

Univerzita Hradec Králové

Filozofická fakulta

Diplomová práce

2015

Adéla Šrůtková

Univerzita Hradec Králové

Filozofická fakulta

Katedra filozofie a společenských věd

Evoluční etika a problém autonomní morální volby

Diplomová práce

Autor: Bc. Adéla Šrůtková
Studijní program: N6101 Filozofie
Studijní obor: Filozofie
Vedoucí práce: Mgr. Filip Jaroš, Ph.D.

Hradec Králové, 2015



Zadání diplomové práce

Autor: Bc. Adéla Šrůtková

Studium: F1361

Studijní program: N6101 Filozofie

Studijní obor: Filozofie

Název diplomové práce: **Evoluční etika a problém autonomní morální volby**

Název diplomové práce AJ: Evolutionary Ethics and the Problem of Autonomous Moral Decision

Anotace:

Práce představí hlavní teze deontologické etiky a evoluční etiky ve vztahu k lidskému morálnímu jednání. Evoluční etika staví základy morálky na biologickém podloží, zatímco zastánci deontologické etiky namítají, že tento koncept je nedostatečný a není s to obsáhnout lidské morální jednání v jeho šíři. Jedno z nezávažnějších témat, které evoluční etika opomíjí, je problematika morální motivace. Cílem práce je kriticky zhodnotit vybraná stanoviska jednotlivých směrů (Frans de Waal, Christine Korsgaard) a vypracovat jejich syntézu. V práci se pokusíme najít přemostění mezi deontologickou etikou a evoluční etikou, a to na základě vícestupňového modelu morálních motivací u člověka. Literatura: Barkow, J. H., Cosmides, L. E. & Tooby, J. E. (1992): The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture. Oxford University Press, Oxford. de Waal, F. (2006): Dobráci od přírody. Academia. de Waal, F. (2009): Primates and Philosophers: How Morality Evolved: How Morality Evolved. Princeton University Press. de Waal, F. (2013): The bonobo and the Atheist: In search of humanism among the primates. WW Norton & Company. Korsgaard, C. M. (2009): Self-constitution: Agency, identity, and integrity. Oxford University Press. Midgley, M. (2010): The solitary self: Darwin and the selfish gene. McGill-Queen's University Press. Nagel, T. (2012): Mind and cosmos: why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false. Oxford University Press. Portmann, A. & Schaefer, J. (1990): A zoologist looks at humankind. Columbia University Press New York. Wilson, E. O. (1975): Sociobiology: The New Synthesis. Harvard University Press.

Garantující pracoviště: Katedra filosofie a společenských věd,
Filozofická fakulta

Vedoucí práce: Mgr. Filip Jaroš, Ph.D.

Datum zadání závěrečné práce: 18.6.2014

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala pod vedením Mgr. Filipa Jaroše, Ph.D. samostatně a uvedla jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne 22. 4. 2015

Poděkování

Ráda bych poděkovala svému vedoucímu diplomové práce Mgr. Filipu Jarošovi, Ph. D. za odborné vedení, za pomoc a rady při zpracování této práce.

Anotace

ŠRŮTKOVÁ, ADÉLA. *Evoluční etika a problém autonomní morální volby*.
Hradec Králové : Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové, 2015, 79 s.
Diplomová práce

Tato práce se zabývá zkoumáním původu morálky. Předkládá postoj evoluční etiky a ukazuje vývoj této teorie. Představitelé evoluční etiky vycházejí z práce Charlese Darwina, přesto se jejich teorie liší. V práci je představen postoj Franse de Waala, který je v současnosti patrně nejznámějším evolučním etikem. Autor zkoumá základní stavební kameny lidské morálky, které mohou být nalezeny i u ostatních primátů. Jeho postoj vychází ze sentimentalistické teorie morálky. Tento přístup je plně v rozporu s „veneer theory“, která shledává jádro lidské přirozenosti sobeckým a morálku považuje za kulturní vrstvu, která tyto sobecké tendence překonává. Práce Franse de Waal je konfrontována deontologickým přístupem, který přisuzuje lidské morálce specifické atributy. Současnou představitelkou deontologického přístupu je filosofka Christine M. Korsgaardová a práce představuje její kritiku. Cílem práce je představit současné teorie lidské morálky a provést vzájemnou komparaci.

Klíčová slova: evoluční etika, morálka, altruismus, Frans de Waal, Christine M. Korsgaardová

Annotation

ŠRŮTKOVÁ, ADÉLA. *Evolutionary Ethics and the Problem of Autonomous Moral Decision*. Hradec Králové : Faculty of Arts, University of Hradec Králové, 2015, 79 pp. Diploma Dissertation.

This diploma essay is focused on the examination of the origins of the morality. It presents the approach of the evolutionary ethics and uncovers the development of this theory. Even though the representatives of the evolutionary ethics proceed from the work of Charles Darwin, their own theory differs from his ideas. This essay introduces Frans de Waal who is nowadays probably the most significant evolutionary ethologist. The author evaluates the essentials of human morality which also other primates can possess. His attitude bases on the sentimentalist theory of morality. This approach is fully contrary to „the veneer theory“, which finds the core of the human nature selfish and considers the morality to be a cultural layer which overcomes these selfish tendencies. The work of Frans de Waal is confronted by the deontological approach which assigns the specific attributes to the human morality. The philosopher Christine M. Korsgaard is the current representative of the deontological approach and this essay introduces her critics. The aim of this diploma essay is to presents the current theories of human morality and carry out the mutual comparison.

Keywords: evolutionary ethics, morality, altruism, Frans de Waal, Christine M. Korsgaard

Obsah

1. Úvod	8
2. Evoluční etika	9
2.1. Historické ukotvení	9
2.2. David Hume	9
2.3. Charles Darwin a David Hume	13
3. Charles Darwin – O původu člověka.....	15
3.1. Společenskost.....	15
3.2. Síla instinktu a morální hodnota	17
3.3. Lidská společnost.....	19
4. Sociobiologie	22
4.1. Edward O. Wilson.....	22
4.2. Altruismus.....	24
5. Kritika sociobiologie a genocentrické redukce	26
5.1. Kultura	26
5.2. Kulturní evoluce.....	28
5.3. Kritika Franse de Waala.....	30
5.3. Veneer theory	31
5.4. Problematika „veneer theory“	33
6. Evoluční etika Franse de Waala	36
6.1. Empatie	37
6.2. Napodobování a klamání	40
6.3. Sociální pravidla	43
6.4. Altruismus.....	45
6.5. Reciproční altruismus	46

6.6.	Odplata	48
6.7.	Morálka	48
6.8.	Kritika interpretace „Veneer theory“	50
7.	Filosofické reakce na teorii Franse de Waala	52
7.1.	Philip Kitcher	52
7.2.	Christine M. Korsgaardová	54
8.	Morálka v deontologickém přístupu	59
9.	Metafora věže morálky	64
9.1	Mary Midgley	66
10.	Evoluční a normativní přístup k etice	69
11.	Naturalistický omyl	72
12.	Závěr	75
13.	Seznam použité literatury	77

1. Úvod

Otázka po původu morálního jednání již nespočívá jen v rukou filozofů. Přírodní vědy se snaží dokázat, že k tomuto tématu mají také co říct. Zejména biologie prokázala, že ke zkoumání morálky přistupuje s novým nadhledem. Z propojení biologie a etiky vznikla evoluční etika, která započala Darwinovým pohledem na morálku. V průběhu let z ní vycházely různé směry, které ač odkazovaly na darwinovské kořeny, se ve svých postojích značně lišily, např. sociobiologie nebo neodarwinismus, který vedl až k vyhocenému genocentrismu R. Dawkinse.

Součástí této práce je předvést kořeny evoluční etiky v podobě Darwinova pohledu na morálku a představit další vývoj evoluční etiky v dílech významných představitelů tohoto směru. Následuje seznámení se současným trendem evoluční etiky hlavně skrze dílo Franse de Waala.

Přestože evoluční etika předkládá silné argumenty pro obhajobu svých postojů, existuje tu kritika, která tvrdí, že evoluční etika není s to obsáhnout lidskou morálku v celé její rozmanitosti. Problém vidí hlavně v tom, že se evoluční biologové uchylují převážně k vysvětlování pojmů, jako je altruismus, kooperace či reciprocita, nicméně lidská morálka obsahuje „něco navíc“. Toto „něco navíc“ je většinou v posledku normativní charakter našich činů. A proto se práce věnuje deontologickému pohledu na morálku zejména v práci Christine M. Korsgaardové.

Závěr práce je věnován pokusu o syntézu těchto dvou stanovisek v podobě metafory „věže morálky“ (angl. „Tower of morality“) od de Waala, ve které představuje vícestupňový model morálních motivací u člověka.

2. Evoluční etika

2.1. Historické ukotvení

Charles Darwin byl ve svém náhledu na morálku silně ovlivněn sentimentalismem, který představoval David Hume a Adam Smith. Společné rysy Darwinova díla s dílem Humovým jsou zřejmé. Oba autoři vycházejí z toho, že morálka má silné relace k citění. V Humově díle hrají pocity důležitou roli, stejně tak v díle Charlese Darwina. Stanovisko, které tyto autoři sdílí, je, že emoce jsou klíčovým prvkem morálky. Avšak ne pouze jediným, do morálních úvah vstupuje také rozum, zkušenost a zvyk. Morální usuzování probíhá s emocemi a skrze ně.

2.2. David Hume

„Nikdo není naprosto lhostejný ke štěstí a strasti druhých. Ono přirozeně působí radost, tato pak nelibost.“¹

Hume ve spisu *Zkoumání o zásadách mravnosti* pátrá po pramenu mravních citů, které jsou lidem tolik vlastní. Jeho úvahy jsou vedeny přemýšlením nad city, kterými lidstvo oplývá a jejich charakteristikami. Zkoumá filosofické úvahy nad původem lidské mravnosti a přezkoumává jejich platnost a důsledky, které by ony principy přinášely. Z tohoto zkoumání se dostává až k charakteristickým rysům, které elementární cit mravnosti musí obsahovat. Základní náčrt tohoto citu vykresluje takto:

¹ HUME, David. *Zkoumání o zásadách mravnosti a zkoumání o rozumu lidském*. Praha : Jan Laichtera, 1899, s. 54.

„Zahrnuje v sobě též jakýsi cit tak všeobecný a obsažný, že vztahuje se na veškeré lidstvo, a činí skutky a chování i osob nejbližších předmětem pochvaly neb hany...“² Cit, který se nejvíce podílí na naší mravnosti, Hume nazývá sympatií (přibližně ve smyslu českého slova soucítění).

Hume nemá v úmyslu pátrání po příčinách tohoto fenoménu, nechce se pouštět do formulací proč je hluboký mravní cit vlastní našemu lidství. Hume jako představitel empirismu uplatňuje jeho zásady i v otázkách mravních a ohrazuje se vůči racionalistickým tendencím zkoumání: „Že však nedovedeme přesvědčivě vynaložiti původ nějaké zásady, a že nedaří se nám, rozebrati ji v jiné všeobecné zásady, to není platnou příčinou, abychom zásadu takovou, stvrzenou zkušeností zamítli.“³ Hume apeluje na vlastní zkušenost čtenáře, který mravní cit pociťuje (nejen osobně, ale celospolečensky) a tím stvrzuje jeho teorii.

Sympatie, naše náklonnost, závisí na vnitřních operacích naší mysli, pochází přirozeně z představivosti.⁴ Obecně, lze říci, jak tvrdí Hume, že mysl je zrcadlem, v němž se neodrážejí pouhé odlesky emocí, vášní a citů, ale také sekundární sebevztahení k těmto pohnutkám. Pokud je například někdo bohatý, tak jeho uspokojení z dosažení bohatství se odrazí v očích diváka, který s úctou hledí na vlastníka takového bohatství. Vlastník má pak sekundární uspokojení z bohatství a to je úcta a přízeň, které se mu dostává od diváků.⁵ Sympatie nám umožňuje vstoupení do pocitů jiných. Pohltí nás smutek nad žalem jiných, stejně tak nás potěší radost druhých. Mysl všech lidí si je, dle Huma, podobná ve svých pocitech a operacích. Jsou v komunikačním propojení a tak city jedné osoby korespondují s pocity

² Ibid, s. 110.

³ Ibid, s. 47.

⁴ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. 2. vyd. Oxford : Oxford University Press, 1978. ISBN 0-19-824587-4, s. 319.

⁵ Ibid, s. 365.

ostatních. Dokážeme vyčíst sílu a charakter pocitů, které daný člověk prožívá skrze jeho vyjádření. Vycházíme z příčin a účinků, jež na člověka působí, a z nich usuzujeme na vášně, jimiž prochází, což nás vede k sympatii.⁶

Hume se věnuje také vlivu zvyku či výchovy na mravní cítění. Ohrazuje se vůči názoru některých filosofů vycházejícího z představy, že společenské ctnosti pocházejí z výchovy. Tvrdí, že výchova může naši náklonnost k činům zeslabit či naopak zesílit. Výchova a zvyk, jak uznává, mají výrazný vliv na naše chování, avšak naše mravnost pochází z přirozenosti, je tu od počátku a výchova je pouze tříbí dle společenské užitečnosti.⁷

Hume dále zkoumá představu mravního jednání vycházejícího z prospěšnosti pro nás samotné. Nesouhlasí s egocentrickým východiskem, neboť ve svém výkladu poskytl příklady situací, kdy sebeláska byla konfrontována společenskými zájmy. A jak autor dokázal, společenská prospěšnost je v posledku zájmem nás samých.⁸ Společenská blahovůle je nadřazena sobeckým zájmům, jak píše: „Osamoťte člověka, a ztrácí všelijaký požitek mimo požitek smyslný nebo přemítavý ; a to proto, že hnutí jeho srdce nejsou povzbuzována příslušnými hnutími u bližních“.⁹ S představou sobeckého zájmu je úzce spjat i pohled na rozum, jakožto princip našeho rozvažování nad mravním jednáním. Hume odmítá, že by rozum mohl být klíčem k naší lidskosti. Rozum je v jeho chápání nástrojem, který nám odhaluje skryté vztahy a okolnosti.¹⁰ Avšak souzení je již

⁶ Ibid, s. 575 – 576.

⁷ HUME, David. *Zkoumání o zásadách mravnosti a zkoumání o rozumu lidském*, c. d., s. 48.

⁸ Ibid, s. 52 – 54.

⁹ Ibid, s. 54.

¹⁰ Náhled na rozum, jakožto hodnotově neutrální je zastáván i v současnosti. Tvzení, že rozum nemůže přidávat jakékoli hodnoty je zastáván např. Jesse Prinzem, viz *Morality is a Culturally Conditioned Response*, 2011.

předmětem citu. Pochvala a pohana je citovou mohutností, nikoli rozumovou: „V bádáních rozumových odvozujeme ze známých okolností a vztahů nové a neznámé. Při rozhodování mravních musí veškeré okolnosti a vztahy býti předem známy; duch pak, rozjímaje o celku, pocítuje nový nějaký dojem přichylnosti neb nechuti, úcty neb opovržení, pochvaly neb pohany.“¹¹ Rozum je dle Humova názoru nástrojem dosažení blaha či naopak odvrácení nelibosti, cit však způsobuje danou libost či nelibost a je jakýmsi spouštěčem činností, které nám přinášejí potěchu či hanu.¹²

Přestože Hume tvrdí, že společenské city nelze eliminovat na sobecké zájmy, věří, že sebeláska může vést ke společenskému blahu. Vášně jsou pohnutkou, jež nás vedou k usilování o slávu či moc, bez ohledu na sobecké zájmy. Přirozené nutkání nás pohání k uspokojení touhy po slávě a pochvale a následně se projevuje libé uspokojení z jejich dosažení: „Nemám-li marnivosti, nenalézám rozkoše v pochvale; jsem-li bez ctižádosti, nepůsobí mi moc potěšení; nejsem-li hněvivý, je mi potrestání protivníka lhostejným.“¹³

Avšak mravní cítění není objektivním měřítkem, na kterém by mohla vzniknout fungující společnost. Hume si všímá, že pocity nás svádějí z cesty spravedlnosti a proto je nezbytné všeobecné měřítko, které nás povede tou správnou cestou. Občanská společnost musí být nezbytně svázána všeobecnými neměnnými pravidly, aby byla spravedlivá. Spravedlivá občanská společnost vzniká ze součinnosti citu a rozumu. Cit nás vede ke spolčování, rozum zase vede k pravidlům, které spolčování umožňují. Jak bylo výše uvedeno, rozum není hnutím, jež by naplňovalo

¹¹ HUME, David. *Zkoumání o zásadách mravnosti a zkoumání o rozumu lidském*, c. d., s. 130.

¹² *Ibid.*, s. 134.

¹³ *Ibid.*, s. 142.

obecnou blahovůli, ale ustanovitelem pravidel, jež řídí zákony a soudní dvory.¹⁴

Hume se věnuje také sympatiím ve světě zvířat. Shledává, že lásku a nenávist můžeme shledat nejen u lidí, ale i u zvířat. Lásku zvířat se neomezuje pouze na druh, ke kterému patří, je rozšířena mezi ostatní živé bytosti. Zvířata však nejsou tolik citlivá na představu bolesti či radosti ostatních, nejsou schopna sledovat příčiny a účinky. Přesto však je zřejmé, že sympatie a porozumění vášním druhých platí stejně tak u zvířat jako u lidí. Zvíře soucítí s žalem druhého druhu, i když nezná příčinu, která tento pocit vyvolala.¹⁵

2.3. Charles Darwin a David Hume

Darwin ve svém díle *O původu člověka* uplatňuje princip přírodního výběru na vývoj mravního chování lidí. Darwin, stejně jako Hume, vychází z předpokladu, že morální citění vychází ze všeobecného pramene vyskytujícího se u všech lidských bytostí. Avšak zatímco Hume vychází z pojmu sympatie, Darwin spatřuje kořeny etiky ve společenských instinktech, kde sympatie hraje klíčovou roli. Smysl pro morálku je něčím, co nás nejvíce odlišuje od jiných živočichů a Darwin se snaží tento fenomén zkoumat z hlediska přírodních věd. Smysl pro morálku často nazývá svědomím (*conscience*) a klíčovým faktorem, který ovlivnil vývoj našeho morálního citění, je rozumová schopnost.

Darwin byl ovlivněn Humem ve svých úvahách o mravním citu, neboť je možné sledovat podobné rysy jejich teorií. V první řadě hraje

¹⁴ Ibid, s. 146 – 149.

¹⁵ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*, c. d., s. 397 – 398.

pojmem sympatie klíčovou roli, jak u Huma, tak u Darwina. Přestože Darwin hovoří obecně o společenských instinktech, prakticky je jejich stavebním kamenem právě sympatie. Taktéž Darwin vychází z faktu, že zvyk je důležitým aspektem mravního cítění, neboť upevňuje společenské cítění a sympatie s ostatními členy společenství. Dalším společným znakem je uznání společenskosti jako základní potřeby lidstva. Avšak co je zcela odlišné na jejich zkoumání, je badatelský kontext, ze kterého oba autoři vycházejí. Zatímco Hume buduje filosofickou hypotézu, na empirickém základě přijatelnou intuicí čtenáře, Darwin se snaží o postihnutí mravnosti v rámci přírodovědy na základě poznatků, která nasbíral a hojně cituje příklady kolegů, kteří ilustrují prováděné experimenty. Přestože v Humově práci můžeme sledovat přibližování k přírodovědě, v Darwinově práci jde již o exaktní sloučení etiky s přírodními vědami. V Darwinově pojetí se jedná o empirické zkoumání přirozenosti živočichů na základě teorie přírodního výběru.

3. Charles Darwin – O původu člověka

„Ať je však rozdíl v myšlení člověka a zvířat sebevětší, nespočívá v podstatě, ale ve stupni vývoje.“¹⁶

Darwin ze svého zkoumání vyvodil, že pro společenské živočichy patří láska a soucit do přirozené výbavy. Jedná se o základní stavební kameny mravního cítění, avšak zvířata jsou obdařena přírodou i jinými sociálními instinkty související s vlastnostmi, které by u člověka byly označeny za morální.¹⁷ Živočichové žijí ve většině případů pospolitě, tvoří smečky, stáda, hejna aj. To, co je udržuje v pospolitosti, lze podle Darwina vysvětlit určitou mírou uspokojení a radosti ze společnosti svých druhů. Avšak odmítá, že by se tyto instinktivní pohnutky daly analyzovat jako zakoušení bolesti či radosti. Tím zároveň odmítá i myšlenku, že lidské jednání může být vedeno pouze radostí či bolestí. Důvodem mu je zřejmý fakt, že často jednáme bez pocitování těchto pohnutek, například ze zvyku.¹⁸

3.1. Společenskost

Společenskost nepovažuje Darwin za přirozenou výbavu v tom smyslu, že živočichové byli uvyklí žít pospolitě a odloučení od jejich druhů těžce nesli, zatímco společnost jim přinášela radost. Darwinův pohled na tento fenomén je zcela opačný, píše: „... nejdříve se vyvinuly dané pocity, které pak pomáhaly zvířatům, pro něž by mohl být život ve společenství

¹⁶ DARWIN, Charles. *O původu člověka*. 2. vyd. Praha : Academia, 2006. ISBN 80–200–1423–3, s. 147.

¹⁷ Ibid, s. 122.

¹⁸ Ibid, s. 123 – 124.

prospěšný, aby žila pospolitě, podobně jako se zcela nepochybně nejprve vyvinul pocit hladu a uspokojení z potravy, aby si živočichové navykly (sic!) jíst.¹⁹ Darwin se dále věnuje úvahám, jak se takové pocity mohly vyvinout, a domnívá se, že byly vyvinuty z přirozeného instinktu – lásky rodičů ke svým potomkům. Usuzuje, že společenské instinkty vznikaly díky tomu, že mláďata zůstávala dlouho u svých rodičů. Rozšíření tohoto instinktu bylo způsobeno zejména přírodním výběrem. Darwin uvažuje, že přežití semknutých skupin bylo v podstatě snazší než přežití separovaných jednotlivců. Důvodem bylo, že predátor spíše uloví osamocенého jednatelce než zvíře uvnitř stáda.²⁰ Dalším klíčovým fenoménem ve společenském cítění je soucit, avšak nedá se o něm říci, že by se byl vyvinul z lásky, neboť jeho fundamentální základ je odlišný. Ve stanovení fenoménu soucitu navazuje Darwin na Adama Smithe a tvrdí, že: „... soucit je v podstatě založen na síle naší schopnosti vybavit si dřívější stavy bolesti či radosti.“²¹ Vystává však otázka, proč jsme náchylní soucítit s lidmi nám bližšími hlouběji než s ostatními lidmi, kteří k nám nemají tak úzký vztah. Tuto otázku nenechává Darwin bez odpovědi, domnívá se, že soucit je silněji pociťován k lidem, se kterými sdílíme společenství než k ostatním téhož druhu.²² Na obecné rovině lze říci, že soucit je sice pociťován k živočichům stejného druhu, avšak nejsilněji se projevuje v rámci skupiny. Soucit je podporován dalšími fenomény jako je sobectví (zde odkazuje na Baina, který dokázal, že při laskavosti k druhým doufáme v odměnu²³), napodobování, vlastní zakoušení a zvyk (tyto motivy jsme již viděli v díle Davida Huma). Co však Darwin k tomuto pojetí přidává je mechanismus,

¹⁹ Ibid, s. 124 – 125.

²⁰ Ibid, s. 125.

²¹ Ibid, s. 125.

²² Ibid, s. 126.

²³ Ibid, s. 126.

který dal vznik tak silnému citění – přírodní výběr.²⁴ Tedy skupiny, které mají soucit na vysoké úrovni, budou v přírodě úzce semknuty, jejich členové budou vzájemně soucítit a z toho plynou důsledky, jako je vzájemná pomoc a spolupráce. Potažmo celá společnost takto soucítících druhů bude lépe prosperovat oproti skupinám, kterým by soucit nebyl vlastní. Následná prosperita ovlivní i reprodukci potomků a celkový rozkvět společnosti.

Společenské instinkty jsou silně působícím faktorem, jenž ovlivňuje lidské chování, avšak nedá se říci, že právě ony by byly jediným prazákladem morálního citění. Jak již bylo předvedeno, soucit a láska jsou význačnými faktory, které ovlivňují lidské jednání. Dalšími fundamentálními faktory jsou zkušenost, zvyk a rozum. Darwin se domnívá, že společenské instinkty jsme získali již na nízké vývojové úrovni a ty naše předky vedly ke pro-společenským činům. Avšak další faktory způsobily, že současný člověk není jen vykonavatelem puzení, které je způsobeno společenskými instinkty, ale je ovlivněn přáními a touhami svých bližních, stejně tak, jako svými sobeckými záměry. Není však třeba si představovat lidské snažení na základě sobeckých úvah (ať již vztažených k sobě nebo ke svým nejbližším). Darwin upozorňuje, že rozumová mohutnost je v tomto případě vynikajícím kompasem. Naše rozumné úsudky nás směřují ke správným rozhodnutím.²⁵

3.2.Síla instinktu a morální hodnota

Darwin píše, že je zřejmé, že některé instinktivní puzení je silnější

²⁴ Ibid, s. 126.

²⁵ Ibid, s. 128 – 129.

než jiné. Tento jev vysvětluje jinak těžko vysvětlitelné případy chování, když například člověk riskuje svůj život pro záchranu neznámé oběti. Společenské a mateřské instinkty jsou silnější než jiné puzení a při situaci, která zahraje na strunu těchto instinktů, nezbyvá čas na racionální úsudky nad nastalou situací. Darwin se však ohrazuje vůči chápání takového instinktivního jednání za nespádající pod oblast morálky. Impulzivní jednání není chápáno jako morální, protože mu chybí patřičná úvaha a rozvažování. Darwin se však domnívá, že takováto jednoduchá dichotomie jednání není vhodná.²⁶ Pokud by se uplatnila, mnoho chvályhodných činů by upadlo v pouhé činy pužené instinktem a jejich hodnota by již nebyla oceněna.

Co je však kritériem mravního jednání, je aktér dané činnosti. Můžeme vidět mnohé společné rysy v podobných situacích mezi lidmi a lidoopi, avšak zatímco lidské jednání hodnotíme jako mravní, u jiných živočichů o morálním jednání nehovoříme. Člověk je vykonavatelem mravního jednání díky své rozumové mohutnosti. Darwin píše: „Člověk se vzhledem k působení svých rozumových schopností nemůže vyhnout uvažování: ustavičně a zřetelně mu myslí probíhají prožité dojmy a obrazy.“²⁷ Myšlení člověka je neustále protknuto přemítáním o skutcích, které učinil nebo má v plánu uskutečnit. Instinkty na nás působí ve velké síle, avšak nemají všechny stejnou sílu. Síla pudového sebezachování jako je pocit hladu, únik z nebezpečí na nás působí silně v okamžik, ve kterém jsou vyvolány, avšak po jejich uspokojení se vytratí z našeho cítění, zatímco společenské instinkty provázejí naše jednání neustále. Proto jsme souzeni svědomím, když dáme přednost uspokojení pudů sebezáchovy před společenskými instinkty, jako je například opuštění druhá v případě

²⁶ Ibid, s. 129 – 131.

²⁷ Ibid, s. 132.

nebezpečí. Samozřejmě v tomto přemítání hraje velkou roli i zvyk, ve smyslu, že si uvědomujeme, jak na nás budou reagovat ostatní v případě podlehnutí silnějšímu z motivů. Tyto aspekty se projevují v lidském svědomí, které určuje naše jednání do budoucna. Darwin píše: „Člověk vedený svým svědomím si dlouhodobým působením zvyku osvojí takové sebeovládání, že nakonec rychle a bez jakéhokoliv duševního boje ovládne své tužby a vášně a bude se řídit společenským a jinými instinkty, například i touhou po uznání od svých bližních. I když takový člověk trpí hladem nebo zatouží po pomstě, ani ho nenapadne, aby ukradl potravu nebo svou pomstu vykonal.“²⁸ Darwin tak rozlišuje dva zákony morálky – vyšší a nižší. Vyšší jsou založeny na společenských instinktech a vedou k blahu ostatních za podpory zvyku a rozumu. Nižší jsou obráceny k nám samotným a jsou určovány veřejným míněním.²⁹

3.3.Lidská společnost

Nicméně na místě je otázka, jak se takové chování rozšířilo na civilizaci, když bylo ukázáno, že jsou tyto podněty platné ve vztahu ke skupině. Darwin se domnívá, že soucit a společenské instinkty jsou nejsilněji zakoušeny ve vztahu ke skupině, jejíž je člověk součástí. Rozum je však vodítkem, které nám dovoluje rozšíření působnosti podnětů i mimo kmen či skupinu.³⁰ Toto rozšíření bylo nezbytné, neboť skupiny se sdružovaly ve větší společnosti a člověk přicházel do styku s lidmi, kteří mu byli dříve cizí. Aby společnost mohla celistvě fungovat a nerozdrobovala se

²⁸ Ibid, s. 135.

²⁹ Ibid, s. 143.

³⁰ Ibid, s. 143.

na jednotlivé kmeny, bylo nutné rozšíření našeho morálního jednání na společnost jako takovou.

Darwin ukázal, že společenské instinkty daly prvotní impulz k prospolečenskému jednání. Dalším krokem byly úvahy o mínění našich bližních o způsobu našeho jednání a to bylo prazákladem k rozlišení dobrého a špatného jednání. Rozvoj duševních a rozumových mohutností vedl člověka k přemítání nad svými činy a rozvažování nad důsledky svého jednání. Postupný vývoj a větší citlivost soucitu (na základě výchovy, zvyku a zkušenosti) vedl k rozšíření mravního jednání na celospolečenskou úroveň, a to i ve vztahu ke zvířatům.³¹ Tímto působením se morálka vyvinula z prvotních motivů na základě společenských instinktů až na úroveň vyspělého mravního jednání dnešní doby.

Z Darwinova pojetí vyplývá, že člověk stejně jako zvířata má prazáklad mravního cítění v přirozenosti samotné – ve společenských instinktech. Láska, soucit a vzájemná pomoc jsou vlohami, kterými nás obdařila příroda. Na rozdíl od zvířat jsme však obdařeni také vyspělými rozumovými mohutnostmi, které nám umožnily vznik morálky jako takové. Jsme zvyklí jednat o mravním jednání pouze v případě lidského chování, nikoli však v případě zvířat. Důvod je takový, že lidé díky rozumu morálku vyzvedli na vysokou úroveň. Již nejsme vykonavateli popudů, jenž na nás působí, nýbrž rozvažujícími tvory, kteří chápou morálku jako složitý fenomén. Do našeho jednání vstupuje rozum, zvyk, zkušenost a touha po uznání. Tyto faktory je třeba nahlédnout ve světle přírodního výběru. Morální vyspělost sice nemusí jedincům poskytovat osobní výhodu, avšak je třeba hledět na tuto skutečnost v rámci skupiny. Pokrok v morální úrovni poskytuje společnosti výhodu oproti skupinám, které jedince s takto

³¹ Ibid, s. 144 – 146.

vyvinutými kvalitami nemají. „Má-li kmen mnoho členů, kteří mají vysoce vyvinutý smysl pro kmenovou pospolitost, věrnost, poslušnost a odvahu a kteří jsou vždy ochotni pomáhat jeden druhému a obětovat se pro společné blaho, pak takový kmen musí převládnout nad většinou ostatních kmenů. Zde se projevuje přírodní výběr. Ve všech dobách a po celém světě se jednotlivé kmeny navzájem vytlačovaly; a protože v jejich úspěchu sehrála významnou roli morálka, všude stoupala a zvyšovala se mravní úroveň a zvyšoval se počet morálně vyspělých jedinců.“³²

³² Ibid, s. 155.

4. Sociobiologie

Charles Darwin postavil základ pro zkoumání zvané evoluční etika. Vychází z biologického přístupu k morálnímu jednání. Jednou z nejmýraznějších teorií, která na tento koncept navazuje, je sociobiologie, známá zejména v podání Edwarda O. Wilsona. Jeho program je vystavěn na postulátu, že lidské sociální chování má genetický základ.

4.1. Edward O. Wilson

„... přišel čas vzít etiku z rukou filozofů a zbiologizovat ji.“³³

Wilson je zastáncem názoru, že lidská mysl je prostředkem, který provádí úkony na základě biologického mechanismu. Wilson chce ve svém programu prozkoumat evoluční historii lidské mysli a biologické základy přirozenosti člověka. Wilson se domnívá, že „lidské emocionální reakce a všeobecné na nich založené etické praktiky jsou v zásadě naprogramovány přirozeným výběrem po tisíce generací.“³⁴ Biologické vědomosti nám dají moc poznání naší přirozenosti, a nejen to. Wilson jde ve svých úvahách daleko dále: „Zmapovat náš osud znamená, že musíme přejít z automatického řízení založeného na našich biologických vlastnostech k přesnému řízení, které má základ v biologických vědomostech.“³⁵ Autor se domnívá, že biologie již objasnila mnoho z lidské přirozenosti a proto je nutné její propojení s humanitními obory. Sociobiologii definuje jako: „...

³³ WILSON, Edward O. *Sociobiology*. abr. ed. Cambridge : Belknap Press of Harvard University, 1980. ISBN 0-674-81623-4, s. 287.

³⁴ WILSON, Edward O. *O lidské přirozenosti: máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem?*. Praha : Nakladatelství Lidových novin, 1993. ISBN 80-7106-076-3, s. 16.

³⁵ Ibid, s. 17.

systematické studium biologického základu všech forem sociálního chování všech druhů organismů včetně člověka.³⁶ Přestože má sociobiologie mnoho společných rysů s etologií, jedná se o komplexnější disciplínu, která v sobě dále zahrnuje prvky ekologie a genetiky. Wilson upozorňuje, že sociobiologie přichází s novým způsobem nahlížení na sociální organizace a snaží se ukázat, jak se sociální skupiny adaptují na prostředí díky evolučnímu vývoji.³⁷

Ústředním motivem sociobiologického zkoumání je otázka, do jaké míry je naše chování geneticky determinováno. Lidské chování je tak zkoumáno prizmatem populační biologie. „Lidské sociální chování se může hodnotit (...) nejprve srovnáváním s chováním jiných druhů a pak – daleko obtížněji a ne tak jednoznačně – studiem rozdílů mezi lidskými populacemi a uvnitř nich.“³⁸ Základní společenské rysy z toho zkoumání vycházejí jako tvrdé jádro podobné rysům jiných savců, zejména primátů. Společné rysy lidské přirozenosti s rysy našich nejbližších příbuzných savců ukazují na společné geny, které sdílíme. V souladu s neodarwinovskou evoluční teorií byla lidská přirozenost formována přírodním výběrem. Rysy lidské přirozenosti byly schopny se přizpůsobovat po dobu vývoje lidského druhu. Wilson tento argument popisuje následovně: „Jestliže vlastnictví určitých genů předurčuje jedince k nějakému zvláštnímu rysu, řekněme k určitému druhu sociální reakce, a tento rys zase poskytuje větší způsobilost, budou příslušné geny více zastoupeny v příští generaci. Jestliže přírodní výběr pokračuje v mnoha generacích, protěžované geny se rozšíří v celé populaci a rys se stane charakteristickým pro daný druh.“³⁹

³⁶ Ibid, s. 25.

³⁷ Ibid, s. 25.

³⁸ Ibid, s. 28.

³⁹ Ibid, s. 40.

4.2. Altruismus

Wilson zkoumá fenomén altruismu ve světle sociobiologie. Altruismus je pozorovatelný nejenom u lidského druhu, ale je možné ho vysledovat i u jiných druhů. U ptáků, jež svým pokřikem upozorňují své druhy na dravce, u kooperace šimpanzů, u altruistické sebevraždy sociálního hmyzu aj. Tato pozorování podobného jednání, dle Wilsona, ukazují na fakt, že altruistické jednání není nějakou transcendentální maximou, nýbrž společný znak vysvětlitelný v biologických pojmech. Přestože by se mohlo zdát, že altruističtí jedinci položí svůj genetický fond na oltář úctyhodných činů, není tomu tak. Altruismus přetrvává díky příbuzenskému výběru (*kin selection*). V průběhu dějin lidstva byla základní jednotkou společnosti rodina a blízcí příbuzní.⁴⁰ Pro porozumění lidskému altruismu Wilson rozlišuje *altruismus tvrdého jádra* a *altruismus měkkého jádra*. *Altruismus tvrdého jádra* je zcela nesobeckým činem zaměřeným na jiné lidi. Je zcela nesobecký dokonce v té rovině, že ani nevědomě neusiluje o žádnou zpětnou vazbu ke svému vykonavateli. *Altruismus měkkého jádra* je oproti tomu veden sobeckými zájmy vykonavatele. Zatímco u altruismu tvrdého jádra se předpokládá, že se vyvinul přírodním nebo příbuzenským výběrem, altruismus měkkého jádra je spíše důsledkem kulturní evoluce.⁴¹ Wilson uvažuje, jaký je poměr mezi těmito druhy altruismu a domnívá se, že vyvážený. Lidská sobeckost a vypočítavost nás vede k daleko větší harmonii, neboť sobectví nás vede ke společenským smlouvám. Altruismus tvrdého jádra by způsobil konec civilizace a rozdrobení společnosti na klany. Pro dobro civilizace, možnosti společenských smluv a vzájemné pomoci je zapotřebí altruismus měkkého jádra. Wilson tvrdí, že přírodní výběr se u lidské bytosti vyskytuje blíže

⁴⁰ Ibid, s. 147 – 149.

⁴¹ Ibid, s. 150 – 151.

k individuální prospěšnosti.⁴² „Individuální chování, včetně zdánlivě altruistických činů vůči kmeni nebo národu, jsou zaměřena, někdy se značnou oklikou, k darwinovské výhodě jednotlivé lidské bytosti a jejích nejbližších příbuzných. Přes svůj vnější vzhled slouží nejsložitější formy společenské organizace nakonec jako nástroj individuálního prospěchu.“⁴³ Člověk tedy inklinuje k oběma druhům altruismu.⁴⁴

Otázkou však je, zda může být kulturní evoluce účinnější než genetická evoluce. Tedy v ohledu na altruistické chování, zda může být naše normativní rozvrhování silnější a vést k odlišnému jednání než genetický determinismus. Wilson se domnívá, že nikoli: „Geny drží kulturu na vodítku. (...) hodnoty budou nevyhnutelně omezovány tak, aby byly v soulase s jejich účinky na lidský genofond.“⁴⁵ Morálka je tak ve světle sociobiologie funkcí, která udržuje nedotčený lidský genetický materiál.

Proti tomuto názoru stojí teorie Richarda Dawkinse v knize *Sobecký gen*. Přestože v jeho práci můžeme sledovat podobný náhled na genetický determinismus jako v práci Wilsonově, v otázce kulturní evoluce mají názory zcela opačné. Dawkins se domnívá, že kulturní evoluce převzala nadvládu nad genetickým mechanismem. Co však překonává obě tyto tendence je naše rozumová výbava, díky které jsme schopni pěstovat „nezaujatý altruismus“, odpoutaný od nadvlády genů a memů (jednotek kultury).⁴⁶

⁴² Ibid, s. 152 – 153.

⁴³ Ibid, s. 153 – 154.

⁴⁴ Roku 1975 Wilson věřil, že jedinec je objektem selekce. Nyní se přiklání k názoru, že jednotkou selekce je často skupina, čímž se navrácí k Darwinovu náhledu o důležitosti morálních jedinců pro prospěch skupin.

⁴⁵ Ibid, s. 161 – 162.

⁴⁶ DAWKINS, Richard. *Sobecký gen*. 2. vyd. Praha : Mladá fronta, 2003. ISBN 80–204–0730–8, s. 179 – 182.

5. Kritika sociobiologie a genocentrické redukce

5.1. Kultura

Edward O. Wilson tvrdí, že lidská sociální evoluce postupuje díky dvěma faktorům: kulturní a biologické evoluci. Zatímco biologická evoluce probíhá pomalu, kulturní evoluce je rychlá. Biologická evoluce je Darwinovská, a tak se jednotlivé změny projeví až v řádu několika generací, zatímco kulturní evoluce je značně progresivnější. Avšak jak již bylo dříve naznačeno, kulturní evoluce probíhá vždy pod záštitou evoluce biologické. Wilson píše: „Ale odchylka (mezi kulturní změnou a biologickou evolucí – pozn. aut.) se nemůže stát příliš velkou, protože nakonec sociální prostředí vytvořené kulturní evolucí bude sledovat biologický přírodní výběr.“⁴⁷ Tedy kulturní evoluce sice přispívá k naší současné přirozenosti, avšak vždy je jaksi v područí genetického determinismu. V konečné analýze jeho postojů by se dal i kulturní vývoj redukovat na genetické mechanismy.

Tento názor není bez kontroverze a jak bylo zmíněno výše i někteří evoluční biologové s touto argumentací nesouhlasí. Kritika je směřována na přeceňování genů a podceňování kultury. Kritikou tohoto přístupu se zabývají Robert Boyd a Peter J. Richerson ve své knize *V genech není všechno, aneb, Jak kultura změnila evoluci člověka*. Autoři se snaží upozornit na dvě základní teze, které občas biologické zkoumání nezohledňuje dostatečně důkladně. První teze zní: „Kultura je zásadní pro porozumění lidskému chování“, druhým předpokladem je, že: „Kultura je

⁴⁷ WILSON, Edward O. *O lidské přirozenosti: máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem?*, c. d., s. 82.

součástí naší přirozenosti“.⁴⁸ První z tezí vychází z faktu, že kulturně získané hodnoty jsou zásadní pro vysvětlení mnoha sociálních faktů. Názory a hodnoty jsou přebírány a dále pak učením předávány dalším generacím. Následující teze těží z poznatku, že lidská psychika byla vytvořena evolučním procesem a ovlivňuje, co se naučíme či jakým způsobem uvažujeme. Tyto podněty vedou k tomu, že ovlivňují názory a postoje, které jsou rozšiřovány. Autoři upozorňují, že kulturní evoluce je na stejné úrovni evoluce genetické: „Kultura ovlivňuje úspěch a přežití jedinců i skupin, což způsobuje, že se některé kulturní varianty šíří a jiné zanikají. Vznikají tak evoluční procesy, které jsou stejně důležité a skutečné jako ty, jež ovlivňují genetickou rozmanitost. Tato kulturně vzniklá prostředí pak ovlivňují, které z genů budou přirozeným výběrem upřednostněny.“⁴⁹ V rámci tohoto pojetí není kultura⁵⁰ nikterak redukovatelná na genetická data. Propojenost genetické a kulturní evoluce je natolik složitým fenoménem, že je nedá redukovat jedno na druhé. Evoluční vývoj dal za vznik vrozenému způsobu myšlení, které formuje kulturu, avšak kulturní evoluce formuje prostředí, ve kterém se vyvíjí naše psychika.

Autoři vycházejí z teorie evolučních mechanismů, když zkoumají vývoj člověka. Tyto mechanismy jsou dle jejich názoru nejlépe vysledovatelné v kultuře, pokud chceme člověka odlišit od jeho předků.

Důležitým rozdílem nahlížení na morální vývoj člověka mezi Edwardem O. Wilsonem a autory Boydem a Richersonem, je „měřítko“, ve kterém sledují lidský vývoj. Zatímco Wilson své vidění zužuje na jedince, potažmo geny, Boyd a Richerson užívají populační myšlení. Tímto se

⁴⁸ BOYD, Robert, RICHERSON, Peter J. *V genech není všechno, aneb, Jak kultura změnila evoluci člověka*. 1. vyd. Praha : Academia, 2012. ISBN 978-80-200-2066-6, s. 14.

⁴⁹ Ibid, s. 15.

⁵⁰ Je nezbytná definice kultury, o které autoři hovoří: „Kultura je soubor informací, které získává jedinec od ostatních příslušníků svého druhu prostřednictvím učení, napodobování a jiných forem sociálního přenosu, jež jsou schopné ovlivňovat jeho jednání.“

navrací k Darwinovskému pohledu na lidskou přirozenost. Jejich náhled je v souladu s tím, jak nahlízejí kulturu. Lidé získávají názory a postoje ve vztahu ke svému okolí, využívají informace, které získávají a sociální hodnoty se pak přenáší, díky jejich přínosu, na další generace. Autoři se však snaží vyvarovat tomu, aby byla kulturní evoluce chápána analogicky k evoluci genetické: „Kultura je zajímavá a důležitá, protože její evoluce se výrazně liší od evoluce genetické. Například budeme tvrdit, že lidský kulturní systém vznikl jako adaptace, jelikož umožňuje vyvinout si svérázná přizpůsobení na měnící se prostředí rychleji, než by to zvládly geny samy. Kultura by nikdy nevznikla, pokud by nemohla dělat věci, které geny neumí!“⁵¹ Vyvrácením analogie se vymezují vůči programu Richarda Dawkinse, který memy a geny popisuje zcela analogicky: „Stejně jako se geny rozmnožují v genofondu přeskokováním z těla do těla za pomoci spermií nebo vajíček, tak se memy rozmnožují v memofondu (meme pool) přeskokováním z mozku do mozku procesem, který můžeme v širším smyslu nazvat napodobováním.“⁵² Důvod pro nesouhlas s analogií je takový, že kulturní informace nemusejí mít podobu samostatných replikátorů.

5.2. Kulturní evoluce

Kulturní evoluce je dle badatelů Boyda a Richersona právě oním faktorem, který nás vymezuje vůči zvířatům. Ačkoli můžeme vidět podobné sociální učení u šimpanzů či jiných živočichů, přesto se jejich jednání nikdy nepřiblíží sofistikovanému lidskému chování. Klíčovým faktorem v sociálním učení je, že lidská kulturní evoluce umožňuje přesné

⁵¹ Ibid, s. 19.

⁵² DAWKINS, Richard. *Sobecký gen*, c. d., s. 175.

napodobování a osvojení si nového v krátkém časovém horizontu, na rozdíl od ostatních živočichů. Díky této rychlosti osvojení se pak můžeme věnovat úpravám a zlepšování naučeného.⁵³

Jejich postoj je sloučením Darwinovy teorie soucitu a Hamiltonovy teorie příbuzenského výběru. Kmenové skupiny jsou sociálně jednajícími na základě příbuzenského výběru, avšak kulturní evoluce způsobila, že se sociální jednání rozšířilo na větší společnosti, které sdílí stejný kulturní rámec, jako např. jazyk, náboženství aj. Tím se sociální systém rozšířil na populaci, se kterou tyto rysy sdílíme. Kdysi samostatné kmeny tak vytvořily integrovanou společnost. Společenské struktury jako náboženství pak tvoří instituce, které v sobě zahrnují lidi různých společností ve společné a související morální komunitě. Důležitý rozdíl mezi lidmi a společenskými živočichy vidí autoři v tom, že zatímco ostatní živočichové podléhají příbuzenskému výběru, tedy přestože dokáží kooperovat, v posledku dávají přednost příbuzenskému systému. Člověk jako jediný dokáže díky soucitu tyto tendence překonat a aplikovat sociální cítění v rámci společnosti.⁵⁴

⁵³ BOYD, Robert, RICHERSON, Peter J. *Darwinian Evolutionary Ethics: Between Patriotism and Sympathy* [on line], 2003. [cit. 14. 4. 2015], s. 14. Dostupné z [www: http://www.des.ucdavis.edu/faculty/Richerson/Dethics.pdf](http://www.des.ucdavis.edu/faculty/Richerson/Dethics.pdf)

⁵⁴ Ibid, s. 15 – 18.

5.3 Kritika Franse de Waala

Edward O. Wilson se svým programem sociobiologie vzbudil velké ohlasy, a jak jsme mohli vidět, také silnou kritiku. Frans de Waal je nizozemským primatologem a etologem, který podává komplexní kritiku sociobiologie. Na jednu stranu uznává pozitivní vliv sociobiologie v tom smyslu, že biologové změnili způsob uvažování o chování zvířat. Nicméně upozorňuje na to, že kvůli genocentrické sociobiologii se na živé tvory začalo nahlížet jako na ryze sobecká stvoření. Sociobiologické hledisko se zaměřuje na geny a de Waal upozorňuje na úskalí, které se v tomto směru objevilo. Do slovníků sociobiologů se začala vkrádat antropomorfizace ve vztahu ke genům. Tolik protěžovaná sobeckost se nechtěně stala implicitní vlastností genů. Odtud pocházející tvrzení jako „jsme přirozeně sobečtí“ ukazují, že sociobiologové z povahy věci neutrálních genů vytvořili síly, jež stojí za emocionální povahou člověka. Dawkins je přímým příkladem takového přístupu, svou knihu přímo nazval *Sobecký gen*. De Waal upozorňuje, že Dawkins původně tvrdil, že tento termín užívá čistě metaforicky, avšak jeho práce ukázala, že od metafory sklouzl ke skutečnému pojetí genu jako sobeckému. Přestože později přiznal, že se vlastně o metaforu nejednalo, ale myslel to doopravdy, z problematiky se tímto vysvětlením nedostal. Naopak to otevírá dveře daleko hlubšímu problému: toho, že si pojem sobeckosti vypůjčil z běžného slovníku, předefinoval ho do úzkého pojetí a používá ho v kontextu původního významu. Problém takové dezinterpretace způsobuje, že se na lidskou přirozenost hledí jako veskrze sobeckou.⁵⁵ Autor však upozorňuje, že tento problém vyvstává hlavně z pojmového nedorozumění a je důležité si

⁵⁵ DE WAAL, Frans. *Dobráci od přírody*. 1. vyd. Praha : Academia, 2006. ISBN 80–200–1421–7, s. 16 – 22.

uvědomit, že: „... metafora sobeckého genu neříká nic, ať už přímo či nepřímou, o motivaci citech či úmyslech. Elliot Sober (...) navrhuje rozlišovat mezi *běžně chápaným sobectvím*, což je běžný význam toho slova, a *evolučně chápaným sobectvím*, které se vztahuje výlučně na genetické seberozmnožování.“⁵⁶

Tímto odkazuje na důležitý aspekt morálky, který sociobiologie přehlíží, a tím je motivace. Motivace je klíčovým faktorem lidského mravního rozvažování, avšak v sociobiologické teorii pro ni není místo. Sociobiologie se zaměřuje hlavně na důsledky chování. Rozlišení mezi úmyslným a neúmyslným se v této teorii stírá. Ztrátou tak důležitého aspektu jednání tyto teorie odsunuly mravnost mimo přírodu.⁵⁷ Tento fakt jsme mohli vidět právě u Dawkinse, když tvrdil, že nezaujatý altruismus musíme pěstovat, neboť jsme od přírody sobečtí. Znamená to tedy, že naše přirozenost je něco, co je nutné překonat, abychom se dostali k mravnosti. Genetický redukcionismus vede k tomu, že sociobiologové musí morálku stavět mimo přirozenost, neboť ji nedokáží objasnit v genetických pojmech.

5.3. Veneer theory

Řada teorií (Dawkins, Williams), které byly v rámci sociobiologie předvedeny, se dají shrnout pod pojem „veneer theory“ (teorie pozlátka). Charakteristickým znakem tohoto myšlení je, že její představitelé vykreslují lidskou přirozenost jako sobecké, prospěchu-chtivé jádro, které je „obaleno“ tenkou vrstvou morálky. Vycházejí z předpokladu, že lidská přirozenost je špatná, sobecká, a proto se očekává špatné jednání lidí. Ale

⁵⁶ Ibid, s. 23.

⁵⁷ Ibid, s. 23 – 24.

empirickým faktem je, že lidé spolu obecně dobře vycházejí a spolupracují, což vytváří iluzi lidské mravní přirozenosti. Dle jejich stanoviska se opravdu jedná jen o iluzi mravní přirozenosti, protože se drží teze sobeckého jádra jednání. Tedy tyto tendence k altruismu vysvětlují skrze teorii, že morálka je jen pozlátkem ležícím na povrchu přirozeně sobeckého jádra.

Tato teorie není výsledkem teoretizování evolučních biologů, jedná se o dlouhou tradici myšlení, kterou můžeme vidět již v díle Thomase Hobbesa. Hobbes například v díle *O občanu* píše: „Neboť kdo bude hlouběji pozorovat příčiny, proč se lidé sdružují a těší se ze společenství, ten snadno zjistí, že tomu není tak proto, že by to jinak od přirozenosti nešlo, nýbrž že je to dodatečný jev.“⁵⁸ Hobbes vychází z teorie, že od přirozenosti jsme asociální jedinci a až krajnost jakou by byla válka všech proti všem nás vedla k zespolečenštění a vytvoření společenské smlouvy. Tedy lidská společnost je de facto umělým konstruktem autonomních bytostí bez společenských citů.

Pokud se vrátíme k původu evoluční etiky, tedy k Darwinovi a potažmo i Humovi, měli jsme možnost vidět, že takovéto analýze lidské přirozenosti se oba autoři snaží vyvarovat a zaujímají zcela opačné stanovisko. Je tedy velice zajímavým faktem, že někteří současní autoři s jistou moderní podobou Hobbesova pohledu na lidskou přirozenost pracují, avšak zaštiťují se Darwinovou prací.

De Waal v knize *Primates and Philosophers* sleduje vývoj „vener theory“ od původních myšlenek Thomase Henryho Huxleye (velkého zastávce Darwinovy teorie). Huxley chápal člověka jako vítěze nad přírodou. Lidská etika překonává přírodní neovladatelné síly. De Waal

⁵⁸ HOBBS, Thomas. *Výbor z díla*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1988, s. 135.

upozorňuje, že tímto krokem Huxley vlastně oslabil sílu evoluce, protože tvrdil, že morálními se stáváme tím, že jdeme proti vlastní přirozenosti, tedy lidská morálka nemůže být objasněna evoluční teorií. Dalším úskalím jeho teorie je, že nevysvětlil, jak se lidstvo dostalo až na úroveň takového uvědomění, že stojí proti své vlastní přirozenosti.⁵⁹ Na Huxleye navazuje George C. Williams s ještě vyhrocenějším pohledem na přirozenost, označoval ji přízvisky jako „brutální amorálnost“ a „mravní zvrácenost“. I v jeho pohledu je lidská přirozenost naším nepřítelem. Přírodní výběr totiž neústupně vede k sobectví a na nás je, abychom tyto síly překonali.⁶⁰ Pochopitelně i Williams se potácí v nevysvětleném dualismu jako Huxley.

5.4. Problematika „vener theory“

Dualismus neodarwinistického a sociobiologického programu spočívá v tom, že člověk, v protikladu k představě integrovaného celku, je rozdělen na biologickou složku (přirozenost) a kulturní evoluci.⁶¹ „Vener theory“ všechny pokusy o vysvětlení mravního jednání skrze naši přirozenost označuje za pokrytecké, protože jádro naší přirozenosti je sobecké. Proto je laskavé jednání pouze mravním pozlátkem, které skrývá hlubší sobecké tužby a motivy.

Pokud důsledně zvážíme přístup představitelů „vener theory“ nezbyvá než se podívat nad tím, jak při hledání biologické přirozenosti zcela odstoupili od přirozenosti mravní. Jejich zkoumání se ubírá různými směry, avšak zdá se, že zcela přehlíží přirozenost mravního jednání živých

⁵⁹ DE WAAL, Frans. *Morally Evolved*. In: DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton : Princeton University Press, 2006. ISBN 978-0-691-12447-6, s. 6 – 9.

⁶⁰ DE WAAL, Frans. *Dobráci od přírody*, c. d., s. 24.

⁶¹ DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c. d., s. 10.

bytostí. Místo aby se zaměřili na jednání živočichů, považují jejich laskavost za jakousi evoluční výjimku, kterou je třeba prozkoumat a rozebrat.

Ke kritice „vener theory“ se přidala i současná americká filosofka, která vychází z kantovské tradice – Christine Korsgaardová. Její kritika je odlišná od de Waalovy kritiky, protože jejich pohledy na morálku se liší, jak ukážeme později.

Dle jejího názoru je tato teorie nejvíce spojována s praktickou racionalitou, jejíž přirozeností je maximalizovat uspokojení našich soukromých zájmů. Morálka v tomto případě hraje roli pravidel, které omezují tuto původní maximalizaci. Morálka je tedy umělá sada pravidel, která stojí proti naší racionální přirozenosti sebezájmu (*self-interest*) a protože se jedná o nepřirozenou „bariéru“, mohou být taková pravidla snadno prolomena. Problém, na který autorka poukazuje, je, že zastánci „vener theory“ nikdy dostatečně neprokázali, že princip sledování svých zájmů je principem praktického rozumu. Stanovit takový princip znamená prokázat normativní základy takového jednání. Druhým bodem kritiky je vlastní koncept sebezájmu. Korsgaardová uznává, že máme nesporně nějaké neredukovatelné soukromé zájmy, nicméně však nejsou omezeny na pouhé vlastnění věcí. Máme také zájem na věcech samotných. Takové zájmy nemohou být v rozporu se zájmy společnosti, neboť dávají smysl právě v kontextu společnosti, která je podporuje. Proto je úvaha o identifikaci vlastních zájmů, které se odlišují od zájmu ostatních, přinejmenším zavádějící.⁶²

⁶² KORSGAARD, Christine M., Morality and the Distinctiveness of Human Action. In: DE WAAL, Frans, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton : Princeton University Press 2006. ISBN 978-0-691-12447-6, s. 98 – 101.

Největší problém však autorka vidí ve faktu, že morálka není jen souborem překážek omezujících naše racionální zájmy. Morálka má hlubší podstatu ve způsobech interakce k lidem, které shledáváme přirozenými a příznivými. „Veneer theory“ představuje koncept člověka, který racionálně kalkuluje se vztahy k ostatním a využívá je jako prostředky nebo překážky a očekává stejný postoj ostatních na oplátku.⁶³ Jak píše: „To co jsme představili, je pak tvor, který je ve stavu hluboké vnitřní samoty, v podstatě se vztahuje k sobě jako k jedinému člověku ve světě potenciálně užitečných věcí, i když některé z nich mají duševní a emocionální životy a mohou mluvit nebo se bránit.“⁶⁴

Dalším oponentem redukcionistického přístupu je anglická filosofka Mary Midgleyová. Upozorňuje, že genocentrické vysvětlování se sice opírá o Darwinovu teorii, ale jedná se o zcela překroucené chápání. Ve své práci *The Solidarity Self* oponuje zejména teorii sobeckého genu Richarda Dawkinse. Ve svém výkladu se navrácí k původnímu myšlení Charlese Darwina, kdy je člověk vykreslen jako společenský druh, jehož sociální instinkty jsou hlavním principem morálky. Dawkinsův přístup na druhé straně potřebuje nutně umělý konstrukt morálky, vystavěné na překonání naší přirozenosti (jak jsme viděli již dříve). Midgleyová věří, že tento metafyzický konstrukt není nezbytný, abychom vysvětlili altruistické jednání živočichů. Altruismus je každodenním přirozeným aspektem lidské motivace a není třeba využívat složité vysvětlování pomocí umělého překonání přirozenosti, abychom tento motiv vysvětlili.⁶⁵

⁶³ Ibid, s. 101 – 102.

⁶⁴ Ibid, s. 102.

⁶⁵ MIDGLEY, Mary. *The Solidary Self: Darwin and the Selfish Gene*. Durham : Acumen, 2010. ISBN 978-1-84465-253-2, s. 26 – 28.

6. Evoluční etika Franse de Waala

De Waal píše, že genocentrická sociobiologie je již naštěstí překonaná, avšak její étos – v podobě víry v primárně sobeckou přirozenost zůstává. Stanovisko nizozemského primatologa je zcela odlišné. Tvrdí, že zvířata (zejména naši biologičtí příbuzní) vykazují přirozené sklony k vlastnostem, které jsou spřízněny s moralitou. Autor se domnívá, že jádro morálky je sociální přirozeností, neboť živočichové navazují široké spektrum vztahů, které jsou doprovázeny motivy a emocemi.

Domnívá se, že je třeba, abychom pochopili, že morálka není zcela pružnou, lidmi vytvářenou formou jednání. Ano, morální pravidla tvoříme my – lidé, nicméně mechanismy umožňující mravnost a základní touhy a potřeby jsou dílem přírody. Přirozené sklony prostupují naše každodenní jednání. Jak píše: „Evoluce vytvořila předpoklady pro mravnosti: tendenci vytvářet sociální normy a prosazovat je, schopnost vcítění, soucítění a vzájemné pomoci, cit pro spravedlnost, mechanismy řešení konfliktů a tak dále. Evoluce také vytvořila neměnné potřeby a touhy našeho druhu: nutnost pečovat o mláďata, touhu po vysokém postavení, potřebu náležet ke skupině a podobně.“⁶⁶

Ústředním motivem úvah o mravnosti je pro něho vývoj. V biologických znacích zůstává původní vždy přítomno v novém. De Waal tento proces připodobňuje k známé ruské panence „matrjošce“, kdy každá z vrstev panenky v sobě skrývá další panenku. Autor se domnívá, že tento proces je třeba připomenout, protože mnozí psychologové mají tendence vystavovat na odiv nevyspělejší z našich vlastností, avšak zároveň

⁶⁶ DE WAAL, Frans. *Dobráci od přírody*, c. d., s. 52.

ignorovat či popírat jejich jednodušší původ. Takové chápání pak vede k dezinterpretaci jejich původu. Psychologové vysvětlují pojem jako je empatie pod konstrukcí jazyka či kultury. Autor nechce tvrdit, že lidské dispozice nejsou neuvěřitelně vyspělé, ale je třeba uznat, že výšky našich kapacit dosahujeme z elementárnějších prvků. Navrhuje, abychom pohled na empatii otočili a nechápali ho jako konečný motiv, ale naopak jako výchozí bod. Empatii vnímá jako podjazykovou a interpersonální formu, která se pod vliv jazyka a kultury dostala až sekundárně⁶⁷

6.1. Empatie

De Waal důkladně rozebírá vývoj empatie, neboť v morálce hraje klíčovou roli. Jeho způsob vysvětlování tohoto pojmu předpokládá kontinuitu mezi minulostí a současností, mezi dítětem a dospělým i mezi lidmi a zvířaty. Předpoklad zní, že se empatie vyvinula v rámci rodičovské péče. Mláďata signalizují svůj stav pomocí smíchu či pláče, které pak vyvolávají pozornost a potřebnou reakci. Lidské vlastnosti, jako je empatie, se vyvíjí již v raném věku⁶⁸ a vykazují důležité nervové a fyziologické koreláty, stejně jako genetický základ. Proto by bylo s podivem, kdyby neexistovala evoluční souvislost s jinými savci. Nicméně se často empatie a soucit u jiných zvířat ignoruje. Dle autora je to důsledkem toho, že biologové popisují přirozený svět jako dějiště bojů. Nezanedbatelnou funkci v tomto myšlení také hraje snaha vyhnout se antropomorfismu.⁶⁹

⁶⁷ DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c. d., s. 21 – 24.

⁶⁸ De Waal to dokládá průzkumem psycholožky Carolyn Zahn-Waxler, která zkoumala reakce dětí na emoční vypětí rodinných příslušníků. Domluvila se s nimi, že budou předstírat smutek a bolest a zjistila, že děti již krátce po prvním roce života utěšují druhé. (DE WAAL, Frans. *Dobráci od přírody*, c. d., s. 58)

⁶⁹ DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c. d., s. 24 – 25.

Jak již bylo zmíněno, psychologové často lidskou morálku podmiňují schopností rozumové akce a jazyka. De Waal uvádí příklad filosofa Philipa Liebermana, který pokus Carolyn Zahn-Waxler ohledně dětské empatie interpretoval jako „altruismus ve vyšším lidském smyslu“. Kládl důraz na uvažování a jazyk a ignoroval, že verbální schopnosti dětí nejsou natolik vyvinuty jako jejich chování. Dle autora je nutné upřít pozornost na samotné jednání, na místo zkoumání jazykového obsahu, když o takovém jednání hovoří.⁷⁰ Jak píše: „... city a skutky se často objevují dřív a rozumové zdůvodnění až později.“⁷¹ Takovéto poznání se také vztahuje na zvířata, neboť u nich se můžeme spoléhat pouze na empirická data zjištěná pozorováním. Není bez zajímavosti, že při zmíněných pokusech měli psychologové šanci pozorovat, že nejen sledovaní jedinci byli rozrušeni problémy členů rodiny, ale taktéž některá domácí zvířata reagovala stejně jako děti.⁷² Což je zřejmým protiargumentem vůči Liebermanovi, neboť zvířata prokazovala stejné reakce a tím by tedy „altruismus ve vyšším lidském smyslu“ měl být vlastní i zvířatům.

De Waal dokládá příklady projevů empatie i u jiných savců. Ohrazuje se vůči kritikům, kteří tvrdí, že není možné nahlédnout zvířatům do mysli a hledat jejich motivace. Pochopitelně to možné není, ale je možné sledovat jednání živočichů a konstruovat jejich myšlenkové pochody.⁷³

Autor shledává na příkladech, které prostupují jeho spisy, že empatie je patrná již u zvířat a rozlišuje je na jednotlivé stupně. Společně s Prestonem navrhuje, že v jádru empatické kapacity je poměrně jednoduchý mechanismus, který zprostředkovává pozorovateli přístup k emocionálnímu stavu jiného skrze jeho vlastní nervové a tělesné

⁷⁰ DE WAAL, Frans. *Dobráci od přírody*, c. d., s. 58 – 59.

⁷¹ *Ibid.*, s. 59.

⁷² *Ibid.*, s. 59.

⁷³ *Ibid.*, s. 84.

reprezentace. Když živočich vnímá stav druhého, jeho neuronové reprezentace se automaticky spustí. Pak platí, že čím blíže si jsou oba subjekty k sobě, tím snazší bude pro pozorovatele spuštění autonomní reakce na stav druhého. Tato aktivace umožňuje s druhými sdílet své pocity a touhy, které podporují soucit a pomoc. Autoři tento mechanismus nazývají „Perception-Action Mechanism“.⁷⁴ Tento mechanismus je rutinním automatickým procesem, který předchází vědomé kontrole. Autor se opírá o výzkumy, které ukazují, že pozorování a prožívání emocí zahrnuje totožný fyzický základ. Tedy, že vidět bolest je velmi podobné zažívání bolesti. Autor tato fakta shrnuje následovně: „Stručně řečeno, lidská fyziologická a nervová činnost neprobíhá osamoceně, ale je úzce spojena a ovlivněna bližními.“⁷⁵

Jednotlivé stupně empatie připodobňuje k ruské panence „matrjošce“. V základu je výše uvedený mechanismus, který je bezprostřední a často na nevědomé úrovni. Vyšší úroveň je postavena na základě tohoto mechanismu a zahrnuje kognitivní empatii („cognitive empathy“), tzn. posouzení situace druhého. Poslední vrstvou (zahrnující předchozí) je pak přisuzování stavu ostatním, tzn. plné přijetí perspektivy druhých.⁷⁶

Nejhlubší vrstvu empatie (tedy první vrstvu „matrjošky“) de Waal nazývá emocionální nákazou („emotional contagion“). Tato vrstva se vyskytuje u všech primátů. Druhá vrstva – kognitivní empatie – je však dobře vyvinuta až u lidoopů. V této vrstvě se již aktivuje kognitivní složka, která umožňuje zhodnocení situace a důvodu pro emocionální jednání druhých. Díky tomuto je umožněna podpora, která odpovídá potřebám

⁷⁴ DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c. d., s. 37 – 38.

⁷⁵ Ibid, s. 38 – 39.

⁷⁶ Ibid, s. 40.

druhých. Je umožněna cílená pomoc druhému. Cílená pomoc už vyžaduje rozlišení mezi sebou a ostatními a schopnost sebepoznání, jenž se nachází u lidí, lidoopů a delfínů.⁷⁷ De Waal píše: „Ostřejší vědomí o ostatních má za následek silnější povědomí o sobě samém.“⁷⁸

Propojenost těchto dvou fenoménů může být dokládána zrcadlovým testem. Tento experiment provedl v sedmdesátých letech dvacátého století Gordon Gallup. Zvířeti (či dítěti) je namalována barvou tečka na místě, které může spatřit jen v odrazu zrcadla. Šimpanzi, orangutani a děti starší osmnácti měsíců si dokázali tuto tečku setřít ze své tváře a tedy poznali, že odraz v zrcadle je jejich vlastní. Náznak, že tyto fenomény spolu mohou úzce souviset, je dokládán tím, že první známky myšlenkového vcítění se u dětí objevují právě v době, kdy rozpoznávají sebe sama v zrcadle. Další uvedený náznak spočívá v tom, že se fenomén utěšování objevuje u druhů schopných projít zrcadlovým testem.⁷⁹ Zájem o sebe sama dle autora spočívá ve složitosti sociálního života, jak píše: „Podobně jako lidi kmene Biami⁸⁰, ani lidoopi nepotřebují lesklé povrchy, aby teprve pomocí nich získali vědomí sebe sama. Pozorují se v *sociálním* zrcadle: používají k tomu oči druhých.“⁸¹

6.2. Napodobování a klamání

De Waal použil příznačně pojem „sociální zrcadlo“, neboť pohledy

⁷⁷ Ibid, s. 40 – 41.

⁷⁸ DE WAAL, Frans. *Dobráci od přírody*, c. d., s. 88.

⁷⁹ Ibid, s. 86 – 88.

⁸⁰ Jedná se o papuánský kmen z Nové Guineje, na který antropolog Edmund Carpenter vyzkoušel experiment o zachycení jejich reakce na zrcadlo, které do té doby neměli možnost vidět. Jejich první reakcí byl úlek, který pak přešel. (Ibid, s. 84 – 85)

⁸¹ Ibid, s. 88 – 89.

ostatních jsou pro nás důležitým faktorem v našem jednání.⁸² Což jasně ukazuje na vztah: já a ostatní. Fakt, že i ostatní zvířata si všímají toho, jak jejich druzi reagují na své okolí, dokládá autor příkladem amerického etologa Lee Dugatkina, který učinil pokusy na samičkách pavího očka: „Samičce pavího očka se dvoří dva samci, ona se k jednomu z nich připojí a to celé sleduje jiná samička z vedlejšího akvária. Když pak tuto „voyerku“ postavíte před stejnou volbu a necháte ji vybrat, bude se řídit výběrem své předchůdkyně.“⁸³ Tento pokus není ojedinělý a autor vyvozuje, že identifikace je velmi základní schopností, neboť se objevuje i u živočichů s malou mozkovou kapacitou. Identifikace je základem pro vcítění a napodobení. Živočich tak může „nahlédnout“ k druhým, pozorovat nastalou situaci a vzít si z ní „poučení“ – tedy čerpat informace. Nejjednodušší formou je napodobování situace, která napodobovateli přinese prospěch. V imitaci jsou nejvíce zdatní primáti.⁸⁴

Přírodovědecká literatura je plná příkladů zvířecího napodobování, avšak vynořuje se zde důležitá etická otázka: jsou si živočichové plně vědomi cíle a způsobu dosažení cíle, které imitují? Rozumí řešení a jeho aplikaci? De Waal píše, že u opic doklady takového uvědomění nemáme, ale u lidoopů se podle některých vědců uvědomění vyskytuje. Mláďata šimpanzů pečlivě sledují dospělé a učí se od nich, jejich technika získávání potravy není zcela jednoduchá, je nutná zručnost, která se léty procvičuje. Nicméně takováto otázka nás vede k další otázce: chápou zvířata ostatní jako bytosti mající úmysly, pocity, názory a znalosti?⁸⁵ Tato otázka už úzce souvisí s teorií mysli. Testy na objektech výzkumu jsou prováděny tak, že se jim ukáže série obrázků. Jedná se o metodu testování teorie mysli za

⁸² Tento fakt byl již zmiňován Humem, jak bylo ukázáno na začátku práce.

⁸³ Ibid, s. 90.

⁸⁴ Ibid, s. 90 – 91.

⁸⁵ Ibid, s. 91 – 92.

pomocí změny polohy objektu (Sally-Anne test). Klasickým scénářem je, že si Sally vloží kuličku do svého košíku a odejde. Zatímco je pryč, Anne přemístí kuličku do své krabice, Sally se následně vrátí zpět a dotazovaný subjekt má ukázat, kde bude Sally kuličku hledat. Ke správné odpovědi musí dotazovaný již chápat, že ví něco zcela odlišného než dívka Sally, to znamená, že připisuje odlišné vědomí skutečnosti druhým. De Waal uvádí, že děti toto začnou rozlišovat okolo šesti let. Ale na základě práce od autorů Baron-Cohen, Leslie a Frith, je dokázáno, že teorii mysli mají již normální děti ve věku čtyř let.⁸⁶ Schopnost přisuzovat mentální stavy druhým testoval na šimpanzích Daniel Povinelli. Místo, kde bylo uchováno jídlo, ukazovali dva lidé: jeden, který nemohl vědět, kde je jídlo uloženo (měl zakrytou hlavu při ukrývání potravy) a druhý, který o tom věděl. Reakce šimpanzů ukazovaly, že si patrně uvědomují, že vědět o potravě může jen osoba, která viděla, kam je uložena.⁸⁷

Dalším znakem vyšší úrovně myšlení u šimpanzů je sklon ke klamání. Ke klamání je třeba již předpokládané chování či úmysl. Klamání vyžaduje být si vědom toho, jak je naše jednání viděno zvenku a jak je vykládáno okolním světem. Je nezbytné uvědomění si, že určité jednání je vnímáno ostatními a je jimi i nějak vykládáno. Úzce tak souvisí s vědomím sebe sama. Současně souvisí s uznáním vědomí druhým, tedy teorií mysli. Tímto krátkým přehledem je ilustrováno, že šimpanzi mají nejspíše rozvinuty základní schopnosti teorie mysli.

⁸⁶ BARON-COHEN, Simon, LESLIE, Alan M., FRITH, Uta. *Does the autistic child have a „theory of mind“?* [on line], 1985. [cit. 17. 4. 2015], s. 39. Dostupné z [www: http://autismtruths.org/pdf/3.%20Does%20the%20autistic%20child%20have%20a%20theory%20of%20mind_SBC.pdf](http://autismtruths.org/pdf/3.%20Does%20the%20autistic%20child%20have%20a%20theory%20of%20mind_SBC.pdf)

⁸⁷ DE WAAL, Frans. *Dobráci od přírody*, c. d., s. 94.

6.3. Sociální pravidla

S vědomím sebe sama také souvisí cit pro sociální pravidla. Sociální pravidla můžeme pozorovat u šimpanzů od těch nejelementárnějších, kdy se samice při ochraně mláděť chová k přibližujícím objektům jako k vetřelcům. Dále jsou motivováni „předpisovými pravidly“, což jsou pravidla udržovaná na základě odměn a trestu. Sociální pravidla jsou vynucována jak jednotlivci (matka – mládě), tak celou společností. De Waal píše, že u šimpanzů je pozorovatelné, že si patrně vytvářejí svá vlastní pravidla, tuto skutečnost dokládá příkladem šimpanzí odplaty. Jimoh se dožadoval odplaty na sokovi Socko, který mu odvedl favorizovanou samici. Jimoh svého soka pronásledovat tak intenzivně, že Socko při útěku ječel strachy. Samice, které tento výjev pozorovaly, začaly hlasitě pošťkávat na protest vůči tomuto jednání. Tento typ pošťkávání samice užívají jako protest proti útočníkům a vetřelcům. Jimoh tak nakonec od svého úmyslu ustoupil a odešel. De Waal vysvětluje, že tento štěkot je velmi specifický a je odpovědí na porušení pořádku, jenž ohrožuje vztahy nebo životy.⁸⁸

Základ pro sociální pravidla má, dle autora, nepochybně původ ve skupinové hierarchii. Píše: „Bez uznání společenského pořadí a určitého respektu k autoritě neexistuje žádná skutečná vnímavost k sociálním pravidlům, ...“⁸⁹ Strach z potrestání není jediným faktorem vzbuzující úctu k pravidlům, důležitým aspektem je vnímaný názor a reakce ostatních. Touha po socializaci, tedy touha patřit do skupiny a být jejím platným a uznávaným členem, je silným motivem. Tyto motivy autor dokládá studii Lawrence Kohlberga, který tyto prvky vysledoval již v prvních stádiích lidského morálního růstu. V první fázi se jedná o poslušnost

⁸⁸ Ibid, s. 113 – 114,

⁸⁹ Ibid, s. 115.

s přáním vyhnout se trestu či problémům, později se dítě vztahuje k uznání ostatních a snahou potěšit je. Základem je tedy podřízení se vyšší autoritě, které je základním vybavením i u jiných druhů zvířat.⁹⁰

Sociální pravidla jsou také úzce propojena se smyslem pro sociální pořádek, který de Waal definuje takto: „Smysl pro sociální pořádek je soustava očekávání o tom, jak se mnou (nebo s ostatními) má být zacházeno a jak mají být rozdělovány zdroje. Kdykoli se skutečnost odchýlí od těchto očekávání k vlastní (nebo i cizí) nevýhodě, následuje negativní reakce, u podřízeného zvířete nejčastěji protest a u dominantního jedince potrestání provinilce.“⁹¹ Očekávání jednání je v tomto směru v zásadě egocentrické, i když může být bráno v rámci příbuzenského výběru. De Waal se snaží ukázat, že sociální pravidla se nevztahují pouze na hierarchické uspořádání, ale také na složitější sociální vazby jako je reciprocita poskytnuté služby. Hierarchie ustanovuje podmínky, pro členy společenství, za kterých podmínek se stávají členy skupiny, což autor připodobňuje ke společenské smlouvě. Avšak upozorňuje, že dohoda založená na autoritě je velice zúženou verzí morálky, jak ji známe. Protože přijatelné/nepřijatelné chování ve vztahu k hierarchickému uspořádání nemusí být totožná s takovým jednáním v rámci společnosti jako celku.⁹² Jak může být ochota poslouchat autoritu v konfliktu s vlastním svědomím, ukázal roku 1963 sociální psycholog Stanley Milgram. V jeho experimentu šlo o poslušnost vůči autoritě. Pokusné osoby byly postaveny do pozic učitelů, kteří zkouší „žáky“ (pomocníci Milgrama). Žák byl přivázan do křesla a učitel posazen do místnosti s mikrofonom a reproduktorem. Před sebou měl stroj, který žákovi dával elektrické šoky v případě špatné odpovědi. Žák pochopitelně žádné šoky nedostával, ale předstíral bolest, jako by je skutečně obdržel.

⁹⁰ Ibid, s. 115 – 116.

⁹¹ Ibid, s. 118.

⁹² Ibid, s. 118 – 129.

Intenzita šoků se zvyšovala s počtem chybných odpovědí a výkřiky bolesti byly stále naléhavější. Přesto většina učitelů experiment vykonala až do konce.⁹³

De Waal se domnívá, že respekt k autoritě a vykonávání zadaných úkolů mají své místo v evoluci mravních schopností. Tyto principy však musí být propojeny se soucítěním a empatií a teprve potom je možné, aby se formovala morálka.⁹⁴

6.4. Altruismus

Dosavadní zkoumání bylo uváděno, aby pečlivě vysvětlilo de Waalovu pozici. Autor nesouhlasí s „veneer theory“ neboť zastává pozici morálky jako obecně platného motivu. Domnívá se, že základem morálky je altruismus (jako většina evolučních biologů) a právě motivy jako je empatie nebo soucítění jsou jejími stavebními kameny. Aby doložil evoluční příběh takových motivů a jejich postupný vývoj, bylo nezbytné najít takové motivy jednání i u zvířat, což se mu podařilo. Tak může prokázat, že tyto motivy jsou pevně zabudované do lidské povahy skrze jejich přirozenost.

S rozmachem sociobiologie se pozornost upřela na altruistické chování, tedy takové chování, které aktéra něco stojí, ale zároveň přináší prospěch. Takové jednání je nezbytné ve společnosti, neboť nepřicházíme do styku jen s příbuznými, ale i dalšími členy společnosti. Dlouhotrvající vztahy jsou v zásadě postaveny vzájemné interakci a poskytování služeb a protislužeb.

⁹³ BLASS, Thomas. *The Man Who Shocked the World: The Life and Legacy of Stanley Milgram*. New York : Basic Books, 2004. ISBN 978–0–465–00807–0, s. 93 – 95.

⁹⁴ DE WAAL, Frans. *Dobráci od přírody*, c. d., s. 130.

Myšlenku recipročního altruismu vyvinul v 70. letech minulého století Robert Trivers. Jeho teorie je odlišná od teorie příbuzenské selekce Williama Hamiltona, nicméně obě teorie se vzájemně doplňují a koexistují. Hamiltonova teorie objasňuje, proč živočichové pomáhají svým biologickým příbuzným a Triversova teorie vysvětluje pomoc bližním, se kterými nejsme geneticky spřízněni.⁹⁵

6.5. Reciproční altruismus

Trivers předkládá model recipročního altruismu na základě přirozeného výběru. Pro vznik recipročního altruismu jsou základní biologické parametry, které ho umožňují. Prvním je dlouhověkost, neboť dlouhý život maximalizuje šanci, že dva jedinci se setkají v mnohých altruistických situacích. Druhým je pravděpodobnost opakované interakce se stejnými jedinci. Třetí je stupeň vzájemné závislosti. Vzájemná závislost může mezi členy druhu vzniknout například při ochraně před predátory a bude udržovat individuální členy blíže druhým a tím vzrůstá šance, že se střetnou v altruistické situaci. Dalším je rodičovská péče, zde se jedná o specifický druh vzájemné závislosti. Pátým uváděným parametrem je dominantní hierarchie, v případě, kdy je dominance až příliš silná, snižuje četnost altruistických situací. Jako poslední Trivers zmiňuje pomoc při konfliktech. Reciproční altruismus může být interpretován jako symbióza, při které partner pomáhá druhým a současně tak pomáhá sám sobě. Tento vztah má však časovou prodlevu, to znamená, že jeden partner pomůže druhému a musí čekat nějakou dobu, než mu služba bude opětována. Tato oplátka může přijít přímo, jako třeba u sdílení potravin nebo nepřímo jako u

⁹⁵ Ibid, s. 165.

ptačího varování. Klíčovým faktorem důležitým v evoluci morálky je právě schopnost opětování laskavosti po časové prodlevě.⁹⁶

Spojitosť mezi morálkou a reciprocitou je nejvíce zřejmá u sdílení potravy. Organizovaný lov je jedinečný u člověka a šimpanzů a existují záznamy, že úzká spolupráce a následné sdílení potravy zásadně ovlivňuje další aspekty sociálního života. De Waal tyto postřehy aplikuje na evoluci lidstva: „Evoluce lidstva se před nástupem zemědělství musela vyznačovat postupným uvolňováním hierarchie. Sdílení potravy bylo v tomto vývoji mezníkem: jednak snižovalo význam sociální dominance, jednak poskytl výchozí bod pro další vyrovnávání postavení. (...) V systému se sdílením se potrava pohybuje všemi směry, i dolů. Výsledkem je poměrně rovnoměrné rozdělování zdrojů, odpovídající našemu smyslu pro spravedlnost a férovost.“⁹⁷ De Waal sám otestoval teorii recipročního altruismu v Yenkersoně centru u šimpanzů. Zanalyzoval předávání potravy a zjistil, že když se A hodně dělila o potravu s B, tak jí to B oplácela také sdílením potravy. Zatímco, když se A dělila pouze málo s C, ani C neměla významné sklony dělit se s A. Tato hypotéza ještě byla posílena zjištěním, že vzájemné vískání hrálo významnou úlohu při sdílení jídla, totiž šance A dostat potravu od B se zvýšila, když ji dříve toho dne vískala. Tyto výsledky upevnily de Waalovo přesvědčení o principu reciprocity. Autor se domnívá, že jakmile se reciprocita v principu vyskytuje u živočichů, pak začíná prostupovat všechny aspekty sociálního života.⁹⁸

⁹⁶ TRIVERS, Robert L., The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology*, 46, 1971, s. 35–57.

⁹⁷ DE WAAL, Frans. *Dobráci od přírody*, c. d., s. 175 – 176.

⁹⁸ *Ibid*, s. 186 – 187.

6.6. Odplata

Reciproční altruismus není charakterizován jen pozitivními akty vůči druhým, vyskytují se zde i negativní reakce, jako odplata těm, kteří sociální rovnováhu narušují. Trivers rozpoznal, že systém reciprocity nemůže plně fungovat, pokud je tento systém podkopáván častými podvody. Aby byl systém udržen, je nezbytné takové podvádění trestat a de Waal tyto akce označuje jako „moralistickou agresi“. Trivers si všiml, že lidé mají v tomto ohledu specifickou emoci – pobouření. Pobouření je reakcí na vnímanou nespravedlnost a je emocionálním podložím naší morálky. Tím je tedy zneužívání reciprocity regulováno. Altruismus není neomezený, je vymezen pravidly v rámci vzájemných závazků. De Waal dokládá, že tuto citovou reakci můžeme vysledovat u šimpanzů. Hrozba odplaty je jim velice dobře známá a ukazuje na smysl pro spravedlnost.⁹⁹

6.7. Morálka

O co se de Waal v dosavadní debatě snažil, bylo dokázat, že „vener theory“ je neplatnou teorií. Není tomu tak, že naše přirozenost je sobecká a morálka je až překonáním této přirozenosti, ale právě naopak. Lidská přirozenost je pro-sociální a kooperativní. Máme přirozeně emoce, které podporují vznik morálky. Fakt, že se jedná o evolučně vyvinuté tendence, dokládá na tom, že naši nejbližší příbuzní disponují podobnými kvalitami. Jistě, naše morálka je dalekosáhleji vyspělá, nicméně její základní stavební kameny jsou tvořeny přírodou. Jazyk a rozum nám umožňují zdokonalení

⁹⁹ Ibid, s. 194 – 195.

morálních norem a jednání, nicméně jejich původ, v podobě emocionálních vlastností, je před-jazykový.

Stavební kameny, které jsou podstatné pro morálku a jsou pozorovatelné i u jiných druhů primátů jsou: charakteristiky spojené se soucítěním, rysy vztahující se ke společenským normám, reciprocita a schopnost spolu vycházet. Protože jsou tyto charakteristiky viditelné i u jiných druhů není tedy třeba vymýšlet metafyzické konstrukce, které potlačují lidskou přirozenost a oslavují sílu intelektu bouřícímu se přirozeným motivům.

Autor vyčítá evolučním biologům, kteří považují morálku za nepřirozenou, tento postup, a nazývá tento postoj Beethovenovou chybou. O Ludwigu van Beethovenovi se říká, že své krásné a komplikované kompozice vytvářel v těch nejspínavějších a bezútěšných místech Vídně. Beethovenovou chybou je se domnívat, že protože přirozený výběr je krutý a nelítostný proces, tak může stvořit jen kruté a nelítostné tvory. Ale tak příroda vůbec nefunguje. Naopak funguje ve prospěch organismů, které přežijí a reprodukují se. Jak živočich takového cíle dosáhne, není stanoveno. Proces neurčuje cestu k cíli. Přírodní výběr má schopnost produkovat neuvěřitelnou škálu organismů, od asociálních po ty nejvíc pro společenské. Tento proces nám neurčuje morální normy a pravidla, ale poskytuje tendence a schopnosti pro vývin „kompasu“, který určuje lidské rozhodnutí, v němž hraje klíčovou roli celá komunita a to je základem morálky.¹⁰⁰

De Waal píše, že morálka je pevně zakotvena v neurobiologii stejně tak jako jiné motivy. Mravní jednání je zakotveno ve specifických oblastech mozku, a protože je mozek produktem evoluce, nemělo by nás nikterak

¹⁰⁰ DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c. d., s. 58.

překvapovat, že u zvířat můžeme nalézt obdobné procesy.¹⁰¹ Celé zkoumání shrnuje slovy: „... mravnost pevně koření někde ve středu naší – tolik pomlouvané – přirozenosti. Není ani nějakým nedávným vynálezem ani tenoučkou slupkou zakrývající brutální a sobeckou náuru. Mravnost má pevné místo v našich hlavách, spoluvytváří vztahy k našim blízkým a je zrovna tak pevnou součástí toho, čím jsme, jako ony sklony, které drží na uzdě.“¹⁰²

6.8. Kritika interpretace „Veneer theory“

Robert Wright komentuje naturalistický postoj de Waala a vyčítá mu příliš zjednodušující interpretaci „veneer theory“. Současně kritizuje nedůsledné a příliš rychlé vypořádání se s touto teorií. Frans de Waal ve své práci uvedl právě Wrighta jako představitele „veneer theory“, ale ten se proti tomu odvolává. Tvrdí, že by neměl být takto označován, neboť nepovažuje morálku za pouhé kulturní překrytí. On sám se domnívá, že některé z našich geneticky daných intuicí jsou někdy v závislosti na předsudcích, které je odvádí od skutečné morality. Přesto není teoretikem „veneer theory“, neboť uvádí, že tyto předsudky jsou samy založeny na genetickém základě a nejsou tedy kulturním překrytím. Tyto předsudky se projevují například při souzení, kdo je v právu při stížnosti na jednání druhého. Lidé přirozeně straní rodině a přátelům a stojí proti nepřátelům a soupeřům. Tímto Wright odůvodňuje, proč nesouhlasí s pozicí de Waala,

¹⁰¹ Ibid, s. 263.

¹⁰² Ibid, s. 264.

nedomnívá se totiž, že jsme v nějakém obecném smyslu „dobromyslní“ (*good-natured*).¹⁰³

Wright sám sebe označuje za zastávce třetí alternativy, kterou má pokušení nazvat „naturalistic veneer theory“. Tato teorie zastřešuje pohled, který tvrdí, že morální soudy, i přestože byly dosaženy zdánlivě racionálním procesem uvažování, mohou být zkresleny jemnými emocionálními faktory, které nemusíme ani vnímat. Tato teorie v sobě slučuje částečně obě teorie předešlé („veneer theory“ a postoj de Waala), neboť ukazuje lidi, jak často překrývají samoúčelné motivy moralistickým pozlátkem, ale zároveň ukazuje, že proces tvoření tohoto pozlátka je genetický (nejen kulturní).¹⁰⁴

¹⁰³ WRIGHT, Robert. The Uses of Anthropomorphism. In: DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton : Princeton University Press 2006. ISBN 978-0-691-12447-6, s. 94 – 95.

¹⁰⁴ *Ibid*, s. 95 – 97.

7. Filosofické reakce na teorii Franse de Waala

7.1. Philip Kitcher

Kritiku vůči evoluční etice Franse de Waala rozpracovává britský filosof Philip Kitcher ve svém článku *Ethics and Evolution: How to Get Here from There*. Poukazuje na důležitou chybu, kterým evoluční etikové podléhají. Nazývá ji „Hume-Smith lure“. Tato návnada nastražená Hudem a Smithem spočívá v tom, že se zaměří na ústřední roli soucitu ve vyjádření příslušných vášní. Následně pak dokazují, že šimpanzi mají kapacity pro soucit, z čehož odvozují, že mají nutné jádro pro morálku.¹⁰⁵ Kitcher se snaží ukázat, že jak problematičtější tato strategie může být.

Pro pochopení obtížností s tím spojených, začíná Kitcher zkoumat pojem psychologického altruismu. Píše, že psychologický altruismus je složitý pojem, který se zaměřuje na změny provedené jedincem v závislosti na tužbách a přáních druhých.¹⁰⁶ Jistá složitost se již objevuje v tom, že může existovat několik druhů psychologického altruismu vzhledem k tomu, že si jedinec vybírá, na které touhy a přání bude reagovat. Rozdělení je pak následující: paternalistický altruismus reaguje spíše na potřeby než na přání, zatímco u non-paternalistického altruismu je tomu naopak.¹⁰⁷ Na co však autor hlavně upozorňuje je, že existují čtyři aspekty altruismu: intenzita, rozsah, škála a dovednost. Vzhledem k těmto aspektům existuje široká škála typů a mnoho altruistických profilů. Nabízí se tedy otázka, který

¹⁰⁵ KITCHER, P., *Ethics and Evolution: How to Get Here from There*. In: DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton University Press, 2006. ISBN 978-0-691-12447-6, s. 125.

¹⁰⁶ *Ibid*, s. 126.

¹⁰⁷ *Ibid*, s. 127 – 128.

z těchto profilů je čistě lidskou doménou, které z nich jsou zvířecí a které jsou morálně ideální. Existuje vůbec morálně ideální typ?¹⁰⁸

Kitchera tyto úvahy, o složitosti pojmu psychologický altruismus, vedou zpět k sentimentalistické tradici Huma a Smitha. Autor tvrdí, že právě tato složitost vede k tomu, že idea, kdy zvířecí kapacita pro psychologický altruismus je fundamentálním aspektem morálky, je neudržitelná. Z kapacity pro psychologický altruismus nemůžeme usuzovat na základ morálky. Je nutné nejprve znát specifické druhy psychologického altruismu a vědět, které specifické druhy jsou rozhodující pro morálku.¹⁰⁹

De Waal poskytuje některé příklady, které ukazují, že zvířata nejsou čistě egoistická. A proto předpokládáme sdílení stejných kapacit. Schopnost přizpůsobit své touhy a jednání vnímaným přáním a potřebám druhých měla být nezbytným základem morálního jednání, avšak Kitcher svými úvahami o variabilitě psychologického altruismu ukázal, že se jedná o podmínky nedostatečné.¹¹⁰

Kitcher souhlasí se Smithem, že je nutná existence nezúčastněného diváka. Smith se domnívá, že soucit vyžaduje reflexi, různé úhly pohledů na problém. Bez požadavku nestranného diváka máme jen různé typy psychologického altruismu, které nejsou dostatečné pro morálku.¹¹¹ Kitcher tvrdí, že potřeba nestranného pozorovatele vychází z toho, že naše altruistické dispozice jsou příliš slabé a často chybné. Dále pak proto, že altruistické impulzy často vcházejí do konfliktů a je nutné je rozsoudit.¹¹²

Kitcher si bere za příklady de Waalovy studie šimpanzů a ukazuje, jak by to vypadalo bez vnitřního rozhodčího. De Waalovy studie ukazují omezené

¹⁰⁸ Ibid, s. 128 – 129.

¹⁰⁹ Ibid, s. 129.

¹¹⁰ Ibid, s. 130 – 132.

¹¹¹ Ibid, s. 133.

¹¹² Ibid, s. 134.

formy psychologického altruismu. Jsou natolik omezené, že vedou k neschopnosti rozšíření společnosti či rozsáhlejší spolupráci.¹¹³ Šimpanzi jsou dle Kitchera „wantons“, to znamená, že citlivě reagují na jakýkoli dominantní impulz. Kitcher se domnívá, že někde ve vývoji hominidů přišel vývojový krok, který nám poskytl překonání „wantons“. Kitcher uvažuje, že právě to z nás učinilo člověka. Přemýšlí, že to mohlo být způsobeno vědomím, že jisté formy chování přinášejí nepříjemné následky. Následná pak byla schopnost omezení tužeb, které by jinak byly dominantními. Kitcher se domnívá, že tyto psychologické posuny byly spjaty s vývojem jazykových schopností. Jazyk posunul morální tendence na vyšší úroveň. Dle autora s jazykem přišla schopnost bránit se impulzům, formulovat naše vzory chování, diskutovat o nich aj. Právě v této fázi, dle Kitchera, započal i kulturní vývoj. Skupiny lidských bytostí prozkoumávaly soubory normativních zdrojů a definovaly způsob, kterým žijí. Protože byly některé skupiny úspěšnější než jiné, standardy těch nejúspěšnějších byly předávány dalším generacím.¹¹⁴

Kitcher píše, že zde můžeme pouze odhadovat vývoj, jak jsme se dostali až „sem“. Nicméně se domnívá, že pokud je možné předvést nějakou evoluční úvahu, je nutné zaměřit se na vývoj kapacity pro normativní vedení. Možná je tím míněno rozšíření a zdokonalení soucitu, které vede až k Smithově nestrannému divákovi, který je dle Kitchera zásadním krokem.¹¹⁵

7.2.Christine M. Korsgaardová

Christine Korsgaardová nesouhlasí s tvrzením de Waala, který vidí

¹¹³ Ibid, s. 134 – 135.

¹¹⁴ Ibid, s. 136 – 137.

¹¹⁵ Ibid, s. 137 – 138.

rozdíl mezi lidskou morálkou a morálním jednáním zvířat jako záležitost stupně. Současně také vystupuje proti přístupu evoluční etiky, která hledá esenci morálky v altruismu. Tvrdí, že pokud by morálka byla esenciálně ukotvená v altruismu a spolupráci, pak by mravenci a včely byli morálními vzory.¹¹⁶ Zde lze však namítnout, že autorka používá pojem altruismu v úzké definici příbuzenského výběru a jak bylo uvedeno výše, s tím ani evoluční biologové nesouhlasí.

Svou kritiku předkládá v komentáři ke knize *Primates and Philosophers* a dále ji rozpracovává ve článku *Reflections on the Evolution of Morality*. Christine Korsgaardová vidí důležitý problém v tom, že de Waal své závěry odvozuje z toho, co zvířata dělají. Následná interpretace jejich záměrů, zda jsou dobré či nikoli dává smysl, dle jejího názoru, jen v rámci sentimentalistické tradice. V této tradici je chování aktéra posuzováno vnějším pohledem pozorovatele.¹¹⁷ Aktér chování však nemusí být sám motivován nějakou morální úvahou, kterou mu pozorovatel přisuzuje. Co však autorku více zajímá, je obsah záměru, se kterým zvířata jednají. Tvrdí, že u živočichů jsme v pokušení používat jazyk popisující záměrnou činnost zvířete, je však zřejmé proč to tak vnímáme. Činnost zvířat je způsobena vjemy, které na zvíře působí. Tyto vjemy jsou pod kontrolou mysli, což nás vede k pokušení tvrdit, že tím jsou i pod kontrolou zvířete samotného.¹¹⁸ Upozorňuje však, že je nutné si uvědomit, zda zvíře jedná záměrně či zda má obsah svého záměru před svou myslí. Zvíře sice ovládá své pohyby ve smyslu dosažení cíle, ale jak autorka píše, jedná se spíše o chování v souladu se záměrem. Pravdou je, že pokud situaci

¹¹⁶ KORSGAARD, Christine M., *Reflections on the Evolution of Morality*. Amherst Lecture in Philosophy. The Department of Philosophy at Amherst College [on line], 2010 [cit. 19. 4. 2015], s. 8. Dostupné z [www: http://www.amherstlecture.org/korsgaard2010](http://www.amherstlecture.org/korsgaard2010)

¹¹⁷ KORSGAARD, Christine M. *Morality and the Distinctiveness of Human Action*. In: DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton : Princeton University Press, 2006. ISBN 978-0-691-12447-6, s. 106.

¹¹⁸ *Ibid*, s. 108.

hodnotíme z hlediska zvířete, máme tendenci antropomorfizovat jeho jednání a vidět v něm cílevědomou aktivitu.¹¹⁹ Vyšší živočichové už mají hlubší úroveň intencionality. Dokážou brát v úvahu své záměry a jejich jednání se dá považovat za úmyslné v tom smyslu, že se následně ptáme po původu jejich chování. Korsgaardová však tvrdí, že v posledku je jejich jednání dáno afektivními stavy, jakými jsou jejich emoce a instinktivní nebo naučené touhy.¹²⁰ Nicméně stále to ještě neznamena, že zvíře dokáže reflektivně zhodnotit své jednání.

Věří, že hlavním faktorem ovlivňující jednání zvířat je jejich prostředí. Reprezentace vnějšího prostředí na živočicha zahrnují percepční informace, na které živočich reaguje touhou po něčem nebo vyhýbání se něčemu. Míjí tím, že živočich se ocitá ve světě, který na něho působí jako složený z věcí jako je predátor, jídlo, partner aj. Vnímání zvířete má tedy teleologický obsah. Vnímá věci kolem sebe jako „věc, před kterou by měl utéct“ či „věc, která je určena k snědku“. Předměty, které vnímá, tak považuje za vhodné „pro“ nějakou reakci.¹²¹ Racionální živočich má však nejen takovýto stupeň vědomí, který ovládá jeho činnost, ale již vyvinuté sebe-uvědomění, díky čemuž dokáže vnímat, že se něčeho bojí nebo že po něčem touží.

Někteří vědci se domnívají, že tento druh sebe-uvědomění odhaluje výše zmíněný zrcadlový test. Avšak Korsgaardová nesouhlasí a tvrdí, že se zde objevuje problém rozlišení. V tomto testu je totiž obtížné vysvětlit, proč by mělo zvíře sebe sama chápat jako subjekt. Spíše se ukazuje, že chápe vztah mezi sebou a svým tělem. Co však znamená ono „sebe“? Možná, že

¹¹⁹ Ibid, s. 108.

¹²⁰ Ibid, s. 110.

¹²¹ KORSGAARD, Christine M., *Reflections on the Evolution of Morality*. Amherst Lecture in Philosophy. The Department of Philosophy at Amherst College [on line], 2010 [cit. 19. 4. 2015], s. 21. Dostupné z [www: http://www.amherstlecture.org/korsgaard2010](http://www.amherstlecture.org/korsgaard2010)

identifikuje sebe jako předmět svých vlastních zkušeností, toto chápání však v sobě nezahrnuje nutně vědomí sebe sama jako předmětu svých postojů, přesvědčení, tužeb aj. Zvíře může chápat sebe sama jako předmět svých zkušeností, nicméně jeho postoje mu nemusí být zřejmé. Tím mohou být jeho reakce řízeny teleologickým obsahem zkušeností.¹²²

Korsgaardová píše, lidé mají intencionalitu na daleko vyšší úrovni. Naše cíle mohou být taktéž určeny afektivními stavy, nicméně jsme připraveni je odmítnout, pokud soudíme, že by bylo špatné je následovat. Nevybíráme si totiž jenom prostředky, nýbrž také cíle samotné.¹²³ Korsgaardová zastává deontologické hledisko morálky a proto má lidská morálka specifické atributy. Prvním z nich je výše zmíněné sebe-vědomění, kdy již přemýšlíme o strachu či touhách, které pocítujeme. Jsme si vědomi svých postojů. Tím získáváme jistou reflexivní vzdálenost od motivů našich činů a jsme již ve fázi, kdy se sami sebe ptáme, zda je správné se chovat právě tímto způsobem. A právě v tuto chvíli se člověk nachází v pozici, kdy si klade normativní otázky o tom, co by měl dělat.¹²⁴ Korsgaardová se domnívá, že zdrojem této formy sebe-vědomí je rozum. Rozum však odděluje od inteligence. Zatímco inteligence je schopností učit se nové skutečnosti o světě, aplikovat své zkušenosti na nové případy a používat tyto znalosti ve vztahu k účelu. Rozum je naopak zaměřen dovnitř. Jeho zaměření je na spojení mezi duševními stavy a činnostmi, které ovlivňují.¹²⁵

Autorka píše, že velice inteligentní zvířata sice mají svá přesvědčení, ke kterým mohou dospět pod vlivem důkazů. Nicméně zdá se, že k úrovni morálního sebe-rozvrhování, kdy se ptáme, zda důkazy skutečně

¹²² Ibid, s. 23.

¹²³ KORSGAARD, Christine M. *Morality and the Distinctiveness of Human Action*, c. d., s. 112.

¹²⁴ KORSGAARD, Christine M. *Reflections on the Evolution of Morality*, c. d., s. 24

¹²⁵ KORSGAARD, Christine M. *Morality and the Distinctiveness of Human Action*, c. d., s. 113.

ospravedlňují naše přesvědčení a své závěry podle toho upravujeme, je to ještě daleká vzdálenost.¹²⁶ Korsgaardová tak nesouhlasí s de Waalem, že morální rozdíl mezi inteligentními zvířaty a lidmi je pouhou záležitostí stupně. Lidský morální rámec je z hloubi normativní, zatímco zvířecí nikoli. I velice inteligentní zvířata se řídí instinkty, touhami a emocemi, zatímco pro lidskou formu života je charakteristické, že se řídí pravidly a hodnotami. Přestože u chování vyšších živočichů můžeme vidět analogii k našim vlastnostem. Lidské chování je charakterizováno představami o tom, jak bychom měli jednat, zatímco jednání zvířat není určováno tím, že si myslí, že by se to tak mělo dělat. Lidská morálka nám dává zcela jiný způsob bytí ve světě.¹²⁷

¹²⁶ Ibid, s. 114.

¹²⁷ Ibid, s. 117.

8. Morálka v deontologickém přístupu

Deontologický obraz lidské morálky je postaven na základě rozumu. Rozum je výrazně lidskou vlastností, a proto je lidská morálka výrazně jiného charakteru než sociální projevy jiných živočichů. Christine Korsgaardová, jak jsme viděli, je zastáncem takového postoje a věří, že morální zákony jsou samy principy rozumu. Autorka nechce popřít evoluční příběh, neboť rozum je v tomto smyslu něčím, co se musí vyvinout. Avšak evoluční biologové zkoumají hlavně vztah jedince k ostatním, ke komunitě, ke společnosti. Co je však důležitým aspektem mravního jednání je vztah, který máme k nám samým a ten autorka u jiných živočichů neshledává. Morálku tedy považuje za jeden z aspektů lidské kapacity pro to, co nazývá „normative self-government“ (*normativní samospráva*). Normativní samospráva je schopnost posouzení a zhodnocení možných důvodů pro naše přesvědčení a jednání. Tímto reflexivním zhodnocením se můžeme vztáhnout na naše úmysly a ptát se, zda představují dobré důvody pro určitou akci a podle toho je regulovat. V teoretické oblasti je to motiv vyjádřený záměrnou konstrukcí systému přesvědčení. V praktické sféře se jedná o „smysl pro povinnost“, který je založen na vědomém dodržování zásad správného jednání. Korsgaardová se domnívá, že morální motivace není jen tendence k dobrému chování, lidská morálka je něčím co stojí nad altruismem a kooperací. Lidská morálka je něčím víc a tím je kognitivní element, jako je dodržování pravidel, sebevědomé užívání mravních pojmů nebo schopnost tvoření a řízení se morálními soudy.¹²⁸

¹²⁸ KORSGAARD, Christine M. *Reflections on the Evolution of Morality*, c. d., s. 7 – 8.

Rozum úzce souvisí s vědomím sebe sama, což znamená, že jako racionální bytosti si jsme vědomi možného vlivu na naše postoje k jednání. Jsme si vědomi možných důvodů našeho jednání. A právě v této fázi jsme v pozici, kdy se můžeme rozhodnout, zda se tímto způsobem ovlivnit necháme, či nikoli. Máme reflexivní vzdálenost od našeho popudu a můžeme si klást normativní otázky o tom, zda je naše jednání opodstatněné.¹²⁹ Ovšem otázkou je, co nás motivuje k takovému reflexivnímu zkoumání. Autorka se domnívá, že se nejedná o metafyzickou nadstavbu normativního jednání, ale spíše jde o produkt naší snahy převzít kontrolu nad tím, co se v našich myslích odehrává.

Autorka vychází z teorií Freuda a Nietzscheho o původu viny. Pocit viny, dle jejich teorií vznikl, když zvíře nemohlo uspokojit své instinkty agrese a ty se otočily vůči nim samotným.¹³⁰ Korsgaardová vidí v jejich teorii možnost další interpretace. Tuto teorii využívá k aplikaci na hierarchii zvířecí společnosti. Jak bylo výše zmíněno i de Waalem, hierarchické uspořádání na základě dominance je všudypřítomné u sociálních zvířat. Hierarchické uspořádání může mít evoluční funkci v tom, že vede ke snížení agresivních výpadů zvířat vůči sobě. Dominance může být, z autorčina pohledu, v tomto kontextu připodobňována k autoritě, tedy něčemu co je esenciálně normativní. Zvíře, které není dominantní, dělá něco, co nechce anebo upouští od něčeho, co chce, protože uznává „postavení“ jiného zvířete. Nejedná se o pouhý strach z následků, ale o explicitní podřízenost.¹³¹

Autorka si od této teorie vypůjčuje předpoklad, že původ morálky může spočívat v internalizaci mechanismů dominance a sociální kontroly.

¹²⁹ Ibid, s. 23 – 24.

¹³⁰ Ibid, s. 26.

¹³¹ Ibid, s. 27.

Navrhuje, že racionální živočichy jsme se stali v době, kdy jednotlivci vyvinuli jakousi nadvládu nad sebou samými k potlačení vlastní instinktivní reakce. Korsgaardová navrhuje, že důsledkem takové internalizace byla nová forma sebevědomí, které nám vytvořilo zcela nové problémy a to problémy normativní.¹³²

Korsgaardová se těmito úvahami dostává k přeformulování původního popisu normativní samosprávy. Nyní se domnívá, že není pouhým výsledkem našeho vědomí o vlastních mentálních postojích. Nyní píše, že naše povědomí o vlastních duševních postojích je spíše výsledkem kontroly, kterou jsme začali předpokládat díky uvědomění sebe sama a našich vlastních reakcí. Z toho pramení její přesvědčení, že přinejmenším některé naše mentální postoje jsou produkty internalizace, tedy, že naše přesvědčení, touhy, emoce aj. jsou výsledkem nové formy vědomí, které se objevilo.¹³³

Autorka nechce, aby to vypadalo, že zvířata mají mysl prostou duševních postojů. Korsgaardová se vztahuje ne k obecným postojům, ale k postojům, které se dají identifikovat jako naše vlastní. Naše vlastní přesvědčení, touhy a do jisté míry i emoce jsou produkty rozpadu teleologického vědomí (dříve jsme uvedli, že právě teleologické vědomí je podle autorky charakteristické pro non-humánní mysl).¹³⁴

Identifikovat něco jako vlastní postoj znamená poznání toho, že já jsem, což je důležitým přínosem ke způsobu, jakým je svět pro mě. Pokud je vědomí duševního postoje, nebo přesněji vědomí fungování své mysli, v podstatě vědomím vlastního příspěvku k tomu, jaký je svět pro mne, pak

¹³² Ibid, s. 27 – 28.

¹³³ Ibid, s. 28 – 29.

¹³⁴ Ibid, s. 29.

jsou naše duševní stavy doprovázeny vždy „já“.¹³⁵ Z uznání, že naše mentální činnost se podílí na způsobu, jakým je svět pro nás, vyplývá nový vztah našeho působení ve světě. Začneme pak rozpoznávat, že naše reakce a hodnocení jsou věcmi, které dělá naše mysl. Autorka pokračuje představou, že pokud si uvědomíme tuto participaci mysli, pak začneme dělat věci zcela novým způsobem – sebevědomě. Odtud pak pramení nové typy otázek o správnosti našeho počínání. Tyto otázky se vztahují ke zdůvodnění a jedná se o otázky vlastní jen lidským bytostem. Pokud nacházíme odpovědi, pak tyto otázky nesou implikaci normativního závazku (vztahují se k našim vlastním duševním postojům, nehrozí zkreslení jiného pohledu). Nakonec se autorka dostává k tvrzení, že právě přesvědčení a jednání na základě těchto otázek znamená být „normatively self-governed animal“¹³⁶

Autorka dosavadní zkoumání shrnuje následovně: prvním krokem je internalizace dominance a sociální kontroly, který vede k potlačení vlastní instinktivní reakce. Tento první krok vedl k převzetí, nebo alespoň k pokusu o převzetí, našeho vlastního duševního života. Duševní stavy s podstatnou normativní dimenzí jsou výsledkem tohoto převzetí. Vymanili jsme se z teleologického vědomí díky identifikaci nás samých jako součástí světa pro nás, pochopením, že my přispíváme k tomu, jakým je svět pro nás. Pochopení, že naše mentální aktivita přispívá k podobě světa pro nás, nás vede k pokusu o usměrňování takového příspěvku, aby byl správný. Tento proces vede k tvorbě vědomě dodržovaných norem pro výstavbu našeho pojetí světa a vědomé držení standardů pro stanovení vlastních činů. Jsou to standardy rozumu, které pak řídí naše činnosti. Toto je proces, který umožňuje normativní samosprávu.¹³⁷

¹³⁵ Ibid, s. 30.

¹³⁶ Ibid, s. 30 – 31.

¹³⁷ Ibid, s. 31 – 32.

Otázkou je, jak jsme se dostali až na tuto úroveň. Korsgaardová uvádí, že výchozím bodem je překonání teleologického pohledu. Do té doby, dokud si pokládáme instrumentální otázky (např. zda bychom měli utéct před tím, co nás ohrožuje), tak svět stále vidíme optikou svých tužeb a zájmů, čili jsme stále v teleologickém vidění světa. Jakmile se naše otázky změní z instrumentálních na otázky po příčině samotné, pak se naše jednání změní z uspokojování svých zájmů na tázání se, jaké by naše zájmy měly být. Nezbytnou součástí překonání teleologického pohledu na svět je poznání, že věci neexistují jen pro mne. Tedy překonání egocentrismu. Svět není tvořen aspekty a věcmi vztahujícími se k mé osobě, ale je spíše tvořen bytostmi s nezávislou existencí. Pro dosažení racionální teoretické koncepce je nezbytné pojetí světa, který existuje nezávisle na mých praktických zájmech.¹³⁸

Postoj autorky je tedy takový, že člověk je živočich, který potřebuje praktickou koncepci své vlastní identity. Pro lidskou morálku jsou zásadní důvody jednání, tedy normativní charakter jednání. Lidské sebeuvědomění hraje zásadní roli v morálních aktech, jen tak jsme schopni jednat autonomně. Autonomní morální rozhodování je pouze lidskou doménou, neboť zvířata nemají vědomí identity, které by zahrnovalo úvahy nad praktickým odůvodněním jednání. Tím je tedy morálka opravdu specificky lidským rysem a rozdíl mezi lidmi a zvířaty je propastný.

¹³⁸ Ibid, s. 32 – 34.

9. Metafora věže morálky

Frans de Waal bere v potaz kritické posudky své teorie a přichází s víceúrovňovým modelem morálky. Autor upozorňuje, že ačkoliv se morální schopnost vyvinula ze skupinového života primátů, výzkumníci by se měli vyvarovat vykládání morálních pravidel jako geneticky pevně stanovených norem. Nerodíme se s žádnými konkrétními normami uloženými v mysli. Máme pouze agendu učení, která nám říká, jaké informace absorbovat. To nám umožňuje zjistit, pochopit a případně internalizovat morální struktury naší rodné společnosti. Podobné paralely spatřuje v biologickém základě morálky a jazyka. Stejným způsobem se dítě nerodí s konkrétním jazykem, ale se schopností osvojit si jakýkoli jazyk.¹³⁹

Autor se domnívá, že morálku lze rozdělit do třech různých úrovní. Z nichž v první a částečně i ve druhé můžeme pozorovat paralely i u jiných primátů. Prvním stupněm morálky jsou mravní city (*moral sentiments*), nebo psychologické „stavební kameny“ morálky (*building blocks of morality*). Tato úroveň zahrnuje kapacitu pro empatii, tendence ke vzájemnosti, smysl pro spravedlnost a schopnost usmiřování. Jak bylo zmíněno, ve všech těchto oblastech existují empirické důkazy o paralele s ostatními primáty.

Druhou úrovní je sociální tlak (*social pressure*). V této úrovni se již začínáme setkávat s rozdíly mezi naší společností a společností primátů. Sociální tlak je faktorem, který zprostředkovává chování, jenž podporuje kooperativní způsob života skupiny. Nástrojem sociálního tlaku jsou trest,

¹³⁹ DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c. d., s. 167.

odměna a budování reputace. Společenský tlak působí na každého člena společenství, aby přispěl ke společným cílům a prosazoval dohodnutá společenská pravidla. Tato úroveň se u primátů objevuje jen částečně. Zdá se, že šimpanzi dodržují jistá společenská pravidla v rámci skupiny, ale sociální tlak je méně systematický a méně zaměřený na cíle společnosti jako celku. Pokud jde o morálku, nejdůležitějším rysem je péče o komunitu (*community concern*), která se projevuje ve způsobu usmiřování konfliktních stran a obnovení míru.¹⁴⁰ De Waal a van Roosmalen uvádějí příklad takové mediace: Po sporu dvou šimpanzích samců přichází dospělá samice, políbí jednoho ze soků a pomalu kráčí k druhému soupeři. Samice je následována prvním samcem, který se vyhýbá pohledu na svého soka. Samice se posadí do blízkosti druhého samce a první se posadí vedle ní. Oba samci začnou samici drbat, po chvíli samice odejde, samci však zůstávají a vzájemně se drbou.¹⁴¹ Dalším klíčovým bodem pro morálku je rozlišování mezi správným a špatným jednáním. De Waal uvádí, že šimpanzi rozlišují mezi přijatelným a nepřijatelným chováním, avšak je vždy úzce spjato s okamžitými důsledky (zejména pro sebe). Nicméně v prosazování pravidla je lidská morálka velice vzdálená od šimpanzů. Již od mala jsme vystavováni rozlišení mezi dobrým a špatným, až se nakonec toto rozlišení stává součástí toho, jak vidíme svět. Chování podporující život ve skupině je považováno za správné a chování, které ho narušuje je považováno za špatné.¹⁴²

Třetím a nejvyšším stupněm je schopnost soudu a rozvažování (*judgment and reasoning*). Tato úroveň zahrnuje internalizaci potřeb a cílů druhých a uvažování nad jednáním ve vztahu k těmto potřebám a cílům.

¹⁴⁰ Ibid, s. 167 – 170.

¹⁴¹ DE WAAL, Frans, VAN ROOSMALEN, Angeline. 'Reconciliation and Consolation Among Chimpanzees', *Behavioural Ecology and Sociobiology*, 5, 1979, s. 62.

¹⁴² DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c. d., s. 170 – 173.

Tuto schopnost de Waal přisuzuje pouze lidem. Lidé posuzují sebe a ostatní v kontextu záměrů a přesvědčení, které mají vliv na jejich jednání. Jsme jedinými tvory, kteří si lámou hlavu nad tím, proč si myslíme to, co si myslíme. Nicméně to neznamena, že racionální mravní uvažování je zcela odtrženo od přirozených sociálních tendencí. Dle autorových slov následujeme „vnitřní kompas“ (*internal compass*). Tento náš kompas je formován sociálním prostředím, ve kterém se ocitáme. Z každodenních reakcí na naše jednání a chování jsme odvodili cíle a potřeby naší společnosti. Tyto cíle a potřeby si osvojujeme internalizací. Morální normy a hodnoty vznikají z internalizované interakce s ostatními. Sociální interakce je tedy původem morálního uvažování (v tomto směru de Waal píše, že souhlasí s Darwinem a Smithem). Charakteristikou této úrovně je touha po důsledné morální nezájatosti a pečlivé zvážení toho, co by mělo být předmětem našeho jednání. Jedná se o úroveň abstrakce a sebereflexe, vedenou našimi vnitřními dialogy. Tento způsob morálního rámce je specificky lidský a výrazně přesahuje sociální motivy primátů.¹⁴³ Píše: „Touha po vnitřně konzistentním morálním zarámování je jedinečně lidská. Jsme jediní, kdo se stará o to, proč si myslíme to, co si myslíme. Můžeme si například lámat hlavu, jak smířit náš postoj vůči potratům s postojem vůči trestu smrti, nebo za jakých okolností může být krádež ospravedlnitelná. Všechno toto je daleko abstraktnější než konkrétní stupeň chování, ve kterém se zdají jednat ostatní zvířata.“¹⁴⁴

9.1 Mary Midgley

Teorie Franse de Waala se zdá být v souladu s filosofickým

¹⁴³ Ibid, s. 173 – 175.

¹⁴⁴ Ibid, s. 174.

přístupem Mary Midgleyové. Jak jsme mohli dříve vidět, autorka ostře kritizuje neodarwinistický přístup Richarda Dawkinse a ukazuje, že teorie sobeckého genu není slučitelná s původním chápáním mravnosti Charlese Darwina.

Autorka souhlasí s Darwinem v tom, že morálka nespočívá primárně v naší rozumové schopnosti. Darwin, na rozdíl od Kanta, nechápal rozum jako nezávislého hodnotitele našich činů. Není vnějším arbitrem, který by měl nezávislou moc nad našimi emocionálními motivy a stanovoval by konečná rozhodnutí. Naopak Darwinova morálka u něho vyvstává z obtížnosti sladit intelekt s již existujícími sociálními city. Svědomí je schopností, která má tyto obtíže překonat, nejedná se však o nějakého arbitra, nýbrž je aspektem celku osoby, která se zabývá konfliktem.¹⁴⁵

Midgleyová shledává naši přirozenost společenskou, máme přirozenou potřebu být ve společnosti jiných lidí. Součástí této přirozenosti je hluboká náklonnost (*affection*) k ostatním lidem. Láska a nenávist nejsou pouhými pocity, ale dlouhodobými impulzy, jenž se staly součástí našeho myšlení a určují směr našeho jednání. V jejím pohledu tedy není racionalita pouhým intelektuálním výkonem, ale zahrnuje v sobě lidské touhy a přání. Intelektuální a emocionální schopnosti tedy nejsou samostatnými, jedná se o vzájemně závislé aspekty jediného celku. Autorka uvádí, že myšlenka přímého rozporu mezi rozumem a pocitem jsou tradičním filosofickým problémem. Tradičně se zacházelo s rozumem jako s něčím, co je odlišné od citů. Autorka se domnívá, že tato dualita vznikla díky zkušenosti s obvykle jednoduchými konflikty. Nicméně v běžném životě, když stavíme rozum proti citům, tak se obvykle nejedná o čistě intelektuální schopnost, ale jde spíše o kombinaci několika dalších motivů, které jsou již v naší

¹⁴⁵ MIDGLEY, Mary. *The Solidary Self: Darwin and the Selfish Gene*. Durham : Acumen, 2010. ISBN 978-1-84465-253-2, s. 61 – 63.

přirozenosti. Tyto motivy jsou tím, co Darwin nazval „sociálními instinkty“.¹⁴⁶

Zde můžeme vidět paralely s de Waalovou metaforou věže morality. Vzájemná závislost racionality se sociálními city ukazuje, že vycházejí ze stejného původu. Stejně tak jsme měli možnost vidět u de Waala, že není možné se zabírat pouze vrchním patrem lidské morálky, neboť předešlá patra jsou s ním pevně svázaná.

¹⁴⁶ Ibid, s. 63 – 68.

10. Evoluční a normativní přístup k etice

De Waal podává obraz morálky, který se navrácí ke kořenům evoluční etiky, tedy k postojům samotného Charlese Darwina. V jeho pojetí morálka vyvstává z přirozenosti bytostí samotných. Paralely mezi mravním jednáním lidí a pro-sociálním chováním zvířat ilustruje na empirickém zkoumání zvířecího jednání. Zastává stanovisko, že morálka není jen tenkou vrstvou na, v jádru sobecké, přirozenosti bytostí, jak se domnívají zastánci „veneer theory“. Naopak sociální instinkty stojí již v základu jednání živočichů.

Autor vidí nesourodost evolučního a normativního přístupu k etice. Svou perspektivu popisuje jako odvozování vyššího z nižšího (*bottom-up perspective*), zatímco normativní přístup se k morálnosti vztahuje z hlediska obecně platné maximy (*top-down perspective*). V návaznosti na deontologickou kritiku jeho teorie zahrnuje do svého přístupu reflexivní a rozumovou schopnost člověka, tu ve své metafoře věže morálky považuje za nejvyšší patro etiky. Nicméně odmítá tyto schopnosti vztahovat vůči činům obecně. V jeho teorii jsou tyto schopnosti úzce propojeny se sociálními city. A jak ukazuje, věž morality stojí právě na takových základech. Jeho model víceúrovňového stupně motivace, je úzce spjat s naší přirozeností a není možné se zabývat nejvyšším mravním jednáním bez souvztažnosti k základním přirozeným tendencím. Evoluční etika má základy morálky v takové oblasti, v nichž je potenciálně možné hledat paralely k jednání jiných živočichů. Nelze se tedy vztahovat k čistě lidským motivacím bez evolučního příběhu, který je doprovází.

S tímto hlediskem souhlasí také současná představitelka deontologického pohledu na morálku Christine Korsgaardová. V mravním jednání hraje zásadní roli evoluce, nicméně naše charakteristické mravní jednání spočívá hlavně v odloučení se od teleologického vidění světa. To je to, co naši morálku odlišuje od paralel se zvířaty, zvířata nejsou schopna tento obraz světa opustit. Naše rozbití teleologického obrazu nám přináší sady nových morálních otázek – normativních otázek. A tyto otázky stojí v základě našeho autonomního jednání. V obou pohledech je však základem nejvyššího patra morálky internalizace sociálních norem.

Přestože se může zdát, že tyto přístupy si odporují, zda se, že v zásadě spolu mohou koexistovat. De Waalův přístup vysvětluje evoluci morálky a představuje její základní stavební kameny, na kterých je vystavěno sofistikovanější mravní jednání. Deontologická morálka tyto základy uznává, ale vztahuje se k nejvyšším projevům mravnosti. Stejně jako de Waal, Korsgaardová vidí základ nejvyššího patra morálky v internalizaci sociálních norem. Její zkoumání však vede za hranice tohoto procesu a projevuje se autonomním mravním jednáním. Tento abstraktní morální přístup je však spíše vhodný jako základ obecných právních norem než, že by se vztahoval ke zvládnutí lidských vztahů. Zdá se, že Korsgaardová na „věži morálky“ staví ještě jedno patro, které se vztahuje k čistě abstraktním normativním předpisům. V takovém zkoumání však již de Waal nepokračuje, protože jeho zájem je vysvětlit přirozenost lidské morálky, a ne abstraktní formy našeho myšlení. Navíc, pokud by bylo základem morálky právě toto abstraktní normativní myšlení, pak bychom se od lidství spíše vzdálili. Neboť důkladné uplatňování kantovské podoby etiky vede spíše k zaštitování se pravidlem než k sociálnímu jednání vůbec.

K odmítnutí racionální reflexe jako podmínky pro ryzí mravní jednání se přidává také filosof Bruce N. Waller. Souhlasí s pojetím morálky

jako s přirozeně se vyvíjejícím fenoménem, který se neomezuje pouze na člověka. Dle jeho názoru racionální úvaha o morálních zásadách rozšiřuje a posiluje morální sklony, které vyplývají z naší biologické historie, nicméně racionalita samotná není podmínkou pro morálku a morálka nemůže překonat své biologické kořeny. Uznává, že stejně jako fyzika, matika, lidská morálka – rozšířená o racionální reflexi – nemůže být zbiologizovaná, jak měl ve svém programu Edward O. Wilson. Nicméně biologie poskytuje důležité základní informace o naší mravnosti. Neboť biologické základy tvoří stavební kameny morálky.¹⁴⁷

¹⁴⁷ WALLER, Bruce N., What Rationality Adds to Animal Morality. *Biology & Philosophy*, 12, 1997, s. 341–356.

11. Naturalistický omyl

Humovsko-Darwinistický přístup a potažmo i evoluční etika je často konfrontována problémem odůvodnění. Jedná se normativní odůvodnění evoluční etiky. Jádrem předpokládaného problému normativního odůvodnění je rozdíl mezi empirickými fakty a normativním příkazem. Zdá se, že na základě empirických fakt nelze získat žádné opodstatnění norem.

V roce 1903 anglický filosof G. E. Moore napadl myšlenku, že je možné odvodit lidské hodnoty z evoluce nebo z jakékoli jiné vlastnosti přírody. Tento chybný postoj označil za „naturalistický omyl“ (*naturalistic fallacy*).

Robert J. Richards se této problematice věnuje ve vztahu k Darwinově teorii lidské morálky. Za předpokladu, že jsme se vyvinuli v zásadě tak, jak Darwin tvrdil (pro což máme empirické doklady), potom máme sady dispozic, které tvoří nezbytný rys lidské přirozenosti. Autor se domnívá, že tím získáváme jednoduché normativní odůvodnění: chce-li být osoba člověkem, pak by měla jednat altruisticky za příslušných okolností. Toto odůvodnění má instrumentální charakter. Přesto by se mohl někdo ptát na otázku: ale proč bych měl, jako člověk, věřit, že mám takové tužby nebo že jsem se vyvinul právě tímto způsobem? Na takovou otázku Richards odpovídá, že v takové fázi již morální odůvodnění přechází ve zdůvodnění empirické a tím je zabráněno regresivnímu dotazování.¹⁴⁸

S problémem naturalistického omylu se snažil vypořádat Edward O. Wilson, nicméně kritika Philipa Kitchera ukazuje, že nakonec jeho

¹⁴⁸ RICHARDS, Robert J. *Darwin's Evolutionary Ethics: the Empirical and Normative Justification* [on line], 2013. [cit. 21. 4. 2015], s. 19 – 21. Dostupné z [www: http://home.uchicago.edu/~rjr6/articles/Evol%20Ethics%20author%20edit.pdf](http://home.uchicago.edu/~rjr6/articles/Evol%20Ethics%20author%20edit.pdf)

„biologizace“ etiky do tohoto problému sama upadne. Kitcher tvrdí, že Wilson přijal následující čtyři kroky sociobiologického vysvětlení etiky:

1. Úkolem sociobiologie je vysvětlit, jak lidé získali etické koncepty, kterými tvoří etické souzení o sobě a druhých a formulují systémy etických principů
2. Sociobiologie nás učí fakta o lidských bytostech (společně s již přijatými mravními principy), která mohou být použita k odvození normativních principů
3. Sociobiologie může vysvětlit co je etika a může vyřešit otázky objektivit etiky. Jinak řečeno, sociobiologie je klíčem k metaetice
4. Sociobiologie nás může vést k revizi našeho systému etických principů a může nás vést k novým základním normativním principům, tedy sociobiologie není jen zdrojem faktů, ale zdrojem norem¹⁴⁹

První dva kroky byly, dle Kitchera, dlouho považovány za legitimní úkoly. Lidské etické jednání má svou historii a je naprosto vhodné informovat o detailech takového vývoje. Lze předpokládat, že pokud bychom mohli nahlédnout dostatečně daleko do historie, mohli bychom rozeznat koevoluci genů a kultury, rámování sociálních institucí a zavedení norem. Kitcher však upozorňuje, že je možné, že biologická evoluce hrála v historii omezenou roli. Vše, co přírodní výběr může udělat, je vybavit nás kapacitou pro různé společenské uspořádání a schopností pro pochopení a formulaci etických pravidel.¹⁵⁰

Kitcher kritizuje na Wilsonově postoji, že se zmítá mezi dvěma pozicemi. Na jedné straně hovoří o etické objektivitě a na druhé straně

¹⁴⁹ KITCHER, Philip. Four Ways of „Biologizing“ Ethics. In *Conceptual Issues in Evolutionary Ethics*, 1994. ISBN 0-262-69162-0, s. 576.

¹⁵⁰ *Ibid*, s. 576 – 577.

vylučuje „extrasomatické“ zdroje etické pravdy (že by nám byly dány externě, např. bohem) a tím přitakává emotivní metaetice. Jeho pozice dává přednost určitým touhám, které jsou odkryty prostřednictvím sociobiologie a mají být základem zlepšení morálních kodexů. Problémem je, že Wilson nedokáže vysvětlit, co dává těmto touhám normativní prioritu, a jak je tato norma biologicky založena. Aby tento postoj mohl platit, byla by nutná nějaká forma mravní intuice o fundamentálních mravních faktech a následně by bylo třeba vysvětlení funkce takové intuice.¹⁵¹

Problematika normativního odůvodnění byla naznačena, aby ukázala, že ne všichni autoři zabývající se etikou jsou přesvědčeni, že deskriptivní etika je s to odpovědět na otázku, zda může to, co je, mít vliv na to, co má být. Autoři upozorňující na naturalistický omyl nepochybuji o užitečnosti nashromážděných informací, ale pochybují, že nám tyto informace pomohou objasnit vztah mezi „je“ a „má být“. Tento postoj etiků má pak za následek, že deskriptivní etika není považována za hlavní část etiky.

¹⁵¹ Ibid, s. 577 – 588.

12. Závěr

Tato práce shrnuje základní proudy teorie evoluční etiky. Zakladatelem myšlenky evoluční etiky byl Charles Darwin a současné teorie evoluční etiky na něho navazují. Přesto však docházejí k odlišným výsledkům. Tato problematika však nevznikla až se současnými teoriemi. Již Thomas Henry Huxley pohlížel na lidskou přirozenost odlišně než Darwin. Charles Darwin spatřoval jádro lidské mravnosti v přirozených sociálních instinktech, zatímco Huxley chápal člověka jako vítěze nad přírodou. Lidská etika v jeho podání překonává přírodní neovladatelné síly.

Přístup Thomase H. Huxleye dal za vznik vývoji „vener theory“, která odmítá snahy vysvětlit mravnost skrze lidskou přirozenost a morálku popisuje jako pozlátko ležící na povrchu přirozeně sobeckého jádra. Tento přístup můžeme vidět například v práci Richarda Dawkinse. Současný přední představitel evoluční etiky, primatolog Frans de Waal, s touto teorií nesouhlasí a ve svém přístupu k lidské morálce navazuje na původní myšlenky Charlese Darwina.

Pojetí Franse de Waala vychází ze sentimentalistické tradice a za nejdůležitější mravní cit považuje soucítění. Autor předkládá doklady a výsledky dlouhodobých zkoumání, podle nichž naši nejbližší biologičtí příbuzní vykazují přirozené sklony, jež jsou spřízněny s morálkou. Jedná se především o soucit, empatii, dělení se o potravu a řešení konfliktu. V těchto dokladech autor spatřuje základní stavební kameny morálky. Dle jeho teorie tvoří morálku kontinuum tří základních norem: morální pocity, sociální tlak a posuzování a rozvažování.

Teorie Franse de Waala je konfrontována s deontologickou kritikou Christine M. Korsgaardové. Ačkoli americká filosofka souhlasí s tím, že morálka má za sebou evoluční příběh, ohrazuje se vůči přístupu evoluční etiky, který spatřuje esenciální původ morálky v altruismu. Lidské morální rozvažování považuje za specifickou vlastnost našeho druhu. Dalším bodem kritiky je, že popis jednání zvířat nám neumožňuje pohled na jejich motivace a je možné, že motivace, které jim de Waal přisuzuje, ani nemají. Korsgaardová považuje zvířata za „wantons“, tedy, že jejich záměry jsou dány čistě afektivními stavy. S tím souvisí i percepce zvířete. Jeho vnímání je určeno teleologickým obrazem světa, zatímco lidské vnímání tento obraz rozbilo. Racionální živočich má vyšší stupeň sebe-uvědomění a je charakterizován normativním obsahem rozvažování. Což dává člověku zcela jiný způsob bytí ve světě.

Tato práce reflektuje teorii evoluční etiky Franse de Waala a normativní přístup morální motivace deontologické teorie. Výsledkem je víceúrovňový model morální motivace, který pochází z těchto teorií. Tento model vychází z přirozených motivací jednání, jako jsou: mravní city a sociální tlak. Tyto motivace můžeme sledovat v paralelách pro společenského jednání jiných živočichů. V úzkém propojení se sociálními city je další úrovní schopnost internalizace, ze které vychází rozumová a reflexivní schopnost. Tyto aspekty jsou již čistě lidskými atributy jednání. Nejvyšším stupněm mravního jednání je abstraktní normativní sebe-uvědomění. Jak jsme mohli dosáhnout takové úrovně jednání, se pokouší odhalit ve své práci Korsgaardová a Kitcher. V základě stojí požadavek nestranného pozorovatele, který umožňuje reflexní vzdálenost od našich motivů. Díky této reflexivní vzdálenosti jsme pak v pozici, kdy naše uvažování vstupuje do normativní roviny. Normativní rámec lidské morality umožňuje tvorbu norem a pravidel, jimž se naše jednání řídí.

13. Seznam použité literatury

- 1) BARON-COHEN, Simon, LESLIE, Alan M., FRITH, Uta. *Does the autistic child have a „theory od mind“?*[on line], 1985. Dostupné z www: http://autismtruths.org/pdf/3.%20Does%20the%20autistic%20child%20have%20a%20theory%20of%20mind_SBC.pdf
- 2) BLASS, Thomas. *The Man Who Shocked the World: The Life and Legacy of Stanley Milgram*. New York : Basic Books, 2004. ISBN 978–0–465–00807–0.
- 3) BOYD, Robert, RICHERSON, Peter J. *Darwinian Evolutionary Ethics: Between Patriotism and Sympathy* [on line], 2003. Dostupné z www: <http://www.des.ucdavis.edu/faculty/Richerson/Dethics.pdf>
- 4) BOYD, Robert, RICHERSON, Peter J. *V genech není všechno, aneb, Jak kultura změnila evoluci člověka*. 1. vyd. Praha : Academia, 2012. ISBN 978–80–200–2066–6.
- 5) DARWIN, Charles. *O původu člověka*. 2. vyd. Praha : Academia, 2006. ISBN 80–200–1423–3.
- 6) DAWKINS, Richard. *Sobecký gen*. 2. vyd. Praha : Mladá fronta, 2003. ISBN 80–204–0730–8.
- 7) DE WAAL, Frans. *Dobráci od přírody*. 1. vyd. Praha : Academia, 2006. ISBN 80–200–1421–7.

- 8) DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton : Princeton University Press, 2006. ISBN 978-0-691-12447-6.
- 9) DE WAAL, Frans, VAN ROOSMALEN, Angeline. 'Reconciliation and Consolation Among Chimpanzees', *Behavioural Ecology and Sociobiology*, 5, 1979.
- 10) HOBBS, Thomas. *Výbor z díla*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1988.
- 11) HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. 2. vyd. Oxford : Oxford University Press, 1978. ISBN 0-19-824587-4.
- 12) HUME, David. *Zkoumání o zásadách mravnosti a zkoumání o rozumu lidském*. Praha : Jan Laichtera, 1899.
- 13) KITCHER, Philip. Ethics and Evolution: How to Get Here from There. In: DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton University Press, 2006. ISBN 978-0-691-12447-6.
- 14) KITCHER, Philip. Four Ways of „Biologizing“ Ethics. In *Conceptual Issues in Evolutionary Ethics*, 1994. ISBN 0-262-69162-0.
- 15) KORSGAARD, Christine M. Morality and the Distinctiveness of Human Action. In: DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton : Princeton University Press, 2006. ISBN 978-0-691-12447-6.
- 16) KORSGAARD, Christine M., *Reflections on the Evolution of Morality*. Amherst Lecture in Philosophy. The Department of Philosophy at Amherst College [on line], 2010. Dostupné z www:
<http://www.amherstlecture.org/korsgaard2010>
- 17) MIDGLEY, Mary. *The Solidary Self: Darwin and the Selfish Gene*. Durham : Acumen, 2010. ISBN 978-1-84465-253-2.

- 18) RICHARDS, Robert J. *Darwin's Evolutionary Ethics: the Empirical and Normative Justification*, 2013. Dostupné z www:
<http://home.uchicago.edu/~rjr6/articles/Evol%20Ethics%20author%20edit.pdf>
- 19) TRIVERS, Robert L., The Evolution of Reciprocal Altruism. *Quarterly Review of Biology*, 46, 1971.
- 20) WALLER, Bruce N., What Rationality Adds to Animal Morality. *Biology & Philosophy*, 12, 1997.
- 21) WILSON, Edward O., *O lidské přirozenosti: máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem?*. Praha : Nakladatelství Lidových novin, 1993. ISBN 80-7106-076-3.
- 22) WILSON, Edward O., *Sociobiology*. abr. ed. Cambridge : Belknap Press of Harvard University, 1980. ISBN 0-674-81623-4.
- 23) WRIGHT, Robert. The Uses of Anthropomorfism. In: DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton : Princeton University Press 2006. ISBN 978-0-691-12447-6.