

Univerzita Hradec Králové
Filozofická fakulta

Diplomová práce

2018

Michal Hubálek

Univerzita Hradec Králové
Filozofická fakulta
Katedra filozofie a společenských věd

Spor o lidskou přirozenost v evoluční biologii

Magisterská práce

Autor: Michal Hubálek
Studijní program: N6101 Filozofie
Studijní obor: Filozofie
Vedoucí práce: Mgr. Filip Jaroš, Ph.D.

Hradec Králové, 2018



Zadání diplomové práce

Autor:	Bc. Michal Hubálek
Studium:	F16NP0014
Studijní program:	N6101 Filozofie
Studijní obor:	Filozofie
Název diplomové práce:	Spor o lidskou přirozenost v evoluční biologii
Název diplomové práce AJ:	Human nature controversy in evolutionary biology

Cíl, metody, literatura, předpoklady:

Po zřízení oboru evoluční biologie jsme si zvykli hovořit o zrušení ontologické distinkce mezi člověkem a zvířetem. Nicméně ani sám Charles Darwin, všeobecně uznávaný zakladatel evolučního programu, neruší distinkci člověk ? zvíře absolutně. Již pro Darwina představoval fenomén morálky antropologický prvek nemající ve zbytku živočišné říše obdoby. Tato diplomová práce se soustředí na současný výzkum a explikaci původu morálky z pozice evoluční biologie, potažmo evoluční etiky. Výchozím konceptem pro tuto práci je dílo nizozemského primatologa Franse de Waala, jenž svou pozici formuluje v dialektické opozici vůči přístupům, pro něž zavádí zastřešující pojem ?Veneer theory?. Společným jmenovatelem těchto přístupů je předpoklad morálky coby kulturního výtvarného, přebalu skrývajícím jinak sobeckou až brutální podobu lidské přirozenosti. Kritizovaná pojetí jsou exemplifikována v dílech G. Wiliamse a R. Dawkinse. Obecně má takový přístup podstatné filosofické konsekvence: morální tendence nejsou nahlíženy jako integrální součást lidské přirozenosti, lidé se stávají morálními bytostmi svévlně, až na základně volby, a morálka tak nemá žádnou oporu v mechanismech biologické evoluce. Důraz bude také mimo jiné kladen na dlouholetý výzkum prominentního amerického vývojového a komparativního psychologa Michaela Tomasella, jehož práce, zabírající se zákonitostmi vývoje lidského druhu, patří v současné době k nejcitovanějším napříč vědními obory, a to včetně oborů humanitních. Cílem této práce je potom kritická analýza sporu o lidskou přirozenost s důrazem na pojednání problému altruismu a morálky.

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. DARWIN, Charles. O původu člověka. 2. vyd. Praha: Academia, 2006. ISBN 80?200?1423?3. DAWKINS, Richard. Sobecký gen. 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 2003. ISBN 80?204?0730?8 DE WAAL, Frans. Dobráci od přírody. 1. vyd. Praha: Academia, 2006. ISBN 80?200?1421?7 DE WAAL, Frans. Peacemaking among primates. 1st Harvard University Press Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1990. ISBN 0-674-65921-X. DE WAAL, Frans. Primates and Philosophers: How Morality Evolved. Princeton: Princeton University Press, 2006. ISBN 978?0?691?1244?7. HAIDT, Jonathan. Morálka lidské mysli: proč lidstvo rozděluje politika a náboženství. Vyd. 1. Praha: Dybbuk, 2013. ISBN 978-80-7438-090-7. HUME, David. A Treatise of Human Nature. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 1978. ISBN 0?19?824587?4 HUME, David. Zkoumání o zásadách mravnosti a zkoumání o rozumu lidském. Praha: Jan Laichtera, 1899. HUXLEY, Thomas H. Evolution and Ethics: And Other Essays. New York: Barnes & Noble, 2006. Print. KITCHER, Philip. Four Ways of ?Biologizing? Ethics. In: Conceptual Issues in Evolutionary Ethics, 1994. ISBN 0?262?69162?0. MIDGLEY, Mary. The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene. Durham: Acumen, 2010. ISBN 978?1?784465?253?2 OKASHA, Samir. Evolution and the Levels of Selection. 1st pub. Oxford: Clarendon Press, 2006. ISBN 0-19-926797-9. PORTMANN, Adolf. Animals as Social Beings. Hutchinson & Co. Ltd. London, 1961 TOMASELLO, Michael. A Natural History of Human Morality. Harvard University Press, 2016 ISBN 9780674088641 TOMASELLO, Michael. A Natural History of Human Thinking. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014. ISBN 978-0-674-72477-8. TOMASELLO, Michael. Why We Cooperate: based on the 2008 Tanner lectures on human values at Stanford. Cambridge, Mass: MIT Press, 2009. ISBN 978-0-262-01359-8. WALLER, Bruce N. What Rationality Adds to Animal Morality. Biology & Philosophy, 12, 1997. WILLIAMS, George. Adaptation and natural selection: a critique of some current evolutionary thought. Princeton: Princeton University Press, 1996. ISBN 0-691-02615-7. WILSON, Edward O. O lidské přirozenosti: máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem? Praha: Nakladatelství Lidových novin, 1993. ISBN 80?7?106?076?3. WILSON, Edward O. Sociobiology. Cambridge: Belknap Press of Harvard University, 1980. ISBN 0?674?81623?4.

Garantující pracoviště:	Katedra filosofie a společenských věd, Filozofická fakulta
Vedoucí práce:	Mgr. Filip Jaroš, Ph.D.
Oponent:	Mgr. Ladislav Koreň, Ph.D.
Datum zadání závěrečné práce:	7.3.2017

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval (pod vedením vedoucího diplomové práce) samostatně a uvedl jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne 18. 6. 2018

Poděkování

Děkuji své matce za konstantní podporu všeho druhu po celé dva roky mého magisterského studia na UHK. Děkuji také mému vedoucímu diplomové práce Mgr. Filipu Jarošovi, Ph.D. za ochotu a trpělivost, bez které by práce nikdy nevznikla. V neposlední řadě děkuji našemu státu za to, že stále úspěšně odolává pokusům o komodifikaci vysokého školství a mohl jsem tak studovat zcela zdarma a rovněž využívat mnohých privilegií statusu studenta.

Anotace

HUBÁLEK, Michal. *Spor o lidskou přirozenost v evoluční biologii*. Hradec Králové: Filozofické fakulta, Univerzita Hradec Králové, 2018, 70 s. Magisterská práce.

Ústředním tématem této diplomové práce je konceptualizace lidské přirozenosti v rámci evolučních věd. Od vydání Darwinova paradigmatického díla *O původu člověka* v roce 1871 evoluční biologie zásadním způsobem proměňuje diskurs spojený s chápáním lidské přirozenosti, ovšem bylo by omylem se domnívat, že evoluční vědy jako takové představují ucelený a unifikovaný obraz lidské přirozenosti. Základní konstrukční soustavou pro tuto práci je teoreticko-empirické dílo Franse de Waala. Konkrétně bude provedena teoretická analýza de Waalova konceptu *Venner Theory*, konceptu, jenž byl zkonstruován primárně jakožto metodologický pokus charakterizovat specifické vztahování se k lidské přirozenosti a simultánně fenoménu morality/morálky uvnitř evoluční biologie. Teorie pozlátka bude vsazena do širšího, a především současnějšího, evolučně-filosofického teoretisování o lidské přirozenosti.

Klíčová slova: lidská přirozenost, evoluční věda, moralita, morálka, *Venner Theory*, Frans de Waal

Annotation

HUBÁLEK, Michal. *Human Nature Controversy in Evolutionary Biology*. Hradec Králové: Faculty of Arts, University of Hradec Králové, 2018, 70 p. Master's thesis.

The pivotal topic of this diploma thesis is the conceptualization of human nature within evolutionary sciences. Since the publication of Darwin's paradigmatic book *The Descent of Man* in 1871, evolutionary biology has dramatically changed the discourse related to the understanding of human nature. Nonetheless, it would be a mistake to suppose that evolutionary sciences provide us with a comprehensive and unified picture of human nature. The basic analytical framework of this thesis is theoretically-empirical work of Frans de Waal. In particular, the aim is a theoretical analysis of the Veneer Theory – a concept primarily constructed as a methodological attempt to identify a specific description of human nature and, simultaneously, of the phenomenon of morality within evolutionary biology. The concept of Veneer Theory will be anchored into a broader, and especially more contemporary, context of evolutionary-philosophical theorizing about human nature.

Keywords: human nature, evolutionary science, morality, moral, Veneer Theory, Frans de Waal

Obsah

Úvod: struktura/metodologie a cíle práce.....	9
1. Lidská přirozenost a moralita	12
1.1 Darwinův svět přírody	12
1.2 Rozchod s Darwinovým světem přírody.....	18
1.2.1 Neevoluční dogma evolučních biologů.....	24
1.2.2 Neodarwinismus a morálka aneb záhada altruismu	28
1.3 de Waal a naturalisované dobro: tři poschodí věže morality.....	35
2. Antropologická diference: hledání antropina.....	40
2.1 Darwin: naturalisovaná lidská výjimečnost	40
2.2 Člověk jako Homo sapiens sapiens	43
2.3 Michael Tomasello: návrat k ekologickému způsobu myšlení	44
2.3 Člověk jako bytostně kulturní živočich.....	50
2.3.1 Kultura je chytřejší než Homo sapiens sapiens	52
3. Evoluční vysvětlení jako vědecký problém: případová studie – <i>The Enigma of Reason</i> ...	54
3.1 Člověk jako bytost vyjednávací	55
3.2 Vyjednávání jako filosofický problém.....	57
Resumé: klasický genocentrismus a <i>Veneer Theory</i> na křižovatce kultury a kognice.....	64
Seznam použité a odkazované literatury:	67

Úvod: struktura/metodologie a cíle práce

Po zřízení oboru evoluční biologie se drastickým způsobem mění diskurs vážící se k debatám o lidské přirozenosti/lidské výjimečnosti. Filosofie společně s teologií ztrácí jednou provždy svůj explikační monopol, a začínáme dokonce hovořit o zrušení ontologické distinkce člověk – zvíře. Z evolučně biologického hlediska se koncept animality rozpouští a rozšiřuje; animalita jako určitý princip živého světa spolu-konstituuje také lidskou ontologii. Nicméně je nutné reflektovat, že ačkoli současní evoluční myslitelé vycházejí v drtivé většině případů ze stejného výkladového rámce, kterým je Darwinova speciální teorie evoluce, jejich konkrétní konceptualizace lidské přirozenosti zdaleka nepředstavují homogenní celek. Ba právě naopak: od vydání Darwinova paradigmatického díla „O původu člověka“ v roce 1871 ze sebe evoluční vědy stačily vydat množství diferencovaných ideových útvarů, jež výsledné obrazy lidské přirozenosti prezentují v bohatém množství odstínů.

Pro tuto diplomovou práci je výchozí konstrukční soustavou teoreticko-empirická práce nizozemského kognitivního etologa a primatologa Franse de Waala, jenž se při formulaci své vlastní teorie původu morality negativně vymezuje vůči přístupům k lidské přirozenosti, které označuje zastřešujícím termínem *Veneer Theory*. Společným jmenovatelem těchto přístupů je, podle de Waala, předpoklad o tom, že moralita/morálka¹ je ve svém základě kulturním výdobytkem. Jednotlivé morální systémy jsou potom nahlíženy jako jakési přebaly zahalující jinak sobeckou až brutální esenci lidské přirozenosti. Již na obecné rovině má takový postulát zcela zásadní konsekvence pro uchopení lidské přirozenosti: tendence k morálnímu jednání nejsou považovány za integrální součást lidské přirozenosti; to jinými slovy znamená, že mechanismy biologické evoluce nejsou pokládány za přímý konstitutivní faktor fenoménu morálky. Lidé se ve světle tohoto pojetí stávají morálními bytostmi svévolně, až na základně (racionální) volby.

Lapidárně řečeno: je postulována určitá první přirozenost (lidská přirozenost vysvlečená z šatů kultury), v případě *Veneer Theory* řekněme egoistická/sobecká, kdy aktuální morální systémy jsou pojímány čistě jako výsledek (záměrné) modifikace a transformace této první přirozenosti – moralita se tedy údajně může objevit až spolu s druhou přirozeností (v zásadě myslíme druhou přirozeností historicitu/kulturní rozměr lidského způsobu existence). Následně je tak morální jednání často interpretováno jako popírání „skutečné“ lidské podstaty, nebo jako neustálé napětí a rozpor mezi člověkem a přírodou. Přesně z tohoto důvodu je otázka po povaze morálky nerozlučně spjata s otázkou po povaze lidské přirozenosti.

¹ Sémantická nuance těchto pojmů bude čtenáři postupně poodkrývána.

Již Darwina představuje typický lidský smysl pro morálku (který spojuje s určitým chápáním fenoménu svědomí) ono pomyslné antropinum, tj. lidskou exklusivní kapacitu, kterou se člověk odlišuje od zbytku živočišné říše. Nicméně existence této kapacity je explikována výsostně vývojově; jde o gradualistické rozvinutí a usměrňování hned několik evolučně vzniklých dispozic. Darwinův smysl pro morálku je zkrátka neoddělitelný od Darwinovy antropologie.

V této práci budu argumentovat, že *Veneer Theory* implikuje vyhraněné a příliš úzké rozumění fenoménu morality, potažmo jednotlivým morálním soustavám, protože (a) předpokládá specifickou antropologii, (b) specifickým způsobem interpretuje fungování evolučně-biologických procesů. Je-li lidská přirozenost předpokládána jako „zlá“, morálka jako taková vytváří pouze hráz sobeckým a egoistickým inklinacím; donekonečna doslova umravňuje a krotí domnělou animální lidskou přirozenost. Člověk se stává morální bytostí až osvojením si unikátní dovednosti, jež je vymezena jako anomálie nebo epifenomén přirozených procesů.

Hlavním cílem mé diplomové práce je zasazení *Veneer Theory* do širšího a také soudobějšího kontextu evolučního teoretisování o lidské přirozenosti. Pokusím se ukázat, že de Waalova konstrukce konceptu „teorie pozlátka“ je cenným metodologickým pokusem identifikovat specifický způsob deskripce lidské přirozenosti uvnitř evolučních věd, který ovšem může být současně chápán nikoli pouze jako izolovaný a originální výraz biologických (popřípadě biologizujících) způsobů popisu, nýbrž jako způsob popisu inherentně přítomný v celé západní filosofické a náboženské tradici, přičemž na *Veneer Theory* musíme nahlížet jako na evolučně-vědecké modifikace takových popisů.

Výsledkem by tedy neměla být pouze exkurse do sféry evolučních výkladů lidské přirozenosti, ale teoreticko-historická analýza konceptu *Veneer Theory* a pokus o představení evolučních teorií/antropologií, jež nabízejí odlišný přístup k lidské přirozenosti a moralitě. V neposlední řadě práce dekonstruuje jednu konkrétní metodologii evoluční vědy (adaptacionistický způsob výkladu), čímž komplikuje její privilegované postavení mezi vědními obory, jež usilují o zodpovězení odvěké filosofické otázky: kým je člověk?

Diplomová práce je rozdělena do tří svébytných těl, jež postupně svým způsobem tematizují problém lidské přirozenosti a morality s ohledem na výše zmíněná východiska. První část se zaměřuje na problém evolučního chápání fenoménu morality na pozadí konceptu *Veneer Theory* a souvisejících problémů. Část druhá soustředí pozornost na problém antropologické difference, protože, jak jsem předestřel, budu tvrdit, že určitá antropologie je pro jakoukoli teorii morality výchozí explanační mapa a evoluční rámec v tomto ohledu netvoří výjimku. Vymezení difference člověk – zvíře vystupuje jako základní komponenta evoluční teorie o vzniku lidské morálky.

Třetí část problematizuje explikační sílu určitého způsobu evolučního vysvětlení, konkrétně jde o adaptacionistický program, jenž do konce 20. století dominoval evolučnímu teoretisování a má i dnes své příznivce. Jako případová studia bude sloužit dílo Huga Merciera a Dana Sperbera „The Enigma of Reason“ (2017), jež navíc přispívá do současné debaty o antropologické diferenci *ipso facto* lidské morálky, protože revolučním způsobem reinterpretuje funkci a povahu lidské racionality.

Historický kontext a základní východiska evolučního teoretisování jsou suplovány výkladem Darwinovy speciální teorie evoluce. Darwinovo dílo ovšem v této diplomové práci hraje ještě další důležitější roli. Práce staví na přesvědčení, že Darwinovo dílo, se svými filosofickými implikacemi, je stále paradigmatickým při formulování problémů, výzkumných otázek nebo spekulativních tvrzení evolučního projektu. Dílčí teoretické nuance jsou tak vždy tímto způsobem v juxtaposici k Darwinovu evolučnímu programu.

Tato diplomová práce nemá, i s ohledem na její rozsah, ambice podat vševyčerpávající kritiku osvojování určitých filosofických argumentů a tradičních filosofických pozic utilisovaných evolučním projektem. To znamená, že v částech, kde pouze rekapituluji argumenty a postuláty evolučních teoretiků, přejímám jejich způsob chápání daných filosofických idejí. Rád bych také podotknul, že mou ambicí není rovněž podat vševyčerpávající analýzu mnohohrstevnaté a široce rozvětvené debaty o evolučním původu morality/morálky. Záměrně si vybírám a svým způsobem rozvíjím právě de Waalův koncept *Veneer Theory* a následně antropologie a koncepty, které *Veneer Theory* problematizují. Z metodologického hlediska je moje diplomová práce syntézou historického a hermeneutického přístupu postaveného na deduktivních a komparativních postupech.

1. Lidská přirozenost a moralita

První část této kapitoly představuje Darwinův svět přírody. Pokouší se problematizovat některé stěžejní a kontroverzní body Darwinova výkladu lidské přirozenosti s ohledem na fenomén morality/morálky. Současně představuje úvod do základních teoretických východisek evolučního vztahování se k fenoménu morality/morálky. Druhá část soustředí pozornost na základní konceptuální východiska *Veneer Theory*, tak jak ji představuje ve své práci de Waal. Mimo to navíc sumarizuje filosoficko-ideologické konsekvence *Veneer Theory*, vůči kterým se nizozemský primatolog svým vlastním přístupem systematicky vymezuje. Současně je v závěrečné části *Veneer Theory* vsazena do širšího kontextu celého neodarwinistického paradigmatu. Ve třetí části bude traktována de Waalova vlastní teorie původu morality.

1.1 Darwinův svět přírody

V literatuře zabývající se evolučním výkladem morálky se stalo pravidlem uvozovat pojednání o jejím možném původu úvahami, jejichž logická forma je zhruba následující: je-li člověk produktem evoluce přirozeným výběrem, jak je vůbec možné, že disponuje schopností altruismu? Anebo komplementárně: jak mohly vzniknout tendence k laskavému, nesobeckému, nebo dokonce sebeobětavému chování v nehostinném a krutém světě přírody? Fenomén altruismu je zkrátka považován za explanační výzvu pro obecně chápanou evoluční teorii, nebo dokonce jako něco, co jde zcela proti jejím axiomům. Nutným imperativem je se ptát, kdy přesně a jakým způsobem se představa „kruté a nehostinné přírody“ stala ekvivalentním označením pro „Darwinův svět přírody“.

Je notoricky známo, že Darwinova teorie předpokládá, že jednotlivé organismy v rámci dané populace mezi sebou soupeří, nebo si minimálně konkurují při snaze o svou reprodukci. Didakticky nepřilíš štěstěně hovoří Darwin o této tendenci v živém světě velice často metaforicky jako o „boji o život“ nebo jako o „přežití nejzdatnějšího“. Pod tíhou konotací a asociací spojených s těmito hesly mnohdy zapomínáme na to, že vedle opravdu přímých bojů (zápas dvou psovíťých šelem o kořist), spadají do stejné kategorie tohoto „boje o existenci“ i jevy, jako například nejrůznější vztahy závislosti (rostlina na poušti zápasící se suchem) nebo vztahy provázanosti mezi konkrétními organismy v přírodě (jmelí parazitující třeba na jabloni). Darwinův boj o život tak lze jednoduše číst metaforicky jako *terminus technicus* pro všechny snahy a problémy spojené s přežitím a rozmnožováním organismů.²

Nepochybně je pravda, že Darwin kladl důraz na to, že přirozený výběr je proces, jenž selektuje nejzdatnější jedince v rámci určité populace, nicméně měřítkem zdatnosti je úspěšnost reprodukce

² DARWIN, Ch. O vzniku druhu přírodním výběrem neboli uchováním prospěšných plemen v boji o život. 1. vyd. Praha : Československá akademie věd, 1953. ISBN neuvedeno, s. 48-49

(*fitness*). Biologicky nejzdatnější jsou potom organismy, jež jsou nejlépe přizpůsobené svým životním podmínkám – jsou na ně nejlépe adaptované – a zanechaly nejvyšší počet potomků; uspěly v konkurenci mezi zástupci vlastní populace, v konkurenci s ostatními druhy organismů a efektivně se vypořádali s eko-logií svého prostředí. Lákavou zkratkou by tedy bylo tvrdit, že přirozený výběr bude preferovat pouze ty znaky, které svým nositelům poskytují individuální výhody; respektive které budou účelné pouze k vlastnímu sebe-prodlužování a rozmnožování. Zdá se ale, že Darwinova interpretace fungování evolučních procesů takovou možnost vylučuje, protože od samého počátku chápe extensi přirozeného výběru daleko šířeji:

Můžeme obrazně říci, že přírodní výběr den ode dne, hodinu od hodiny zkoumá na celém světě každou i nejmenší odchylku, zavrhuje špatné, zachovává a zvětšuje všechno, co je dobré, nehlučně a nepozorovaně pracuje kdekoli a kdykoli se naskytne příležitost k upevnění každé živé bytosti – v jejím vztahu k ústrojným i neústrojným podmínkám života. (...) U společensky žijících živočichů přizpůsobí každého jednotlivce k prospěchu společenstva, má-li společenstvo prospěch z vybrané odchylky.³

Nejenom že Darwin neprezentuje přirozený výběr nutně jako imorální proces odsuzující nespočet organismů k záhubě, předpokládá, že v první řadě pracuje pro dobro každého organismu a že dokonce může, za zvláštních okolností, dát vzniknout rysům, jež jsou užitečné také ostatním organismům – členům stejné skupiny.⁴ V takové explikační osnově nemáme sebemenší problém vysvětlit (nebo si alespoň představit), jak vznikly fenomény, které intuitivně dáváme v souvislost s moralitou; ohled na ostatní, soucítění, normativní postoje, (tj. tendence ke schvalování a neschvalování určitých behaviorálních projevů), normativní soudy, smysl pro férovost či spravedlnost a v neposlední řadě právě vzájemnou výpomoc a altruismus. Všechny tyto vlastnosti jsou přirozeně selektovány, protože společenskému živočichovi usnadňují jeho boj o existenci.

Darwin sám si této skutečnosti byl nade vše pochybnost vědom, což je zřejmé z jeho vlastní spekulativní teorie původu morality. Z perspektivy Darwinovy teorie chápeme moralitu (tj. schopnost osvojovat si nebo vytvářet různorodé morální systémy či nauky⁵) jako soubor evolučně vzniklých biologických dispozic stojících za vznikem takových behaviorálních projevů a kognitivních

³ Tamtéž, s. 61

⁴ Jediné, co Darwin kategoricky odmítá, je možnost, že by přirozený výběr systematicky utvářel jeden druh tak, aby tento druh bez jakékoli výhody pro sebe poskytoval výhody jinému druhu organismu. Je také nutné poznamenat, že jde samozřejmě v jistém smyslu pouze o rétoriku – logika fungování přirozeného výběru je stále stejná, položíme-li důraz buď na to, že přirozený výběr pracuje pro dobro, tedy že „upevňuje“ živé bytosti relativně k jejich životním podmínkám, nebo že zavrhuje a likviduje „špatné odchylky“. Ovšem stejně tak je zřejmé, že narativní rámování vědecké teorie se podílí na jejím přijetí a další aplikaci v ostatních vědeckých oborech. V následující kapitole ostatně ukážu, jak určitá rétorika může zásadním způsobem ovlivnit celkové vyznění vědeckých teorií, a to nejenom o lidské přirozenosti.

⁵ Ekvivalentními pojmy k pojmu morality jsou z tohoto pohledu: smysl pro morálku, smysl pro mravnost, mravní citění, morální kapacita a jejich obměny. Tamtéž, s. 63, 137

schémat, které nakonec vedou ke zformování určitého typu morálky (tedy komplexu specifických hodnotících soudů, zvyků, tradic, ideálů, maxim, norem – na obecné rovině všech principů, dle kterých se jedinec řídí ve svém praktickém jednání, a popřípadě je považuje za správné). Na moralitu tak nazíráme jako na evolučně vzniklou dispozici, kdežto na morálku jako na její již obsahově určitou aktualizaci. Konkrétně Darwin postuluje coby nutný základ pro rozvoj morality u člověka dva komplementární komponenty:

(1) *společenské instinkty*: všechna zvířata obdařená silnými společenskými instinkty mají radost ze společnosti ostatních členů dané society, soucítí spolu a vzájemně si pomáhají, zároveň se mohou v některých případech aktivně zajímat o své postavení ve skupině; není jim lhostejné, jak se k nim ostatní vztahují, popřípadě u člověka – co si o nich myslí.

(2) *vysoká úroveň rozumových schopností*: Darwinovi jde v první řadě o úroveň sebereflexe/sebe-vědomí, jakmile je jedinec vybaven reflektujícím rozumem, může reflektovat na svoje instinkty, motivace, také ale na minulé nebo budoucí jednání (ovšem samozřejmě také na jednání svých soukmenovců). Následně může vůči všemu zaujímat normativně hodnotící postoje/soudy (tak se může objevit fenomén svědomí, který je tedy projevem lidského sebe-vědomí). Darwin také ale vyzdvihuje schopnost řeči, která umožňuje členům společenství verbalisovat jejich přání a požadavky, *ipso facto* se tak stává efektivním nástrojem k vytváření konsensu ohledně pravidel morálky.

Darwin byl přesvědčen o tom, že pokud by evoluční procesy daly vzniknout těmto emocionálním a rozumovým předpokladům také u jiného druhu živočichů, získali by jeho zástupci s největší pravděpodobností rovněž smysl pro morálku, stali by se tedy stejně jako člověk morálními bytostmi. Avšak specifická podoba morálky takových živočichů by byla zcela odvislá od jejich druhové příslušnosti. Nejde tedy ani tak o samotné dispozice, nýbrž o jejich následné rozvinutí a usměrňování. Společenské instinkty a určitý stupeň rozumových mohutností zcela určitě nejsou ojedinělé dispozice na evolučním stromu života. Darwinovo myšlení je v tomto směru striktně gradualistické: „Ať je (...) rozdíl v myšlení člověka a zvířat sebevětší, nespočívá v podstatě, ale ve stupni jeho vývoje.“⁶

Předpoklad přítomnosti společenských instinktů jako klíčového faktu pro rozvoj morality je naprosto zásadní, protože tím Darwin jinými slovy říká, že typicky lidská forma společenskosti byla výchozí platformou pro evoluci kapacit konstituujících mravní citění; Darwin svou teorii vzniku

⁶ Tamtéž, s. 88

morality totiž vykládá skrze evoluční mechanismus, který později evoluční biologové začali nazývat termínem skupinový výběr:

Nesmíme však zapomenout, že ačkoliv vysoká morální úroveň poskytuje jedinci a jeho dětem jen malou nebo žádnou výhodu vůči ostatním členům téhož kmene, zvyšuje počet vyspělých lidí a takový pokrok v morální úrovni je bezesporu nesmírnou výhodou jednoho kmene oproti druhému. 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 dobro, pak takový kmen musí převládnout nad většinou ostatních kmenů a tu se již projevuje přírodní výběr. Ve všech dobách a po celém světě vytlačoval jeden kmen druhý; a protože v jejich úspěchu hrála významnou roli morálka, všude tak stoupala a zvyšovala se mravní úroveň a počet morálně vyspělých lidí.⁷

Ve výsledku tak Darwin pracuje s poměrně sofistikovanou teorií původu morality⁸, kdy bází je skupinový výběr, v jehož rámci je člověk jednak veden společenskými instinkty a soucitem, jednak také ale mnohdy samozřejmě svým racionálním úsudkem. Britský přírodovědec se domníval, že rozvoj rozumových kapacit dovolil uvědomit si raným zástupcům rodu Homo, že participace na skupinových aktivitách a vzájemná výpomoc s ostatními členy society je z dlouhodobého hlediska také v jejich zájmu. Člověk je tedy navíc schopen vědomě jednat ve prospěch svého společenství. Ze všech těchto důvodů mohl Darwin napsat:

Viděli jsme, že i v dávném období lidských dějin přání společnosti přirozeně ovlivňovala jednání každého jejího člena, a protože všichni touží po štěstí, stal se nejvýznamnějším sekundárním vodítkem a cílem jednání ‚princip nejvyššího štěstí‘; nicméně roli primární pohnutky a vodítka hrál spolu se soucítěním (kvůli kterému nám záleží na tom, jaké mínění o nás mají ostatní) společenský instinkt. Tím jsme tedy odstranili výtku, že v základech té nejušlechtlejší stránky naší přirozenosti spočívá sobectví, pokud ovšem nepovažujeme za sobecké uspokojení, které pociťuje každý živočich, řídí-li se správnými instinkty, a snahu vyvarovat se neuspokojení, které pociťuje, je-li mu v tom zabráněno.⁹

V neposlední řadě je pro další úvahy nutné poznamenat, že Darwin samozřejmě promýšlel také vliv biologických mechanismů evoluce na pozdější stadia antropogeneze. Rozvoj civilisovaných národů

⁷ DARWIN, Ch. O původu člověka. 1. vyd. Praha: Academia, 1970, 216 s. ISBN neuvedeno, s. 92

⁸ Richerson a Boyd, o kterých se v této práci ještě zmíním, si myslí, že Darwin měl v zásadě pravdu a všechny esenciální složky původu morality, které předpokládal jsou i dnes považovány za klíčové. Viz BOYD, R; RICHERSON, J. P. "Darwinian Evolutionary Ethics: Between Patriotism and Sympathy". 2003

⁹ DARWIN, Ch. *O původu člověka*. Vyd. 2., rev. Praha: Academia, 2006, 357 s. ISBN 80-200-1423-3, s. 141

je, dle jeho soudu, charakteristický určitým omezováním významu přirozeného výběru, a to včetně jeho dopadu na morálního cítění konkrétních societ. Darwin se domnívá, že jednotlivé morální systémy jsou posléze utvářeny především kodifikací (a v některých případech bychom mohli říci zmoralisováním) určitých norem jednání v propletené síti zvyků, tradic, norem, zákonů a institucí, kdy důležitou roli potom hraje výchova/vzdělání. Bezpochyby si tak Darwin byl vědom toho, že podstatným determinantem lidského způsobu existence a evoluce společenstev je sféra kultury. Avšak sám nikdy dichotomii mezi přírodním/kulturním nepředpokládá, a to z velice prostého důvodu; Darwin nebyl obeznámen s rozpuštěm genetiky na počátku 20. století a jeho pohled na dědičnost byl spíše vágní a spekulativní. Jeho teorie obsahuje prvky lamarkismu; tím pádem předpokládal že některé vlastnosti, jež individuum získá v průběhu svého života, mohou být předány do další generace „přímou“ cestou skrze dědičnost. Podobně uvažoval Darwin o nejrůznějších způsobilostech nabytých v průběhu života konkrétních individuí – například o úrovni vzdělání nebo schopnosti imitace. Na obecné rovině vycházel z domněnky, že návyky jedinců se dědí a poté konstituují zvyky, tradice, maximy a normy celé society, jíž je jedinec součástí. Kultura, přesněji mnohé její partikulární výdobytky, by tak v Darwinově evoluční teorii byly předávány (byly děděny) přímo biologickou cestou spolu s morfologickými znaky a byly by v jistém smyslu základní výbavou lidské přirozenosti.¹⁰

Logická výstavba Darwinovy speciální evoluční teorie tak sama o sobě nepodporuje zjednodušující a tendenční představy o přírodě, které se obligátně objevují v populární kultuře a které jsou současně bohužel stále určující pro mnohé vědní obory coby základní předpoklady a dogmata o povaze živého světa. V první řadě jde o představu přírody jakožto kolbiště, kde organismy nedělají nic jiného, než že neustále investují nemalé množství energie do soupeření s ostatními organismy. V řadě druhé o představu přírody jakožto pohřebiště, kam přirozený výběr neúnavně odklízí slabší organismy na úkor těch silnějších. Darwinův svět přírody je ale daleko komplikovanější a bohatší – akcentace boje o existenci mezi jednotlivými organismy je vyvážena poukazem na organický, a někdy také až symbiotický, charakter vztahů v ekosystémech. Britský přírodovědec si uvědomoval, že kooperace má v biosféře své rovnocenné místo vedle tolik oslavované kompetice.¹¹

Ústředním termínem Darwinovy speciální teorie evoluce, jenž je ze své definice hodnotově nezabarven, je termín adaptace. Darwinova speciální teorie evoluce vykládá biologický vývoj jako oportunistický a neteleologický proces; organismy se postupně přizpůsobují svým životním podmínkám. Nesměřují sami o sobě ani ke stále vyšší dokonalosti ani ke stále „silnějším“ formám.

¹⁰ Srov. s BOYD, R; RICHERSON, J. P. "Darwinian Evolutionary Ethics: Between Patriotism and Sympathy". 2003

¹¹ Viz DARWIN, Ch. O původu člověka. 1. vyd. Praha: Academia, 1970. ISBN neuvedeno, s. 48-49

Dokonalost a zdatnost (ať už v přísně biologickém smyslu či nikoli) jednotlivých organismů je vždy relativní vůči jejich ekologiím (tj. mimo jiné také k jejich způsobu existence).

Podle Darwina může ve skutečnosti přirozený výběr zachovávat organismy účelově málo organisované nebo dokonalé, žijí-li v prostých podmínkách (jako příklad uvádí tzv. nálevníky parazity žijící ve střevech savců, prvoky nebo žížaly).¹² Dokonce, bude-li to konkrétnímu organismu v daném prostředí ku prospěchu, může být jeho organisace tlakem přirozeného výběru snižována a zjednodušována. Vývoj organismů se tedy může v určité etapě zastavit a nemusí bezpodmínečně vůbec dál pokračovat. Idea progresu je Darwinově speciální teorii evoluce naprosto cizí, protože dle jeho přesvědčení: „Neexistují žádné důkazy existence jakéhokoliv zákona nutného vývoje.“¹³ Organismus je z evolučně-darwinovského hlediska jednotkou s dlouhou historií, to znamená s dlouhou historií vzájemného spolupůsobení mezi samotným organismem a jeho prostředím. V jistém smyslu je potom evoluce každého organismu koevolucí s konkrétní ekologií.

Ostatně aplikace závěrů jeho speciální evoluční teorie na antropogenesi je vše vypovídající. Darwin se nesnaží nalézt esenci lidského způsobu rozvrhování se, jeho popis je ve svém jádru etologický a ekologický; snaží se zmapovat/odvodit behaviorální schémata typická pro náš druh zrcadlící určitý způsob existence – určité životní podmínky. I proto zdůrazňuje, že lidé jsou v první řadě společenským druhem, z čehož vyplývá, že studium dispozic a kompetencí konkrétních zástupců lidské populace, musí tento fakt brát v potaz. Darwin pouze v souladu s postuláty své teorie vyvozuje (samozřejmě ohlíží-li se do historie rodu Homo tak *spekuluje*), že člověk je evolučně uzpůsoben k životu ve skupině, a to včetně své psychologie. Proto Darwin také snadno smete ze stolu hobbesiánskou námitku, „že v základech té nejušlechtlejší stránky naší přirozenosti spočívá sobectví“.

Bezohledné sobectví nebo bezbřehý individualismus jednoduše nejsou vlastnosti, kterými by evoluční proces obdařil společensky žijící živočichy. Naopak se ihned nabízí možnost, že společenský tvor, byť nutně také sledující své vlastní zájmy a cíle, je subjektem komplexní interakce se svojí socio-ekologickou nikou. Takový organismus nepochybně může vstupovat/je donucen vstupovat do kooperativních aktivit a svazků; je tak vždy v určité tensi mezi individuálními zájmy a zájmy skupinovými (společenskými). Morální jednání je tak pro Darwina v určitém smyslu spojené s motivem konfliktu. Ovšem nejde o vymezení se vůči samotné lidské podstatě (typicky imorální, sobecké, nebo prostě „zlé“). Mimo úroveň society, kde musí být uvedeny v soulad zájmy a záměry všech jednotlivců, počítá Darwin také s vnitřním konfliktem instinktů každého individua.

¹² DARWIN, Ch. O vzniku druhů přírodním výběrem. Vyd. 3. Praha: Academia, 2007, s. 147-148, 398

¹³ Tamtéž, s. 413

Zcela určitě může nastat situace, kdy sociální instinkty budou v konfliktu s dalšími afektivními/instinktivními reakcemi; například s pudem sebezáchovy, sexuálním pudem, hladem nebo touhou po odvetě. Podle Darwina je pak rozhodující právě úroveň rozumových schopností (konstituující současně fenomén svědomí), jako schopnost řešit tento vnitřní konflikt, nebo ho alespoň mírnit/navádět. Konkrétní morálka může být potom nahlížena jako produkt (jako řešení) tohoto dvouúrovňového konfliktu.¹⁴ I proto Darwin mezi morálkou lidskou a tou zvířecí vidí kvantitativní, ne kvalitativní rozdíl. Ve výsledku ale Darwinova evoluční narace umožňuje myslet morální systémy, vzájemnou výpomoc, a konečně altruismus, jinak než jako oponování přirozenému běhu věcí – tedy jinak než jako anomálii nebo epifenomén evolučního procesu. Genesi představy kruté a nehostinné přírody, kde je fenomén altruismu evoluční hádankou, musíme hledat jinde.

1.2 Rozchod s Darwinovým světem přírody

Pro rané recepce a rozvedení Darwinovy speciální teorie evoluce – tím mám na mysli období až do začátku 30. let 20. století, kdy už se zformuje neodarwinistická syntéza¹⁵ – není příznačné pouze často diskutované religiozní reakcionářství, stejně tak význačným rysem je určitá rezervovanost a výrazná interpretační pluralita tehdejší vědecké komunity, co se týče domýšlení vlivů biologických mechanismů evoluce na lidskou přirozenost. Evoluční myslitelé obvykle akceptovali širší naturalistické důsledky Darwinovy teorie, tj. předpoklad o tom, že člověk sdílí svůj původ, včetně původu svých schopností, se svými evolučně staršími předky. Vzato do nejzazších důsledků, že lidé sdílí podstatnou část evoluční historie s veškerou živou látkou, protože jsou jakožto živočišný druh výsledkem působení identických přírodních/evolučních mechanismů. Ovšem jednotlivé explikace tohoto sdíleného původu se dramaticky liší, kdy hlavním důvodem je rozdílný výklad fungování přirozeného výběru. Výjimkou není ani fenomén morality.¹⁶

De Waal se domnívá, že právě v tomto období byly položeny základy *Veneer Theory* v evolučních vědách. Jmenovitě v etické nauce Thomase H. Huxleyho, jenž se do historie zapsal coby Darwinův buldok, pro svou entusiastickou obhajobu evolučního učení. Nicméně de Waal tvrdí, že Huxley nesprávným pochopením toho, jak funguje přirozený výběr, vytvořil dojem, že tendence k morálnímu jednání nemohou vzniknout v rámci biologické evoluce.¹⁷ Huxley totiž při své snaze uvést v soulad morální rozměr lidství s evolučními procesy operuje s ostrou dichotomií mezi světem kultury a světem přírody, uvádím pasáž z jeho „*Evolution and Ethics*“:

¹⁴ DARWIN, Ch. O původu člověka. 1. vyd. Praha: Academia, 1970, 216 s. ISBN neuvedeno, s. 89-102

¹⁵ Klasicky myslím neodarwinismem syntézu darwinismu (chápaného primárně evolučního přístupu založeného na vysvětleních a hypotézách formulovaných skrze působení přirozeného výběru) s Mendelovou genetickou teorií a obecně populační genetikou.

¹⁶ Pro přehled historických a filosofických pozadí darwinismu viz RICHARDS, R. J. Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior. University of Chicago Press, 1989.

¹⁷ DE WAAL, F. *Primates and Philosophers: How morality evolved*. Princeton University Press, 2009, s. 7-10

Lidé ve společnosti jsou nepochybně stále ohrožováni kosmickým procesem. Stejně jako u jiných zvířat zde bez přestání pokračuje rozmnožování, které vede k tvrdé soutěži o prostředky obživy. Boj o život vede k eliminaci těch, kteří jsou méně zdatní v adaptaci na podmínky své existence. Ti, kteří jsou nejtvrďší a nejasertivnější, mají sklon šlapat po slabších. Ale vliv kosmického procesu na evoluci společnosti je o to větší, oč primitivnější je její civilisace. Společenský pokrok znamená omezování kosmického procesu na každém kroku a jeho nahrazení procesem jiným, který můžeme nazvat etickým procesem. Jeho výsledkem není přežití těch, kteří mohou být těmi nejzdatnějšími vzhledem k celkovým převládajícím podmínkám, nýbrž těch, kteří jsou eticky nejlepšími.¹⁸

Takový způsob uvažování se *prima facie* nezdá být v rozporu s Darwinovým způsobem uvažování. Jak jsem naznačil, Darwin také připouštěl, že dopad přirozeného výběru (Huxleyho kosmický proces) na pozdější fáze antropogenese je omezován a že morální cítění je formováno kulturními vlivy (Huxleyho etický proces). Zásadní rozdíl mezi oběma přístupy tkví ale v náhledu na samotnou povahu přirozeného výběru; Huxley evidentně promítá do světa přírody hodnotové soudy. Biologickou zdatností navíc rovnou automaticky spojuje s imorálními vlastnostmi a tendencemi. I na jiných místech svého díla horlivě zdůrazňuje lhostejnost evolučních mechanismů vůči utrpení člověka nebo jeho ušlechtilým cílům, protože v přírodě jde právě o zdatnost biologickou, nikoli o zdatnost morální: „Zármutek a zlo dopadají, stejně jako déšť, jak na spravedlivé, tak na nespravedlivé“.¹⁹ Huxley tak jde o krok dál; rozvoj civilisace je vymezen nikoli jako pouhé omezování přirozeného výběru, ale jako jeho popření a nahrazení procesem etickým.

Etický proces následně připodobňuje Huxley k zahradnické činnosti – člověk je se svým etickým úsilím jako zahradník, který svou zahradu neustále udržuje tím, že z ní odstraňuje plevel. Moralita je v Huxleyho podání výsledkem zkrocení imorálních/nemilosrdných/brutálních evolučních procesů a lidství posléze definováno vzdáleností od všeho animálního, jež je údajně plně v područí nemilosrdného kosmického procesu. Je až s podivem, jak je Huxleyho dualistická interpretace asymetrická. „Dobro“ je vynálezem lidského snažení – v širokém slova smyslu etického vztahování se k okolnímu světu – kdežto „zlo“ je jeho samozřejmou a všeprostupující součástí. Jedna etická kategorie je přirozeným druhem, druhá nikoli.²⁰

De Waal se snaží demonstrovat, že tento Huxlyánský hodnotově zabarvený dualismus: „zlá“ a imorální příroda/„dobrý“ a morální člověk, přetrval i v dílech některých neodarwinistických autorů píšících na konci 20. století. Jmenovitě zmiňuje George C. Williamse a Richarda Dawkinse. Oba

¹⁸ HUXLEY, T.H. *Evolution and Ethics*. Science and Morals. Amherst, N.Y., Prometheus Books, 2004, s. 81

¹⁹ Tamtéž, s. 60

²⁰ Viz DE WAAL, F. *Primates and Philosophers: How morality evolved*. Princeton University Press, 2009, s. 7-10

autoři navíc podstatně přispěli k prosazení odnože neodarwinismu, jenž stojí na vyostřené podobě genocentrismu, o němž zde budu hovořit jako o klasickém genocentrismu.²¹

V mé práci se pokusím postupně ukázat, že můžeme tento klasický genocentrismus odlišit od dalších konkrétních sociobiologických přístupů k lidské přirozenosti/lidské morálce nebo právě od de Waalova projektu, aniž bychom principiálně zpochybňovali postuláty neodarwinistického paradigmatu. Hlavní charakteristikou klasického genocentrismu je z tohoto úhlu pohledu právě Huxleyánský důraz na působení přirozeného výběru jakožto universální všeprostopující lhostejné kosmické síly. Tato kosmická síla, jež je nahlížena jako stojící v ostrém protikladu ke sféře kultury, následně slouží jako universální explanační nástroj pro fenomény nejenom z biologické sféry, nýbrž rovněž sféry sociální, popřípadě dokonce jako řešení některých metafyzických a ontologických problémů. Budu tvrdit, že taková forma neodarwinismu implikuje právě de Waalem popisovanou *Veneer Theory*.²²

George C. Williams, jenž mimo jiné nazývá jeden ze svých článků „Matka příroda je podlá stará čarodějnice“²³, ve svých dílech opět věnuje prostor především té lhostejné a kruté straně fungování evolučních procesů a takový přístup zcela koresponduje s jeho pojetím lidské morality:

Považuji moralitu za náhodnou schopnost, kterou ve své bezmezní hlouposti vyprodukoval biologický proces, který je za normálních okolností v protikladu k projevům takové schopnosti.²⁴

Rovněž Richard Dawkins, jehož popularizační a syntetizující dílo rozhodujícím způsobem pomohlo ustanovit genocentrické prisma v evoluční biologii, při pokusech aplikovat své závěry na lidskou přirozenost v jistém smyslu předpokládá Huxleyho svět přírody i proto, že dokonce již genu, jakožto základnímu nositeli přirozené informace, přiřkne imorální vlastnost, cituji ze „Sobeckého genu“:

My všichni jsme nástroje přežití genů, přičemž „my“ zde neznamená jen lidské bytosti. Zahrnuje všechny živočichy, rostliny bakterie i viry. (...) Musím prozradit, že u úspěšného genu by měla být nejvýraznější vlastností nemilosrdná sobeckost. Tato sobeckost genu zpravidla vede k sobeckosti v chování jedince. Avšak – jak uvidíme – pro gen je v některých situacích výhodné provozovat určitou omezenou formu altruismu na úrovni jednotlivých organismů. Klíčovými slovy v poslední

²¹ Mezi hlavní proponenty a zakladatele tohoto směru patří vedle George C. Williamse a popularizátora Richarda Dawkinske hlavně William Hamilton a John Maynard Smith viz kapitola 1.3. Neodarwinismus a morálka

²² Podrobněji opět viz kapitola v mé práci 1.2.2 Neodarwinismus a morálka. Viz DE WAAL, F. *Primates and Philosophers: How morality evolved*. Princeton University Press, 2009, s. 9-10

²³ WILLIAMS, G. C. “Mother Nature Is a Wicked Old Witch”. *Evolutionary ethics*, 1993, 2: 17-3.

²⁴ WILLIAMS, G. C. “Huxley’s Evolution and Ethics”. In: *Sociobiological perspective*. Zygon®, 1988, 23.4., s. 438

věť jsou „některých“ a „omezenou“. Přestože bychom rádi věřili opaku, všeobecná láska a blaho jako takové nedávají z hlediska evoluce smysl.²⁵

Dawkins je tak nucen, stejně jako Huxley a Williams, vydělit násilně člověka ze zbytku přírody a živočišné říše: člověk je výjimečný tvor protože, dle jeho vlastní terminologie, jako jediný může rebelovat proti sobeckým genům a vyvázat se tak mnohdy ze své genetické podmíněnosti.²⁶ Přihlášení se k Huxleyho podobě etického procesu, který by lidská civilizace měla ve znamení pokroku podstoupit, je z Dawkinsovy strany rovněž zcela nezastírané: „To, co mezi ostatními, včetně T. H. Huxleyho, říkám, je, že v našem politickém a sociálním životě jsme oprávněni nepřijímat darwinismus, jsme oprávněni říci; nechceme žít v Darwinově světě.“²⁷ A to i přesto, jak jsem se pokusil ukázat v předchozí kapitole, že Darwinův svět je takovému jednostrannému a zjednodušenému výkladu přírody a fungování evolučních procesů na hony vzdálen. Dawkins, občas přezdívaný Darwinův rotvajler, nekriticky přijímá již specifický výklad Darwinova světa – ten Darwinova buldoka Huxleyho – a to možná proto anebo právě proto, že rezonuje s jeho vlastní teorií sobeckého genu.

Dawkinsův způsob myšlení je navíc striktně totalizující, to znamená, že výklad celku skutečnosti je u něj podřízen heuristice sobeckého genu. V knize „River Out of Eden: A Darwinian View of Life“, píše:

Universum, jež pozorujeme, má přesně takové vlastnosti, které bychom měli očekávat, pokud v jeho základě není žádný design, žádný záměr, žádné zlo, žádné dobro, nic kromě slepé nemilosrdné lhostejnosti. (...) DNA se jednak o nic nestará, jednak nic neví, prostě je. A my tančíme podle její hudby.²⁸

Dobro a morální jednání (v tomto případě typicky ve smyslu ohledu na ostatní nebo nezištného altruismu²⁹, tedy fenoménů neutrálních vzhledem k biologické zdatnosti) je invencí lidské kultury. Vědomého etického procesu, který oponuje procesům přirozeným/evolučním. Jinými slovy je popřena možnost toho, že jedinci mohou disponovat zcela nezištnými altruistickými motivacemi a záměry ze své přirozenosti. Doslova vzato potom nezištný psychologický altruismus údajně nemá evoluční původ. Huxleyánský výklad přírody tak vede některé autory dokonce k tomu, že nezištnost a veškeré ctnosti (znovu nahlížené coby kulturní výdobytek) považují za ilusi a v podstatě manipulativní nástroj, Robert Wright například píše:

²⁵ DAWKINS, R. *Sobeký gen*. Podle 2. vyd. Přel. V. Kopský, Praha, Mladá Fronta, 2003, s. 14

²⁶ DAWKINS, R. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976, s. 215

²⁷ DAWKINS, R. *A Devil's Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love*. New York: Houghton Mifflin, 2003

²⁸ DAWKINS, R. *River Out of Eden: A Darwinian view of Life*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1955, s. 155

²⁹ Zde používám slovo altruismus v běžném slova smyslu jako jakékoli nezištné jednání, ze kterého benefituje protistrana na úkor jedince, který altruistický akt provádí – myslím zatím tedy altruismus jako jakýsi mravní princip. Pro jemnější rozlišení viz kapitola 1.2.2 Neodarwinismus a morálka.

Předstírání nezištnosti je součástí lidské přirozenosti, stejně jako častá absence takového jednání. Oblékáme se do módních šatů morálního jazyka, popírající své základní motivy a zdůrazňujeme naši alespoň minimální starost o všeobecné dobro; a zuřivě a povýšeně odsuzujeme sobeckost ostatních.³⁰

Zástupci rodu Homo jsou považováni za ontologicky amorální/imorální bytosti s potenciálem překonat svou vlastní přirozenost a morálními bytostmi se až posléze stát. Nicméně takto nahlížená moralita je pouze tenoučkou, evolučně mladou vrstvou, jež nemůže sama o sobě být ultimátní příčinou našeho jednání a způsobu myšlení, naše skutečné motivy a záměry leží pod touto kulturně zkonstruovanou vrstvou lidské přirozenosti, i tak můžeme číst slavnou glosu Ghiselina: „Škrábni ,altruistu‘ a sleduj krváčet ,pokrytce‘.“³¹

Klasické genocentrické prisma, některými evolučními teoretiky stále považováno za současnou darwinistickou ortodoxii, má k Huxleyho světu přírody blíže než k tomu Darwinovu ze tří důvodů. Zaprvé, zhruba od poloviny 60. let 20. století řada evolučních teoretiků a vědců začíná tvrdit, že přirozený výběr působí především na samotného jedince, čímž je vposledku myšleno na jeho individuální (sobeckou) genetickou výbavu. Skupinový výběr, který byl pro Darwina zásadním mechanismem lidské formy evoluce a původu morálních systémů, je upozaděn a skupinové aktivity a cíle jsou demontovány na záměry a cíle individuální.³²

Zadruhé klasické genocentrické prisma klade velký důraz na ultimátní příčiny existence daných fenoménů/behaviorálních schémat/morfologických struktur a nezdá se, kdy jsou proximální mechanismy marginalizovány či zcela ignorovány.³³ Jakmile je totiž centrum pozornosti obráceno do genofondu organismů a za základní jednotku přirozeného výběru jsou považovány geny, můžeme operování evolučních procesů vykládat a evoluční příběh vyprávět právě pouze z pohledu a cílů samotných genů. Takovou strategii uplatňuje ve extrémní formě, jak jsme viděli, právě Dawkins.

Zatřetí se setkáme s tím, že mezi neodarwinisty nepanuje konsensus ohledně významu a povahy kulturního rozměru lidské formy existence a evoluce. Nejčastěji jde o to, že evoluční teoretici si namnoze vystačili pouze s poukazem biologické ultimátní příčiny (v lepším případě na kombinaci biologických příčin ultimátních a proximálních) a zcela ignorovali nebo podceňovali/vágně

³⁰ WRIGHT, R. *The Moral Animal: The New Science of Evolutionary Psychology*. New York: Pantheon, 1994, s. 344

³¹ GHISELIN, M. *The Economy of Nature and the Evolution of Sex*, 1974, s. 247
Berkeley: University of California Press.

³² Viz 1.2.2 Neodarwinismus a morálka

³³ Ultimátní příčiny nebo ultimátní vysvětlení typicky představují odpověď na evoluční důvody existence daných fenoménů/behaviorálních schémat/morfologických struktur, tzn. poskytují odpověď na to, proč se konkrétní jev v rámci evolučního procesu objevil nebo mohl objevit, tedy například osvětlují problémy typu; proč lidé inklinují ke kooperaci. Proximální vysvětlení jsou zaměřeny na popis konkrétních mechanismů, jež podepírají takto evolučně vzniklé znaky, tedy jak přesně je kooperace vynucována/udržována, jaké vlastnosti nebo psychologické mechanismy podporují soudržnost skupin atd.

konceptualizovali historické a kulturní vlivy na lidskou přirozenost/moralitu.³⁴ Detailnější rozbor těchto tří postulátů viz kapitola 1.2.2 Neodarwinismus a morálka.

Určité křídlo filosofujících biologů neodarwinistického proudu tak následně zčásti propadlo pokušení reduktivního výkladu. Jednak jde o sociální atomismus, tedy představu že lidská společnost může být jasně rozdělena na souhrn jednotlivců, kteří obývají svůj víceméně izolovaný časoprostor. Jednak jsou samotní jednotlivci považováni za sumu dalších dílčích jednotek – (sobeckých) genů. Takový postup rozhodně není založen čistě na poznatcích evoluční vědy a její metodologie. Mary Midgley upozorňuje na to, že takový náhled je spíše výrazem ideologicko-politického naladění a metafyzických závazků konkrétních autorů. Midgley výstižně sumarizuje takovou situaci následovně:

Sociální atomismus ve skutečnosti není esenciální součástí ideje evoluce. Je esenciálně ideou politickou: ideologií tvarovanou osvícenským individualismem, ideologií, jež na sebe bere rozličné podoby v závislosti na daných aktuálních politických a sociálních tlacích. Jejím prvním silným výrazem byla Hobbesova ostrá reakce proti náboženským válkám a stále se v ní ozývá zjednodušující rétorika svého zakladatele. Jako taková se nezajímá o propojení svých východisek s emoční komplexitou našich skutečných životů. A protože pochází z politického kontextu, je zpravidla polemická, zaobírající se extrémny.³⁵

Takto chápaný genocentrismus tak nabízí konkrétní konceptualisaci první lidské přirozenosti (tj. přirozenosti vysvlečené z šatů kultury). Ve zkratce řečeno řekněme, že první přirozenost je pojímána jako egoistická/sobecká, kdy aktuální morální systémy jsou pojímány čistě jako výsledek její (záměrné) modifikace a transformace – moralita/morálka se tedy údajně může objevit až spolu s druhou přirozeností (v zásadě myslíme druhou přirozeností historicitu/kulturní rozměr lidského způsobu existence).

Následně je morální jednání často interpretováno jako popírání „skutečné“ lidské podstaty, nebo jako neustálé napětí a rozpor mezi člověkem a přírodou/ přirozenými procesy. Morálka jako taková tak vytváří pouze hráz sobeckým nebo egoistickým inklinacím; donekonečna doslova umravňuje a krotí domnělou animální lidskou přirozenost. Člověk se stává morální bytostí až osvojením si unikátní dovednosti, jež je nadto v některých případech vymezena jako anomálie nebo epifenomén přirozených evolučních procesů. Anebo je morálka zcela vykázána z přirozené historie a je

³⁴ Viz FLANAGAN, O. *The Geography of Morals: Varieties of Moral Possibility*. Oxford University Press, 2016, s. 13

³⁵ MIDGLEY, M. *The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene*. Routledge, 2014, s. 55

považována za kulturní konstrukt. James Miles horlivý obhájce klasického genocentrického výkladu evoluce (který sám označuje termínem teorie sobeckého genu) takové závěry potvrzuje:

Teorie sobeckého genu chápe, že morálka není přirozená. Dawkins ví, že morálka nemůže být položena na základy toho, co biologové nazývají „technický“ altruismus, jako je v přirozeném světě běžný reciproční altruismus a Hamiltonova teorie příbuzenské selekce. Lidská morálka je kulturní přebal, kulturní manipulace genetiky.

Miles dále dovysvětluje:

Explikovat soudržnost velkých lidských skupin a lidskou kooperaci coby evolučně vzniklé znaky nelze skrze ortodoxní teorii sobeckého genu. Chcete-li položit morálku na biologické základy máte dvě alternativy. První je využít teorii skupinové selekce. (...) Druhou alternativou je postulovat evoluci forem reciprocity, které nenalezneme jinde v přírodním světě, jako je „nepřímá“ reciprocita (...).³⁶

V následující podkapitole se pokusím ukázat, na jakých ideových základech takový přístup k lidské přirozenosti stojí a shrnout filosoficko-ideologické důsledky *Veneer Theory* pro lidskou přirozenost/moralitu.

V kapitole 1.2.2 Neodarwinismus a morálka se budu věnovat biologicko-technickým aspektům evolučního výkladu altruismu/morality, čímž bude zároveň nastíněn potřebný kontext a pozice de Waalova vlastního evolučního projektu v rámci neodarwinistického paradigmatu.

1.2.1 Neevoluční dogma evolučních biologů

De Waal stejně jako Midgley spojuje s Hobbesem odmítnutí předpokladu, že lidé jsou v první řadě skupinovým/společenským druhem. Hobbes je také obligátně spojován s představou základního nastavení lidské psyché, které chápe člověka jako psychologicky egoistického nebo hédonistického tvora. Ovšem daleko důležitější je, že Hobbesova sociální doktrína zakládá tradici tzv. společenské smlouvy (*social contract tradition*), přesněji řečeno, jednu z jejích verzí, a to tu která výše uvedené předpoklady kombinuje dohromady.

³⁶ MILES, J. *Evolution versus Evobabble: A Plea for More Bulldogs and Fewer Rottweilers*. Dostupné z: <https://www2.le.ac.uk/departments/management/documents/research/research-units/cppe/conference-pdfs/darwin/miles.pdf>. s. 5 a 9. Nepřímou reciprocitou se typicky myslí například budování reputace v rámci větších sociálních celků a skupin viz ALEXANDER, R. D. "The Biology of Moral Systems." New York: Aldine De Gruyter, 1987.

Klasické genocentrické prisma operující s předpokladem sociálního atomismu, tak jak jsem jej vyložil v předešlé kapitole, bývá některými evolučními teoretiky často chápáno jako potvrzující Hobbesovo uchopení společnosti. Politický filosof Rogera Masters rozlišuje dva základní způsoby konceptualizace lidské společnosti. První možnost označuje jako sociologický přístup. Ten je charakteristický holistickým výkladem. Společnost je nazírána jakožto celistvá organická struktura, jíž jsou jedinci součástí a vytváří spolu dohromady jakýsi superorganismus. Člověk je tak považován za bytostně společenského živočicha.³⁷

Druhou možností je, dle Mastersovi terminologie, právě tradice společenské smlouvy, kterou současně příznačně pojmenovává jako tradici ekonomickou. V takové konceptualisaci společnost myslíme jakožto dohodu/smlouvu vyjednanou racionálními egoistickými (*self-interested*) jedinci sledujícími primárně své vlastní zájmy a užitky. V takovém scénáři se společnost může objevit až potom, co se jedinci (ať už na základě vědomého nebo nevědomého rozhodnutí) shodnou na tom, že obětují část své svobody a autonomie ve prospěch bezpečí, tedy situace, kdy by jejich autonomie mohla být nějakým způsobem narušena ostatními jedinci dané society. Obecně tato konceptualisace přispěla v minulém století na poli ekonomických nebo politických věd ke vzniku Weberovsky chápaného ideálního typu *Homo economicus*.³⁸

Moderní ortodoxní evoluční program (o kterém zde hovořím jako o klasickém genocentrismu) se skutečně *prima facie* zdá podporovat teorii společenské smlouvy. Racionální jedinci disponují dle evolučních teoretiků sadou adaptací vzniklých skrze působení přirozeného výběru a tyto adaptace, včetně behaviorálních strategií, nevznikly za účelem zvýhodnit skupinu, druh a už vůbec ne například celý ekosystém. Organismy coby vehikly jsou nedesignované primárně k předání svých vlastních genů do dalších generací; genům nejde o nic jiného než o jejich samotnou replikaci. Společenská smlouva je uzavřena implicitně skrze evoluční mechanismy, protože sociální struktura jako forma biologické organizace se může vyvinout pouze za předpokladu, že z dlouhodobého hlediska výhody společenského života převáží bezprostřední náklady samotných z genetického hlediska sobeckých nebo na sebe-zaměřených (*self-interested*) jedinců (více viz další kapitola 1.2.2 Neodarwinismus a morálka).³⁹

Dáme-li dohromady všechny předpoklady, které de Waal spojuje s konceptem *Veneer Theory* (a to bez ohledu na to, zda tyto předpoklady skutečně všechny do jednoho sdílí všichni autoři, které de Waal při artikulaci *Veneer Theory* konkrétně zmiňuje), dostaneme dva hlavní předpoklady o lidské

³⁷ MASTERS, R. D. "Is Sociobiology Reactionary? The Political Implications of Inclusive-Fitness Theory". *Quarterly Review of Biology*, 57, 275–292, 1982. MASTERS, R. D. 1989. "The Nature of Politics". New Haven, Conn.: Yale University Press. Maynard Smith, J. 1975/1993. *The Theory of Evolution*. New York: Cambridge University Press, 1989.

³⁸ Tamtéž.

³⁹ Viz také tzv. Hamiltonovo pravidlo: HAMILTON, W.D. "The Genetical Evolution of Social Behaviour, I and II". In: W.D. Hamilton (ed) *Narrow Roads of Gene Land: The Collected Papers of W. D. Hamilton, Volume I: Evolution of Social Behaviour*, (1996) Oxford, W.H Freeman, 1964.

přirozenosti, a především o lidské morálce. Je zřejmé, že tyto předpoklady resonují, jak s představou sociálního atomismu, tak s tradicí Hobbesovského sociálního kontraktu a samozřejmě s Huxleyho světem přírody. Jakýkoli teoretik pozlátka operuje s jedním z těchto dvou východisek:

(1) morálka krotí lidskou první přirozenost: z psychologického hlediska jsou lidské motivace a intence (v nejlepším možném případě) amorální nebo imorální, skutečné morální jednání je výsledkem rozvinutí/popření těchto tendencí nebo inklinací; typicky skrze vědomé a racionální rozhodnutí nebo společenský/kulturní nátlak či progres

(2) morálka má slabou/nebo žádnou oporu v biologických mechanismech evoluce: genetická/biologická báze naší psychologie vzniklá skrze působení přirozeného výběru je ze své podstaty imorální, v lepším případě amorální. Je postulována ostrá dichotomie mezi světem přírody a sférou kultury.

V první řadě je tedy taková představa lidské přirozenosti a morálky ústící do toho, čemu de Waal říká *Veneer Theory*, postavena na předpokladu, že evoluční procesy a mechanismy nejsou s to samy o sobě vyprodukovat nic, co bychom nazvali dobrem nebo ctností. Huxleyánský obraz přírody spojený klasickými genocentristy s teorií sobeckého genu implikuje pouze „slepu a nemilosrdnou lhostejnost“. Do hry tak musí vstoupit ostrá dichotomie mezi krutým, nehostinným a lhostejným světem přírody a lidskou kulturou, která je považována za hlavní příčinu existence dobra a ctnosti. Lidskou mravnost nemůžeme spojovat s animálností, protože mravnost nemůže jinde v přírodě založené na principech sobeckosti a sebestřednosti genů existovat. Jak uvidíme v další kapitole, takový způsob uvažování postupně vede k hypotéze sobeckého lidoopa, kterého musí až zpětně kultura umravnit. Mravnost se rodí totiž až společně se sporem s přírodními silami. A tohoto sporu je schopen pouze člověk, uveďme opět pasáž z Williamse:

Obecně platí, že kdykoli moderní biolog pozoruje zvíře, které nějak prospívá jinému zvířeti, musí předpokládat, že buď padlo za oběť manipulaci jiným jedincem, nebo je rafinovaně sobecké.⁴⁰

V řadě druhé je tedy zřejmé, že klasičtí genocentristé musí operovat s nějakým konceptem kultury, který osvětlí vznik typicky lidských fenoménů, včetně právě fenoménu morality/morálních systémů. V následující kapitole uvidíme, že žádný z teoretiků klasického genocentrismu nenabídl plausibilní evoluční konceptualisaci kulturního rámce lidské existence. To někteří myslitelé neberou nutně jako

⁴⁰ PARADIS, J. G.; WILLIAMS, GEORGE, Ch. Evolution and Ethics: T.H. Huxley's Evolution and Ethics with New Essays on Its Victorian and Sociobiological Context. Princeton University Press, 2014, pro dokreslení doporučuji celou kapitolu Examples of the Triumph of Selfishness, s. 196-200.

problém genocentrického přístupu, protože správně chápaná biologická teorie lidské přirozenosti si údajně neklade nárok na explikaci lidských záležitostí ve své celistvosti, a to včetně fenoménů jako je právě moralita. Nicméně následně vystává problém, zda pokusy uchopit fenomén kultury mimo rámec klasického genocentrismu jsou skutečně s genocentrickým prismaem kompatibilní. Pro koncept *Veneer Theory* ovšem tento problém není až tak rozhodující, protože klasičtí genocentristé svůj výklad chápou absolutně – bez kultury zkrátka dobro a ctnost nemůžou existovat.

De Waal tento způsob konceptualisace lidské přirozenosti a fungování evolučních mechanismů označuje termínem Beethovenova chyba (*Beethoven error*):

Stejným způsobem jako Ludvig van Beethoven údajně složil své překrásné, komplikované kompozice v jednom z nešpinavějších a nejméně pořádných apartmánů v celé Vídni, neexistuje příliš propojení mezi procesy přirozeného výběru a mnohých jeho produktů. Beethovenova chyba je se domnívat, že jelikož přirozený výběr je krutým a nemilosrdným procesem eliminace, může vyprodukovat pouze kruté a nemilosrdné bytosti.⁴¹

De Waal tak připomíná, co už dávno věděl Darwin (srov. 1.1 Darwinův svět přírody) – přirozený výběr favorizuje v první řadě organismy (a jejich genofondy), které se dokáží přizpůsobit/adaptovat svým podmínkám. Primárním cílem každého organismu je přežít a reprodukovat se, jak tohoto cíle bude dosaženo není nijak dáno vnitřním fungováním přirozeného výběru. Přirozený výběr může dát vzniknout organismům jak kooperativním, tak samozřejmě asociálním nebo kompetitivním. Jak ukázal Darwin, organismus musí být nahlížen především ve vztahu ke svému prostředí a proplectenci vztahů a významů, které jsou v daném prostředí rozhodující.

Klasický genocentrismus předpokládá lidskou přirozenost abstraktně odtrženou od své ekologie. De Waal ve shodě s Darwinem myslí ekologicky a etologicky: vzhledem k našemu prostředí a způsobu života dává smysl předpokládat, že nás přirozený výběr vybavil také určitou psychologickou vrstvou, tj. tendencemi, motivacemi a záměry, které zástupcům rodu *Homo* umožní navádět jejich jednání i s ohledem na své společenství. Tato vrstva je pro de Waala kvintesencí lidské morality.⁴² K Hobbesovu myšlenkovému experimentu týkajícího se pomyslného přirozeného stavu dodává:

Nikdy neexistoval bod, ve kterém bychom se stali společenskými: jako potomci vysoce sociální předků – dlouhé linie opic a lidoopů – žili jsem vždy ve skupinách. Svobodní a rovní lidé nikdy neexistovali. Lidé se vydali na svou evoluční cestu

⁴¹ DE WAAL, F. *Primates and Philosophers: How morality evolved*. Princeton University Press, 2009, s. 58

⁴² Tamtéž. Podrobněji 1.3 de Waal a naturalisované dobro: tři poschodí věže morality

– pokud vůbec můžeme skutečně rozlišit nějaký začátek – na sobě vzájemně závislí, propojení a nerovní. Pocházíme z dlouhé linie hierarchicky žijících živočichů, pro než život ve skupině není možností, ale strategií jak přežít.⁴³

V řadě druhé z konceptu *Veneer Theory* implicitně vyplývá, že lidská morálka je založena čistě na racionálních základech. Jinak ani být založena nemůže, protože naše afektivní složka je produktem přirozených procesů, jež jsou považovány za amorální nebo imorální. Jelikož naše první přirozenost neposkytuje podporu ani základ pro naši moralitu, musí být neustále potlačována nebo usměrňována, ať už společenstvím, kulturou nebo racionální každého jedince. Lidská morálka se potom na individuální úrovni jeví jako racionální kalkul sebestředných jedinců kooperujících a chovajících se pro-sociálně pouze za předpokladu, že současně jakýmkoli způsobem maximalizují své zisky. Aniž by de Waal zpochybňoval základní východiska současného evolučního chápání lidského jednání, která staví na tom, že jedinci v první řadě usilují o vlastní přežití a reprodukci (o předání genů do dalších generací), poukazem na psychologickou komplexitu a proximální mechanismy, jež tuto komplexitu zakládají boří tento zjednodušený a jednostranný obraz lidské přirozenosti, (viz kapitola 1.3 de Waal a naturalisované dobro: tři poschodí věže morality).

De Waal tak svou teoreticko-empirickou práci identifikuje neevoluční dogma evolučních biologů, tj. tedy představu, že tak psychologicky/kognitivně a sociálně komplexní organismus jakým bezpochyby člověk je, může být konceptualisován jakožto asociální a téměř čistě racionální monáda usilující výhradně o maximalizaci svých zisků nebo zvyšování své biologické zdatnosti.⁴⁴

1.2.2 Neodarwinismus a morálka aneb záhada altruismu

V rámci neodarwinistického paradigmatu můžeme rozlišit dva tábory, které rozdílným způsobem interpretují fungování evolučních procesů, především potom přirozeného výběru. Konkrétně jde o úroveň, na které přirozený výběr operuje. Pro Darwina, jenž neměl k dispozici genetickou teorii, bylo samozřejmé že selekce operuje na úrovni samotných jednotlivců a jejich fenotypů – dle jeho slov pro dobro každého jednotlivce. Jak jsem ale ukázal v kapitole 1.1. Darwinův svět, Darwin pracoval i s možností skupinového výběru, promýšlejíce rozvoj a původ morálního citění u člověka.

Jeden tábor neodarwinistických biologů společně s rozkvětem genetiky reinterpretuje individuální selekci na nižší úroveň; přirozený výběr je nahlížen jako operující na úrovni genofondů konkrétních individuí. S ohledem na to, že „zájmy“ a „cíle“ genů jsou do velké míry totožné se zájmy a cíli jednotlivých organismů/jednotlivých individuí, používají občas evoluční teoretikové stále termín

⁴³ Tamtéž, s. 4

⁴⁴ Termín asociální monáda přebírám od Michaela Tomasella, jehož evoluční koncept bude v této práci také představen: TOMASELLO, M. A Natural History of Human Morality. Harvard University Press, 2016, s. 53

individuální selekce. Do takové tradice mimo již explicitně zmíněných autorů George C. Williamse a popularizátora Richarda Dawkinse patří především William Hamilton a John Maynard Smith.⁴⁵ O tomto proudu jsem zde doposud hovořil jako o klasickém genocentrismu. James Miles preferuje označení teorie sobeckého genu.⁴⁶

Druhý tábor biologů pracuje s tzv. víceúrovňovou selekcí (*multilevel selection*). Ti jsou přesvědčeni, že za specifických okolností můžeme se skupinovou selekcí pracovat jakožto s významným činitelem evolučního procesu. Zřejmě nejznámějšími obhájci skupinové selekce z pozic zastánců selekce víceúrovňové jsou David Sloan Wilson a Elliot Sober, kteří se domnívají, že: „Na behaviorální úrovni je pravděpodobné, že podstatná část toho, co si lidé evolučně vyvinuly, slouží *pro* benefit jejich skupiny.“⁴⁷ V kapitole 1.1 Darwinův svět jsem ukázal, že postulování skupinového výběru částečně řeší problém evoluční explikace nezištného altruismu, potažmo morality.

Teoretici klasického genocentrismu namítají, že podmínky k tomu, aby skupinová selekce mohla fungovat jsou velice vzácné. Jedním z hlavních důvodů je, že fenomén meziskupinové migrace mezi různými skupinami zapříčiňuje fenomén genetického toku a skupiny tak velice často do velké míry nesdílí stejný (isolovaný) genom (hovořím zde s ohledem na téma práce především o etologických faktech spojených s lidoopi). Mimo to se také předpokládá, že skupinová selekce nebude efektivním mechanismem, protože skupiny jsou náchylné k rozvratu zevnitř (*subversion from within*), jednoduše řečeno se předpokládá, že sobečtí jedinci získají oproti těm altruistickým výhodu a v populaci jich bude nakonec většina. Klasické genocentrické prisma zkrátka stále vychází z Hamiltonova dikta, že „nižší úrovně selekce jsou ze své podstaty daleko silnější než úrovně vyšší.“⁴⁸

Relevanci a předpokládanou míru vlivu skupinového výběru pro současnou evoluční vědu necháme stranou, protože, jak jsem naznačil v kapitole 1.2 Rozchod s Darwinovým světem přírody, klasické genocentrické prisma se bez skupinového výběru při explikaci altruismu i morality obejde. Zároveň ani de Waal při budování své teorie původu typicky lidské morality skupinový výběr nepotřebuje.⁴⁹

⁴⁵ Viz základní díla: Hamilton, W.D. "The Genetical Evolution of Social Behaviour, I and II". In: W.D. Hamilton (ed) *Narrow Roads of Gene Land: The Collected Papers of W. D. Hamilton, Volume I: Evolution of Social Behaviour*, (1996) Oxford, W.H Freeman, 1964, MAYNARD, S., J. Group Selection and Kin Selection, *Nature*, 201, pp. 1145–7, 1964, MAYNARD, S. J. The Theory of Games and the Evolution of Animal Conflicts, *Journal of Theoretical Biology*, 47, pp. 209-21, 1974.

⁴⁶ MILES, J. *Evolution versus Evobabble: A Plea for More Bulldogs and Fewer Rottweilers*. Dostupné z: <https://www2.le.ac.uk/departments/management/documents/research/research-units/cppe/conference-pdfs/darwin/miles.pdf>. V této části práce vycházím obecně z Milesova rozdělení.

⁴⁷ Dnes v již klasickém díle: SOBER, E. and WILSON, D. S. *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999, s. 194

⁴⁸ HAMILTON, W.D. "Innate Social Aptitudes of Man: An Approach from Evolutionary Genetics". In: W.D. Hamilton (ed) *Narrow Roads of Gene Land: Volume I*, (1996) Oxford, W.H Freeman, pp. 329-351, 1975, s. 330

⁴⁹ DE WAAL, F. *Primates and Philosophers: How morality evolved*. Princeton University Press, 2009, s. 16

Pro koncept *Veneer Theory* tak kontroverze ohledně skupinového výběru trvajících až do dnešních dní nejsou tak podstatné.⁵⁰

Jak uvidíme, de Waal sdílí základní východiska neodarwinistického paradigmatu, který je na obecně rovině spjat s genetickou teorií; právě z tohoto důvodu se mi zdá příhodnější používat pro vyhraněné podoby genocentrismu termín klasický genocentrismus oproti termínu teorie sobeckého genu, jenž je potom daleko širším a v podstatě zastřešujícím termínem pro základní metodologická východiska neodarwinismu.

Z určitého úhlu pohledu je totiž celý neodarwinismus postaven na teorii sobeckého genu. Ani zastánci víceúrovňové selekce ani de Waal nezpochybují předpoklad o tom, že organismy jsou výsledkem evolučních procesů, které v posledku stojí na sebe-zaměřených (*self-interested*) principech a mechanismech. K problematice údajné sobeckosti genů toho bylo napsáno již dost, dokonce sám Richard Dawkins v jistém smyslu uznal problematičnost tohoto metaforického užití původně psychologického pojmu. Lapidárně řečeno: geny nemohou být sobecké, protože nedisponují intencemi a dalšími mentálními stavy, pouze organismy s určitou mírou psychologie mohou vykazovat sobeckost.⁵¹ Dnes již tedy běžně evoluční diskurs rozlišuje mezi sobeckostí/altruismem biologickým a sobeckostí/altruismem psychologickým, tedy altruismem tak jak ho chápeme v běžném slova smyslu.⁵²

De Waal k tomu poznamenává:

Je v pořádku popisovat zvířata (a lidi) coby produkty evolučních sil, které podněcují sebe-zaměřenost, a to do té doby, kdy si uvědomíme, že tento fakt v žádném případě nevylučuje možnost evoluce altruistických a soucitných tendencí.⁵³

Hledáme-li tedy odpověď na to, proč evoluční věda mnohdy z fenoménu altruismu v přírodě činí explanační problém, nebo dokonce záhadu, musíme nahlédnout do děl mainstreamových neodarwinistických autorů. Je-li jedním z hlavních mechanismů evoluce soupeření a konkurence sobeckých/na sebe-zaměřených genofondů jednotlivých organismů, dává naprosto logicky smysl předpokládat, že chování organismů budu primárně nastaveno tak, aby zvyšovalo svou šanci na přežití a na replikaci/předání svých genů do dalších generací. A to v některých případech i na úkor

⁵⁰ Pro současnou debatu o skupinovém výběru jsou relevantní: FOSTER, R.F. (ed.) "Kin Selection Is the Key to Altruism". *Trends in Ecology and Evolution*, 21 (2): 57-60, 2006 a WILSON, E.O. "Kin Selection as the Key to Altruism: Its Rise and Fall". *Soc. Res.* 72, 159-168, 2005.

⁵¹ MIDGLEY, M. *The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene*. Routledge, 2014

⁵² Pro rozlišení druhů sobectví a altruismů např.: NESSE, R. M. How Selfish Genes Shape Moral Passions. *Journal of Consciousness Studies*, 2000. Vymezení altruismu v běžném slova smyslu viz poznámka 31

⁵³ DE WAAL, F. *Primates and Philosophers: How morality evolved*. Princeton University Press, 2009, s. 14

jiných organismů/genofondů. V takovém schématu doopravdy dává smysl se ptát, jak mohli sobecké/na sebe-zaměřené geny vyprodukovat laskavé, nesobecké, nebo dokonce sebeobětavé tendence, které na úrovni jednotlivých organismů pozorujeme. Evoluční záhadou se potom zdá být skutečnost, že sobecké geny přece jenom mnohdy produkují altruistické vehikly.

Tyto pro-sociální tendence neodarwinistické paradigma následně vysvětluje právě oním technickým nebo jinak řečeno biologickým altruismem. Z biologického hlediska se organismus chová altruisticky, pokud jakýmkoli způsobem zvyšuje biologickou zdatnost jiného organismu na úkor své biologické zdatnosti. To znamená, že takový organismus nemusí vlastně pro vykonání biologicky chápaného altruismu disponovat intencemi; může se jednat i například o rostlinu, nejde totiž ani o motivace ani o intence, jde o samotný výsledek jednání/chování. Obráťme nicméně pozornost na organismy s psychologií.

Základní mechanismy generující takto chápaný altruismus jsou za (a) příbuzenská selekce (*kin selection*), kdy organismy v podstatě skrze takový altruismus zaměřený na své příbuzné pomáhají své vlastní genetické informaci, pomáhají rozšířit kopie svých vlastních genů. A za (b) reciproční altruismus (*reciprocal altruism*), jenž je ve svém jádru výměnou pomoci mezi jednotlivci, při které každý z jedinců profituje z dané spolupráce více, než kdyby se jí neúčastnil. Jedinec tak pomáhá proto, že se mu tato pomoc dříve nebo později nějakým způsobem vrátí. Jinými slovy pomocí těchto mechanismů mohou evoluční biologové prohlásit určité omezené formy altruismu za adaptivní, popřípadě za evolučně stabilní strategie.⁵⁴ „Darwinismus je stále o universu na sebe-zaměřených individuích“, píše Helena Cronin.⁵⁵ Klasické genocentrické prisma tak sklouzává také k tomu, že vlastně technický altruismus nepovažuje za altruismus skutečný, z toho důvodu, že může být rozložen na sebestředné motivace a záměry.

Pro fenomén lidské morality a jeho evoluční explikaci a vposledku pro koncept *Veneer Theory* je nicméně daleko důležitější ještě jedno rozvětvení neodarwinistického paradigmatu. Je zřejmé, že lidská forma spolupráce a kooperace se podstatně liší od té ve zbytku živočišné říše a že lidská forma altruismu nemůže být zcela vyčerpána pouze s poukazem na teorii příbuzenského výběru a recipročního altruismu.⁵⁶ Jak bylo naznačeno v závěru kapitoly 1.2 Rozchod s Darwinovým světem přírody, klasický genocentrismus přichází s tím, že musíme postulovat kulturní, v určitém slabém smyslu negenetické/nebiologické mechanismy k vysvětlení lidské formy spolupráce, kooperace, altruismu a morality. Lidskou moralitu spojujeme běžně s komplexními systémy morálek, morálních

⁵⁴ Viz klasická díla: HAMILTON, W. D. "The genetical Evolution of Social Behaviour". II. *Journal of Theoretical Biology*, 7.1: 17-52, 1964 a TRIVERS, R. L. "The Evolution of Reciprocal Altruism". *The Quarterly Review of Biology*, 46.1: 35-57, 1971.

⁵⁵ CRONIN, H. *The Ant and the Peacock: Altruism and Sexual Selection from Darwin to Today*. Cambridge University Press, 1993, s. 267

⁵⁶ Maynard Smith z pozic klasického genocentrismu tvrdí, že tyto mechanismy jsou postačující pouze pro vysvětlení altruistických tendencí uvnitř malých skupin živočichů, viz MAYNARD, S. J. *Did Darwin Get It Right? Essays on Games, Sex and Evolution*. 1989.

citů, se sítí závazků a povinností, vposledku s komplexní společenskou organizací, kde spolu spolupracují jednak geneticky nepříbuzní jedinci, jednak jedinci naprosto anonymní.

Z pozic klasického genocentrismu se tuto propast mezi technickým, nebo chceme-li „zvířecím“, altruismem a lidskou moralitou pokusil přemostit Richard Dawkins se svým konceptem memů, které chápal coby jednotku kulturní dědičnosti analogickou k fungování genů. James Miles rámuje tento pokus následovně:

Myšlenka je, že Dawkins, jako evoluční genetik, věděl, že geny nemohou ani zdaleka explikovat lidské jednání (...). Takže možná má Dawkins pravdu, když mluví o memech a možná ne; důležité je, že je zde mezera, která musí být vyplněna. Mezera mezi druhem jednání, které bychom měli očekávat vykazovat od sobeckých lidoopů a chováním, které ve skutečnosti vykazujeme.⁵⁷

James Miles z toho dále vyvozuje, že sociální vědy, jako například sociologie nebo antropologie nejsou klasickým genocentrickým prismaem ohroženy. Dle jeho úvah totiž právě klasický genocentrismus předpokládající, že lidé jsou z biologického pohledu v podstatě sobečtí, zároveň nepředpokládá, že může explikovat sféru lidských interakcí a záležitostí ve své celkové složitosti, a to právě včetně fenoménu typicky lidské morality.⁵⁸ Nicméně Dawkinsova teorie memů čelila kritice od svých počátků a dnes již není ve své původní podobě využívána.

Klasický genocentrismus tak poněkud paradoxně nachází útočiště v teoriích kulturní skupinové selekce. Jeden z prvních teoreticky robustních konceptů kulturní skupinové selekce představili Peter J. Richerson a Robert Boyd, kteří přišli s matematickými modely toho, že zatímco genetická skupinová selekce nebude přirozeným výběrem favorizována, kulturní skupinová selekce se takovému problému vyhýbá.⁵⁹ John Maynard Smith, jeden z hlavních klasických genocentristů, souhlasně přijímá jeden z prvních ucelených pokusů Richersona a Boyda prezentovat svou teorii, a dokonce se vyslovuje v tom smyslu, že klasický genocentrismus lepší teorii kultury nemá.⁶⁰ Dalším paradoxem tak je fakt, že ačkoli klasický genocentrismus předpokládá, že kultura má na člověka obrovský vliv, nepředstavuje svou vlastní konceptualisaci kultury, ani explicitně nepřijímá konsensuálně nějaký pokus autorů mimo pozice klasického genocentrismu.⁶¹ James Miles parafrázuje uvažování klasických genocentristů s ohledem na kulturní vliv následovně:

⁵⁷ MILES, J. "Unnatural Selection", *Philosophy*, 1998, 73.4: 593-608, s. 602

⁵⁸ Tamtéž.

⁵⁹ Nejzásadnější díla obou autorů viz: BOYD, R; RICHERSON, P. J. *Culture and the Evolutionary Process*. University of Chicago press, 1988. BOYD, R; RICHERSON, P. J. *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. 2008.

⁶⁰ Na tento fakt upozorňuje MILES, J. "Unnatural Selection", *Philosophy*, 1998, 73.4: 593-608, s. 601

⁶¹ Srov. Tamtéž.

Když se jedinec obětuje pro nějaké přesvědčení, a toto přesvědčení definuje skupinu, jedná se o kulturní skupinovou selekci. Rodíme se sobectí, ale můžeme být kulturou přesvědčeni jednat skrze vrozené psychologické dispozice tak, abychom obětovali sami sebe pro něco jiného než naše geny. Vykazujeme pozorovatelné chování nemožné skrze náš genetický systém dědičnosti (...). Kultura ve formě mocných psychologicky atraktivních světonázorů a dalších motivátorů přiměje sobeckého lidoopa chovat se altruisticky. Jde o manipulaci našeho genetického systému dědičnosti (...).⁶²

Klasický genocentrismus tak v jádru předpokládá, že lidé se díky kultuře vyvázali ze zbytku přírody, vyvázali se ze své genetické podmíněnosti. Takový směr uvažování má svou zřejmou paralelu s Huxleyho světem přírody. Ovšem jak uvidíme v kapitole 2.3 Člověk jako bytostně kulturní živočich, tradice kulturního skupinového výběru a koevoluce genů a kultury má k Huxleyho pojetí kulturního rámce přece jenom daleko, na rozdíl od Huxleyho nenahlíží na kulturu jako na projev racionality a vždy nutně vědomého a tvůrčího snažení zástupců rodu Homo. I tohoto úskalí pro předpoklady klasického genocentrismu si je Miles vědom, když cituje Johna Maynarda Smitha:

Obtíž pro každé pojetí společnosti, které předpokládá, že jedinci jednají racionálně je částečně to, že experimentální psychologové nacházejí jenom málo podpory pro takový optimistický názor.⁶³

Dalším sporným bodem je fakt, že tradice koevoluce genů a kultury zcela rozdílným způsobem přistupuje k fenoménu lidské přirozenosti. A zůstává tak otázkou, zda je koncept koevoluce genů a kultury slučitelný s hypotézou sobeckého lidoopa. Richerson a Boyd se totiž vymezují vůči evolučnímu pojetí lidské přirozenosti, které tvrdí, že:

Nejprve jsme prostřednictvím genetické evoluce získali lidskou přirozenost a *poté*, jako vedlejší výsledek evoluce vznikla kultura.⁶⁴

Avšak pro moje následující úvahy je důležité, že v rámci neodarwinistického paradigmatu můžeme rozlišit ještě jinou větev, která na lidskou moralitu pohlíží rovněž jako na produkt přirozených evolučních procesů, tedy i přirozeného výběru. Nikoli jako na produkt pouze kulturního vlivu. O této větvi v této práci budu hovořit jako o sociobiologické větvi neodarwinistického paradigmatu. Mezi hlavní figury sociobiologie z tohoto úhlu pohledu patří především Edward O. Wilson a Michael Ruse,

⁶² Tamtéž, s. 603 a 605.

⁶³ Citovaná pasáž se objevuje v již jednou citovaném díle: MAYNARD, S. J. *Did Darwin Get It Right? Essays on Games, Sex and Evolution*. 1989, s. 121

⁶⁴ Cituji z českého překladu: RICHERSON, P. J.; BOYD, R. *V genech není všechno, aneb, Jak kultura změnila evoluci člověka*. Academia, 2012, s. 27

ale jistě i další.⁶⁵ Oproti klasickému genocentrickému prismatu sociobiologové vycházejí z předpokladu, že i ostatní sféry lidské existence a evoluce, včetně lidské morality mohou být pochopeny prostřednictvím fungování mechanismů evoluce a přirozeného výběru, aniž by přitom všichni sociobiologové bez výjimky roli kultury upozadovali.⁶⁶

Sociobiologové vidí základ lidské morality v technickém/biologickém altruismu, jenž je v přírodě běžným jevem. Řečeno jinak: lidská moralita, dle nich, vyrůstá z pro-sociálních tendencí vzešlých skrze mechanismy příbuzenského výběru a recipročního altruismu. Například Michael Ruse, který vyprodukoval zřejmě filosoficky nejsostikovanější sociobiologickou teorie lidské morality tvrdí, že lidská morálka existuje jako nejlepší přirozeně vzniklý způsob navádět zástupce rodu Homo tak, aby jednali altruisticky a obětovali svoje vlastní zájmy ve prospěch ostatních. Ruseho zde také uvádím proto, že jeho koncept lidské morality nepodléhá představě genetického determinismu, ani redukcionismu, jenž je se sociobiology často spojován. V úvodu své knihy „Taking Darwin Seriously“ píše:

Tvrzení je, že lidské morální uvažování má omezení, projevující se v epigenetických pravidlech, a že jejich aplikace vede k morálním kódům stoupajícím z biologie do kultury. Otázkou není, zda každý poslední čin západního muže nebo ženy je řízen příbuzenskou selekcí nebo recipročním altruismem nebo nějakou podobnou věcí. Jsem si celkem jist, že není.⁶⁷

Frans de Waal tak se svou teorií původu a povahy lidské formy morality patří spíše do tábora sociobiologů (v tom významu, v jakém v této práci odlišuji klasický genocentrismus právě od sociobiologie), protože také chce lidskou morálku zasadit do přirozené historie – chce ukázat, že dokonce i typicky lidská podoba morality má svou bázi (a samozřejmě také omezení) v technických formách altruismu.

Co je navíc současně pro obecný projekt sociobiologie ve vztahu k lidské moralitě a de Waalův projekt původu a povahy lidské morality určující, je snaha nejenom prokázat, že určité formy altruismu a pro-sociálního jednání mohou být adaptivní nebo že mohou představovat evolučně stabilní strategie; jak sociobiologové, tak de Waal vychází z přesvědčení, že skutečně evoluční

⁶⁵ Viz MILES, J. "Unnatural Selection", *Philosophy*, 1998, 73.4: 593-608, který drží podobné rozdělení neodarwinistického paradigmatu.

⁶⁶ Role kultury je tak hlavní předmět sféry mezi tradicí klasického genocentrismu/teorie sobeckého genu a sociobiologie. Zastánci klasického genocentrismu tak vlastně sociobiologům vyčítají přílišnou biologisaci lidských záležitostí: viz MILES, J. "Unnatural Selection", *Philosophy*, 1998, 73.4: 593-608.

⁶⁷ RUSE, M. *Taking Darwin Seriously. A Naturalistic Approach to Philosophy*. 1988. Poznámávám, že epigenetická pravidla odkazují k expresi jednotlivých genů, jež nejsou způsobeny změnou nukleotidové DNA. Obecně myslíme pod epigenetickými pravidly procesy vázané rovněž na okolí organismu, kterými se řídí ontogeneze jedince.

koncept lidské morality se musí pokusit nabídnout důvody, proč se domnívat, že lidská moralita vyrůstá z behaviorálních projevů/kognitivních schémat našich evolučních předků.

Tento předpoklad je rovněž určující pro evoluční etiku coby deskriptivní subdisciplínu etiky, jíž je de Waal v současnosti hlavní postavou. Takto pojatý evoluční projekt navazuje na Darwina a jeho myšlenkový odkaz, protože jak jsme viděli v kapitole 1.1 Darwinův svět přírody, Darwin nenahlížel na lidskou morálku jako na fenomén, jenž jde proti naší přirozenosti, naopak vidí morálku jako integrální součást naší přirozenosti, a právě jako vyrůstající z afektivních a sociálních dispozic, které sdílíme s ostatními společensky žijícími tvory. Již Darwin tedy chápe lidskou morálku jako hlavní podmínku typicky lidské společenskosti, tj. typicky lidské formy spolupráce a kooperace. V následující kapitole vyložím de Waalův pokus naturalisticky explikovat lidskou moralitu.

1.3 de Waal a naturalisované dobro: tři poschodí věže morality

Jak by již mělo být zřejmé, Frans de Waal svou teorií evolučního původu morality nevybočuje ze základních postulátů neodarwinistického paradigmatu. Evoluční původ typicky lidské formy morality spojuje rovněž s altruistickým chováním (tj. s technickým altruismem).

I proto se de Waal zaměřuje na altruistické tendence a sociální chování vyšších primátů, a především potom šimpanzů, kteří představují druh živočicha s téměř identickou genetickou výbavou jako zástupci rodu Homo (běžně se uvádí, že s námi sdílí 99 % genetické informace). Brzy ovšem uvidíme, že jeho přístup je v kontrastu s klasickým genocentrismem charakteristický důrazem na proximální mechanismy, jež altruismus a vposledku moralitu zakládají.

Na obecné rovině de Waal nahlíží na lidskou morálku buď jako na starost o komunitu (*community concern*).⁶⁸ Nebo jako na smysl pro dobro a zlo, jenž je výrazem (jinými slovy *konečným produktem*) skupinových aktivit/ vypořádávání se s konflikty uvnitř skupin na základě určitého komplexu sdílených hodnot.⁶⁹

Konkrétní morální systém tak de Waal chápe jako mnohvrstevnatou strukturu (tj. strukturu, která předpokládá celou řadu jak kognitivních a mentálních, tak behaviorálních kapacit/komponentů), jež je výsledkem vzájemné interakce samotných jedinců, jež se snaží zesynchronizovat své vlastní zájmy

⁶⁸ DE WAAL F. *Dobráci od přírody*. Academia, Praha, 2006, s. 252.

⁶⁹ FLACK, J. C. & DE WAAL, F. "Being Nice Is Not a Building Block of Morality." In: *Evolutionary Origins of Morality: Cross – Disciplinary perspectives*, ed. L. D. Katz, Imprint Academic, Thorverton, 2000, s. 67–77, 2000, 69.

se zájmy celého společenství.⁷⁰

Morálka je pro de Waala fenomén z podstaty zaměřený na skupinu a její harmonické kooperativní fungování. Je nevyhnutelnou součástí lidského způsobu existence a evoluce, protože člověk jako živočišný druh je na společenství/na ostatních členech společenství existenčně závislý. Dává tedy smysl předpokládat, že evoluční proces vytvořil tlak na morální tendence a různá meze behaviorálních projevů konkrétních jednotlivců dané society:

Morální pravidla vytvářejí *modus vivendi* mezi bohatými a chudými, zdravými a nemocnými, starými a mladými, sevzatými a nesevzaty a tak dále. Jelikož morálka pomáhá lidem spolu vycházet a dosahovat společných cílů, často nadřazuje společné dobro nad individuální zájmy. Nikdy individuální zájmy zcela nepopírá, ale trvá na tom, že jednáme s ostatními tak, jak bychom chtěli, aby oni jednali s námi. Na konkrétní rovině je morální oblast působení pomáhání (*helping*) nebo (ne)ublížování (*hurting*) ostatním.⁷¹

Vše ostatní, co se netýká pomáhání nebo ublížování, dle de Waala nepatří do sféry morálky a jedná se o pouhé sociální konvence. Stejně jako Ruse de Waal předpokládá, že naše genetika/biologie má pro naše morální jednání určité důsledky, představuje určité limitace. Morální systémy nahlíží jako inherentně předpojaté vůči vlastní skupině. Tato předpojatost posléze vytváří určitou hierarchii morálních závazků a pozornosti, které jsou odstupňované postupně od na sebe-zaměřeného jedince, přes jeho rodinu ke společenství až k vlastnímu druhu.

Lidská moralita může být dle de Waala rozdělena na tři úrovně, které dohromady vytváří pomyslnou věž morality, kde vyšší patra nemohou existovat a fungovat bez pater nižších a přesně z toho důvodu de Waal nahlíží lidskou moralitu jako kontinuum se společenskými a altruistickými tendencemi ostatních primátů. De Waalův naturalistický koncept morality tak odráží Darwinův přístup, kdy je postulována celá řada nutných komponentů jak mentálních/kognitivních, tak behaviorálních, z nichž některé sdílíme s ostatními druhy zvířat.⁷²

První poschodí: *morální sentimenty*; de Waal je přesvědčen, že lidská psychologie je vybavena základními stavebními bloky morality. Mezi kruciální stavební bloky

⁷⁰ FLACK, J. C. & DE WAAL, F. "Any Animal Whatever: Darwinian Building Blocks of Morality." In: Monkeys and Apes. In: Evolutionary Origins of Morality: Cross – Disciplinary perspectives, ed. L. D. Katz, Imprint Academic, Thorverton, s. 1-30, 2000, s. 19.

⁷¹ DE WAAL, F. Primates and Philosophers: How morality evolved. Princeton University Press, 2009, s. 162

⁷² Tamtéž, s. 161-166. V podstatě následně přepisují de Waalovu vlastní grafickou schematizaci věže morality: Tamtéž, s. 168.

patří empatie, soucítění, fenomén reciprocity, smysl pro férovost a schopnost vypořádávat se s konflikty, popřípadě je efektivně řešit.

De Waal svou rozsáhlým empirickým výzkumem přesvědčivě dokazuje, že schopností empatie, coby nutné podmínky pro před-jazykové spojení mezi konkrétními individui, disponují mnohé živočišné druhy. Rozlišuje dokonce hned několik druhů empatie (*empathy*), Přes zcela automatizovanou emocionální nákazu, jež spouští odpovídající emocionální reakce v jedinci nevědomě, až po empatii kognitivní, kterou dokumentuje pouze u některých druhů primátů a která je nutnou podmínkou toho, že jedinec je schopen se k druhému jedinci vztáhnout skrze vlastní hodnocení daného emočního stavu (zasadit ho do kontextu událostí, zhodnotit jeho intenzitu apod.).

Již pouze někteří primáti skrze tuto schopnost dokáží odlišit své vlastní emoční stavy od emočních stavů ostatních jedinců a jsou tak schopni cílené pomoci, tj. jednání, které efektivně postiženému jedinci pomůže v dané kritické situaci. De Waal rámuje takové jednání do nezištného nápomocného jednání – cílem by tedy nemělo být zbavit se vlastního emočního stavu způsobeného percepcí jiného emočního stavu, či skrze emoční nakažení. Empatii navíc de Waal sémanticky odlišuje od soucitu (*sympathy*). Soucit de Waal považuje již v podstatě za altruistické vztáhnutí se k druhému jedinci, za projevení zájmu o druhé jedince. Empatie čistě jako schopnost vcítění se, je tak ale výchozí pro pocity soucitu. Empatie a soucit jsou tak důležitými kapacitami při poskytování bezprostřední pomoci ostatním členům skupiny.⁷³

Podobným způsobem přistupuje de Waal k fenoménu reciprocity mezi primáty. Rozlišuje hned dva druhy, jednak reciprocitu emocionální, jednak reciprocitu kalkulovanou. Emocionální reciprocita jednoduše znamená, že někteří jedinci k sobě chovají určité druhy nákloností a pozitivních vztahů – u primátů se tato náklonost nejčastěji projevuje vzájemnou péčí o srst. Následně spolu tyto jedinci daleko snáze a ochotněji spolupracují, například se více dělí o potravu. Kalkulovaná reciprocita představuje jev, kdy jedinec bere v potaz historii vzájemné pomoci s dalším konkrétním jedincem a v podstatě vyhodnocuje, zda při vynaložení pomoci se mu pomoc dostane určitým způsobem zpátky. Pokud se mu pomoci nedostane může v budoucnu odmítnout s daným jedincem spolupracovat. O tomto duhu reciprocity můžeme hovořit ve slabém smyslu jako o určitém druhu implicitní smlouvy. Hlavním proximátním mechanismem je zde paměť. De Waal tvrdí, že všechny jevy, které uvádí, jakou součástí tohoto prvního poschodí lidské morality jsou v určité formě přítomny u ostatních primátů.⁷⁴ Nutno ovšem podotknout, že de Waalův předpoklad o tom, že

⁷³ DE WAAL, F. *Primates and Philosophers: How morality evolved*. Princeton University Press, 2009, s. 37-42, srov. DE WAAL, F. "The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society". Souvenir Press, London, 2011.

⁷⁴ Tamtéž, s. 42-49

primáti mohou vykazovat smysl pro férovost je spíše kontroverzní a není dalšími vědci věnujícími se chování primátů typicky akceptován.⁷⁵

Druhé poschodí: *sociální tlak*; vytváří tlak na to, aby se všichni členové skupiny chovali tak, aby svým jednáním v konečném důsledku podporovali svou skupinu a její kooperativní způsoby fungování. Typicky je tohoto stavu docíleno skrze systémy odměn, trestů a zohledňování reputace konkrétních jedinců.

Zde je kruciální již zmíněná starost o komunitu. Dle de Waala se například šimpanzi aktivně zajímají o dění ve své skupině a následují určitá sociální pravidla nebo jsou jim jednoduše poslušni. Mezi hlavní empirická zjištění potvrzující takový předpoklad patří usmířování po sporech, které je v některých případech (a jenom u lidoopů) dokonce zprostředkováno třetí stranou, tj. jedincem, jenž se konfliktu přímo neúčastnil. V takovém případě je dle de Waala dokonce předpokládat, že utěšující jedinec nestranní ani jednomu zainteresovanému jedinci a ani se skrze utěšování nesnaží uspokojovat svoje potřeby či dosahovat svých vlastních cílů. Zdá se tak že třetí strana jedná s ohledem a ve prospěch celé komunity.⁷⁶ V souvislosti s morálitou je také zásadní problém normativity. De Waal je přesvědčen, že deskripce zvířecího života může být v určitém smyslu provedena s ohledem na normativitu a normativní rámce. Dle de Waala zvířecí jednání může být nahlíženo s ohledem na to, že vždy určitým způsobem usiluje o specifický výsledek (*specific outcome*):

Jednají takovým způsobem ve vztahu k fyzickým strukturám, jako například k hnízdům nebo sítím (myšleno pavoučím sítím, p. M.H.) a také ve vztahu ke vztahům sociálním. Aktivně se snaží zachovat harmonii uvnitř svého sociálního rámce. Často korigují deviace od nějakého ideálu, například usmířování po konfliktech, protestování proti nerovným přidělením a narušování šarvátek ostatních jedinců. Jednají normativně v tom smyslu, že korigují, nebo se snaží korigovat, deviace od nějakého ideálního stavu. Také vykazují emocionální sebekontrolu a dopředu řeší některé konflikty, aby nedocházelo k deviacím.⁷⁷

Ačkoli takové behaviorální projevy zcela určitě přispívají k pochopení přechodu od chování primátů k lidské normativitě, de Waal v žádném případě neupozaduje enormní rozdílnosti. Primáti nikdy

⁷⁵ Pro kritiku a přehled k problematice férovosti viz: TOMASELLO, M. *A Natural History of Human Morality*. Harvard University Press, 2016, DE WAAL, F. *Primates and Philosophers: How morality evolved*. Princeton University Press, 2009, s. 37-42, srov. DE WAAL, F. "The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society". Souvenir Press, London, 2011.

⁷⁶ Viz DE WAAL, F. & ROOSMALEN, V. A.: "Reconciliation and Consolation Among Chimpanzees." *Behavioural Ecology and Sociobiology* 5 (1): 55-66, 1979.

⁷⁷ DE WAAL, F. (ed.). *Evolved Morality: The Biology and Philosophy of Human Conscience*. Brill, 2014, s. 200

nerozšiřují normy za svoje bezprostřední sociální prostředí a ve většina případů se významněji nestarají o sociální vztahy nebo konkrétní situace, pokud v nich sami nejsou nějakým způsobem zainteresováni. Zde hraje také důležitou roli kultura, kterou de Waal žádným specifickým způsobem nekonceptualizuje. De Waal se tak vposledku snaží vypíchnout především skutečnost, že primáti vykazují normativní jednání, nebo jsou dokonce schopni normativních postojů, aniž by byli schopni normativních soudů.⁷⁸

Třetí poschodí: *souzení a úsudek*; zde je důležitá schopnost internalisovat potřeby a cíle ostatních, a to do té míry, že dané potřeby a cíle mohou být předmětem našeho usuzování nebo zohledněny při našem jednání. Důležité je, že tyto procesy musí zohledňovat i chování ostatních, které se přímo netýká samotného jedince – jedinec musí být schopen se normativně/morálně vztahovat k behaviorálním projevům, které se ho přímo netýkají. Morální úsudky mohou být logické povahy a jedinec sám je schopen je využívat při volbě svého jednání.

Třetí poschodí věže morality de Waal spojuje především s člověkem:

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.⁷⁹

De Waal se zároveň ale nesnaží říct, že morální usuzování typické pro člověka je naprosto oddělené od ostatních pater a složek věže morality. Zcela určitě je naše morální usuzování utvářeno naším prostředím a normativním rámcem, ve kterém se pohybujeme. Ovšem lidská morálka charakteristická svou potřebou zaujímat nestranné stanovisko a potřebou vytvářet obsahové konkrétní morální systémy dalece převyšuje kognitivní schopnosti ostatních primátů.⁸⁰

⁷⁸ Tamtéž, s. 200-201

⁷⁹ DE WAAL, F. *Dobráci od přírody*. Academia, Praha, 2006, s. 118

⁸⁰ DE WAAL, F. *Primates and Philosophers: How morality evolved*. Princeton University Press, 2009, s. 173-175

2. Antropologická diference: hledání antropina

První část této kapitoly mapuje Darwinův přístup k lidské výjimečnosti, jenž jak ukážu, založil v rámci evolučně-biologického paradigmatu intelektualistický přístup k lidské výjimečnosti. Druhá část se soustředí na recepci základních východisek a předpokladů, které Darwinův přístup k otázce lidské výjimečnosti předznamenal, to je demonstrováno na případu evoluční psychologie, která coby odnož moderní neodarwinistické syntézy a sociobiologie zásadním způsobem promlouvá do debat o evolučním původu člověka a jeho přirozenosti.

Od třetí části, ve které bude vyložena teoreticko-empirická práce Michaela Tomasella, bude nastaveno zrcadlo intelektualistickému přístupu z pozic evolučně koncipovaných teorií lidské přirozenosti a lidské formy existence. Představením teoreticko-empirické práce Michaela Tomasella bude částečně nabourána intelektualistická hypotéza lidské výjimečnosti, protože Tomasello antropologickou diferenci nepostuluje na úrovni jednotlivých individuí. Část čtvrtá, která je zasvěcena koevolučnímu přístupu Josepha Henricha, představuje pokus systematicky se vymezit vůči intelektualistickému pojetí lidské přirozenosti. Jak uvidíme všechny teorie dohromady představují odlišné způsoby výkladu lidské výjimečnosti/lidské přirozenosti.

Zároveň je zřejmé, že Tomasello a Henrich každý svým specifickým způsobem podkopávají striktní pojetí *Veneer Theory* v evoluční vědě, tzn. nepředpokládají, že první lidská přirozenost může být konceptualisovaná jako sobecká/egoistická a už vůbec nepostulují ostrou dichotomii mezi světem přírody coby imorální/ amorální sférou a světem lidské kultury. U Tomasellovy koncepcie je zřejmý příklon k ekologickému způsobu myšlení, který byl vlastní už Darwinovi, a na kterém staví také de Waal. Henrichův koevoluční přístup ke sféře kultury zase znemožňuje myslet jednoduchou dichotomii sobecký lidoop/ctnostný člověk. Uvidíme, jak tyto dva přístupy postupně proměňují představu lidské výjimečnosti.

2.1 Darwin: naturalisovaná lidská výjimečnost

Člověk byl vždy vydělován z živočišné říše s poukazem na jeho specifické a výsostné postavení mezi ostatními živými bytostmi. Koncept lidství byl vždy ve vztahu ke konceptu zvířecosti; koncept animality sloužil jako model, vůči němuž byl koncept lidství negativně vymezován, až se postupně dospělo k široké paletě charakteristicky lidských atributů, na nichž byla vystavěna antropologická diference. Fundament zakládající antropologickou diferenci byl typicky spatřován v rozdílu rozumových (ještě dříve snad duchovních) schopností na úrovni konkrétních jedinců lidské populace v porovnání s konkrétními zástupci ostatních živočišných druhů.

Vyšší kognitivní schopnosti byly demarkačním kritériem pro úvahy o lidské jedinečnosti a přirozeně se předpokládalo, že na nich – a právě jenom na nich – je závislá existence fenoménů, které jsou následně nazírány jako umožňující lidem uskutečňovat se na kvalitativně odlišné úrovni. Ve většině případů se jednalo o fenomény jako je jazyk, moralita, komplexní společenský způsob života nebo kultura (široké spektrum artefaktů a nástrojů). Tento intelektualistický výklad lidské přirozenosti a výjimečnosti byl bezpochyby typický pro filosofii a teologii, nicméně je nutné reflektovat, že do určitého období dominoval, ať už implicitně či explicitně, rovněž evolučnímu teoretisování.

Zásadní změnu pro takový způsob uvažování totiž ve svém jádru nepředstavovala ani Darwinova speciální teorie evoluce. Připomeňme si zde jeho základní východiska: Darwinův evoluční program sice na jednu stranu radikálním způsobem naboural představu o propastném rozdílu mezi člověkem a ostatními živými bytostmi, nejenom tím že nashromáždil obrovské množství empirického materiálu, který poukazoval na vysokou míru podobností mezi anatomickými strukturami lidí a zvířat (obzvláště pak savců); především ovšem přišel s provokativním postulátem, že ani v případě rozumových schopností nemůžeme mluvit o rozdílu v podstatě. Darwin byl přesvědčen o tom, že rozdílnost kognitivních schopností tkví v kvantitě, tedy v míře rozvinutí, nikoli v kvalitě.⁸¹ Darwinův evoluční výklad tak zasazuje člověka zpět pevně do živočišné říše a nahlíží jeho původ, včetně původu všech jeho schopností, jakožto kontinuum s ostatními živými tvory a jejich dispozicemi. Jinými slovy nazírá na všechny kapacity členů rodu Homo jako na výsledek působení stejných přírodních zákonů a evolučních mechanismů – sdílí tedy evoluční historii s veškerou živou látkou.

Na druhou stranu je nutné reflektovat, že Darwin ve své speciální teorii evoluce přece jenom představuje jeden distinktivní prvek, jenž je, dle jeho soudu, vlastní pouze lidem a tvoří významný rozdíl mezi naším způsobem života a způsobem života ostatních zvířat. Tímto rozdílem je smysl pro morálku a svědomí⁸². Vznik těchto fenoménů dává britský přírodovědec v souvislost s graduálním zdokonalováním a rozvojem sociálních instinktů. Sociálními instinkty zcela určitě disponují všechny živočišné druhy žijící ve společnostech, nicméně pouze člověk, tvrdí Darwin, může tyto instinkty podrobit rozumové reflexi a může posléze ke svým behaviorálním projevům zaujímat nejrůznější normativní postoje. Role lidských sociálních instinktů je tím pádem transformována a tyto instinkty nabývají mnoha dalších funkcí, jež u ostatních sociálních živočichů absentují.⁸³ Znovu opakuji: nejde o samotné dispozice, nýbrž o jejich následné vědomé usměrňování a přirozené rozvinutí. Uvedme na tomto místě slavnou pasáž z „O původu člověka“:

⁸¹ DARWIN, Ch. *O původu člověka*. 1. vyd. Praha: Academia, 1970. ISBN neuvedeno s. 88

⁸² Srovnej s kapitolou 2.1 *Darwinův svět přírody*

⁸³ DARWIN, Ch. *O původu člověka*. 1. vyd. Praha: Academia, 1970. ISBN neuvedeno s. 88 s. 70-88 také srov.. s kapitolou 2.1 *Darwinův svět přírody*

Zdá se mi nanejvýš pravděpodobné, že každý živočich obdařený výraznými společenskými instinkty (...) by nutně získal i smysl pro morálku čili svědomí, jakmile by se jeho rozumové schopnosti vyvinuly téměř natolik, jako u člověka.⁸⁴

Jak vidíme, klíčovou roli v této diferenci má pro Darwina opět kognice, lidé jsou v pravém slova smyslu morálními bytostmi, protože jejich rozumové schopnosti dosáhly stupně sebereflexe. Chybou by také bylo se domnívat, že Darwin sám jakýmkoli způsobem upozaduje rozdílnost mezi člověkem a ostatními zvířaty nebo že nepřiznává člověku jeho výjimečné postavení v rámci veškerenstva.

Je tomu ve skutečnosti přesně naopak: Darwin nemá sebemenší problém s tím, aby označil člověka za „nejdokonalejšího“ tvora na planetě Zemi. V jeho díle nalezneme tři základní kritéria pro tento úsudek:

- (1) nejvyšší úroveň rozumových schopností (úroveň sebereflexe)
- (2) vysoká rozšířenost lidského druhu (velká míra autonomie vůči prostředí)
- (3) vysoce organizovaný společenský způsob života

Pokud navíc přihlédneme k tomu, že pro Darwina bod (1) zcela určitě představoval pomyslný odrazový můstek k bodům (2) a (3), je zřejmé, že jeho příspěvek do debaty o lidské jedinečnosti zásadně nevybočuje z úvah představených v úvodu této kapitoly: Darwin pouze lidskou výjimečnost naturalisuje. „Duševní vlastnosti“ – abychom použili výraz samotného autora – jsou označeny na několika místech, ať už implicitně či přímo explicitně, za příčinu dominance člověka v živém světě. Člověk dokáže, míní Darwin, díky své prozíravosti a vynalézavosti přežít v nejrůznějších typech ekologických nik; dokáže se jim vždy přizpůsobit pomocí nástrojů, kulturních artefaktů nebo modifikací svých zvyků.

Oproti tomu ostatní živočichové jsou nuceni se přizpůsobovat novým podmínkám svou tělesnou stavbou a velice často tento adaptivní proces ústí do další speciace. Lidé jsou tak oproti ostatním druhům skutečně autonomními bytostmi ve smyslu své potence vyvázat se zcela ze svého původního prostředí a vypořádat se prakticky s jakoukoli ekologií.⁸⁵ Komplexita společenského způsobu života je determinována rovněž kognitivními kapacitami, protože, jak jsem již jednou řekl, Darwin původ skutečné morality (která je nutným předpokladem vysoce organizovaných společenstev) spojuje s rozumovými schopnostmi. Britský přírodovědec přichází s poměrně sofistikovanou teorií původu

⁸⁴ Tamtéž, s. 70

⁸⁵ Tamtéž, s. 89-90, co se týče uvedených kritérií viz tamtéž, s. 38, 61, 168

lidské morality, kdy bází je skupinový výběr, v jehož rámci člověk operuje jednak svým racionálním kalkulem a jednak je instinktivně veden pocitem sympatie.

Důsledné čtení Darwinova evolučního příběhu tak vyznívá především ve prospěch zvířat, nikoli jako degenerace rodu Homo, a už vůbec ne jako zpochybňování exkluzivního místa člověka v přírodě. Jestliže lidé sdílejí řadu vlastností se zvířaty, toto tvrzení musí platit i *vice versa*. Pozornému čtenáři jistě neunikne skutečnost, že Darwin se o chování a mentálních schopnostech zvířat vyjadřuje s notnou dávkou entusiasmů, jež je prosycen skrz naskrz antropomorfním slovníkem a že mnohdy přiznává zvířatům schopnosti, které dnes považuje drtivá většina myslitelů za ryze lidské.⁸⁶ Výsledkem je polidštění přírody: nejenom že lidé jsou připodobňováni ke zvířatům, zvířata jsou připodobňována k lidem.⁸⁷ Mimo to je zřejmé, že Darwinova speciální teorie evoluce nenabízí originální a svébytné řešení problému antropologické diference, ve skutečnosti pouze vsazuje v západní filosofické a náboženské tradici dlouho tradované představy o rozdílnosti mezi člověkem a zvířetem do přirozené a evoluční historie.

2.2 Člověk jako *Homo sapiens sapiens*

Darwinova speciální teorie evoluce předznamenala další vývoj ve smýšlení o člověku jakožto biologickém druhu a základní teze presentované v jeho díle „O původu člověka“ se staly paradigmatickými pro všechny evoluční biology nebo myslitele věnující se tématu antropologické diference s příklonem k faktu evoluce. Výjimkou nejsou ani Darwinova tři základní kritéria pro jmenování člověka nejdokonalejší bytostí. Ve středu pozornosti je stále lidský rozum; přesněji lidská inteligence. Pod pojmem inteligence obecně rozumíme kapacity intelektu řešit náročné problémy, přizpůsobovat se nově vzniklým problémům a vycházet (nebo se učit) z předešlé zkušenosti. Lidé by tedy právě v těchto mohutnostech měli předstihnout zbytek živočišné říše.

Evoluční psychologie jakožto subalterní disciplína evoluční biologie a zároveň sociobiologické křídlo neodarwinismu vykresluje způsob lidské existence přesně v těchto odstínech. Vychází ze základních hypotéz obecné evoluční teorie; nahlíží na lidskou kognici jako na výsledek adaptací vzešlých skrze přirozený výběr. Lidský mozek, dle zastánců tohoto přístupu, tedy disponuje specializovanou sadou vrozených psychologických mechanismů (někdy označovaných též jako moduly). Nutno podotknout, že mezi samotnými evolučními psychology nepanuje shoda na konkrétním počtu a funkci jednotlivých modulů.⁸⁸

⁸⁶ V první řadě jde o všechny subtilní rozumové způsobilosti, také ale o komplexní emoce apod. Viz tamtéž, s. 83 a 97

⁸⁷ Tuto myšlenku rozvádí a podobně uvažuje např. Filip Jaroš viz JAROŠ, F. *Zvíře jako člověk, zvíře jako stroj*. In: Filosofický časopis, 4. 2015

⁸⁸ Viz například: BUSS, D.M. *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind*. Boston: Allyn & Bacon. 2003. ISBN 0-205-37071-3.

Ve světle tohoto pojetí se potom v základu setkáme s teoriemi předpokládajícími, že si člověk v průběhu své evoluční historie vyvinul kognitivní dispozice, které mu umožnily usuzovat na fungování světa (rozpoznat kausální souvislosti a vztahy) a následně efektivně manipulovat s lokálním prostředím. Tyto dispozice jsou některými autory nazývány zastřešujícím termínem improvizativní inteligence (*improvisational intelligence*).⁸⁹ Jedná se o speciální druh intelektu/kognice vyznačující se vysokou mírou spontaneity a schopností produkovat právě ony kausální modely skutečnosti, které měly mít rozhodující význam pro zástupce rodu Homo při vynalézání nástrojů a všemožných instrumentů potřebných k přežití. Také ale vymýšlení nejrůznějších strategií a postupů například při lovu je, dle evolučních psychologů, možné právě díky těmto modelům. Steven Pinker, jeden z prominentních kognitivních vědců a zároveň evolučních psychologů, doslova říká:

Vzhledem k tomu, že lidé vyvíjejí své útočné strategie v reálném čase a ostatní organismy mají možnost bránit se jim pouze v čase evolučním, mají lidé nesmírnou výhodu v rámci evoluční kompetice.⁹⁰

Kritérium komplexity a unikátnosti lidské formy spolupráce a společenskosti se rovněž obligátně objevuje jako hlavní předěl mezi člověkem a zbytkem živočišné říše. Například výše zmíněný Pinker poukazuje v souladu s tradicí evoluční psychologie na to, že zástupci rodu Homo spolupracují nejenom se svými příbuznými a blízkými (kde podpůrné proximální mechanismy jsou produkty příbuzenského výběru či šířeji fenoménu inkluzivní zdatnosti), ale také s naprosto neznámými lidmi, nebo dokonce s členy jiné skupiny. Jak je to možné? Lidé vytvářejí partnerství a svazky různého typu: politické koalice, obchodní vztahy a podobně – tyto jevy již nemůžeme vysvětlit skrze explanační sílu příbuzenského výběru a do hry musí vstoupit teorie mutualismu, specifických forem reciprocity a klutury.⁹¹ Co je pro moje další úvahy ale důležité; podle Pinkera takováto progresivní evoluce kooperace nutně vyžaduje celou řadu kognitivních adaptací, jimiž v té nejrozvinutější podobě disponuje jenom člověk.⁹²

2.3 Michael Tomasello: návrat k ekologickému způsobu myšlení

Takovýto intelektualistický přístup se ovšem neomezuje pouze na hranice evoluční psychologie. Americký vývojový a komparativní psycholog Michael Tomasello, jehož jméno je v současnosti velice často skloňováno v souvislosti s evolučním perspektivou napříč vědními obory, reaguje sice na

⁸⁹ BARRETT, H. C., L. COSMIDES, and J. TOOBY. 2007. *The hominid entry into the cognitive niche*. In: *Evolution of the Mind: Fundamental Questions and Controversies*, edited by S. Gangestad and J. Simpson, 241–248. New York: Guilford Press.

⁹⁰ PINKER, S. *The cognitive niche: Coevolution of intelligence, sociality, and language*. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 107 (Suppl. 2):8993–8999. doi:10.1073/pnas.0914630107. s. 2

⁹¹ Viz klasický text: TRIVERS, R. "The Evolution of Reciprocal Altruism". *Q Rev Biol.* 1971, 46:35–57.

⁹² Tamtéž.

východiska evolučních psychologů, ale přitom současně razí svůj originální přístup k otázkám lidské výjimečnosti a spolupráce. Podstatné je, že Tomasello opět nachází kvalitativní rozdíl mezi lidskou a zvířecí kognicí. Jak ovšem uvidíme, jedná se o jiný druh intelektualistického přístupu, protože diference není postulována na úrovni jednotlivých individuí a v povaze obecné inteligence jedinců. Tomasellov přístup je tak intelektualistický pouze z části – lidé disponují výjimečnými kognitivními vlastnostmi, ovšem nejsou v pravém slova smyslu nejchytřejšími tvory v rámci veškerenstva.

V Tomasellově teoretickém systému nalezneme jasnou hierarchizaci vědomé zkušenosti. I nejjednodušší organismy, dle něj, disponují něčím, co nazývá proto-kognicí. Uveden je příklad s pavoukem a předemí sítě; pavouk při předemí svým jednáním následuje určitý cíl, jenž odráží jeho vrozené instinktivní potřeby. Musí zpracovávat informace z vnějšího prostředí a následně s těmito smyslovými daty pracovat při vedení své motoriky v konkrétních podmínkách přesně tak, aby jeho jednání vedlo k dosažení kýženého cíle – k upředemí sítě.⁹³ Až u organismů s plně rozvinutou komplexní centrální nervovou soustavou můžeme, dle Tomasella, hovořit o skutečné kognici. Tomasellovská kognice je vymezena třemi komplementárními složkami:

(1) schopnost vytvářet na základě smyslových zkušeností kognitivní reprezentace vnějšího světa i mimo jejich aktuální dosah (tzv. off-line)

(2) schopnost produkovat na základě konkrétních kognitivních reprezentací kauzální a intencionální modely pomocí sady logických inferencí (*modus ponens*, *modus tollens*, negace, disjunktivní sylogismus)

(3) schopnost reflexe vlastní kognitivní činnosti (*self-monitoring*); evaluace vlastních kognitivních modelů a schopnost adekvátně usměrňovat vlastní behaviorální projevy vůči zamýšleným cílům daného jednání

Toto vymezení by nebylo samo o sobě specifické nebo diametrálně odlišné od běžného náhledu na ability lidské kognice. Tomasello ovšem jako jeden z mála teoretiků podkládá svá tvrzení extenzivním empirickým výzkumem a výše zmíněné kognitivní schopnosti nachází také u ostatních lidoopů; konkrétněji se jeho experimentální výzkumy povětšinou zabývají kognicí šimpanzů, s nimiž sdílíme podstatnou část genetické informace. Z toho vyplývá, že Tomasello odmítá vyčlenit člověka z živočišné říše na základě odlišnosti na úrovni individuální kognice (*individual*

⁹³ TOMASELLO, M. *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014. xi, 178 s. ISBN 978-0-674-72477-8. str. 7-8

cognition). Jádrem jeho přístupu je, že nachází zásadní odlišnost mezi člověkem a zbytkem živočišné říše ve sféře sdílených reprezentací zkušenosti a sociální kognice.⁹⁴

Středobodem Tomasellova zájmu je tak fenomén kooperace – členové rodu *Homo* vykazují, dle něj, neobvyklou míru spolupráce a organizovanosti, jež nemá ve zbytku veškerenstva obdoby. Tomasello se nezdráhá hovořit o revoluční formě kooperace, protože člověk na rozdíl od nám nejbližších druhů (především má na mysli samozřejmě vyšší primáty) konstantně využívá svých kognitivních schopností k dosažení intersubjektivních cílů, kdežto například šimpanzi jsou líčeni jako bytosti uspokojující pouze své ryze subjektivní intence a plány. Tomasello tuto specifickou formu kooperace označuje termínem mutualismus a postuluje, že k rozvinutí mutualistické spolupráce je zapotřebí rozšíření repertoáru kognitivních schopností.⁹⁵

Členové rodu *Homo*, dle Tomasella, disponují sdílenými cíli jednání, což předpokládá, že jsou schopni sdílet svou pozornost – tyto dva fenomény poté konstituují možnost sdílené intencionality (*joint intentionality*), jež je kruciólním psychologickým mechanismem, na kterém v Tomasellově náhledu stojí lidské formy společenstev a vpsledku kultura jako taková.⁹⁶ Původ této schopnosti je představen skrze Tomasellovu spekulativní teorii lidské evoluce; americký psycholog zastává názor, že příčinnou rozvoje sdílené intencionality a v konečném důsledku příčinnou mutualistické formy spolupráce je změna ekologických podmínek.

Naši předci se ocitli v situaci, kdy se zdroje staly individuálně jenom těžko dosažitelné, což vyústilo ve vzájemnou spolupráci při zaopatřování potravy (*foraging efforts*). Spolupráce se tak stala v určité fázi antropogeneze problémem nejvyšší závažnosti: členové lidského druhu museli kooperovat jeden s druhým, jinak by nebyli schopni přežít.⁹⁷ Zlomový bod, jenž nás tedy má odlišovat od ostatních zvířat, vidí Tomasello v součinnosti dvou jedinců při uskutečňování sdílených cílů; k takové součinnosti jsou zapotřebí následující kognitivní předpoklady:

(3) schopnost tvořit perspektivní a symbolické reprezentace na bázi binárního vztahu (zaujímání hlediska „my“)

(4) schopnost formovat sociálně rekursivní inferenci (zaujímat perspektivu kooperujícího partnera)

⁹⁴ Tamtéž, s. 15-31

⁹⁵ Tamtéž, s. 33-38

⁹⁶ Tamtéž, s. 38-49

⁹⁷ Tamtéž, srovnej s TOMASELLO, Michael. A Natural History of Human Morality. Harvard University Press, 2016 ISBN 9780674088641

(5) schopnost regulovat své jednání ve vztahu k jednání partnera, se kterým je kooperace prováděna (distribuce rolí)

Posléze může Tomasello uvažovat následovně: určitá transformace, jenž bude ojedinělá ve zbytku živočišné říše, dopadne na lidskou sociální kognici; protože se lidé stali na sobě navzájem existenčně závislími, potřebují efektivnější instrumenty k predikci chování ostatních členů daného společenstva. Fenomény jako například reputace a sociální status (ona nepřímá reciprocita) se stávají logicky zcela klíčovým faktorem lidského způsobu existence. Je-li schopnost přežití a reprodukce závislá na vzájemné pomoci a úspěchu v rámci kooperace, stává se například i dobrá pověst měřítkem spolehlivosti na konkrétního jedince. Pro jedince je rovněž výhodné, aby byl schopen usuzovat na své postavení v rámci society a Tomasello v této souvislosti hovoří o tzv. sociálním sebe-monitoringu. Dohromady výše zmíněné skutečnosti vytvářejí základní bázi pro rozvoj normativity.⁹⁸ Tomasello se také dokonce pokouší uchopit fenomén skutečné lidské morality skrze aplikaci svých hypotéz ohledně výše zmíněných kognitivních komponentů, které, dle něj, vedou k rozvoji zcela unikátní formy spolupráce, pro kterou používá označení mutualismus.

Jak jsem již ukázal, evoluční vysvětlení morálky se v drtivé většině případů točí primárně okolo fenoménů recipročního altruismu, příbuzenského výběru nebo skupinového výběru, jehož existence, popřípadě míra vlivu na antropogenesi, je velice ožehavým tématem v rámci evolučních věd. Michael Tomasello se ve své nejnovější knize "A Natural History of Human Morality"⁹⁹ ovšem vydává ještě jinou cestou; úhlavním tématem jeho práce je právě mutualismus. Americký vývojový psycholog na evoluci morálního jednání nahlíží jako na výsledek vzájemně (mutuálně) prospěšných interakcí mezi jednotlivými členy rodu Homo.

V jádru Tomasellovy argumentace pro mutualismus, leží přesvědčení, že mutualistická kooperace, jež je ve výsledku užitečná pro všechny zúčastněné strany, je schopna poskytnout základ pro evoluci proximálních psychologických mechanismů, které nakonec vytvoří bazální stavební kameny lidské morálky. Důležitou premisou pro tento koncept je fakt, že lidé se ve své evoluční historii museli stát na sobě navzájem závislími (*interdependent*), podle Tomasella z důvodů ekologických změn. Nové výzvy, které tyto podmínky představovaly, byly základním konstitutivním prvkem při postupném vzniku sdílené intencionality (*joint intentionality*) a kolektivní intencionality (*collective intentionality*). Obecně tak Tomasellův přístup rozšiřuje pojetí vzájemnosti v rámci lidské evoluce kooperace, a to právě se zřetelem k socio-ekologickým determinantům raných jedinců lidského druhu. Zároveň tak poskytuje další z možných vhlédů do problematiky evoluční explikace vzniku

⁹⁸ TOMASELLO, M. *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014. xi, 178 s. ISBN 978-0-674-72477-8. str.46-48

⁹⁹ TOMASELLO, Michael. *A Natural History of Human Morality*. Harvard University Press, 2016 ISBN 9780674088641

kooperace; ukazuje proč se spolupráce mohla stát výhodnou a užitečnou strategií při evoluci rodu Homo.¹⁰⁰

Tomasellov koncept vzniku morality reflektuje de Waalovu negativní kritiku určitého proudu neodarwinistického evolučního projektu s ohledem na původ morality a částečně také vychází z de Waalových pozitivních závěrů. I proto rozlišuje hned dva typy moralit. V první řadě jde o moralitu sympatie (*morality of sympathy*), kdy jde o chování jedinců, které je vedeno a motivováno výhradně emočně, tzn. především pocitem sympatie. Tomasello se nebrání tento druh morality přiřknout, na základně empirické evidence, i dalším druhům lidoopů. Nicméně v řadě druhé je tu moralita férovosti (*morality of fairness*) a ta je podle Tomasella přítomna pouze u zástupců rodu Homo. To znamená, že se z jeho pohledu jedná o exkluzivní kapacitu; unikátní prvek, kterým disponuje pouze jeden živočišný druh. Lapidárně řečeno jde o behaviorální projevy, které nejsou z principu strategické povahy, nejsou na sebe-zaměřené (*self-interested*) a ani nejsou primárně vedeny pocitem sympatie.¹⁰¹

Tomasellova evoluční narace staví na komparaci empirických dat vzešlých z výzkumů lidoopů (především ovšem šimpanzů) a malých dětí. Tomasello sice postupně ukazuje, že lidoopi jsou schopni neobvyklých výkonů, pokud jde o strategickou kooperaci a upozorňuje také na to, že jedinci primátů mezi sebou udržují přátelské vztahy a chovají k sobě pocity náklonosti/sympatie. Nicméně jeho cílem je poukázat na skutečnost, že pokud si jako měřítko/model zvolíme jednání malých dětí a jejich výsledky v kontrolovaných experimentech, uvidíme, že si naši fylogenetičtí příbuzní vedou o poznání hůře.

Tím se dostáváme k dalšímu z nejhlavnějších výsledků Tomasellova empirického bádání; k vykreslování obrazu dětí jako strojů na spolupráci (*collaboration machines*), jež přicházejí na svět již se silným smyslem pro férovost. V kontrastu s primáty, u kterých smysl pro férovost, dle Tomasella, chybí, a kde důležitou roli při řešení kritických situací, týkajících se usměrňování behaviorálních projevů, stále hraje element dominance.¹⁰²

Tomasello tak usuzuje, že lidé přešli v rámci své evoluční historie od strategické kooperace ke skutečné morálce, a to kvůli přeměně nebo úplné absenci struktur dominance přítomné u ostatních primátů, tedy kvůli socio-ekologií vynucenému upozadění soběstačnosti a samostatnosti konkrétních jedinců. Tento krok je ale nutně podmíněn vznikem nových schopností sdílené a kolektivní intencionality, jejichž genealogie Tomasello v knize zevrubně prochází. Jak jsem již jednou naznačil, Tomasello se snaží ve svém evolučním narativu identifikovat determinující

¹⁰⁰ TOMASELLO, Michael. *A Natural History of Human Morality*. Harvard University Press, 2016 ISBN 9780674088641, s. 14-35

¹⁰¹ Tamtéž, s. 35-65

¹⁰² Tamtéž, s. 33

ekologické podmínky, které utvářely lidské jednání (to znamená, že z jeho perspektivy je způsob jednání minimálně z části konsekvencí vnějších ekologických změn), až nakonec přistoupí k pokusu dokázat, jak naše proximální psychologické mechanismy postupně daly vzniknout lidské morali. Vypichuji hlavní části tohoto spekulativního narativu.

Zhruba před 400,000 lety přichází, dle amerického psychologa, první klíčová událost. Naši předci se ocitli v situaci, kdy se zdroje staly individuálně jenom těžko dosažitelné, což vyústilo ve vzájemnou spolupráci při zaopatřování potravy (*foraging efforts*)¹⁰³ Spolupráce se tak stala v určité fázi antropogeneze problémem nejvyšší závažnosti: členové lidského druhu museli kooperovat jeden s druhým, jinak by nebyli schopni přežít.¹⁰⁴ Tento stav byl kruciólní při zrodu sdílené intencionality – lidé nahlíží/musí nahlížet své společníky jako sobě rovné v rámci sdílených aktivit a dosahování společných cílů.¹⁰⁵ Následně se objevuje fixace vzorů jednání, včetně jejich zhmotnění do široké variace norem, proto-institucí a institucí, které jsou potom standardem správného jednání ve společně řešených situacích a aktivitách.

Tlak vytvořený socio-ekologickou nikou na lidský druh vede, dle Tomasella, nevyhnutelně k adaptaci na nové výzvy a potřeby; lidská psychologie je tak modifikována, aby byla způsobilá na tyto potřeby adekvátně reagovat. Sympatie a starost (*care*) jsou Tomasellem v tomto ohledu označeny za jedny z nejdůležitějších proximálních psychologických mechanismů.¹⁰⁶ Musíme si uvědomit, že v tuto chvíli totiž vstupuje do hry třetí strana, jednání jednotlivých individuů už není pouze závazkem vůči dalším konkrétním jedincům, nýbrž je nahlíženo z hlediska ideálních rolí v rámci určité normativní – zprvu snad proto-normativní – sociální struktury dané skupiny. Vzniká pomyslný externí arbiter (normativní rámec) behaviorálních projevů, který může sankcionovat jednání nekorespondující se zavedenými sociálními normami a ideály.

Jako druhou klíčovou událost označuje Tomasello rozšíření norem a ideálních vzorů daných rolí na celé společenství, na každodenní praxi určitého společenství (tedy nejenom při řešení partikulárních problémů – jako již zmiňované obstarávání potravy apod.). Tato transformace má opět svou vnější příčinu. Extenzi normativních pravidel na celé společenství Tomasello dává v souvislost se socio-ekologickými změnami, které nastaly asi před 150,000 lety, kdy se zvyšuje dramaticky populace členů rodu Homo a začíná se objevovat fenomén meziskupinové kompetice. Tomasello opět pracuje se kulturním skupinovým výběrem jakožto aktivním činitelem biologické evoluce.

Tyto podmínky jsou, dle Tomasella, ideální pro rozvoj druhé psychologické komponenty důležité pro vznik morálky lidského typu: kolektivní intencionality. Pokud je přežití odvislé od úspěchu celé

¹⁰³ Tamtéž, s. 44

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 136

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 55

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 129

skupiny v rámci meziskupinového soupeření, je pro všechny zúčastněné výhodné, aby jedinec byl co nejužitečnějším a nejefektivnějším členem dané skupiny.¹⁰⁷ Americký psycholog je přesvědčen, že novodobí lidé své sociální normy, jež řídily a řídí jejich společnosti, aktivně nevytvořili od nuly; narodili se a ihned je internalisovali jakožto objektivní danosti daných normativních rámců a aplikovali je/aplikují na všechny členy společenství bez výjimky.¹⁰⁸

2.3 Člověk jako bytostně kulturní živočich

V dialektické opozici vůči přístupům zdůrazňujícím mimořádné schopnosti lidského intelektu (v mé práci o takovém přístupu hovořím jako o přístupu intelektualistickém) formuluje svůj přístup Joseph Henrich. Ve své knize „The Secret of Our Success“¹⁰⁹ se snaží představit diametrálně odlišný koncept lidské výjimečnosti. Explicitně se vymezuje vůči představě, že by naše dominance živé přírodě byla odvislá čistě od naší vrozené inteligence nebo souboru specializovaných mentálních schopností. Henrichovou ústřední tezí je, že člověk si v průběhu své evoluční historie vyvinul závislost na kultuře. Když hovoří o kultuře má na mysli souhrn praktik, technik, heuristik, nástrojů, motivací, hodnot a přesvědčení, které jedinec postupně v průběhu své ontogeneze nabývá skrze učení se od ostatních členů společenstva.

V jeho knize nalezneme mnoho příkladů, kdy byli zástupci rodu Homo odkázáni v cizím nehostinném prostředí pouze na schopnosti svých individuálních myslí; v drtivé většině případů má taková situace pouze dva možné scénáře; buď všichni zahynou, nebo jsou někteří z nich zachráněni lokálním obyvatelstvem, pro něž je dané prostředí domovem po mnoho generací a jsou tedy připraveni na jeho výzvy a nástrahy (mají potřebné kulturní *know-how*, řečeno s Henrichem). Chceme-li tedy pochopit podstatu našeho unikátního způsobu existence, musíme brát v potaz, že jsme bytostně kulturní tvorové, domnívá se Henrich.¹¹⁰

Henrich se řadí mezi proponenty tzv. koevoluce genů a kultury.¹¹¹ Vychází z předpokladu, že v rané fázi antropogeneze¹¹² se naši předci začali od sebe navzájem učit takovým způsobem, že kultura se stala kumulativní. To znamená, že se kulturní *know-how* v tom nejpovševnější smyslu, začíná zdokonalovat a kupit právě skrze učení se od ostatních, kdy jedna generace navazuje na generaci předchozí a dané kulturní výtobytky postupně upravuje a vylepšuje. Po dostatečně dlouhé době, kdy je takto kultura po několika generacích zušlechťována, poskytuje, dle Henricha, konkrétní

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 85

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 123

¹⁰⁹ HENRICH, J. *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*. Princeton University Press: 2015. ISBN13: 9780691166858

¹¹⁰ Tamtéž, s.13-18

¹¹¹ Někdy označované též jako *dual inheritance theory* nebo *biocultural evolution*

¹¹² Ve skutečnosti spekuluje, že to mohlo být od samého počátku historie rodu Homo, tamtéž, s.225-228

societě sadu nástrojů a praktik, jež by jednotlivci spoléhající se pouze na svůj vlastní důvtip a individuální zkušenost, nikdy nebyly schopni vyprodukovat.¹¹³

Vyjdeme-li tedy z premisy, že naše existence je závislá na přísunu kulturního *know-how*, přirozený výběr bude favorizovat ty jedince, kteří budou zdatnější v kulturním učení, bude favorizovat jedince, kteří budou efektivněji využívat toto nahromaděné dědictví adaptivních informací. Henrichem jsou následně produkty kulturní evoluce (jako oheň, oděvy, komunikační dovednosti, techniky zacházení se zbraněmi, obecně normy chování nebo obyčejné nádoby na vodu) nahlíženy jako hlavní selekční tlak, jako zdroj pro přirozený výběr při genetickém utváření naší anatomie, fyziologie a psychologie.

A právě tento průnik kultury a genetiky – jejich vzájemná koevoluce – z nás, dle Henricha, dělá unikátní tvory schopné vypořádat se *de facto* se všemi druhy ekologických podmínek a podrobit si drtivou většinu fauny a flóry. Dle jeho pohledu jsme se vydali na zcela ojedinělou evoluční cestu, jež z nás udělala zcela nový druh zvířete (*a new kind of animal*).¹¹⁴ Henrichem prezentované „tajemství našeho úspěchu“ a tedy i jeho nová odpověď na problém antropologické diference je antipodem k obecnému obrazu člověka jakožto nejchytřejšího živočicha na planetě Zemi. Naše exkluzivní postavení není, dle něj, podmíněno silou individuálních myslí, nýbrž kolektivními mozky (*collective brains*) konkrétních společenstev:

Naše kolektivní mozky vyvstávají ze syntézy naší kulturní a sociální přirozenosti – ze skutečnosti, že se pohotově učíme od ostatních (kulturní část) a můžeme, s těmi správnými normami, žít ve velkých a široce propojených skupinách (sociální část). Všechny ty pozoruhodné technologie, které charakterizují náš druh (...) se nevynořují z myslí osamocených geniů, ale z toku a rekombinace idejí, praktik, šťastných omylů a náhodných vhlédů v rámci vzájemně propojených myslí a napříč generacemi.¹¹⁵

Samozřejmě že Henrich nechce zpochybňovat to, že v konečném důsledku nás kulturní evoluce se svými výdobytky činí individuálně chytřejšími, v tom smyslu že jsme materiálně ale i mentálně lépe vybaveni k životu v určitých podmínkách. Důležité pro něj je, že logika je opačná; nedisponujeme nástroji, koncepty, všemožnými technikami a heuristikami, protože jsme chytří tvorové, jsme chytrými tvory právě díky nepřebornému množství kulturních produktů. „Kultura nás dělá chytrými“.¹¹⁶

¹¹³ HENRICH, J. *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*. Princeton University Press: 2015. ISBN13: 9780691166858 s. 18-22

¹¹⁴ Viz tamtéž, s. 314

¹¹⁵ Tamtéž, s. 16

¹¹⁶ Tamtéž, s. 17

Mohl by si vybrat jeden konkrétní distinktivní prvek mezi člověkem a ostatními tvory jako například jazyk, vysokou míru kooperace nebo výrobu nástrojů a zasadit ho do nějaké evoluční narace. Ale takovým přístupem obcházíme důležitou věc – zůstává skryt specifický evoluční mechanismus, jež je nutnou podmínkou existence všech těchto fenoménů a Henrich je přesvědčen, že tímto mechanismem je právě koevoluce genů a kultury – usiluje tedy o zmapování konsekvencí tohoto předpokladu pro naše uvažování o lidské výjimečnosti.

2.3.1 Kultura je chytřejší než *Homo sapiens sapiens*

Henrich tvrdí, že proces kumulativní kulturní evoluce je v jistém slova smyslu chytřejší než my sami. Aniž by o tom totiž nutně samotní jednotlivci věděli, proces kumulativní kulturní evoluce hromadí jejich volby, zkušeností nabyté preference, šťastné omyly nebo nahodilé vhledy – čímž vytváří potřebné adaptivní kulturní informace. Henrich v žádném případě ovšem neopouští hranice evoluční/naturalistické perspektivy; nepředpokládá například že by kultura byla fenoménem *sui generis*. Naopak koevoluční perspektiva zcela ruší domnělou dichotomii mezi kulturou jako specificky lidskou doménou a evolucí v biologickém smyslu tohoto slova; kulturní evoluce a samotná kultura je z pohledu koevolučního přístupu vyústěním geneticky vzniklých psychologických adaptací pro učení se od ostatních lidí.

Naše psychologie měla být tedy modifikována geneticky do té podoby, že přirozený výběr dal vzniknout negenetickému evolučnímu procesu (*nongenetic evolutionary processes*) agregujícímu kulturní adaptace na prostředí, v němž se konkrétní skupina lidí nachází. Selekcční výhodu poté mají jedinci se schopností účelněji se učit od ostatních a následkem je, že přirozený výběr podle toho upraví také jejich mozky (opět na genetické bázi). V průběhu času se v rámci konkrétní populace ustálí zásoba behaviorálních projevů, jež jsou adaptivní povahy a umožňují právě využívat kulturní artefakty a instrumenty, také ale ustanoví systém norem, přesvědčení a praktik – to je pro Henricha sféra kultury. Lapidárně řečeno je tak kultura vlastně průvodním jevem primární interakce mezi učícími se členy dané society a jejich prostředím. Rázem se tak kulturní explikace určitých fenoménů stává jedním z možných způsobů evoluční explikace.¹¹⁷

Pro problém antropologické difference, tak jak jsem jej v této eseji představil, je důležité zodpovědět otázku; proč se právě členům rodu *Homo*, jako jedinému živočišnému druhu, podařilo vydat na tuto specifickou evoluční dráhu? Henrich upozorňuje na to, že nejsme zdaleka jediným druhem, jehož anatomie, fyziologie a psychologie, je utvářena sociálním učením. V tomto ohledu tedy jsme součástí určitého obecného schématu, jež se objevil v rámci evolučního procesu vůbec. Nikde v přírodě se ovšem ale nesetkáme s kumulativní formou kulturní evoluce, která vede ke koevoluci genů a kultury, což jinými slovy znamená, že genofond žádného jiného živočicha není primárně determinován

¹¹⁷ Tamtéž, s. 37-38

kulturou, jako je tomu, podle Henricha, u člověka. Úskalí tkví na úplném začátku celého procesu kumulativní kulturní evoluce.¹¹⁸

Peter J. Richerson a Robert Boyd, na jejichž myšlenkový odkaz Henrich navazuje, ve svém pojednání „Why Culture is Common, but Cultural Evolution is Rare“¹¹⁹ tvrdí, že experimentální výzkumy naznačují, že esenciální rozdíl mezi námi a zvířaty je ve schopnosti osvojování si nových typů behaviorálních projevů díky pozorování (*observation*). Musíme tedy rozlišovat mezi observačním učením (*observational learning*) – neboli skutečnou imitací (*true imitation*) – v protikladu s jakýmsi místním posilováním (*local enhancement*). Observační učení jednoduše znamená, že například mladší jedinec pozoruje jednání staršího a je schopen se danému jednání naučit pouze skrze toto pozorování. Místní posilování na druhou stranu znamená, že určitá aktivita staršího individua zvyšuje šanci, že mladší jedinci se budou schopni tuto aktivitu naučit sami (spíše tedy dané jednání povzbuzuje ostatní jedince k učení se pomocí vlastních pokusů nebo vlastních interakcí s prostředím).¹²⁰

Oba tyto způsoby učení sice mohou vést k udržení určitých behaviorálních projevů v rámci populace, ovšem pouze observační učení umožňuje kumulativní kulturní změnu. Místní posílení se totiž omezuje pouze na individuální formu učení – každý jedinec začíná de facto od nuly a sám za sebe. Proces observačního učení je daleko efektivnější – kulturní informace se pořád udržuje mezi populací, dokud jsou mladší jedinci stále schopni si je osvojit skrze pozorování. Jedinec, který se danému jednání učí má tedy k dispozici model v podobě behaviorálních projevů ostatních jedinců, nezačíná od nuly – zde leží onen pomyslný výchozí bod kumulativní kulturní evoluce. Podle obou autorů panuje mezi vědci věnujícími se zvířecímu sociálnímu chování konsensus ohledně toho, že observační učení je záležitostí pouze nás lidí, popřípadě šimpanzů a některých druhů ptáků.¹²¹ Nicméně pouze u člověka vede postupně ke spuštění kumulativní kulturní evoluce.

Nezdá se, že by adaptivní proces způsobovaný kumulativní kulturní evolucí byl pouhým epifenomémem inteligenčního kvocientu ani rozvinuté formy sociálního života (kde je přirozeně větší možnost učit se pozorováním). Například Malpa kapucínská – druh opice řadící se běžně mezi nejchytřejší tvory na naší planetě (využívá nástroje a její způsob existence vykazuje sofistikované behaviorální projevy podobné těm našim) a zároveň žijící složitým společenským způsobem života, vůbec observační učení nevyužívá. Observační učení se tak zdá být unikátním psychologickým

¹¹⁸ HENRICH, J. *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*. Princeton University Press: 2015. ISBN13: 9780691166858 s. 239-243 251

¹¹⁹ RICHERSON, J. P. BOYD, R. *Why Culture is Common, but Cultural Evolution is Rare*. *Proceedings of the British Academy* 88:77-93, samozřejmě existují ale další hypotézy viz PEREGRIN, “J. Rules as the Impetus of Cultural Evolution.” *Topoi*, 33.2: 531-545, 2014.

¹²⁰ Tamtéž, s. 80-81

¹²¹ Nicméně problém je vysoce komplexní a mnohé experimenty zpochybňují přítomnost observačního učení u zvířat zcela a některé jej nacházejí také u jiných druhů, než zmiňuji, viz Tamtéž.

mechanismem uvnitř živé přírody. Tento závěr by implikoval, že observační učení bylo přirozeným výběrem vyselektováno a utvářeno, protože kultura a kulturní evoluce je pro náš druh prospěšná a poskytuje nám evoluční výhody. Autoři ovšem připouštějí možnost, že observační učení může být průvodním jevem jiných unikátně lidských způsobilostí; jako je bipedalismus, závislost na komplexním způsobu vokální komunikace, schopnost klamání anebo že může být vedlejším produktem toho, čemu ve filosofii říkáme teorie mysli – tedy že imitující (učící se) jedinec musí mít porozumění o tom, že druzí mají rozdílné přesvědčení a cíle, než oni samotní.¹²²

Henrich se také pokouší o spekulaci, která by měla vysvětlit, proč se proces kumulativní kulturní evoluce zažehl pouze u členů rodu Homo. Tvrdí, že pro přirozený výběr je náročné vytvořit mozek, jež se bude spoléhat na učení se od ostatních. Ovšem pouze do chvíle, kdy se potenciaální informace v mysli druhých stanou výhodnější (užitečnější z hlediska přežití) než spoléhání se pouze na individuální (asociální) formu učení – a lidé se, dle něj, přesně do takové situace dostali. Také se tedy podobně jako Richerson a Boyd domnívá, že jistou roli mohl sehrát náš specifický způsob života: zejména adaptace na život na zemi a život v početnějších skupinách jakožto ochrana před predátory – lidské skupiny jsou tak kohezivnější a propojenější, což vytváří vhodné podmínky k cizelaci individuálního učení a vytváří příležitosti pro učení sociální (jehož příkladem je učení observační).

V tomto aspektu se zdá, že Henrich by přece jenom zastával pozici, že způsob sociálního života hraje důležitou roli při rozvoji kumulativní kulturní evoluce. Jinak se jeho hypotézy o prvotní příčinně rozvoje kumulativní kulturní evoluce v zásadě neliší od těch představených v mé práci skrze Richersona a Boyda (například také počítá s nutností teorie mysli jakožto důsledkem rozvoje sociální kognice).¹²³

3. Evoluční vysvětlení jako vědecký problém: případová studie – *The Enigma of Reason*

Dějiny idejí nám postupně odhalují, že implementace evoluční nomenklatury do věd jako je antropologie nebo psychologie vytváří mnohá konceptuální a zejména metodologická úskalí, protože předmětem evolučního teoretisování je mimo jiné historická událost. V rámci filosofie vědy/filosofie historie existuje dlouho trvajícím spor o epistemický status historických vysvětlení, jenž v post-Kuhnovském klimatu typicky přerůstá ve spor o demarkaci vědy a pavědy. Je tak oprávněné se ptát, zda evoluční vědy skutečně přispívají k hlubšímu porozumění stále probíhající antropogeneze, nebo zda je výsledkem syntézy vědních oborů s postuláty evolučních teorií pouze plochý popis, jehož výpovědní hodnota leží někde mezi vědeckou hypotézou a (historickou) spekulací.

¹²² Tamtéž, s. 88

¹²³ HENRICH, J. *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*. Princeton University Press: 2015. ISBN13: 9780691166858 s. 251-252, 49

V následujících kapitolách bude příkladem takového problému dílo *The Enigma of Reason* Huga Merciera a Dana Sperbera publikované v roce 2017. Ačkoliv se jedná o dílo vydané v nedávné době, můžeme v něm nalézt určitá metodologická úskalí tzv. adaptacionismu, jenž byl hlavním explanačním prostředkem pro rozličné evoluční vědy a je, jak ukážu, stále samozřejmý pro některé současné evoluční myslitele.

Toto dílo navíc z pozic evoluční psychologie/kognitivní vědy zcela revolučním způsobem přispívá do debaty o lidské přirozenosti/lidské výjimečnosti a rovněž do debaty o povaze a původu lidské morality, protože reinterpretuje funkci a evoluční původ lidské racionality. Představená teorie má zcela zásadní dopad na tradiční představu člověka coby *Homo sapiens sapiens*, nebo představu člověka coby *Homo economicus*.

3.1 Člověk jako bytost vyjednávající

Etablování evoluční teorie jakožto vědecké disciplíny na poli biologie vrhlo nové světlo na celou řadu tradičních filosofických problémů. Výjimkou není ani aktualizace tradiční filosofické kategorie rozumu. Pro post-Darwinovský výklad povahy a původu rozumu je fundamentální následující předpoklad: rozumové mohutnosti jsou nahlíženy jako adaptivní vlastnosti (popřípadě přímo adaptace), což v evolučně-biologickém diskursu znamená vlastnosti sloužící k/vzniklé za účelem k sebe-prodlužování nebo reprodukci organismů (*fitness*), a to na určitém místě a v určitém čase; pomáhají tak organismům vyrovnat se s problémy svých ekologických nik.

Základní funkce rozumu byla následně v případě zástupců rodu *Homo* typicky explikována coby soubor evolučně vzniklých kognitivních dispozic umožňujících akumulovat adekvátní vědění o externím lokálním prostředí a následně s ním na základě těchto informací efektivně manipulovat, popřípadě je využít pro podporu kooperativních aktivit. Paradigmatickým přístupem je analytický rámec evoluční psychologie, tedy subalterní disciplíny evoluční biologie. Evoluční psychologové pracují primárně s pojmem inteligence; pod pojmem inteligence obecně rozumíme kapacity intelektu řešit náročné problémy, přizpůsobovat se nově vzniklým problémům a vycházet/učit se z předešlé zkušenosti.

Svéráznou inverzí takovéto konceptualizace rozumu představuje dílo *The Enigma of Reason*.¹²⁴ Nicméně autoři Hugo Mercier a Dan Sperber stále vychází z axiomů evoluční psychologie. Ve svých základech staví jejich teorie na předpokladu o modulární podobě lidské mysli, přesněji jsou dokonce přesvědčeni, že bychom měli přijmout představu *masivní modularity*. Předpoklad masivní modularity mysli implikuje, že kognice jako taková je souborem individuálních modulů, které navíc fungují do značné míry nezávisle jeden na druhém. Mercier a Sperber se domnívají, že hlavní funkcí

¹²⁴ MERCIER, H. SPERBER, D. *The Enigma of Reason*. Harvard University Press, 2017.

těchto psychologických mechanismů je tvorba co nejpřesnějších mentálních reprezentací prostředí – tedy jakési interní zpracování důležitých informací/aspektů vážících se k danému prostředí. Ovšem v čem je jejich teorie opravdu oproti zbytku tradice originální, je domněnka, že moduly k vykonávání svých specifických kognitivních funkcí nepotřebují rozumové vyvozování (*reasoning*).¹²⁵

Pro člověka (a vůbec všechny inteligentní organismy) je podle autorů typické, že skrze v podstatě intuitivní (automatické) inferenční procesy svých modulů ustavičně vytváří právě ony reprezentace svých prostředí, na jejichž podkladě činí také příslušná rozhodnutí (u „jednodušších“ organismů se samozřejmě jedná o dynamiku akce – reakce). Takto pojaté inference tedy představují jádro kognitivních aktivit jednotlivých organismů. Rozum, tak jak tento pojem vnímáme v běžném slova smyslu, je pro Merciera a Sperbera ve skutečnosti pouze dalším modulem a rozumové vyvozování jeho výkonem. Jedná se o reflexivní modul, jenž v případě potřeby generuje meta-reprezentace již zhotovených reprezentací.¹²⁶

To jinými slovy znamená, že rozum má bytostně analytický charakter; reflektuje již skrze modulární procesy zformované poznatky tím, že jednak zkoumá samotný způsob, jakým inferujeme a jednak tím že identifikuje důvody, které přiřazujeme k jednotlivým produktům inferencí – reprezentacím/rozhodnutím. Rozum tak zprostředkovává odůvodnění pro původní automatické propojení určitého informačního/faktického obsahu jako modulárního vstupu s jeho inferenčním výstupem.

Fundamentální otázka pro celý projekt Merciera a Sperbera je následující: proč by se vůbec něco jako rozum objevilo v rámci evolučním procesu? Proč člověku nestačí pouze sada ne-reflektivních inferenčních modulů? Jaké jsou ultimátní příčiny vzniku a rozvoje rozumového modulu? Tím se dostáváme k centrální tezi jejich teoretického systému. Autoři jsou přesvědčeni, že vznik rozumu je adaptivní reakcí na hypersociální prostředí zástupců rodu Homo:

Odmítli jsme intelektualistický obraz rozumu, tedy že rozum se vyvinul, aby jednotlivcům pomáhal provádět stále lepší inference, nabývat stále více vědomostí a činit stále lepší rozhodnutí. Preferujeme interakcionistický výklad rozumu. Tvrdíme, že rozum vznikl v rámci evoluční procesu jako odpověď na problémy vyvstávající ze sociální interakce spíše než z izolovaného individuálního myšlení. Rozum plní dvě hlavní funkce. První funkcí je produkce ospravedlňování jakožto pomoci při řešení nejzávažnějšího problému fenoménu kooperace. Druhou funkcí

¹²⁵ Tamtéž, 107-175

¹²⁶ Tamtéž.

je produkce argumentů jakožto pomoci při řešení hlavního problému fenoménu komunikace.¹²⁷

Mercier a Sperber tak připomínají, že člověk obývá a obýval socio-ekologickou niku. V hypersociálním prostředí našich předků, které nutně vyžaduje vysokou míru koordinace a kooperace je efektivní komunikace a případná kodifikace hodnot, idejí, závazků a povinností problémem nejvyšší závažnosti a dá se předpokládat, že na takové dovednosti byl v rámci naší evoluční historie vytvořen selekční tlak. Interakcionistická explanace rozumu má potom zásadní konsekvence pro koncept lidské přirozenosti. Přijmeme-li interakcionistickou výchozí pozici, musíme *ipso facto* odmítnout i určité operacionalisace lidských behaviorálních projevů. Například Weberovsky chápaný ideální typ *Homo economicus* přichází o jeden ze svých konstitutivních prvků; přichází o rozum coby nástroj užitečný k individuálnímu řešení problémů či nabývání znalostí. Nemůže se už jednoduše spoléhat na „objektivitu“ svého rozumového aparátu při cestě za maximalizací svých vlastních užiteků/zisků.

Mercier a Sperber si dávají hodně záležet na tom, aby čtenářům vysvětlili, že důvody (*reasons*) jako takové jsou především ke „společenské spotřebě“. Hlavní úlohou rozumového vyvozování je, podle autorů, argumentativní funkce. Na jedné straně lidé tvoří argumenty s cílem presentovat je před druhými a o něčem je přesvědčit, na straně druhé evaluují argumenty protistran s cílem filtrovat dobré a špatné nápady/ideje.¹²⁸ Interakcionistický přístup tak v současné vlně evolučního teoretizování přispívá k pozvolnému kopernikánskému obratu v rámci explikace původu rodu *Homo*, kdy důraz na individualismus a intelektualistický přístup k rozumu střídá poukaz na bytostně společenský a kooperativní rozměr lidské přirozenosti. Lze očekávat, že se v brzké době dočkáme renesance nebo reinterpretace originálně Dahrendorfova modelu *Homo sociologicus*.

3.2 Vyjednávání jako filosofický problém

Ačkoli chovám k dílu a snahám Merciera a Sperbera nemalé sympatie, jejich teoretický systém nabízí vhodnou příležitost k problematizaci metodologie evolučních věd. V rámci filosofie biologie panuje konsensus o tom, že identifikace *adaptací*, tedy vlastností organismů, jež jsou přímým důsledkem působení přirozeného výběru, je výsostně obtížný úkol, s kterým si evoluční myslitelé lámou hlavu už od Darwinových dní.¹²⁹ Plausibilní kategorizace určité vlastnosti jako adaptace, potažmo přímo samotná explikace, se musí vyrovnat se třemi úskalími.

¹²⁷ Tamtéž, 182-183

¹²⁸ Tamtéž, 328-334

¹²⁹ Z mnoha děl vybírám: WILLIAMS, G. C. *Adaptation and Natural Selection*. Princeton, NJ: Princeton. University Press. 1966

Zaprvé je nutné jasně rozlišovat mezi adaptacemi a ne-adaptacemi – vlastnostmi organismů, které jsou produkty jiných evolučních mechanismů než přirozeného výběru (z logického hlediska sem patří rovněž princip nahodilosti), které mají neutrální vliv na přežití a reprodukci organismů (například genetický drift). Zadruhé, rekonstrukce kauzální historie dané adaptace je nezbytnou součástí identifikace adaptace, protože nemůžeme současnou funkci nějakého znaku spojit automaticky s jeho minulou/původní funkcí; současná funkce znaku může být modifikací původní funkce, její transformací (*exaptace*) anebo dokonce pouze její vedlejší produkt (*spandrel*). Zatřetí, teorie odvolávající se na působení selekčních tlaků a vzniku adaptace coby odpovědi na tyto tlaky, musí mít dostatečnou explanační sílu, aby diskvalifikovala ekvivalentně přijatelné vysvětlení totožných fenoménů.¹³⁰ Z těchto důvodů někteří autoři také zdůrazňují, že adaptace je esenciálně historický koncept, jenž tudíž vyžaduje obšírné historiografické znalosti.¹³¹

Evoluční psychologie čelí kritice od samotných počátků své existence. Hlavní linie kritiky se soustředí na základní metodologické východisko, které bývá v literatuře označováno jako *reversní inženýrství*. Ve své detailní práci *Evolutionary Psychology as Maladapted Psychology*, které může být čteno jako dílo snažící se dekonstruovat adaptivní vysvětlení, Robert C. Richardson pregnantně definuje využívání reversního inženýrství v rámci evoluční psychologie následovně:

„Předpokládající fakt designu, vysvětlují komplexní struktury a behaviorální projevy, které pozorujeme, jako konsekvenci působení přirozeného výběru, navíc často bez nezávislé evidence. Neargumentují pro design, ale z formy na funkci a poté opětovně z funkce na formu.“¹³²

Je navíc evidentní, že svou povahou je reversní inženýrství ahistorickým metodologickým přístupem. Konečně ovšem není Richardsonovým cílem argumentovat proti selekci jako explikačnímu schématu při snaze osvětlit idiosynkratické rysy lidské psyché – vlastně pouze poukazuje na nutnost přijít s další „nezávislou evidencí“. Domnívá se totiž, že jinak se nejedná o vysvětlení nýbrž pouhou spekulaci.

Pro tyto případy se v evolučním diskursu vžil termín *just-so-stories* amerických filosofujících biologů Stevena Jaye Goulda a Richarda Lewontina. Termín *just-so-stories* označuje neověřitelná evoluční

¹³⁰ Relevantní literatura viz např. BURIAN, R. M. *Adaptation: Historical perspectives*. In Evelyn Fox Keller and Elisabeth A. Lloyd (eds.), *Keywords in Evolutionary Biology*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1996, s. 7–12, DENNETT, D. C. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon and Schuster. 1995, MAYR, E. *How to Carry Out the Adaptationist Program*. *American Naturalist* 121, 1983, s. 324–34, SOBER, E. *Philosophy of Biology*. Boulder, CO and San Francisco, CA: Westview Press. 1993, BRANDON, R. N. *Adaptation and Evolutionary Theory*. *Studies in History and Philosophy of Biology* 9, 1978, s. 181–206, GOULD, S. J., VRBA, E. S. *Exaptation—a missing term in the science of form*. *Paleobiology*, 1982, 8.1, s. 4–15, GOULD, S. J., LEWONTIN, R. C. *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme*. In: *Proc. R. Soc. Lond. B. The Royal Society*, 1979. s. 581–598.

¹³¹ Především opět: SOBER, E. *Philosophy of Biology*. Boulder, CO and San Francisco, CA: Westview Press. 1993

¹³² RICHARDSON, C.R. *Evolutionary Psychology as Maladapted Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press, 2007. s.84

vysvětlení znaků, jež jsou považovány za adaptace. Z pohledu logiky se jedná o *ad hoc/post hoc fallacy* – jinými prostředky neprokázané narativní vysvětlení určitého jevu. Na druhou stranu podotýkám, že pionýři evoluční psychologie Leda Cosmidesová a John Tooby trvají na tom, že poskytují verifikovatelné/falsifikovatelné hypotézy týkající se evolučního původu lidského kognitivního aparátu.¹³³

Je mimo rozsahové možnosti této práce provést zde všeobjímající analýzu problematiky *just-so-stories*. Omezím se zde pro účely argumentace pouze na představení celého problému ve formě úmyslně zjednodušující dichotomie. Jednou strategií je považovat pojem *just-so-stories* za pejorativní označení špatně zkonstruovaných evolučních vysvětlení (z důvodů nastíněných v úvodu této sekce). Lapidárně řečeno je budeme považovat pouze za spekulace/hypotézy a budeme požadovat další doplňující experimentální evidenci. Druhou strategií je uznat svébytnost *just-so-stories* jako formy narativního vysvětlení v případech, kdy nám předmět studia nic jiného nedovoluje. Otázkou totiž zůstává, zda je vůbec principiálně možné rozklíčovat potřebné historické informace nezbytné k adaptivním vysvětlením. Nemalá část evolučních teoretiků je k takové možnosti naladěna skepticky.

Znamená to uznat existenci sféry, kde jsou narativní vysvětlení nenahraditelná – typicky by takovou sférou byla lidská historie a přírodní historie. Tato historická vysvětlení nelze přeložit do jiných forem vysvětlení, jako je například statistická pravděpodobnost – zkrátka zde zcela chybí možnost vygenerovat explikativní formuli: *x se stalo kvůli obecnému pravidlu y*. Shrnuto: historická vysvětlení budou vždy formována více či méně spekulacemi, protože se pokouší zmapovat krajinu nesmírné complexity, nahodilosti a jedinečnosti.

Ve světle těchto skutečností, můžeme potvrdit banální konstatování Merciera a Sperbera, že existuje spousta rozličných a protichůdných názorů na způsob testování adaptivních hypotéz. Ovšem v čem se fatálně mýlí je předpoklad o tom, že stačí identifikovat funkci vlastnosti/orgánu/kognitivního mechanismu a rozhodnout, zda se shoduje s jejich výstavbou (strukturou) a účinky.¹³⁴

Takový postup vede pouze k metodě reversního inženýrství, nikoli k demonstraci toho, že konkrétní znak organismu je skrze přirozený výběr vzniklou adaptací. Samozřejmě je to naprosto legitimní způsob verifikování/falsifikování hypotéz – současné poznatky a experimentální data o fungování rozumu a rozumového vyvozování mohou podpořit konkrétní (adaptivní) hypotézy; v případě Merciera a Sperbera pomohou rozhodnout, zda přijmout intelektualistickou, nebo interakcionistickou hypotézu původu a funkce rozumového uvažování. Výsledkem je ovšem

¹³³ COSMIDES, L., TOOBY, J. and BARKOW, J. H.: *Introduction: Evolutionary Psychology and Conceptual Integration*. In: Barkow et al. (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1992, s. 3–18.

¹³⁴ MERCIER, H. SPERBER, D. *The Enigma of Reason*. Harvard University Press, 2017, s. 205

empirické podložení určité hypotézy, která se tak stává oproti jiné plausibilnější. Výsledkem ale není potvrzení toho, že tato současná/současně empiricky podložená (adaptivní) funkce je funkcí původní, natož že se jedná o adaptaci. Každá evoluční hypotéza/teorie stále musí obsahovat spekulativní neověřitelné prvky spojené s osvětlením původu daného adaptivního znaku organismu. Tyto narativní prvky jsou kvintesencí explikační síly dané evoluční hypotézy a rámuji vposledku celou teorii.

Mercier a Sperber tak kladou až přílišný důraz na adaptivní rozměr rozumového uvažování, aniž by skutečně reflektovali problémy spojené s metodologií evolučních věd. Jako kdyby snad autoři ani nevěděli o tom, že evoluční proces ze sebe může potencionálně vydat také exaptace a spandrelly. Avšak je nutné poznamenat, že Mercier a Sperber si jsou vědomi toho, že jejich interakcionistická hypotéza čerpá svou explikační sílu výhradně z nepřímé experimentální evidence. Opravdu se zdá, že interakcionistický rámec inteligibilně interpretuje fenomény, jež se z intelektualistické pozice jeví jako černé kaňky na fungování rozumu a rozumového vyvozování. Jinými slovy se jeví jako defekty, které jsou v přímém rozporu s domnělou funkcí rozumových mohutností. Konkrétně jde o nemalé množství experimentálních dat naakumulovaných v posledních několika dekádách kognitivními vědami, jmenujme pro ilustraci nejvíce diskutovanou triádu: *konfirmační bias*, *motivované rozumové vyvozování (motivated reasoning)* a *disproporce v kapacitě vytvářet – evaluovat argumenty/důvody*.¹³⁵

Zastavme se u široce diskutovaného konfirmačního biasu. Konfirmační bias je empiricky velice dobře zdokumentovaný fakt, že lidé mají tendenci přirozeně vyhledávat a spoléhat se na argumenty, které podporují pozici, kterou již zastávají. Z perspektivy intelektualistické pozice se jedná a nepochopitelný a kontraproduktivní jev, takovýto bias je evidentní překážkou k posílení individuálního rozumového uvažování a formování lepších přesvědčení či rozhodnutí. Z interakcionistické pozice se naopak tento bias projevuje jako naprosto srozumitelný fenomén. Považujeme-li zástupce rodu Homo za bytosti, které na sebe často berou roli mluvčích s cílem argumentativně vyjednávat s ostatními a konečně je o něčem přesvědčit, stává se konfirmační bias efektivní heuristikou – mluvčí již je nositelem obsahu, jenž chce předat a rozšířit, a tak vyhledává další vhodné instrumenty, aby daný obsah učinil ještě přesvědčivějším. Je také daleko jednodušší a efektivnější zaměřit svou pozornost na jednu rovinu nebo aspekt daného problému (nutně nepromýšlet všechny možné proti-argumenty a nuance) a následně kolektivně s protistranou vyjednávat konečnou podobu nějakého ideového celku. Obratem tak mohou být biasy účelnou a přirozenou složkou funkce rozumového vyvozování.

Nejzajímavějším, a zároveň z mého pohledu nejproblematičtějším, bodem interakcionistického programu v podání Merciera a Sperbera je postulování jakési komunikační asymetrie. Ztotožníme-li

¹³⁵ Poslední jmenovaný případ je novým a originálním vhladem Merciera a Sperbera, tamtéž, s. 205-222

funkci rozumového vyvozování s argumentativní funkcí, měli bychom, dle autorů, předpokládat, že mluvčí (nositelé informací) a posluchači (evaluuující informace) budou fungovat v rámci sociálních interakcí diametrálně odlišně: „Co se týče produkce argumentů, měli bychom být předpojatí a lenivý; co se týče evaluace měli bychom býti nároční a objektivní – nároční z toho důvodu, abychom nebyli donuceni slabými a klamavými argumenty přijmout neoprávněné/nesprávné ideje, objektivní abychom byli připraveni revidovat naše vlastní ideje, jsou-li nám presentovány pádné argumenty.“¹³⁶

Legitimitu první premisy spočívá na již zmíněné re-interpretaci dat z kognitivních věd, které podrývají intelektualistickou hypotézu (viz moje krátké pozastavení se u konfirmačního biasu). Nicméně druhá premisa o náročnosti a objektivnosti posluchačů evaluuujících přesvědčivost argumentů a v nich obsažených důvodů je, jak autoři sami přiznávají, stále ryzím předpokladem: „Neexistuje téměř žádná zdokumentovaná přímá evidence na toto téma, a existuje-li, není dostatečně přesvědčivá. Tato (...) predikce je původním vhledem interakcionistického přístupu.“¹³⁷

Dalším směrodatným podpurným empirickým zjištěním pro interakcionistický přístup je tak fakt, že lidé opravdu produkují daleko lepší a sofistikovanější argumenty jako skupina nežli jako osamocení myslitelé.¹³⁸ Tato skutečnost je určující pro celkovou dialektiku argumentace. Pokud si samotný jedinec může dovolit investovat málo energie do konstrukce argumentů, pokud si může dovolit nehodnotit vlastní argumenty s takovou přísností, musí být náročnější při hodnocení argumentů protistran.

Mercier a Sperber razantně odmítají dogma, že lidské rozumové vyvozování je při evaluaci argumentů protistran naivní a náchylné k omylnosti; odmítají tedy pesimistické vztahování se k lidskému uvažování, kdy se operuje s tím, že lidé přijímají i do očí bijící špatně utvořené/podvodné argumenty nebo že se naopak nenechají přesvědčit naprosto validními argumenty.¹³⁹

Takové pesimistické vidění rozumu nezapadá do interakcionistické evoluční narace. Pokud by skutečně zástupci rodu Homo byli naivními hodnotiteli argumentů druhých, bylo by extrémně jednoduché ostatní manipulovat, tedy šířit zavádějící a nepravdivé ideje. Bylo by prakticky nemožné revidovat již zformované zavádějící a mylné postoje. Nakonec autoři prohlásí, že by to vedlo do stavu, kdy by vzájemné sdílení idejí nebylo vůbec efektivní, ba dokonce že by favorizovalo neefektivní/neúčelné/nepravdivé ideje. Provokativním postulátem Merciera a Sperbera je tak nezaujatost (absence biasů) u jednotlivců při procesu evaluace důvodů/argumentů druhých.¹⁴⁰

¹³⁶ Tamtéž, s. 332

¹³⁷ Tamtéž.

¹³⁸ Tamtéž, s. 203-275

¹³⁹ Tamtéž, s. 328-337

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 222-237

Nicméně v tomto bodě je zřejmé ono rámování celé teorie narativním výkladem. I pro člověka se slabou imaginací není složité v souladu s obecnou evoluční teorií namodelovat hypotetické adaptivní problémy/selekční tlaky. To ovšem nevidím jako problém, považuji to za metodologické omezení evolučních věd, kdy je z povahy zkoumaného předmětu nevyhnutelné doplnit empirická data spekulativními elementy. Termín *just-so-stories* bych potom nereservoval pro jednu z kategorií vědeckých vysvětlení; tedy „narativní vysvětlení“, nebo jednoduše pro narativní rámování teorií jako takových.

Myslím si, že daleko příhodnější by bylo používat termín *just-so-stories* pouze jako pejorativní označení pro špatně vystavěná evoluční vysvětlení, a to i nehledě na to, jak velkou dávku spekulace evoluční teoretikové do základní stavební směsi daných explikací přimíchají; to znamená, že i explikace/teorie vybudovaná čistě ze spekulativní směsi není *a priori just-so story*, neboť se může jednat o plausibilní narativní vysvětlení určitého fenoménu. Nedomnívám se totiž, že bychom nemohli také čistě spekulativní teorie racionálně evaluovat; alternativně, jejich explikační síla může být vyjednávána podle jistých pravidel. Navíc i „tvrdé vědy“ usilující o falsifikovatelnost a asymptotické pojetí pravdivosti se neobejdou bez narativních obsahů.

Architektura interakcionistické teorie Merciera a Sperbera a konkrétně postulát komunikační asymetrie je pokusem, jak přispět k rozřešení evoluční záhady lidské podoby kooperace. Z mého pohledu je ale předpoklad o tom, že lidé při evaluaci argumentů protistran nepodléhají žádným formám předsudků velice odvážný a zrcadlí velice dobře samotné axiomy interakcionistického přístupu. Mercier a Sperber jsou tak trochu lenivější a zaujatí, když se nás snaží přesvědčit o naší perfektně vyvinuté epistemické bdělosti. Rozhodně si nelámou hlavu s tím, aby představili nějakou přímou evidenci¹⁴¹ nebo alespoň naznačili možné protiargumenty. Jejich spoléhání se na reversní inženýrství je rovněž nepopíratelné; původní adaptivní funkce rozumu je odvozována ze současných experimentálních dat a jejich následné reinterpretae.

Můžeme se tak stále ptát, jestli interakcionistická adaptivní hypotéza má doopravdy takovou explanační sílu, aby diskvalifikovala další explikačně silné vysvětlení údajných chyb v lidském racionálním vyvozování. Například předpoklad, že lidská kognice je obecně méně adaptovaná řešit logické hádanky ve formě abstraktních úloh, oproti logickým problémům kontextově ukotveným. Nebo zjištění že lidé zkrátka vykazují vyšší úspěšnost řešení logických problémů představených skrze známé problémy/proměnné než představené skrze méně známé problémy/proměnné. A vůbec: nemají lidé pouze jakousi fobii z matematických úloh? Až další přímá experimentální data

¹⁴¹ To ovšem, jak jsem poznamenal, autoři přiznávají a slibují, že v budoucnu přímou evidenci nabídnou.

pomohou rozhodnout, je-li nutné operovat se specifickými adaptivními explikacemi pro pochopení fenoménů, jež se z intelektualistické pozice jeví jako kazy na lidském racionálním vyvozování.¹⁴²

To samé platí i pro předpoklad ohledně absence jakýchkoli biasů při evaluaci argumentů/důvodů protistran. Ačkoli Mercier a Sperber svým dílem rozum sesazují z pomyslného piedestalu lidské kognice, jejich teorie je v tomto detailu stále logocentrická.

Například v mé práci již zmíněný evoluční antropolog Joseph Henrich, zastánce koevoluce genů a kultury, kategorizuje celou řadu psychologických biasů v souvislosti s kulturním učením. Henrich uvažuje následovně: přirozený výběr favorizuje vznik psychologických biasů jakožto heuristik nápomocných při „rozhodování“ od koho se učit. Jinými slovy: koho považovat za adekvátního nositele adaptivních informací. Působení těchto učících biasů postupně v průběhu generací konstituuje kulturní adaptace. Lidé jsou například předpojatí k přijímání informací od jedinců považovaných za úspěšné, znalé a dále od jedinců, se kterými sdílí pohlaví, dialekt, etnicitu etc.¹⁴³ Mercier a Sperber by měli dokázat, že v případě evaluace argumentů protistran nehrají podobné faktory žádnou významnější roli. Měli by navíc dokázat nejenom to, že lidé disponují abilitou nepředpojatě vyhodnotit sílu/přesvědčivost/pravdivost konkrétních argumentů, nýbrž také to že lidé takovou evaluaci přirozeně spojují s internalisací daných argumentačních obsahů!

Resumé: klasický genocentrismus a *Veneer Theory* na křižovatce kultury a kognice

Tato diplomová práce šla ve stopách teoreticko-empirického díla nizozemského primatologa a kognitivního etologa Franse de Waala s konkrétním zacílením na jím postulovaný koncept *Veneer Theory*. Mou snahou bylo zmapovat genesi všech evolučně-biologických a filosofických předpokladů, které sám de Waal s konceptem *Veneer Theory* spojuje. První část představila Darwinovu speciální teorii evoluce, která je i pro současné neodarwinistické paradigma hlavním výchozím rámcem.

¹⁴² Srov. s NELSON, H.L. "The Descent of Evolutionary Explanations: Darwinian Vestiges in the Social Sciences". In: TURNER, S. P. ROTH, P. A. (ed.). *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*. John Wiley & Sons, 2008, kapitola 11.

¹⁴³ HENRICH, J. *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*. Princeton University Press, 2015.

Ukázal jsem, že Darwinův přístup k lidské přirozenosti je bytostně ekologický a etologický. Následně jsem představil hlavní východiska autorů, které de Waal kategorizuje pod hlavičku *Veneer Theory*. Moje analýza ukázala, že koncept *Veneer Theory* je od základů spjat s určitým proudem neodarwinismu, který nazývám klasickým genocentrismem. Ukazuje se, že *Veneer Theory* vyplývá ze dvou základních předpokladů klasických genocentristů:

- (i) **antropologie:** klasičtí genocentristé předpokládají, že lidská první přirozenost je egoistická/sobecká. Předpokládají hypotézu tzv. sobeckého lidoopa, jenž je ze své přirozenosti amorální nebo imorální bytostí. Morálka je považována za kulturní konstrukt, za zkracení této první přirozenosti. Výchozí teoretickou bází je teorie sobeckého genu, Huxleyho svět přírody a Hobbesova sociální doktrína. Je zřejmé, že klasický genocentrismus operuje s esencialistickým pojetím první lidské přirozenosti a chybí mu především důraz na ekologický způsob myšlení typický již pro Darwinův evoluční projekt.

- (ii) **specifická interpretace fungování evolučních procesů:** teorie sobeckého genu v kombinaci s Huxleyho světem přírody a Hobbesovou sociální doktrínou neumožňuje myslet přítomnost dobra a ctnosti jakožto přirozených druhů – klasičtí genocentristé musí postulovat ostrou dichotomii mezi světem přírody a sférou kultury. Kultura je navíc považována (ať už implicitně či občas přímo explicitně) za výsostně lidskou záležitost – jako výsledek lidské rozumové a tvůrčí intelektuální iniciativy. V tomto ohledu stojí klasický genocentrismus také na intelektualistickém chápání lidské přirozenosti/výjimečnosti. Antropologická diference se tak pro *Veneer Theory* jeví jako výchozí teoretická báze. Nicméně faktem je, že klasický genocentrismus nepřichází s vlastní konceptualisací fenoménu kultury a částečně přejímá základní východiska koevoluční perspektivy.

De Waalův teoreticko-empirický evoluční projekt tak představuje antipod ke klasickému genocentrismu, protože se pokouší explikovat fenomén lidské morality z naturalistických posic, tj. nahlíží na lidskou moralitu jako na produkt přirozených evolučních procesů. Ačkoli de Waal rozhodně nepodceňuje kulturní vliv na lidskou přirozenost/moralitu nepřikládá fenoménu kultury nějaký specifický ontologický rozměr, neboť základní kulturní procesy přiznává i lidoopům a dalším savcům (koncept *animal culture*¹⁴⁴), což je naprosto v souladu také s koevoluční perspektivou –

¹⁴⁴ Viz DE WAAL, F. Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are? WW Norton & Company, 2016.

kultura podle zastánců koevoluce genů a kultury není exkluzivně lidským fenoménem, výlučně lidským fenoménem je až kumulativní kulturní evoluce. V tomto smyslu má de Waal blízko k sociobiologické větvi neodarwinistického paradigmatu (což v literatuře nebývá vůbec zohledňováno), která rovněž nahlíží na lidskou morální jako na vyrůstající z technického altruismu a kultura je považována za v zásadě fenomén biologického charakteru (opět přístup principiálně slučitelný s koevoluční. De Waalův teoreticko-empirický koncept je tedy slučitelný s určitou verzí koevoluční perspektivy, nebo alespoň nenahlížím, proč by nebyl. Výzkumem proximálních mechanismů a posléze vypracováním teorie založené na psychologicky realistické antropologii de Waal jako jeden z prvních neodarwinistických biologů započal pozvolný odklon o čistě intelektualistických a racionalistických operacionalisací lidské přirozenosti/moraloty v rámci evolučního teoretisování. Pokud jde konkrétně o lidskou morální, jeho systém je určitým návratem k Darwinově spekulativní teorii lidské moraloty. Připomínám, že Boyd a Richerson Darwinovu spekulativní teorii moraloty považují stále za nosnou pro současné (ko)evoluční teorie.¹⁴⁵

Úhlavním problémem pro klasický genocentrismus (*ipso facto* pro jakoukoli verzi *Veneer Theory*) je potom konceptualisace sféry kultury. Jak je zřejmé z konceptu Josepha Henricha, současná koevoluční perspektiva se zdá být jen těžko slučitelná s hypotézou sobeckého lidoopa. Henrich ukazuje, že koevoluce genů a kultury neumožňuje myslet první lidskou přirozenost utvářenou čistě geneticky/biologicky a kulturu vnímat jako následný výraz této přirozenosti, nebo dokonce jako něco, co je s touto první přirozeností v rozporu. Také intelektualistické pojetí lidské výjimečnosti je nabouráno, pro Henricha je kultura „chytřejší“ než my; koevoluční perspektiva nemyslí kulturu jako vědomý a tvůrčí proces pramenící obecně z lidského intelektu/rozumu. Henrich poměrně přesvědčivě (i pomocí empirické evidence/mezikulturních experimentů) ukazuje, že výsledné chování/uvažování zástupců rodu Homo je výrazným způsobem ovlivněno normativními rámci, které jsou z povahy věci produktem jednotlivých kulturních sfér. Nikoli tedy určitou esencí první lidské přirozenosti, jež by byla výrazem a ultimátně důsledkem fungování genetických/biologických evolučních principů/mechanismů. V určitých případech takový přístup zcela opouští genetickou/biologickou perspektivu, jinými slovy se nezdá vůbec explanačně užitečné vykládat existenci a evoluci rodu Homo čistě z genetického hlediska; nahlížíme-li lidské behaviorální projevy jako výsledek propletenice sociálních norem nemá v podstatě vůbec žádný smysl hovořit o člověku jako o organismu, jež je ze své přirozenosti striktně a vždy na sebe-zaměřený (*self-interested*).¹⁴⁶

Evoluční program Michaela Tomasella, který může být čten jako návrat ke ekologickému i etologickému způsobu myšlení, rovněž favorizuje spíše de Waalův přístup a obecně potom

¹⁴⁵ BOYD, R; RICHERSON, J. P. "Darwinian Evolutionary Ethics: Between Patriotism and Sympathy". 2003

¹⁴⁶ HENRICH, J. *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*. Princeton University Press: 2015. ISBN13: 9780691166858, s. 185-231. Viz především experimenty ohledně ekonomických her.

naturalistické pokusy explikovat lidskou morální s ohledem na evoluční historii rodu Homo a empirické poznatky vzešlé z komparativních experimentů s primáty. Tomasello je také nakloněn přístupu koevoluční perspektivy, ovšem poukazuje na skutečnost, že koevoluce genů a kultury může explikovat pouze skutečnost, proč určité sociální normy (nebo proto-instituce, instituce) v určitých kulturních sférách přetrvávají – zůstává zde nicméně problém, jaké mechanismy a motivace stojí za samotným vznikem sociálních norem jako takových. Oproti Henrichovi Tomasello, jak jsme viděli, přichází s konkrétními psychologickými a kognitivními komponenty/proximálními mechanismy. Ovšem oběma autorům chybí důslednost Cecilie Heyes, která se systematicky a detailně pokouší poukázat na to, že teoretici kulturní evoluce potřebují kognitivní vědu k tomu, aby prokázali, že kulturní evoluce je skutečně nějakým způsobem syntetizovatelná s darwinistickou perspektivou.¹⁴⁷ Nicméně mým cílem zde není argumentovat, že *Veneer Theory* byla postupně překonána historickým vývojem uvnitř evolučních věd. Cílem bylo pouze ukázat, že Tomasello a Henrich oba svým způsobem a každý svou antropologií představují výzvu pro klasický genocentrismus (nebo chceme-li teorii sobeckého genu). Sekundárně také na to, že evoluční vědy nepředkládají zcela homogenní obrazy lidské přirozenosti. Chce-li ovšem někdo stále držet určitou verzi *Veneer Theory*, měl by se vůči podobným přístupům vymezit, popřípadě ukázat, jak je daná teorie s nimi kompatibilní. Obzvláště potom, jak jsem ukázal, v případě koevoluce genů a kultury a klasického genocentrismu.

V závěrečné části byla skrze dílo “The Enigma of Reason” problematizována metodologie evoluční vědy, konkrétně adaptacionistický způsob výkladu, zároveň představen další evoluční koncept, jenž klade důraz na společenský a kooperativní rozměr lidské existence a evoluce. Cílem bylo poukázat na to, že z principu evoluční věda musí operovat se spekulativními/narativními obsahy, které postupně může doplnit empirickou a experimentální evidencí a to proto, že předmětem evolučního bádání je mimo jiné historická událost. Adaptacionistický způsob výkladu je určitým způsobem spjat s klasickým genocentristem, ovšem jak jsem naznačil, ve své nejextrémnější a metodologicky nejproblematictější podobě byl (a stále je) daleko dominantnější na poli evoluční psychologie. Každý plausibilní evoluční pokus explikovat lidskou přirozenost musí tyto metodologické obtíže a limitace nějakým způsobem zohlednit.

Seznam použité a odkazované literatury:

- ALEXANDER, R. D. *The Biology of Moral Systems*. New York: Aldine De Gruyter, 1987.
- BOYD, R; RICHERSON, P. J. *Culture and the Evolutionary Process*. University of Chicago press, 1988.
- BOYD, R; RICHERSON, J. P. “Darwinian Evolutionary Ethics: Between Patriotism and Sympathy”. 2003.

¹⁴⁷ Viz HEYES, C. *Cognitive Gadgets: The Cultural Evolution of Thinking*. Harvard University Press, 2018.

- BOYD, R; RICHERSON, P. J. *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. 2008.
- BOYD, R; RICHERSON, P. *V genech není všechno, aneb Jak kultura změnila evoluci člověka*. Academia, 2012.
- BOYD, R.; RICHERSON, J. P. "Why Culture is Common, but Cultural Evolution is Rare". *Proceedings of the British Academy* 88:77–93
- BUSS, D.M. *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind*. Boston: Allyn & Bacon. 2003. ISBN 0-205-37071-3.
- BURIAN, R. M. "Adaptation: Historical perspectives". In: Evelyn Fox Keller and Elisabeth A. Lloyd (eds.), *Keywords in Evolutionary Biology*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1996.
- BRANDON, R. N. "Adaptation and Evolutionary Theory". *Studies in History and Philosophy of Biology* 9, 1978.
- COSMIDES, L., TOOBY, J. and BARKOW, J. H.: *Introduction: Evolutionary Psychology and Conceptual Integration*. In: Barkow et al. (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1992.
- CRONIN, H. *The Ant and the Peacock: Altruism and Sexual Selection from Darwin to Today*. Cambridge University Press, 1993.
- DARWIN, Ch. *O vzniku druhu přírodním výběrem neboli uchováním prospěšných plemen v boji o život*. 1. vyd. Praha: Československá akademie věd, 1953. ISBN neuvedeno.
- DARWIN, Ch. *O vzniku druhů přírodním výběrem*. Vyd. 3. Praha: Academia, 2007.
- DARWIN, Ch. *O původu člověka*. 1. vyd. Praha: Academia, 1970. ISBN neuvedeno
- DARWIN, Ch. *O původu člověka*. Vyd. 2., rev. Praha: Academia, 2006
- DENNETT, D. C. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon and Schuster. 1995.
- DE WAAL, F. *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* WW Norton & Company, 2016
- DE WAAL F. *Dobráci od přírody*. Academia, Praha, 2006.
- DE WAAL, F, ed. *Evolved Morality: The Biology and Philosophy of Human Conscience*. Brill, 2014.
- DE WAAL, F. *Primates and Philosophers: How morality evolved*. Princeton University Press, 2009.
- DE WAAL, F. "The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society". Souvenir Press, London, 2011.
- DE WAAL, F. & ROOSMALEN, V. A.: "Reconciliation and Consolation Among Chimpanzees." *Behavioural Ecology and Sociobiology* 5 (1): 55–66, 1979.

- DEWEY, J. *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*. New York: H. Holt, 1922.
- DAWKINS, R. *A Devil's Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love*. New York: Houghton Mifflin, 2003.
- DAWKINS, R. Sobecký gen. Podle 2. vyd. Přel. V. Kopský, Praha, Mladá Fronta, 2003.
- DAWKINS, R. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- DAWKINS, R. *River Out of Eden: A Darwinian view of Life*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1955.
- FLACK, J. C. & DE WAAL, F. "Any Animal Whatever: Darwinian Building Blocks of Morality." In: *Monkeys and Apes. In: Evolutionary Origins of Morality: Cross – Disciplinary perspectives*, ed. L. D. Katz, Imprint Academic, Thorverton, s. 1-30, 2000.
- FLACK, J. C. & DE WAAL, F. "Being Nice Is Not a Building Block of Morality." In: *Evolutionary Origins of Morality: Cross – Disciplinary perspectives*, ed. L. D. Katz, Imprint Academic, Thorverton, 2000, s. 67–77, 2000.
- FLANAGAN, O. *The Geography of Morals: Varieties of Moral Possibility*. Oxford University Press, 2016.
- FOSTER, R.F, (ed.) "Kin Selection Is the Key to Altruism". *Trends in Ecology and Evolution*, 21 (2): 57-60, 2006
- GOULD, S. J., LEWONTIN, R. C. "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme". In: *Proc. R. Soc. Lond. B. The Royal Society*, s. 581-598, 1979.
- GOULD, S. J., VRBA, E. S. "Exaptation—A Missing Term in the Science of Form". *Paleobiology*, 8.1., 1982.
- HAIDT, J. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, Vintage, 2012.
- HAMILTON, W.D."The Genetical Evolution of Social Behaviour, I and II". In: W.D. Hamilton (ed) *Narrow Roads of Gene Land: The Collected Papers of W. D. Hamilton, Volume I: Evolution of Social Behaviour*, (1996) Oxford, W.H Freeman, 1964.
- HAMILTON, W. D. "The genetical Evolution of Social Behaviour". II. *Journal of Theoretical Biology*, 7.1: 17-52, 1964
- HAMILTON, W.D. "Innate Social Aptitudes of Man: An Approach from Evolutionary Genetics". In: W.D. Hamilton (ed) *Narrow Roads of Gene Land: Volume I*, (1996) Oxford, W.H Freeman, pp. 329-351, 1975.
- HENRICH, J. *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*. Princeton University Press, 2015.
- HEYES, C. *Cognitive Gadgets: The Cultural Evolution of Thinking*. Harvard University Press, 2018.

- HUXLEY, T.H. *Evolution and Ethics*. Science and Morals. Amherst, N.Y., Prometheus Books, 2004.
- JAROŠ, F. „Zvíře jako člověk, zvíře jako stroj“. In: *Filosofický časopis*, 4. 2015.
- TOMASELLO, M. *A Natural History of Human Morality*. Harvard University Press, 2016.
- TOMASELLO, M. *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014. xi, 178 s. ISBN 978-0-674-72477-8
- TRIVERS, R. L. “The Evolution of Reciprocal Altruism”. *The Quarterly Review of Biology*, 46.1: 35-57, 1971.
- MACINTYRE, A. “On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century.” In: *What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?: Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre*. University of Notre Dame Press, 2013.
- MAYR, E. “How to Carry Out the Adaptationist Program”. *American Naturalist* 121, 1983.
- MASTERS, R. D. “Is Sociobiology Reactionary? The Political Implications of Inclusive-Fitness Theory”. *Quarterly Review of Biology*, 57, 275–292, 1982.
- MASTERS, R. D. 1989. “The Nature of Politics”. New Haven, Conn.: Yale University Press.
Maynard Smith, J. 1975/1993. *The Theory of Evolution*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- MAYNARD, S., J. *Group Selection and Kin Selection*, *Nature*, 201, pp. 1145- 7, 1964.
- MAYNARD. S. J. *Did Darwin Get It Right? Essays on Games, Sex and Evolution*. 1989.
- MAYNARD, S. J. “The Theory of Games and the Evolution of Animal Conflicts”, *Journal of Theoretical Biology*, 47, pp. 209-21, 1974.
- MERCIER, H. SPERBER, D. *The Enigma of Reason*. Harvard University Press, 2017.
- MILES, J. *Evolution versus Evobabble: A Plea for More Bulldogs and Fewer Rottweilers*.
Dostupné z: <https://www2.le.ac.uk/departments/management/documents/research/research-units/cppe/conference-pdfs/darwin/miles.pdf>
- MILES, J. “Unnatural Selection”, *Philosophy*, 73.4: 593-608, 1998.
- MOODY-ADAMS, M.M. *Fieldwork in Familiar Places: Morality, Culture, and Philosophy*. Harvard University Press, 2002.
- NELSON, H.L. “The Descent of Evolutionary Explanations: Darwinian Vestiges in the Social Sciences”. In: TURNER, S. P. ROTH, P. A. (ed.). *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*. John Wiley & Sons, 2008.
- NESSE, R. M. “How Selfish Genes Shape Moral Passions”. *Journal of Consciousness Studies*, 2000.
- PARADIS, J. G.; WILLIAMS, GEORGE, Ch. *Evolution and Ethics: T.H. Huxley's Evolution and Ethics with New Essays on Its Victorian and Sociobiological Context*. Princeton University Press, 2014.

- PEREGRIN, J. "Rules as the Impetus of Cultural Evolution". *Topoi*, 33.2: 531-545, 2014.
- RICHARDSON, C.R. *Evolutionary Psychology as Maladapted Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press, 2007.
- RICHARDS, R. J. *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*. University of Chicago Press, 1989.
- SELLARS, W. „Language, Rules and Behavior.“ In: *HOOK, S. (ed.), John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*. New York: Dial Press, 1949.
- SOBER, E. *Philosophy of Biology*. Boulder, CO and San Francisco, CA: Westview Press. 1993.
- SOBER, E. and WILSON, D. S. *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.
- WILLIAMS, G. C. "Huxley's Evolution and Ethics". In: *Sociobiological perspective*. Zygon®, 23.4., 1988.
- WILLIAMS, G. C. "Mother Nature Is a Wicked Old Witch". *Evolutionary ethics*, 1993, 2: 17-3.
- WILSON, E.O. "Kin Selection as the Key to Altruism: Its Rise and Fall". *Soc. Res.* 72, 159–168, 2005.
- WILSON, M. "Six Views of Embodied Cognition" In: *Psychonomic bulletin & review* 9.4, 2002.
- WRIGHT, R. *The Moral Animal: The New Science of Evolutionary Psychology*. New York: Pantheon, 1994.