něj zakopneme znovu, a když psa potrestáme za to, že nám vlezl do cesty, aby to již znovu neudělal. Mezi těmito dvěma situacemi

Na závěr této kapitoly je třeba pojednat o spojitosti mezi Humeovou tezí, že morálně hodnotíme na základě toho, jak nám přijdou vnější objekty, osoby či jednání příjemné či nepříjemné. Hume byl totiž v této tezi nadčasový: již delší dobu probíhá intenzivní výzkum na téma: jakou roli hraje při našem morálním hodnocení „pocit hnusu“.

Existuje řada empirických studií, které prokazují, že mnoho z našich morálních soudů je ovlivněno pocity nepříjemnosti (Laakasuo a kol., 2017). Ukazuje se totiž, že míra, v jaké jsou lidé schopni zakoušet pocit „hnusu“ předpovídá např. konzervativní postoje vůči manželství stejného pohlaví (více v: Laakasuo a kol., 2017). Nejen že pocity nepříjemnosti určují, že některé chování nám přijde morální či nemorální, nýbrž ovlivňují i naše následné hodnocení morálních činů. Když jsou totiž probandi vystaveni averzivním podnětům, jejich morální soudy jsou následně mnohem přísnější a naopak – když je prostředí okolo hodnotících osob až „sterilní“, pak jsou jejich morální soudy mnohem méně přísné. Individuální odlišnosti v přirozené tendenci zakoušet pocit znechucení pak souvisí s tím, jak lidé morálně hodnotí (Chapman a kol., 2013, s. 300-322, Haidt, 2013). Vzpomene si ještě čtenář, jak D. Hume připodobňoval morální činy k chutím? Jak nám jsou morální činy po chuti a jsou příjemné a nemorální, nechutné a nepříjemné? S přihlédnutím k uvedeným zjištěním výzkumu lze konstatovat, že tato Humeova teorie má v jistých aspektech skutečně empirické zakotvení.

2.6.2. Povaha a základ morálních citů, reciprocita a štedrost

Naše veškeré chování je tedy dle Huma řízeno vášněmi. Ale co zakládá vášně samotné? Co ovládá naše vášně? Humeova odpověď by zněla: přírodní zákony. Závažnost tohoto Humeova stanoviska a jeho radikálnost názorně ukáže na příkladu, jenž sám Hume uvádí:

Představme si neživý objekt, například dub. A též si představme, že ze žaludů téhož dubu začne růst malý dub. Ten pak postupem času vyrostе až do takové výšky, že přeroste a zastíní starý dub, čímž způsobí jeho zkázu. Není to snad otcovražda? Či nevděk mladého stromu, že zničí strom, jenž mu takřikajíc dal život? Proč nepovažujeme chování mladého stromu, který zahubí otcovský strom, za otcovraždu, ptá se Hume. Chtělo by se nám říci, že rozdíl mezi otcovraždou a činem mladého stromu tkví v tom, že strom neměl možnost výběru

nepanuje principiální rozdíl. Při řešení otázky - z pozice Humeova systému - proč kámen nemůže být morální či ctnostný, tak - řečeno ústy Wittgensteinovými (1993) - „*náš rýč naráží na tvrdou skálu a na ni se ohýbá*“.

či že tento čin nemá původ ve vůli onoho stromu (Hume, 2008, s. 240–247). Existuje zde však opravdu rozdíl?

V případě otcovraždy věříme, že příčinou jednání byla vůle dítěte. To ale žádný rozdíl mezi chováním člověka a chováním stromu neurčuje, říká Hume. Říci, že vůle dítěte spáchat tento zločin, totiž znamená jen to, že přírodní zákony a hmota určily, že dítě spáchá tento čin. Stejně tak přírodní zákony způsobily, že mladý dub otcovský dub přeroste a zastíní jej, čímž se stane příčinou jeho zkázy. Jinak řečeno, mezi motivy a fyzickými příčinami nepanuje principiální rozdíl (Hume, 2008, s. 240). Ale proč tedy haníme otce, který zanedbává svého syna, ptá se Hume? Chování tohoto otce totiž ukazuje na nedostatek přirozeného citu, který by měl ke svému dítěti chovat, což je povinností každého rodiče. Pokud by tento přirozený cit nebyl povinností každého rodiče, pak by ani péče o dítě nemohla být povinností. Jinými slovy, nemůžeme být motivováni pouze znalostí či vědomím toho, že je naší povinností starat se o naše děti. Je k tomu zapotřebí zmíněný cit¹⁸ (Hume, 2008, s. 246-247).

A náš cit nás motivuje k tomu, aby nám naše jednání přineslo co nejvyšší slast. Z toho dle Humea plyne, že lidé jsou ve vysokém procentu případů sobci a jejich štědrost je velice omezena. Jen zřídkakdy lidé dělají něco v zájmu cizího člověka, až na situace, kdy si myslí, že se jim to v nějaké podobě vrátí, tedy z reciprocity.

Jinak řečeno, druhému pomůžeme z reciprocity tehdy, když máme dobré důvody očekávat, že je v jeho vlastním zájmu, aby nám daný skutek v nějaké podobě v budoucnu vrátil. Nebo pomůžeme druhému člověku proto, že předjímáme důsledky – co by se mohlo stát, kdybychom druhému nepomohli (Hume, 2008, s. 269-270). V těchto dvou situacích tak někomu pomůžeme zcela bez toho, abychom danému člověku chtěli prospět z laskavosti (Hume, 2008, s. 269). Tomuto Humeovu pozorování se v současné psychologii, neurovědách a dalších disciplínách říká reciproční altruismus. Jedním ze základních předpokladů Humea je, že reciproční altruismus je fenomén, který je pevně zakotven v naší přirozenosti a je tudíž univerzální. V tomto ohledu dávají určité studie Humeovi zapravdu (viz Stevens a kol., 2004, s. 60-65). Reciproční altruismus se totiž nevyskytuje pouze mezi různými skupinami v rámci

¹⁸ „*We blame a father for neglecting his child. Why? because it shows a lack of natural affection, which is the duty of every parent. If natural affection were not a duty, the care of children couldn't be a duty; and we couldn't be motivated to care for our children by the thought that it is our duty to do so*“ (Hume, 2008, s. 246-247).

jedné kultury, ale objevuje se i napříč kulturami (viz Stevens a kol., 2004, s. 60-65). Lze tedy právem souhlasit, že jde o fenomén univerzální.

Hume si stejně jako mnoho z jeho předchůdců všiml, že recipročně založená pomoc druhému je integrální součástí lidské přirozenosti (Hume, 2008, s. 269 - 270). Dle některých výzkumů se zdá, že chování zaměřené ve prospěch druhého se evolučně vyselektovalo proto, že ve svém důsledku přináší altruistickým jedincům kooperujícím ve skupinách velké výhody. Není proto překvapivé, že zvířata, stejně jako lidé, bývají altruistická především vůči těm členům vlastní skupiny, která prokázanou laskavost pravděpodobně vrátí (Decety a kol., 2016, s. 4). Toto konstatování některých výzkumů je tak vodou na mlýn Humeovu přesvědčení, že lidé v prvé řadě pomáhají těm, u nichž lze očekávat, že prokázanou laskavost vrátí.

Je však výše popsáný reciproční způsob vzájemné pomoci jediným důvodem, proč pomáháme druhým? Hume se domnívá, že je nejčastější. To však neznamená, že neexistuje i štedřejší způsob pomoci druhým, například mezi přáteli. Lidé mohou mít zájem o druhé, i když z toho nemají žádný vlastní prospěch.¹⁹ Což se zvláště dobře manifestuje v případě lásky dvou lidí (Hume, 2008, s. 270).

Již dříve jsme poznamenali, že rozlišení mezi ctností a neřestí je založeno na pocitech příjemnosti a nepříjemnosti. Zatím jsme však neřekli, že z těchto příjemných a nepříjemných pocitů vznikají další emoce, a sice láska a nenávist. Láska pak jde ruku v ruce s benevolencí, tedy s tendencí udělat milovanou osobu šťastnou a naopak nenávist s hněvem, tedy udělat nešťastnou osobu, kterou nenávidíme (Hume, 2008, s. 307). Nyní tedy krátce pojednáme o pocitu, který je důsledkem lásky a který vede k pomoci druhému.

2.6.2.1. Benevolence

Jak již bylo naznačeno, Hume tvrdí, že lidská štedrost je velice omezena. Jen málokdy jsou lidé štedří mimo okruh svých nejbližších přátel a rodiny. Vůči komu však lidé nejsou nikdy štedří, jsou cizinci. Podle čeho posuzujeme štedrost druhých? Z načrtnutého Humeova systému vyplývá, že štedrost nějakého člověka budeme posuzovat podle toho, jak se štedrý chová vůči svým nejbližším. Pokud posuzovaného člověka vede jeho přirozená tendence k tomu, že je

¹⁹ Je však otázka, co přesně dle Humea znamená, že z pomoci druhému nemáme prospěch.

užitečný svému nejbližšímu okolí, pak jeho charakter hodnotíme jako ctnostný a současně jej „milujeme“ jakožto osobu. Jak dále ukážeme, celé toto hodnocení druhé osoby i naše benevolence jsou podmíněny naší sympatií. Jen díky ní se totiž vciťujeme do pocitů těch, kterým jednání ctnostného člověka působí příjemné pocity, čímž v nás probouzí benevolenci vůči ctnostnému člověku. V tomto případě naše vlastní zájmy upadají v zapomnění. Hume poznamenává, že pokud chceme vyvíjet sympatii vůči druhým, musíme se na jejich situaci dívat z jejich úhlu pohledu. Jinak řečeno, musíme se přenést do jejich situace, a tak zjistit, jestli zakouší příjemné či nepříjemné pocity (Hume, 2008, s. 313).

Někdy však může dojít k zajímavému úkazu: například když pozorujeme bolest či potěšení cizince, tedy někoho, vůči komu by náš zájem ze sympatie neměl vůbec směřovat. Když pozorujeme cizincovu bolest či radost, někdy se stane, že jeho emoce jsou nám velice blízké a že nás zajímají nadevše. Pak už stačí jen princip podobnosti k tomu, aby nás hluboce zajímaly i emoce jiných cizinců. Čím je nám však libost a nelibost druhých vzdálenější, tím je i naše sympatie slabší a tím pádem i chvála a hana činů, které působí bolest či potěšení, váhavější. Ale i když je naše sympatie slabší vůči lidem cizím než lidem v naší blízkosti, ignorujeme tyto odlišnosti v případě, že formujeme úsudek o charakteru nějakého člověka (Hume, 2008, s. 313). O tomto Humeově stanovisku bude ještě dále řeč. Na závěr však připojme krátké shrnutí Humeových propozic.

Hume se domnívá, že štědrost lidí je značně omezená a má své „skupinové“ limity. Často totiž pomáháme a jsme štědrí jen vůči lidem, od kterých lze očekávat, že by nám v současnosti či v budoucnu oplatili naše lakomství či chamtivost, dále k lidem blízkým a také k našim přátelům. Současná neurověda dává Humeovi za pravdu v tom, že pokud máme být štědrí vůči cizincům a současně by nás tato štědrost stála nevelký finanční obnos, pak se polovina z nás raději rozhodne jednat sobecky (viz Kanazawa a kol., 2013).

Před relativně nedávnou dobou se lidské chování začalo zkoumat na určitých experimentálních modelech vycházejících z tzv. teorie her - jednou z větví aplikované matematiky. Zde jsou lidé postaveni před určitý experimentální scénář mající podobu hry. Zkoumá se, jaké bude chování hráčů ve vzájemné interakci. Jednou z experimentálně užívaných her je tzv. Vězňovo dilema.²⁰ Hra může mít jedno kolo. Na příkladu jednokolové hry Vězňovo

²⁰ Hra probíhá mezi hráčem 1 a hráčem 2. Tito hráči se neznají a nemohou vzájemně komunikovat. Mohou vyhrát až pět dolarů, jež jim jsou vyplaceny po ukončení hry. Množství finanční odměny, kterou hráči obdrží, přitom závisí jak na rozhodnutí hráče 1, tak i hráče 2. Oba hráči mohou volit následovně: Hráč 1 se rozhodne s hráčem 2 spolupracovat. Pokud se hráč 2 rozhodne také spolupracovat, oba hráči obdrží čtyři dolary. Pokud se však hráč 2 rozhodne hrát sobecky a nespolečně, obdrží hráč 2 všech pět dolarů a hráč 1 žádný. Naopak, když se hráč 2 rozhodne spolupracovat a hráč 1 se rozhodne hrát sobecky a nespolečně, obdrží hráč 1 pět dolarů a hráč 2 žádný. Spolupráce tedy pro hráče představuje značný potenciální zdroj zisku, ale obnáší též riziko, že jeden z nich

dilema se ukazuje, že pokud se hráči neznají a současně vědí, že člověk, se kterým hrají, jim nemůže jejich chování oplatit, pak se v průměru každý druhý člověk zachová sobecky (viz Kanazawa a kol., 2013). Je však třeba dodat, že četnost sobeckého chování ve variantách hry Věžňovo dilema významně ovlivňují následující proměnné:

1. Sociální blízkost/vzdálenost – zdali daného člověka známe nebo ne (Majolo a kol., 2006).
2. Možnost opětovného setkání - zdali víme, že se s ním setkáme znovu (Pruitt a kol., 1977).
3. Vizualizace druhého – konfrontace s druhým člověkem ve stejné situaci či s nikým (Kanazawa a kol., 2013).
4. Minulé zkušenosti - zdali s dotyčným máme dobré zkušenosti (Majolo a kol., 2006).
5. Osobnostní vlastnosti:
 - a. vyhledávání nového
 - b. „společenská image“ - tendence se soustředit, jak chování působí na veřejnosti
 - c. kontrola prostředí - tendence myslet si, že *„jsem pánem svého osudu a svůj život držím pevně v rukách a mohu ovlivnit prostředí okolo mě.“*

Míra těchto vlastností pozitivně korelovala s kooperací²¹ (Boone a kol., 1999).

Hume na druhou stranu nevyklučuje, že skrze naši sympatii či soucit budeme prostřednictvím benevolence vedeni k jednání ve prospěch druhého člověka, ačkoli by se jednalo o cizince. To, že nás soucit²² může vést k prosociálnímu chování i vůči cizincům, potvrzují některé experimenty (Xu a kol., 2009). Je však třeba dodat, že čím je nám daný člověk „vzdálenější“,²³ tím slabší je náš soucit vůči tomuto člověku (Xu a kol., 2009, Atkins a kol. 2016, Drwecki a kol., 2011, Hein a kol. 2010, Elfenbein – Ambady, 2002).

nedostane nic. Pokud se oba hráči rozhodnou nespolupracovat a hrát sobecky, dostanou oba po jednom dolaru (DeAngelo – McCannon, 2017).

²¹ Originální názvy uvedených osobnostních vlastností jsou: Sensation seeking, Self-monitoring a locus of control.

²² Benevolence, jak bude dále pojednáno, je výsledkem našeho soucítění s druhými. Bez soucitu tedy není benevolence.

²³ E.g. ve smyslu rasy či skupiny se kterou se identifikujeme.

2.6.3. Společenská pravidla a spravedlnost

Tento oddíl je zde zařazen proto, že poskytuje úvod pro část práce, v níž bude pojednáno o vztahu mezi dodržováním společenských pravidel se sympatií. Pro komplexnější pochopení tohoto vztahu je však třeba, abychom zmínili, jak D. Hume nahlíží na společenská pravidla a spravedlnost obecně.

Hume se domnívá, že základní principy morálního jednání vycházejí z našeho pojetí spravedlnosti. Co nás však motivuje ke spravedlivému jednání? Rozum to být nemůže. Zřejmě se bude jednat o nějaký motiv. Jaký však? Jedna z odpovědí by mohla znít: jednáme spravedlivě proto, že nám jde o veřejný zájem. Hume se však k tomuto stanovisku nehlásí. Říká totiž, že je těžko představitelné, aby byl veřejný zájem sám o sobě spojen s dodržováním zásad spravedlnosti. O veřejný zájem nám jde jedině díky uměle vytvořené, společenské konvenci, která ustanovuje zásady spravedlnosti²⁴ (Hume, 2008, s. 248). Co jiného nás však motivuje ke spravedlivému jednání, když ne společenský zájem? Hume tvrdí, že je to naše vlastní blaho. Jinak řečeno, motivy pro všechny spravedlivé činy vychází z našich vlastních privátních zájmů a reputace (Hume, 2008, s. 247).

Na první pohled by se mohlo zdát, že toto Humeovo vysvětlení má jistou trhlinu. Když je totiž dodržování zásad spravedlnosti ve vlastním zájmu lidí, proč tedy porušují společenská pravidla a jednají sami nespravedlivě? Důvodem je, že mnozí lidé nadřazují aktuální zájmy zájmům vzdálenějším. Sledování aktuálních zájmů, a tedy porušování zásad spravedlnosti, má pak pro lidskou společnost zhoubné důsledky. Přináší totiž nebezpečí a nejistotu do lidských vztahů (Hume, 2008, s. 276). Jediné, co podle Humea lidé mohou dělat, aby neporušovali zásady spravedlnosti, je změnit svou situaci a považovat dodržování zásad spravedlnosti za svůj aktuální zájem.²⁵

Hume považuje společnost jako takovou za nezbytně nutnou podmínku spokojeného života. Životem ve společnosti člověk totiž kompenzuje přirozené nedostatky. Když lidé spojují své síly, stávají se celkově zdatnější (Hume, 2008, s. 251). Pro člověka je tedy výhodné být

²⁴ „Public interest is not naturally attached to the keeping of the rules of justice. It is connected with it only through an artificial convention for establishing the rules of justice“ (Hume, 2008, s. 248).

²⁵ „All they can do is to change their situation, putting the maintenance of justice in the immediate interest“ (Hume, 2008, s. 277).

součásti společnosti. Společnost se však neobejde bez určitých pravidel, kterými se její členové řídí. Kdyby nebylo těchto pravidel a každý by dělal, co by uznal za vhodné, pak by se společnost rozpadla (Hume, 2008, s. 251-258). Lidé se totiž chovají dost často chamtivě a sobecky. Prostřednictvím společenských pravidel je snazší tyto vlastnosti regulovat (Hume, 2008, s. 206). Současně dle Humea platí, že žádná výhoda, kterou jedinec může získat ze sobeckého porušení pravidel, nemůže převážit výhody, jež má dodržování společenských pravidel. Tím spíš, když člověk ví, že jeho charakter je u druhých lidí hodnocen podle jeho činů (Hume, 2008, s. 323).

Často zapomínáme, říká Hume, že společenská pravidla jsou ustanovena kvůli našemu spokojenému životu. Tím, že držíme ruce pryč od majetku druhých lidí, se vlastně nevzdáváme svých vlastních zájmů, či zájmu našich nejbližších přátel. Právě naopak. Nejlepší cesta, jak dosahovat našich vlastních zájmů a zájmu našich nejbližších, je řídit se těmito pravidly. To proto, že dodržování těchto pravidel přispívá ke stabilitě společnosti, která – jak již bylo řečeno – je nutnou podmínkou blaha a přežití našeho i našich přátel²⁶ (Hume, 2008, s. 253).

Hume dále poukazuje na problém s pravidly ve velkých společnostech. Když se totiž společnost dostatečně rozroste a stane se z ní národ, pak zájem, který každý člověk má na zachování systému spravedlnosti, se začíná vytrácet. Zájem člověka na stabilizaci společnosti je tím vzdálenější. Tento Humeův postřeh se podařilo doložit experimentálně.

Slavný americký sociální psycholog Philip Zimbardo, jenž se proslavil pověstným vězeňským experimentem v 60. letech minulého století, uskutečnil pokus. Postavil dvě relativně nová auta v různých městech USA. Jedno auto bylo zaparkováno v malém městečku Palo Alto. Druhé pak v New Yorku. Zimbardo zjistil, že v New Yorku lidé auto začali rozkrádat během prvních 10 minut. Do 24 hodin bylo rozebráno vše, co šlo prodat pouličním prodejem. Naproti tomu v malém městečku se auta během prvních 24 hodin nikdo nedotkl a nic z něho neukradl (Zimbardo, 1969, s. 237-307). Hume by zmíněné neřestné chování vysvětlil tím, že je těžší dohlédnout potenciální rizika porušování pravidel²⁷ (Hume, 2008, s. 258).

Hume si v souvislosti se spravedlností klade následující otázku: „Jak je možné, že nás pobuřuje, když je s někým nespravedlivě zacházeno? Naše rozhořčení může mít rovnou dvě

²⁶ Pokud jde o původ společenských pravidel, pak jako první vznikají pravidla týkající se vlastnictví. Poté, co se ustanoví pravidla vlastnictví, je možný vznik dalších pravidel a možností. Např. spravedlnosti, majetku a práv (Hume, 2008, s. 254).

²⁷ „But when a society grows large enough to be a tribe or a nation, the interest that each person has in maintaining a system of justice is more remote; and it is harder for men to grasp that disorder and confusion follow every breach of these rules“ (Hume, 2008, s. 258).

příčiny. Zaprvé: nespravedlivé jednání je škodlivé pro lidskou společnost. A jak již bylo řečeno, stabilita společnosti je současně nutná pro náš spokojený život. Z toho vyplývá, že cokoli, co škodí stabilitě společnosti, škodí i nám (Hume, 2008, s. 258-259).

Zadruhé, nespravedlivé jednání škodí nevinnému. Proč nás však zajímá blaho nevinného? Dle Huma je to díky principu, jenž nám umožňuje sdílet neštěstí druhých. Díky sympatii.

2.6.4. Sympatie

Nyní blíže pojednáme o sympatii,²⁸ tedy o fenoménu, o němž jsme již v krátkosti pojednali a který Hume považuje za pravý původ morálky (Hume, 2008, s. 299). Je zřejmé, říká Hume, že příroda vytvořila lidi, kteří si jsou navzájem velmi podobní. Naše tělesné proporce se mohou lišit ve své velikosti či vzhledu, ale jejich struktura je v jistých ohledech stejná. A co platí pro tělo, platí i pro mysl. Podobnost lidských myslí navzájem přispívá k tomu, že snáze pocítujeme pocity druhých. Tuto podobnost odvozujeme z vlastní zkušenosti. Pokud by tedy byl náš emoční život dramaticky vzdálený emočnímu životu druhých, pak s nimi nemůžeme sympatizovat. Nemůžeme totiž dle Humea detekovat u druhých takové pocity, které sami nemáme (Hume, 2008, s. 299).

Dle Humea s druhými sympatizujeme tím snáze, čím jsou nám druzí podobnější. Např. podobou charakteru či kraje, ze kterého pocházíme, nebo jazykem, kterým mluvíme. Podobnost ale není jediný faktor, který umocňuje naši sympatii vůči druhým. Významnými faktory jsou např. to, jestli je daný člověk od nás daleko (v jiné zemi) či zdali je blízko. Dále to, jestli jsme s druhým pokrevně spřízněni (což je spojení kauzální). Když pak dojde ke spojení všech zmíněných faktorů, pocítujeme emoce druhých velice živě (Hume, 2008, s. 172). Hume dále předkládá příklad na kterém názorně demonstruje, co pro něho sympatie představuje.

Když se rozezvučí houslová struna a vibracemi se chvěje, pak rozechvěje a rozezvučí i okolní dosud strnulé struny. Stejně tak snadno, říká Hume, pocity jednoho člověka přechází na druhého a vytváří stejné (corresponding) pohyby těla i mysli v každém z nás. Když pozorujeme projevy či účinky vášně (passions) jiného člověka v jeho hlasu či gestech, naše mysl okamžitě vyvozuje z těchto účinků na vnitřní příčinu a nechává tak vzniknout ideji vášně, která je tak

²⁸ Humeův termín: sympatie je široký. Původně řecký termín znamená „cítit s“, nezahrnuje jen soucit s někým, ale též společný způsob smýšlení (Hume, 2008, s. 171).

živá, že se velmi brzy stane sama vášní. A velmi podobně, když vidíme předmět či situaci, která způsobuje určité emoce, automaticky usuzujeme z příčiny na účinek, čímž se nás zmocní emoce, které obvykle daná situace či předmět vyvolává (Hume, 2008, s. 298 - 299).

Hume tvrdí, že neexistuje žádné *x*, které by bylo vášní a bylo by okamžitě přítomno v pozorující mysli.²⁹ Jak již bylo řečeno, Hume se domnívá, že veškeré informace o pocitech druhých, poskytované našimi smysly jsou buď účinky těchto pocitů, e.g. výraz ve tváři, a/nebo jejich příčiny, e.g. rychle se na nás řítící auto. A z příčiny či účinku automaticky odvozujeme prostřednictvím sympatie příslušnou emoci. Humeova propozice říkájící, že neexistuje žádné *x*, které by bylo vášní a bylo by okamžitě přítomno v pozorující mysli, zřejmě neplatí. Přesněji řečeno, neplatí ve všech fázích života. Novorozenec pravděpodobně nedovede odvozovat příčinu z účinku a naopak, přesto pláč jiného dítěte dokáže rozplakat novorozence, jež vzlykání slyší (Martin & Clark, 1982, s. 3-9).

2.6.4.1. Morální hodnocení a sympatie

Hume sympatii přičítá i jiné funkce než např. morální hodnocení. Hume totiž v sympatii spatřuje rozhodující schopnost, umožňující vnímat pocit krásy. Mechanismus je následující: Každý objekt, který většinou působí slast, je považovaný za krásný a naopak –každý objekt, který většinou způsobuje bolest je považovaný za „hnusný“ či „ošklivý“. Když vidíme např. krásného, silného koně, pak v nás už pouhý pohled na onoho koně vyvolá příjemný pocit, protože se vcitujeme do vlastníka onoho koně, kterému jeho síla přináší potěšení a užitek. To je důvodem, proč cítíme libý pocit, když se na onoho koně díváme. Proč si ale myslíme, že vlastníkovu onoho koně přináší jeho síla potěšení a užitek? Na základě naší víry. Protože z příčiny vyvozujeme na účinek, tedy ze síly koně vyvozujeme, že přinese svému majiteli potěšení a užitek (Hume, 2008, s. 299). Zajímavé je Humeovo propojení pocitu krásy s morálním hodnocením. Hume totiž tvrdí, že naše morální pocity mají často základ ve stejných principech jako pocit krásy. Žádná ctnost není tak oceňovaná a vážená jako spravedlnost a nejvíce nenáviděná je nespravedlnost (Hume, 2008, s. 299). Morální dobro je často krásné a neřest je ošklivá, nechutná, odporná.

²⁹ Otázka zní, co přesně Hume v tomto případě vášní přesně myslel. Je však pravděpodobné, že myslel vášně v širokém smyslu.

Nyní, když jsme stručně pojednali o sympatii, vraťme se k již zmíněné Humeově otázce: Jak je možné, že nás pobuřuje, když je s někým nespravedlivě zacházeno? Řekli jsme, že kromě jiného díky sympatii. Hume se však dále ptá: Jak přesně k tomu dochází? Čím je umožněno, že cítíme neštěstí druhého? Na tuto otázku existují dvě odpovědi:

1. Na základě obecných pravidel
2. Na základě podobnosti.

Avšak to, že sympatizujeme s druhými na základě obecných pravidel a podobnosti nevysvětlí to, proč nás pobuřuje nespravedlivé jednání s druhým. K onomu hodnocení je zapotřebí, aby předpokládané pocity druhého člověka byly konfrontovány s našimi vlastními. Přesněji řečeno: náš pocit že určité jednání je ctnostné a jiné neřestné vychází z našich vlastních pocitů příjemnosti a nepříjemnosti v konfrontaci s jednáním druhých, přičemž při této konfrontaci sympatizujeme na základě obecných pravidel a podobnosti (Hume, 2008, s. 258-259). Věříme totiž, že takto se lidé v podobné situaci cítí (obecné pravidlo), protože my se tak taky cítíme a daný člověk je nám podobný (princip podobnosti). Z těchto důvodů nám je nepříjemné, když je s někým nespravedlivě jednáno. Z toho plyne, že původním motivem pro ustanovení spravedlnosti je náš vlastní zájem (self-interest) (Hume, 2008, s. 258-259). Souhrně řečeno: naše rozhořčení plynoucí z konfrontace s nespravedlivým jednáním má dvě hlavní příčiny: buď jde o naše blaho, protože je ohrožena stabilita společnosti, anebo je nám na základě sympatie nepříjemné, když je s druhým jednáno nespravedlivě. Přičemž míra rozhořčení, plynoucí z nespravedlivého jednání, je vždy přímo úměrná míře naší sympatie s druhými (Hume, 2008, s. 301, 304, 312). Zajímavá je Humeova propozice, že nespravedlivé jednání nás pobuřuje proto, že ohrožuje stabilitu společnosti a tím pádem naše blaho. Má tento Humeův výrok z pozice současné vědy nějaké empirické zakotvení?

Jedna z experimentálních her nese název Ultimatum game. V této hře se dva hráči rozhodují, v jakém poměru si rozdělí určité množství peněz. Hra bývá jednokolová. Hráč jedna nabídne hráči dvě určitý finanční obnos. Ten pak má dvě možnosti: nabídku přijmout či nikoli. Pokud hráč 2 nabídku přijme, hráči si rozdělí peníze dle návrhu hráče jedna. Pokud však hráč dvě nabídku odmítne, nedostanou oba nic (Ichinose1 a kol., 2014, s. 1-4). Jinak řečeno, pokud je nabídka od hráče jedna vnímána jako nespravedlivá, hráč dvě potrestá hráče jedna tím, že mu odejme možnost získat jakýkoliv finanční obnos. Čímž ovšem poškodí sebe. Pokud však je nabídka hráče jedna vnímána jako spravedlivá, pak se hráč většinou rozhodne nabídku přijmout, čímž oba hráči něco získají (Henrich a kol., 2006, s. 1767-1770).

V této hře se tedy ukazuje, že lidé přirozeně a napříč kulturami vykazují tendenci odměňovat druhé za spolupráci a spravedlivé jednání a naopak – trestat takové činy, které

pocitují jako nespravedlivé (Henrich a kol., 2006, s. 1767-1770, Ichinose1 a kol., 2014, s. 1-4, Fehr & Gächter, 2002, s. 137).

Lze si představit, že v průběhu evoluce se vyvinuly mechanismy, které byly ustanoveny speciálně proto, aby detekovaly a potrestaly toho, kdo porušuje společenská pravidla. Jak již bylo uvedeno, lidé trestají neférové aktéry, ačkoli je trest pro ně velice nákladný (Boyd a kol., 2003, s. 3531-3535, Fehr & Gächter, 2002). Důvodem může být to, že potrestání nespravedlivých hráčů zvyšuje pravděpodobnost spolupráce v budoucnu a tím pádem přežití (viz Boyd a kol., 2003, s. 3531-3535).

Nyní zpět k Humeově propozici, která by mohla mít s uvedenými experimentálními zjištěními spojitost. Hume říká: nespravedlivé jednání nás pobuřuje proto, že ohrožuje stabilitu společnosti a tím pádem naše blaho.

Abychom mohli ověřit pravdivostní hodnotu tohoto Humeova výroku, je zapotřebí jej s jistou dávkou odvahy přeložit do současných pojmů a následně provést logickou syntézu: Z kontextu užití³⁰ predikátu „nespravedlivý“ plyne, že se jedná o porušení společenských pravidel. Platí: Společenská pravidla³¹ ve značné míře přispívají spolupráci³² (Ohtsuki a kol., 2006, Gavrilets a kol., 2017). Ba dokonce ji zakládají (Fehr a kol., 2004). Z toho vyplývá, že nespravedlivé chování podkopává základy spolupráce.

Platí: nedodržování společenských pravidel neumožňuje vznik širší spolupráce mezi členy skupiny (Fehr a kol., 2004 s. 186). Dále platí: Úměrně s klesající mírou spolupráce mezi členy skupiny, klesá úměrně stabilita³³ této skupiny a tím pádem i schopnost přežití³⁴ (Nowak, 2006).

Z toho vyplývá, že nespravedlivé chování snižuje stabilitu společnosti a schopnost přežití. V tomto ohledu se Humeovo stanovisko blíží stanovisku uvedených vědeckých poznatků.

³⁰ Z toho, jak jej v této souvislosti užívá D. Hume.

³¹ Společenská pravidla zde definujeme jako: Chování, které je očekáváno od jedinců v dané sociální skupině v určité situaci (Gavrilets a kol., 2017).

³² Spolupráci je zde myšleno jednání člověka, jenž „zaplatí“ náklady hodnoty C ve prospěch druhého, který obdrží benefit hodnoty B (dle Nowak, 2006).

³³ Stabilitu skupiny lze chápat jako množství jedinců, kteří jsou v případě potřeby či nouze schopni kooperovat.

³⁴ Jinak řečeno: snižuje fitness jedinců v této skupině (Nowak, 2006).

Na druhou stranu, Humeovu propozici, že naše rozhořčení nad nespravedlností na druhých je vždy úměrně naší empatii, se experimentálně doložit nepodařilo (Brethel-Haurwitz a kol., 2016, s. 2-7³⁵).

Hume uzavírá: základ spravedlnosti spočívá v tom, že produkuje obecné dobro, a obecné dobro nás zajímá do té míry, do jaké jsme schopni sympatie k druhým (Hume, 2008, s. 321).

2.6.4.2. Původ společenských konvencí a sympatie

V předchozím textu bylo pojednáno o tom, že to, co vytváří ze spravedlnosti morální ctnost, je tendence produkovat dobro, a to je taky důvodem, říká Hume, proč byla spravedlnost vytvořena. Nyní však Hume dodává, že stejně tomu tak je i s komplikovanějšími sociálně – právními konstrukty, jako např. s právy národů (the laws of nations) či sliby. Tyto zmíněné, pravidly tvořené konstrukty byly vytvořeny v zájmu společnosti. A vždy obnáší silné morální pocity. Hume v této souvislosti zdůrazňuje, že bez sympatie se neobejde jak dodržování zásad spravedlnosti, tak slibu. Kdybychom totiž hleděli jen na naše vlastní zájmy, pak by žádný z výše uvedených konstruktů nedával smysl (Hume, 2008, s. 300). Hume doslova říká:³⁶

Now, we couldn't like something because it is apt to produce x unless we liked x; in our present case x = the good of society (Hume, 2008, s. 300).

V souhrnu: Bez sympatie by nemohly ctnosti vůbec existovat. Emocionálně (skrže sympatií) bychom totiž nedohlédli důsledky neřestných činů, např. nespravedlnosti. Sympatie je tedy hlavním důvodem, proč nám přijdou všechny ctnosti příjemné a proč tyto příjemné ctnosti oceňujeme. Ctnosti dále přináší dobro společnosti, což vnímáme opět díky sympatii - díky tomu, že se do druhých vcitujeme (Hume, 2008, s. 300). Jinak řečeno, pouze díky sympatii máme zájem o společnost (Hume, 2008, s. 301).

Platí: dodržování společenských pravidel spolupráci zakládá (Fehr a kol., 2004) a významně přispívá (Ohtsuki a kol., 2006, Gavrilets a kol., 2017) k širší spolupráci mezi členy skupiny (Fehr a kol., 2004 s. 186).

³⁵ Empatie byla měřena dotazníkem: Interpersonal Reactivity Index (IRI).

³⁶ Pro náročnost textu přikládáme originální znění.

Dále platí, že vyšší míra spolupráce indikuje vyšší stabilitu společnosti (Nowak, 2006). Z toho vyplývá, že dodržování společenských pravidel je činitelem, podporující stabilitu společnosti.

V tomto kontextu Hume říká, že máme tendenci druhé lidi oceňovat za kvality, které je činí dobrými členy společnosti, tedy i za kvality, které je vedou k dodržování společenských pravidel (Hume, 2008, s. 300). Hume se dále ptá: Proč oceňujeme druhé lidi? Odpovídá, že příčina našeho ocenění tkví v principu příčinnosti. Díky němu totiž věříme, že člověk, jehož vlastnosti napovídají, že bude dobrým členem společnosti, se opravdu takovým stane. A pokud se naše očekávání naplní a onen člověk se prokáže jako užitečný pro společnost, když je jeho sociálním dispozicím učiněno zadost, pak je naše radost tím vyšší a je doprovázena opravdu živou sympatií (Hume, 2008, s. 304) a naopak, pokud porušuje daný člověk společenská pravidla a jedná proti zájmům společnosti, pak by nám jeho chování mělo být nelibé a měli bychom jej chtít za porušování pravidel potrestat, aby se tak napříště nechoval (Hume, 2008, s. 214). Nyní konfrontujme tuto Humeovu propozici s některými současnými zjištěními.

T. Singerová a kol. (2006) podnikli studii, jež zkoumala, jaký dopad bude mít na míru našeho soucitu férové či neférové chování druhých. Více než 15 mužů a žen hrálo vícekolovou variantu hry Věznovo dilema. Pokusné osoby mohly dvěma neznámým hráčům (předem vybraných experimentátorem) zaslat libovolný finanční obnos. Zaslaný finanční obnos experimentátor s vědomím hráčů vždy ztrojnásobil. Neznámý hráč č. 1 reagoval na vklad pokusné osoby vždy tak, že jí zaslal vysoký, resp. férový finanční obnos (který byl experimentátorem opět ztrojnásoben). Neznámý hráč č. 2 pokusným osobám zasílal zpět nízký - i když ztrojnásobený - finanční obnos. Neznámý hráč č. 2 zasílal velmi nízkou částku i ve chvíli, kdy mu pokusná osoba poslala částku opravdu vysokou. Hráč č. 2 tedy jednal v tomto smyslu neférově, sobecky.

V druhé části experimentu ležely tytéž pokusné osoby ve skeneru a pozorovaly férového hráče a neférové hráče při tom, když byli tito hráči vystaveni bolestivému podnětu. Autoři experimentu došli k několika pozoruhodným zjištěním: když pokusné osoby mužského pohlaví pozorovali trpícího neférového hráče, oblasti, které jsou při soucitu aktivní (přední cingulární kůra, levá přední insula a další) se téměř neaktivovaly. A co je zajímavé, když oba trpící hráče pozorovaly ženy, byla aktivita příslušných neurálních oblastí při soucitu prakticky stejná. Ženy

tedy soucítily³⁷ stejně s férovým i neférovým hráčem. Pokud utrpení férového hráče pozorovali muži, jejich příslušné neurální oblasti vykazovaly významnou aktivitu. Muži tedy, na rozdíl od žen, neměli soucit s nespravedlivými hráči. S hráči spravedlivými však soucítily stejně jako ženy. Dále se ukázalo, že muži toužili, mnohem častěji než ženy, po tom neférové hráče potrestat či se jim pomstít. To ale není vše: při pozorování trpícího neférového hráče se u mužů aktivovala oblast nucleus accumbens (vlevo), tedy oblast, která je aktivní ve chvíli, kdy zakoušíme pocit odměny či slasti. Pocit odměny se dostavil ve chvíli, kdy byl nespravedlivý hráč potrestán. Navíc se ukázalo, že s rostoucí aktivitou v této oblasti narůstala touha po pomstě (Singer a kol., 2006).

Z uvedeného se zdá, že Hume byl blízko od pravdy v tom ohledu, že máme tendenci trestat lidi, kteří porušují sociální pravidla. Na druhou stranu výše uvedený experiment nepotvrdil, že by míra empatie rostla s tím, jak rostla míra spolupráce mezi hráči.

Na základě výsledku experimentu Singerové a kol. (2006) by se na první pohled mohlo zdát, že v Humeově systému je drobná trhlinka. Proč pocítujeme slast z toho, že trestáme nespravedlivé jednání druhých lidí? Vždyť by nám mělo být na základě sympatie nepříjemné, že druhý člověk trpí. Hume by nejspíš řekl, že vůči těmto lidem nemůžeme cítit sympatii. Protože, kdybychom ji cítili, pak by nám bylo nepříjemné potrestat druhého člověka a nejspíš bychom ho netrestali.³⁸

2.6.4.3. Původ společenských konvencí a sympatie, shrnutí a kritické hodnocení

Hume uzavírá: celý systém práva a spravedlnosti je výhodný pro společnost. A byly to právě tyto výhody, které přiměly lidi k tomu, aby z vlastní vůle vytvořili systém konvencí, které tento komplexní systém zakládají. Systém konvencí je též přirozeně doprovázen silnými morálními emocemi, které mají svůj původ v sympatii. A díky sympatii nám jde o dodržování

³⁷ Soucit byl měřen prostřednictvím dílčí škály IRI dotazníku. Jednalo se o škálu mapující míru empatického zaujetí („Empathic Concern Scale“). Míra empatického zaujetí při pozorování bolesti druhých pozitivně korelovala s aktivitou levé přední insuly a přední cingulární kůry.

³⁸ Vyvození, že bychom příslušného člověka netrestali, stojí na předpokladu, že lidé se vyhýbají nepříjemnému a dávají přednost neutrálnímu před nepříjemným. Jenže někdy si člověk něco odepře za účelem většího budoucího užitku. Což by Hume pravděpodobně nevylučoval. V této naší úvaze to budeme předpokládat. Z toho plyne, že bychom vůči nějakému člověku mohli cítit sympatii a přesto bychom stejnému člověku byli ochotni působit újmu. Z toho dále vyplývá, že bychom tohoto člověka stejně potrestali, přestože by nám to přinášelo velikou strast. Např. otec, když trestá své dítě, které miluje.

společenských konvencí. Toto je vysvětlení úcty a chvály, které jsou připisovány ctnostem. Přinášejí totiž užitek společnosti (Hume, 2008, s. 301). Za předpokladu, že bychom hodnotili lidi pouze na základě toho, jak jejich charakter ovlivní zájmy naše a zájmy našich nejbližších přátel, našli bychom mezi našimi zájmy a zájmy společnosti nepřeklenutelný rozpor. Ale díky sympatii, říká Hume, dokážeme tento rozpor překonat. Společnost je z valné většiny tvořena lidmi, které neznáme a jsou cizí. Když tedy chceme překlenout zmíněný rozpor, musíme být s to sympatizovat s těmito neznámými lidmi. Vcit'ováním se do neznámých lidí pak umožní jejich zájmy přiblížit, načež je nám umožněno jednat v jejich prospěch. Hume tvrdí, že takováto sympatie je možná, nicméně je mnohem méně živá než např. sympatie vůči našim vlastním přátelům, resp. vůči jejich zájmům (Hume, 2008, s. 303).

Hume v krátkém oddíle předjímá námitku vůči jeho teorii. Když charakter nějakého člověka vede k tomu, že pomáhá druhým, jsme potěšeni a jeho jednání chválíme, protože v nás vytváří - prostřednictvím sympatie - pocity příjemnosti. Jenže dle Humea má naše sympatie s druhými své hranice, a tím pádem by stejně tak omezené měly být naše morální pocity, a tím pádem i ocenění či zavržení nějakého jednání. Hume říká, že silněji sympatizujeme s osobami, které jsou nám blízké, např. naši sousedi, a méně sympatizujeme s osobami, které jsou nám vzdálené, např. cizinci. Hume však tvrdí, že navzdory tomu, že míra naší sympatie je vůči různým lidem různá, odsuzujeme neřestné jednání úplně stejně. Hume dává příklad, že stejné chování budeme považovat za zavrženíhodné jak v Číně, tak i v Anglii (Hume, 2008, s. 301-302). Tedy míra naší sympatie se mění bez toho, aniž by se s tím měnilo naše zavržení neřestných činů. Z toho vyplývá, že naše odsuzování neřestných činů nepochází ze sympatie (Hume, 2008, s. 301-302).

Hume na tuto předjímanou námitku reaguje tím, že postuluje hodnocení druhých na základě obecného morálního pohledu (general moral view). Ten nám totiž umožňuje při našem morálním hodnocení překlenout „skupinové limity naší sympatie“ a hodnotit nezávisle na našich současných pocitech (Hume, 2008, s. 302).³⁹ Náš obecný morální pohled nám tak umožňuje oceňovat či hanit druhé za vliv, který jejich charakter má na druhé. V tomto případě nehodnotíme, jestli lidi, které tento charakter ovlivňuje, jsou naši blízcí či cizinci (Hume, 2008, s. 302-303).

³⁹ „But we ignore these variations in our •general decisions, and apply the terms expressing our liking or dislike in the way we would if we remained in one point of view“ (Hume, 2008, s. 302).

Toto Humeovo vysvětlení je tím zvláštnější, když si uvědomíme, že Hume již dříve poznamenal, že už jen pouhé rozeznání ctnostného a zavrženíhodného činu je z velké míry dáno pocity příjemnosti a nepříjemnosti (Hume, 2008, s. 258-259), které se zakládají na naší schopnosti sympatie.⁴⁰ Tedy i náš obecný morální pohled by měl být založen na oněch pocitech příjemnosti či nepříjemnosti a z nich vyplývajícím hodnocení daného činu jako zavrženíhodného či chvályhodného. V tomto se tedy Humeovo vysvětlení zdá být inkonzistentní s jeho tvrzeními předešlými.

Na druhou stranu Hume sám říká, že tento mechanismus není vždy efektivní a že naše morální pocity korespondují s původní navrhovanou teorií, tedy že limity naší sympatie tvoří též limity naší schopnosti rozlišovat ctnostný a neřestný čin (Hume, 2008, s. 302-303). Ukazuje se, že Hume se v tomto ohledu dosti přiblížil tomu, co vyplývá z řady experimentů. Empatie jde totiž do jisté míry ruku v ruce s hodnocením morálních činů. S klesající mírou empatie klesá též míra, v jaké lidé považují násilí na druhých za morálně nepřijatelné. Např. čím méně empatie⁴¹ je člověk schopen v danou chvíli vůči druhému vyvinout, tím se použití násilí pro něho stává morálně přípustnější (Gleichgerrcht a kol., 2013, s. 1-8).

3. Druhy sociálního poznávání a Humeova sympatie

Jak již bylo naznačeno, Humeova sympatie je pojem široký, zahrnující mnoho dílčích schopností. Z pozice některých současných poznatků neurovědy a experimentální psychologie lze abstrahovat tři základní schopnosti: v první řadě tzv. mentalizaci. David Hume hovoří o zaujímání situace nezaujatého pozorovatele⁴² (Hume, 2008, s. 313). V posledku lze vydělit afektivní empatii (Hume, 2008, s. 298-299).

Ačkoli se tyto schopnosti považují za rozdílné, existuje mezi různými uvedenými schopnostmi různá míra překryvu za různých okolností. Klíčová otázka zní: jak víme, že se jedná o rozdílné schopnosti? Možnost separace jednotlivých schopností se opírá v první řadě o citlivé testy. V druhé řadě, tyto různé testy aktivují v mozku odlišné neuronální systémy s různou mírou překryvu.

⁴⁰ Viz kapitola: Morální hodnocení a sympatie.

⁴¹ Resp. empatického zaujetí.

⁴² Což obnáší přesněji řečeno spíše tzv. afektivní mentalizaci.

Aby bylo zřejmé, jaké dílčí schopnosti zahrnuje pojem sympatie Davida Humea, pohovoříme o jednotlivých z nich a současně o jejich neuronálním podkladu. Předem by mělo být řečeno, že Humeova sympatie je termín velice podobný dnešnímu termínu sociální kognice či sociální poznávání (kognice) - viz definice níže.⁴³ Zmínili jsme, že existuje několik dílčích schopností či druhů sociální kognice. Pro jednotlivé druhy platí, že jsou jako takové zcela přeložitelné do Humeova termínu sympatie nikoli však naopak - že by termín sympatie byl (jako takový) zcela přeložitelný do jednotlivých druhů sociálního poznávání.

3.1. Emoční nákaza

D. Hume říká, že jedním z vlastností či rozměrů sympatie spočívá v tom, že přenáší emoce druhých lidí na nás samotné. Hume uvádí již zmiňovaný příklad: když se rozezvučí houslová struna a vibracemi se chvěje, pak rozechvěje a rozezvučí i okolní dosud strnulé struny. Stejně tak snadno, říká Hume, pocity jednoho člověka přechází na druhého a vytváří stejné (corresponding) pohyby těla i mysli v každém z nás. Tímto se tento rozměr Humeovy sympatie podobá tzv. „emoční nákaze“ („afektivní empatie“, „emoční empatie“, „izomorfní emoce“ či „sdílení afektu“). Což je mentální proces a současně stav, který kopíruje emoce druhého.

Víme, že sdílení afektu může být navozeno i pouhou představou emočního stavu druhého člověka (C. Lamm a kol., 2017). F. Koukolík mluví o tzv. „emoční infekci“. Tou je myšlen „citový stav pozorovatele [...], který je výsledkem vnímání a zpracovávání emočního stavu jiného jedince [...]. Příkladem je šíření radosti a stresu v davu“ (Koukolík, 2010, s. 45). Hranice mezi těmito jedinci se přitom stírají.

Obecně je emoční nákaza vnímána jako stav, při němž prožíváme podobné pocity druhého a je považována za evolučně starší než další sociálního poznávání – tzv. mentalizace (podrobněji viz níže) (Hojat, M. a kol., 2009; Staemmler, 2011; Baron-Cohen, 2014). Tento druh sociálního poznávání vzniká pravděpodobně mnohem spontánněji, je méně závislý na kognitivních procesech a je obtížnější jej v daný moment regulovat.

Jedním z důkazů o existenci emoční nákazy jsou zjištění experimentu E. S. Sullinsové

⁴³ Jedna z širších definic říká, že sociální poznávání je kognitivní proces, či soubor kognitivních procesů, které „zahrnují druhé lidi“. Tyto procesy mohou být používány v sociálních interakcích mezi jednotlivci či mezi jednotlivcem a skupinou. V této definici termín kognitivní představuje soubor podvědomých mechanismů, které zprostředkují jedinci informace o jednání druhých lidí (Frith a kol., 2006, s. 139).

(1991). V tomto experimentu měli probandi vyplnit dotazník týkající se jejich aktuálního duševního rozpoložení a následně počkat bez mluvení na výzkumníka. V čekací místnosti seděli vždy dva probandi naproti sobě po dobu cca 2–5 minut. Poté probandi opět vyplnili dotazník zjišťující jejich aktuální náladu. Experimentátoři přitom různě variovali zastoupení jednotlivců v párech dle jejich neverbální expresivity. Ukázalo se mimo jiné to, že jedinci, kteří se projevovali expresivněji, ovlivňovali náladu méně expresivních jedinců výrazněji než naopak. Autorka studie konstatuje významný vliv přenášení nálady vnímaného na emocionální rozpoložení vnímajícího.

Je rovněž pravděpodobné, že intenzita emoční nákazy je velmi úzce spjata s mírou tělesné synchronizace přenašeče emoce a „nakaženého“: v jednom z experimentů, v němž páry diskutovaly o svých vztahových problémech, se ukázalo, že pokles nálady u partnerů depresivních žen po tomto sezení pozitivně koreloval s tím, jak přesně tito muži kopírovali neverbální projevy svých protějšků (Bernieri, 1991, in Goleman, 2011). Nyní připomeneme, že taktéž Hume hovoří též o tom, že pocity jednoho člověka mohou snadno přecházet na druhého a vytvářet stejné (corresponding) pohyby těla (Hume, 2008, s. 298-299).

Nyní k neurálnímu podkladu. Zdá se, že proces emoční nákazy působí vzestupně: „[...] většina nervových spojení pro přímé vnímání pocitů druhých se nachází pod mozkovou kůrou ve vývojově starších částech mozku, které ‚myslí rychle‘, nikoli však do hloubky. Tyto okruhy navozují v našem těle emoční stav druhého člověka” (Goleman, 2014, s. 110). Fungují již v raném dětství a zprostředkovávají prožitky souznění s druhými. Jsou to oblasti, které propojují tělesné - často podvědomé - pocity. Jinak řečeno, při procesu emoční nákazy je sdílení pocitů rychlejší než naše vědomí – resp. informace, kterou obdrží příslušné nervové obvody o pocitu druhého člověka, předchází jejímu vědomému zaregistrování (Goleman, 2014).

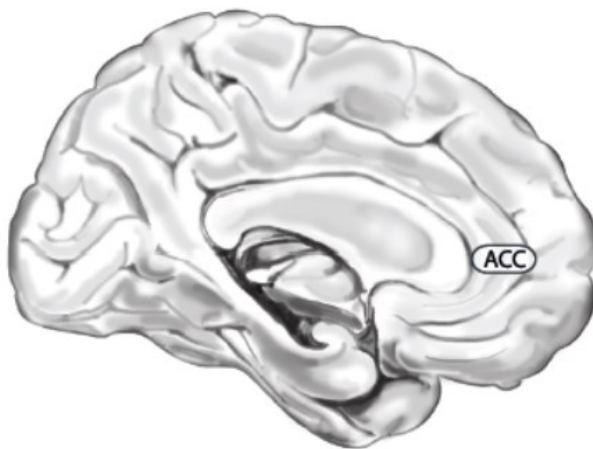
Zásadní roli při generování emocí – včetně emoční nákazy – hraje amygdala (Lerner a kol., 2016). Emoce jsou generovány dvěma různými cestami: shora dolů, či naopak – zdola nahoru (top-down/bottom up). Amygdala se při tom významně aktivuje v obou případech⁴⁴ (Ochsner a kol., 2009). V procesu generování emocí, který postupuje shora dolů, jsou emoce vytvářeny, jakmile jsou rozpoznány a interpretovány socioemocionální podněty, jako např. styl řeči či výraz ve tváři. Vytváření emocí v procesu zdola nahoru má jiný průběh: emoce jsou

⁴⁴ Ačkoli při procesech jdoucích zdola nahoru se amygdala aktivuje více (Ochsner a kol., 2009).

vyvolány v reakci na vnitřní fyziologické stavy, kterých si jedinec může, ale také nemusí být vědom (McRae a kol., 2010, in Shdo a kol., 2017). Pozitivní korelace mezi objemem amygdal a mírou emoční nákazy při tom svědčí o velkém významu amygdal při sdílení afektivních stavů (Shdo a kol., 2017).

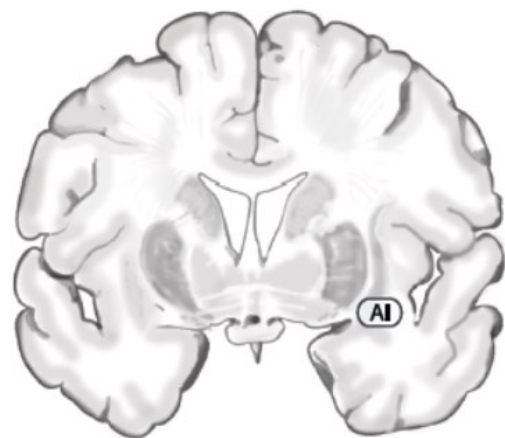
Přední cingulární kůra (*anterior cingulate* – obrázek 1) je součástí neurálních sítí zodpovědných za pozornost. Přibližuje nám úzkost prožívanou druhou osobou za pomoci naší amygdaly, která s úzkostí druhého člověka rezonuje. Díky tomu doslova „fyziologicky cítíme, co se odehrává v těle druhého“ (Goleman, 2014, 111).

Afektivní úroveň empatie funkčně dále souvisí s oblastmi přední části insuly (AI) – viz obrázek 2.



Obrázek 2

ACC - přední cingulární kůra



Obrázek 3

AI - přední část insuly

Obrázky 1 a 2 přibližně označují oblasti, jež jsou aktivovány při pozorování bolesti druhého člověka, resp. při emoční nákaze. Převzato z Mikoška a kol., 2017.

Insula (její přední část) se významně aktivuje při zpracování emocí, včetně emoční nákazy. Empatie pro pocity jako jsou chuť, zhnusení či strach, je klíčovým způsobem závislá právě na činnosti insuly (Singer a kol., 2004; Jabbi a kol., 2007; Singer – Tusche, 2013; Hadjikhani a kol., 2014; Lerner a kol., 2016; Shdo a kol., 2017; Lamm a kol., 2011). V dnes již klasické studii Jabbi a kol. (2007) pozorovali probandí ve skeneru funkční magnetické rezonance⁴⁵ různé výrazy ve tváři (neutrální, zhnusení, potěšení). Tyto pokusné osoby vyplnily dotazník⁴⁶ zjišťující úroveň jejich empatie. Autoři konstatovali, že skóre dotazníku má silný vztah k aktivaci insuly (bilaterálně) a dalším oblastem ve chvíli, kdy participanti pozorují obličej vyjadřující potěšení či zhnusení (Jabbi a kol., 2007).

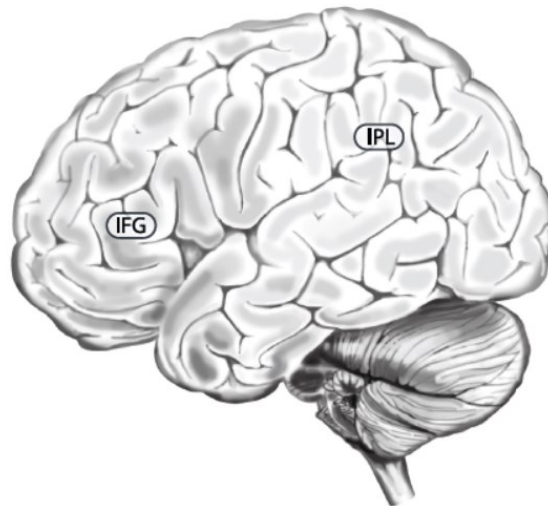
Gu s kolegy (2012) dále zjistili, že pacienti s poškozením přední části insuly mají narušenou schopnost emoční nákazy, a to jak v explicitním, tak v implicitním modu. Explicitním modem je zde myšlena schopnost rozlišit, zda druhý člověk zakouší bolest, či nikoli. Implicitním modem zde myslíme výkon v testu implicitních asociací⁴⁷. Tyto deficity se přitom týkaly jen pacientů s narušenou insulou, nikoli s narušenou přední cingulární kůrou (Gu a kol., 2012). Shdo a kol. (2017) však navíc zjistili, že míra emoční nákazy pozitivně koreluje nejen s objemem přední, ale i zadní části pravé insuly. Z toho lze usuzovat, že emoční nákaza vyžaduje integraci základní „somatosenzorické všímavosti“ o vlastním tělesném stavu s komplexními kognitivními informacemi, odvozenými z procesů vyššího řádu (např. sociálně kontextuálních) (Gu a kol., 2013). Stupeň integrace informací vyššího řádu spolu s informacemi o vlastním emocionálním stavu, které jsou dostupné vědomí, tak může predikovat vyšší přesnost při identifikaci a následném prožívání afektu druhého. Jinak řečeno, čím vyšší je schopnost vlastní „somatosenzorické všímavosti“ a stupeň integrace informací vyššího řádu,

⁴⁵ Přístroj, který umožní pozorovat aktivitu jednotlivých mozkových oblastí.

⁴⁶ Jednalo se o IRI – Interpersonal Reactivity Index, o němž bude řeč dále.

⁴⁷ Pokusným osobám byly předkládány obrázky bolestivých a ne-bolestivých podnětů. Probandi byli požádáni, aby se vyslovili o lateralitě pozorované nohy či ruky. Tedy aby určili, zda je končetina na obrázku pravá či levá. Byl sledován čas. U kontrolní skupiny byl čas, za který probandí učinili závěr, delší než u pacientů s porušenou insulou. Detailnější popis v Gu a kol., 2010, 2012.

tím vyšší je afektivní rezonance.⁴⁸ Tento proces je klíčovým způsobem závislý právě na činnosti insuly (Shdo a kol., 2017).



Obrázek 4 označuje klíčové oblasti systému zrcadlových neuronů. Převzato z Mikoška a kol., (2017).

IFG – dolní čelní závit

IPL – dolní temenní kůra

Součástí obvodů zodpovídajících za emoční nákazu je systém tzv. zrcadlových neuronů. Jedná se o neurony, které se aktivují „nejen tehdy, když jedinec vykonává nějakou činnost, ale také tehdy, když pouze pozoruje nebo jinak vnímá, jak někdo jiný tuto činnost provádí“ (Goleman, 2014, 281). Objevení těchto neuronů u makaků znamenalo intenzivnější pozornost věnovanou empatii a urychlilo její výzkum. Podobná funkční aktivita byla pozorována rovněž

⁴⁸ Insula je anatomicky organizována tak, že její zadní část přijímá informace somatické, interoreceptivní, zatímco komplexnější informace z výše položených neurálních struktur (top-down information) o motivaci, sociálních a kognitivních podmínkách jsou integrovány postupně od zadní části k části přední (Craig, 2009, in Shdo., 2017).

u lidí, a to v několika oblastech: např. v přední části IPL (viz obrázek 3), precentrálním závitu a zadní části dolního čelního závitu (T. Chong a kol., 2008; Perry – Tsoory, 2013; Damasio, 2004).

Jakkoli je řada vědců přesvědčena o tom, že zrcadlové neurony tvoří základní hmotný substrát empatie (Tan, 2014), je v současnosti jejich důležitost pro emoční nákazu silně zpochybněna (Horáček – Kesner, 2016). Nezdá se totiž, že by zrcadlové neurony při emoční nákaze hrály důležitou roli. Pokud například vlivem traumatického poškození mozku dojde k narušení systému těchto neuronů, nikterak to nezasáhne jedincovu schopnost emoční nákazy. Lze obecně shrnout, že neexistuje dostatečné množství důkazů pro tvrzení, že při emoční nákaze a při empatii – tak, jak ji zde chápeme⁴⁹ – hrají zrcadlové neurony významnou úlohu (Decety, 2010b).

Zjistilo se, že při pozorování znechucených a pozitivních obličejových výrazů se - kromě již zmíněné přední části insuly – významně aktivovala část dolního čelního závit (IFG) (viz obrázek 3), přičemž skóre emoční nákazy⁵⁰ probandů při pozorování znechucených obličejových výrazů velmi úzce souviselo s aktivací IFG (Jabbi a kol., 2007). Ačkoli se oblast IFG aktivuje při různých úlohách a je spojována s řadou funkcí (Liakakis a kol. 2011), někteří autoři se domnívají, že hraje klíčovou roli i v případě emoční nákazy (Hillis, 2014). Shamay Tsoory a její spolupracovníci dokonce tvrdí, že bez aktivace IFG není emoční nákaza vůbec možná. Některé studie tento předpoklad potvrzují. V jedné z nich bylo osm pacientů s poškozením IFG podrobeno testům, které měly zjistit, do jaké míry je narušena jejich dispozice pro emoční nákazu. Ukázalo se, že skupina pacientů s poškozením IFG vykazovala nižší úroveň emoční nákazy. Ačkoli byly hodnoty pacientů s poškozeným IFG v rozlišování emocí, emoční nákaze a empatickém distresu signifikantně nižší než u ostatních skupin, v určitých testech mentalizace se jejich výkony od výkonu zdravých jedinců takřka nelišily (Shamay-Tsoory a kol., 2009, Perry – Tsoory, 2013).

Novější studie lézí ukazují, že pro afektivní úroveň empatie mají velký význam také temporální korové struktury (STG – horní spánkový závit, MTG – střední spánkový závit, ITG

⁴⁹ Decety používá termín „sympatie“. Vymezení tohoto pojmu, tak jak jej chápe Decety, je velmi podobné dalšímu druhu sociální kognice, a to soucitu, o němž bude řeč za chvíli.

⁵⁰ Emoční nákaza zde nebyla měřena samostatným dotazníkem. Byla zjišťována pouze míra osobního distresu při pozorování znechucených tváří. Distres pramenící z pozorování znechucených tváří je však výsledkem emoční nákazy (Shamay-Tsoory, 2009). Proto tvrdíme, že se jednalo v podstatě o emoční nákazu.

– dolní spánkový závit), stejně jako blíže položené korové, podkorové a limbické struktury (např. parahypokampální závit). Zmíněné struktury jsou důležité pro širokou škálu procesů, jako je socio-emocionální percepce a interpretace sociálních podnětů, např. čítí emocionálních a ne-emocionálních výrazů ve tváři (Kumfor – Piguet, 2012; Rosen a kol., 2006; Snowden a kol., 2001; Snowden a kol., 2004, in Shdo a kol., 2017) či interpretace emocí a záměrů z pozice těla a gest (Olson a kol., 2007, in Shdo, a kol., 2017). Zdá se tedy, že tyto oblasti hrají při emoční nákaze významnou úlohu. Jejich význam spočívá v emocionálním čítí pocitů druhých lidí, což přímo odráží stupeň afektivní empatie u probandů (Shdo a kol., 2017).

Emoce člověka, k němuž se v daný moment vztahujeme, se na nás přenáší bez ohledu na jejich pozitivní či negativní valenci. Přenáší se na nás smutek i radost (T. Singer – O. Klimecki, 2014). Ukazuje se však, že zapojení mozku je v obou případech odlišné. Obecně vzato, v případě pozitivních a negativních emocí se vyskytuje určitá lateralizace v aktivaci prefrontální kůry. Při negativních emocích se aktivuje mohutněji pravá hemisféra, při emocích pozitivních spíše levá. Různí lidé pak mají v odlišné míře tendence k aktivaci prefrontální kůry pravé či levé hemisféry. Člověk, jenž má tendenci k aktivaci levé prefrontální kůry, bude tedy zakoušet spíše pozitivní emoce. Naopak člověk, u něhož dominuje aktivita pravé hemisféry, bude zažívat spíše emoce negativní (Grawe, 2007). Zdá se tedy, že tentýž trend platí i v případě sdílení izomorfní emoce s druhým člověkem: probandům, kteří se snaží sdílet emoci s někým, kdo má pozitivní náladu, se aktivuje spíše levý prefrontální kortex. V případě negativních emocí zase dominuje aktivita v pravém prefrontálním kortexu (Balconi – Vanutelli, 2017).

Dále se ukazuje, že při emoční nákaze jsme vůči různým emocím druhého různě citliví. Fyziologicky totiž reagujeme silněji na negativní emoce než na emoce pozitivní. Balconi a Vanutelli (2017) představili pokusným osobám několik obrázků, jež zachycovaly pozitivní sociální interakce (povídající si usměvaví lidé) a negativní sociální interakce (muž násilím tlačí druhého na zeď a chytá jej pod krkem). Probandi byli pověřeni, aby se snažili vcítit do lidí zachycených na obrázku a prožít jejich emoce. Kromě tepové frekvence a EEG jim byl při úloze měřen kožní odpor. Zjistilo se, že pokud se probandi snažili vcítit do osob, které zakoušeli nepříjemné, negativní reakce, jejich kožní vodivost se zvýšila více, než v případě pozitivních pocitů. Vcítění do osoby zakoušející pozitivní emoce pak zvýšilo kožní vodivost víc než v případě, když se probandi pokoušeli vcítit do lidí s neutrálním emočním výrazem (Balconi – Vanutelli, 2017).

3.2. Mentalizace

D. Hume konstatuje, že k tomu, abychom dohlédli, jak se budou cítit lidé, kteří jsou např. ohrožováni neznámým útočníkem, je nutné, abychom převzali tzv. „single point of view“. Tedy, abychom se podívali na situaci těchto lidí nikoli naší vlastní perspektivou, ale abychom si v naší mysli symbolizovali perspektivu ohrožených lidí (Hume, 2008, s. 313). Když D. Hume mluví o tomto představování si duševního stavu druhých lidí, mluví implicitně o schopnosti, které se dnes obecně říká mentalizace či tzv. „teorii mysli“ („theory of mind“).

Mentalizace je charakteristická tím, že umožňuje člověku usuzovat na záměry, přání, přesvědčení či touhy druhých a představit si mentální stav druhého člověka (Singer & Tusche, 2013). Jak jsme již naznačili, mentalizace může kromě symbolizace (představování) duševního stavu druhého zahrnovat i emocionální odezvu pozorovatele (Lamm a kol., 2017) – o čemž mluví i Hume (Hume, 2008, s. 313). Existují však případy, resp. diagnózy, které poskytují dostatečnou evidenci o tom, že někteří lidé jsou schopni symbolizace afektivních stavů druhého člověka bez emocionálního angažování. Často se jedná o jednotlivce, kteří trpí deficitem interpersonálních dovedností, jako je tomu v případě poruch autistického spektra či poruch osobnosti. Na příkladu těchto diagnóz lze dobře ilustrovat, že mentalizace a afektivní složka empatizace jsou dvě různé schopnosti, které se odehrávají v různé míře na různých neurálních podkladech (Blair, 2005; Singer, 2006, in Singer – Tusche, 2013).

Jak jsme již uvedli, pacienti s poruchami autistického spektra často současně trpí deficitem mentalizace (Hadjikhani a kol., 2014). Totéž však neplatí u některých lidí s poruchou osobnosti. Ti totiž mohou vynikat v porozumění a pochopení záměrů či intencí druhých lidí, aniž by byli současně „zasazeni“ afektivně⁵¹, což jim umožňuje, aby s druhými účinně manipulovali. To může být jedna z ústředních příčin jejich antisociálního chování (Blair, 2008, in Singer – Tusche, 2013).

Existují však také poruchy či onemocnění, které zasahují obě složky empatie. Na základě zjištění aktuálních metaanalýz (Bonfils a kol., 2016, 2017) lze předpokládat, že se tak děje v případě schizofrenní poruchy. Metaanalýza (2016) zkoumající schopnost empatie u pacientů trpících schizofrenií prokázala, že toto onemocnění provází výrazné oslabení

⁵¹ Pro psychopatické jedince je totiž typické, že necítí soucit (Lamm a kol., 2017; Lee – Gibbons, 2017) či pocit viny (Frick – White, 2008; Baskin – Sommers a kol., 2016).

mentalizace a schopnosti sdílet emoce druhého (Bonfils a kol., 2016). Ještě novější metaanalýza (2017) zkoumala oba druhy empatie prostřednictvím snad nejpoužívanějšího⁵² dotazníku zjišťujícího míru empatie – indexu interpersonální reaktivity (Interpersonal Reactivity Index či zkráceně IRI). Dotazník měří následující schopnosti:

empatické zaujetí (tendence prožívat vřelost, soucit, a zájem o druhé osoby, kteří se ocitli v nepříznivých podmínkách), např. „často mívám starost o lidi, kteří jsou nešťastní“;

empatická perspektiva⁵³ (tendence hodnotit situace z pohledu druhých lidí), např. „než se rozhodnu, snažím se podívat na věc z úhlu pohledu všech zúčastněných“;

empatická fantazie (tendence imaginativně se přesunout do pocitů a jednání fiktivních postav v knihách, hrách a filmech), např. „poté co jsem ten film zhlédl, cítil jsem, jako bych byl jednou z těch postav“;

osobní (empatický) distres představuje úroveň neklidu, nepohodlí, úzkosti, diskomfortu u jedince, jenž je konfrontován s utrpením druhých lidí, např. „děsí mě představa, že bych měl být v napjaté emoční situaci“.

(dle Davis, 1983; Mlčák, 2010)

Tatáž metaanalýza (Bonfils a kol., 2017) dále srovnávala poznatky studií, které měřily výkony pacientů se schizofrenní poruchou (při využití kontrolních skupin). Závěr metaanalýzy zní, že lidé trpící schizofrenií vykazují významně sníženou tendenci k empatickému zaujetí, empatické perspektivě a empatické fantazii. Zajímavé je rovněž zjištění, že pacienti vykazovali enormně vysoké hodnoty osobního distresu. Délka onemocnění negativně korelovala se schopností empatické perspektivy.⁵⁴ To jest, s délkou onemocnění se snižovala schopnost

⁵² Na webových stránkách Americké psychologické asociace (PsycNet) je více než 2 300 odkazů spojených s Davisovou stupnicí IRI (Israelashvili – Karniol, 2018).

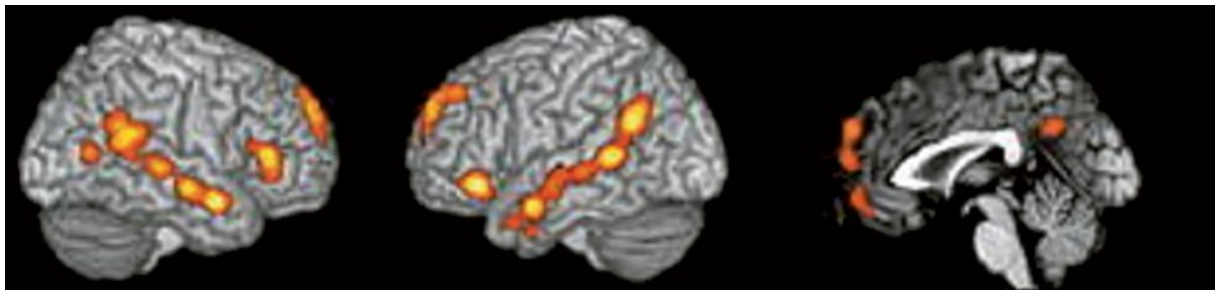
⁵³ Empatická perspektiva je vnímána jako kognitivní složka empatie (E. O'Brien a kol., 2012).

⁵⁴ Naše symbolizace mentálního stavu či kognitivních procesů druhého člověka přitom nutně vyžaduje mentalizační procesy.

empatické perspektivy.

V dalších studiích zabývajících se mentalizací byl subjektům ležícím ve skeneru prezentován příběh. Úkolem participantů bylo porozumět intencím, rozhodnutím a přesvědčením určitých postav v jednotlivých příbězích. Výsledky studií poměrně konzistentně ukázaly aktivaci sítě zahrnující horní spánkovou rýhu (STS), temporoparietální junkci (TPJ) a střední část prefrontálního kortexu (mPFC). Dále bylo zjištěno, že při mentalizaci se významně aktivuje také IFG (Van der Meer a kol., 2012).

Jedna z metaanalýz (Bzdok a kol., 2012) odhalila, že napříč různými mentalizačními úkoly, které se od pokusných osob vyžadovaly pro zjištění toho, co si daný člověk myslí, jaký má záměr a co udělá, se aktivovaly oblasti jako ventromediální prefrontální kůra (vmPFC), pól čelního laloku (FP), dorzomediální prefrontální kůra (dmPFC), precuneus, temporoparietální junkce (TPJ), pól temporálního laloku (TP), střední spánkový závit (MTG), zadní část horní spánkové rýhy (pSTS), dolní čelní závit (IFG) a vizuální kortex (V5). Část vyjmenovaných oblastí je vidět na obrázku 4.



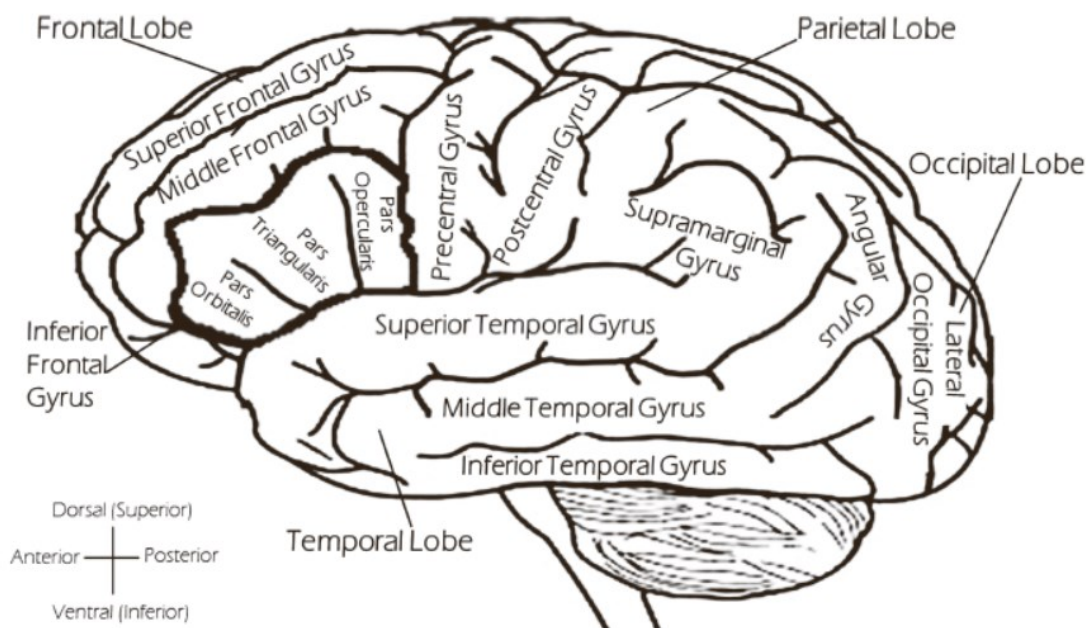
Obrázek 5 zachycuje aktivitu mozku při mentalizační zátěži v průběhu skenování ve funkční magnetické rezonanci (fMRI). První dva snímky zleva zachycují aktivitu pravé a levé hemisféry při mentalizaci. Třetí obrázek zleva znázorňuje pohled na mediální řez mozku při mentalizační zátěži (dle metaanalýzy D. Bzdok a kol., 2012).

V souvislosti s fylogenetickým vývojem mentalizace tvrdí R. Saxeová, že schopnost porozumět mentálním stavům jako touha, cíle či pocity se vyvinula dříve než schopnost porozumět mentálním stavům, jako je např. přesvědčení. První zmíněná schopnost je podle

autorky primárně podmíněna činností mPFC, zatímco porozumění abstraktním obsahům je spojováno s činností TPJ (Saxe – Powell, 2006, Saxe – Wexler, 2005, in Singer – Tusche, 2013). Nicméně závěry autorky jsou jinými odborníky shledávány jako kontroverzní (Scholz a kol., 2009, Young a kol., 2010, in Singer – Tusche, 2013). Střední část prefrontálního kortexu se dále aktivuje při snaze porozumět myšlenkám a intencím druhých lidí i při introspektivním zkoumání myšlenek (Buckner – Carroll, 2007, Christoff a kol., 2009, Jenkins – Mitchell, 2011, Schooler a kol., 2011, in Singer – Tusche, 2013).

Zmíněná metaanalýza Schurze a kol. (2014) ukázala, že při určitých mentalizačních úlohách se intenzivně aktivuje - kromě jiných oblastí - také dolní čelní závit (IFG). V následující části v krátkosti pojednáme o jeho nezastupitelné funkci.

Na obrázku 5 je znázorněno rozdělení mozkové kůry do dílčích oblastí – mozkových závitů (gyrů). Šedé, tučné rámování označuje oblast dolního čelního závitu (inferior frontal gyrus) a jeho dílčích částí – opercularis, triangularis a orbitalis. U vybraných oblastí uvádíme český překlad.



Obrázek 6

Frontal Lobe (FL) - čelní lalok	Occipital Lobe (OL) – týlní lalok
Superior Frontal Gyrus (SFG) – horní čelní závit	Lateral Occipital Gyrus (LOG) – vnější týlní závit
Middle Frontal Gyrus (MTG) – střední čelní závit	
Inferior Frontal Gyrus (IFG) – dolní čelní závit	Temporal Lobe (TL) – spánkový lalok
Precentral Gyrus – precentrální závit	Superior Temporal Gyrus (STG) - horní spánkový lalok
Postcentral Gyrus – postcentrální závit	
Parietal Lobe (PL) – temenní lalok	Middle Temporal Gyrus (MTG) – střední spánkový závit
Supramarginal Gyrus (SMG) - supramarginální závit	
Angular Gyrus (AG) – lomený závit	Inferior Temporal Gyrus (ITG) – dolní spánkový závit

Stručný přehled směrů (viz část obrázku 4 vlevo dole):

anterior - přední

posterior- zadní

ventral (inferior) - dopředu směrem k břichu

dorsal (superior) - směrem dozadu

další důležité směry:

laterální - směr jdoucí ze střední plochy k vnější ploše (opak mediální)

mediální - směr jdoucí z vnější plochy k střední ploše (opak laterální)

Za co konkrétně IFG při mentalizaci odpovídá? Jaké procesy zprostředkuje? Jistá studie (Dal Monte a kol., 2014) prokázala, že levý IFG (viz obrázek 4) hraje důležitou roli při mentalizačním úkolu „čtení mysli v očích“ (Reading the Mind in the Eyes Test [RMET]). Co přesně zachycuje tento test? Tento test měří, jak přesně jsme schopni rozpoznat duševní rozpoložení druhého člověka. Pro ilustraci předkládáme následující úkol: která z nabídnutých emocí nejlépe odpovídá výrazu na obrázku: podrážděný, znuděný, spokojený, hravý?



Obr. 7 (převzato z: Mikoška a kol., 2017).

Pokud výraz identifikujeme jako hravý, odpověď je správná. V takovém případě je pravděpodobnější, že náš levý IFG spolu s dalšími oblastmi fungují tak, jak mají. Pokud však dojde k poškození oblasti levého IFG, dojde rovněž k narušení schopnosti „číst mysl v očích“. V praxi to znamená, že lidé, kteří mají poškozenou oblast levého IFG, přiřazují k výše uvedenému obrázku emoce mnohem obtížněji a s větším množstvím chyb (Dal Monte a kol., 2014).⁵⁵

Výhody plynoucí z přesného identifikování emočního stavu prostřednictvím schopnosti „čtení mysli v očích“ jsou zřejmé. Schopnost identifikovat emoční rozpoložení druhého

⁵⁵ Čtenář si může test vyzkoušet např. na: <http://socialintelligence.labinthewild.org/mite/>.

člověka má pro lidi jakožto sociální bytosti velký význam.⁵⁶ Např. na základě přesného odhadu emočního rozpoložení druhého můžeme usměrňovat své chování tak, aby nám pomohlo efektivněji a snáz dosahovat předsevzatých cílů. Samozřejmě ne vždy je pro jedince výhodné, když ostatní lidé disponují vysokou mírou schopnosti „číst mysl v očích“. Platí to nejen v situacích soupeření, ale dokonce i v případech některých druhů spolupráce: v jistém experimentu (DeAngelo – McCannon, 2017) podrobili experimentátoři participanty testu „čtení mysli v očích“. Následně participanti hráli zmiňovanou experimentální hru věžňovo dilema. Ukázalo se, že jedinci s nadprůměrně vyvinutou schopností číst mysl v očích při hře kooperovali významně méně než ti, kteří vykazovali nižší úroveň této schopnosti.

Metaanalýza (C. Baker a kol., 2014) odhalila, že výkon v testu „čtení mysli v očích“ koreluje s obecnou inteligencí. Uvedený test taktéž zahrnuje rozpoznávání emocí z obličejového výrazu druhého člověka (Baron-Cohen a kol., 2015). Pokud je rozpoznávání emocí druhého člověka složkou emoční inteligence, pak z daného plyne, že striktní odlišování dvou typů inteligence, tedy emoční a obecné jako na sobě nezávislých není zcela smysluplné. Obecná inteligence totiž do jisté míry determinuje úroveň inteligence emoční.

3.3. Soucit u Davida Humea a v současné neurovědě

Pro Humea soucit znamená to, že nás utrpení druhého zajímá a že vyjadřujeme lítost nad politováníhodnou situací druhých lidí (Hume, 2008, s. 192). Hume říká, že soucítíme i s naprosto cizími lidmi, kteří pro nás nic neznamení (Hume, 2008, s. 192). Jak ale vzniká soucit? Velmi podobně jako sympatie. Všechny lidské bytosti jsou s námi spřízněné principem podobnosti. Tedy, jejich zájmy, jejich příjemné a nepříjemné pocity na nás musí mít na základě principu podobnosti významný účinek v tom smyslu, že v nás probouzí emoce, které se dle naší víry odehrávají v nitru druhého člověka. A to proto, že živá idea vášně druhého se velice snadno mění v impresi.

Pokud tato teorie obecně platí, říká Hume, pak tento proces v nás musí probouzet tím silnější emoce, když se jedná o utrpení druhých, o jejich zármutek. Účinek těchto emocí na naše vlastní city je totiž vyšší a též déle trvající, než je tomu např. v případě pocitu příjemnosti (Hume, 2008, s. 192-193). S druhými tedy soucítíme díky sympatii. Kdo však má nejvyšší tendence k soucitu? Soucítí stejně muži jako děti či ženy? Hume jednoznačně říká, že nejvyšší tendenci

⁵⁶ Tato schopnost je značně odolná proti degenerativním procesům stárnutí (Cabinio a kol., 2015).

k soucitu mají ženy a děti (Hume, 2008, s. 193). Hume též tvrdí, že můžeme cítit soucit i vůči jedinci, který vůbec netrpí, a to proto, že soucítíme na základě obecných pravidel. Soucítíme s tím, kdo pravděpodobně trpí, protože v dané situaci takto trpí většina lidí. (Hume, 2008, s. 193).⁵⁷ Proč ale chceme ze soucitu druhému člověku pomoci? Hume se snaží ukázat, že soucit je spojený s láskou, a to prostřednictvím benevolence. Tato schopnost je přirozeně spojena s láskou a vede nás k péči o druhého, ke snaze přinášet druhému libé pocity a ke snaze eliminovat to, co by mohlo být tomuto člověku nepříjemné.⁵⁸ Jinak řečeno: to, co je pro soucit charakteristické, je touha po tom, aby druhý zakoušel příjemné pocity a nezakoušel pocity nepříjemné (Hume, 2008, s. 200).

Na závěr této podkapitoly je třeba zmínit, že je to právě soucit, který do Humeova systému přesně nezapadá. Dle toho, co bylo řečeno o sympatii, bychom měli při pohledu na trpícího člověka cítit pocit nepříjemnosti. A jelikož lidé mají sklon vyhledávat, co jim je příjemné a stranit se nepříjemného, měli bychom se trpícího člověka spíše stranit. Jenže soucit vede přesně k opačnému chování. Vede - jak již bylo řečeno - k zájmu o druhého. Hume tento fenomén vysvětluje tím, že se s druhým identifikujeme a pocítujeme jeho bolest téměř stejně, jako by se jednalo o naši vlastní bolest. Když tedy pomáháme druhému od jeho strasti, je to podobné, jako bychom pomáhali sami sobě (Hume, 2008, s. 192-200). Je však nasnadě otázka, jak se liší bolest, kterou v nás vyvolává utrpení druhého díky jedné z dílčích schopností sympatie - emoční nákazy, od bolesti vyvolané soucitem. Další otázka ohledně Humeova systému zní, proč zrovna naše bolest způsobená soucitem vede k zájmu o druhého.

3.3.1. Soucit perspektivou současné neurovědy

Zdá se být takřka nemožné fenomenologicky určit konkrétní emoce či jejich kombinace, které prožíváme ve chvíli, kdy někomu hluboce nasloucháme. Lze však předpokládat, že silný stres, deprese, masivní úzkost, hněv či panický afekt jsou s empatickým porozuměním neslučitelné. Lze předpokládat určitou výšeč či spektrum emocí, které jsou účastny empatického naslouchání: je zřejmé, že empatie vyžaduje určité emocionální rozpoložení, resp.

⁵⁷ „Similarly, a man who is not dejected by his misfortunes is pitied all the more on account of his patience; and if he has that virtue to such an extent that he really isn't suffering at all, this still further increases our compassion“ (Hume, 2008, s. 193).

⁵⁸ „A desire for the happiness of a beloved person and an aversion to his misery“ (Hume, 2008, s. 200).

aktuální přítomnost určitých emocionálních kvalit, přičemž se zdá, že konkrétní kombinace emocí se přizpůsobuje sociálnímu kontextu.

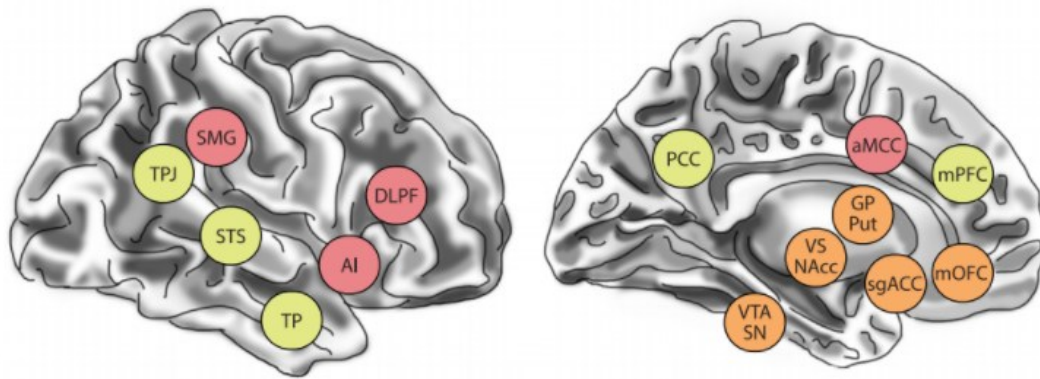
V užším smyslu lze soucit (též tzv. „empatické zaujetí“ (Klimecki a Singer, 2015) chápat jako „komplementární sociální emoci vyvolanou konfrontací s utrpením druhého, která je spojena se srdečností, vřelostí a úmyslem pomoci“⁵⁹ (K. Preckel, P. Kanske, T. Singer, 2018). Soucit v širším smyslu lze charakterizovat jako porozumění tomu, jak se cítí druhý člověk. Zahrnuje porozumění zkušenostem, obavám a postojům druhého v kombinaci se schopností toto porozumění komunikovat. Součástí takto pojímané empatie je i intence pomoci při prevenci a zmírnění bolesti a utrpení, například v kontextu psychoterapie či lékařské péče. Jde o nástroj, který umožňuje vyznat se v prožitcích ostatních lidí, přičemž jeho podstatnou součástí je rovněž regulace vlastních emocí a zapamatování emocí druhých. Tento druh empatie nám umožňuje velmi rychle vyhodnotit konfigurace verbálních, a především neverbálních behaviorálních projevů druhého, usuzovat, co si daný člověk myslí, jak se cítí, a na základě toho predikovat jeho další chování, včetně aktivace touhy pomoci (Hojat, M. a kol., 2009). Být empatickým v tomto smyslu již tedy vylučuje možnost vnímat pouze technicistně, instrumentálně. Tento koncept současně znamená, že nejsme lhostejní vůči trpícímu, implikuje zájem o druhého kvůli němu samotnému, zatímco všeobecná absence empatie má dalekosáhlé celospolečenské konsekvence.

Soucitnost se v průběhu dospívání obecně zvyšuje a dosahuje vrcholu ve střední dospělosti, zatímco ve stáří začíná pozvolna klesat. Obecně jsou ženy soucitnější než muži (O'Brien a kol., 2012). Dále platí, že děti s poruchami chování a lidé s disociální poruchou osobnosti trpí nedostatkem právě tohoto druhu empatie (Lamm a kol., 2017; Cohen – Strayer, 1996).

Nyní k neurálním korelátům. Kim a kol. (2009) promítali 21 dobrovolníkům ležícím ve skeneru tváře s neutrálním a smutným výrazem. Pokusné osoby byly požádány, aby vůči těmto tvářím zaujaly soucitný či pasivní postoj. Zjistilo se, že soucitný postoj vůči smutným tvářím doprovázela aktivita v substantia nigra/ventrální tegmentální oblasti (VTA) a ventrálním striatu – oblastech, které jsou aktivní, když jedinec zakouší odměnu či slast (Kim a kol., 2009). Klíčové

⁵⁹ Dle některých autorů spadá soucit v rámci pětifaktorového modelu lidské osobnosti („Big Five“, tzv. „velká pětka“) do rozměru přívětivost („Agreeableness“), resp. společně se zdvořilostí je jednou ze „subdimenzí“ tohoto rozměru (Hou a kol., 2017).

oblasti systému odměny – ventrální tegmentální oblast a striatum – se aktivují také tehdy, když hráči, kteří v sociální hře hrají obstojně, pohlédnou na usmívající se tvář neznámého člověka (Vrtička a kol., 2008). Za zmínku též stojí, že výše uvedené oblasti jsou aktivní v momentě, kdy jedinec pozoruje tvář milovaného člověka (Bartels – Zeki, 2000, 2004). Aktivita neurální sítě při soucitu s druhými – zahrnující rovněž oblasti zodpovědné za pocit odměny a slasti – však není pozorována, zakoušíme-li s trpící osobou izomorfní pocit (Klimecki a kol., 2012, 2014; Lamm a kol., 2017). Ukazuje se tedy, že při soucitu se aktivuje odlišná neurální síť než při emoční nákaze (viz obrázek 7). Odlišné jsou i důsledky plynoucí z aktivace těchto neurálních sítí: aktivace oblastí souvisejících s empatickým zájmem predikuje následné prosociální chování (viz dále) (Ashar a kol., 2017).



Obrázek 8. popisuje klíčové oblasti mozku, jež se podílí na sociálním poznávání. Převzato z: Mikoška a kol., 2017.

Mentalizace

Emoční náklaza

Soucít

STS - horní spánková rýha

aMCC - přední část

VS, NAcc - ventrální

TPJ - temporoparietální
junkce

střední cingulární kůry

striatum, nucleus

mPFC - střední prefrontální
kůra

AI - přední část insuly

accumbens,

TP - spánkový pól

SMG - supramarginální
závit

sgACC - subgenuální část

PCC - zadní cingulární kůra

dIPFC – dorzolaterální

přední cingulární kůry

prefrontální kůra

mOFC - střední

orbitofrontální kůra

GP, Put - globus pallidus,
putamen

VTA, SN - ventrální

Tegmentální oblast,
substantia nigra

4. Empatie a prosociální chování

Nyní pojednáme o tom, jak se některé vědecké práce vyslovují ke vztahu mezi empatií a prosociálním chováním. Uvedli jsme, že D. Hume sympatii považuje za schopnost, která významnou měrou přispívá k pomoci druhým lidem. Zvláště pak soucit, který je sympatii zprostředkován, vede k prosociálnímu chování tím, že v nás vyvolává benevolenci. Protože však o soucitu a jeho vlivu na prosociální chování bylo již pojednáno, pohovoříme v této kapitole o trochu jiné problematice. A totiž, zdali naše nepříjemné pocity vyvolané konfrontací s bolestí druhého člověka v nás mohou vyvolat ochotu pomoci, ve snaze ulevit naší vlastní bolesti, kterou nám konfrontace s bolestí druhého způsobuje. Z pozice Humeova systému se totiž zdá, že něco takového není možné.⁶⁰ Nejprve však pojednejme o tom, jak se významné postavy současné neurovědy a v posledku i závěry výzkumů vyslovují k otázce prosociálního chování a empatie.

Řada současných významných uvedených autorů zabývajících se empatií (Baron-Cohen, Goleman, Singerová,) empatii pojímá v úzkém vztahu k připravenosti jedince pomáhat a kooperovat s druhými, tedy ve spojitosti s prosociální tendencí. Empatie je často vnímána jako podstatná součást prosociálního jednání či je prosociální jednání považováno za nutnou konsekvenci přítomnosti empatického postoje. Nejde tedy jen o samotné vcítění do druhého, ale rovněž o intenci druhému pomoci.

Nyní ke konkrétním výzkumům. Zdá se, že lidský altruismus má své kořeny v nejranějším dětství. Studie J. K. Hamlinové a kol. (2007) například ukazuje, že již děti okolo 6 až 10 měsíců hodnotí určitou postavu jako sympatickou či nesympatickou na základě toho, jak se tato postava chová k ostatním. Děti preferují postavu, která pomáhá, před tou, která škodí či tou, která nepomáhá ani neškodí. Neutrálně jednající postavu při tom preferují před tou, která škodí. Tyto první náznaky altruistického chování však mají daleko k altruismu, který vychází z empatie či soucitu. Do jaké míry však vedou mentální stavy jako empatie k prosociálnímu chování u dospělých lidí?

⁶⁰ Nenašli jsme totiž žádnou zmínku o tom, že by Hume tento mechanismus spojoval s pomocí druhému. Naopak se zdá, že mechanismus, který od konfrontace s utrpením druhého vede ke snaze strádajícímu pomoci, má základ v soucitu (Hume, 2008, s. 192 – 200).

Poznatky získané z behaviorálních a neurovizuálních experimentů vskutku ukazují na skutečnost, že lidé pomáhali druhým tehdy, když prohlásili, že s druhými empatizovali, nebo když jejich mozky vykazaly takovou aktivitu, která se obvykle objevuje při empatii (Eisenberg – Morris, 2001, in Singer – Tusche, 2013; Hein a kol., 2010).

Z některých výzkumů např. vyplývá, že „čím více empatie divák k oběti pociťuje, tím vyšší je pravděpodobnost, že se pokusí se jí zastat. Existují důkazy, že míra empatie ovlivňuje i morální rozhodování lidí. Například studie prováděné v Německu a ve Spojených státech prokázaly, že čím empatictější lidé jsou, tím více upřednostňují morální princip, že prostředky by měly být rozdělovány v závislosti na potřebách lidí” (Hoffman, 1984, in Goleman, 2011). O tom, že vysoká míra empatie či soucitu vede k altruistickému chování, poskytují důkazy i velmi rozsáhlé studie. Jedna z nich studie proběhla nedávno v USA. Výzkumný vzorek čítal téměř 80 000 lidí ze všech 50 států USA. Studie prokázala, že čím byli lidé v daném státě empatictější⁶¹ a soucitnější⁶², tím více času věnovali dobrovolnické činnosti a více přispívali na charitu. S mírou empatie a soucitu též rostla úroveň celkové životní spokojenosti. A co víc, čím rozvinutější byl u lidí v příslušném státě soucit, empatická perspektiva a empatie, tím nižší byl počet násilných trestných činů, loupeží a agresivních útoků (R. Bach a kol., 2017).

Nyní však k otázce položené v úvodu, tedy zdali naše nepříjemné pocity vyvolané konfrontací s bolestí druhého člověka v nás mohou vyvolat ochotu pomoci ve snaze ulevit naší vlastní bolesti, kterou nám konfrontace s bolestí druhého způsobuje. Tento mechanismus lze popsat jinými slovy popsat takto: „Trpím, když vidím, jak trpíš a touha zmírnit mé strádání mě motivuje k tomu, abych ti pomohl” (Cialdini, 1997, in: Zaki – Ochsner 2012). Potvrdí vybrané vědecké poznatky Humeův předpoklad, že tento mechanismus nevede k pomoci druhému?

V opozici vůči tomuto pohledu stojí názor, že hybnou silou prosociality je soucit s druhým, jenž je vyvolán mimo jiné empatickou perspektivou, tedy tím, že se díváme na svět očima druhého (Batson, 2011; Batson a kol., 1997). Empatickou perspektivu spojenou s

⁶¹ Empatie byla měřena již mnohokrát zmiňovaným nástrojem „IRI”.

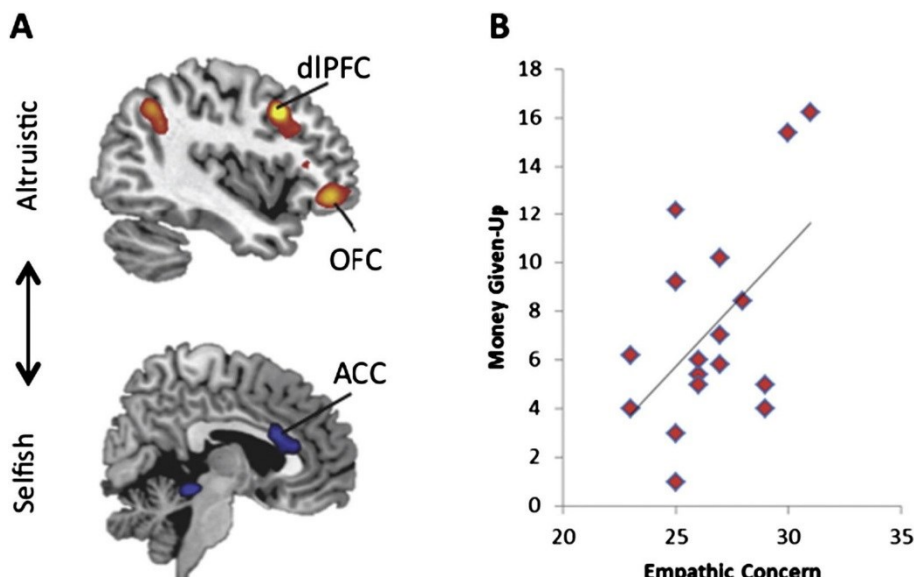
⁶² Celková míra empatie byla vypočítána na základě hodnot dosažených v kategoriích „empatická perspektiva” a „empatické zaujetí” (Bach a kol., 2017).

⁶³ Ve smyslu empatického zaujetí.

úmyslem pomoci lze vyjádřit těmito slovy: „Představuji si, jak ti je, mám o tebe starost, soucítím s tebou a chci ti pomoci“.

Klíčová otázka tedy zní, zda je naše altruistické chování vůči druhému způsobeno tím, že si chceme ulevit od vlastní bolesti, resp. od empatického distresu vznikuvšího emočním nakažením („Pohled na tvou bolest mi vyvolává nepříjemné pocity, kterým se chci vyhnout, a proto ti pomohu“.), nebo tím, že s druhým soucítíme („Soucítím s tebou, a proto ti pomohu“.). Na tuto komplikovanou otázku se pokusila odpovědět studie FeldmanHollové a kol. (2015). Studie zjišťovala, jak velkého finančního obnosu se lidé budou ochotni vzdát, aby druhému nemuseli způsobit bolest. Zatímco se probandi rozhodovali, kolik peněz obětují, byla snímána jejich mozková aktivita prostřednictvím fMRI. Studie došla k následujícím zjištěním.

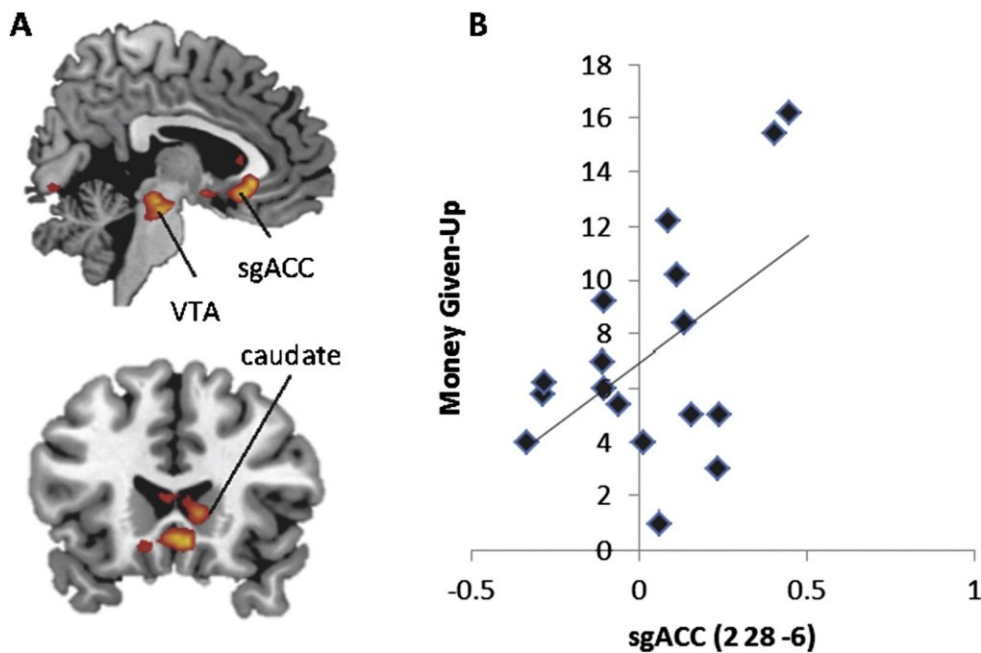
Obecná tendence k empatickému zaujetí (soucitu) predikuje výši finančního obnosu, který jsou probandi ochotni obětovat, aby druhému člověku nezpůsobili bolest (obrázek 9B, 10A). Čím vyšší je aktivita oblastí spojovaných se soucitem, tedy ventrální tegmentální oblasti (VTA), caudatu, nucleus accumbens a subgenuální části přední cingulární kůry (sgACC) - (obrázek 10B, 10A), tím jsou pokusné osoby soucitnější a jsou též ochotny podstoupit ve prospěch druhého větší obět'. Naopak, čím je aktivita výše vyjmenovaných oblastí nižší, tím více peněz si pokusné osoby nechávají pro sebe, čímž druhému vědomě působí bolest.



Obr 9. (Převzato z: Mikoška a kol., 2017)

Horní a dolní části obrázku A zobrazují oblasti, které byly aktivní ve chvíli, kdy pokusná osoba pozorovala výsledky svého altruistického či naopak sobeckého chování.⁶⁴

Obrázek B znázorňuje vztah mezi empatickým zaujetím a množstvím peněz, kterých se byl proband ochoten vzdát kvůli druhému člověku (Money Given-Up).⁶⁵



Obrázek. 10. (převzato z: Mikoška a kol., 2017)

Po krátkém exkurzu do neurálních korelátů se vraťme k naší původní otázce: Je altruistické chování vyvoláno tím, že si chce jedinec ulevit od vlastního distresu, který mu způsobuje konfrontace s trpícím člověkem, nebo tím, že vůči tomuto člověku cítí soucit? Výsledky studie zatím říkají pouze to, že empatické zaujetí vede k altruistickému chování. Co

⁶⁴ Například jedinec, který se rozhodl jednat sobecky a nevzdat se vyššího finančního obnosu, zhlédl v reakci na své jednání videonahrávku zachycující osobu, jejíž neverbální projevy signalizovaly, že prožívá bolest, což byl přímý důsledek sobeckého rozhodnutí. Tehdy se aktivovala dorzální část přední cingulární kůry (dACC) (obrázek 9A, dole). Naopak probandům, kteří jednali altruisticky a byli ochotni vzdát se vyššího finančního obnosu proto, aby druhý netrpěl, byla promítnuta nahrávka zachycující člověka, který nevykazoval známky bolesti. Tehdy se aktivovala orbitofrontální kůra (OFC), dorzolaterální prefrontální kůra (dlPFC) a zadní část temporoparietální junkce (pTPJ) (obrázek 9A, nahoře).

⁶⁵ Jinak řečeno, čím větší empatický zájem („Empathic Concern“) proband vykazoval, tím se choval altruističtěji.

však osobní distress vyvolaný dojemem, že druhý trpí? Vede i on k prosociálnímu chování? Autoři studie dospívají k závěru, že míra, v jaké pokusné osoby zakoušejí distress, nesouvisí s tím, kolik finančních prostředků probandi věnují na to, aby druhému od bolesti ulevili. Autoři tedy uzavírají, že altruistické chování spouští soucit (empatické zaujetí) a nikoli empatický distress. Výsledky výše uvedené studie korespondují se závěry jiné, studie (Leiberg a kol., 2011), která dospívá k podobnému závěru, tedy, že soucit (kultivovaný prostřednictvím meditace) vede k pomoci druhému.

Výše uvedené poznatky podporují též Humeův předpoklad, že mechanismus, jenž lze popsat slovy: „pohled na tvou bolest mi vyvolává nepříjemné pocity, kterým se chci vyhnout, a proto ti pomohu“, nevede k pomoci druhému. Výsledky výše uvedených výzkumů naopak podporují Humeovu propozici, že v zájmu druhých jednáme - mimo jiné - díky soucitu.

David Hume se s některými současnými vědeckými poznatky shoduje v tom, že náš soucit vůči druhému má své „skupinové“ limity. Na druhou stranu je nutno podotknout, že nikde v naší práci není uvedeno, že tuto propozici Hume tvrdí. Nicméně považme toto vyvození: náš soucit vůči druhému je dle Humea vyvolán prostřednictvím sympatie (Hume, 2008, s. 192-193). Sympatie má však své „skupinové limity“⁶⁶ (Hume, 2008, s. 301-302). Z toho vyplývá, že náš soucit vůči druhému má též z pozice Humeova systému své skupinové limity.⁶⁷ Jak toto vyvození vyplývající z Humeova systému koresponduje vybranými poznatky současné experimentální psychologie a neurovědy?

Jak jsme již řekli, z pozice uvedených poznatků se zdá, že míra, v jaké jsme schopni vyvíjet vůči druhému jedinci soucit, závisí na tom, zdali je jedinec - ve smyslu rasové příslušnosti - členem naší skupiny. Nadto se však ukazuje, že nejde pouze o skupinu v předchozím smyslu. Proslulá, již zmíněná fMRI studie Heinové a kol. (2010) zkoumající soucitné reakce fotbalových fanoušků prokázala, že míra, v jaké jedinec zakoušel soucit a s tím spjatá ochota pomoci, byla závislá na tom, zdali se jednalo o tým, kterému jedinec fandil, či šlo o tým, který s tímto týmem soupeřil.⁶⁸ To však nebylo všechno. Když jedinec, který měl

⁶⁶ Nejhůře sympatizujeme cizinci. A lidmi, kteří jsou nám „vzdáleni“.

⁶⁷ Z toho však nevyplývá, že bychom nebyli vůči cizincům schopni soucitu zcela vůbec (viz Hume, 2008, s. 192).

⁶⁸ Pozoruhodné je rovněž zjištění, že míra, v jaké fanoušek pocítoval soucit k trpícímu členovi vlastního týmu a jeho ochota mu pomoci, korelovali s aktivitou přední insuly. Jinými slovy, čím byla aktivita přední části insuly při pozorování trpícího člena vlastního týmu vyšší, tím vyšší byla míra soucitu i ochota pomoci.

negativní postoj vůči nepřátelskému hráči, pozoroval druhého hráče při tom, když prožíval bolest, byla zaznamenána aktivita v nucleus accumbens vpravo. Navíc se ukázalo, že čím byla aktivita nucleus accumbens u fanoušků vyšší, tím méně pomáhali hráčům nepřátelského týmu. Jak je však možné vysvětlit aktivitu nucleus accumbens - oblasti, která se podílí na zpracování odměny a pocitu slasti - právě ve chvíli, kdy se fanoušek rozhodl protihráči neposkytnout pomoc? Jedna z interpretací, kterou předkládají samotní autoři výše uvedených studií, zní, že fanoušci pociťovali škodolibou radost z toho, že hráč nepřátelského týmu pociťuje bolest. Z této interpretace a výsledků studie tedy plyne, že to, zda vůči trpícímu člověku budeme cítit soucit, či škodolibou radost, je zásadním způsobem ovlivněno situačními faktory.

Z toho plyne, že ve chvíli, kdy u mužů vznikne přesvědčení, že příslušníci dané skupiny např. parazitují na sociálních dávkách, je velmi pravděpodobné, že tyto muži - na rozdíl od žen - nebudou vůči členům dané skupiny jevit známky soucitu a budou prožívat potěšení, když bude členům domněle parazitující skupiny působena újma.

Uvedli jsme, že čím je jedinec soucitnější, tím vyšší je aktivace neurální sítě zahrnující jak oblasti korové (např. subgenuální část přední cingulární kůry), tak podkorové - zpracovávající slast a odměnu (např. nucleus caudatus, nucleus accumbens). Rovněž jsme uvedli, že v závislosti na situačním kontextu nás soucit motivuje k tomu poskytnout druhým pomoc. Co se však stane v případě, když dojde k poškození některé z výše jmenovaných neurálních oblastí, které jsou aktivní při soucitu? Projeví se to v oblasti našeho prosociálního chování?

Na podobnou otázku se snažila najít odpověď Shdo a kol. (2017). Probandy výzkumu tvořilo kromě zdravých subjektů více než 230 pacientů, kteří trpěli různými neurodegenerativními onemocněními mozku. Blízcí pacientů vyplnili dva dotazníky. V prvním z nich se zjišťovalo, jak přesně dovedou pacienti číst emoce druhých lidí.⁶⁹ Druhý dotazník mapoval míru empatického zaujetí.⁷⁰ Zjišťoval se tedy zájem o druhé a prosociální motivace, resp. úmysl pomoci. Po vyplnění dotazníků bylo provedeno vyšetření neurálních struktur

⁶⁹ Přesněji řečeno, dotazník měří přesnost vnímání a interpretace jemných neverbálních sociálních podnětů (Shdo a kol., 2017).

⁷⁰ Měřeno prostřednictvím IRI dotazníku.

pacientů prostřednictvím magnetické rezonance. Výzkumný tým došel k několika pozoruhodným zjištěním.

Empatický zájem a úmysl pomoci korelovaly s objemem šedé hmoty v pravé hemisféře, a to konkrétně v těchto oblastech: přední insula, střední temporální závit, nucleus caudatus (též vlevo), nucleus accumbens, putamen a orbitofrontální kůra.⁷¹ Úmysl pomoci dále koreloval s objemem šedé hmoty v pravém dolním čelním závitě. Připomeňme, že Heinová a kol. (2010) vyzorovali korelaci mezi aktivitou v přední části insuly a mírou, v jaké byli fotbaloví fanoušci ochotni pomoci členům oblíbeného týmu, přestože jim samotným tento čin způsobil bolest. Připomeňme dále, že oblasti jako nucleus caudatus, orbitofrontální kůra, putamen a nucleus accumbens mají společné to, že se aktivují v případě, kdy jedinec zakouší slast, pozitivní emoce či odměnu (Klimecki a kol., 2012, Bartels – Zeki, 2000, 2003). Nucleus accumbens se například aktivuje ve chvíli, kdy jedinec poslouchá hudbu, která v něm vyvolává příjemné pocity (Brown a kol., 2004). Skutečnost, že prosociální motivace korelovala s objemem ve výše uvedených oblastech, vybízí k následující otázce: Je naše starost o druhé podmíněna naším očekáváním, že se za případnou pomoc dostaví odměna? Jinými slovy, výsledky studie nasvědčují tomu, že pokud dojde k porušení neurálních oblastí, které zprostředkují pocit slasti, nemůže být o soucitné touze pomoci ani řeč. Tento závěr do značné míry koresponduje s výchozím, již několikrát zmíněným Humeovým předpokladem a zjištěním, a sice, že nic jiného, než naše vášně, naše jednání motivovat nemůže. A pokud pozbydeme kapacitu zakoušet příjemné emoce, pak v tomto případě nebudeme pomáhat druhým lidem.

5. Poruchy empatie

Před tím, než konkrétněji pohovoříme o vztahu mezi empatií, soucitem a poruchami osobnosti, pojednáme nejprve o těchto poruchách a empatii v obecnější rovině. Uvedeme především náhled světově proslulého odborníka zabývajícího se poruchami autistického spektra S. Barona – Cohena. Zajímavě totiž propojuje filozofické propozice M. Bubera se současnými vědeckými poznatky týkající se empatie a poruch osobnosti.

Dosavadní vysvětlení toho, proč jsou lidé zlí, krutí či bezcitní, jsou dle S. Baron-Cohena nedostatečná, nevědecká, nevysvětlující. *„Zlo je považováno za nepochopitelné, za téma,*

⁷¹ V případě orbitofrontální kůry se jedná o vnější a střední závit.

kterým se nelze zabývat, protože hrůza je tak velká, že nic nemůže vysvětlit její obludnost. Tento standardní pohled je velmi rozšířený a s pomocí pojmu zla se skutečně vysvětluje nejružnější hrůzné chování“ (Baron-Cohen, 2014, s. 18–19).

S. Baron-Cohen (2014) předkládá absenci či erozi empatie jako možné vysvětlení existence krutosti. Krutost potenciálně existuje tam, kde absentuje empatie. Jako kruté je zde definováno jednání, jehož aktér vnímá druhého člověka pouze jako instrument. Opíraje se o filozofii M. Bubera autor tvrdí: *„Je-li naše empatie vypnutá, nacházíme se výhradně v režimu ‚Já‘. V takovém stavu se vztahujeme pouze k věcem a také k jiným lidem, jako by byli věcmi. Většina z nás je toho příležitostně schopná. Umíme se soustředit na naši práci, aniž bychom věnovali jedinou myšlenku bezdomovci na chodníku před naší kanceláří. Nicméně, ať už jsme v takovém stavu přechodně nebo trvale, žádné ‚Ty‘ není viditelné. Žádné ‚Ty‘ se svými myšlenkami a city. Chovat se k jinému člověku jako k věci – ignorovat jeho subjektivitu, jeho myšlenky a pocity – patří k tomu k nejhoršímu, co může člověk jinému člověku udělat“ (Baron-Cohen, 2014, s. 20).*

Baron-Cohen tvrdí, že v případě, kdy se vůči druhým lidem vědomě chováme jako k pouhým předmětům, jsme v daný moment nutně méně empatictí – jinak řečeno, empatický obvod našeho mozku je vypnutý. Toto Baron-Cohenovo přesvědčení lze formulovat i tak, že aktuální přítomnost určité míry empatie je vylučující podmínkou vědomého činu, o kterém by aktér předpokládal, že bude zacházet s druhým člověkem pouze jako s prostředkem k dosažení jiných cílů (řečeno s Kantem). Empatie tedy dle definice znamená – kromě vědomí toho, jak se druhý cítí – alespoň přibližné povědomí o tom, jaký dopad bude mít mé jednání na druhého (Mikoška a kol., 2017).

Na příkladu lidí s Aspergerovým syndromem však tentýž autor současně upozorňuje, že absence, či nízká míra empatie ještě nutně neimplikuje kruté jednání. Přesto tvrdí, že pokud aktér nedisponuje základním porozuměním sociálního kontextu, významně narůstá riziko, že jeho jednání bude, bez ohledu na jeho záměry, nevhodné či ubližující. Patrné je to především v oblasti osobních vztahů (např. kvalita vztahu matky a dítěte). Lidé s nulovou empatií, jakkoli nemusí chtít ostatním ubližovat, se v důsledku neporozumění aktuální situaci či rozpoložení druhých, mohou chovat velmi necitlivě, moralizovat, urážet ostatní apod. (Mikoška a kol., 2017).

Nedostatek empatie je pravděpodobně významným spolupůsobilým faktorem

nedorozumění, ztráty důvěry, konfliktů mezi rodiči a dětmi, rozpadajících se partnerských svazků, rodin apod. Dlouhodobá absence schopnosti rozumět přáním, potřebám, emocím či motivům druhých naleptává mezilidské vztahy, solidaritu ve společnosti apod. „Bez empatie nám hrozí úpadek vztahů, stáváme se schopnými ubližovat druhým, způsobujeme konflikty. V empatii máme zdroj, který nám umožňuje řešit konflikty i zvyšovat soudržnost komunit a léčit bolest druhých lidí“ (Baron-Cohen, 2014, s. 183). Absence empatie - ale i naopak její vysoká míra - se tedy dle Baron-Cohena významně promítá do mnoha oblastí našich osobních životů i celé společnosti (Mikoška a kol., 2017).

Baron-Cohen konstatuje, že i člověk s dlouhodobě normální úrovní empatie se za určitých podmínek může zachovat velmi neempaticky či krutě. A aniž by tedy opomíjel významný vliv situačních faktorů na to, zda se v daný moment chováme empaticky či nikoli, postuluje i několik kategorií lidí s naprostou absencí empatie. Platí při tom, že tato indispozice je u těchto lidí ireverzibilní. Jedná se tedy o trvalý osobnostní rys. Jedinec s tzv. nulovou empatií *„nemá žádné povědomí o tom, jak se dostat do kontaktu s jinými lidmi, jak s nimi interagovat nebo jak předvídat jejich pocity a reakce. Empatický mechanismus takového člověka funguje na úrovni nula, tedy vlastně neexistuje. Takový člověk vůbec nechápe, proč jeho pokusy o navázání vztahu nikdy nevyšly, a vytvoří si velmi hluboce usazené ryzí zaměření na sebe“* (Baron-Cohen, 2014, s. 53). Mezi další charakteristiky lidí s extrémním nedostatkem empatie řadí autor osamělost, neschopnost změny perspektivy, nedostatek sociálního taktu, bezohlednost v dosahování vlastních zájmů apod. Okolím je tento člověk zpravidla nepochopen či vyhodnocován jako egoista. Jakkoli se Baron-Cohen snaží prokázat souvislost mezi nízkou úrovní empatie a krutostí člověka, zdůrazňuje, že sama absence empatie nemusí nutně vést ke krutosti. Lze však oprávněně hovořit o větší pravděpodobnosti, že setkání s člověkem s nulovou empatií nebude příjemným zážitkem (např. ve smyslu chladného nezájmu) (Mikoška a kol., 2017). Tolik obecného úvodu od Barona-Cohena. V další kapitole bude pojednáno o tzv. Psychopatické osobnosti, kterou budeme nazývat zkráceně psychopatií.⁷²

⁷² Přesněji řečeno: jde o osobnost psychopatickou. Dle klasifikace MKN-10. Tento termín budeme v této práci volně zaměňovat s termínem „disociální porucha osobnosti“.

5.1. Poruchy osobnosti

Poruchy osobnosti neboli psychopatii je zvláště zajímavé komparovat s Humeovým systémem. Tímto srovnáváním se totiž objevuje pro Humeův systém mnoho zajímavých otázek. Jak již bylo naznačeno v předchozích kapitolách, dle Humea naše schopnost rozlišovat ctnosti a neřesti plyne z našich morálních pocitů. Dle Humea platí: kdykoli nějaký čin morálně odsuzujeme, cítíme jej jako nepříjemný. Tyto nepříjemné pocity se v nás ozývají a) proto, že nemorální čin v posledku poškodí nás samotné či naše blízké, b) protože poškodí druhé, do nichž se vcítíme prostřednictvím naší sympatie, což je nám nepříjemné. Jinak řečeno, naše morální hodnocení je založeno na nepříjemných pocitech, které mají původ v uvedených dvou příčinách. Nyní si tyto obě dvě příčiny na příkladu poruch osobnosti přiblížíme a zhodnotíme.

Nejprve pohovoříme obecně o rozlišování morálně správného činu od nesprávného prostřednictvím nepříjemných pocitů. Z pozice Humea je např. vražda považovaná za neřest proto, že při pomýšlení či v přímé konfrontaci s vraždou se nás zmocní nepříjemné pocity (Hume, 2008, s. 258-259, 241, 242). V kontradikci s touto Humeovou propozicí se jeví výsledky některých výzkumu, ze kterých se zdá, že u psychopatických jedinců neplatí, že by nepříjemné pocity vedly k rozlišování morálně přijatelného a nepřijatelného jednání. Psychopatičtí jedinci totiž dovedou rozlišit morálně přijatelné a nepřijatelné činy, aniž by se jim dotklo, že morálně nepřijatelné činy způsobí druhým lidem utrpení. Je jim jedno, jestli daný čin přinese druhým újmu či nikoli (Cima a kol., 2010, s. 59-67). Jinak řečeno, rozliší morálně špatné činy bez toho, aniž by zakoušeli nepříjemné pocity z toho, že druhý strádá. Z toho vyplývá, že neplatí Humova propozice, tvrdící, že rozlišování morálního dobra a zla – v tomto smyslu⁷³ - spočívá na nepříjemných pocitech, které zakoušíme v konfrontaci s morálně špatným činem. Je však otázka, zdali tito jedinci nedovedou rozlišit morálně správné a nesprávné činy z nepříjemných pocitů, které však nemají původ v strádání druhého člověka. Považme následující:

⁷³ Ve smyslu, že by těmto jedincům bylo nepříjemné, že druhý člověk strádá.

Ačkoli se psychopatičtí jedinci dopouštějí násilných činů a je jim lhostejné, zdali způsobí druhému újmu nebo ne, přesto z výše uvedené argumentace nevyplývá, že by necítili pocity nepříjemnosti při pomyslení či konfrontací s násilným činem, a to ze dvou důvodů: zaprvé logickým zákonem to z uvedeného nevyplývá, zadruhé si lze z hlediska Humeova systému představit, že psychopatickému jedinci bude tento čin nepříjemný nikoli proto, že druhý díky tomuto činu strádá, nýbrž proto, že v důsledku to samotnému psychopatickému jedinci nepřinese užitek. Např. pokud by tento psychopatický jedinec byl konfrontován s nespravedlivým činem, pak může cítit nepříjemný pocit proto, že nespravedlivé jednání ohrožuje spravedlivé společenské uspořádání, což je předpokladem spokojeného života všech lidí v této společnosti, tedy včetně onoho psychopatického jedince. Z toho by tedy vyplývalo, že psychopatický jedinec může v konfrontaci s některými morálně nesprávnými činy zakoušet nepříjemné pocity, přestože mu je lhostejný dopad těchto činů na spokojenost druhých lidí. Tento závěr však platí do té míry, do jaké se štěstí druhých nedotýká štěstí psychopatického jedince.

Druhým důvodem, proč rozlišování morálně přípustného a nepřípustného chování nevychází z našich nepříjemných pocitů, je skutečnost, že psychopatičtí jedinci často postrádají empatii a soucit.⁷⁴ Hume říká: neschvalujeme nějaké chování proto, že se vcitujeme do druhých lidí. Toto vcitování v nás pak vyvolává příjemné nebo nepříjemné pocity, na jejichž základě rozlišujeme morálně dobré a špatné činy (Hume, 2008, s. 241). Psychopatičtí jedinci nezakouší empatii a soucit k ostatním ve stejné míře jako průměrní lidé (Winter a kol., 2017, Lamm a kol., 2017; Lee – Gibbons, 2017). Přesto odsuzují nemorální činy ve stejné míře jako zdraví lidé (Cima a kol., 2010, s. 59-67). Z toho vyplývá, že rozlišení morálního a nemorálního jednání se nezakládá na empatii. Proti tomuto závěru však může být vyslovena námitka:

⁷⁴ Na druhou stranu jsme doložili, že v jisté míře lidé skutečně morálně hodnotí na základě empatie viz závěr kapitoly: Původ společenských konvencí a sympatie, shrnutí a kritické hodnocení. Dále jsme uvedli, že morální odsouzení určitého činu, může vycházet z pocitů nepříjemnosti a při tom sledovat pouze náš vlastní zájem a nikoli zájem druhých.

Námitku je možné vznést z pozice samotného Humea. On sám totiž předjímá, že morálně dobré a špatné činy rozlišujeme též podle obecného morálního pohledu (general moral view), a tedy nezávisle na našich aktuálních pocitech a empatii. Tato protinámitka dle nás neplatí. Je totiž třeba si připomenout, z čeho dle Humea vychází naše morální hodnocení. Hume již v počátcích Třetí knihy Pojednání o lidské přirozenosti jednoznačně říká, že naše morální hodnocení je založeno na pocitech příjemnosti a nepříjemnosti. Aby tedy Hume byl ve svých tvrzeních konzistentní, musel by říci, že onen obecný morální pohled znamená, že se sice do druhých lidí nevcitujeme, přesto v nás pomyšlení na neřestný čin - např. vraždu - vyvolá nepříjemné pocity, čímž se pro nás stává morálně nepřijatelný. Nyní se však Humeova argumentace dostává do slepé uličky. Hume totiž říká, že tyto nepříjemné pocity – pokud nejsou vyvolány naší sympatií k druhým – se v nás ozývají tehdy, když by mohly ohrozit stabilitu společnosti a tím pádem i naše blaho. A je jen obtížně představitelné, že bychom dohlédli tak daleko, abychom vyvodili, že např. vražda v neznámé vesnici, vzdálené tisíce kilometrů od naší země, znamená ohrožení společnosti v zemi naší. Z toho plyne, že Humeův postulát, že rozlišujeme morálně špatné jednání na základě nepříjemných pocitů, v tomto případě neplatí.

Souhrnně lze konstatovat, že ani jedno z vysvětlení, kterým Hume odůvodňuje morální hodnocení, neobstojí - v plné míře (viz poznámka č. 74) - v konfrontaci s vybranými vědeckými zjištěními. Celý Humeův systém morálního hodnocení je tudíž problematický a stojí na vrtkavých základech.

5.1.1. Klasické podmiňování a psychopatie

Hume tvrdí: protože se naše vášně nemohou měnit,⁷⁵ někdo by si mohl myslet, že naše chování, které je řízeno vášněmi, je též neměnné. Z toho vyplývá, že pro moralisty a politiky by bylo nesmyslné usilovat ve jménu veřejného zájmu o změnu našeho chování. Navzdory tomu, pokud se politici a moralisté snaží korigovat lidskou sobeckost a nevděk, většinou uspějí. Jak lze vysvětlit tento rozpor (Hume, 2008, s. 267-271)?

Vysvětlení spočívá v tom, že došlo pouze k „přesměrování“ našich přirozených vášní jiným směrem. Jinak řečeno, moralisté a zákonodárci lidem ukazují, že lépe uspokojí své potřeby nepřímým, umělým,⁷⁶ společensky vytvořeným způsobem - spíše než uspokojováním přirozených vášní (Hume, 2008, s. 269-271). Z uvedeného pro Humea plyne následující: smysl všech zákonů spočívá na dvou motivech. A totiž na trestu a odměně. Tyto dva motivy pak ovlivňují naše chování v tom smyslu, že zvyšují četnost správného chování a naopak – snižují četnost nesprávného chování⁷⁷ (Hume, 2008, s. 214). Hume v tomto ohledu o více než o sto let předznamenal experimentální objevy jednoho z nejproslulejších fyziologů všech dob I. P. Pavlova - konkrétně objevy týkající se tzv. klasického podmiňování. Nyní však k samotnému jádru Humeova argumentu, jež v podstatě praví, že smysl veškerých zákonů tkví v možnosti předcházet společensky nepřijatelnému chování.

Jinými slovy: odměna a trest mají smysl jedině tehdy, když skrze ně můžeme vychovat něčí charakter k "lepšímu". Tato Humeova propozice však má své úskalí. Pokud totiž smysl zákonů spočívá v možnosti ovlivňovat lidské chování, pak by z uvedeného vyplývalo, že pro jedince, kteří jsou trestem neovlivnitelní, by zákony nedávaly smysl. Pokud takovíto jedinci existují, pak má v tomto ohledu Humeovo tvrzení slabinu. Na základě této logiky by totiž nemělo smysl např. posílat do vězení jedince, kteří jsou jen obtížně ovlivnitelní trestem a současně porušují zákony.

⁷⁵ Jde o to, co přesně znamená, že se naše vášně nemohou měnit. Pokud je tím myšleno, že v konfrontaci s utrpením vybrané skupiny lidí budeme vždy cítit bolest a nikoli soucit, pak Humeův výrok neplatí. Řadou experimentů je totiž doloženo, že prostřednictvím meditačního tréninku je změna možná. Tedy, že po meditačním tréninku se změní naše prožívání v konfrontaci s utrpením druhých lidí (viz Engen a kol., 2015, Klimecka a kol., 2012, 2014).

⁷⁶ Originální znění: „*in an indirect and artificial manner*“ (Hume, 2008, s. 269-271).

⁷⁷ Zajímavá otázka, která je nyní nasnadě zní: Proč chválíme na lidech to, co je trestem a odměnou neměnné, jako např. inteligence? Hume odpovídá, oceňujeme užitečnost těchto vlastností pro život člověka, který jimi disponuje (Hume, 2008, s. 317). A tyto vlastnosti oceňujeme dle Humea opět na základě sympatie. Vcítujeme se totiž do potěšení, které člověku tyto vlastnosti přinesou (Hume, 2008, s. 320). Ze stejného důvodu říká Hume oceňujeme

Zdá se, že takoví lidé skutečně existují. Ukazuje se totiž, že psychopatičtí jedinci jsou trestem ovlivnitelní v daleko nižší míře než zdraví lidé. Snímání kožní vodivosti je jednou z metod, jak zjistit emoční a fyziologickou reakci člověka na emoční podnět vyvolávající např. strach. Když se pak porovnají hodnoty kožní vodivosti v reakci na averzivní obrázek u zdravých lidí a u psychopatických jedinců, vykazují psychopatičtí jedinci snížené hodnoty naměřené kožní vodivosti. Což indikuje nízkou míru jejich emocionálního, a tudíž i fyziologického nabuzení v reakci na averzivní obrázky (Benning a kol., 2005, s. 753-762). Výsledky podobných výzkumů implikují, že tito jedinci mají velice nízkou tendenci učit se z trestu a současně samotný trest předjímat (Rothmund a kol., 2012, s. 50-59, Birbaumer a kol., 2005, s. 799-805).

Co z toho vyplývá pro Humeův systém? Dle výše uvedené Humeovy logiky by nedávalo smysl trestat psychopatické jedince, a tudíž je ani věznit, přičemž právě psychopatičtí jedinci bývají pro společnost velice nebezpeční. V tom spočívá jedna ze slabin Humeova systému. Nyní pojednáme o tom, co implikují poznatky současné vědy o sociálním poznávání a přidružených schopnostech u lidí s poruchami osobnosti.

Bylo odhaleno, že dvě ze tří složek tzv. „temné trojice,⁷⁸“ to jest machiavelismus⁷⁹ a disociální porucha osobnosti, negativně korelují jak s hladinou empatie, tak i religiozity. Jinak řečeno, čím mají lidé vyšší tendenci k machiavelismu a disociální poruše osobnosti, tím jsou méně religiozní a méně empatictí. Tyto dvě složky „temné trojice“ se vyznačují nejen nedostatkem empatie, ale i neschopností odpouštět a převzít perspektivu druhého (P. Łowicki – M. Zajenkowski, 2016). Tato empatická perspektiva spolu s dalšími druhy empatie přitom tvoří klíčový prvek náboženských přesvědčení (Giammarco – Vernon, 2014) a je dle některých (Gervais, 2013) důsledkem obecně lidské tendence projikovat „mysl či duševní stavy“ do nadpřirozených entit, například: „Pro tento skutek by se Bůh určitě hněval.“ Za tímto výrokem stojí schopnost empatické perspektivy, kterou pravděpodobně doprovázejí specifické emoce.

i naše vlastní kvality např. krásnou tvář. Vcítujeme se totiž do potěšení, které druhým pohled na naši tvář přinese (Hume, 2008, s. 320).

⁷⁸ Tento termín zastřešuje tři poruchy. To jest machiavelismus, narcistní porucha osobnosti a disociální porucha osobnosti.

⁷⁹ Mezi znaky machiavelismu patří vykořisťování, manipulování s druhými, lstivost, bezcitnost, nedostatek upřímnosti či srdečnosti a nedostatek smyslu pro etická pravidla, dále pak sobectví a lhostejnost vůči zájmům druhých (G. Hodson a kol., 2009).

Omezení empatické perspektivy může být jedno z vysvětlení, proč jsou lidé vykazující machiavelistické a disociální rysy méně religiozni. Není proto překvapivé, že s religiozitou jsou na tom podobně i lidé s poruchami autistického spektra: studie A. Norenzayana a kol. (2012) zjistila u adolescentů s poruchou autistického spektra nižší výskyt religiozity než u kontrolní skupiny, přičemž mediátorem zde byla právě schopnost empatie.⁸⁰

Hraniční, narcistní a psychopatické osobnosti dle Baron-Cohena (2014) reprezentují tři typy/formy „nulové negativní empatie“. Tento deficit výrazně poškozuje jak člověka s tímto typem osobnosti, tak jeho okolí. Na rozdíl od poruch autistického spektra se však jedná o kategorie, na nichž „není nic pozitivního“.

U řady diagnóz či různých typů delikventů se zdá být zvyšování empatie nejen účinnou, ale i nutnou podmínkou viditelné pozitivní změny. Psychopatické osoby se často dopouštějí krutostí, aniž by byly v afektu. Dokonce se ukazuje, že při samotném násilném aktu u nich dochází k fyziologickému zklidnění. Pro násilné, agresivní jedince, kteří napadli druhé lidi nožem, spáchali pokus o vraždu či způsobili druhému těžké ublížení na zdraví, je typické, že jejich schopnost empatie i soucitu je nízká. Schopnost mentalizace však zůstává neporušena (Winter a kol., 2017). Tato uvedená zjištění jsou vodou na mlýn Humeovu přesvědčení, že nic jiného, než vášně naše chování ve prospěch druhého motivovat nemůže. Psychopatičtí jedinci totiž dovedou na základě rozumové úvahy⁸¹ říci, jaké chování je morálně přípustné a jaké nikoli (Cima a kol., 2010, s. 59-67).⁸² Zdá se však, že tato znalost jim nezabrání v konání násilných činů. Těmto jedincům je totiž lhostejné, že jejich násilné činy způsobí druhým lidem újmu (Cima a kol., 2010, s. 59-67, Winter a kol., 2017). Z toho vyplývá, že samotná znalost toho, co je morálně správné, nemůže v tomto případě motivovat ke správnému jednání.

Zdá se tedy, že k tomu, aby se předcházelo násilným trestným činům je – mimo jiné – zapotřebí, aby jedinec disponoval určitou mírou soucitu. Přičemž platí, že dostatečná úroveň soucitu násilnému jednání předchází (Bach a kol., 2017). Nyní k metodám, které dokáží určit,

⁸⁰ Měřena kvocientem empatie.

⁸¹ Rozumovou úvahou zde myslíme komparaci společenských pravidel s konkrétní experimentální situací. Toto srovnávání pak v určité míře zapojuje kognitivní mechanismy, které bychom dnes s nejvyšší pravděpodobností nazvali rozumovými procesy. Hume by v tuto chvíli musel nejspíš uznat, že naše morální posouzení se nezakládá na impresích, nýbrž na idejích. Též by nejspíš musel uznat, že k morálnímu rozhodování přispívají rozumové procesy tím, že rozhodují, co je ctnostné a nečestné na základě porovnávání daného činu se společenskými pravidly.

⁸² Na druhou stranu jsme ukázali, že právě tato skutečnost do Humeova systému nazapadá. Viz začátek kapitoly.

v jaké míře jedinec disponuje psychopatickými rysy.

Význam propojení mezi korovými oblastmi a amygdalou podporuje zjištění výzkumu, v němž byla měřena neurální aktivita s využitím EEG při hledání slov se zpřeházenými písmeny. Slova se přitom lišila svým emocionálním nábojem. Je známo, že např. slovo „advrža“ je zpravidla rozpoznáno dříve než slovo neutrální, což je doprovázeno specifickou neurální aktivitou. V tomto experimentu se však ukázalo, že mozky „psychopatů“ nevykazují u emočně nabitých slov tuto specifickou aktivitu, resp. jejich mozky vyhodnocují tato slova jako neutrální a jejich reakce na tato slova nejsou rychlejší. To svědčí o narušení nervových drah mezi verbální korovou oblastí, která slovo rozpoznává, a limbickými centry, v nichž dochází k přiřazení odpovídající emoce. Hare, autor tohoto experimentu, z toho vyvozuje, že odchylky v nervovém uspořádání jsou přinejmenším jedním z faktorů, který hraje roli při vzniku psychopatie, resp. absence soucitu (Hare, in Goleman, 2011, s. 106).

Vzhledem k tomu, že dalším typickým rysem psychopatické osobnosti je absence strachu, nabízí se otázka, zda spolu empatie a strach nějak souvisí. Hare (in Goleman, 2011) se přiklání k hypotéze, že nedostatek strachu těmto jedincům neumožňuje vcítit se do strachu a bolesti druhých. Jinak řečeno, neschopnost prožívat určité pocity v sobě samotné, zabraňuje přístupu k obdobným emocím druhého. Jakkoli tato myšlenka může znít kontroverzně, stojí za úvahu, zda hlavní příčinou či jednou z hlavních příčin vzniku psychopatie není právě nedostatek zkušeností s prožitky, které zakouší většina společnosti (např. strach či láska).

Baron-Cohen se však snaží zpochybnit platnost hypotézy, že v případě psychopatické osobnosti je dané jednání vysvětlitelné pouze na základě absence strachu z trestu. Jakkoli připouští, že lidé s touto poruchou – či přinejmenším určitá podskupina – reagují na ohrožující podněty s mnohem menší intenzitou, než je běžné, a je mnohem těžší naučit tyto lidi bát se, je přesvědčen, že společným jmenovatelem zmíněných poruch osobnosti není absence strachu, nýbrž abnormální fungování empatického obvodu. *„Rozdíl mezi dočasně a trvale nízkou aktivitou empatického obvodu zrcadlí rozdíl mezi ‚stavy‘ a ‚rysy‘ v psychologii osobnosti. ‚Stavy‘ jsou fluktuace v psychologickém nebo neurálním systému spuštěné konkrétní situací či kontextem a jsou reverzibilní. Všichni známe ty krátkodobé stavy, do kterých občas vstupujeme a které nás na nějakou chvíli zbaví empatie – mohou být vyvolány například opilostí, únavou, netrpělivostí nebo dlouhotrvajícím stresem – a když uděláme nebo řekneme někomu druhému něco špatného, nevhodného a později toho litujeme. Pocit lítosti je znakem toho, že se empatický obvod opět probouzí k životu, ale fakt, že jsme v nějaké chvíli řekli nebo udělali něco špatného,*

je projevem fluktuace v empatickém obvodu. V protikladu ke ‚stavům‘ mají ‚rysy‘ trvalý charakter, jsou to pevné struktury psychologického nebo neurálního systému, které přetrvávají v různých situacích a kontextech a jsou ireverzibilní“ (Baron-Cohen, 2014, 100–101). Zmíněné poruchy osobnosti jsou tedy primárně určeny trvale velmi nízkou úrovní empatie, resp. nízkou aktivitou oblastí empatického obvodu. Autor se při tom opírá například o následující zjištění:

Mozky agresivních lidí vykazují nižší aktivitu v levém spánkovém laloku a ventromediálním prefrontálním kortexu (vmPFC) (Volkow – Tancredi, 1987), přičemž s mírou agresivity negativně koreluje nejen aktivita vmPFC, ale i aktivita v orbitofrontálním kortexu (OFC) a ve spánkových oblastech mozku (Baron-Cohen, 2014). Soderstrom a kol. (2002) uzavírají, že abnormální aktivita čelních a spánkových laloků může mít klíčový význam při odhalování příčin násilného chování. Další studie neurálních abnormalit u psychopatických osobností ukazuje narušené propojení mezi vmPFC/OFC a amygdalou. Tyto abnormality pak mohou mít za následek impulzivní, antisociální chování a emoční oploštělost (Craig a kol., 2009; Baron-Cohen, 2014).

Zdá se, že muži silněji tendují k agresivnímu chování, což odpovídá skutečnosti, že v jejich případě mají OFC a střední čelní závit menší objem než u žen. Nadto se ukázalo, že u mužů s antisociálním chováním jsou tyto oblasti významně menší než u mužů v tomto smyslu průměrných (Raine a kol., 2011).

Dle Baron-Cohena nejsou neuroanatomickým podkladem empatie frontální laloky, neboť v případě pacientů, kteří mají léze v oblastech vmPFC a OFC, byla zjištěna zvýšená míra agrese, i když dorzolaterální oblast zůstala neporušena. *„Tato skutečnost potvrzuje úvahu, že abnormality, o které se zajímáme, se vyskytují v rámci těch částí frontálních laloků, které jsou součástí empatického obvodu, a ne ve frontálních lalocích jako celku. [...] Pacienti s lézemi ve vmPFC vykazují snížené autonomní reakce na emočně náročné podněty a pokračují v hazardní hře, i když přestanou vyhrávat nebo když přestanou být odměňováni“* (Baron-Cohen, 2014, s. 89). Rovněž slavný případ již zmiňovaného P. Gage – resp. jeho hrubého chování poté, co utrpěl významné poškození obou zmíněných center – slouží Baron-Cohenovi jako důkaz pro označení empatického obvodu za hlavní oblast empatie a současně minimálně oněch tří poruch.

Další studie ukazují, že pacienti s lézemi ve vmPFC a OFC se rovněž liší v morálním rozhodování: Baron-Cohen (2014) to dokládá známým myšlenkovým experimentem (Koenigs a kol., 2007), jenž má řadu obměn: šest jedinců s poškozením vmPFC častěji volí jako

akceptovatelné takové řešení, které obnáší zabití jednoho člověka pro záchranu pěti, přičemž dle Baron-Cohena platí, že pro většinu populace je toto řešení nepřipustné. V dalším výzkumu (Young a kol., 2010) se ukázalo, že lidé s tímto postižením jsou mnohem tolerantnější k ubližování ostatním lidem: hodnotí záměrný pokus o otravu člověka jedem jako morálně „správnější“ než otravu v důsledku neúmyslné chyby. Baron-Cohen uzavírá, že tato „tolerance“ je dána menší mírou pozornosti, jež je věnována záměrům druhých i záměrům vlastním. Pacienti s lézemi ve zmíněných oblastech nápadně připomínají právě „psychopaty“ (Baron-Cohen, 2014).

Závěr

Cílem této diplomové práce bylo komparovat vybrané poznatky současné experimentální psychologie a neurovědy s tezemi Davida Humea, týkající se lidské morálky, především pak sympatie. Při tomto porovnání se zjistilo, že pozitivní pravdivostní hodnota určitých propozic D. Humea týkající se morálky vykazuje různou míru překryvu s určitými zjištěními experimentální psychologie a neurovědy.

Shoda či překryv byl vyzorován v následujícím: vědecké poznatky v práci citované dávají Humeovi za pravdu v tom, že vůle není příčinou jednání, a to v tom smyslu, že bezprostřední volní akt nezapříčinil volní akci, např. pohyb ruky. Hume totiž upozorňuje, že z pouhého pozorování sdružení volního aktu s pohybem určité části těla nelze vyzorovat kauzalitu. Na druhou stranu dle logiky Humeova systému nemáme žádný důvod si myslet, že aktivita určitých oblastí mozku je příčinou určitého jednání, když opět pozorujeme jen pouhé sdružení dvou jevů. Shoda mezi tezemi D. Humea a vědeckými poznatky panuje v tom, že rozum bez účasti podvědomých emocí není schopen „rozumného“ usuzování. K tomu jsou zapotřebí ony podvědomé emoce. Pozoruhodná shoda mezi určitými vědeckými poznatky a tvrzením D. Huma lze spatřit v tom, že do jisté míry rozlišujeme morální a nemorální jednání na základě pocitů příjemnosti či nepříjemnosti. Ukázali jsme například, že míra, v jaké jsou lidé schopni zakoušet pocit „hnusu“ předpovídá, jak budou lidé morálně hodnotit.

Další shodu lze vyzorovat mezi určitými stanovisky současné vědy vypovídající o podmínkách, které vedou člověka k etickému jednání. V této souvislosti jsme upozornili, že D. Hume se na fenomén tzv. recipročního altruismu díval podobně jako některá současná vědecká

zjištění. Shoda panuje například v tom, že tento fenomén je univerzální a má své skupinové hranice. Pokud jde o vědecké poznatky referující o podmínkách, které člověka vedou k morálnímu jednání, je třeba zmínit, že stejně jako tyto vědecké poznatky, i David Hume hovoří o tom, že naše ochota prospívat druhým je velice omezena - vyjímaje našich blízkých. Na druhou stranu, lidé dokáží být za určitých okolností velice štědrí i vůči cizincům. Zvláště pak tehdy, když s nimi prostřednictvím sympatie soucítí, přičemž limity tohoto soucitu jsou též limity naší ochoty pomoci druhým, kteří jsou vůči nám vzdálení. Shoda byla též nalezena v tom, že pokud bychom pozbyli kapacitu pro prožívání příjemných emocí, pozbyli bychom též kapacitu pro soucitem vyvolanou pomoc druhým. Jeden z dalších momentů, kde se pozice D. Humea a určitých poznatků vědy stýkají, spočívá v tom, že naše nepříjemné pocity vyvolané konfrontací s utrpením druhých nevedou k pomoci trpícímu.

Určité shodné momenty, ale též nesoulad, lze vypořádat mezi určitými prvky Humeovy teorie a současnými vědeckými poznatky v otázkách morálního hodnocení a společenských norem. Hume, stejně jako některé poznatky experimentální psychologie, referuje o tom, že lidé v dostatečně početných společnostech mají tendenci porušovat společenská pravidla ve vyšší míře než lidé ve společnostech méně početných. Dále jsme doložili, že Humeův výrok tvrdící, že nespravedlivé jednání nás pobuřuje, protože ohrožuje stabilitu společnosti a tím pádem naše blaho, je určitými studiemi podepřen. Hume se s určitými zjištěními současné vědy též shodne v tom, že člověk má přirozenou tendenci druhé lidi za porušování společenských pravidel trestat. Nepodařilo se však experimentálně doložit, že by úroveň naší sympatie rostla k lidem tím víc, čím bychom jejich charakter hodnotili jak ctnostnější.

Odhalili jsme, že neplatí Humeova propozice tvrdící, že z příčiny či účinku vždy automaticky odvozujeme prostřednictvím sympatie příslušnou emoci. V souvislosti se sympatií bylo za pomoci určitých vědeckých poznatků odhaleno, že naše morální hodnocení je do určité míry založeno na schopnosti empatie. Např. čím méně empatie člověk vůči druhému pociťuje, tím je použití násilí pro něho přípustnější. Na druhou stranu jsme též ukázali, že morální hodnocení není založeno na empatii v takovém rozsahu, v jakém se Hume, zdá se, domníval. V průběhu našeho zkoumání jsme zjistili, že pokud se Humeovu teorii domyslíme dále, přestává být jasné, co přesně pojem „morální“ či pojem „ctnostný“ znamenají. S tím souvisí pro nás další odhalená nejasnost, a tedy: proč by z pozice Humeova systému nebylo nemožné morálně hodnotit neživé předměty.

S pomocí vědecky založených empirických důkazů jsme zjistili, že neplatí Humova propozice tvrdící, že rozlišování morálního dobra a zla spočívá – v jistém smyslu - na nepříjemných pocitech, které zakoušíme v konfrontaci s morálně špatným činem. Dále jsme podobným způsobem doložili, že rozlišení morálního a nemorálního jednání se nezakládá v řadě případů na empatii. Humeova teorie rozlišování morálně špatných a správných činů je tak v mnohém problematická. Problematické je rovněž Humeovo přesvědčení, že zákony jsou založeny na principu trestu a odměny. Ukázali jsme totiž, že na základě této logiky by bylo nesmyslné věznit určité skupiny jedinců, přestože jsou pro společnost hrozbou. Dále jsme za pomoci empirických výzkumů ukázali, že minimálně v určitých případech samotná znalost toho, co je morálně správné, nemůže motivovat ke správnému jednání.

Lze shrnout, že Humeův systém morálky a jeho pojetí sympatie se v řadě případů shoduje se současnými vědeckými poznatky. Na druhou stranu Humeův systém skýtá mnoho prvků, které jej činí problematickým. Nelze tak dost dobře některé naprosto fundamentální rysy Humeova systému přímočaře srovnat se současnými poznatky, protože jsou problematické již z pozice vnitřní konzistence samotného systému. Nicméně určité významné myšlenky, kterými David Hume obohatil západní filozofii, mají - přinejmenším v některých případech - podporu v poznatcích experimentální psychologie a neurovědy.

Seznam použitých zkratk

apod.	a podobně
atp.	a tak podobně
č.	číslo
čl.	článek
např.	například
př. n. l.	před naším letopočtem
Sb.	Sbírka
stol.	Století
sv.	svatý
tj.	to je
tzn.	to znamená
tzv.	takzvaný
vyd.	vydání
e.g.	například
i.e.	to jest
inter alios	kromě jiného
etc, atd.	a tak dále

Seznam literatury:

ASHAR, Yoni K., et al. Empathic care and distress: Predictive brain markers and dissociable brain systems. *Neuron*, 2017, 94.6: 1263-1273.

ATKINS, David; USKUL, Ayse K.; COOPER, Nicholas R. Culture shapes empathic responses to physical and social pain. *Emotion*, 2016, 16.5: 587.

BACH, Rachel A., et al. Geographic variation in empathy: A state-level analysis. *Journal of research in personality*, 2017, 68: 124-130.

BAKER, Crystal A., et al. Eyes and IQ: A meta-analysis of the relationship between intelligence and “Reading the Mind in the Eyes”. *Intelligence*, 2014, 44: 78-92.

BALCONI, Michela; VANUTELLI, Maria Elide Maria Elide. Empathy in Negative and Positive Interpersonal Interactions. What is the Relationship Between Central (EEG, fNIRS) and Peripheral (Autonomic) Neurophysiological Responses?. *Advances in cognitive psychology*, 2017, 13.1: 105.

BALCONI, Michela; VANUTELLI, Maria Elide Maria Elide. Empathy in Negative and Positive Interpersonal Interactions. What is the Relationship Between Central (EEG, fNIRS) and Peripheral (Autonomic) Neurophysiological Responses?. *Advances in cognitive psychology*, 2017, 13.1: 105.

BARON-COHEN, Simon, et al. The “reading the mind in the eyes” test: complete absence of typical sex difference in ~ 400 men and women with autism. *PLoS One*, 2015, 10.8: e0136521.

BARON-COHEN, Simon. *Věda zla: nová teorie lidské krutosti*. Přeložil Juraj BARBARIČ. Brno: Emitos, 2014, 249 s. ISBN 978-80-87171-37-0.

BARTELS, Andreas; ZEKI, Semir. The neural basis of romantic love. *Neuroreport*, 2000, 11.17: 3829-3834.

BARTELS, Andreas; ZEKI, Semir. The neural correlates of maternal and romantic love. *Neuroimage*, 2004, 21.3: 1155-1166.

Bartneck, Christoph, Chioke Rosalia, Rutger Menges, and Inèz Deckers. "Robot Abuse—A Limitation of the Media Equation." Abuse: The Darker Side of Human-Computer Interaction, proceedings of an INTERACT 2005 workshop in Rome, Italy, 19 Sept. 2005. <<http://www.agentabuse.org/papers.htm>>.

BASKIN-SOMMERS, Arielle; STUPPY-SULLIVAN, Allison M.; BUCKHOLTZ, Joshua W. Psychopathic individuals exhibit but do not avoid regret during counterfactual decision making. Proceedings of the National Academy of Sciences, 2016, 113.50: 14438-14443.

BATSON, C. Daniel, et al. Empathy and attitudes: Can feeling for a member of a stigmatized group improve feelings toward the group?. Journal of personality and social psychology, 1997, 72.1: 105.

BATSON, Charles Daniel. Altruism in humans. Oxford University Press, USA, 2011, ISBN-13: 9780195341065

BENNING, Stephen D.; PATRICK, Christopher J.; IACONO, William G. Psychopathy, startle blink modulation, and electrodermal reactivity in twin men. Psychophysiology, 2005, 42.6: 753-762.

BIRBAUMER, Niels, et al. Deficient fear conditioning in psychopathy: a functional magnetic resonance imaging study. Archives of general psychiatry, 2005, 62.7: 799-805.

BONFILS, Kelsey A., et al. Affective empathy in schizophrenia: a meta-analysis. Schizophrenia research, 2016, 175.1: 109-117.

BONFILS, Kelsey A., et al. Empathy in schizophrenia: A meta-analysis of the Interpersonal Reactivity Index. Psychiatry research, 2017, 249: 293-303.

BOONE, Christophe; DE BRABANDER, Bert; VAN WITTELOOSTUIJN, Arjen. The impact of personality on behavior in five Prisoner's Dilemma games. Journal of Economic Psychology, 1999, 20.3: 343-377.

BOYD, Robert, et al. The evolution of altruistic punishment. Proceedings of the National Academy of Sciences, 2003, 100.6: 3531-3535.

BREAZEAL, Cynthia. Emotion and sociable humanoid robots. *International Journal of Human-Computer Studies*, 2003, 59.1-2: 119-155.

BRETHEL-HAURWITZ, Kristin M., et al. Is costly punishment altruistic? Exploring rejection of unfair offers in the Ultimatum Game in real-world altruists. *Scientific reports*, 2016, 6: 18974.

BROWN, Steven; MARTINEZ, Michael J.; PARSONS, Lawrence M. Passive music listening spontaneously engages limbic and paralimbic systems. *Neuroreport*, 2004, 15.13: 2033-2037.

BZDOK, Danilo, et al. Parsing the neural correlates of moral cognition: ALE meta-analysis on morality, theory of mind, and empathy. *Brain Structure and Function*, 2012, 217.4: 783-796.

CIMA, Maaike; TONNAER, Franca; HAUSER, Marc D. Psychopaths know right from wrong but don't care. *Social cognitive and affective neuroscience*, 2010, 5.1: 59-67.

COHEN, Douglas; STRAYER, Janet. Empathy in conduct-disordered and comparison youth. *Developmental psychology*, 1996, 32.6: 988.

CRAIG, Michael C., et al. Altered connections on the road to psychopathy. *Molecular psychiatry*, 2009, 14.10: 946.

CUFF, Benjamin MP, et al. Empathy: a review of the concept. *Emotion Review*, 2016, 8.2: 144-153.

DAL MONTE, Olga, et al. The left inferior frontal gyrus is crucial for reading the mind in the eyes: brain lesion evidence. *Cortex*, 2014, 58: 9-17.

DAMASIO, Antonio R. *Descartesův omyl: emoce, rozum a lidský mozek*. Praha: Mladá fronta, 2000, 259 s. Kolumbus. ISBN 80-204-0844-4.

DAMASIO, Antonio R. *Hledání Spinozy: radost, strast a citový mozek*. Přeložil František KOUKOLÍK. Praha: Dybbuk, 2004, 350 s. ISBN 80-903001-9-7.

DAVIS, Mark H. Measuring individual differences in empathy: Evidence for a multidimensional approach. *Journal of personality and social psychology*, 1983, 44.1: 113.

DEANGELO, Gregory; MCCANNON, Bryan C. Theory of Mind predicts cooperative behavior. *Economics Letters*, 2017, 155: 1-4.

DECETY, Jean, et al. Empathy as a driver of prosocial behaviour: highly conserved neurobehavioural mechanisms across species. *Phil. Trans. R. Soc. B*, 2016, 371.1686: 20150077.

DECETY, Jean, et al. Empathy as a driver of prosocial behaviour: highly conserved neurobehavioural mechanisms across species. *Phil. Trans. R. Soc. B*, 2016, 371.1686: 20150077.

DECETY, Jean. To what extent is the experience of empathy mediated by shared neural circuits?. *Emotion Review*, 2010, 2.3: 204-207.

DOYLE, Bob. Libet Experiments. *Informationphilosopher* [online]. Harvard: The Information Philosopher, 2012 [cit. 2018-05-25]. Dostupné z: http://www.informationphilosopher.com/freedom/libet_experiments.html

DRWECKI, Brian B., et al. Reducing racial disparities in pain treatment: The role of empathy and perspective-taking. *Pain*, 2011, 152.5: 1001-1006.

FEHR, Ernst; FISCHBACHER, Urs. Social norms and human cooperation. *Trends in cognitive sciences*, 2004, 8.4: 185-190.

FEHR, Ernst; GÄCHTER, Simon. Altruistic punishment in humans. *Nature*, 2002, 415.6868: 137.

FELDMANHALL, Oriel, et al. Empathic concern drives costly altruism. *Neuroimage*, 2015, 105: 347-356.

FRICK, Paul J.; WHITE, Stuart F. Research review: The importance of callous-unemotional traits for developmental models of aggressive and antisocial behavior. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 2008, 49.4: 359-375.

FRITH, Uta a Sarah-Jayne BLAKEMORE. *Social Cognition: Cognitive Systems - Information Processing Meets Brain Science 2006*. London: Academic Press, 2006, 138-162 [cit. 2018-05-25]. ISBN ISBN 9780120885664.

GAVRILETS, Sergey; RICHERSON, Peter J. Collective action and the evolution of social norm internalization. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2017, 114.23: 6068-6073.

GAVRILETS, Sergey; RICHERSON, Peter J. Collective action and the evolution of social norm internalization. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2017, 114.23: 6068-6073.

GERVAIS, Will M. Perceiving minds and gods: How mind perception enables, constrains, and is triggered by belief in gods. *Perspectives on Psychological Science*, 2013, 8.4: 380-394.

GIAMMARCO, Erica A.; VERNON, Philip A. Vengeance and the Dark Triad: The role of empathy and perspective taking in trait forgivingness. *Personality and Individual Differences*, 2014, 67: 23-29.

GLEICHGERRCHT, Ezequiel; YOUNG, Liane. Low levels of empathic concern predict utilitarian moral judgment. *PloS one*, 2013, 8.4: e60418.

GOLEMAN, Daniel. *Emoční inteligence*. Vyd. 2., (V nakl. *Metafora 1.*). Přeložil Markéta BÍLKOVÁ. V Praze: *Metafora*, 2011, 315 s. ISBN 978-80-7359-334-6.

GOLEMAN, Daniel. *Pozornost: skrytá cesta k dokonalosti*. Brno: *Jan Melvil*, 2014, 312 s. ISBN 978-80-87270-94-3.

GRAWE, Klaus. *Neuropsychoterapie: nové přístupy k terapii na základě poznatků neurovědy*. Praha: *Portál*, 2007, 487 s. ISBN 978-80-7367-311-6.

GU, Xiaosi, et al. Anterior insular cortex is necessary for empathetic pain perception. *Brain*, 2012, 135.9: 2726-2735.

GU, Xiaosi, et al. Functional dissociation of the frontoinsula and anterior cingulate cortices in empathy for pain. *Journal of Neuroscience*, 2010, 30.10: 3739-3744.

HADJIKHANI, Nouchine, et al. Emotional contagion for pain is intact in autism spectrum disorders. *Translational psychiatry*, 2014, 4.1: e343.

HAIDT, Jonathan. Morálka lidské mysli: proč lidstvo rozděluje politika a náboženství. Vyd. 1. Praha: Dybbuk, 2013, 477 s. ISBN 978-80-7438-090-7.

HAMLIN, J. Kiley; WYNN, Karen; BLOOM, Paul. Social evaluation by preverbal infants. *Nature*, 2007, 450.7169: 557.

HEIN, Grit, et al. Neural responses to ingroup and outgroup members' suffering predict individual differences in costly helping. *Neuron*, 2010, 68.1: 149-160.

HENRICH, Joseph, et al. 2006 Costly punishment across human societies. *Science* 312, 1767–1770. In: University of California. 2008.

HILLIS, Argye E. Inability to empathize: brain lesions that disrupt sharing and understanding another's emotions. *Brain*, 2014, 137.4: 981-997.

HODSON, Gordon; HOGG, Sarah M.; MACINNIS, Cara C. The role of “dark personalities”(narcissism, Machiavellianism, psychopathy), Big Five personality factors, and ideology in explaining prejudice. *Journal of Research in Personality*, 2009, 43.4: 686-690.

HOJAT, Mohammadreza, et al. The devil is in the third year: a longitudinal study of erosion of empathy in medical school. *Academic Medicine*, 2009, 84.9: 1182-1191.

HOU, Xin, et al. Trait compassion is associated with the neural substrate of empathy. *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience*, 2017, 17.5: 1018-1027.

HUME, David. *Treatise of Human Nature Book II: The Passions* [online]. Early modern philosophy, 2008 [cit. 2018-05-25]. Dostupné z: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hume1739book2.pdf>

HUME, David. *Treatise of Human Nature Book III: Morals* [online]. Early modern philosophy, 2008 [cit. 2018-05-25]. Dostupné z: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hume1740book3.pdf>

HUME, David. *Zkoumání o lidském rozumu*. Přeložil Josef MOURAL. Praha: Svoboda, 1996, 235 s. ISBN 80-205-0521-0.

HUME, David. Zkoumání o zásadách mravnosti a zkoumání o rozumu lidském. V Praze: J. Laichter, 1899, 368 s. Laichterův výbor nejlepších spisů poučných.

CHAPMAN, Hanah A.; ANDERSON, Adam K. Things rank and gross in nature: a review and synthesis of moral disgust. *Psychological bulletin*, 2013, 139.2: 300.

ICHINOSE, Genki; SAYAMA, Hiroki. Evolution of fairness in the not quite ultimatum game. *Scientific reports*, 2014, 4: 5104.

ISRAELASHVILI, Jacob; KARNIOL, Rachel. Testing alternative models of dispositional empathy: The Affect-to-Cognition (ACM) versus the Cognition-to-Affect (CAM) model. *Personality and Individual Differences*, 2018, 121: 161-169.

KANAZAWA, Satoshi; FONTAINE, Linus. Intelligent people defect more in a one-shot prisoner's dilemma game. *Journal of Neuroscience, Psychology, and Economics*, 2013, 6.3: 201.

KESNER, Ladislav a Jiří HORÁČEK. Empatický mozek a mysl. In Horáček, J; Höschl, C.; Kesner, L.; Španiel, F.. *Mozek a jeho člověk. Mysl a její nemoc*. První vydání. Praha: Galén, 2016. s. 183-191, 9, ISBN 978-80-7492-283-1.

KIM, Ji-Woong, et al. Compassionate attitude towards others' suffering activates the mesolimbic neural system. *Neuropsychologia*, 2009, 47.10: 2073-2081.

KLIMECKI, O.M., SINGER, T., Compassion, In *Brain Mapping*, edited by Arthur W. Toga,, Academic Press, Waltham, 2015, Pages 195-199, ISBN 9780123973160,.

KLIMECKI, Olga M., et al. Differential pattern of functional brain plasticity after compassion and empathy training. *Social cognitive and affective neuroscience*, 2013, 9.6: 873-879.

KLIMECKI, Olga M., et al. Functional neural plasticity and associated changes in positive affect after compassion training. *Cerebral cortex*, 2012, 23.7: 1552-1561.

KOENIGS, Michael, et al. Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements. *Nature*, 2007, 446.7138: 908.

KOUKOLÍK, František. Lidství: neuronální koreláty. Praha: Galén, 2010, 257 s. ISBN 978-80-7262-654-0.

KOUKOLÍK, František. Sociální mozek: evoluce a neuronální podklady. Druhé, přepracované vydání. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2016, 308 s. ISBN 978-80-246-2850-9.

LAAKASUO, Michael; SUNDVALL, Jukka; DROSINO, Marianna. Individual differences in moral disgust do not predict utilitarian judgments, sexual and pathogen disgust do. *Scientific reports*, 2017, 7: 45526.

LAMM, Claus; DECETY, Jean; SINGER, Tania. Meta-analytic evidence for common and distinct neural networks associated with directly experienced pain and empathy for pain. *Neuroimage*, 2011, 54.3: 2492-2502.

LAMM, Claus; RÜTGEN, Markus; WAGNER, Isabella C. Imaging empathy and prosocial emotions. *Neuroscience letters*, 2017.

LEE, Sherman A.; GIBBONS, Jeffrey A. The Dark Triad and compassion: Psychopathy and narcissism's unique connections to observed suffering. *Personality and Individual Differences*, 2017, 116: 336-342.

LEIBERG, Susanne; KLIMECKI, Olga; SINGER, Tania. Short-term compassion training increases prosocial behavior in a newly developed prosocial game. *PloS one*, 2011, 6.3: e17798.

LERNER, Y., et al. Shared feelings: Investigating neural attunement to the emotions of others. *European Psychiatry*, 2016, 33: S457-S458.

LIAKAKIS, G.; NICKEL, J.; SEITZ, R. J. Diversity of the inferior frontal gyrus—a meta-analysis of neuroimaging studies. *Behavioural brain research*, 2011, 225.1: 341-347.

LIBET, Benjamin. Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *Behavioral and brain sciences*, 1985, 8.4: 529-539.

ŁOWICKI, Paweł; ZAJENKOWSKI, Marcin. No empathy for people nor for God: The relationship between the Dark Triad, religiosity and empathy. *Personality and Individual Differences*, 2016, 115: 169-173.

MAJOLO, Bonaventura, et al. Human friendship favours cooperation in the Iterated Prisoner's Dilemma. *Behaviour*, 2006, 143.11: 1383-1395.

MAJOLO, Bonaventura, et al. Human friendship favours cooperation in the Iterated Prisoner's Dilemma. *Behaviour*, 2006, 143.11: 1383-1395.

MARÓTHI, Rebeka; KÉRI, Szabolcs. Intuitive physics and intuitive psychology (“theory of mind”) in offspring of mothers with psychoses. *PeerJ*, 2014, 2: e330.

MARTIN, Grace B.; CLARK, Russell D. Distress crying in neonates: Species and peer specificity. *Developmental psychology*, 1982, 18.1: 3.

MAZALOVÁ, Kristina. Humův skepticismus a agnosticismus a jeho důsledky [online]. Brno, 2008 [cit. 2018-05-25]. Dostupné z: <<https://is.muni.cz/th/aj8h6/>>. Bakalářská práce. Masarykova univerzita, Pedagogická fakulta. Vedoucí práce Erika Vonková.

MCGREAL, Ian Philip. Velké postavy západního myšlení: slovník myslitelů. V českém jazyce vyd. 2. Praha: Prostor, 1999. Obzor. ISBN 80-7260-002-8.

MIKOŠKA, Petr a Lukáš NOVÁK. Jak současná věda objevuje empatii: transdisciplinární pohled na klíč k lidské duši. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017, 213 s. ISBN 978-80-7465-290-5

MLČÁK, Zdeněk. Pětifaktorový model osobnosti, prosociální chování a empatie u studentů středních a vysokých škol. *Psychologie a její kontexty (Psychology & Its Contexts)*, 2010, 2.1: 135-147.

NOMURA, Tatsuya, et al. Prediction of human behavior in human--robot interaction using psychological scales for anxiety and negative attitudes toward robots. *IEEE transactions on robotics*, 2008, 24.2: 442-451.

NORENZAYAN, Ara; GERVAIS, Will M.; TRZESNIEWSKI, Kali H. Mentalizing deficits constrain belief in a personal God. *PloS one*, 2012, 7.5: e36880.

NOVOTNÝ, Zdeněk. David Hume a jeho teorie vědění. Olomouc: Votobia, 1999, 213 s. Velká řada. ISBN 80-7198-366-7.

NOWAK, Martin A. Five rules for the evolution of cooperation. *science*, 2006, 314.5805: 1560-1563.

O'BRIEN, Ed, et al. Empathic concern and perspective taking: Linear and quadratic effects of age across the adult life span. *Journals of Gerontology Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*, 2012, 68.2: 168-175.

OHTSUKI, Hisashi; IWASA, Yoh. The leading eight: social norms that can maintain cooperation by indirect reciprocity. *Journal of Theoretical Biology*, 2006, 239.4: 435-444.

OCHSNER, Kevin N., et al. Bottom-up and top-down processes in emotion generation: common and distinct neural mechanisms. *Psychological science*, 2009, 20.11: 1322-1331.

PEREGRIN, Jaroslav. Současné vědecké poznatky o vnímání: voda na mlýn pragmatismu?. *Teorie vědy/Theory of Science*, 2014, 35.3: 431-442.

PERRY, Anat; SHAMAY-TSOORY, Simone. Understanding emotional and cognitive empathy: a neuropsychological. *Understanding Other Minds: Perspectives From Developmental Social Neuroscience*. Oup, Oxford, 2013, 178.

PRECKEL, Katrin; KANSKE, Philipp; SINGER, Tania. On the interaction of social affect and cognition: empathy, compassion and theory of mind. *Current Opinion in Behavioral Sciences*, 2018, 19: 1-6.

PRUITT, Dean G.; KIMMEL, Melvin J. Twenty years of experimental gaming: Critique, synthesis, and suggestions for the future. *Annual review of psychology*, 1977, 28.1: 363-392.

ROGER, Crisp, ed. *The Oxford Handbook of the History of Ethics*. 1. ed., Oxford University Press; 2013, 897 s. ISBN: 9780199545971

ROSENTHAL-VON DER PÜTTEN, Astrid M., et al. Investigations on empathy towards humans and robots using fMRI. *Computers in Human Behavior*, 2014, 33: 201-212.

ROTHEMUND, Yvonne, et al. Fear conditioning in psychopaths: event-related potentials and peripheral measures. *Biological Psychology*, 2012, 90.1: 50-59.

SHAMAY-TSOORY, Simone G. Empathic processing: its cognitive and affective dimensions and neuroanatomical basis. *The social neuroscience of empathy*, 2009, 215-232.

SHAMAY-TSOORY, Simone G.; AHARON-PERETZ, Judith; PERRY, Daniella. Two systems for empathy: a double dissociation between emotional and cognitive empathy in inferior frontal gyrus versus ventromedial prefrontal lesions. *Brain*, 2009, 132.3: 617-627.

SHDO, Suzanne M., et al. Deconstructing empathy: neuroanatomical dissociations between affect sharing and prosocial motivation using a patient lesion model. *Neuropsychologia*, 2017.

SCHURZ, Matthias, et al. Fractionating theory of mind: a meta-analysis of functional brain imaging studies. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 2014, 42: 9-34.

SINGER, Tania, et al. Empathic neural responses are modulated by the perceived fairness of others. *Nature*, 2006, 439.7075: 466.

SINGER, Tania, et al. Empathy for pain involves the affective but not sensory components of pain. *Science*, 2004, 303.5661: 1157-1162.

SINGER, Tania; KLIMECKI, Olga M. Empathy and compassion. *Current Biology*, 2014, 24.18: R875-R878.

SINGER, Tania; TUSCHE, Anita. Understanding others: Brain mechanisms of theory of mind and empathy. In: *Neuroeconomics (Second Edition)*. 2013. p. 513-532.

SODERSTROM, Henrik, et al. Reduced frontotemporal perfusion in psychopathic personality. *Psychiatry Research: Neuroimaging*, 2002, 114.2: 81-94.

SOON, Chun Siong, et al. Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature neuroscience*, 2008, 11.5: 543.

SPINOZA, Benedict. *Ethics Demonstrated in Geometrical Order* [online]. Early modern philosophy, 2004 [cit. 2018-05-25]. Dostupné z: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/spinoza1665part3.pdf>

STAEMMLER, Frank-M. *Empathy in psychotherapy: How therapists and clients understand each other*. Springer Publishing Company, 2011.

STEVENS, Jeffrey R.; HAUSER, Marc D. Why be nice? Psychological constraints on the evolution of cooperation. *Trends in cognitive sciences*, 2004, 8.2: 60-65.

SULLINS, Ellen S. Emotional contagion revisited: Effects of social comparison and expressive style on mood convergence. *Personality and social psychology bulletin*, 1991, 17.2: 166-174.

TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení: od Thaléta k Rousseauovi*. 5. vyd. V Praze: Paseka, 2006, 374 s. ISBN 80-7185-819-6.

TVRDÝ, Josef. *Průvodce dějinami evropské filosofie*. Brno: Ústřední spolek jednot učitelů, 1932, 495 s.

VAN DER MEER, Lisette, et al. Inhibit yourself and understand the other: neural basis of distinct processes underlying Theory of Mind. *NeuroImage*, 2011, 56.4: 2364-2374.

VOLKOW, Nora D.; TANCREDI, Laurence. Neural substrates of violent behaviour a preliminary study with positron emission tomography. *The British Journal of Psychiatry*, 1987, 151.5: 668-673.

VRTIČKA, Pascal, et al. Individual attachment style modulates human amygdala and striatum activation during social appraisal. *PLoS One*, 2008, 3.8: e2868.

WINTER, Korina, et al. Social cognition in aggressive offenders: Impaired empathy, but intact theory of mind. *Scientific reports*, 2017, 7.1: 670.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993, 294 s. ISBN 80-7007-040-4.

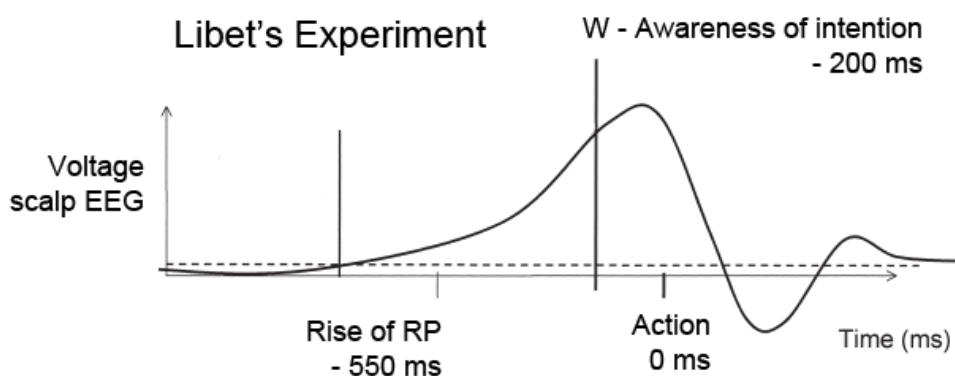
XU, Xiaojing, et al. Do you feel my pain? Racial group membership modulates empathic neural responses. *Journal of Neuroscience*, 2009, 29.26: 8525-8529.

YOUNG, Liane, et al. Damage to ventromedial prefrontal cortex impairs judgment of harmful intent. *Neuron*, 2010, 65.6: 845-851.

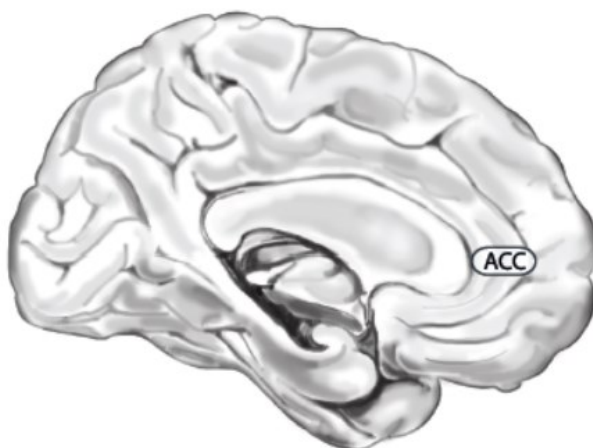
ZAKI, Jamil; OCHSNER, Kevin N. The neuroscience of empathy: progress, pitfalls and promise. *Nature neuroscience*, 2012, 15.5: 675.

ZIMBARDO, Philip G. The human choice: Individuation, reason, and order versus deindividuation, impulse, and chaos. In: Nebraska symposium on motivation. University of Nebraska press, 1969.

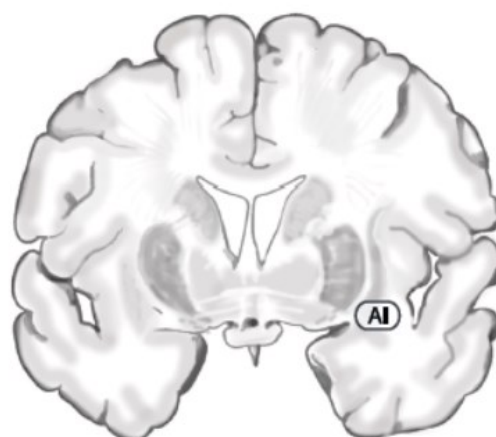
Přílohy



Obrátek 1. Převzato z: DOYLE, Bob. Libet Experiments. Informationphilosopher [online]. Harvard: The Information Philosopher, 2012 [cit. 2018-05-25]. Dostupné z: http://www.informationphilosopher.com/freedom/libet_experiments.html

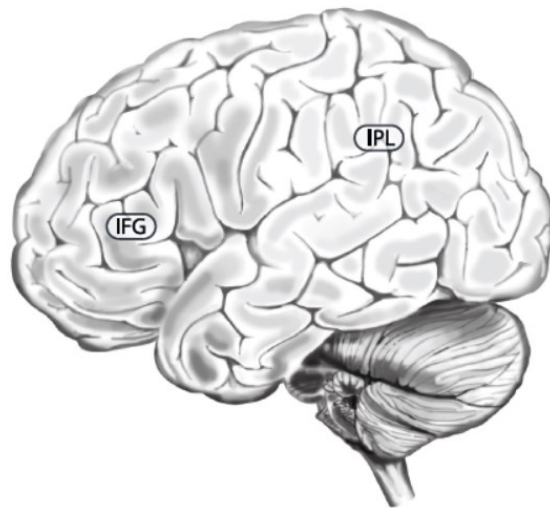


Obrázek 2.

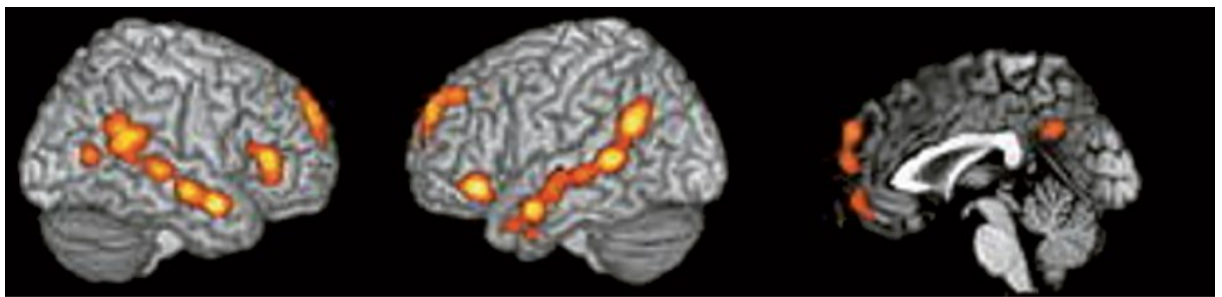


Obrázek 3.

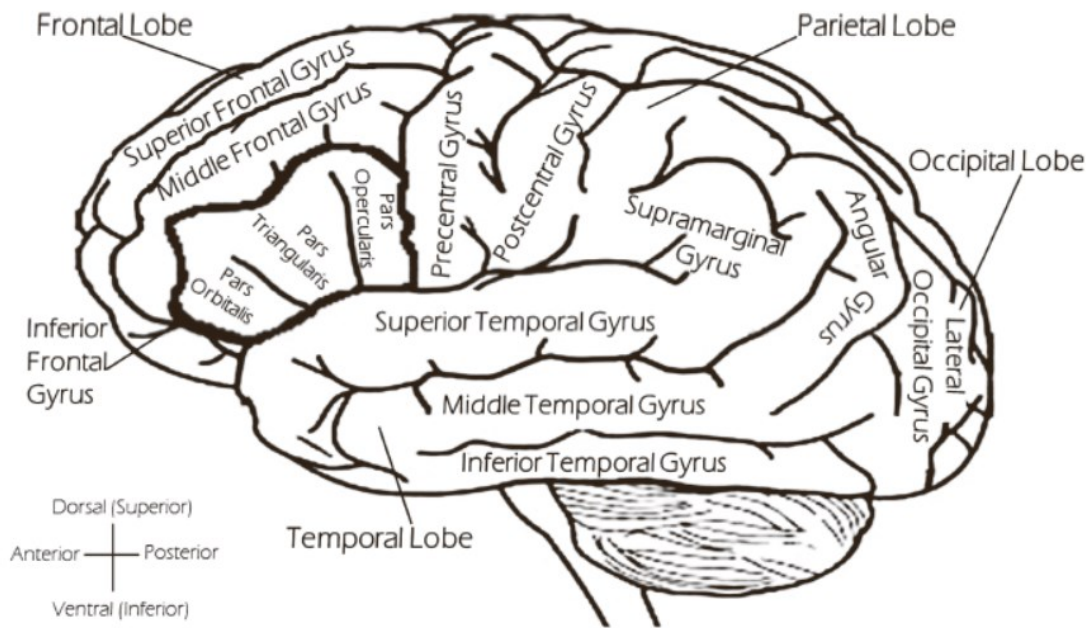
Obrázky 2-10 jsou převzaty z: MIKOŠKA, Petr a Lukáš NOVÁK. Jak současná věda objevuje empatii: transdisciplinární pohled na klíč k lidské duši. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017, 213 s. ISBN 978-80-7465-290-5



Obrázek 4.



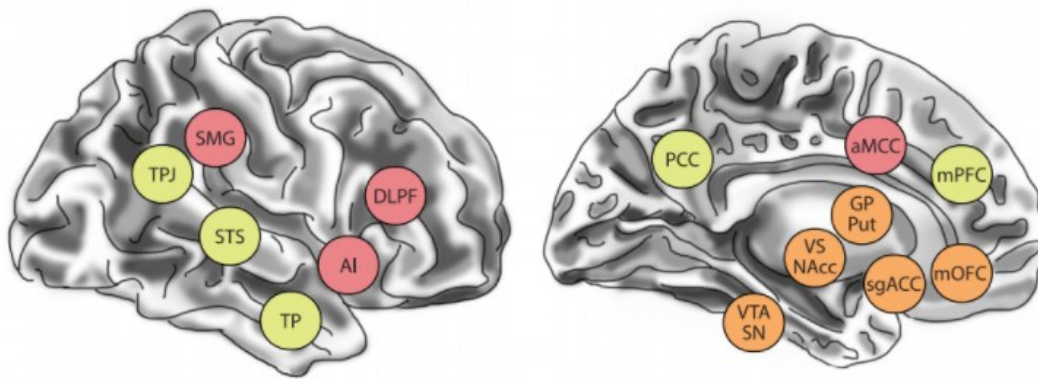
Obrázek 5.



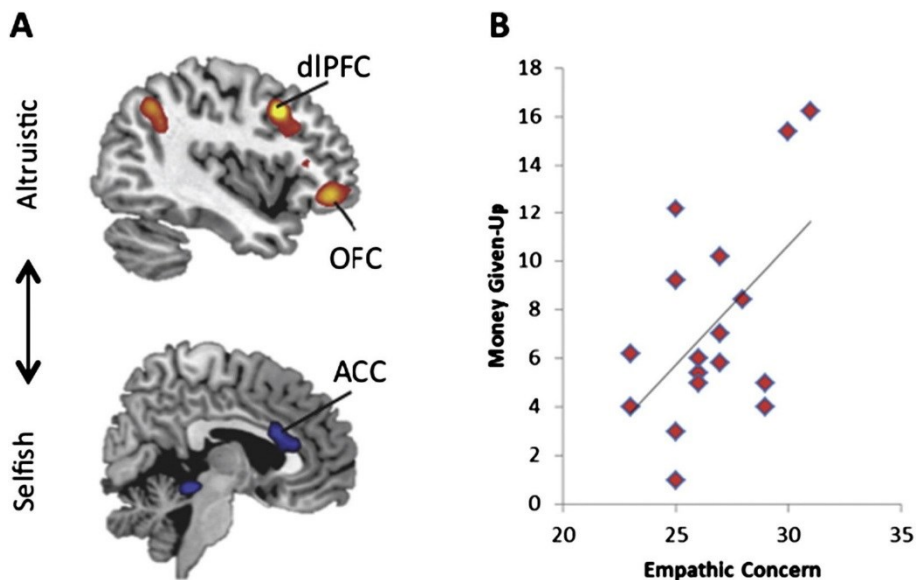
Obrázek 6.



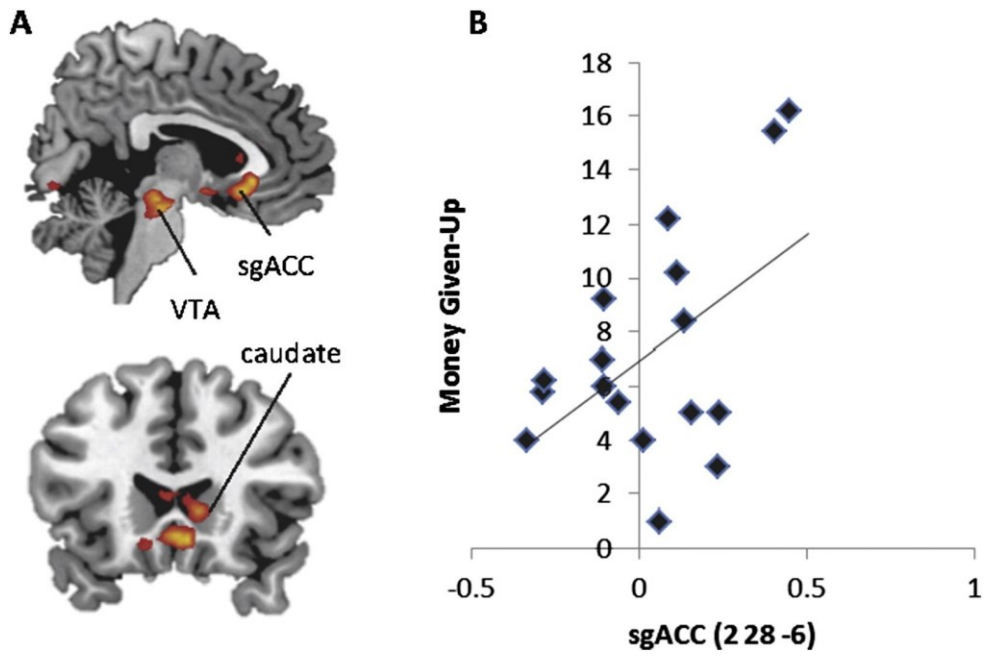
Obrázek 7.



Obrázek 8.



Obrázek 9.



Obrázek 10.