

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Intuice v etice: víc škody než užitku?

Mgr. Petra Chudárková

Disertační práce

2023

Abstrakt

Intuice se v etice těší výsadnímu postavení. Mnozí etikové je pokládají za hlavní, či dokonce jediný zdroj morálního poznání. Někteří filozofové ale s tímto přístupem nesouhlasí a poukazují na introspektivní nepřístupnost morálních intuic a jejich nespolehlivost. Tato disertační práce na základě současných poznatků o morálním usuzování ukazuje, že morální intuice mohou být v běžných situacích užitečným nástrojem, který má ale tendenci podléhat kognitivním zkreslením při řešení nových a komplexnějších problémů. Morální otázky, jež současná společnost řeší, však obvykle spadají do této druhé kategorie. Z toho důvodu je třeba, abychom v etice pracovali s adekvátně zdůvodněnými přesvědčeními a principy. Autorka proto nabízí metodologii vycházející z naturalizované etiky, jejíž aplikace by měla vést k přijetí zdůvodněných a uspokojivě fungujících morálních norem, které zároveň povedou k morálnímu pokroku ve společnosti.

Klíčová slova

deontologie, heuristiky, hluboký nesouhlas, intuice, intuicionismus, koherentismus, morální lenost, morální pokrok, morální psychologie, morální realismus, naturalizovaná etika, neuroetika, pragmatismus, skepticizmus, sociálně-intuicionistický model, teorie duálních procesů, tramvajové dilema, univerzální morální gramatika, utilitarismus

Abstract

Intuitions have always held a privileged position in ethics. Many ethicists consider them to be the primary, if not the sole, source of moral knowledge. However, some philosophers disagree with such an approach and point to introspective inaccessibility and epistemic unreliability of moral intuitions. This doctoral thesis builds on current research of moral reasoning and demonstrates that moral intuitions, while being a valuable tool in everyday situations, tend to be subject to cognitive biases when confronted with unfamiliar and more complex problems. Since many of the moral issues facing contemporary society fall into the latter category, ethics needs to focus on the rigorous justification of moral beliefs and principles. Drawing on naturalized ethics, the author consequently proposes a methodology which, when applied, should lead to the adoption of well-founded and satisfying moral norms, ultimately ensuring moral progress within society.

Keywords

coherentism, deep disagreement, deontology, dual-process theory, heuristics, intuitionism, intuitions, moral laziness, moral progress, moral psychology, moral realism, naturalized ethics, neuroethics, pragmatism, skepticism, social-intuitionist model, trolley problem, universal moral grammar, utilitarianism

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci vypracovala samostatně a veškeré použité zdroje jsem uvedla v závěrečné bibliografii.

Za odbornou pomoc a podporu děkuji Filipu Tvrdému, jehož badatelská i pedagogická práce pro mě byly vždy vzorem a bez jehož vedení by mé doktorské studium nemělo smysl. Za podnětné připomínky týkající se především současných normativních teorií děkuji Davidu Černému. Alexandře Petákové vděčím za kontrolu jazykové stránky práce i za cenná obsahová doporučení. Poděkování patří také mé rodině a přátelům za trpělivou podporu během psaní této práce.

Obsah

Úvod	8
1 Metaetika	17
1.1 Morální realismus	22
1.2 Morální poznání.....	28
1.2.1 Intuicionismus	28
1.2.2 Koherentismus	33
1.2.3 Skepticismus.....	36
1.2.4 Morální nesouhlas.....	38
1.2.5 Argumenty z evoluce.....	39
2 Deskriptivní etika	45
2.1 Tramvajové dilema	47
2.2 Sociálně-intuicionistický model	56
2.3 Heuristický přístup.....	58
2.4 Teorie duálních procesů	62
2.5 Univerzální morální gramatika	74
3 Normativní etika	79
3.1 Normativní důsledky teorie duálních procesů	88
3.2 Morální lenost.....	93
3.3 Hluboký nesouhlas.....	97
3.4 Naturalizovaná etika a morální pokrok	101
Závěr	107
Bibliografie	109

Intuici, metafysiky zvláště zdůrazňovanou jakožto zdroj poznání, vědecké pojetí světa vůbec neodmítá. Vyžaduje se však, aby krok za krokem bylo provedeno dodatečné racionální zdůvodnění těchto intuitivních poznatků.

Rudolf Carnap, Hans Hahn a Otto Neurath
„Vědecké pojetí světa – Vídeňský kroužek“, 1929¹

¹ Carnap, Hahn a Neurath (2005, 24).

Úvod

Když Jeremy Bentham dokončoval kolem roku 1785 svou obsáhlou esej „Offences against One's Self: Paederasty“, tušil, že ji během svého života nebude moci publikovat. Eсей je věnována obhajobě vztahu mezi dvěma muži,² který byl v tehdejší Anglii trestán smrtí oběšením. Co ale pravděpodobně Bentham nepředpovídal, bylo, že jeho práce spatří světlo světa až o téměř dvě stě let později. Poprvé byla totiž zveřejněna v roce 1978 v nově vzniklém *Journal of Homosexuality* (Bentham a Crompton 1978a; 1978b) a dnes je považována za první akademickou obhajobu homosexuality v anglickém jazyce (Crompton 1978).

Bentham se jako vystudovaný právník snažil předložit celou řadu argumentů, aby ukázal, že homosexuální vztahy neohrožují morálku, instituci manželství či takzvané tradiční rodiny ani společnost jako takovou, ale že se jedná o soukromou záležitost, která přináší potěšení oběma zúčastněným stranám. Usiloval o dekriminální homosexualitu, tedy o reálnou změnu v anglickém právním systému. Atmosféra v tehdejší společnosti byla právním reformám nakloněná, nicméně na takový krok nebyla náboženstvím ovlivněná Anglie připravena, a to ještě velmi dlouho po Benthamově smrti. Homosexualita zde přestala být považována za trestný čin až v roce 1967.

Dnes žijeme v době a části světa, kde homosexuální vztahy nepředstavují problém. Alespoň na první pohled se tak může zdát. Při bližším zkoumání ale zjistíme, že jsme od Benthamových časů ušli jen krátký kus cesty. Tyto řádky vznikají v době, kdy se v České republice opakovaně řeší možnost manželství stejnopohlavních párů a jejich právo na adopci. Argumenty, které ovládají veřejnou diskusi, si v ničem nezadají s nepodloženými námitkami, proti kterým se snažil bojovat Bentham. Nabízí se tedy neodbytně otázka, proč se nám nedaří tento spor uspokojivě vyřešit a jednou provždy se posunout dál.

Ačkoliv do hry vstupuje celá řada faktorů, odpověď na tuto otázku je v zásadě jednoduchá. Na vině jsou primárně morální intuice. Ty lze popsat jako určitý vnitřní pocit, který slouží jako našeptávač zdánlivě správných řešení. Kromě tohoto často přesvědčivého pocitu hraje roli také neochota podrobit morální intuici kritickému zkoumání, a pokud je třeba, jejich

² Protože je esej zaměřena na pederastii, má Bentham na mysli vztah mezi starším a dospívajícím mužem, jaký byl běžný například v antickém Řecku.

náповědu neuposlechnout. Tyto sklony se týkají nejen laiků, ale také odborníků. Diskuse obsahující problematická a neadekvátně zdůvodněná tvrzení se totiž nevyskytují pouze na sociálních sítích mezi samozvanými mudrci, ale v sofistikovanějším hávu i mezi etiky v odborných publikacích.

Intuice mají od pradávna v etice výsadní postavení, někteří etikové je dokonce považují za „data etiky“. Představitel klasického intuicionismu W. D. Ross v roce 1930 napsal:

Byla by chyba zakládat přírodní vědu na tom, „co si skutečně myslíme,“ tedy na tom, co si dostatečně rozumní a vzdělaní jedinci myslí o vědeckých otázkách předtím, než je vědecky prostudují. Tyto názory jsou totiž interpretacemi, a často dezinterpretacemi, smyslové zkušenosti; a vědec se na jejich základě musí odvolávat na samotnou smyslovou zkušenost, která mu poskytuje skutečná data. V etice není něco takového možné. Nemáme přímější způsob, jak se dobrat fakt o správnosti a dobru a o tom, které věci jsou správné a dobré, než přemýšlením o nich; morální přesvědčení rozumných a vzdělaných jedinců jsou data etiky, stejně jako jsou smyslové percepce data přírodní vědy. (Ross 2002, 40–41).³

Mnozí filozofové i dnes souhlasí s tím, že morální normy vymezující správné a nesprávné jednání by měly reflektovat morální intuice. Považují je totiž za hlavní, či v některých případech dokonce jediný zdroj morálního poznání. Tento přístup je mezi etiky rozšířený, nicméně najdou se i takoví, kteří s ním nesouhlasí a otevřeně jej kritizují. K těmto kritikům nepochybně patří i jeden z nejvýznamnějších filozofů současnosti Peter Singer:

Analogie mezi rolí normativní morální teorie a vědecké teorie je zásadně chybná. Vědecká teorie usiluje o vysvětlení existence dat o světě „tam venku“, který se snažíme vysvětlit. [...] Avšak normativní etická teorie se nepokouší vysvětlit naše běžné morální intuice. Může je všechny odmítnout a stále být nadřazená jiným normativním teoriím, které lépe odpovídají našim morálním soudům. Normativní morální teorie totiž není pokusem o zodpovězení otázky „Proč přemýšlíme o morálních otázkách tak, jak přemýšlíme?“. [...]

³ Pokud není uvedeno jinak, všechny překlady jsou vlastní.

Normativní etická teorie je pokusem odpovědět na otázku „Co bychom měli dělat?“. (Singer 2005, 345)

Etika jako taková je vědou o morálce a je poměrně komplikovanou disciplínou. Definice morálky existuje celá řada (viz Gert a Gert 2020). Ty nejzákladnější ji charakterizují jako soubor pravidel upravující správné a nesprávné jednání. Tato definice je však poměrně vágní a nebere v úvahu funkci morálky. Nepřihlíží tedy k tomu, jak morálka vznikla a jak se vyvíjela. Za nejkonstruktivnější považují přístupy, které poukazují na úzký vztah mezi vznikem morálních mechanismů a ochotou kooperovat s druhými (Curry 2016). Proto navrhuji chápat morálku jako soubor psaných či nepsaných pravidel správného a nesprávného jednání, která usnadňují kooperaci ve společnosti.

První část této definice se zabývá morálními pravidly. Ta jsou často implicitní a jsou dodržována pouze na základě konvencí v dané společnosti, a to proto, že nám usnadňují soužití s ostatními jedinci. Příkladem takového správného chování může být pomáhání druhým, nesprávného pak běžné lhaní. V některých případech jsou však morální normy natolik důležité, že se objevují ve formě explicitních zákonů, jež jsou považovány za závazné a jejichž nedodržení je trestně postihnutelné. Vražda není jen morálním, ale také právním prohřeškem. Ačkoliv je vztah mezi etikou a právem složitý,⁴ lze zjednodušeně říct, že pokud se snažíme o konstruktivní vyřešení určitého problému ve společnosti, k diskusím o morální přijatelnosti se dříve či později přidá také otázka právní, tedy zda by daná praktika měla být upravena nějakou právní normou – podobně jako v případě práv sexuálních menšin nebo jiných tradičních etických témat, jako jsou eutanazie, interrupce či trest smrti. Z toho důvodu lze tvrdit, že u důležitých morálních problémů dochází v určitém okamžiku k jejich závazné právní úpravě.

Druhá část definice morálky se soustředí na kooperaci. Z evolučního hlediska je morálka efektivním nástrojem, který se vyvinul pro zvýšení šancí na přežití a rozmnožení. Člověk je sociálně žijící tvor, který ke svému přežití potřebuje pomoc druhých. Přirozený výběr tedy postupně donutil lidské jedince k prosociálnímu chování a spolupráci s druhými, a to na základě tří základních mechanismů: příbuzenského výběru, reciprocity a reputace (Tvrď 2015,

⁴ V mnoha ohledech je tento vztah asymetrický, což mimo jiné znamená, že ne vše, co může být považováno za morálně správné, je nutně také legální, a naopak.

172). Péče o druhé byla původně zaměřena jen na členy rodiny, následně se rozšířila i na geneticky nespřízněné jedince. V tomto momentu vstoupila do hry reciprocita, tedy ochota pomáhat druhým za předpokladu, že nám naše pomoc bude v budoucnu oplacena (Trivers 1971; Ruse 1984). Třetím mechanismem zajišťujícím prosociální chování je reputace. Jestliže se k druhým chováme pěkně, můžeme očekávat, že naše pověst bude dobrá a ostatní budou ochotní s námi spolupracovat. Z dobré pověsti ale plynou i jiné výhody, především vyšší šance na nalezení sexuálního partnera. V případě, že se na kooperaci nepodílíme a v dané sociální skupině fungujeme jako černí pasažéři, kteří jen těží z práce ostatních, nastupují kontrolní mechanismy skupiny ve formě sankcí (Hoffman a Goldsmith 2004). Může se jednat o určité typy fyzických trestů, omezení přídělů společně získané potravy či postupnou ostrakizaci. Špatná pověst nakonec vede k tomu, že s námi nikdo spolupracovat nechce, čímž se rapidně snižují vyhlídky na přežití i předání vlastního genetického materiálu. Chovat se k druhým hezky a dodržovat nepsané sociální normy se zkrátka z evolučního hlediska vyplácí. Morální mechanismy lze tedy pokládat za způsob řešení problému kooperace (Curry 2016). Proto považuji za nezbytné obsáhnout aspekt kooperace v definici morálky. Tato definice má samozřejmě i své nedostatky. Můžeme oponovat, že ne veškeré morální chování je kooperací a ne každá kooperace je morální. Na druhou stranu je ale třeba si uvědomit, že žádná definice nedokáže plně postihnout tak složitý fenomén, jakým morálka je.

Pohlížet na morálku z evoluční perspektivy má několik předností. Tou první je lepší porozumění silným a slabým stránkám morální kognice. Je zřejmé, že značná část morálních mechanismů se vyvíjela v průběhu tisíciletí, během nichž člověk žil v malých sociálních skupinách. Tato situace trvala do relativně nedávné doby. Teprve kolem roku 1800 dosáhla světová populace jedné miliardy. Od té doby se ale zvětšila osmkrát. Rapidní nárůst nastal ve druhé polovině dvacátého století. Spolu s rostoucí populací a vznikem moderních technologií se objevily nové morální problémy, na které evolučně starší kognitivní mechanismy nedokáží flexibilně reagovat.⁵

Druhá výhoda spočívá v empirickém popisu vlivu evoluční minulosti a prostředí na morální přesvědčení. Morálka je sociálním fenoménem, který se ve značně jednodušších podobách

⁵ Tento problém se netýká jen morální kognice, ale lidského poznání obecně. Čím komplexnějším a abstraktnějším problémům čelíme, tím více mají kognitivní procesy tendenci selhávat a vést ke zkresleným řešením (viz např. Kahneman 2012).

objevuje i mezi jinými sociálně žijícími druhy. Znamená to, že problémy, které lze označovat jako morální, se vždy týkají dvou a více jedinců.⁶ Důležitější ovšem je, že společnost má zásadní vliv na morální vývoj jedince, ať už se jedná o výchovu, náboženství či sociální vztahy obecně. Evolučně získané morální mechanismy tedy mohou být do určité míry kultivovány prostředím, v němž jedinec žije.

Evoluční minulost a sociokulturní prostředí jedince jsou klíčovými faktory utvářejícími podobu morálních intuic, proto je nutné brát obojí v úvahu při snaze o porozumění morálnímu usuzování a jednání. Morální intuice nás neovlivňují jen v každodenním životě, ale projevují se silně i ve filozofických morálních teoriích. Jestliže rozumíme tomu, odkud morální intuice pochází a jaké faktory mají na jejich výslednou podobu vliv, lépe pochopíme, že nemusí být vždy tím nejlepším a nejspolehlivějším nástrojem pro řešení složitých morálních problémů. Tento poznatek není pro některé filozofy ničím novým, pregnantně jej ve své době shrnul Bertrand Russell:

Cílem filosofie je teoretické pochopení světa. [...] Proto se dá jen těžko předpokládat, že rychlé, hrubé a již hotové metody instinktu či intuice najdou v této oblasti vhodné uplatnění. Naše intuice se nejlépe osvědčí v nejstarších činnostech, ve kterých se projevuje příbuzenství s generacemi našich předků, včetně lidoopů a živočichů na nižším stupni vývoje. V záležitostech, jako je sebezáchova a láska, dokáže někdy – byť ne vždy – intuice jednat s rychlostí a přesností, jež kritický intelekt přivádí k úžasu. Filosofie však není hledáním naší spřízněnosti s minulostí. Naopak – je to vysoce vytříbená a civilizovaná snaha, vyžadující ke svému úspěchu jistý stupeň oproštění se od instinktů a občas i určitou povznesenost nad přízemní naděje a obavy. Nejde tudíž o filosofii, v jejímž rámci bychom měli doufat v co nejlepší využití intuice. Skutečný předmět filosofie a myšlenkové návyky nezbytné pro jeho pochopení jsou podivné, neobvyklé a odtažitě; proto se ve filosofii více než kdekoli jinde projevuje intelekt jakožto nadřazený intuici a rychle utvořená přesvědčení neprověřená analýzou jsou zde nejméně vhodná k nekritickému přijímání. (Russell 2015, 22)

⁶ S tímto tvrzením by pravděpodobně někteří filozofové nesouhlasili. Immanuel Kant rozlišuje povinnosti jedince vůči druhým a povinnosti vůči sobě samému, kam jako odpůrce sebevraždy řadí například povinnost zachovat vlastní život (Kant 1991). Více se Kantově etice věnuji v [úvodní části kapitoly 3](#).

Russell mluví o filozofii obecně, nicméně to samé platí i pro etiku jakožto jednu z filozofických disciplín. Etika má čtyři subdisciplíny, které jsou úzce provázané: normativní etiku, deskriptivní etiku, metaetiku a aplikovanou etiku. Abychom se mohli úspěšně zabývat jednou, je potřeba dobře se orientovat i ve zbylých třech.

Normativní etika je tím, co si pravděpodobně většina z nás představí pod pojmem „etika“ obecně. Jejím cílem je vytvořit normy správného a nesprávného jednání, tedy nabídnout kritéria, na jejichž základě lze řídit a hodnotit jednání. Naproti tomu deskriptivní etika žádné normy nenabízí, jejím úkolem je pouze popisovat morálku. Na rozdíl od teoretické normativní etiky je empirickou disciplínou, která čerpá z poznatků jiných vědních disciplín věnujících se morálce. Primárně se jedná o evoluční biologii, morální psychologii a v posledních letech také neurální vědu. Nejabstraktnější oblastí etiky je metaetika. Obecně lze tvrdit, že se zabývá koncepty, které se využívají v rámci normativní etiky, a zkoumá jejich teoretické pozadí. Konkrétněji se jedná o otázky, zda mohou mít věty etiky pravdivostní hodnotu, jaký je význam morálních pojmů, zda je možné mluvit o morálním poznání a zda existují morální fakta. Poslední oblastí je aplikovaná etika, která se zabývá reálnými morálními problémy a snaží se nalézt jejich nejspokojivější řešení. Na pomoc si bere normy, které nabízí normativní etika, a pokouší se je aplikovat na skutečné případy. Jedná se o úkol těžký a nevděčný, protože v rámci normativní etiky existuje několik odlišných přístupů, které nejsou navzájem kompatibilní. Dalším problémem je, že existující normy jsou někdy příliš obecné a při aplikaci na konkrétní případy selhávají. I když se problém podaří vyřešit, zůstane vždy určitá skupina jedinců nespokojená s výsledným řešením. I to je důvodem, proč diskuse nad morálními tématy nezřídka trvají velmi dlouho.

Morální intuice se týkají všech čtyř zmiňovaných oblastí. Cílem této práce je na základě poznatků deskriptivní etiky ukázat, jakou roli hrají ve vybraných oblastech metaetiky a normativní etiky a jaký dopad mohou mít na řešení některých morálních problémů v rámci aplikované etiky. Východiskem proto bude naturalizovaná etika, tzn. etika založená na vědeckých poznatcích o morálním usuzování a jednání. Zaměřím se především na epistemologickou otázku zdůvodnění morálních přesvědčení, která má přímé důsledky pro principy běžně přijímané v normativní etice. Pokusím se ukázat, že tradiční přístupy čelí zásadním problémům na teoretické úrovni, což ve výsledku znemožňuje jejich praktické uplatnění. Mohou totiž vést k přijímání principů, které selhávají při hledání uspokojivých

řešení. Jádro práce spočívá v představení existujících poznatků o fungování morálních intuic a odlišných přístupů k otázce jejich spolehlivosti. Poslední část práce pak nabízí řešení představených problémů. Záměrem je nabídnout metodologii, která umožní získat prakticky uplatnitelné morální principy, jejichž přijetí zaručí morální pokrok ve společnosti.

Práce sestává ze tří hlavních kapitol. První kapitola je věnována metaetice a má dvě podkapitoly. Její úvod se zabývá povahou etiky a možnými přístupy k jejímu bádání. Vysvětlují v něm, proč je třeba chápat etiku jako praktickou disciplínu a jaké výhody má naturalizovaný přístup oproti jiným. Pojetí etiky jako disciplíny, jejíž principy mají mít nutně praktické uplatnění, je pro tuto práci klíčové, stejně jako zmiňovaný naturalismus. Protože někteří etikové považují morální intuice za apriorní cestu k objektivně existujícím morálním faktům, představuji v první, stručnější podkapitole morální ontologii, konkrétně morální realismus a argumenty v jeho prospěch i neprospěch. Tato část by měla vést k lepšímu porozumění obsáhlejší druhé podkapitoly, která je zaměřena na morální epistemologii a její tři klasické přístupy. Diskutovány jsou intuicionismus, koherentismus a skepticismus včetně dvou tradičních skeptických námitek v podobě existence morálního nesouhlasu a argumentů z evoluce. Seznámíme se v ní také s filozofickým pojetím intuic, které se u každé z probíraných pozic liší.

Druhá kapitola se týká deskriptivní etiky. Pojednává o morálním usuzování, tedy o způsobu, jakým dochází k utváření morálních přesvědčení, a roli psychologicky pojímaných intuic v tomto procesu. Kolem roku 2001 nastal v morální psychologii a neurálních vědách rozmach experimentů zkoumajících morální usuzování, a to za pomoci různých morálních dilemat. Tím nejznámějším je bezesporu takzvané tramvajové dilema,⁷ jehož varianty dobře ilustrují rozpor mezi deontologickými a utilitaristickými normativními principy a vliv intuic na tato přesvědčení. Podkapitola o tramvajovém dilematu proto slouží jako úvod do současných výzkumů, mimoto ale ukazuje, jak obtížně se s ním někteří filozofové pokoušejí vyrovnat. Následuje představení čtyř odlišných teorií morálního usuzování, které sice mnohdy čerpají ze stejné empirické evidence, docházejí však k rozdílným závěrům ohledně spolehlivosti morálních intuic.

⁷ Anglicky *trolley problem*. V dřívějších českých překladech se vyskytuje název „problém drezíny“, dnes, zdá se, převažuje termín „tramvajové dilema“, který je českému čtenáři pravděpodobně srozumitelnější.

Třetí kapitola je věnována normativní etice. V jejím úvodu jsou diskutovány vybrané aspekty utilitarismu a deontologie a jejich rozpor při řešení reálných morálních problémů. Následuje představení normativních důsledků teorie duálních procesů a jejich možných nedostatků. Další část se věnuje fenoménu morální lenosti, který znesnadňuje kritický přístup k morálním intuicím a adekvátní zdůvodnění morálních přesvědčení. Následně je pojednáván hluboký nesouhlas. Nesouhlas je v etice naprosto běžný, problém ovšem nastává ve chvíli, kdy se dvě strany nedokáží shodnout ani v případě, že obě předkládají pro svá tvrzení argumenty a mnohdy pracují i se stejnou evidencí. Tento jev se běžně vyskytuje v debatách v aplikované etice. Pokouším se nicméně ukázat, že nejde o neřešitelnou situaci a že ve většině případů vždy alespoň jedna ze stran nepředkládá na podporu své pozice adekvátně zdůvodněná tvrzení a nezachází korektně s dostupnými informacemi. Závěrečná část se věnuje naturalizované etice. Představuje vlastní návrh na konstruování a zdůvodnění normativních principů a nabízí několik kritérií, která by měly normativní principy splňovat, aby uspokojivě pomáhaly řešit morální problémy. Navrhovaný postup kombinuje metodologický naturalismus s vybranými prvky utilitarismu a pragmatismu. Domnívám se, že podobně jako ve vědě by i v etice měla být přítomná snaha o pokrok. Metoda, kterou nabízím, bere tuto potřebu v úvahu.

Nepochybuji o tom, že pro některé čtenáře budou mé myšlenky poněkud kontroverzní. Naturalizované přístupy se nezřídka setkávají s kritikou. Jejím důvodem však většinou bývá to, že berou kouzlo zavedeným filozofickým teoriím a odhalují jejich slabiny umně ukryté pod nánosem sofistiky a velkolepého vyjadřování. Nemyslím si však, že by naturalizované přístupy kouzlo postrádaly, právě naopak. Umožňují totiž získat lépe podložené závěry, které reflektují aktuální stav poznání. Každý pokrok v této oblasti s sebou nese i nutnost opuštění některých dosavadních představ a poznatků. Co bychom si ale měli víc přát než právě možnost vylepšovat naše poznání? Morální normy se týkají nás všech, a čím lepší budou, tím kvalitnější životy budeme moci žít. Morální intuice jsou pro mnohé etiky tím nejdražším, co mají. Pokud určitou daní za pokrok v morálce bude dočasný nepříjemný pocit, který se váže s překonáním intuitivně líbivých, ale prakticky neuspokojivých řešení, jedná se o daň malou v porovnání s tím, co můžeme tímto krokem získat.

Bylo by ovšem chybou chápat tuto práci jako útok na morální intuice. Je naopak snahou srozumitelně a na základě dostupné evidence vysvětlit, v čem spočívají jejich silné a slabé

stránky a kdy je vhodnější přistupovat k nim se zdravou mírou opatrnosti. I kdybychom chtěli, morálních intuic se zbavit nedokážeme, protože jsou nedílnou součástí naší kognitivní výbavy a disponují řadou neoddiskutovatelných předností. Přehlížet je tedy nemůžeme, můžeme se ale naučit s nimi lépe pracovat, abychom se nedopouštěli podobných chyb v úsudku jako mnozí Benthamovi současníci.

1 Metaetika

Metaetika je filozofickou disciplínou *par excellence*. Otázky, kterými se zabývá, jsou abstraktní a povětšinou nemají na první pohled moc společného s reálnými morálními problémy, jejichž řešení nás zajímá nejvíce. V této kapitole se zaměřím na vybrané metaetické otázky, jejichž zodpovězení je nezbytné pro přikročení k normativní a aplikované etice.

Chceme-li se seriózně pustit do úvah nad morálními otázkami, měli bychom si nejdříve ujasnit, jakou metodu budeme v rámci svého bádání aplikovat. Nejedná se o úkol triviální. Mezi etiky existuje od pradávna spor o to, jaké povahy etika vůbec je. Většina z nich si vypomáhá tím, že se pokouší nalézt podobnosti mezi etikou a jinou disciplínou, z níž by následně mohli čerpat metodologickou inspiraci.

Stejně jako v klasické epistemologii nalezneme i v morální epistemologii dva základní způsoby, jak se dobrat poznání – *a priori* a *a posteriori*. Filozofové příklánějící se k první variantě považují morálku za autonomní oblast nezávislou na naturálním světě, tedy na empirickém a vědeckém poznání. Zdrojem poznání správného a nesprávného, dobrého a špatného apod. je v tomto případě rozum, intuice nebo jiná apriorní schopnost. Tradičními disciplínami, které jsou v rámci tohoto přístupu považovány za analogické etice, jsou matematika a lingvistika.

Zastánci druhé, aposteriorní varianty tvrdí, že je morálka fenoménem, který je součástí přirozeného světa, a proto bychom měli při jejím zkoumání používat stejné či podobné metody jako v přírodní vědě.⁸ Za součást této pozice považuji i umírněnější přístup, který uznává důležitost empirické evidence v etice, nepokládá ji ale samu o sobě za dostatečnou. Na následujících řádcích se pokusím uvedené analogie více přiblížit.

Představa etiky jako apriorní disciplíny podobné matematice je mezi etiky silně zakořeněna. Pro vysvětlení její přitažlivosti není třeba chodit daleko – skýtá naději na objevení abstraktních, objektivních a věčně existujících morálních pravd. Podobně jako někteří matematikové považují například Pythagorovu větu za věčně pravdivou, mohli bychom i v etice pokládat některé morální principy za objektivně existující a nezpochybnitelné. Analogie mezi matematikou a etikou má kořeny v Platónově *Ústavě* (2003). Příznačná byla pro některé

⁸ Toto tvrzení je pro účely této práce zjednodušující. Někteří filozofové mohou považovat morálku za přirozený fenomén, nemusí ale nutně souhlasit s aplikací vědecké metodologie v rámci etiky.

novověké racionalisty, její lákavosti podlehl například Samuel Clarke, s nímž ve své době svedl z empirické pozice souboj David Hume (2007, 185–203, T 3.1.1). V moderní etice s touto analogií sympatizují někteří intuicionisté. Dobře jejich přístup vystihuje W. D. Ross, který k pravdivosti určitých morálních přesvědčení uvádí následující:

Že je čin, jako například naplnění slibu [...], *prima facie* správný, je zcela zjevné;⁹ nikoliv v tom smyslu, že je to zjevné od začátku našich životů či od chvíle, kdy se s touto propozicí poprvé setkáme, ale v tom smyslu, že pokud dosáhneme dostatečné mentální zralosti a pokud věnujeme dané propozici dostatečnou pozornost, je zjevná bez nutnosti důkazu či evidence mimo sebe samé. Je to stejně zjevné jako matematický axiom [...]. Do naší jistoty o pravdivosti těchto propozic je zapojena stejná důvěra v náš rozum jako v matematice; nic by nemělo ospravedlňovat naši důvěru ve druhé a nedůvěru v první. V obou případech se zabýváme propozicemi, které nemohou být dokázány, ale zároveň zcela určitě nepotřebují důkaz. (Ross 2002, 29–30)

Ačkoliv je tato pozice kvůli svým jednoznačným výhodám lákavá, neobejde se bez kritiky, jejíž hlavní proud míří na samotné jádro analogie – matematická objektivita není stejné povahy jako morální objektivita (Lear 1983; Greif 2021). Na vině může být ale i to, že etikové zkrátka dostatečně nerozumí matematice a berou si na pomoc jen její značně zjednodušenou podobu (Clarke-Doane 2020). Více se této platónsky orientované etice budu věnovat v kapitolách [1.1](#) a [1.2.1](#) o realismu a intuicionismu.

Další inspiraci představuje pro některé apriorně orientované filozofy už zmíněná lingvistika. Hlavním impulsem, který vedl k rozkvětu tohoto přístupu, byla *Teorie spravedlnosti* Johna Rawlse, v níž stručně přirovnává smysl pro spravedlnost k vrozenému smyslu pro gramatickou správnost vět:

Užitečné je srovnání s problémem, jak popsat smysl pro gramatickou správnost vět našeho mateřského jazyka. V tomto případě je cílem charakterizovat schopnost rozpoznat korektně utvořené věty pomocí formulování jasně vyjádřených principů, jež dokáží postihnout stejné rozdíly jako rodilý mluvčí. Tato činnost vyžaduje teoretické konstrukce, které zdaleka přesahují *ad hoc* pravidla našich explicitních gramatických

⁹ V originále *self-evident*.

znalostí. Podobně je tomu pravděpodobně i v morální teorii. Neexistuje důvod předpokládat, že náš smysl pro spravedlnost může být adekvátně popsán běžnými pravidly zdravého rozumu či odvozen z více zřejmých principů učení. Správný popis morálních schopností bude zcela jistě zahrnovat principy a teoretické konstrukce, které budou přesahovat normy a standardy, na něž se běžně odvoláváme; nakonec může vyžadovat i poměrně sofistikovanou matematiku. (Rawls 1999, 41–42)¹⁰

Ačkoliv tuto analogii Rawls dále nerozpracovává, našla si v následujících desetiletích své zastánce. Charakteristická je pro tento přístup představa, že je naše morální uvažování řízeno implicitními pravidly, ke kterým dokážeme získat přístup pečlivým racionálním uvažováním. Jeho sympatizanti jsou přesvědčení, že obdobně fungují pravidla našeho mateřského jazyka – přestože si jich nejsme ve většině případů explicitně vědomi, dokážeme je v praxi intuitivně aplikovat. Nejpropracovanější podobu získal tento přístup nikoliv v metaetice, ale v deskriptivní etice na počátku 21. století v takzvané univerzální morální gramatice, kterou představují v kapitole 2.5. V ní uvidíme, jak probíhala snaha podložit tuto neempirickou hypotézu empirickými poznatky o fungování morální mysli.

Protipól k oběma výše uvedeným přístupům představuje etika, která je chápána jako disciplína zásadním způsobem se nelišící od přírodních věd.¹¹ Takovou etiku budu v této práci označovat jako naturalizovanou. Z jejího přídomek také vyplývá metodologie, která je silně inspirována metodami přírodních věd. V první řadě to znamená, že by měla být při řešení morálních otázek vždy vzata v úvahu empirická evidence, je-li k dispozici. Tradičně se v tomto ohledu využívají poznatky o evolučním původu lidské morálky, o procesech morálního usuzování, tedy způsobu utváření morálních přesvědčení, a o morálním jednání a faktorech, které na něj mají vliv. Čerpá se tedy z vědních disciplín, které mohou poskytnout informace ke komplexnímu fenoménu, jakým lidská morálka nepochybně je. Jedná se především o evoluční biologii, morální a sociální psychologii a neurální vědy. Jeden z obhájců naturalizované etiky Joshua Greene apeluje na to, aby etikové pokračovali v dosavadní empirické tradici a aktivně se podíleli na zkoumání morálky a jejích mechanismů:

¹⁰ Vlastní překlad. Berkův český překlad *Teorie spravedlnosti* (1995) nepovažuji za příliš přesný.

¹¹ K podobnostem mezi vědou a etikou viz Bělohrad a Jastrzemska (2013).

Tvrdím, že v budoucnu budeme my etikové potřebovat detailní znalost morální psychologie, a čím aktivněji se budeme na vytváření této znalosti podílet, tím lépe pro nás. Abychom mohli dělat morální filozofii dobře, musíme rozumět silným a slabým stránkám nástrojů, které při práci používáme. Jak by si někdo mohl myslet něco jiného? (Greene 2014, 726)

Nedílnou součástí vědy je falibilismus, tedy přesvědčení, že lidské poznání je omylné. Ačkoliv je věda bezpochyby nejlepším nástrojem, jak k poznání dospívat, z praxe víme, že ani její metodologie není dokonalá, a vzhledem k tomu, že je výsledkem lidské činnosti, ani dokonalá být nemůže. Z této slabiny nicméně ve výsledku pramení největší přednost vědeckého poznání, a tím je odmítnutí dogmatismu a ochota k revizi. Jestliže se některé teorie ukáží jako chybné, je třeba je opravit, případně zcela opustit a nahradit jinými. Tímto postupem je zajištěn pokrok lidského poznání. Představitelé naturalizované etiky se snaží tuto zásadu ctít. Znamená to, že se na základě poznatků o lidské morálce pokouší revidovat běžně uznávané morální principy. Pokud by byla tato snaha úspěšná, mohli bychom s rostoucím morálním poznáním založeným mimo jiné na dostupné empirické evidenci zlepšovat morální normy, které mají praktický dopad na život společnosti.

Čtenář už v tuto chvíli pravděpodobně tuší, že se výše představené přístupy zásadně liší v názoru na roli, jakou by měly morální intuice hrát v etice. Apriorní proud filozofů inspirovaný matematikou považuje některé intuice za základní stavební kameny etiky, na nichž by měla být vystavěna uspokojivá normativní teorie. Obecně pozitivní pohled na morální intuice a jejich spolehlivost v rámci etického bádání má i druhá, lingvistickou analogií ovlivněná skupina. Oba tábory se zároveň shodují, že je nutné odlišit spolehlivé intuice od těch, které mohou být zavádějící, a to na základě pečlivého racionálního uvažování. Naturalizovaná etika je komplikovanější. Mezi jejími představiteli lze nalézt jak ty, kteří se na morální intuice dívají veskrze pozitivně, tak ty, kteří jsou k jejich spolehlivosti skeptičtí a poukazují na možné negativní důsledky, které mohou pro etiku mít. Obě frakce ovšem využívají na podporu svých stanovisek výsledky empirických výzkumů, často dokonce zpracovávají identickou evidenci; liší se však v její interpretaci a v tom, které informace považují za důležité.

V dnešní etice je nicméně těžké, ne-li nemožné přehlížet výzkum morálního jednání a usuzování, který aktivně probíhá posledních několik desetiletí. Proto se i většina apriorně

orientovaných filozofů o tuto empirickou evidenci zajímá a snaží se ji ve svých pracích nějakým způsobem reflektovat. Můj přístup vychází z naturalizované etiky, a to z její kritičtější podoby. Domnívám se, že i když značná část etiků dostupnou empirickou evidenci akceptuje a pokouší se ji do své pozice zapracovat, nedělá tak zcela poctivě. Není se čemu divit – pokud bychom totiž domysleli některé z těchto poznatků do důsledku, revize v určitých částech etiky by byly značné, nemluvě o silné přesvědčivosti samotných intuic, kterou mnozí z nás pociťují. Ani jedno by však nemělo být pro takovou nepoctivost omluvou. Jestliže chceme, aby naše etické teorie reflektovaly realitu a měly praktické uplatnění, musíme se tomuto problému postavit čelem a překonat nepříjemný pocit, který se nevyhnutelně dostavuje s nahlédnutím vlastního omylu.

Požadavek praktické uplatnitelnosti normativních teorií a principů považuji za klíčový. Bohužel se nezdá, že by byl mezi etiky běžný. Domnívám se, že je to jeden z důvodů, proč mnohé diskuse o morálních otázkách nikam nevedou a zastavují se na teoretické úrovni. Na jednu stranu je pochopitelné, že se tento aspekt v některých oblastech etiky ztrácí ze zřetele. Především otázky metaetiky jsou svou povahou spíše abstraktní, ať už máme na mysli například morální ontologii nebo epistemologii, kterým se podrobněji věnuje i tato práce. Na druhou stranu však mají tyto oblasti přímé normativní důsledky, protože pokud chceme zodpovědně přistoupit k vytváření norem, musíme nejdříve vyřešit metaetické otázky, které stojí v jejich pozadí. Praktická povaha etiky se však ztrácívá ze zřetele i v normativní etice, což nezřídka vede k tomu, že i když máme k dispozici celou řadu normativních principů, při jejich aplikaci na reálné problémy zjišťujeme, že nedokáží dostát své funkci, tedy nabídnout řešení daného problému. V takovém případě bychom měli udělat jediné, a to podrobit je revizi či je nekompromisně opustit. Cílem etického bádání by mělo být uspokojivé řešení skutečných problémů. Pro tento účel tedy potřebujeme principy, které budou funkční, nikoliv pouze líbivé či intuitivně přitažlivé. Podobně to funguje i v jiných oblastech poznání – pokud se určité poznatky neosvědčují v praxi, vzdáme se jich. Proč by mělo být morální poznání výjimkou?

V této práci je tedy etika chápána jako praktická disciplína, která se svými postupy zásadně neliší od metodologie jiných vědních disciplín a jejímž cílem je poskytnout normy, které budou při splnění určitých kritérií uplatnitelné v praxi. Jak už ale zaznělo, abychom se mohli normativní úrovni vůbec zabývat, je potřeba nejdříve vyřešit některé metaetické otázky. Následující dvě kapitoly se proto zaměří na morální ontologii a epistemologii.

1.1 Morální realismus

Otázky morální ontologie a morální epistemologie mohou na první pohled působit jako samostatné filozofické problémy. Ve skutečnosti ale není možné řešit epistemologickou otázku morálního poznání bez zodpovězení ontologické otázky o existenci morálních fakt. Epistemologické závazky jednotlivých pozic lze totiž chápat jako podkategorii ontologických problémů: jestliže existují morální fakta či vlastnosti, jak je poznáváme?

V současné morální epistemologii můžeme identifikovat tři hlavní přístupy, a to intuicionismus, koherentismus a skepticismus. Nedílnou součástí intuicionistické i skeptické pozice je jasný názor na existenci morálních fakt. Proto se budu v této kapitole věnovat právě této problematice. Nebudu se nicméně zabývat důkazy existence morálních fakt. Mým cílem bude načrtnout charakteristiku dvou rozdílných typů morálního realismu a popsat jejich tradiční kritiku, a to tak, aby v následujících kapitolách bylo jasné, k čemu se zastánci různých epistemologických přístupů ve svých ontologických stanoviscích hlásí a proti čemu se jejich oponenti nesouhlasně ohrazují. Prozatím se vůči těmto pozicím nebudu příliš vymezovat, případnou polemiku si ponechám až do pozdějších oddílů. Úmyslně nechávám stranou morální antirealismus – pro naše účely jej postačí chápat jako opak morálního realismu, tedy jako směr, který neuznává existenci morálních fakt nezávislých na lidské mysli. S realismem a antirealismem bývá nezřídka spojována také otázka pravdivosti morálních soudů, jež je tematizována v kognitivistických a non-kognitivistických debatách.¹² Za důležitější nicméně považuji zdůvodněnost morálních přesvědčení, která je hlavní náplní této práce; pravdivosti v etice se proto až na drobné výjimky nebudu vůbec věnovat.

Zastánci morálního realismu nepochybuji o existenci objektivních morálních fakt a vlastností, jež jsou nezávislé na lidské mysli. Rozcházejí se však v tom, jaké povahy tato fakta jsou a zda je možné morální vlastnosti (*moral properties*),¹³ jako například „dobré“ či „správné“,

¹² Podle kognitivistů jsou věty etiky přesvědčeními (*beliefs*) a mají pravdivostní hodnotu (jsou takzvaně *truth-apt*) – mohou být tedy pravdivé, nebo nepravdivé. Kontroverzní případ představují zastánci teorie omylu (*error theory*), podle nichž neexistují morální fakta a věty etiky jsou nepravdivé. Novopozitivistický program se svým záměrem vytyčit hranici mezi větami, které mají význam a konstituují poznání, a které nikoliv, vedl k revizi v oblasti etiky a následnému vzniku non-kognitivismu, za jehož zakladatele bývá považován A. J. Ayer. Non-kognitivisté tvrdí, že morální soudy nejsou přesvědčeními, nemají pravdivostní hodnotu, ale mají význam: podle emotivistů jsou vyjádřením emocí (Ayer 1952), podle preskriptivistů vyjádřením příkazů (Hare 2003) a podle expresivistů vyjádřením mentálních stavů či postojů (Gibbard 2002).

¹³ Tam, kde by mohlo překladem dojít k posunu ve významu či kde neexistuje zavedená česká terminologie, uvádím v závorce i anglickou terminologii.

redukovat na přirozené vlastnosti (*natural properties*). V tomto ohledu můžeme rozlišit nereduktivní non-naturalistický realismus a reduktivní naturalistický realismus, které bývají zjednodušeně označovány také jako non-naturalismus a naturalismus.

Non-naturalistický realismus považuje morálku za oblast nezávislou na empirickém světě, morální fakta tedy nejsou empiricky zkoumatelná a morální vlastnosti (*non-natural moral properties*) není možné redukovat na vlastnosti přirozené. Pro tento přístup je specifické nahlížení na morální poznání jako na poznání apriorní, s čímž souvisí také uznání existence syntetických soudů *a priori*. Důvodem příklonu k této již od Kanta (2001) problematické pozici je představa, že morální poznání je v jádru podobné poznání matematickému či logickému (Ross 2002, 29–30; Shafer-Landau 2013; Huemer 2016). Non-naturalisté razantně odmítají, že by etika mohla být svou povahou podobná přírodní vědě, či dokonce přírodní vědou být (Moore 1993, 92; Shafer-Landau 2005, 4). Jedinou analogii mezi vědou a etikou spatřují v tom, že obě disciplíny zkoumají fakta, která jsou na člověku zcela nezávislá – v prvním případě jsou zprostředkovatelem percepce, v druhém apriorní poznávací schopnosti, jimiž se nejčastěji rozumí intuice (Ross 2002, 40–41; Huemer 2008b, 371).

Silným kritikem této formy realismu byl J. L. Mackie, který pregnatně shrnul jeho nevýhody ve svém argumentu z podivnosti (*argument from queerness*), jenž důmyslně kombinuje ontologickou i epistemologickou stránku:

Kdyby existovaly objektivní hodnoty, jednalo by se o entity či kvality či relace velmi zvláštního druhu, jež by byly zcela odlišné od čehokoliv ostatního ve vesmíru. Podobně, jestliže bychom si jich byli vědomi, muselo by to být skrze nějakou speciální schopnost morální percepce či intuice, zcela odlišné od našich běžných způsobů poznávání. (Mackie 1990, 38)

Vysvětlit, jakým způsobem non-naturalistická fakta nahlížíme, je pro současné realisty největším problémem, jelikož postulování exotické mentální kapacity naráží na značná empirická omezení. K této tematice se podrobněji vrátím v kapitolách o intuicionismu a skepticizmu, kde budu mimo jiné pojednávat i o argumentech z evoluce, které jsou Mackieho argumentu v lecčem podobné. Pokusím se v nich ukázat, že non-naturalistický realismus čelí s ohledem na současné poznatky mnohem vážnějším problémům než

naturalistický realismus a že odkazování se na apriorní poznání je nic neřešícím manévrem, který jen zakrývá pohrdání empirickou evidencí a neochotu revidovat intuice.

Naturalističtí realisté podobnému typu námitek čelit nemusí, neboť se domnívají, že morální fakta i vlastnosti jsou stejné povahy jako vše ostatní ve světě kolem nás a že morální vlastnosti lze redukovat na vlastnosti přirozené.¹⁴ Silně odmítají existenci morálního syntetického poznání *a priori* (Copp 2003). Ačkoliv neexistuje jednoznačná shoda v chápání termínu „přirozené vlastnosti“, nejčastěji se jimi rozumí vlastnosti empirické, tedy takové, které můžeme poznat na základě zkušenosti (Boyd 1988; Brink 1989; Copp 2003).¹⁵ Za pravděpodobně největší kritiku této podoby realismu bývá považován Moorův naturalistický omyl (*naturalistic fallacy*) a s ním související argument otevřené otázky (*open-question argument*). Moore se snažil ukázat, že naturalistický realismus není kompatibilní s požadavkem etiky jako samostatné disciplíny (Moore 1993, 92) a ze své pozice non-naturalisty a intuicionisty argumentoval následovně:

„Dobré“, pokud jím rozumíme kvalitu, kterou připisujeme věci, o níž tvrdíme, že je dobrá, není možné definovat, a to v nejzákladnějším významu definice. Ten spočívá v tom, že definice uvádí, z jakých částí se vždy skládá určitý celek; a v tomto smyslu nemá „dobré“ žádnou definici, protože je jednoduché a nemá žádné části. Je jedním z nespočetných objektů myšlení, které nelze definovat, jelikož jsou konečnými termíny, na jejichž základě definujeme to, co definovat lze. [...] Uvažme například žlutou. O její definování se můžeme pokusit popisem jejího fyzikálního ekvivalentu; můžeme určit, jaký typ světelných vln musí stimulovat běžné oko, abychom ji vnímali. Ale krátké zamyšlení dostačuje k tomu, abychom ukázali, že tyto světelné vlny nejsou tím, co myslíme žlutou. Nejsou *tím*, co vnímáme. [...] A přesto se stejně prostá chyba běžně dělá ohledně termínu „dobré“. Může být pravda, že všechny věci, které jsou dobré, jsou *také* něco jiného, stejně jako je pravda, že všechny věci, které jsou žluté, produkují

¹⁴ Existují však i non-reduktivní verze morálního naturalismu, které pracují s konceptem supervenience. Morální fakta a vlastnosti jsou podle nich konstituovány přirozenými fakty a vlastnostmi a zároveň na nich supervenují. Morální pojmy v tomto pojetí ovšem nejsou redukovatelné na přirozené pojmy. Viz např. Brink (1989). Pro jednoduchost výkladu se však této specifické variantě nebudu věnovat a naturalistický realismus budu považovat za reduktivní přístup tak, jak je běžně chápán v literatuře.

¹⁵ Někteří jako přirozené vlastnosti chápou takové, které je možné popsat nástroji přírodních věd. Viz Moore (1993, 92–93), srov. Shafer-Landau (2005).

určitý typ světelných vln. [...] Ale až příliš mnoho filozofů si myslelo,¹⁶ že když vyjmenují tyto jiné vlastnosti, ve skutečnosti definují dobré; že tyto vlastnosti zkrátka nejsou „jiné“, ale absolutně a docela stejné jako dobro.¹⁷ Navrhuji, abychom tuto představu nazývali „naturalistický omyl“. (Moore 1993, 61–62)¹⁸

Myšlenky o neredukovatelnosti morálních pojmů podporuje Moore také argumentem otevřené otázky (tamtéž, 67–68). Jestliže si vezmeme jako příklad možnou redukci dobra na potěšení, můžeme se ptát následovně: „Dobré je to, co přináší potěšení. Toto přináší potěšení, je to tedy dobré?“ Otázka, kterou jsme tázáním získali, je netriviální a otevřená a její zodpovězení vyžaduje nelehkou práci. V případě, že by redukce byla úspěšná, otevřená otázka by podle Moora nevznikla, protože by jen konstatovala triviální fakt.

Mooreův naturalistický omyl společně s argumentem otevřené otázky etiku na nějakou dobu ochromily. Nechci se zde pouštět do hlubší polemiky s Mooreovými myšlenkami. Jelikož je Moore non-naturalista, jeho řešení spočívá v apriorismu, tedy v intuitivním chápání termínu „dobrý“. Tento přístup bude předmětem kritiky v následujících kapitolách. Domnívám se nicméně, že lámat si s Mooreovým argumentem hlavu není přinejmenším od Quinových „Dvou dogmat empirismu“ příliš na místě. Moore totiž požaduje, aby morální pojmy a jejich non-morální protějšky byly absolutně synonymní, a to apriorně, pouze na základě svého významu – staví tedy na jasné distinkci mezi analytickými a syntetickými soudy. Quine (2006) ovšem přesvědčivě ukázal, že tato distinkce je při bližším zkoumání umělá a že není možné většinu takzvaných analytických soudů uspokojivě definovat a odlišit je od soudů syntetických.¹⁹

¹⁶ Konkrétně má Moore na mysli především Spencerovu evolucionistickou etiku a Millův hédonistický utilitarismus, který redukuje dobro na potěšení (*pleasure*). K metaetickým závazkům evolucionistické etiky viz Hříbek (2016).

¹⁷ Moore pracuje se dvěma anglickými termíny „good“ a „goodness“. V rámci daného kontextu překládám „good“ jako adjektivum „dobré“, kdežto „goodness“ jako „dobro“, byť především ve druhém případě jsem si vědomá jisté nepřesnosti.

¹⁸ Termín „naturalistický omyl“ není zcela adekvátní. Moore nekritizuje jen naturalistické, ale *veškeré* snahy o definici pojmu „dobré“, tedy i ty metafyzické (Moore 1993, 91). Zároveň se nejedná o systematický omyl (*fallacy*), ale spíše o chybu (*error*), které se v etice při snaze definovat dobro můžeme dopustit (srov. tamtéž, 17).

¹⁹ Tuto skutečnost si uvědomili i naturalističtí realisté druhé poloviny dvacátého století, již dali vzniknout revidované podobě naturalismu, kterou Horgan a Timmons (1991) označují jako syntetický etický naturalismus. Horgan s Timmonsem ovšem stojí i za novým typem námitky, která v naturalistickém táboře do jisté míry převzala místo po argumentu otevřené otázky a naturalistickém omylu. Jedná se o morální obdobu Putnamova myšlenkového experimentu Dvojče Země (Putnam 1973), kterou nazývají *Moral Twin Earth*. Tato námitka však není pro zbytek práce relevantní, a proto se jí nebudu blíže zabývat.

I přesto, že se naturalisté nemusejí na rozdíl od non-naturalistů vypořádávat s tím, jak poznáváme morální fakta, můžeme obecně říct, že pokud chtějí svou pozici uspokojivě obhájit, musejí zdůvodnit, jakým způsobem je možné redukovat morální vlastnosti na vlastnosti přirozené. V této souvislosti bývá zmiňován jiná, etiky proklínaná potíž, a to Humova propast mezi deskriptivními a preskriptivními soudy neboli *is-ought* problém. Jestliže totiž na deskriptivní úrovni ztotožníme morální vlastnost „dobré“ například s přirozenou vlastností „užitečné“, jsme jen krůček od vytvoření normy, podle níž hodnotíme morální správnost dle užitečnosti jednání. Hume ve své slavné pasáži píše:

Ve všech systémech morálky, na něž jsem doposud narazil, jsem si vždy všiml, že autor po jistou dobu postupuje v uvažování běžným způsobem, dokáže existenci Boha anebo uvede postřehy týkající se lidských záležitostí, když tu náhle ke svému překvapení zjišťují, že namísto obvyklého spojení výroků kopulou *je* a *není* se setkávám pouze s výroky, které jsou spojeny pomocí *má* a *nemá*. K této proměně dochází nepostřehnutelně, má však závažné důsledky. Jelikož toto *má* a *nemá* vyjadřuje nějaký nový vztah či tvrzení, je potřeba na něj upozornit a vysvětlit ho. Zároveň se musí zdůvodnit to, co jinak vypadá naprosto nepochopitelně, a sice jak má být tento nový vztah vyvozen z jiných, od něj naprosto odlišných. (Hume 2022, 78, T 3.1.1.27)

Podobně jako Moorův naturalistický omyl i *is-ought* problém znejišťuje morální filozofy pokoušející se o vytvoření konzistentního etického systému, a to i přesto, že se Hume k této tematice nikde jinde nevrací, a je tak otázkou, nakolik ji vlastně sám považoval za důležitou. Ať tak či tak, podle některých filozofů je propast mezi deskriptivními a preskriptivními soudy skutečná, jiní ji za problém vůbec nepovažují (Curry 2006; Harris 2010, 10; srov. Bělohrad 2011) a další se snaží přijít s hybridním řešením, které by propast přemostilo nepřímou, a nemuselo tak čelit tradiční kritice (Greene 2014).

Ve snaze o vypořádání se s *is-ought* problémem je ovšem potřeba vzít v úvahu také kontext, který Huma k jeho formulování přivedl. Hume při popisu role rozumu a emocí v morálce tvrdí, že „rozum je, a má být, pouze otrokem vášní a jediná funkce, kterou si může nárokovat, spočívá v tom, že jim slouží a poslouchá je“ (Hume 2019, 211, T 2.3.3.4). Morálka je tedy podle Huma záležitostí citu, nikoliv rozumu – rozum sám nám nikdy nedokáže říct, co je správné a co nesprávné, jak se domnívají racionalisté (Hume 2022, 71, T 3.1.1.16). A právě vůči nim se

Hume v daném odstavci vymezuje – jestliže chtějí morálku stavět na faktech a rozumu, musejí vysvětlit a zdůvodnit, jakým způsobem vyvodili z fakt morální příkazy. V souvislosti s Humovou sentimentalistickou pozicí je takový závěr naprosto pochopitelný. Už méně je ale pochopitelné, co se během staletí dílem různých interpretací z *is–ought* problému stalo. Jestliže necháme stranou otázku logického vyvozování, zůstane nám z Humových myšlenek pouze požadavek *zdůvodnění* normativních tvrzení. A takové zdůvodnění by měl pro své normativní závěry poskytnout každý seriózní etik. Domnívám se navíc, že dostat tomuto úkolu lze i bez spleťtých konceptuálních debat, jejichž výsledky bývají nezdědka poněkud neuspokojivé. Mým úmyslem je proto ukázat, že je možné vytvořit aplikovatelný a udržitelný normativní systém vycházející do značné míry z empirické evidence, jehož zdůvodnění bude stát na pevných základech (viz kapitola 3).

Než se dostaneme k různým možnostem zdůvodnění morálních tvrzení, je třeba podotknout, že i přes uvedené problémy zůstává non-naturalistický i naturalistický realismus mezi etiky velmi populární.²⁰ Jedním z důvodů je domněnka, že pokud odmítneme existenci morálních fakt a přikloníme se k anti-realismu, nezbyvá nám nic jiného než skepticismus a z něj vyplývající nihilismus, tedy názor, že nic není morálně správné ani nesprávné, dobré nebo špatné apod. Zjednodušeně řečeno cokoliv je možné (*anything goes*; srov. Rosenberg 2011). Tento závěr ovšem v očích většiny etiků usilujících o pozitivní pojetí etiky hraničí s představou apokalypsy, neboť se obávají rozpoutání morální anarchie. Není proto divu, že se snaží skepticismu velkým obloukem vyhnout. V rámci této práce se pokusím vysvětlit, proč jsou takové obavy liché a jak je možné morální epistemologii i normativní etiku uspokojivě – a především pohodlněji – zkonstruovat i bez příklonu k morální realismu, či naopak radikálnímu skepticismu.²¹

²⁰ Podle ankety *PhilSurvey*, která zkoumá názory filozofů na různé filozofické otázky, preferuje morální realismus 59,8 % filozofů. Oproti tomu jen 25,2 % sympatizuje s antirealismem (Bourget a Chalmers 2023).

²¹ Je možné, že mnou nabízený přístup bude do určité míry kompatibilní s naturalistickým realismem, rozhodně však nikoliv s jeho non-naturalistickým protějškem.

1.2 Morální poznání

Po představení morálního realismu a jeho variant se můžeme přesunout k morální epistemologii, která je klíčová pro získání korektně utvořeného normativního systému. V jádru epistemologie leží otázka, zda, popřípadě jak můžeme dospět k poznání. Podle klasické definice sestává poznání z pravdivých a zdůvodněných přesvědčení (Ichikawa a Steup 2018). Pokud jsme ohledně možnosti morálního poznání optimističtí, je nutné vysvětlit, jak je možné morální přesvědčení zdůvodnit. Zdůvodnění považuji v etice za důležitější než pravdivost. V jeho případě totiž není nutné vyřešit spor mezi realismem a antirealismem. V této kapitole proto představím tři nejdiskutovanější přístupy k této otázce, a to intuicionismus, koherentismus a skepticizmus. Seznámíme se také s tím, co mají představitelé těchto pozic na mysli, když hovoří o „intuicích“. Nejdetailněji se budu věnovat skepticizmu, a to epistemologickému i ontologickému. Oba typy námitek jdou totiž ruku v ruce a filozofové, kteří se k němu odmítají hlásit, se chtít nechtít musí s jeho námitkami vypořádat.

1.2.1 Intuicionismus²²

Intuicionismus není v etice žádným nováčkem. Na výsluní se vyhříval přes dvě stě let, kdy od osmnáctého století do přibližně první třetiny dvacátého století patřil k dominantním etickým směrům, především na britských ostrovech. Následně začal svůj vliv pod tíhou kritiky ztrácet, nicméně v posledních asi dvou desetiletích se objevilo několik filozofů, kteří se k jeho dědictví otevřeně hlásí, sami sebe označují za intuicionisty a snaží se přijít s jeho méně problematickou verzí. Důvodem velké oblíbenosti intuicionismu byla a je jeho schopnost kombinovat epistemologické a ontologické závazky s normativní rovinou. Moderní intuicionisté se ovšem soustředí primárně na jeho metaetickou stránku, díky čemuž se intuicionismus stal jedním z nejdiskutovanějších směrů současné metaetiky. Na následujících řádcích se zaměřím především na možnosti zdůvodnění, které dnešní intuicionismus²³ nabízí.

²² Části této kapitoly byly publikovány v článku „Kritika intuicionismu a Huemerův pokus o jeho revizi“ (Chudárková 2020).

²³ Až na drobné výjimky se nebudu zabývat jeho historickými podobami.

Intuicionismus je fundacionalistickým přístupem a jeho jádro spočívá v možnosti *neinferenčního zdůvodnění* některých morálních přesvědčení, která jsou v tomto případě často označována jako intuice – odtud název samotného přístupu. Znamená to, že dané intuice jsou zjevné na základě sebe sama (*self-evident*), a nepotřebují tak pro své zdůvodnění žádné jiné přesvědčení, které by jim tento status poskytovalo. Neinferenčně zdůvodněné intuice se těší v etickém systému výsadnímu postavení, díky němuž mohou poskytovat status zdůvodnění ostatním přesvědčením, která jsou z nich již inferenčně odvozena. Tato „základna“ pro zdůvodnění je tím, co je na intuicionismu pro mnohé nejsympatičtější – nabízí zkrátka poměrně elegantní kritérium justifikace.

Nároky na zdůvodněnost se ovšem u jednotlivých intuicionistů mírně liší, což se odvíjí od jejich chápání termínů „intuice“ a „neinferenční zdůvodnění“. Ačkoliv lze s jistou nadsázkou tvrdit, že co intuicionista, to jiné pojetí intuic, přece jen lze v současném intuicionismu odlišit dva základní přístupy. První z nich jako intuice označuje specifický druh hodnotících přesvědčení (*beliefs*) vyjádřených formou propozice, k jejichž justifikaci postačuje pouhé porozumění (*understanding*) jejich obsahu. Můžeme tedy o určité intuici mluvit jako o zdůvodněné i přesto, že s jejím obsahem nesouhlasíme. Ve druhém významu jsou intuice chápány jako určité kognitivní stavy s propozičním obsahem odlišné od přesvědčení (takzvané *seemings* či *appearances*), které je možné vyjádřit ve formě „Zdá se, že *p*.“. Na rozdíl od přesvědčení se jedná o racionálně nereflektované stavy, které jsou podle intuicionistů intelektuálně²⁴ nahlédnutelné vždy, když o *p* uvažujeme. V tomto pojetí tedy osoba může mít intuici, že *p*, aniž by však měla přesvědčení, že *p*. Pravděpodobně největším proponentem prvního přístupu je ze současných intuicionistů Robert Audi, který otevřeně navazuje na hlavní postavu klasického intuicionismu W. D. Rosse (Audi 1998; 2008). Hlavní tváří druhého, progresivnějšího přístupu je Michael Huemer (2008a; 2008b).

U samotného Rosse a některých jeho myšlenek je vhodné se na chvíli zastavit, jelikož u něj lze výborně pozorovat provázanost ontologicko-epistemologického rozměru intuicionismu s jeho normativními důsledky. Ross mluví o sedmi takzvaných *prima facie* povinnostech (*duties*), jejichž *správnost* je zjevná na základě sebe sama a které slouží jako jakési axiomy morálky (Ross

²⁴ Tím se morální intuice liší od smyslového vnímání či introspekce (viz Huemer 2008b, 370–71).

2002, 29).²⁵ Mezi ně patří povinnost dodržovat sliby (*fidelity*), napravovat předchozí zlo dobrem (*reparation*), oplatit těm, kteří nám v minulosti něco poskytli (*gratitude*), jednat spravedlivě (*justice*), starat se o blaho druhých (*beneficence*), starat se o vlastní blaho (*self-improvement*) a neublížovat druhým (*non-maleficence*). Znamená to, že je *a priori* – při adekvátní reflexi – shledáváme jako zcela zřejmé. Při letmém prozkoumání uvedených principů by měl začít vysvítat další důvod oblíbenosti intuicionismu – pravděpodobně každý z nás s nimi *intuitivně* tak nějak souhlasí a nepovažuje je za problematické.

Právě kvůli svému fundacionalismu bývá intuicionismus nezdůvodnětelně chápán jako směr, který nepřipouští revidovatelnost základních intuic. Toto chápání je ovšem chybné. Samotný Ross poukazoval na to, že intuice, které po jejich kritickém zhodnocení nahlédneme jako nezdůvodněné, je třeba opustit (tamtéž, 41). Huemer, jenž se snaží reagovat na současnou kritiku, zachází ještě dál a tvrdí, že ne všechny intuice disponují stejnou mírou kredibility. Intuice, které nejsou jasně uchopitelné, jsou náchylnější ke kognitivním zkreslením nebo nejsou všeobecně sdílené, jsou považovány za méně důvěryhodné (Huemer 2008a, 105). Intuice je tedy v obou výše uvedených významech justifikována do chvíle, než je evidence proti ní natolik silná, že jsme nuceni ji přehodnotit či se jí zcela vzdát. Ačkoliv je v tomto ohledu intuicionismus otevřen případné revizi, cílem intuicionistů je i přesto identifikovat soubor takových intuic, které by v případném kritickém hodnocení obstály. Právě urputná snaha uchránit alespoň některé z našich intuic je často terčem výtek ze strany skeptiků.

U Huemerova pojetí intuicionismu je vhodné se na chvíli zastavit. O tom, že patří k těm umírněnějším, vypovídá kromě značně oslabené definice intuic i to, že svůj přístup označuje jako „revizionistický“ (Huemer 2008b). Zároveň se považuje za zastávce takzvaného racionalistického intuicionismu, který uznává apriorní morální poznání (Huemer 2008a; 2016). Jeho východiskem je snaha o revizi tradiční morálky založené na zdravém rozumu (Huemer 2008b, 369), která je charakteristická přílišným spoléháním se na intuice a jejich racionalizací. Huemer se ve svých epistemologických textech snaží do své verze intuicionismu zapracovat co nejvíce existující empirické evidence týkající se intuic,²⁶ což z něj mezi současnými intuicionisty

²⁵ Ve skutečnosti se jedná spíše o principy než povinnosti. V některých pasážích Rossovy knihy *The Right and the Good*, která vyšla poprvé v roce 1930, sice není zcela jasný počet těchto principů, nicméně nejčastěji se uvádí sedm základních (Ross 2002, 21, srov. tamtéž, 27).

²⁶ K této problematice viz [kapitola 2](#).

činí světlou výjimku.²⁷ Kromě toho se pokouší najít řešení i pro dva klíčové problémy, tedy nabídnout metodologii rozlišující spolehlivé a nespolehlivé intuice a zároveň vysvětlit, jakým způsobem je možné se dobrat morálních fakt. Z toho důvodu Huemer přichází s pětisložkovou metodologií, po jejímž aplikování by nám měly zůstat jen spolehlivé intuice.²⁸ V jejím rámci bychom měli: 1) identifikovat rozsáhlý soubor intuic, jež jsou navzájem v souladu; 2) vyhnout se intuicím, jež vlivem sociokulturního prostředí nejsou obecně sdílené; 3) nedůvěřovat intuicím, které preferují specifické formy chování a přispívají ke zvýšení reprodukční zdatnosti; 4) nedůvěřovat intuicím, které upřednostňují sebe na úkor jiných; 5) nedůvěřovat intuicím, které korespondují se silnými emocemi spojenými s danou situací (Huemer 2008b, 381–82).

Humerem nabízené kroky tak obsahují určitý prvek koherence a zároveň se snaží omezit vliv naší evoluční minulosti, sociokulturního prostředí a kognitivních zkreslení. Oblastí, která na základě těchto kroků vybízí nejvíce k revizi, je podle Huemera sexuální morálka, v níž intuice vykazují vysokou míru nespolehlivosti – ať už se jedná o případy homosexuality, promiskuity, incestu či prostituce (Huemer 2008b, 388; srov. 2016). V tomto ohledu není Huemerovu přístupu co vytknout.

Které intuice tedy slibují největší stabilitu? Zde už je Huemerova odpověď poněkud šalamounská. Tvrdí, že nejlepšími adepty jsou takzvané formální intuice, u nichž je vysoká šance, že jsou produktem racionální reflexe. Samy o sobě sice nenabízí žádné konkrétní řešení, mohou nás k němu ale zavést – představují totiž jakási formální omezení, která je možné uplatnit na etické teorie. Pokud bychom zjistili, že principy dané etické teorie jsou v rozporu s uvedenými intuicemi, měli bychom je revidovat. Huemer (2008b, 386) uvádí následující příklady:

- 1) Jestliže x je lepší než y a y je lepší než z , pak x je lepší než z .
- 2) Jestliže x a y mají identické nonevaluativní kvality, pak x a y nejsou morálně rozlišitelné.
- 3) Jestliže je přijatelné činit x a s ohledem k tomu i y , pak je přijatelné činit x i y .
- 4) Jestliže je špatné činit x a jestliže je špatné činit y , pak je špatné činit x i y .

²⁷ Sám Huemer se o sobě zmiňuje jako o „děsivém nevědeckém intuicionistovi“. Toto na první pohled možná paradoxní označení je však s jeho přístupem zcela kompatibilní, a to z toho důvodu, že uznává existenci intuic, které jsou zjevné na základě sebe sama a není je možné žádným jiným způsobem zdůvodnit, a to ani vědecky (Huemer 2008a, 10, 250–53).

²⁸ V tomto případě je podle Huemera možné intuice chápat jak jako přesvědčení, tak i jako kognitivní stavy s obsahem „Zdá se, že p .“, i když on sám upřednostňuje druhý způsob (Huemer 2008b, 371).

- 5) Pokud jsou dva stavy věcí x a y natolik příbuzné, že y lze vytvořit přidáním něčeho hodnotného k x , aniž by tím vzniklo něco špatného, snížila se hodnota čehokoliv v x nebo se z x něco hodnotného odebralo, pak je y lepší než x .
- 6) Etický status (ať už přípustný, nesprávný, povinný atd.) volby (x a y) před (x a z) je stejný jako u volby y před z za předpokladu, že x existuje.

V tomto tedy spočívá epistemologický aspekt revizionistického intuicionismu. Na normativní úrovni nás podle Huemera jeho respektování povede k odmítnutí klasické deontologie. Svou pozornost nicméně soustředí primárně na paradox deontologie, kterou označuje jako slabou (*weak*) a podle níž není možné sáhnout k nedovolenému ublížení ani v případech, kdy by takový čin vedl k většímu dobru (Huemer 2008b; 2009). Huemer se domnívá, že výsledkem aplikace formálních intuic bude nakonec s největší pravděpodobností utilitarismus či nějaká forma etického egoismu (Huemer 2008b).²⁹

Co se týká ontologické stránky intuicionismu, i zde si Huemer dokáže vystačit s empirickou evidencí, aby dokázal existenci morálních fakt a naši schopnost je nějakým způsobem nahlédnout. Jelikož postulování exotické mentální schopnosti či přeceňování našich adaptačních vlastností se ukazuje být s ohledem k současným poznatkům neudržitelnou bájí, jde na to Huemer odjinud a věnuje pozornost vývoji a proměnám morálky napříč časem, konkrétně jejímu pokroku. Podle něj je možné ve společnosti sledovat zvyšující se tendence k liberalismu, na základě čehož označuje liberalismus jako objektivně správnou hodnotu a sám sebe jako liberálního realistu (Huemer 2016).³⁰ Všimá si korelace mezi vyspělostí společnosti a takovými fenomény jako míra válečných konfliktů a násilí, schvalování otroctví či poprav, diskriminace ve formě rasismu a sexismu, nebo naopak postupná dekolonizace a demokratizace. Čím vyspělejší společnost, tím větší tendence k liberalismu vyznačující se

²⁹ Není to ovšem tak, že utilitarismus by byl teorií, se kterou Huemer od počátku sympatizuje. Předního představitele současného utilitarismu Petera Singera kritizuje za to, že ačkoliv sám považuje svůj přístup za čistě racionální, ve skutečnosti jsou některé jeho předpoklady nezdůvodněné a podepřené pouze intuicemi (Huemer 2008a, 150–54; 2008b). Osobně ovšem podezírám Huemera z podobného problému – domnívám se, že v pozadí racionálních formálních intuic, které Huemer nabízí, hraje zásadní roli utilitaristické kritérium důsledků jednání. Více k deontologii i utilitarismu viz [úvod kapitoly 3](#).

³⁰ Pod termínem „liberalismus“ Huemer nerozumí ani tak specifickou etickou teorii, jako spíše širší etickou perspektivu, která 1) uznává morální rovnost jedinců, 2) prosazuje respekt k důstojnosti jednotlivce a 3) vymezuje se vůči neopodstatněnému nátlaku a násilí (Huemer 2016, 1987).

mimo jiné zavrhováním dříve neproblematických praktik, jako například mučení či opěvování válečných agresorů.

Tyto příklady si Huemer pro podporu své pozice nevybírání jen tak. Většinou jsou totiž používány v neprospěch realismu jako důkaz morálního relativismu. Huemer si ale klade následující otázky, na něž okamžitě podává odpovědi: „Proč bylo zrušeno otroctví? Protože bylo nespravedlivé. Proč jsou lidé čím dál tím méně ochotní jít do války? Protože válka je strašná. Proč v dějinách lidstva obecně vzato zvítězil liberalismus? Protože je správný.“ (Huemer 2016, 2000). Huemer tato tvrzení pokládá za nejjednodušší a nepřirozenější vysvětlení morálního pokroku. Za vyvrácení morálního relativismu považuje fakt, že jednotlivé společnosti napříč časem konvergují k liberalismu, a nikoliv naopak.

Jak ale víme, že liberalismus je „ten pravý“? Neděje se tak skrze kognitivní mechanismy jedince, o jejichž spolehlivosti můžeme kvůli celé řadě nedostatků pochybovat, ale skrze spolehlivé kognitivní mechanismy společnosti jako celku, která si na základě zkušenosti předává a precizuje morální poznání. Huemer tento proces přirovnává k pokroku ve vědě. Ovšem v morálce se jedná spíše o negativní způsob předávání v tom smyslu, že postupem času čím dál tím víc zjišťujeme, jak bychom se neměli chovat (tamtéž, 2006). Huemer se nicméně pouští na tenký led, když tvrdí, že je *nezbytné*, aby v každé kultuře existovali jedinci, kteří „jsou schopni vidět určité morální problémy o něco přesněji než většina jejich současníků“ (tamtéž, 2005).

Jak by mělo být zřejmé, intuicionismus se neobejde bez předpokladu spolehlivého apriorního poznání, kterým mají být vybrané intuice. U Rosse jimi disponují filozofové mající patřičné vzdělání, u Huemera je pak spolehlivost poznávacího procesu zajištěna vývojem společnosti a existencí jedinců, kteří disponují kvalitnější schopností nahlížet objektivní morální fakta.

1.2.2 Koherentismus

U koherentismu je situace odlišná. Koherentisté zastávají kompromisní stanovisko mezi intuicionismem a skepticismem. Oproti intuicionistům tvrdí, že neexistují žádná morální přesvědčení, která by byla zjevná na základě sebe sama, oproti skeptikům pak trvají na možnosti zdůvodnění. Jako intuice označují uvážené, tedy již racionálně reflektované soudy

(*considered judgments*), jež jsou považovány za zdůvodněné v případě koherence s ostatními soudy. Pro dosažení této koherence je potřeba síť našich přesvědčení pod tíhou nové evidence víceméně neustále revidovat – intuice jsou jí přizpůsobovány, popřípadě zcela opouštěny. Na rozdíl od intuicionismu však neexistují žádné intuice, které by měly v rámci sítě výsadní postavení.

Ačkoliv se může zdát, že toto řešení nabízí to nejlepší z obou světů, musejí koherentisté čelit tvrdé kritice ze strany intuicionistů i skeptiků, která poukazuje na několik závažných problémů. Prvním důvodem je argument z regrese. V případě, že by morální přesvědčení byla justifikována inferenčně, to znamená byla odvozena z jiných přesvědčení, jež by jim poskytla tento status, znamenalo by to, že řetězec zdůvodnění by byl nekonečný. Viděli jsme, že intuicionisté se tomuto problému na první pohled elegantně vyhýbají. Jednou z odpovědí koherentistů je kruhové zdůvodnění, kdy počáteční přesvědčení poskytuje justifikaci dalšímu přesvědčení a samo je zároveň podepřeno jiným přesvědčením, které je považováno za již zdůvodněné. Jiné řešení pokládá první z přesvědčení jen za jakýsi *input*, kterým začíná celý proces justifikace. V některých verzích nemusí toto přesvědčení nutně vycházet z oblasti morálky (viz Sayre-McCord 2013).

Další z problémů představuje riziko relativismu. Dovedeno do důsledku, jestliže neexistuje žádný opěrný bod, na němž by byl daný systém přesvědčení vystavěn, a jediným kritériem je jeho vnitřní koherence, znamená to, že za zdůvodněný může být považován v podstatě jakýkoliv vnitřně koherentní systém s jakkoliv podivnými přesvědčeními. Požadavek koherence se zkrátka zdá být nedostatečným kritériem zdůvodnitelnosti.

Společně s koherentismem bývá často zmiňována metoda reflektované rovnováhy, jejímž hlavním proponentem byl John Rawls. Rawls ve své *Teorii spravedlnosti* (1995, 26) popisuje ideální situaci jako takovou, v níž bylo dosaženo rovnováhy mezi našimi reflektovanými soudy a principy. Pro dosažení této rovnováhy je občas třeba některé ze soudů přehodnotit či opustit, jestliže odporují přijatým principům či nejsou v souladu s ostatními soudy, občas je naopak třeba vzdát se určitého principu, jestliže je evidence proti němu příliš silná. Zastánci reflektované rovnováhy rozlišují mezi úzkou (*narrow*) a širokou (*wide*) rovnováhou. V případě té první je kritériem zdůvodnění koherence soudu s ostatními soudy v dané síti morálních přesvědčení jedince. V případě té druhé je však nutné vzít tento soubor přesvědčení a vystavit

ho testu mnohem náročnějšímu – zjistit, zda je v souladu také s jinými teoriemi či přesvědčeními druhých. Zde už na rozdíl od úzké reflektované rovnováhy může dojít ke značným změnám v dané síti přesvědčení. Samotného Rawlse zajímá především druhý typ rovnováhy, byť na rovinu upozorňuje, že je pravděpodobně nemožné takového stavu kdy dosáhnout a jedná se pouze o ideální model (tamtéž, 40). Otázkou ovšem je, jakým způsobem mají být utvářeny objektivně platné morální principy (srov. de Maagt 2017). Ačkoliv existuje celá řada verzí koherentismu,³¹ tou nejtradičnější stále zůstává subjektivní koherentismus soustředící se primárně na zdůvodnění přesvědčení jedince.

Je však sporné, nakolik je reflektovaná rovnováha skutečně metodou, jež je vlastní pouze koherentistům. Někteří považují širokou reflektovanou rovnováhu za nezbytnou součást koherenčního přístupu a kontrastují ji s fundacionalistickým přístupem intuicionistů (Daniels 1979; 2013). Jiní poukazují na to, že reflektovaná rovnováha není pouze koherenčním modelem, ale může být i součástí umírněného (*moderate*) či slabého (*weak*) fundacionalistického přístupu (Ebertz 1993) – jakmile totiž jako fundacionalisté připustíme možnost revize základních přesvědčení, nepřichází na řadu nic jiného než určitá verze reflektované rovnováhy.³² Na druhou stranu, pokud jako koherentisté pod nátlakem kritiky uznáme, že pro celý proces zdůvodnění přece jen potřebujeme určitý základní soubor intuic či přesvědčení, můžeme být bez problémů označeni za slabé či umírněné intuicionisty. Argument z regrese v podstatě jiným způsobem být vyřešen nemůže, což také může vysvětlovat současnou oblibu intuicionismu na úkor koherentismu.

Mým cílem zde není vyřešit otázku, zda je reflektovaná rovnováha metodou koherenční, nebo fundacionalistickou. Domnívám se, že koherentismus v čisté podobě je kvůli již zmiňované neukotvenosti teorií, která je i přes svou povrchní líbivost při bližším zkoumání neudržitelná a nutně kolabuje do nějaké slabší formy intuicionismu. Důležitější je, že metoda reflektované rovnováhy představuje pro filozofy respektující význam intuic ve filozofickém bádání a zároveň připouštějící jejich revizi v podstatě jedinou možnou metodu (viz DePaul 2006). Jejím problémem je ovšem to, co v angličtině bývá velmi trefně nazýváno *garbage-in/garbage-out*

³¹ Pro srovnání viz Moser (1985, 59–106).

³² Další důvodem k chápání reflektované rovnováhy jako fundacionalistického přístupu je podle některých i nejasný status reflektovaných soudů. Je totiž možné je interpretovat jako soudy s vyšší mírou vstupní kredibility, které následně poskytují zdůvodnění jiným soudům (Ebertz 1993, 202).

metoda (K. Jones 2007, 66). Není totiž jasné, zda reflektovaná rovnováha dokáže zamezit přijetí přesvědčení, která sice jsou v souladu se zbytkem sítě, ale sama o sobě mohou být od začátku problematická. I z toho důvodu se mé vlastní pojetí staví k této metodě kriticky.

Vzhledem k výše uvedeným obtížím koherentismu není divu, že pokud se etikové nechtějí v rámci morální epistemologie přihlásit k pro mnohé neuspokojivému a chladnému skepticismu, intuicionismus se jeví jako nejlepší volba. Jeho výhodou je kromě pevné základny zdůvodnění i soulad s běžnými intuicemi.

1.2.3 Skepticismus

Charakterizovat jasně a výstižně pozici morálního skepticizmu je poněkud obtížné. Na rozdíl od poměrně jednoduše vymezeného intuicionismu a koherentismu existuje morální skepticizmus v několika odlišných variantách, které na sobě nemusejí být nutně závislé. Velmi obecně bychom jej mohli popsat jako směr, který zpochybňuje jakoukoliv pozitivní epistemologickou, ontologickou, sémantickou či psychologickou metaetickou pozici. Setkat se tak můžeme se skepticismem ohledně morálního poznání a zdůvodnění, objektivní pravdy, pravdivosti morálních soudů či dostačujících důvodů k jednání (viz Sinnott-Armstrong 2006; 2015). V této kapitole se zaměřím především na dva z nich, a to na epistemologický skepticizmus a skepticizmus týkající se existence objektivních morálních fakt. Argumenty v jejich prospěch totiž bývají zpravidla diskutovány současně nebo alespoň v úzké souvislosti.

Epistemologický morální skepticizmus existuje ve dvou základních verzích, a to silnější a slabší. Podle první z nich – označované jako dogmatický či akademický skepticizmus – není morální poznání ani zdůvodnění morálních přesvědčení zcela možné. Pro druhou z nich, pyrrhónský skepticizmus, je příznačný umírněnější agnostický přístup, podle něž nelze podat uspokojivé argumenty ani ve prospěch, ani v neprospěch existence morálního poznání či zdůvodnění morálních soudů. Z toho důvodu je nejlepší zdržet se v této otázce úsudku (Sinnott-Armstrong 2006; 2015). Ani jedna z uvedených forem nicméně netvrdí, že by jedinec neměl žádná morální přesvědčení. My všichni nějaká morální přesvědčení máme, mohou být dokonce ve vzájemném souladu, nemůžeme pro ně ale poskytnout adekvátní kritérium zdůvodněnosti.

Ontologický skepticismus odmítá existenci objektivních morálních fakt či vlastností. Sinnott-Armstrong (2006, 33) rozlišuje čtyři způsoby, jak můžeme termínu morální faktum rozumět. Kromě postulování pozitivních morálních fakt („eutanasie je zavrženíhodná“) je možné mluvit také o negativních faktech („eutanasie není zavrženíhodná“), kondicionálních faktech („jestliže je zavrženíhodná eutanazie, pak i asistovaná sebevražda“) či disjunkčních faktech („buď je eutanazie zavrženíhodná, nebo je asistovaná sebevražda v pořádku“). Pravděpodobně nejznámějšími odpůrci morálních fakt jsou v současné metaetice představitelé teorie omylu (*error theory*), kteří z neexistence morálních fakt vyvozují nepravdivost všech morálních soudů. Domnívají se, že při vyslovování morálních tvrzení se dopouštíme chyby – máme totiž pocit, že jejich konstatováním vyjadřujeme určité (pozitivní) morální faktum, které činí dané tvrzení pravdivým nebo nepravdivým. Jelikož ale morální fakta neexistují, daná tvrzení žádnou skutečnost nereflektují, a tím pádem jsou nepravdivá (Joyce 2001). Mým záměrem není zabývat se zde sémantikou morálních tvrzení, proto se do této problematiky nebudu hlouběji pouštět. Za zajímavější považuji jeden z možných důsledků tohoto přístupu, kterým je fikcionalismus, jenž má stejně jako teorie omylu kořeny v Mackieho *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1990). Fikcionalismus totiž přes svůj skeptický postoj přiznává větám morálky důležitou funkci – v rámci morální praxe se bez nich neobejdeme, musíme si však uvědomit, že jsou jen praktickým nástrojem usnadňujícím kooperaci mezi členy daného společenství, nikoliv vyjádřením morálních fakt. V tomto případě tedy nevede skepticismus k nihilismu, ale k uvědomění si důležitosti morálních tvrzení, a to i přesto, že jsou jen pouhou fikcí (Joyce 2001).

Jaké jsou důvody pro odmítání existence objektivní morální reality a jejího poznání? Ty nejzásadnější pramení ze dvou oblastí – z lidské morální praxe a z evoluční biologie, byť v argumentaci se často prolínají oba aspekty, což za chvíli uvidíme. Prvním argumentem je poukazování na morální nesouhlas, a to jak mezi laiky, tak mezi experty. Druhým jsou takzvané argumenty z evoluce (*evolutionary debunking arguments*) zpochybňující spolehlivost morálních kognitivních mechanismů.

1.2.4 Morální nesouhlas

Námítku morálního nesouhlasu můžeme také najít u Mackieho jakožto nesmiřitelného odpůrce morálního realismu.³³ Jestliže existují nějaká objektivní morální fakta, jak je možné, ptá se Mackie, že se morálka tak liší napříč časem, mezi jednotlivými kulturami, a dokonce i mezi jedinci v rámci určité komunity? Samotná existence nesouhlasu v morálce ovšem není nijak překvapivá – nesouhlas je charakteristický pro jakoukoliv jinou disciplínu a nebývá považován za důvod pro popírání existence fakt. Nicméně podle Mackieho je „nesouhlas ve vědě výsledkem spekulativních inferencí či explanačních hypotéz, založených na nedostatečné evidenci, a je sotva uvěřitelné, že by morální nesouhlas bylo možné interpretovat stejným způsobem“ (Mackie 1990, 36). Mackie tvrdí, že jako pravděpodobnější se jeví hypotéza, podle níž vnímáme určité jednání jako morálně správné nebo nesprávné nikoliv proto, že máme přístup k objektivní morálce skrze intuici nebo jinou záhadnou mentální kapacitu, ale proto, že takové posuzování je nám dáno kulturně, tedy výchovou a prostředím, ve kterém žijeme (tamtéž, 36–38).

Existence morálního nesouhlasu sama o sobě ale nebývá považována za vyvrácení morálního realismu ani za důvod pro příklon k morálnímu relativismu.³⁴ Podle realistů si nesmíme představovat, že morální objektivita neumožňuje variabilitu. Je potřeba se zaměřit na obecné vzorce morálního chování, tedy na styčné body morálního souhlasu, které ale mohou mít v různých časových obdobích a kulturách různé podoby. Morální realisté se proto často soustředí na omezený soubor obecných morálních principů či hodnot, které podle nich odrážejí objektivní morální fakta, jako je například péče o potomky, preferování potěšení a vyhýbání se bolesti či pomáhání druhým. Různorodost konkrétnějších morálních zásad je vysvětlována akcentováním odlišné evidence, tedy jinými non-morálními přesvědčeními.

V tomto případě ale skepticky ladění myslitelé pohotově reagují a berou si na pomoc poznatky evoluční biologie. Na jejich základě přesvědčivě ukazují, že pro vysvětlení uvedených fenoménů není třeba postulovat existenci morálních fakt jakékoliv povahy. Je možné si vystačit s prostým naturalistickým vysvětlením, podle něž jsou tyto sdílené morální mechanismy výsledkem působení přirozeného výběru. Tím, že přispívají ke kooperaci jedinců

³³ Mackie (1990, 36–38) mluví o „argumentu z relativity“, běžnější je ale označení „argument z nesouhlasu“.

³⁴ Podle morálního relativismu je správnost nebo nesprávnost morálního jednání závislá na praxi určitého společenství a dané době.

v rámci skupiny i mimo ni, zvyšují také jejich šance na přežití. Dodržovat – v různých podobách – tyto základní morální principy je tak oboustranně výhodné, což je důvodem, proč je lze nalézt v různých kulturách napříč světem i napříč dějinami. Rosenberg (2011) tyto obecné morální vzorce nazývá jádrovou morálkou (*core morality*). Uznání naturalistického stanoviska podle něj nevyhnutelně vede k formě nihilismu, který označuje jako milý (*nice nihilism*). Milý nihilismus netvrdí nic víc, než že vzhledem k evolučnímu původu naší morálky není možné žádným morálním principům přiřknout zdůvodněnost – například o potratech nemůžeme tvrdit ani že jsou správné, ani že jsou nesprávné. Rosenbergův nihilismus tedy rozhodně nevede k obávanému relativismu. Na druhou stranu ale nevede ani k anarchii – přídomek „milý“ má značit, že jsme evolučně nastaveni tak, abychom se starali nejen o sebe, ale i o druhé, tedy abychom dobrovolně dodržovali morální zásady usnadňující kooperaci. Variabilita v morálních principech je podobně jako u některých realistů vysvětlována aplikací odlišných faktálních přesvědčení.

Obecně lze říci, že ačkoliv je argument z nesouhlasu na první pohled přitažlivým argumentem proti realismu i možnostem zdůvodnění, v současných debatách neobstojí. Jak jsme viděli, ať už zastáváme skeptické či anti-skeptické stanovisko, můžeme morální nesouhlas jednoduše vysvětlit odvoláním se na non-morální fakta, tedy na rozdílnou epistemologii. V takovém případě pak není samotný morální nesouhlas považován za neřešitelný. Na tomto tvrzení není nic kontroverzního. Představovat si však, že tím jsme se problému morálního nesouhlasu zcela zbavili, není na místě. Morální a epistemologická rovina jsou dvěma stranami téže mince, a morální nesouhlas tak není možné vysvětlit bez přihlédnutí k epistemickým kvalitám jedinců a faktům dostupným v dané době. Když sestoupíme na epistemologickou úroveň, zjistíme, že podobný optimismus si už nemůžeme dovolit, protože chtě nechtě narazíme na problém hlubokého nesouhlasu (*deep disagreement*). Jeho vyřešení vyžaduje samostatné pojednání, více se mu proto věnuji v [kapitole 3.3](#).

1.2.5 Argumenty z evoluce

Mimo poukazování na různé typy morálního nesouhlasu jsou ve skeptickém táboře populární takzvané argumenty z evoluce. Ty podobně jako Mackieho argument z podivnosti kombinují ontologickou a epistemologickou stránku a zaměřují se na morální poznání, ovšem optikou

evoluční psychologie. Východiskem je předpoklad působení přirozeného výběru na naši kognitivní výbavu a její domnělou schopnost generovat poznání, tedy pravdivá a zdůvodněná přesvědčení. Mechanismy, jež byly v průběhu lidského evolučního vývoje preferovány, vedly ke zvyšování šancí na přežití a naší reprodukční zdatnosti. Na těchto základech vznikla i morálka. Ovšem v průběhu času s vývojem lidské společnosti některé z mechanismů zastaraly, jiné našly nové uplatnění a některé se vyvinuly nově. Přirozený výběr reaguje pomaleji, než probíhají změny v prostředí, a proto se neodbytně nabízí otázka, zda jím ovlivněné kognitivní procesy podílející se na utváření morálních přesvědčení lze považovat za spolehlivé. Současná společnost je značně komplikovaná a my jsme nuceni v jejím rámci řešit morální problémy, kterým naši předkové čelit nemuseli. Lidský mozek není na tyto situace adekvátně připraven a může nás při snaze o nalezení správného řešení svádět na scestí.

Co se týká běžného poznání, lze tvrdit, že svět kolem nás poznáváme až na výjimky adekvátně, jinak bychom jako lidský druh vyhnuli. Proč by situace v morálce měla být jiná? V tomto případě se odpověď týká především non-naturalistických realistů, na které jsou argumenty z evoluce primárně zaměřeny. Situace v takto pojímané morálce je odlišná, protože hovoříme o poznání *abstraktních* morálních fakt, jež se svou povahou liší od čehokoliv ve světě kolem nás. Argumenty z evoluce podřívají možnost poznání non-naturálních morálních fakt – i kdyby totiž existovala, neexistuje žádná kognitivní schopnost, která by nám jejich poznání umožňovala. Mechanismy přirozeného výběru nemají za cíl objevení pravdy, ale „pouhou“ schopnost přežití a reprodukce. Výsledkem argumentů z evoluce je proto zpochybňování pravdivosti i zdůvodněnosti morálních přesvědčení.

Huemer má poměrně přezíravý postoj k aplikaci poznatků evoluční biologie v etice, ovšem vzhledem k obsáhlé kritice využívající těchto poznatků v neprospěch intuicionismu se snaží dokázat, že intuicionismus a evoluční perspektiva se nutně nevyklučují. Tento názor ilustruje na problematice morálních percepcí a jejich přesnosti. Podle Huemera totiž přesné morální percepce (*accurate moral perceptions*) usnadňují přežití podobně jako naše běžné percepce, a to tím způsobem, že přispívají ke kooperaci v rámci společnosti. Jedinci, kteří disponují přesnějšími intuicemi, snadněji akceptují sociální normy, jež jsou ve prospěch skupiny, čímž zvyšují i své vlastní šance na přežití (Huemer 2008a, 214–19).

Pravděpodobně nejzásadnější kritikou na toto téma je článek Sharon Street „A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value“ (2006), který dopodrobna rozebírá kauzální vztah mezi našimi morálními přesvědčeními a potenciálně existujícími non-naturálními morálními fakty. Jestliže si myslíme, že je možné morální fakta nějakým způsobem nahlížet, čelíme podle Street neradostnému dilematu. Jedna možnost je připustit, že kauzální vztah mezi morálními fakty a evolučně formovanými morálními přesvědčeními neexistuje. V takovém případě jsme donuceni uznat, že i kdyby morální fakta existovala, nedisponujeme schopností je poznávat. Pokud by se nám něco takového podařilo, jednalo by se podle Street o pouhou náhodu:

[P]řipustit, že jsou naše evaluativní soudy formovány evolučními vlivy, je stejné jako vypravit se na Bermudy a nechat svou loď unášet větrem a vlnami; stejně jako vliv větru a vln nemá nic společného s tím, kam na své lodi míříme, tak dějinný vliv přirozeného výběru na obsah našich evaluativních soudů nemá nic společného s evaluativní pravdou. Samozřejmě, tu a tam se může stát, že vítr a vlny dopraví něčí loď na břehy Bermud. Podobně se občas může stát, že nás evoluční tlak náhodou postrčí k přijetí evaluativního soudu, který odpovídá některé z nezávislých evaluativních pravd realistů. Ale v takovém případě by se jednalo o čistou náhodu, protože dle hypotézy neexistuje vztah mezi působícími silami a příslušným „cílem“, totiž evaluativní pravdou. (Street 2006, 121–22)

Náhoda pochopitelně není tím, s čím by se realisté chtěli spokojit. Jejich pozice by značně ztratila na přitažlivosti, protože největším lákadlem realismu je možnost postulování jistých pravd, na jejichž základě lze zdůvodnit jiná morální přesvědčení. Proto se většina realistů otevřeně hlásí k druhému řešení, tedy k uznání kauzálního vztahu mezi morálními pravdami a morálními soudy. Podle realistů totiž alespoň některá morální přesvědčení odráží objektivní pravdy (*track the truth*). Aby realisté zachovali evoluční perspektivu, nezbývá jim podle Street nic jiného než tvrdit, že schopnost poznání takových abstraktních evaluativních pravd přináší jedincům určitou evoluční výhodu, tedy že přirozený výběr preferoval jedince se schopností tato fakta nahlížet. Street upozorňuje, že v takovém případě realisté předkládají skutečnou empirickou hypotézu, které ovšem odporují veškeré empirické poznatky.

Na tomto místě stojí za to uvést příklady na první pohled objektivních morálních pravd či fakt, při jejichž vysvětlení se nemusíme složitě odvolávat na abstraktní morální pravdy, ale vystačíme si s „prostým“ evolučním vysvětlením (tamtéž, 115):

- 1) Máme důvod preferovat to, co zvyšuje naše šance na přežití.
- 2) Máme důvod dělat to, co podporuje zájmy člena naší rodiny.
- 3) Máme větší povinnost pomoci našim dětem než naprostým cizincům.
- 4) Když se k nám někdo chová pěkně, máme důvod mu to oplatit.
- 5) Když někdo jedná altruisticky, máme důvod ho obdivovat, chválit a ocenit.
- 6) Když někdo někomu záměrně ubližuje, máme důvod se jej stranit či ho potrestat.

Příklady, které Street uvádí, jsou v podstatě identické s Rosenbergovou jádrovou morálkou (Rosenberg 2011), podobně argumentuje také Singer (2005). Někteří považují argumenty z evoluce za jasný důvod ke skepticizmu, jiní jimi příliš přesvědčení nejsou. Druhá skupina poukazuje na to, že se nejedná o vyvracející (*rebutting defeaters*), ale spíše jen podrývající argumenty (*undercutting defeaters*).³⁵ Znamená to, že argumenty z evoluce nejsou důvodem pro přijetí skeptického stanoviska, spíše jen podporují jistou nedůvěru vůči spolehlivosti morálních přesvědčení, která v lepším případě může být překonána adekvátním racionálním reflektováním našich přesvědčení.

Někdy bývá kategorie argumentů z evoluce chápána šířeji jako jakékoliv zpochybňování důvěryhodnosti morálních přesvědčení kvůli jejich evolučnímu původu (Königs 2018). Sem můžeme zařadit již zmiňovaného Richarda Joyce, kterého skepticizmus zavedl až k fikcionalismu (Joyce 2001), Petera Singera, jenž odmítá jakékoliv intuitivní morální poznání (Singer 2005), či Joshuu Greena zpochybňujícího justifikaci deontologických principů, které jsou podle něj založeny na intuicích (viz např. Greene 2008; 2014). Argumentům posledních dvou zmiňovaných se budu podrobně věnovat v kapitole 3.1. Prozatím můžeme shrnout, že ačkoliv argumenty z evoluce v jakékoliv podobě nemusejí nutně představovat definitivní vyvrácení důvěryhodnosti morálních přesvědčení, nelze je brát na lehkou váhu. Vyhnout se skepticizmu je možné, ostatně o to se pokouší i tato práce, ovšem propadnout bezbřehému

³⁵ Termín argument zde není zcela vystihující, nicméně pro dané pojmy neexistuje zavedený český překlad. Picha (2014, 36) mluví o útoku na argument a rozlišuje mezi útokem na přesvědčení samotné (*rebutter*) a útokem na zdůvodnění nějakého přesvědčení (*undercutter*). Bielik (2019) používá termíny vyvracející a zpochybňující anulátor. Za konzultaci této problematiky děkuji Ivě Svačinové.

optimismu by znamenalo definitivní rozloučení se seriózním druhem etiky. Argumenty z evoluce totiž představují jen jeden ze střípků celé skládačky o pozadí našeho morálního usuzování. Důvodů, proč bychom měli být k našim morálním soudům přinejmenším obezřetní, je mnoho. Obecně je však můžeme vyjádřit následovně: obsah morálních přesvědčení je ovlivňován celou řadou faktorů, ke kterým nemáme introspektivní přístup. Ať už se jedná o vliv naší evoluční minulosti, působení sociokulturního prostředí a situačních faktorů či omezení v podobě různých kognitivních zkreslení. Dnešní etika má tu výhodu, že může čerpat ze značného množství empirických výzkumů týkajících se lidské morální praxe a morálního usuzování, a nemusí se tak spokojit s pouhým uvažováním z křesla. Výsledky, které nám jednotlivé vědní disciplíny – především evoluční biologie, morální a sociální psychologie a neurální věda – přináší, příliš k optimismu nenabádají. Skeptikové se této evidence rádi chápou a znesnadňují svým pozitivněji laděným kolegům práci. Současný skepticismus tedy kromě argumentů z nesouhlasu a argumentů z evoluce velmi často cílí na nespolehlivost kognitivních procesů podílejících se na utváření morálních přesvědčení. Tato problematika je obsáhlá a pro tuto práci naprosto zásadní, proto se jí budu věnovat odděleně ve [druhé kapitole](#).

Ačkoliv skeptické námitky pokládám za adekvátní a domnívám se, že odpůrci skepticismu na ně nepodávají uspokojivé odpovědi, mé vlastní stanovisko – přes všechny sympatie – není skeptické v tom smyslu, že by odmítalo či zpochybňovalo možnost morálního zdůvodnění a poznání. Zdůvodnění morálních přesvědčení považuji v etice za téměř jediný skutečný problém; nedovedu si totiž představit, jakým způsobem bychom bez kritéria zdůvodnění dokázali odlišit, se kterými morálními přesvědčeními a principy v etice pracovat a se kterými nikoliv. Při řešení konkrétních morálních problémů není možné stavět na pouhých domněnkách či dojmech. V případě, že určité stanovisko stojí na nezdůvodněných přesvědčeních, nemělo by vůbec být předmětem seriózní etické debaty. Z podobného důvodu neshledávám adekvátním ani Rosenbergův milý nihilismus a jemu podobné přístupy – nemusíme nutně tvrdit, že interrupce jsou *správné* nebo *nesprávné*. Na základě dat ze zemí, ve kterých jsou potraty povoleny a ve kterých nikoliv, můžeme ale zcela jednoznačně říct, že *mít možnost* uměle přerušit těhotenství je *lepší* než ji nemít.³⁶ A o to by v etice mělo jít

³⁶ Podstoupení interrupce samozřejmě není jednoduchým rozhodnutím a může mít pro ženu fyzické i psychické následky. Vstřícná potratová politika má nicméně celou řadu benefitů: povolení potratů vede ke snížení počtu dětí předaných k adopci, pro některé ženy je navíc představa postoupení dítěte k adopci emocionálně bolestivější

především – některá řešení jsou zkrátka pro daná individua lepší a některá horší. A pro jejich rozlišení potřebujeme právě zdůvodnění, jež by kombinovalo poznatky z morální i non-morální praxe a bylo zbaveno možných zkreslení. V následující kapitole se od metaetiky přesuneme k deskriptivní etice a přiblížíme si způsob, jakým funguje tvorba morálních přesvědčení.

než umělé přerušení těhotenství (Bitler a Zavodny 2002; J. Jones 2008; Sisson et al. 2017). Možnost volby vede také k omezení počtu úmrtí žen při zdravotních komplikacích během těhotenství, klesá počet potratů prováděných podomácku i potratová turistika do zemí, které interrupce povolují, apod. (Dyer 2023).

2 Deskriptivní etika³⁷

Lidská morálka zajímá filozofy od nepaměti. Ovšem teprve v nedávné minulosti došlo k rozmachu jejího empirického zkoumání, především procesů stojících na pozadí morálních přesvědčení. V roce 2001 vyšly shodou okolností dva klíčové texty, které poskytly jak filozofům, tak vědcům impuls pro další bádání. Prvním byl psychologický článek Jonathana Haidta „The Emotional Dog and Its Rational Tail“, druhým studie Joshuy Greena a jeho kolegů „An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment“, ve kterém si vzali na pomoc nástroje neurálních věd. Psychologické výzkumy nebyly v etice ničím novým, ovšem ty neurální ano. V roce 2002 vznikla v San Franciscu na konferenci *Neuroethics: Mapping the Field* oficiálně jako samostatná disciplína neuroetika.³⁸ Její vznik byl provázen ohromným nadšením, které vedlo k celé řadě zajímavých experimentů využívajících primárně technologii funkční magnetické rezonance (fMRI). Zatímco psychologie je v rámci experimentů odkázána jen na pozorování subjektů a jejich výpovědi o vlastních mentálních stavech, neuroetika umožnila nahlédnout jim přímo do mozku a sledovat, které mozkové oblasti jsou aktivovány během morálního usuzování a jakým způsobem se procesy probíhající v těchto oblastech podílejí na podobě výsledného morálního přesvědčení. Spolu s evoluční etikou, která nabízí poznatky o vývoji morálky, tvoří morální psychologie a neuroetika silnou kombinaci věd, kterým se do současnosti podařilo poskytnout enormní množství evidence o způsobu, jakým probíhá morální usuzování a jaké faktory na něj mají vliv. Některým filozofům způsobily tyto poznatky radost, některým spíše vrásky. Ukázalo se totiž, že morální usuzování probíhá z podstatné části podvědomě, což způsobuje, že nedokážeme spolehlivě říct, co nás vedlo k určitému morálnímu přesvědčení, zato jsme ale schopní si tyto důvody poměrně ochotně vymyslet.

³⁷ Části této kapitoly pochází z článku „Morální intuice z pohledu současné deskriptivní etiky“ (Chudárková 2019) a mé diplomové práce „Neuroetika: morální intuice a jejich role v etice“ (2016).

³⁸ V rámci neuroetiky můžeme identifikovat dvě odlišná, avšak do určité míry prolínající se odvětví – etiku neurovědy (*ethics of neuroscience*) a neurovědu etiky (*neuroscience of ethics*). Etika neurovědy se částečně překrývá s bioetikou a zabývá se etickými aspekty neurovědy a využívání neurotechnologí. Tradičními tématy jsou neurální vylepšování, osobní identita a kognitivní soukromí a autonomie. Naproti tomu neurověda etiky, z níž čerpá tato práce, je deskriptivní disciplínou zabývající se popisem neurálních mechanismů umožňujících morální kognici a tím, co nám tyto poznatky mohou říci k některým tradičním etickým problémům (Levy 2011; Roskies 2002; 2016).

Tato zjištění do jisté míry nabourala představy o lidské racionalitě. Je ovšem poněkud paradoxní, že by část z nich možná nikdy nevznikla, kdyby nebylo bujně fantazie dvou filozofek – Philippy Foot a její žačky Judith Jarvis Thomson. Obě jsou totiž autorkami nespočetných variant jednoho z nejznámějších myšlenkových experimentů v etice, takzvaného tramvajového dilematu, který ve svém výzkumu využil Joshua Greene a po něm celá řada dalších. Ačkoliv se v etice jedná o experiment značně omílaný, nelze se bez něj blíže seznámit s problematikou morální kognice a jejího výzkumu. První část této kapitoly je proto věnována tramvajovému dilematu z filozofické i vědecké perspektivy, následující části představují několik teorií morálního usuzování včetně jejich normativního a praktického přesahu.

Představované přístupy kriticky zkoumají pozadí některých principů dvou tradičních normativních teorií, utilitarismu a deontologie. Pro tuto chvíli stačí utilitarismus chápat jako teorii, podle níž je správnost jednání posuzována podle jeho důsledků, tedy podle toho, nakolik vede ke zvýšení blaha a snížení utrpení. Hlavním cílem je zvolit na základě tohoto kritéria jednání, které bude prospěšné pro co největší počet jedinců, jichž se dané důsledky týkají. Cílem deontologů je vytvořit soubor pravidel formulovaných ve formě práv a povinností, který by řídil jedincovo jednání. Za morální je pak považováno jednání, jež je v souladu s těmito pravidly. Na rozdíl od utilitarismu je pro deontologii specifický důraz na úmysl jednajícího a charakter samotného činu. Deontologové proto důsledně rozlišují mezi úmyslnými a neúmyslnými a aktivními a pasivními činy. Mezi tradiční deontologické distinkce tak patří zabití vs. ponechání zemřít (*killing vs. letting die*), čin vs. opomenutí (*action vs. omission*), doktrína konání a dopuštění (*doing vs. allowing*) a princip dvojího účinku (*doctrine of the double effect*). Nejdiskutovanější jsou tyto distinkce v případech způsobení újmy a její morální závažnosti. Pasivní a neúmyslné ublížení je vždy považováno za méně závažné než ublížení aktivní a úmyslné. Princip dvojího účinku dokonce upravuje okolnosti, za nichž je způsobení újmy morálně přijatelné. Jedná se o případy, v nichž se vyskytují dva typy účinku, jeden pozitivní a jeden negativní. Morálně přijatelné je ublížení tehdy, pokud se jedná o vedlejší produkt snahy o morálně správný či alespoň neutrální cíl, například záchranu života. Jde tedy o výsledek vedlejšího kauzálního řetězce, který na rozdíl od dobrého činu nezamýšlíme, můžeme jej nicméně předvídat. Způsobená újma zároveň nesmí být

prostředkem k dosažení dobrého účinku a výsledné dobro by mělo dostatečně kompenzovat negativní efekt.³⁹

2.1 Tramvajové dilema

Dílem, ve kterém se poprvé objevuje tramvajové dilema, je článek Philippa Foot z roku 1967 s názvem „The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect“. Foot se v něm snažila poukázat na limity principu dvojího účinku a jeho uplatnitelnosti v diskusích o interrupcích. Důsledně aplikovaný princip dvojího účinku neumožňuje záměrné ukončení těhotenství, protože jeho zamýšlený účinek je negativní – vražda plodu. Omezení tohoto principu ilustrovala Foot na několika zdánlivě analogických dilematech, která ale vedou k rozdílným intuitivním řešením. Kromě tramvajového dilematu pracovala s jiným slavným myšlenkovým experimentem, který budu označovat jako *transplantace*. Na práci Foot následně navázala Judith Jarvis Thomson, která tramvajové dilema rozpracovala do několika variant, z nichž neznámější jsou ty, které budu pracovně nazývat *výhybka* a *most* (Thomson 1976; 1985). Zatímco Foot se kriticky zabývala principem dvojího účinku, Thomson se zaměřila na jinou deontologickou distinkci, a to rozdíl mezi zabitím a ponecháním zemřít.

a) *Klasická verze*

Po kolejích ve tvaru písmene Y jede tramvaj, které se porouchaly brzdy. Uvnitř sedí řidič, jenž vidí, že se tramvaj řítí na pět dělníků, kteří jsou uvázaní na pravé koleji. Jediný způsob, jak je zachránit, je odklonit tramvaj na levou kolej. Avšak na té leží přivázaný jeden dělník. Otázka zní: měl by řidič tramvaj odklonit?

³⁹ Formulování principu dvojího účinku bývá připisováno Tomáši Akvinskému. Ten v *Teologické sumě* (1938, 468, II-II, q. 64, a. 7) zdůvodňuje morální přijatelnost zabití při sebeobraně, při němž lze rozlišit dva účinky. Zamýšleným pozitivním účinkem je záchrana vlastního života, negativním, ale nezamýšleným je zabití druhého. Více k principu dvojího účinku, jeho interpretacím i možné uplatnitelnosti viz Černý (2016).

b) *Výhybka*

Po kolejích ve tvaru písmene Y se řítí prázdná tramvaj, která se nezadržitelně blíží k pravé koleji, na níž je uvázaných pět dělníků. My stojíme u výhybky a můžeme tyto dělníky zachránit, a to tak, že odkloníme tramvaj na levou kolej. Na té ovšem leží přivázaný jeden dělník. Otázka zní: je správné přehodit výhybku?

c) *Most*

Po kolejích, na kterých je přivázaných pět dělníků, se opět nezadržitelně řítí tramvaj. Tentokrát však nad kolejemi vede most, na kterém kromě nás stojí shodou okolností nějaký cizí, značně korpulentní člověk. My sami jsme drobné postavy, takže jedinou možností, jak zachránit oněch pět dělníků, je shodit tloušťka pod kola tramvaje, a tak ji zastavit. Otázka zní: je správné shodit tloušťka?

d) *Transplantace*

Představte si, že jste vynikající chirurg. Máte na starosti pět pacientů, z nichž každý neprodleně potřebuje nějaký orgán. Ve stejnou dobu přijde do nemocnice muž, který jde pouze na preventivní prohlídku. Je naprosto zdravý a má vhodnou krevní skupinu. Ideální dárce. Zeptáte se ho, zda by byl ochotný se pro záchranu oněch pěti pacientů obětovat. Jeho odpověď je „Ne“. Otázka zní: je morálně přípustné jej zabít a operovat i přes jeho nesouhlas?

Všechny čtyři případy jsou si v jádru podobné. Z hlediska utilitarismu, vůči kterému se obě filozofky vymezují, je řešení jednoduché: správné je vždy zachránit co největší počet osob, proto by řidič měl odklonit tramvaj a proto bychom měli přehodit výhybku, shodit tloušťka i operovat. Klasická verze je relativně bezproblémová. Pravděpodobně ale stejně jako Thomson většina z nás cítí, že po určitém vnitřním boji bychom ve druhém případě asi byli ochotní se zásahem souhlasit, kdežto ve třetím už jenom stěží a ve čtvrtém rozhodně ne. Thomson se proto snažila vymyslet princip, na základě kterého by bylo ospravedlnitelné přehodit výhybku, ale v případě s mostem a transplantací nezasahovat.

Ať už si o myšlenkových experimentech podobného typu myslíme cokoliv, nemůžeme jim dle mého názoru upřít jednu zásadní přednost – výborným způsobem totiž ukazují, jak nekonzistentní naše morální přesvědčení mohou být a do jakých nesnází se při práci s nimi

můžeme dostat. Ne nadarmo nazývá Daniel Dennett podobné myšlenkové experimenty „pumpami na intuice“ (Dennett 1991, 282). Samozřejmě lze namítnout, že situace, které tato dilemata popisují, jsou extrémní, protože při troše štěstí se valné většině z nás nikdy nestanou. Stačí si ale vzpomenout na pandemii onemocnění COVID-19 a přerozdělování ventilátorů v případě těžce postižených pacientů či válku na Ukrajině a triáž raněných a zjistíme, že někdy jsou podobné situace reálnější, než bychom si přáli, a je nutné být na otázku jejich etického posouzení připraveni. Ve zkratce proto popíšu, jakým způsobem k nim Foot a Thomson přistupují. Jejich práce totiž může posloužit jako dobrá ukázka toho, jak morální filozofové z pohodlí svého křesla uvažují a jakým potížím přitom musí čelit.

Jak Foot, tak Thomson se snaží nalézt řešení, které nebude utilitaristické. Pro Foot (1967) se jako nejslibnější jeví cesta rozlišování mezi *pozitivní* a *negativní* povinnostmi. Pozitivní povinností se rozumí to, co bychom měli udělat, v těchto případech je to tedy záchrana života. Naproti tomu negativní povinností je zde zabránění zranění či smrti člověka. Řidič tramvaje tak stojí před volbou mezi dvěma negativními povinnostmi, proto by se měl pokusit zachránit co největší počet životů a tramvaj odklonit. Chirurg je však v jiné situaci – vybírá si mezi negativní a pozitivní povinností. Foot po určitých rozpacích nakonec dochází k závěru, že negativní povinnost má přednost před tou pozitivní, a proto by chirurg operovat neměl.

Thomson (1976; 1985) vychází z argumentace Foot, ale postupuje trochu jiným směrem a zaměřuje se na otázku platnosti rozdílu mezi zabitím a ponecháním zemřít. Sama se kloní k názoru, že tyto dva akty nejsou identické. Odlišnosti mezi jednotlivými scénáři se snaží vysvětlit běžnými deontologickými principy, postupně ale zjišťuje, že žádný z nich nedokáže uspokojivě zdůvodnit rozdílné intuice, které se se scénáři pojí. Nejdříve uvažuje nad tím, že není správné brát někomu něco, co je jeho. U *transplantace* je to jasné – nikdo nemá právo vzít nám bez našeho souhlasu orgány. V případě *mostu* a *výhybky* bychom s přimhouřenými očima mohli argumentovat podobně – nikdo nemá právo vzít nám bez našeho souhlasu život. I když samozřejmě nemá, tak toto řešení nefunguje, protože nevysvětluje intuitivní rozdíl mezi *výhybkou* a *mostem s transplantací*. Thomson proto zkouší využít kategorický imperativ Immanuela Kanta:⁴⁰ člověka bychom nikdy neměli využívat jako prostředek k dosažení cíle, a proto je nesprávné shodit tloušťka a operovat. Odklonění tramvaje a přehození výhybky je

⁴⁰ Více ke kategorickému imperativu viz [úvodní část kapitoly 3](#).

však v tomto případě v pořádku, protože jako prostředky vedoucí k záchraně pěti osob slouží předměty, tedy tramvaj a výhybka. Ani toto řešení ale pro Thomson není uspokojující, a tak kategorický imperativ vyměňuje za názor amerického filozofa práva Richarda Dworkina, který tvrdí, že práva „trumfují“ užitek. Záhy se však ukazuje, že jakkoliv je tento názor přitažlivý, v případě dilemat sám o sobě nic neřeší, protože všichni disponují stejným právem, a to právem na život.

Thomson proto přichází s myšlenkou, že pokud jsou si všichni z hlediska práva rovni, je morálně přípustné rozdělit mezi ně co nejlépe míru ohrožení. Zároveň je třeba dbát na to, jakým způsobem jejich záchranu dosáhneme, respektive jakých prostředků k tomu využijeme. Zde opět přichází ke slovu právo. Thomson zdůrazňuje, že klíčovou roli hraje stupeň práva, tedy jeho závažnost. Přehození výhybky *samo o sobě* žádným porušením práva není, kdežto v případě *transplantace a mostu* porušujeme přímo něčí právo na život. Ačkoliv Thomson není schopná toto řešení racionálně odůvodnit, považuje je za poměrně důvěryhodné. Odvolává se často na způsob, jakým by daná dilemata řešili lidé, kterým je sama předkládala. Právě na základě jejich reakcí se snaží dojít k co nejspokojivějšímu řešení. Dodává ale, že každý evidentně vnímá daná práva co do závažnosti poněkud odlišně, a proto se občas odpovědi dotazovaných mírně lišily. Co se týká rozdílu mezi zabitím a ponecháním zemřít, uzavírá, že v některých případech může být zabití vhodnější volbou, ačkoliv trvá na tom, že mezi oběma akty existuje zásadní rozdíl. Dodává, že v případech, jako je eutanazie, interrupce či alokace vzácných zdrojů, není možné tuto distinkci konzistentně aplikovat a je nutné posuzovat každý případ individuálně (Thomson 1976, 217). Povšimněme si, že ačkoliv se Thomson jako představitelka deontologie snažila poctivě rozdíl mezi zabitím a ponecháním zemřít kriticky zhodnotit a prozkoumat jeho aplikovatelnost, nedošla k žádnému uspokojivému řešení. Přestože intuitivně vnímá platnost této distinkce, nedokáže kromě svých intuic nalézt žádné zdůvodnění v její prospěch. Zároveň si všímá, že v některých situacích je lepší učinit výjimku z pravidla a tento princip nenásledovat.

Ačkoliv by zřejmě většina z nás v této chvíli na tramvajové dilema rezignovala či jej prostě prohlásila za neřešitelné, Thomson se nehodlala jen tak vzdát a po více než dvaceti letech přišla s jeho novou, vylepšenou verzí, tak zvaným *trilematem*, které je variantou na *výhybku* (Thomson 2008).

e) *Trilema*

Po kolejích se řítí neovladatelná tramvaj a míří přímo na pět dělníků uvězněných na kolejích. Na levé koleji stojí u výhybky přihlížející člověk a může dělníky zachránit buď tak, že tramvaj odkloní doprava, kde leží jeden dělník, nebo doleva a obětovat se tak ve prospěch ostatních. Otázka zní: jak by se měl člověk u výhybky zachovat?

Thomson tvrdí, že bychom snad všichni souhlasili s tím, že je nepřipustné, aby byla výhybka přehozena doprava. Pokud se přihlížející není ochoten obětovat, jakým právem si může dovolit toto rozhodnutí učinit za nebohého dělníka na pravé koleji? Přípustná podle ní není ani varianta altruistického sebeobětování. V případě, že všichni aktéři jsou si navzájem naprosto cizí, nazývá takové jednání dokonce „vážným morálním defektem osobnosti“ (tamtéž, 366). Proto dochází k závěru, že nejlepší by bylo nezasahovat. Z těchto úvah vyvozuje také řešení pro *výhybku*: jestliže nevíme, zda by byl dělník ochotný obětovat se ve prospěch pěti, nemáme právo na něj tramvaj odklonit. Nevyřešenou otázkou však zůstává, proč tolik lidí souhlasí s tím, že bychom výhybku přehodit měli.

Tuto otázku nemusíme nechávat nezodpovězenou. S hledáním odpovědi nám mohou pomoci empirické výzkumy. Principy, na základě kterých se běžní lidé v případě dilemat rozhodují, zkoumal se svým týmem za pomoci internetového dotazníku americký morální psycholog Fiery Cushman (Cushman, Young a Hauser 2006).⁴¹ Zajímalo je, jakým způsobem se v závislosti na kontextu liší morální soudy vycházející z určitého principu a zároveň nakolik jsou tyto principy našemu vědomí přístupné. Na základě výsledků proto postulovali tři základní principy:

1. *Princip akce*: ublížení způsobené aktivním zásahem je morálně horší než stejné ublížení způsobené rozhodnutím nejednat.
2. *Princip úmyslu*: ublížení způsobené využitím oběti jako prostředku k dosažení cíle je morálně horší než stejné ublížení vzniklé jako vedlejší efekt při dosahování tohoto cíle.
3. *Princip kontaktu*: ublížení oběti za pomoci fyzického kontaktu je morálně horší než stejné ublížení bez fyzického kontaktu.

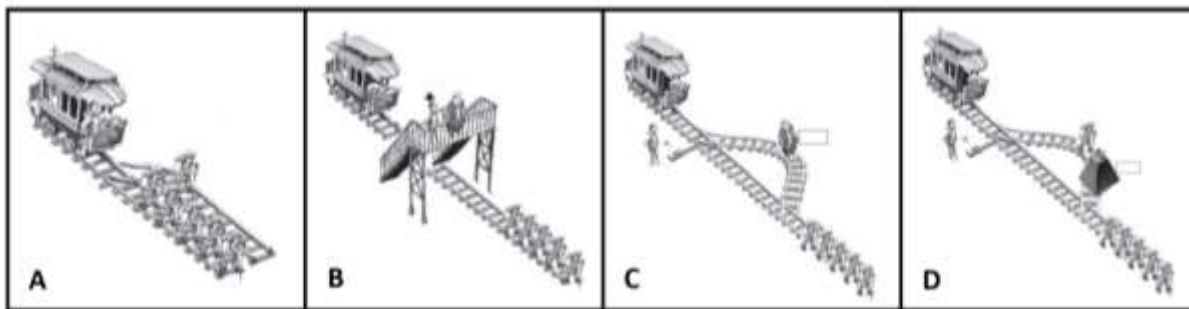
Následně zjišťovali, do jaké míry jsou lidé schopní své postoje zdůvodnit. Ukázalo se, že v případě principu akce dokázali reagovat velmi pohotově a podat dostačující zdůvodnění, což

⁴¹ 25 % dotazovaných uvedlo, že má za sebou formální vzdělání v oblasti morální filozofie.

podle Cushmana a jeho kolegů znamená, že tento princip je pravděpodobně výsledkem vědomého racionálního procesu, nebo přinejmenším *post hoc* racionalizace, tedy zpětného zdůvodňování již existujícího přesvědčení. Princip úmyslu se ukázal jako problematictější. Pouze necelá třetina dotazovaných dokázala pro své rozhodnutí uvést uspokojivé vysvětlení. Celá pětina uvedla, že si nejsou jistí, jakým způsobem svůj postoj zdůvodnit, a 70 % mezi oběma variantami nespatořovalo žádný morálně zásadní rozdíl. Třikrát častěji oproti principu akce uváděli pro své rozhodnutí alternativní vysvětlení, jako například chybné zmáčknutí tlačítka či domyšlení scénáře do důsledků, které z něj ovšem nevyplývaly. Tyto výsledky hovoří ve prospěch toho, že princip úmyslu hraje pro naše morální soudy zásadní roli, většinou však pouze nevědomě. Princip kontaktu bylo schopných zdůvodnit 60 % dotazovaných, nicméně většina jej nebyla ochotná prohlásit za morálně validní. Ve srovnání s principem akce navíc třikrát častěji sahalo po alternativním vysvětlení. Princip kontaktu je tak zřejmě především záležitostí našich intuic, které jsou revidovány následnou *post hoc* racionalizací, což vysvětluje neochotu prohlásit jej za morálně relevantní. Z toho vyplývá, že principy, na základě kterých si utváříme svá morální přesvědčení, jsou nám, ať se snažíme jakkoliv, z velké části nepřístupné.

Další psychologickou studií věnující se podobné tematice je práce amerického evolučního psychologa Marca Hausera⁴² a jeho kolegů (Hauser et al. 2007), kteří se zaměřili na to, do jaké míry se naše morální usuzování řídí principem dvojího účinku a nakolik jsme schopní naše soudy následně obhájit. Využili k tomu čtyři verze tramvajového dilematu (viz Obr. 1), ve kterých měli dotazovaní rozhodnout, zda je morálně přípustné zasáhnout do děje, a zachránit tak pět dělníků. Varianta A byla klasickou verzí pouze s tím rozdílem, že řidič v důsledku šoku omdlel a na jeho místě se ocitl jeden z cestujících. Varianta B byla klasický *most*. Jeho variací byl příklad C, v němž tlouštík nestál na mostě, ale na vedlejší koleji, která se ovšem napojovala zpátky na hlavní kolej. Jediným způsobem, jak dělníky zachránit, bylo tramvaj pomocí výhybky odklonit a tlouštíkovým tělem ji zastavit (*smyčka*). Ve variantě D byla situace podobná – místo tlouštíka však ležel na kolejích těžký objekt, který by tramvaj zastavil. Před ním ale bohužel stál muž, kterého by tramvaj v případě přehození výhybky zabila (*smyčka-objekt*).

⁴² Mark Hauser bohužel patří mezi kontroverzní postavy. V roce 2007 bylo proti němu zahájeno vyšetřování, které mělo prověřit některé z jeho studií. V roce 2010 byl obviněn z umělého vytváření dat a manipulace výsledků v případě osmi svých studií zkoumajících primáty. Následně byl donucen opustit svou akademickou kariéru na Harvardu (Couzin-Frankel 2014).



Obr. 1 Jednotlivé varianty tramvajového dilematu (převzato z Hauser et al. 2007).

Hausera a jeho kolegy zajímalo, nakolik se budou lišit odpovědi v rámci dvojice dilemat A & B a C & D. Ve verzi A zhodnotilo zásah jako morálně přijatelný 85 % osob, zatímco ve verzi B pouhých 11 %. V případě variant C a D to bylo 56 % oproti 72 % dotazovaných.⁴³ Podle výsledků scénářů A a B mohly kromě principu dvojího účinku sehrát při vytváření morálního soudu roli ještě dva další principy: jako přitěžující okolnost mohl být vnímán fyzický kontakt s obětí nebo také vytvoření nového ohrožení (tedy shoení tloušťka) v kontrastu k pouhému odklonění dané hrozby (tramvaje).

Bez zajímavosti není ani fakt, že s ohledem na princip dvojího účinku se morální soudy všech zúčastněných nijak zásadně nelišily v závislosti na věku, pohlaví, vzdělání, etnicitě a národnosti. Ačkoliv se očekávalo, že respondenti, kteří za sebou měli běžné vzdělání v morální filozofii, se budou na tento princip častěji odvolávat, nic takového se nestalo. Jejich jedinou výhodou bylo, že oproti ostatním dotazovaným dokázali své postoje častěji uspokojivě zdůvodnit (41 % versus 27 %). Obecně ale měly všechny subjekty s touto částí experimentu značný problém. Dokonce ani ti, kteří hodnotili rozdílně verze C a D, nedokázali svá přesvědčení vysvětlit. Přitom právě zde se – na rozdíl od variant A a B – jako hlavní vysvětlení princip dvojího účinku nabízel. Hauser a jeho kolegové se na základě těchto výsledků staví kriticky k názoru, že jsou naše morální soudy výsledkem pouze vědomého racionálního procesu. Naopak se ukazuje, že klíčovou úlohu při jejich vytváření hrají pravděpodobně naše intuice, ke kterým ovšem nemáme ve většině případů introspektivní přístup.

⁴³ Když byla dilemata C a D předložena respondentům najednou, pouze 5,8 % z nich je hodnotilo rozdílně. Proto se Hauser s kolegy rozhodli kontaktovat znovu účastníky, kterým byla předložena jen jedna z verzí, a po asi dvaceti týdnech jim předložili druhou verzi a provedli nové srovnání.

Hauser je autorem i další zásadní studie, na níž se podílel s americkým filozofem Brycem Huebnerem (Huebner a Hauser 2011). Zkoumali zde, nakolik se liší postoj filozofů a laiků k altruistickému sebeobětování.⁴⁴ K tomu využili již zmíněného *trilematu*, které účastníkům předložili ve čtyřech verzích kombinujících perspektivu první a třetí osoby. V první variantě ležel na levé koleji jeden dělník, na hlavní pět dělníků a na pravé koleji u výhybky se nacházel muž jménem Jesse. Ve druhé variantě si měli dotazovaní místo Jesseho představit sami sebe. Ve třetí variantě Jesse celé situaci pouze přihlížel a měl rozhodnout, zda dělníky zachrání odkloněním tramvaje buď na levou, nebo pravou kolej, na nichž na obou ležel jeden dělník. Ve čtvrté variantě byla pravá kolej naprosto prázdná. Tuto verzi uvedli Hauser s Huebnerem proto, aby zjistili, nakolik zavedení třetí možnosti ovlivní rozhodnutí subjektů. Výsledky byly v mnoha ohledech poměrně překvapující (viz Tab. 1).

verze	levá kolej	hlavní kolej	pravá kolej
1 – 5 – Jesse	43,0 %	18,7 %	38,3 %
1 – 5 – my	48,0 %	18,3 %	33,7 %
1 – 5 – 1	29,5 %	29,6 %	40,9 %
1 – 5 – 0	3,0 %	3,8 %	93,2 %

Tab. 1 Výsledky studie Huebner a Hauser (2011) zkoumající reakci běžných lidí na trilema.

Podle Thomson není v těchto případech na altruistickém sebeobětování nic ušlechtilého, ba naopak. Jejím závěrem bylo, že bychom jak v případě *výhybky*, tak v případě *trilematu* měli tramvaj nechat jet dál. Jak je ale tedy možné, že s jejím názorem souhlasí v první i druhé variantě jen necelá pětina dotazovaných? Signifikantní je také procento osob, které by byly ochotné se obětovat.⁴⁵ Zajímavý je i nárůst těch, kteří ve třetí variantě souhlasili s tím, že by

⁴⁴ Ani v této studii nevykazovali respondenti, kteří se setkali s filozofií v rámci běžného kurzu, v porovnání s ostatními účastníky výzkumu rozdílné výsledky.

⁴⁵ Hauser s Huebnerem však pochybují, že by se dotazované osoby zachovaly stejným způsobem, i pokud by taková situace reálně nastala. Psychologický altruismus, tedy úmyslná nezištná pomoc, je samostatným filozofickým tématem. Sama se nicméně kloním k názoru, že čistě altruistické chování – existuje-li vůbec – je mezi

tramvaj měla pokračovat v cestě. V protikladu k názoru Thomson poukazují Hauser s Huebnerem správně na dva fakty: 1. Ať už se jedná o jakoukoliv z variant, nemůžeme rozhodnutí nezasahovat považovat za neúmyslný akt, právě naopak – v každém případě se intencionálně rozhodujeme, a proto takové jednání nemůže být hodnoceno jako morálně přijatelnější. 2. Ze závěrů, ke kterým Thomson dochází u *trilematu*, není možné vyvozovat závěr pro *výhybku* – každá ze situací se odehrává v naprosto odlišném kontextu, a jak jsme zatím mohli vidět, i poměrně drobné změny v zadání dilematu mohou mít na naše soudy zásadní vliv.

Už z této podkapitoly může být patrné, že se závěry tradiční filozofie prováděné z pohodlí křesla⁴⁶ nemusí nutně shodovat s empirickým výzkumem, jehož závěry jsou díky intersubjektivnímu zkoumání hodnotnější. Neznamena to ale, že pokud se na určitém řešení shodne více jedinců, jedná se o řešení správné. Deskriptivní etika tento normativní aspekt neobsahuje. Pouze popisuje, jakým způsobem funguje lidské morální usuzování a jaké faktory mají na jeho průběh vliv. V následujících podkapitolách si představíme různé přístupy k morální kognici a jejich možné normativní i praktické důsledky.

lidmi naprosto vzácné. Prosociální chování je možné mnohem lépe vysvětlit na základě reciprocity. I když někomu na první pohled nezištně pomůžeme, vždy za to něco získáme, ať už se jedná o dobrý pocit či třeba vylepšení reputace (Dawkins 1998; Doris, Roedder a Stich 2010; Tvrdý 2015; srov. Wilson 2015). Jiným případem je biologický altruismus fungující v rámci příbuzenského výběru, při němž jde o poskytnutí reprodukční výhody jinému jedinci na úkor té vlastní. Tento typ altruismu je rozšířen napříč živočišnou říší a na rozdíl od psychologického altruismu nevyžaduje úmysl. Příkladem jsou druhy společenského hmyzu jako třeba včely. Sterilní včelí dělnice se celý život starají o královnu, hnízdo, potravu i larvy, čímž poskytují královně silnou reprodukční výhodu (Dawkins 1998; Okasha 2020).

⁴⁶ V angličtině se používá termín *armchair philosophy*, který označuje filozofii, která neprovádí vlastní výzkum, ale vystačí si s apriorními metodami, především introspekci a intuicí. Stačí si vzpomenout na Descartovy *Meditace o první filozofii*, v nichž Descartes popisuje, jak sedí ve svém županu v křesle u krbu a uvažuje o spolehlivosti smyslové zkušenosti (Descartes 2003, 282). Experimentální filozofie (X-Phi), která vznikla na počátku tohoto tisíciletí a primárně se zabývá empirickým výzkumem intuic, se vůči tomuto typu filozofie otevřeně vymezuje a jako svůj symbol používá obrázek zapáleného křesla. Více k experimentální filozofii viz Knobe a Nichols (2017). Problémy, které se pojí s přílišným spoléháním se na introspekci, podrobně rozebírá v monografii *Nesnáze introspekce* Tvrdý (2015).

2.2 Sociálně-intuicionistický model

Na základě dosud představených studií by se s trochou nadsázky mohlo zdát, že intuice si vystačí při tvoření morálních soudů ve většině případů v podstatě samy a že rozum, pokud jej intuice vůbec pustí ke slovu, zastává jen doplňující úlohu. Řečeno s pomocí Huma, leckterý čtenář by mohl pojmout podezření, že rozum je pouze otrokem vášní (Hume 2019, 211, T 2.3.3.4). Jakkoliv se nám tento názor může zdát extrémní, v Humových šlépějích pokračoval i současný americký psycholog Jonathan Haidt. Značnou pozornost vzbudila jeho kritika racionalistických teorií, kterou vyjádřil v článku s příznačným názvem „Emotional Dog and Its Rational Tail“ (2001), v němž představil takzvaný sociálně-intuicionistický model (SIM, *social intuitionist model*) morálního usuzování. Jako „sociální“ je model označován z toho důvodu, že klade důraz na působení sociokulturního prostředí, které se na podobě našich intuic, a tedy i morálních přesvědčení, značnou měrou podílí. V kontrastu k racionalistickému přístupu⁴⁷ Haidt tvrdí, že morální soudy jsou výsledkem rychlých, evolučně a sociokulturně získaných, automatických a z velké části nevědomých intuic a že vědomé morální usuzování je obvykle pouze *post hoc* racionalizací, kterou se snažíme své morální soudy zdůvodnit. Stejně jako Hume přirovnává morální soudy k estetickým soudům – když něco vidíme či slyšíme, bezprostředně v nás vzniká pocit souhlasu či odmítnutí. Demonstruje to na známém příkladu sourozenců Julie a Marka, kteří se rozhodnou mít spolu sex (Haidt, Björklund a Murphy 2000; Haidt 2001). Dohodnou se, že oba použijí antikoncepci a že si tento zážitek ponechají jako tajemství. Oběma se společně strávená noc líbí, ale rozhodnou se ji již neopakovat. Otázka zní: Je v pořádku, že spolu Julie a Mark měli sex? Pro většinu osob, a především pak pro ty z nás, kteří mají sourozence stejného pohlaví, jaké preferujeme v partnerském životě, je tato představa v lepším případě nepříjemná, v horším naprosto děsivá, čemuž odpovídá i okamžitá reakce většiny respondentů v Haidtově experimentu, podle nichž byl čin Julie a Marka morálně špatný. Když měli ovšem svůj postoj podepřít racionálním argumentem, a byli tak nuceni zvážit veškeré aspekty představené situace, byli často svým tvrzením zaskočeni a uznali, že pramení jen z jejich vnitřního pocitu.

Stejný fenomén pozoroval Haidt v experimentu provedeném s psycholožkou Thalií Wheatley (2005). V jeho rámci byly za pomoci posthypnotické sugesce subjekty podmíněny, aby kdykoliv

⁴⁷ Haidt upozorňuje na to, že jeho model je antiracionalistický pouze ve velmi omezeném smyslu – tvrdí totiž, že morální usuzování je přímou příčinou morálního soudu jen velmi vzácně (Haidt 2001, 815).

uslyší slovo „často“ nebo „vzít“, pocítily odpor. Wheatley a Haidta zajímalo, nakolik se tato podprahová stimulace promítne do jejich morálních soudů. Předkládali jim proto sérii scénářů, v nichž měli zhodnotit, nakolik je prezentovaná situace morálně špatná a popisované chování nechutné. Ukázalo se, že účastníci experimentu hodnotili scénáře morálně přísněji, když se v jejich zadání objevilo některé z uvedených slov. Jedním z nich byl i příběh, v němž měl člen studentské rady Dan na starosti výběr diskusních témat pro daný semestr a snažil se vybírat taková, která by byla vhodná jak pro studenty, tak pro vyučující. Na daném jednání není nic morálně špatného, natož nechutného. I přesto jej některé subjekty tímto způsobem hodnotily. Když byly následně požádány, aby svůj přísný postoj zdůvodnily, nastal problém. Někteří z dotazovaných byli svým rozhodnutím zmateni a tvrdili například, že cítili, „jako by jim něco našeptávalo, že je uvedený scénář v něčem problematický, ale neví v čem“. Jeden z účastníků dokonce tvrdil, že se mu zkrátka zdá, že Danovi „o něco jde“, a jiný přiznal, že sice neví, proč je uvedený akt špatný, ale „že tomu tak prostě je“.

Rozum může mít v Haidtově pojetí vliv na podobu morálního soudu v podstatě jen ve dvou případech, a to ještě velmi vzácně – když dojdeme k nějakému přesvědčení pouze na základě logické úvahy, která přebije jí odporující intuice, nebo když vědomě reflektujeme daný problém a snažíme se na něj dívat z více úhlů. Tím se spustí nová sada intuic, která nemusí být v souladu s původními intuicemi, a my si na jejím základě vytvoříme nový úsudek. Toho je ovšem podle Haidta schopných jen velmi málo osob, a to především filozofové.⁴⁸ Zásadní také je, že intuice mohou být racionální úvahou přebity jen v případě, že nejsou příliš silné. Psychologové David Pizarro a Paul Bloom, kteří jsou zastánci umírněného racionalistického přístupu, souhlasí s Haidtem v tom, že role rozumu bývá často přeceňována, velmi kriticky se však staví k názoru, že až na výjimky je morální usuzování jen *post hoc* racionalizací (Pizarro a Bloom 2003). Převrací Haidtův model a tvrdí, že v reálném světě, kde neřešíme teoretické příklady, jako je ten s Julií a Markem, je klíčovým elementem při tvoření morálních soudů naopak vědomě řízené uvažování, tedy rozum.

Samotný Haidt nicméně sociálně-intuicionistický model postupně opustil.⁴⁹ Ukázalo se totiž, že je příliš extrémní. Intuice sice hrají důležitou roli při tvorbě morálního soudu, rozum však

⁴⁸ Na podporu tohoto tvrzení ovšem Haidt uvádí studii pracující s pouhými pěti filozofy (viz Kuhn 1991, 240–63). K intuicím morálních filozofů více viz [kapitola 2.4](#).

⁴⁹ K Haidtově další práci v oblasti etiky a politické filozofie viz Beran (2021).

nehraje tak podřadnou roli, jak mu Haidt připisoval. Jako vhodnější se pro popis morální kognice ukazují dualistické přístupy, které oceňují úlohu jak intuitivních, tak racionálních procesů.

2.3 Heuristický přístup

Heuristický přístup v oblasti morálky navazuje na stejnojmenný přístup, na jehož podobě má značný podíl dvojice izraelských psychologů Daniel Kahneman a Amos Tversky. Ti jej rozpracovali v osmdesátých letech minulého století jako alternativu k ekonomické teorii racionální volby. Jejich cílem bylo vysvětlit, proč naše mysl často volí iracionální řešení oproti kýžené racionální volbě. Kahneman a Tversky rozlišují dva typy mozkových procesů, které zjednodušeně nazývají systém 1 a systém 2. Systém 1 je evolučně starší, automatický, rychlý a často pracuje nevědomě. Naproti tomu systém 2 je evolučně mladší, pomalý a pracuje vědomě, jeho činnost máme tedy pod kontrolou. Systému 1 vděčíme za mnohé, provádí za nás totiž většinu každodenních úkonů, ať už se jedná o jízdu na kole, schopnost rychle vypočítat cenu nákupu nebo třeba okamžité uskočení před letícím míčem. Nad ničím z toho nemusíme složitě přemýšlet, systém 1 je neustále v pohotovosti. Provoz systému 2 je náročnější a v porovnání se systémem 1 sahá mozek po jeho službách méně často. Jeho nespornou výhodou je, že nám umožňuje plánovat a organizovat, ale především – usměřňovat chod systému 1.

Systém 1 pracuje na základě heuristik, tedy jakýchsi sofistických mentálních zkratk, které nám nabízejí rychlá řešení ve chvílích, kdy je potřebujeme. Aby tyto zkratky fungovaly co nejefektivněji, pracují vždy jen s částí informace, kterou máme k dispozici (Gilovich, Griffin a Kahneman 2002, 3). A právě zde se nachází největší slabina systému 1. Řešení, která nám nabízí, jsou totiž jen přibližná, a v situacích, které jsou pro nás komplikovanější a vyžadují pečlivější úvahu, se často dopouští systematických chyb. Tyto chvíle jsou příležitostí pro systém 2, aby převzal otěže, zrevidoval práci systému 1 a přišel s lepším, přesnějším řešením. Ovšem pouze tehdy, pokud jej sami povoláme na pomoc.

Skvělou ukázkou, jak nás heuristiky mohou svádět na scestí, je slavný experiment Kahnemana a Tverskeho (1983) s úřednicí Lindou, na kterém demonstrovali náchylnost heuristiky

reprezentativnosti k takzvanému klamu konjunkce. Účastníci experimentu dostali k vyřešení následující zadání (Kahneman 2012, 168–69):

Linda má třicet jedna let, je svobodná, přímočará a velmi chytrá. Vystudovala filosofii. Jako studentka se intenzivně zabývala otázkami diskriminace a sociální spravedlnosti a také se zúčastňovala protijaderných demonstrací.

- a) Linda je bankovní úřednice.
- b) Linda je bankovní úřednice a je aktivní ve feministickém hnutí.

Když byla subjektům položena otázka, která ze dvou variant je podle nich pravděpodobnější, většina volila druhou možnost, a to i přesto, že, logicky vzato, mnohem pravděpodobnější je první varianta.⁵⁰ Obecně má naše mysl tendenci vytvářet si pro snadnější třídění informací kategorie. V momentě, kdy přijde nová informace, snaží se ji heuristika reprezentativnosti k některé z již existujících kategorií přiřadit. Tímto způsobem však vzniká celá řada stereotypních představ. Proto ve chvíli, kdy si přečteme, že se Linda „zabývala otázkami diskriminace a sociální spravedlnosti“, si okamžitě tuto charakteristiku spojíme s nabízenou informací, že je aktivní členkou feministického hnutí. Heuristika je tak silná, že naprosto vytlačí racionální uvažování systému 2. Tento souboj systémů skvěle vystihuje reakce amerického evolučního biologa Stephena Jay Goulda, který k příkladu s Lindou uvedl, že i když si je vědom toho, že druhá varianta je méně pravděpodobná, malý homunkulus v jeho hlavě nepřestává skákat nahoru a dolů a křičet: „Vždyť ona přece nemůže být jen bankovní úřednice, přečti si popis!“ (Gould 1992, 469).

Stejně jako v oblasti racionality i v oblasti morálky se často spoléháme na řešení, která máme hned po ruce, aniž bychom si dali námahu se nad danou situací hlouběji zamyslet. Není proto divu, že na začátku nového tisíciletí našla práce Kahnemana a Tverskeho své uplatnění i v etice. Podle tohoto přístupu je heuristika jakýmsi startovacím bodem celého procesu morálního usuzování – jedná se o mechanismus, který stojí za utvořením morální intuice (Sunstein 2005; Cosmides a Tooby 2006; Gigerenzer 2008; Sinnott-Armstrong, Young a Cushman 2010). Právě schopnost vysvětlit pozadí a vznik morálních intuic považují zastánci heuristického přístupu za

⁵⁰ Pravděpodobnost konjunkce dvou předpokladů, $P(A \wedge B)$, nemůže nikdy převýšit pravděpodobnost jen jednoho z nich: $P(A \wedge B) \leq P(A)$, $P(A \wedge B) \leq P(B)$.

jeho klíčovou přednost a přínos pro současný výzkum morálních intuic (Gigerenzer 2008, 9). Intuice se podílí na podobě morálního soudu, který se nezřídka odráží i v našem jednání. Morální soud je však na rozdíl od intuice v ideálních případech reflektovaný a je dílem obou systémů, stejně jako naše jednání. Cílem tohoto přístupu je tedy identifikovat heuristiky a s nimi spojená zkreslení, které stojí za našimi morálními soudy a morálním jednáním. V případě morálky je situace o to složitější, že ve většině případů jsou naše intuice doprovázeny silnými emocemi, které dodávají intuitivnímu řešení punc přesvědčivosti. Heuristický přístup se nezastavuje jen u důsledků, které mají dané heuristiky pro etiku. Jedná se o praktický přístup, jehož hlavním cílem je nalézt ty heuristiky, které se mohou neblaze promítnout i do oblasti práva, potažmo politiky, a pokusit si následně upravit prostředí tak, aby v něm daná heuristika přinášela kýžený výsledek (Sunstein 2005; Gigerenzer 2008).

Morální heuristiky můžeme chápat jako určité zkratky, které nám pomáhají rychle posoudit povahu morálního činu – zda je kupříkladu spravedlivý, správný či zda si zaslouží postih (Cosmides a Tooby 2006). Ve většině každodenních situací fungují poměrně dobře. Problém nastává ve chvíli, kdy se snažíme heuristiku zobecnit a využít ji i v podmínkách, pro které nebyla stvořena (Sunstein 2003). Klíčovým faktorem pro správné fungování heuristiky je prostředí, ve kterém se jedinec v danou chvíli nachází. Gigerenzer (2008) proto mluví o takzvané ekologické racionalitě – heuristika sama o sobě není racionální ani iracionální, její úspěšnost se odvíjí od daného kontextu. Cosmides a Tooby (2006) jako proponenti evoluční psychologie nahlíží na heuristiky jako na určitý program, který byl vytvořen přirozeným výběrem a měl našim předkům usnadnit život v sociální skupině. To, co ale fungovalo pro naše předky žijící v malých skupinách, nemusí nutně fungovat i pro nás žijící v moderní době, v níž musíme čelit situacím, se kterými se naši předci potýkat nemuseli. Ačkoliv se jednotlivá pojetí mírně liší v akcentaci toho kterého faktoru, můžeme obecně shrnout, že na vznik a podobu heuristik má vliv jak sociální prostředí, ve kterém jako jedinci žijeme, tak naše evoluční minulost.

Jaké heuristiky je tedy v oblasti morálky a práva možné vystopovat? S ohledem na další dva přístupy se jako klíčové ukazuje intuitivní rozlišování mezi aktivním a pasivním jednáním, konkrétně nám už známý deontologický efekt opomenutí. Jakým způsobem ovlivňuje naše morální usuzování, jde skvěle vidět na tramvajovém dilematu. Z hlediska experimentálního výzkumu se jako nejvděčnější jeví varianty s výhybkou a mostem. Jak už jsme viděli, v první

verzi nemají respondenti zpravidla problém zhodnotit přehození výhybky jako morálně správné. Ovšem ve verzi s tlouštíkem často s jeho shozením váhají a nezřídka takové řešení shledávají nemorálním.

Vnitřní rozpor, který v nás exotický myšlenkový experiment s tramvají a jeho jednotlivé scénáře vyvolávají, můžeme poměrně snadno převést na reálné situace. Rozlišování mezi aktivním a pasivním jednáním nachází své uplatnění především v lékařské etice, například v kontroverzní otázce eutanazie. Pro vysvětlení netřeba chodit daleko – v mírně odlišných situacích nám umožňuje volit rozdílná řešení, a tak jednat v souladu s naším vnitřním přesvědčením a zároveň se zaštitit něčím, co vypadá jako jasně formulované pravidlo. Mnoho z nás shledává jako přijatelné ukončení pacientova života nepodáním dávky medikamentů, tedy ponechání zemřít. Naproti tomu aktivní podání smrtící látky pacientovi se s takto vstřícným přístupem zpravidla neseťkává a bývá mnohými považováno za *zabití*. Proč? V principu jsou přece oba případy identické – oba vedou k *záměrnému* ukončení pacientova života. Má tedy naše rozlišování mezi aktivním a pasivním ublížením nějaké vskutku racionální podloží? S největší pravděpodobností nikoliv. To, co nás k rozlišování mezi jednotlivými případy navádí, je pouze jakýsi vnitřní pocit, tedy intuice vzniklá na základě heuristiky, kterou se jen snažíme *post hoc* racionalizovat (Sunstein 2005; srov. Haidt a Baron 1996; Cushman et al. 2012; Rachels 2015).⁵¹ Tato intuice má však pro oblast praktického života zásadní důsledky.

Dalšími příklady heuristik může být naše tendence držet se zavedeného *statu quo*, což se projevuje například v rozdílné míře dárců orgánů v zemích, kde je dárce orgánů automaticky každý, a zemích, kde se mohou stát lidé dárce pouze aktivním přihlášením (Gigerenzer 2008); touha trestat černé pasažéry, ačkoliv ne vždy musí být takové jednání prospěšné (Cosmides a Tooby 2006); strach z potenciálního selhání něčeho, v co vkládáme důvěru, a jeho následné odmítnutí, například koupě vozu s airbagy či vakcinace (Sunstein 2005). Fatální důsledky posledního příkladu bylo možné sledovat během pandemie COVID-19.

Neoddiskutovatelnou předností heuristického přístupu je požadavek zkoumat jedince v jejich přirozeném prostředí. Vyhýbá se tak jednomu z tradičních problémů, kterému musí současná

⁵¹ Pokus o racionální zdůvodnění rozdílu mezi aktivním a pasivním ublížením nabízí Woollard (2015), která se snaží ukázat, že zdůvodnění aktivního ublížení je v porovnání s pasivním ublížením mnohem náročnější a že tato distinkce může mít pro jedince v některých případech značný benefit.

morální psychologie i neuroetika čelit, tedy výzkumu omezenému na umělé laboratorní podmínky. Snaha o identifikaci morálních heuristik je postavena primárně na psychologicko-sociologickém bádání. Je však otázkou, nakolik je tento cíl naplnitelný. Situace, kterým musíme dennodenně čelit, jsou natolik komplexní, že identifikovat mentální zkratky, které naše morální usuzování a jednání podvědomě řídí, a následně upravit prostředí tak, aby fungovaly co nejefektivněji, se mi zdá za současných vědeckých poznatků nemožné. Domnívám se, že to je také jeden z hlavních důvodů, proč o heuristickém přístupu nebylo etice v posledních letech téměř slyšet. Jeho cíle se zkrátka ukázaly být příliš ambiciózní. Záslouhou této teorie však je, že předkládá další důkazy o problematičnosti morálních intuic jako zdroje morálního poznání.

2.4 Teorie duálních procesů

V podobných šlépějích jako heuristický přístup kráčí i teorie duálních procesů (*dual-process theory*). Mezi její hlavní proponenty patří Joshua Greene, který v roce 2001 začal se svými kolegy zkoumat procesy morálního usuzování jedinců za pomoci funkční magnetické rezonance (fMRI). Ačkoliv v základu jsou obě teorie analogické, Greenův přístup stojí především na neurálním výzkumu a jeho cíle jsou skromnější. Nejde mu o odhalování obecných principů řídících morální usuzování, ale o vztah dvou typů procesů, které Greene ve svých raných pracích označuje jako afektivní a kognitivní,⁵² a nalezení jejich neurálních korelátů.⁵³ Později pro vysvětlení používá analogii fotoaparátu a rozlišuje takzvané automatické a manuální nastavení, které je v podstatě totožné se systémem 1 a systémem 2 (Greene 2014).⁵⁴

⁵² Greene běžně používá rozlišení mezi „emocemi“ či „afekty“ na jedné straně a „kognicí“ na straně druhé. Ačkoliv sám uznává, že tato distinkce je vytvořena uměle, je v rámci dané problematiky poměrně nápomocná. Jako emoce/afekty označuje procesy, které mají přímou motivační schopnost. Naproti tomu „kognicí“ jsou míněny ty procesy, které tuto schopnost postrádají, nicméně mohou se propojit s emočními/afektivními procesy a společně tak vést k jednání, které je flexibilní a záměrné (Greene et al. 2004, 397–98). Není však zcela jasné, nakolik jsou totožné s automatickými (intuitivními) a řízenými (vědomými) procesy. V některých studiích upozorňuje Greene na to, že není možné ztotožňovat afektivní a kognitivní procesy s procesy automatickými a řízenými. Oba typy těchto procesů podle něj mají jak afektivní, tak kognitivní složku (Cushman a Greene 2012). Jinde naopak uvádí, že tyto distinkce postihují stejnou strukturu naší morální mysli (Cushman, Young a Greene 2010, 49). Tohoto problému si všiml i Sauer (2012b).

⁵³ Greenova teorie však není modulární. Greene zdůrazňuje, že pro správné morální usuzování je bez velkého přehánění potřeba celý mozek – jakákoliv jemná dysfunkce se totiž může fatálně projevit v úsudku i jednání jedince. Viz Greene a Haidt (2002); srov. Young a Dungan (2012).

⁵⁴ V českém prostředí ke Greenově teorii viz Tvrdý (2015, 187–95).

Greene si vzal ve svém výzkumu na pomoc tradiční morální dilemata v čele s tramvajovým dilematem a sledoval, jak se na první pohled banální změny ve scénářích odrážejí v konečném řešení subjektů. Pokud se budeme držet předchozí terminologie, procesy systémů 1, tedy intuice, měly při utváření morálního soudu navrch na úkor systému 2 zvláště u scénářů, které v subjektech vzbuzovaly silnější emoce (Greene et al. 2001; 2004).⁵⁵ V těchto případech bylo možné pozorovat u subjektů zvýšenou mozkovou aktivitu v oblastech spojených s emocemi, především v amygdale a ventromediálním prefrontálním kortexu (vmPFC). Naopak u scénářů, kdy subjekty nebyly vystaveny rozporu mezi emocemi a kognitivními procesy, byly nejvíce aktivovány oblasti spojené s pracovní pamětí, hlavně dorzolaterální prefrontální kortex (dlPFC).⁵⁶

Když se probandi snažili učinit rozhodnutí, které nebylo v souladu s jejich afektivními intuicemi, zapojil se do akce také přední cingulární kortex, který pravděpodobně slouží jako detektor konfliktu, ale také již zmíněný dlPFC, jež je zodpovědný za kognitivní kontrolu či aplikaci pravidel při řešení problémů (Greene et al. 2004; Cushman et al. 2012; Shenhav a Greene 2014). Jedinci, kteří jsou ochotní zamyslet se nad danou situací a vědomě reflektovat její aspekty, jsou tedy schopní vytvořit si morální přesvědčení, které nemusí být totožné s původní afektivní intuicí. Oba typy procesů se v podobných chvílích navzájem doplňují a umožňují tak vytvářet flexibilní rozhodnutí; člověk tedy není otrokem jen jednoho z nich. Zároveň to neznamená, že rozum slouží pouze *post hoc* racionalizaci již vytvořených afektivních intuic (srov. Haidt 2001). Greenovy poznatky tak představují výzvu pro dvě tradiční etické pozice, a to racionalismus a sentimentalismus.⁵⁷ Ukazuje se, že ačkoliv je základ našich morálních přesvědčení intuitivní, vědomě nereflektovaný a nezřídka emotivní, procesy systému 2 jej ve chvílích, kdy si je povoláme na pomoc, dokáží korigovat a s ohledem na daný problém upravit. V případě morálně náročných dilemat, jakým je například scénář s tramvají a nešťastným tlouštíkem, však vedou k pocitu vnitřní rozpolcenosti a nespokojenosti s konečným řešením – jedna část naší morální mysli totiž odejde s nepořízenou.

⁵⁵ Scénáře, které měly u subjektů tuto reakci vyvolat, označoval Greene jako osobní dilemata, všechna ostatní pak jako neosobní. Osobní dilemata byla ta, u nichž se dalo očekávat, že zásah do dané situace povede k vážnému ublížení na zdraví konkrétní osoby či skupiny osob a že toto ublížení nebude výsledkem odklonění stávající hrozby (srov. Mikhail, 2002). Toto dělení se ale později stalo terčem kritiky (Berker 2009; Sauer 2012b).

⁵⁶ Pro zjednodušení neuvádím plný výčet aktivovaných oblastí, ale jen ty klíčové.

⁵⁷ Oba směry existují v různých variantách. Zde postačí chápat racionalismus jako směr, který tvrdí, že morální poznání je apriorní, tedy že vychází z rozumu. Podle sentimentalismu pramení morální poznání naopak z emocí.

Kromě identifikace konkrétních mozkových oblastí, které jsou zapojeny při řešení morálních otázek, bylo dalším cílem zkoumat takzvané morálně irelevantní faktory, které by neměly mít na podobu morálních intuic vliv, ale přesto se tak děje. Právě existence tohoto jevu slouží jako jeden z hlavních argumentů pro tvrzení o nespolehlivosti morálních intuic. I v tomto případě stojí výzkum opět primárně na tramvajovém dilematu a jeho různých variantách. V předchozích částech jsme si již do jisté míry ukázali, že jsou naše intuice a z nich vycházející morální přesvědčení nestabilní a proměňují se v závislosti na okolnostech. Výčet faktorů, které mohou naše morální soudy a jednání ovlivnit, tím však zdaleka nekončí. Psychologický výzkum spojený s poznatky neurálních věd nám umožňuje podívat se na tuto problematiku z trochu jiného úhlu – odkrývá mechanismy, které za naším usuzováním stojí. Prací zabývajících se tímto tématem existuje k dnešnímu dni již skutečně mnoho. Z toho důvodu se v této podkapitole zaměřím především na studie, které v rámci svých experimentů pracují s morálními dilematy a jejichž závěry mají přímý dopad na deontologii a utilitarismus.

Pravděpodobně nejpodstatnějšími faktory – alespoň ve vztahu k tramvajovému dilematu a podobným myšlenkovým experimentům – jsou fyzický kontakt s obětí, užití fyzické síly, prostorová vzdálenost a úmysl, a to především ve chvílích, kdy se některé z nich vyskytují souběžně. Nakolik je přítomnost fyzické síly, vzdálenosti a fyzického kontaktu pro podobu morálního soudu určující, zkoumali Greene et al. (2009) za pomoci čtyř variant tramvajového dilematu obsahujících různé kombinace uvedených faktorů. První z nich byla verze *most*, ve druhé měly subjekty rozhodnout, zda má přihlízející shodit na koleje tloušťka padacími dveřmi prostřednictvím vzdáleného spínače (*padací dveře*), ve třetí byla situace stejná jako u klasického *mostu*, pouze s tím rozdílem, že tloušťka neměl být shoden holýma rukama, ale za použití tyče, a konečně čtvrtá verze byla podobná *padacím dveřím*, ovšem přihlízející i spínač byli v těsné blízkosti tloušťky. Jako zásadní se ukázalo být pouze užití fyzické síly, ostatní dva faktory neměly na výsledný morální soud určující vliv. Toto zjištění umožňuje zpřesnit závěry Cushmana et al. (2006) – důvodem, proč subjekty hodnotily jako přitěžující *princip kontaktu*, nebyl zřejmě fyzický kontakt sám o sobě, ale právě zapojení fyzické síly. Ve druhém experimentu se Greene et al. (2009) zaměřili na kombinaci fyzické síly a úmyslu. Zde si vypůjčili tramvajové dilema ve verzích *smýčka* a *smýčka-objekt*, jež byly doplněné o scénář, v němž může přihlízející zachránit pět dělníků tak, že poběží přes most a přehodí výhybku umístěnou za tloušťkou. V jeho první variantě do tloušťky nešťastnou náhodou vrazí a ten spadne na

koleje, ve druhé je okolnostmi donucen do něj záměrně strčit. Právě v poslední verzi hodnotili respondenti zásah jako nejméně přijatelný, což znamená, že na *záměrné* užití síly jsme z nějakého důvodu citliví nejvíce. V případě *neúmyslného* užití fyzické síly se totiž zásadní efekt neobjevil, což podporuje hypotézu, že je jako přitěžující faktor vnímáno jen v případě, kdy slouží jako prostředek k dosažení cíle.

Záměr však nemusí hrát roli pouze v situaci, kdy je spojen s přítomností fyzické síly. Obecně máme totiž tendenci pohlížet na aktivní ublížení přísněji než na ublížení pasivní, a to i přesto, že tento postoj většinou nedokážeme zdůvodnit (Cushman, Young a Hauser 2006; Cushman et al. 2012; Cushman a Greene 2012). Nemusí jít přitom pouze o distinkci mezi zabitím a ponecháním zemřít, ale i o ublížení, které je výsledkem nehody. V těchto případech v nás vzniká ambivalentní pocit – samotné ublížení hodnotíme negativně, ovšem nepřítomnost úmyslu nás nutí pohlížet na celou záležitost mírněji (Cushman a Greene 2012). Proč tomu tak je, lze objasnit prostřednictvím teorie duálních procesů. Když posuzujeme aktivní a pasivní ublížení rozdílně, jsou oblasti spojované s řízenou kognicí méně aktivní a konečný soud je tak výsledkem spíše našich emocí. Avšak ve chvíli, kdy se snažíme hodnotit oba činy rovnocenně, vykazují oblasti řízené kognice, především dorzolaterální prefrontální kortex (dlPFC), nadměrnou aktivitu (Cushman et al. 2012). To znamená, že afektivní a kognitivní mechanismy se dostávají do konfliktu, v důsledku čehož vzniká právě pocit rozpolcenosti. Citlivost, s jakou reagujeme na úmyslné ublížení, se odráží i na rozšíření očních zornic – při pozorování úmyslného ublížení jsou zornice širší než při pozorování náhodného ublížení (Decety, Michalska a Kinzler 2012).

Teorii duálních procesů podporuje i zjištění, že jsme za určitých okolností mnohem více utilitarističtí, pokud jsme nuceni učinit rozhodnutí v cizím jazyce. Costa et al. (2014) si pro svůj výzkum vybrali několik skupin bilingvních osob a předkládali jim tramvajové dilema ve variantě *most*. Ukázalo se, že když měli respondenti zhodnotit dilema, které bylo formulováno v jejich rodném jazyce, volili deontologické řešení častěji, než když bylo formulováno v cizím jazyce. Aby Costa a jeho tým vyloučili možnost, že je tento rozdíl způsoben špatným porozuměním či kulturní podmíněností, zahrnuli do druhého experimentu i variantu *výhybka* – pokud by byl totiž rozdíl v odpovědích způsoben špatným porozuměním, muselo by se to promítnout i do jejího hodnocení. Jestliže by svou roli sehrály kulturní normy, museli by mluvčí jednotlivých jazyků hodnotit *výhybku* rozdílně. Ani jedna z možností se nepotvrdila. Podle

Costy et al. to znamená, že v porovnání s rodným jazykem snižuje cizí jazyk naši emoční reakci, a naopak umožňuje pustit ke slovu řízené kognitivní procesy. Tento efekt je zřejmě tak velký, že kognitivní zátěž způsobená zpracováním cizího jazyka v tomto případě nehraje až tak velkou roli. Vliv jazyka na naše emoce potvrzuje i fakt, že jsme, alespoň podle výsledků testu odezvy kožní vodivosti, citlivější k emocionálně zabarveným větám proneseným v rodném jazyce a že lhaní je pro nás jednodušší v cizím jazyce (Caldwell-Harris a Ayçiçeği-Dinn 2009).

Vliv na náš úsudek může mít i momentální rozpoložení. Valdesolo a DeSteno (2006) zkoumali, nakolik naši ochotu zvolit utilitaristické řešení ovlivňují pozitivní emoce. Využili k tomu opět tramvajového dilematu, konkrétně variant *výhybka* a *most*. Subjektům byl nejdříve promítnut pětiminutový úryvek z populární americké show *Saturday Night Live*, po němž měly na sedmibodové škále zhodnotit, nakolik pozitivně se cítí. Kontrolní skupina se musela spokojit pouze se stejně dlouhou ukázkou z dokumentu o malé španělské vesnici. Následně měly obě skupiny za úkol vypořádat se s jednotlivými dilematy. Subjekty, které své emoce hodnotily vysoce pozitivně, vykazovaly oproti ostatním větší ochotu shodit tloušťku na koleje. Na řešení *výhybky* však jejich rozpoložení vliv nemělo. Ačkoliv se toto zjištění může jevit jako dobrá zpráva pro všechny příznivce utilitarismu, situace naneštěstí není tak jednoduchá, jak by se mohlo zdát. Strohminger, Lewis a Meyer (2011) prokázali, že ne všechny pozitivní emoce z nás činí větší utilitaristy. Zaměřili se na pocit veselí, spojovaný s humorem, a pocit povznesení, který v nás vzniká například ve chvílích, kdy přihlížíme nějakému morálně ušlechtilému činu. Experiment probíhal podobně jako ten předcházející: první skupina respondentů si vyslechla audio nahrávku ze žánru *stand-up* komedie, druhá inspirativně laděný příběh z oblíbené série knih *Slepičí polévka pro duši* a kontrolní skupina přednášku z cyklu *Science and the City*. První dvě skupiny měly poté zhodnotit svůj subjektivní stupeň veselí či povznesení. Za zmínku určitě stojí, že všechna dilemata byla formulována ve třetí osobě. Výsledky ukázaly, že čím veselejší subjekty byly, tím byly ochotnější obětovat jedince ve prospěch většiny. Naproti tomu někteří z respondentů ovlivněných *Slepičí polévkou pro duši* takovou možnost častěji odmítali. Znamená to tedy, že ne vždy dokáží pozitivní emoce zvítězit nad těmi negativními a vést nás k racionálně správnému závěru, o čemž svědčí i fakt, že například dobrá nálada způsobená

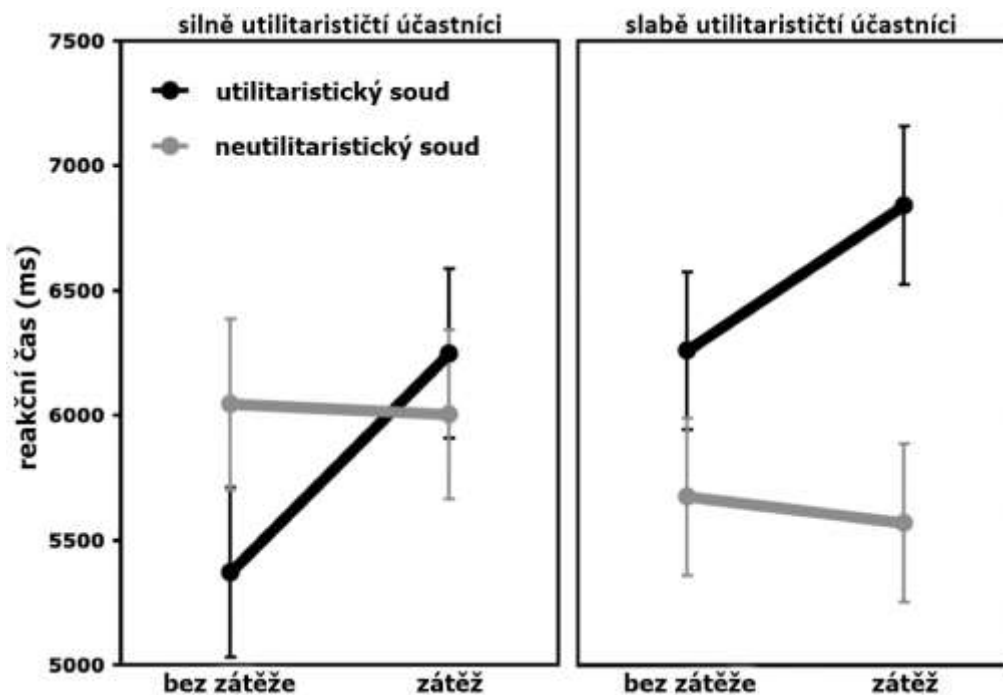
požitím alkoholu na náš úsudek vliv nemá (Duke a Bègue 2015).⁵⁸ Jisté ovšem je, že svůj morální úsudek můžeme aktuálně zakoušenými emocemi do jisté míry modifikovat.

Dalším faktorem, který se může do konečné podoby morálního úsudku promítnout, je vizuální představivost. Amit a Greene (2012) rozdělili účastníky svého výzkumu na dvě skupiny na základě toho, zda disponovali většími verbálními, nebo vizuálními kognitivními schopnostmi. Jedinci s větší vizuální představivostí volili v rámci obtížných morálních dilemat častěji deontologické řešení, a to i přes rozdíly ve vzdělání, politickém a ekonomickém názoru a náboženské víře. Když bylo jejich uvažování přerušeno úkolem vyžadujícím zapojení pracovní paměti, byly jejich soudy častěji naopak více utilitaristické. V poslední fázi experimentu, která se soustředila pouze na porovnání *výhybky* a *mostu*, byli dotázáni, zda si danou situaci představili „v hlavě“ a zda se přitom zaměřili více na jedince, který měl být obětován, nebo na skupinu osob, která měla být zachráněna. Ukázalo se, že na rozdíl od *výhybky* si subjekty u verze *most* mnohem více představovaly dělníka, jehož život měl být předčasně ukončen, než skupinku, jež se mohla radostně vrátit domů na večeři, což je podvědomě vedlo k deontologickému závěru. I když se osobně domnívám, že tyto výpovědi mohly být z velké části spíše dílem konfabulace, Amit a Greene na základě celého experimentu docházejí k závěru, že lidé mají zřejmě tendenci soustředit se více na ublížení než na cíl, kterého bude díky němu dosaženo. Tento faktor nemusí být tak významný v běžném životě, ovšem ve filozofii může mít nedozírné následky. Jestliže se někteří filozofové snaží pouze na základě vlastní důkladné introspekce dobrat správného řešení, pak je možné, že velká fantazie může být v některých případech spíše tak trochu na obtíž.

Jedním z faktorů, které nám mohou ulehčit či ztížit rozhodnutí ve prospěch utilitaristického řešení, je i míra kognitivní zátěže. Greene et al. (2008) opět předkládali subjektům sérii osobních a neosobních morálních dilemat. Soustředili se přitom pouze na obtížná morální dilemata a na porovnání reakčního času u utilitaristických a neutilitaristických odpovědí. V průběhu experimentu byla subjektům na pozadí obrazovky promítána série číslic. Jejich úkolem bylo odpovědět, zda souhlasí s utilitaristickým řešením, či nikoliv, a zároveň zmáčknout tlačítko pokaždé, když se na obrazovce objevila číslice „5“. Kontrolní skupina měla za úkol pouze zodpovědět daná dilemata. Ukázalo se, že když byly subjekty vystaveny vyšší

⁵⁸ Vyšší hladina alkoholu v krvi však obecně koreluje s větší ochotou volit v případě *mostu* utilitaristické řešení, což může být důsledkem narušení sociální kognice způsobeného požitím alkoholu (Duke a Bègue 2015).

kognitivní zátěži, zvolit utilitaristické řešení jim trvalo v průměru o tři čtvrtě sekundy déle. Tento rozdíl se však neobjevil v případě neutilitaristického rozhodnutí. Greene a jeho kolegové se dále zaměřili na porovnání skupiny účastníků, kteří obecně vykazovali znatelnější utilitaristické sklony, s těmi, kteří tato řešení obecně volili méně. Zde se kognitivní zátěž na tvorbě morálního soudu podepsala stejně jako u prvního experimentu. Rozdíl byl pouze v tom, že prouutilarističtí respondenti potřebovali ke svému rozhodnutí všeobecně méně času (viz Graf 1). Překvapivé je, že míra kognitivní zátěže se neodrazila na výsledném poměru utilitaristických a neutilitaristických odpovědí. Znamená to, že tento faktor neovlivňuje, zda se rozhodneme konsekvencialisticky, ale spíše jak dlouho nám toto rozhodnutí potrvá. Pointa celého výzkumu však spočívá v něčem jiném. Jeho závěry podporují tezi, podle níž jsou utilitaristické morální soudy z velké části výsledkem řízeného kognitivního procesu. Proto se ve chvíli, kdy musíme řešit problém, jenž zaměstnává podobné mozkové oblasti, proces zvažování zpomalí a rozhodnutí nám tak trvá o něco déle.



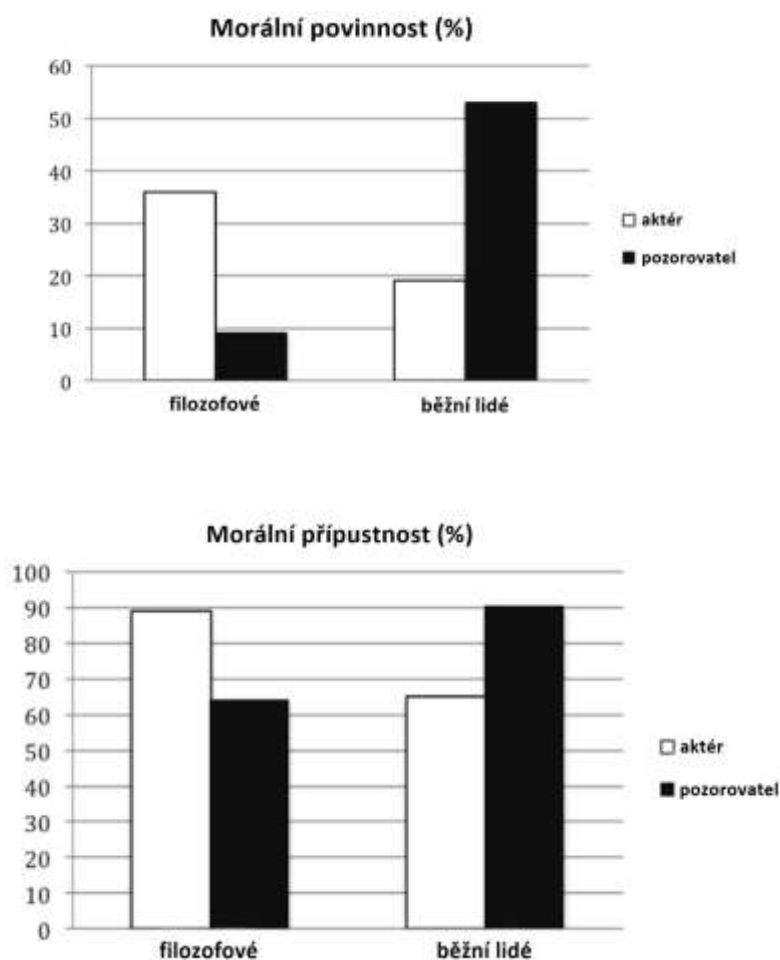
Graf 1 Vliv kognitivní zátěže na dobu potřebnou k utvoření morálního soudu u osob s obecně většími a menšími utilitaristickými sklony (převzato z Greene et al. 2008).

Na základě dosud představených studií je zřejmé, že laické morální soudy nejsou vždy v souladu se závěry, ke kterým docházejí morální filozofové. V některých případech se dokonce diametrálně liší. Etikové mají občas tendenci pohlížet na výsledky experimentální morální filozofie s despektem. Často tvrdí, že morální přesvědčení běžných lidí, na která se studie zaměřují především, nejsou srovnatelná s přesvědčeními trénovaných filozofů, ze kterých bychom podle nich měli při vytváření etických principů a teorií vycházet. Pokud by tomu tak skutečně bylo, znamenalo by to, že přesvědčení filozofů by měla být za prvé odlišná a za druhé méně náchylná k morálně irelevantním faktorům. Někteří filozofové si ovšem neváhají připsat i další přednosti. Například americká filozofka Francis Kamm, která stejně jako Thomson obětovala značné množství času tramvajovému dilematu, v jednom z rozhovorů (Voorhoeve 2009) přiznává, že mezi její silné stránky patří velká fantazie, díky níž dokáže nejen vytvářet nové myšlenkové experimenty, ale také se do nich přímo situovat a nahlížet tak na ně z nečekaných úhlů. Je si vědoma toho, že naše intuitivní morální soudy mohou být ovlivněny celou řadou faktorů, a proto se staví skepticky k možnosti, že by principy, ke kterým na jejich základě docházíme, byly správné. Jejím cílem je introspektivně, za pomoci podrobného a pečlivého zvážení všemožných myšlenkových experimentů, nahlédnout *hloubkovou strukturu* naší morálky, respektive principy, které ji řídí. Tvrdí, že pokud k těmto principům dojde a zjistí, že nejsou v souladu s jejími intuicemi, vzdá se těchto intuic ještě ochotněji než zastánci reflektované rovnováhy. Prvním problémem tohoto, v etice naprosto běžného, přístupu je však právě introspekce. Druhou, nepříliš dobrou zprávou je, že ať už se nám to líbí, nebo ne, filozofové podle všeho žádnými zvláštními experty nejsou.⁵⁹

Na otázku, zda jsou filozofové v oblasti morálky opravdu takovými odborníky, se zaměřili američtí filozofové Kevin Tobia, Wesley Buckwalter a Stephen Stich (2013). Zajímalo je, zda jsou ve srovnání s běžnými lidmi morální přesvědčení filozofů méně náchylná k morálně irelevantním faktorům, konkrétně k takzvaným efektům zarámování (*framing effects*), které ukazují, že řešení dilemat se proměňuje v závislosti na způsobu, jakým jsou formulována. Tobia

⁵⁹ Abych však filozofům úplně nekřivdila, stojí za zmínku studie amerického filozofa Jonathana Livengooda a jeho týmu (2010), která ukázala, že filozofové si v porovnání s nefilozofy vedou mnohem lépe v testu kognitivní reflexe (Cognitive Reflection Test, CRT; viz Frederick, 2005), který na základě matematických úloh zkoumá, nakolik jsme schopní systémem 2 přehodnotit intuice vycházející ze systému 1. Výsledky ukázaly, že subjekty, které měly vysokoškolský stupeň filozofického vzdělání, byly v testu až třikrát úspěšnější. Nepodařilo se však objasnit, čím je to způsobeno – zda opravdu filozofickým „tréninkem“, nebo tím, že studium filozofie vyhledávají více lidé s těmito dispozicemi.

et al. zkoumali, do jaké míry filozofové podléhají efektu aktér-pozorovatel (*actor–observer bias*), tedy nakolik se jejich odpovědi liší v závislosti na formulaci dilematu v první nebo třetí osobě. Pokud by byli filozofové skutečně trénovanější, měly by být jejich odpovědi v obou variantách stejné. Tobia s kolegy dotazovaným předložil dva páry dilemat. U prvního páru zjišťovali, zda je aktér/pozorovatel morálně povinen zasáhnout, u druhého pak pouze nakolik je takové jednání morálně přípustné. Odpovědi filozofů a běžných lidí byly skutečně rozdílné. Překvapivě však obě skupiny vykazovaly stejnou míru ovlivnění, ovšem v opačném směru (viz Grafy 2 a 3). Filozofové byli ochotnější se zásahem souhlasit v situaci, kdy si na místě jednajícího měli představit sami sebe. Naopak běžní lidé hodnotili přísněji verzi, ve které se jich situace osobně nedotýkala, to znamená, když byla formulována z hlediska pozorovatele.



Grafy 2 a 3 Efekt aktér-pozorovatel u filozofů a laiků
(převzato z Tobia, Buckwalter a Stich 2013).

Tobia a Stich provedli se svou kolegyní Gretchen Chapman (2013) další zajímavou studií, která ukazuje, že na naše morální soudy může mít vliv i něco na první pohled tak banálního, jako je čistota. Respondentům opět předkládali scénáře v první a třetí osobě, ovšem s tím rozdílem, že část z nich dostala dotazníky posprejované čisticím prostředkem a část z nich pouze vodou. Znovu se ukázalo, že soudy jak filozofů, tak laiků⁶⁰ jsou do jisté míry ovlivněny, ovšem každé jiným způsobem. Studenti byli ve svých hodnoceních celkově přísnější. Filozofové měli, stejně jako v předchozí studii, tendenci hodnotit mírněji příklady, které byly uvedeny z pohledu třetí osoby. Až na hodnocení studentů ve verzi *pozorovatel* však vůně čisticího prostředku obecně přispívala k tvrdšímu hodnocení. Tento poznatek je do jisté míry v protikladu ke studii Schnall et al. (2008), podle které je v tomto ohledu přitěžujícím faktorem naopak znechucení.

Značně podrobnou práci na téma filozofických morálních intuic je článek amerických filozofů Erica Schwitzgebela a Fierého Cushmana (2015), kterým navázali na svůj předchozí experiment (Schwitzgebel a Cushman 2012). Soustředili se v něm také na efekty zarámování a na efekt pořadí (*order effect*).⁶¹ Jak se totiž ukazuje, může mít na náš úsudek vliv jak způsob, jakým je myšlenkový experiment formulován, tak pořadí, v němž jsou jednotlivé scénáře představovány. Aby měly jejich závěry co největší výpovědní hodnotu, zaměřili se při vyhodnocování dat na filozofy, kteří o sobě uvedli, že se považují za odborníky v oblasti představovaných dilemat, a na filozofy, kteří si o sobě mysleli, že mají na danou problematiku stabilní názor. Zároveň po polovině účastníků požadovali, aby dané příklady co nejvíce reflektovali a zvažili i jejich možné variace.⁶² Jako materiál pro zkoumání efektu pořadí jim posloužily tři varianty tramvajového dilematu. První byla klasická *výhybka*, druhá *most*. Ve třetí variantě bylo možné dělníky zachránit také pouze shozením člověka pod kola tramvaje, ovšem za použití páky (*most-páka*). Pokud by filozofové byli opravdu erudovanější, nemělo by mít pořadí jednotlivých scénářů na jejich úsudek žádný vliv. Pravda je ovšem taková, že filozofové dopadli stejně špatně jako laici. Nejmarkantnější byl rozdíl v hodnocení *výhybky* – pokud byla předložena až jako druhá, to znamená po variantě *most* nebo *most-páka*, respondenti

⁶⁰ Jak bývá u podobných studií zvykem, i zde byli dotazovanými vysokoškolští studenti.

⁶¹ K efektům zarámování a efektu pořadí u běžných lidí viz Petrinovich a O'Neill (1996), Haidt a Baron (1996), obecně pak Sinnott-Armstrong (2008).

⁶² Na tyto faktory se Schwitzgebel s Cushmanem zaměřili na základě kritiky filozofky Riny (2014), která poukázala na možné nedostatky jejich výzkumu z roku 2012.

hodnotili zásah jako morálně horší, než pokud byla předložena jako první.⁶³ Ke snížení biasu nepomohla ani reflexe jednotlivých případů. Obě skupiny zároveň hodnotily mírněji verzi *most-páka* než *most*, což opět podporuje tezi, že fyzický kontakt vnímáme z nějakého důvodu jako morálně přitěžující faktor. Nepodařilo se ovšem potvrdit poznatek z předchozí studie, podle nějž úsudky filozofů odpovídají principu dvojího účinku více v případě, že byli nejdříve seznámeni s *výhybkou*. U běžných lidí však byla podpora tohoto principu značná.

Pro zkoumání obou efektů najednou využili Schwitzgebel s Cushmanem známého příkladu *asijské nemoci* (Tversky a Kahneman 1981).

f) *Asijská nemoc*

Představte si, že se Spojené státy připravují na vypuknutí neobvyklé asijské nemoci, která podle prognóz zabije 800 osob. Na obranu proti této nemoci byly navrženy dva alternativní programy A a B (C a D).

Verze I. – „zachránit“

- Jestliže bude přijat program A, bude zachráněno 200 osob.
- Jestliže bude přijat program B, je zde 1/4 šance, že bude zachráněno 800 osob, a 3/4 šance, že nebude zachráněn nikdo.

Verze II. – „zabít“

- Jestliže bude přijat program C, zemře 600 osob.
- Jestliže bude přijat program D, je zde 1/4 šance, že nezemře nikdo, a 3/4 šance, že zemře 800 osob.

Otázka pro obě verze: který z programů byste preferovali?

⁶³ Tento výsledek byl v souladu s poznatkami studií Petrinovich & O'Neill (1996) a Wiegmann et al. (2012); naproti tomu Jennifer Zamzow a Shaun Nichols (2009) pozorovali v případě *výhybky* opačný efekt. Možným vysvětlením může být rozdíl mezi otázkami – zatímco Petrinovich a O'Neill se subjektů ptali, co by v takovém případě udělaly, a Wiegmann s kolegy, nakolik je podle nich vhodné, aby přihlížející zasáhl, Zamzow a Nicholse zajímalo, jaké řešení je podle respondentů morálně správné. Jejich závěry ale nemusejí mít takovou výpovědní hodnotu i z toho důvodu, že pracovali se značně malým vzorkem respondentů.

Běžně mají lidé tendenci volit ve verzi se slovesem „zachránit“ první variantu, kdežto ve verzi se slovesem „zabít“ riskantnější druhou variantu, a to i přesto, že co se počtu zachráněných osob týče, jsou obě zadání naprosto totožná.⁶⁴ Respondentům byla společně s jednou verzí *asijské nemoci* předložena verze podobného dilematu, v němž hrozila nukleární katastrofa. Ta měla podle očekávání zabít 600 lidí a pravděpodobnost jejich záchrany byla 1/3 nebo 2/3. Dotazovaní dostali dilemata buď v pořadí „zabít“ – „zachránit“, nebo „zachránit“ – „zabít“. Ani v tomto experimentu neprokázali filozofové žádné zvláštní schopnosti. Jejich hodnocení byla ovlivněná pořadím a formulací scénářů stejně jako hodnocení laiků. Schwitzgebel s Cushmanem byli výsledky sami překvapení. I když se staví skepticky k možnosti překonání uvedených biasů, nevyklučují, že opravdu vysoký stupeň odbornosti by je mohl alespoň trochu zmírnit.⁶⁵

Výzkumů zaměřených na morální soudy filozofů je k dispozici zatím relativně málo, a tak je samozřejmě potřeba brát jejich závěry s určitou rezervou. Jako problematická se může jevit například metoda internetových dotazníků, která byla použita nejčastěji. Proto je nutné počkat si v této oblasti na další experimenty. Studií, které ukazují, jak nepodstatné faktory mohou mít leckdy na naše úsudky vliv, už však existuje pěkná řádka. Tyto faktory nás ovlivňují ve většině případů nevědomě, to znamená, že působí na intuitivní systém 1, který se značnou měrou podílí na podobě morálního přesvědčení. Jak jsme ale zatím viděli, ne vždy nás intuice navádějí tím správným směrem. Jestliže hodnocení morální správnosti může kolísat v závislosti na takových „drobnostech“, jako je formální podoba problému⁶⁶ či vůně čistícího prostředku, vrhá to na spolehlivost našich intuic stín pochybnosti.

Teorie duálních procesů si našla své příznivce i odpůrce. Největší rozruch způsobila normativními důsledky, které z ní Greene a jiní vyvodili. Těm se budu podrobně věnovat v [kapitole 3.1](#). Jiný typ kritiky se dotýká všech dualistických přístupů k lidské kognici, primárně kvůli zjednodušení. Melnikoff a Bargh (2018) je označují za neúčinný mýtus a tendenci dělit

⁶⁴ Ve studii Tverskeho a Kahnemana (1981) hlasovalo ve verzi „zachránit“ pro program A 72 % dotazovaných oproti pouhým 28 % volících program B. Ve verzi „zabít“ byla situace opačná – k programu C se klonilo 22 % respondentů a k programu D 78 %.

⁶⁵ Ve svém závěru se pochybně vyjadřují k možnosti, že například hodnocení J. J. Thomson by se v závislosti na pořadí jednotlivých dilemat lišilo (Schwitzgebel a Cushman 2015, 136).

⁶⁶ Americký filozof Walter Sinnott-Armstrong na základě efektu zarámování a efektu pořadí přesvědčivě ukazuje, že žádná morální přesvědčení nemohou být odůvodněna neinferečně, tedy tak, jak si představují intuicionisté. Viz Sinnott-Armstrong (2008).

mysl na dva systémy dokonce považují za zkreslení. Tento nedostatek nepovažují za zásadní. Teorie duálních procesů je samozřejmě zjednodušujícím pohledem na procesy probíhající v mozku. Domnívám se ale, že i přesto má v porovnání s jinými modely největší explanační sílu, protože nejlépe pomáhá vysvětlovat silné a slabé stránky morálního usuzování.

Zásadním problémem se po roce 2010 ukázala takzvaná replikační krize, která silně zasáhla celou řadu disciplín, mezi nimi i psychologii. Replikovatelnost výzkumů a jejich závěrů je základním stavebním kamenem vědeckého poznání. Několik studií ale jasně ukázalo, že zjištění celé řady výzkumů v oblasti psychologie se při opakování experimentu nepotvrdila (Makel, Plucker a Hegarty 2012; Open Science Collaboration 2015; Baker 2016). Lze tedy namítnout, že ani výzkumy, které byly dosud představeny, nemusí mít nutně relevantní výpovědní hodnotu a jejich závěry ohledně spolehlivosti morálních intuic není třeba brát příliš vážně. Domnívám se, že tím bychom propadli nepodloženému optimismu. Může se sice ukázat, že například dobrá nálada nemá vždy na intuice stejný efekt, to ale neznamená, že jsou intuice stabilní. Ze všech představených výzkumů jasně vyplývá, že intuice a morální přesvědčení na nich založená mají tendenci se proměňovat v závislosti na naprosto banálních faktorech. A jestli tyto faktory působí vždy stejně, je zcela bezpředmětné – důležité je, že podobu intuic vždy nějak ovlivňují.

Ačkoliv není teorie duálních procesů bez chyb, je podle mě tím nejlepším, co máme aktuálně k dispozici. Co se týká procesů systému 1 a systému 2, ani jedny nejsou „lepší“ nebo „horší“, „racionální“ či „iracionální“ – každé plní jinou funkci. Právě díky představeným poznatkům můžeme o něco lépe říci, kdy je lepší se spolehnout na jeden systém a kdy na druhý. Jak si totiž ukážeme v [kapitole 3.2](#), bez správného zacházení není ani systém 2 nutně zárukou spolehlivosti.

2.5 Univerzální morální gramatika

Poslední, a pravděpodobně nejkontroverznější teorií, kterou zde chci zmínit, je teorie univerzální morální gramatiky. Stejně jako heuristický přístup má svůj předobraz mimo oblast etiky, tentokrát v lingvistice. Navazuje na práci Noama Chomského a jeho univerzální gramatiku. Chomsky vešel do dějin v padesátých letech minulého století, kdy svou zdrcující

recenzí knihy B. F. Skinnera *Verbal Behavior* zničil do té doby dominující behaviorismus (Chomsky 1959). Hlavní Chomského teze spočívá v názoru, že není možné osvojit si jazyk tak rychle, jako to pozorujeme u malých dětí, pouze na základě vnějšího stimulu.⁶⁷ Je potřeba něco víc. A tím víc je podle Chomského vrozená gramatika, tedy soubor obecných gramatických pravidel, která nám při kontaktu s vhodným jazykovým stimulem usnadňují osvojení jazyka. Důležité je, že Chomského nezajímá, jak funguje jazyk v praxi. Soustředí se pouze na jeho hloubkovou strukturu, tedy skryté principy, kterými se řídí.⁶⁸

Chomského myšlenkami se v oblasti etiky, potažmo politické filozofie jako první nechal inspirovat John Rawls, který ve své *Teorii spravedlnosti* připodobňuje smysl pro spravedlnost k vrozenému smyslu pro gramatičnost (Rawls 1995, 39; viz [úvod kapitoly 1](#)). Rawlsova úvaha ovlivněná Chomského prací nezůstala bez povšimnutí. Americký filozof John Mikhail⁶⁹ je už několik let stejně jako Chomsky fascinován možností objevení hloubkové struktury naší morálky.⁷⁰ Tato snaha není v etice ničím neobvyklým, Mikhail si však nebere na pomoc tradiční introspekci, ale poznatky empirické vědy. Po vzoru Chomského nazývá svůj přístup univerzální morální gramatikou a vymezuje se vůči jak heuristickému přístupu, tak Greenově teorii duálních procesů. Ohledně schopnosti morálního usuzování se soustředí na tři základní otázky: co tvoří morální poznání, jakým způsobem si jej osvojujeme a jak je následně aplikováno. Odpovědí je: morální gramatika, univerzální morální gramatika a morální kompetence (Mikhail 2002, 3). Naopak je podle něj příliš ambiciózní ptát se, v jakých oblastech mozku je tato schopnost realizována a jak se u lidského druhu vyvinula (tamtéž, 5). Mikhail považuje poslední zmíněný aspekt za výhodu, mým cílem bude nicméně ukázat, že s ohledem na normativní důsledky jeho teorie se jedná o otázku, která nemůže být přehlížena.

Mikhail tvrdí, že podobně jako v jazyce i v morálce existuje soubor vrozených pravidel,⁷¹ která se podvědomě podílí na utváření morálních soudů. Na rozdíl od teorie duálních procesů je jeho přístup modulární a nezajímají jej neurální struktury mozku, ale komputace, které za

⁶⁷ Chomsky (1989, 34) mluví o argumentu z nedostatku podnětu (*the argument from poverty of the stimulus*).

⁶⁸ Chomsky (1969, 4) rozlišuje jazykovou kompetenci mluvčího, která je cílem jeho zkoumání, a jazykovou performanci, tedy užití jazyka v komunikaci.

⁶⁹ K zastáncům univerzální morální gramatiky patří i Marc Hauser, který se k ní vyjadřuje ve své knize *Moral Minds* (2007). Mikhail se univerzální morální gramatice věnuje systematicky několik let, proto se budu v této kapitole soustředit především na jeho pojetí.

⁷⁰ K Chomského názorům na povahu morálky viz Mikhail (2017).

⁷¹ Někde Mikhail nazývá soubor těchto pravidel souhrnně smyslem pro spravedlnost (Mikhail 2002, 15).

morálním usuzováním stojí a které se za pomoci Chomského lingvistických modelů snaží odhalit. Podle něj totiž lidský mozek u každého morálního činu podvědomě – a překvapivě rychle – zpracovává jeho příčiny, důsledky a vedlejší účinky. To znamená, že záleží na tom, jak jsou tyto činy *reprezentovány* v mozku (Mikhail 2009, 38). Protože se komputace musejí často vypořádat s vysoce komplexními situacemi, není jejich rychlost podle Mikhaila možné vysvětlit jinak než vrozenými predispozicemi (Mikhail 2007, 148). Pro tuto hypotézu podle něj mluví i fakt, že už malé děti dokáží intuitivně posuzovat povahu morálních činů (tamtéž, 144). Na základě experimentů s tramvají dokonce dochází k závěru, že „jedinci jsou intuitivními právníky, kteří jsou schopní inteligentního rozlišení na první pohled podobných případů, ačkoliv pozadí této schopnosti je nejasné“ (tamtéž, 150; srov. Mikhail 2009). Navíc každý jazyk podle něj disponuje výrazy pro vyjádření základních deontických konceptů, jako například *povinné, povolené, zakázané*, jež jsou jednoduše formalizovatelné za pomoci nástrojů deontické logiky. Ta umožňuje vyjádřit tyto struktury podobně, jako to činí Chomsky v lingvistice (Mikhail 2007). Univerzální morální gramatika tak stojí na dvou základních argumentech, které ovšem zároveň slouží jako argumenty pro sebe navzájem: existence morální gramatiky a nedostatek podnětu (tamtéž, 144).

Komputace, o kterých již byla řeč, stojí za vznikem morálních intuic. Pokud bychom tedy zjistili, že existuje určitá skupina intuic, které jsou obecně sdílené napříč kulturami, mohli bychom mluvit o morálních univerzáliích, a co víc – označit tyto intuice za stabilní a spolehlivé. Tento závěr vychází z analogického vztahu Mikhailovy a Chomského teorie. Jak píše Rawls: podobně jako v jazyce posuzujeme intuitivně správnost vět, dokážeme i v morálce intuitivně rozlišovat mezi spravedlivým a nespravedlivým jednáním. To znamená, že tyto intuice – byť je nedokážeme racionálně vysvětlit a postrádáme k nim ve většině případů introspektivní přístup (Cushman, Young a Hauser 2006; Hauser et al. 2007; Mikhail 2002; 2007) – nás navádějí správným směrem. Je však možné dojít k takto odvážnému tvrzení? Domnívám se, že nikoliv a že zastánci univerzální morální gramatiky upravují interpretaci dostupné evidence svým zbožným přáním.

Jako slibní adepti na morální univerzálie se Mikhailovi jevily princip dvojího účinku, na nějž je pozornost soustředěna i v předcházejících teoriích, a přísnější posuzování úmyslného ublížení (Mikhail 2002; 2007; 2009). Podle studie Barrett et al. (2016) však hraje role úmyslu při posuzování závažnosti prohřešku signifikantní roli jen ve velkých industrializovaných

společnostech, nikoliv ve společnostech, které jsou menší a tímto procesem si neprošly. Autoři této studie proto vytvořili hypotézu, podle níž je silné intuitivní rozlišování mezi úmyslným a neúmyslným jednáním poměrně novou kulturní vymožeností. Zastánci heuristického přístupu i teorie duálních procesů do vysvětlování funkce a původu morálních intuic zahrnují evoluční i sociokulturní vysvětlení – obojí se v nás netransparentním způsobem snoubí, a ať už se nám to líbí, či nikoliv, jedno od druhého bohužel nejsme schopni jednoznačně oddělit. Maximálně můžeme vytvářet hypotézy o účelu jednotlivých mechanismů. Jestliže zastávce univerzální morální gramatiky zajímá jen morální kompetence, tedy to, co je vrozené, zdá se, že právě oni si ve svém zkoumání nasadili laťku příliš vysoko. Tvrzení o implicitní znalosti morálních a právních pravidel (Mikhail 2011, 294), která je rozvíjena či potlačována během jedincova života vhodným stimulem, není zkrátka dostatečné pro normativní závěr o správnosti těchto komputací, pokud neexistuje způsob, jak je zkoumat. Současné vědecké poznatky jednoduše nevycházejí těmto domněnkám vstříc.

Posledním problematickým aspektem univerzální morální gramatiky, kterému se zde chci věnovat, je role emocí při utváření morálního soudu. Jak heuristický přístup, tak teorie duálních procesů nahlíží na emoce jako nedílnou součást procesů systému 1, díky které na nás intuice působí o to přesvědčivěji. Mikhailovo stanovisko je odlišné. Domnívá se, že emoce se do procesu morálního usuzování zapojují až jako následek komputací; to znamená, že slouží jen jako doprovod takto vytvořených intuic a nepodílejí se primárně na utváření morálního soudu (Mikhail 2002, 91–92; 2011, 294). Naneštěstí se opět jedná o hypotézu, která trpí stejným defektem jako úsilí o identifikaci komputačních procesů. Emoce jsou nedílnou součástí morálního usuzování, a ačkoliv není možné zobecnit jejich vliv na podobu morálního soudu, jednoznačně se do něj promítají (viz např. Schnall et al. 2008; Strohminger, Lewis a Meyer 2011; Ugazio, Lamm a Singer 2012). Pokus oddělit následnost komputací, potažmo intuic, a emocí, tak zůstává jen nenaplněnou ambicí.

Ve výsledku lze tvrdit, že ani jedna z premis, z nichž teorie univerzální morální gramatiky vychází, není podepřena empirickou evidencí. Z toho důvodu jsou i její závěry jen více či méně zajímavými smyšlenkami, které nejsou při explikaci morálního usuzování – na rozdíl od jiných přístupů – příliš nápomocné. Pro filozofy hledající v deskriptivní etice obecně pozitivní náhled na spolehlivost morálních intuic však může představovat lákavou variantu.

Poznatky o morálním usuzování a jeho přednostech i nedostacích jsou pro etiky cenným materiálem. Vyvození jejich normativních důsledků však není jednoduchým úkolem. Pro získání uspokojivého normativního systému je nicméně třeba postavit se této výzvě čelem a zhodnotit, jak si ve světle získané empirické evidence stojí zavedené morální normy a zda není žádoucí některé z nich na jejím základě revidovat či zcela opustit. V následující kapitole se tímto způsobem podíváme na dvě etické teorie, utilitarismus a deontologii, a to prizmatem teorie duálních procesů a teorie morální lenosti. Mým záměrem bude ukázat, že vhodným nástrojem pro vytvoření uspokojivých morálních norem je naturalizovaná etika kombinující v sobě prvky utilitarismu a pragmatismu.

3 Normativní etika

V současné normativní etice existují tři hlavní normativní teorie. Kromě utilitarismu a deontologie je to také etika ctností, která má kořeny v antice především u Platóna, Aristotela a stoiků. Znovuobnovena byla v roce 1958 britskou filozofkou G. E. M. Anscombe v textu „Modern Moral Philosophy“, v němž Anscombe vyjadřovala nespokojenost s dosavadní morální filozofií (Anscombe 1969). Následně si tento přístup získal celou řadu podporovatelů, mezi nimi i Philippu Foot. Etika ctností považuje za morální takové jednání, které je v souladu s jednáním ideálního ctnostného jedince. Pracuje tedy se souborem ctností, kterými by se mělo naše jednání řídit. Kromě ctností je pro morální jednání důležitá také praktická moudrost (*frónésis*), která určuje, jaké ctnosti v dané situaci aplikovat a jaké cíle bychom měli během života následovat. Mezi filozofy se vedou spory o to, zda je etika ctností vůbec normativní teorií (Hursthouse 2013). Sama se kloním k názoru, že vzhledem k problematickému a vágnímu konceptu praktické moudrosti i nejednoznačně definovaným ctnostem spíše není, protože na rozdíl od utilitarismu a deontologie nedokáže poskytnout dostatečně jasné formulované normy. Ve výsledku to často vede k tomu, že při závažných morálních problémech selhává při hledání řešení. I proto, že ve výzkumech morálního usuzování není využívána, zde o ní pojednávat nebudu a zaměřím se pouze na utilitarismus a deontologii. Mým cílem není představit tyto teorie v celistvosti, ale zaměřit se spíše na ty aspekty, které mají přímou souvislost s představenými výzkumy a které budou podstatné pro mé vlastní normativní pojetí.

Pro pochopení povahy utilitarismu je důležité seznámit se s jeho historickým pozadím. Jako celistvá normativní teorie vznikl ve druhé polovině 18. století v rámci britské empirické tradice. Jeho zakladatelem byl Jeremy Bentham, dále jej rozpracoval Benthamův žák John Stuart Mill. Na jejich práci pak kriticky navázal Henry Sidgwick.⁷² Od té doby si utilitarismus pevně drží dominantní místo v normativní etice a vytváří protipól k oblíbené deontologii. Za dobu své existence se ale musel vypořádat s různými typy kritik, což vedlo ke vzniku několika jeho verzí. Co mají všechny typy utilitarismu společné, je uznávání pouze jedné normy, podle níž jsou kritériem správného jednání jeho důsledky. Rozcházejí se však v tom, co činí tyto důsledky

⁷² Sidgwickovým hlavním cílem nebylo nabídnout ucelenou normativní teorii, ale spíše metody, které by měly být aplikovány v rámci normativní etiky. Své hlavní dílo proto pojmenoval příznačně *Methods of Ethics* (1962). Jeho pojetí se od toho Benthamova a Millova lišilo primárně v propojení utilitarismu s intuicionismem.

žádoucími. Charakteristický je kromě toho důraz na nestranné rozhodování, v němž jsou zájmy všech jedinců posuzovány rovnocenně. Mezi jedince hodné morálního jednání utilitaristé od samých počátků tohoto směru neřadí pouze člověka, ale i jiné živočišné druhy, čímž nabourávají zažitý antropocentrismus.

Utilitarismus nevnikl primárně jako etická teorie. Bentham své hlavní dílo *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*⁷³ zamýšlel jako nástroj pro důkladnou právní reformu tehdejší Anglie. Utilitarismus v sobě proto od začátku obsahuje praktický aspekt. Původní, klasický utilitarismus považoval za hlavní cíl mravního jednání zvyšování potěšení (*pleasure*) a snižování utrpení (*pain*) jedinců,⁷⁴ jichž se dané jednání dotýká. Bentham mluvil o principu užitku, který později upravil na princip největšího štěstí (*greatest happiness principle*; Bentham 2016, 175). Důvodem, proč se Bentham rozhodl pro vytvoření takového systému, bylo, že lidé utilitaristicky běžně uvažují, jen si to mnohdy neuvědomují:

Příroda člověka postavila pod vládu dvou svrchovaných pánů, strasti a libosti. Je jen na nich ukázat, co máme činit, a stanovit, co vskutku učiníme. Z jedné strany je k jejich trůnu upevněno měřidlo správnosti a pochybenosti, z druhé řetězec příčin a následků. Vládnu nám ve všem našem konání, mluvení i myšlení a veškerá naše možná snaha svrhnout své poddanství je jen prokáže a stvrdí. Jedinec může předstírat, že se slovy jejich vlády zříká, ale ve skutečnosti jí zůstane bez přestání podroben. Princip užitku tuto porobenost uznává a přijímá ji za základ systému, jehož cílem je utkat rozumem a zákonem předivo štěstí. (Bentham 2016, 175)

Od svého vzniku musel utilitarismus nicméně čelit kritice, přičemž značná část vycházela z jeho nepochopení a zjednodušování. Benthamova verze byla kvůli důrazu na potěšení a jeho kvantitu označována stejně jako kdysi Epikúřův hédonismus za „nauku hodnou vepřů“ (Mill 2016, 15). Její odpůrci odmítali vidět komplexnost a propracovanost Benthamova systému, který se v jejich očích smrskl na primitivní nauku o potěšení. Prohlašovali, že člověk má na rozdíl od prasat vyšší potřeby než pouhé uspokojení základních potřeb. I když Bentham nic

⁷³ Z *Úvodu do principů morálky a zákonodárství* bylo do češtiny zatím přeloženo jen prvních pět kapitol (Bentham 2016).

⁷⁴ Utilitarismus pracuje s pojmy „potěšení“, „štěstí“, „blaho“, „užitek“, „dobrý život“, „well-being“ či „welfare“. Pojem „pain“ je možné překládat také jako „bolest“. Schopnost cítit bolest či trpět je klíčovým morálním kritériem například v diskusích o právech zvířat (viz např. Singer 2014).

takového na mysli neměl, doplnil Mill ve snaze o vylepšení pověsti utilitarismu kritérium kvality. Tvrdil, že nezáleží jen na kvantitě potěšení, ale také na jeho kvalitě, což slavně glosoval slovy: „Je lepší být nespokojeným člověkem než spokojeným vepřem, je lepší být nespokojeným Sókratem než spokojeným bláznem.“ (tamtéž, 18).

Postupem času vznikly různé varianty utilitarismu. Někteří filozofové pro svůj přístup zvolili pojem „konsekvencialismus“, který nebyl zatížený negativními konotacemi spojovanými s utilitarismem a také lépe vyjadřoval důraz směru na důsledky jednání, nikoliv na potěšení.⁷⁵ G. E. Moore (1993) kritizoval za pomoci konceptuální analýzy především Millův hédonismus. Kromě naturalistického omylu, kterého se Mill dopustil při ztotožnění dobra s potěšením, poukazoval Moore na to, že potěšení není jedinou věcí, po níž lidé touží, a že není dobré samo o sobě, ale je vždy závislé na psychologických stavech jedince. Odmítal jej proto považovat za jediný cíl lidského jednání. Jeho alternativou byl ideální utilitarismus, který uznával pluralitu dober nezávislých na lidské mysli. Pro Moora to byla především krása, poznání a potěšení (Moore 1993; 2005). Jako intuicionista tvrdil, že dobro není možné ztotožnit s jinou vlastností a že je možné chápat jej pouze intuitivně. Poměrně neobvyklou byla asymetrie, kterou spatřoval mezi potěšením a utrpením. Na rozdíl od klasických utilitaristů považoval utrpení za znatelně větší zlo než potěšení za dobro (Moore 1993, 260–61).

Tato asymetrie leží v jádru negativního utilitarismu, který je připisován Karlu R. Popperovi. Popper, ač sám nebyl etikem, v jedné z poznámek v *Otevřené společnosti a jejích nepřátelích* kritizuje snahu o maximalizaci potěšení a vysvětluje, proč je naopak nutné usilovat o minimalizaci utrpení. Na rozdíl od potěšení vytváří utrpení přímý mravní apel, konkrétně apel na pomoc. Důraz na utrpení Popper zdůvodňuje také tím, že bolest jedince není možné vyvážit potěšením někoho jiného, čímž reaguje na jednu z běžných námitek vůči principu největšího štěstí. Je zřejmé, že utrpení není možné se definitivně zbavit. V takových případech je ale podle Poppera nutné toto utrpení co nejrovnoměrněji rozdělit jako například v časech nedostatečného množství potravin (Popper 1994, 274).

⁷⁵ Termín „konsekvencialismus“ zavedla G. E. M. Anscombe ve zmiňovaném článku „Modern Moral Philosophy“, v němž jej nicméně používá pejorativně. Filozofům, kteří považují důsledky za kritérium morální správnosti, vytýká, že je jejich filozofie povrchní. (Anscombe 1969, 187). V této knize pro zjednodušení mezi termíny utilitarismus a konsekvencialismus nerozlišuji.

Negativní utilitarismus byl kritizován pro možné absurdní důsledky. Ninian Smart (1958; srov. Acton 1963) nabídl v krátké reakci na Popperovu poznámku známý myšlenkový experiment, v němž ukazuje, že nejefektivnějším naplněním negativního utilitarismu, tedy nejmorálnějším řešením, by bylo vyhlazení veškerého lidstva na planetě. Tento postřeh je zajímavý, nicméně odmítnout negativní utilitarismus na jeho základě není na místě, už proto, že se jedná o učebnicový případ *argumentum ad absurdum*. Domnívám se, že pokud se negativním utilitarismem a jím předkládanou asymetrií konstruktivně inspirováme, lze se vyhnout některým tradičním námitkám namířeným proti principu největšího štěstí. Ty dobře shrnuje následující pasáž z *Teorie spravedlnosti*, v níž Rawls vyjadřuje obavy z možné nespravedlnosti pramenící z jeho důsledné aplikace:

Lidé, kteří se pokládají za rovnoprávné osoby s právem klást vzájemné požadavky, by stěží souhlasili s principem, který snad požaduje pro některé osoby nižší životní vyhlídky jen kvůli tomu, aby se jiní lidé těšili z větší sumy výhod. Protože každý člověk má touhu chránit své zájmy, možnost uplatňovat své pojetí dobra, nikdo nemá žádný důvod souhlasit s trvalou ztrátou pro sebe sama, aby celkově přivodil větší prospěch pro jiné. Bez silných a trvalých altruistických motivů by žádný rozumný člověk nepřijal nějakou základní strukturu pouze proto, že maximalizuje algebraickou sumu výhod bez ohledu na trvalé účinky na jeho vlastní práva a zájmy. Princip užitku je neslučitelný s koncepcí společenské kooperace mezi rovnoprávnými lidmi, zaměřenou na vzájemné výhody. Zdá se to být v každém případě neslučitelné s myšlenkou reciprocity, implicitně obsažené v pojmu dobře spravedlivě uspořádané společnosti. (Rawls 1995, 22)

Rawls se snažil nabídnout alternativu k utilitarismu, která by takovým nerovnostem zamezovala. Sociální a ekonomické nerovnosti ve společnosti by měly být podle něj upraveny tak, aby se dalo očekávat, že budou ve prospěch kohokoliv (tamtéž, 49). Mimo to by mělo být pojistkou dodržení Paretova optima, které diktuje usilovat o takový stav společnosti, v němž se jedinec či skupina jedinců nemůže mít lépe, aniž by se tím zhoršila situace jiných jedinců (tamtéž, 51). Negativní utilitarismus tento problém do jisté míry řeší, protože se vyhýbá maximalizaci štěstí, a naopak se zaměřuje na ty, kteří se mají nejhůř. Na druhou stranu je ale potřeba říct, že klasičtí utilitaristé obětování vlastního štěstí, o kterém Rawls píše, nikdy nepožadovali. Mill jasně říká, že takové obětování, slouží-li k užitku, může být chvályhodné,

rozhodně však není vyžadované. Žádoucí je pouze zmiňovaná nestrannost při rozhodování (Mill 2016, 24–25).

Podobně to platí i pro omezení práv. Bentham měl se svým právním vzděláním na svou dobu velmi nadčasové myšlenky, ať už šlo o práva homosexuálů, žen či zvířat. Ve stejných šlépějích pokračoval i liberálně orientovaný Mill, který se v poslední kapitole *Utilitarismu* pokusil s problémem spravedlnosti a užitečnosti vypořádat. Obojí považoval za spojité nádoby a snažil se ukázat, že společenský pokrok pramení z uznání neužitečnosti nerovností mezi jedinci a následného ustanovení jejich nespravedlnosti (tamtéž, 71). Práva jedince považoval za nedotknutelná:

Spravedlnost je pojmenování pro určité kategorie mravních pravidel, které se týkají bezprostředněji základních skutečností lidského blaha, a proto je jejich závaznost nepodmíněnější než závaznost všech ostatních pravidel praktického života. A tuto vyšší závaznost implikuje a dokládá rovněž pojem, který podle nás vyjadřuje podstatu ideje spravedlnosti – to jest pojem práva náležejícího jedinci. (tamtéž, 67)

Kromě ideálního a negativního utilitarismu stojí za zmínku i preferenční utilitarismus, který se stejně jako předchozí varianty vymezoval vůči potěšení jako jedinému morálnímu cíli. Jeho zastánci, mezi které patřil svého času třeba Peter Singer, tvrdí, že cílem jednání by mělo být naplnění preferencí jedinců, kterými mohou být kromě samotného potěšení například přátelství, láska a podobně (de Lazari-Radek a Singer 2017). Taková forma utilitarismu ale také čelí překážkám. Preference jsou subjektivní záležitostí a není tedy jasné, jak v takovém případě činit objektivní rozhodnutí týkající se většího množství jedinců a jak vůbec jejich preference zjistit. Jednoduše není možné vyřešit ani otázku, co si počít s iracionálními tužbami (de Lazari-Radek a Singer 2017; Sinnott-Armstrong 2022).

Ve 20. století vznikly ještě dvě další varianty utilitarismu, a to utilitarismus činu (*act utilitarianism*) a utilitarismus pravidel (*rule utilitarianism*). Kritériem správnosti jsou pro utilitarismus činu pouze jeho důsledky. Utilitarismus pravidel vznikl jako reakce na určitou radikálnost takového kritéria. Jeho zastánci tvrdí, že jednání by mělo být regulováno pravidly. Ta jsou ale na rozdíl od deontologie formulována na základě zobecnění situací, v nichž určité jednání obecně vede k dobrým důsledkům. Tato forma utilitarismu byla podrobena kritice kvůli nemožnosti připouštění výjimek, kdy by porušení takového pravidla mohlo vést k většímu

dobru. J. J. C. Smart (1956) poukázal na to, že pokud by utilitaristé pravidel takovou výjimku umožnili, rozpadl by se jejich utilitarismus do klasického utilitarismu činu. Následně ale vznikly varianty utilitarismu pravidel, které tento nedostatek do jisté míry řeší a umožňují v daných situacích zvolit řešení vedoucí k lepším důsledkům (viz např. Hooker 1990; 2000; srov. Driver 2012, 86–91).

Deontologie se svým důrazem na pravidla formulovaná ve formě práv a povinností⁷⁶ od utilitarismu zásadně liší. Nezajímají ji důsledky jednání, ale úmysl jednajících a charakter samotného činu.⁷⁷ Zásadní rozdíl mezi utilitarismem a deontologií tkví také v rozdílném pojetí *správného* a *dobrého*. Zatímco pro utilitarismus je obojí totožné a za dobré i správné je jednoduše považováno to, co má nejvíce žádoucí důsledky, deontologové mezi těmito kategoriemi striktně rozlišují. Správné podle nich není možné definovat na základě dobrého a je dobrému nadřazeno. W. D. Ross pojmenoval své nejslavnější dílo příznačně *The Right and the Good*, protože se v něm podrobně věnuje analýze těchto dvou pojmů. V souvislosti s tím kritizuje G. E. Moora – ač jsou na metaetické úrovni oba intuicionisty, na té normativní je Ross deontologem, kdežto Moore utilitaristou. A právě ztotožňování správného s dobrým Rossovi na utilitarismu vadí. Proto sám nabízí seznam závazných deontologických pravidel, která upravují „správné“. Je jimi nám již známých sedm *prima facie* povinností (viz kapitola 1.2.1). Za dobré pak Ross (2002) považuje ctnost, poznání, spravedlnost a potěšení.

Ve výsledku vede právě toto dělení k situacím, kdy se deontologie s utilitarismem zásadně rozchází. Můžeme si představit například okolnosti, za nichž bude vzhledem k důsledkům nejlepší zalhat. Utilitarista by neváhal a řekl, že lhaní je v takovém případě morálně správné. Deontolog by ovšem nesouhlasil a tvrdil by, že i když lhaní přinese nejvíce dobra, není morálně správné, a proto ani morálně přijatelné. Důsledné dodržování této normy můžeme pozorovat u nejvlivnějšího představitele deontologie Immanuela Kanta, který tvrdil, že morálně správné

⁷⁶ V současné etice je možné v tomto ohledu rozlišit dvě varianty deontologie. Tzv. *agent-centered* deontologie klade důraz na konkrétní jedince a jejich povinnosti vůči druhým. Naproti tomu tzv. *patient-centered* deontologie se soustředí na jedince a jeho práva, například nebýt využíván jako prostředek k dosažení cíle (L. Alexander a Moore 2021). Tyto dva přístupy se při své aplikaci mohou v řešeních rozcházet, což je dobře pozorovatelné například u J. J. Thomson (1976; 1985) a její snahy vyřešit tramvajové dilema na základě odkazování se na povinnosti či práva jedince (viz kapitola 2.1).

⁷⁷ Většina normativních teorií bere v úvahu úmysl, povahu činu a jeho důsledky. Liší se ovšem v tom, kterou z těchto složek jednání považují za klíčovou při jeho morálním hodnocení.

by lhaní nebylo ani v případě, kdy by nám na dveře zaklepal vrah a ptal se, kde se nachází jeho oběť, kterou shodou okolností ukrýváme u sebe v domě (Kant 2013).

Jedním z nejdůležitějších deontologických principů je Kantův kategorický imperativ představující nejvyšší a nepodmíněný morální zákon. V *Základech metafyziky mravů* (2014) Kant obšírně vysvětluje, proč nelze vyvozovat morální zákony ze zkušenosti, jako to dělají utilitaristé, ale je nutné formulovat je na základě apriorního usuzování. Pozorováním morální praxe podle něj není možné nahlédnout obecné a nutné morální zákony, protože společnosti i jedinci se mezi sebou v kritériích správnosti liší. Správná etika má být podle něj založena na metafyzice a musí vycházet z čistého praktického rozumu. Z takto představené apriorní pozice Kant přechází k formulování kategorického imperativu: „Jednej jen podle té maximy, u níž můžeš chtít, aby se stala obecným zákonem.“ (tamtéž, 40). Maxima je subjektivní morální zásadou, která platí pro konkrétního jedince. Zavedením kategorického imperativu nicméně Kant nutí každého jedince uvažovat nad univerzální platností těchto zásad.⁷⁸ Jako příklad uvádí princip sebelásky, ačkoliv dnes bychom možná použili spíše termín sobectví. Přestože se nám v určitých chvílích může zdát morálně správné například ze zistných důvodů zalhat, určitě by se nám podle Kanta nelíbilo, kdyby takto jednal každý. Důslednou aplikací kategorického imperativu tedy musíme nutně dojít k závěru, že princip sebelásky nemůže být obecně platným zákonem (tamtéž, 42).

První formulaci kategorického imperativu doplňuje Kant jeho druhým, v současné etice užívanějším zněním: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel, nikdy pouze jako prostředek.“ (tamtéž, 48). Takto formulovaný imperativ se staví proti instrumentálnímu využití druhých i sebe sama, i kdyby v důsledku mohlo jít o přínosné jednání. Obě znění kategorického imperativu využívá Kant jako argument proti sebevraždě.⁷⁹ V případě první formulace se podle Kanta opět jedná o sobecké jednání, které nemůže být obecným zákonem. Navíc se jedná o rozpor se samotnou přírodou, jejímž účelem je podporovat život, nikoliv jej ničit (tamtéž, 41). Druhá formulace neumožňuje

⁷⁸ Jedná se o takzvaný princip univerzalizovatelnosti, který je v etice běžně používán.

⁷⁹ Ačkoliv Kant slavně prohlásil, že ho Hume probudil z dogmatického spánku (Kant 1992, 27), lze s trochou nadsázky považovat za politováníhodné, že se v otázce sebevraždy neinspiroval Humovým posmrtně vydaným spisem „Of Suicide“, který je pravděpodobně nevlivnější filozofickou obhajobou sebevraždy (Hume 2006b).

sebevraždu z jiného důvodu. Podle Kanta v jejím případě člověk využívá sám sebe pouze jako prostředku k dosažení cíle, tedy k ukončení utrpení, což je nepřijatelné (tamtéž, 48).

V pozdějších spisech se Kant nekompromisně staví také k předmanželskému a mimomanželskému sexu, homosexualitě či masturbaci. Sex je pro Kanta přijatelný pouze v posvěceném manželském svazku za účelem zplození potomka (Kant 1991, 424–26). Při všech zmíněných aktivitách totiž podle Kanta využíváme druhé či dokonce nás samotné jako prostředek pro dosažení cíle, v tomto případě vlastního potěšení. Homosexualitu pak považuje společně se zoofilii za naprosto zavrženíhodnou, protože se jedná o „nepřirozené“ využití druhých (tamtéž, 277).

Kategorický imperativ je dnes běžně využíván například v bioetice. Na jeho základě argumentují odpůrci výzkumu kmenových buněk, které jsou získávány v rané embryonální fázi. Embrya jsou některými odborníky považována za osoby, a proto je jejich instrumentalizace morálně nepřijatelná (Manninem 2014). Kant navíc propojil kategorický imperativ s důležitou etickou hodnotou, a to důstojností, kterou považoval za vnitřní hodnotu, konkrétně za vlastnost jedince být účelem samým o sobě. Apel na důstojnost se dnes běžně využívá v diskusích o eutanazii – odpůrci tvrdí, že aktivní ukončení života je nedůstojné, zastánci naopak poukazují na nedůstojný stav jedince v případě závažných zdravotních stavů. Je však otázkou, nakolik je koncept důstojnosti v těchto diskusích funkční. Domnívám se, že pokud jej mohou na podporu svého stanoviska využívat obě strany, jedná se o koncept vágní a přinejmenším podezřelý.

V praxi jsou využívány i tradiční deontologické distinkce jako zabití vs. ponechání zemřít, čin vs. opomenutí, doktrína konání a dopuštění a princip dvojího účinku (viz [úvod kapitoly 2](#)). Jejich aplikaci si opět můžeme ukázat na příkladu eutanazie či interrupcí. Typem eutanazie, který není většinou považován za problematický, je pasivní eutanazie. Ta spočívá v ukončení či nezapočetí léčby pacienta, kdy pacient umírá na následky nemoci.⁸⁰ Kontroverzní je eutanazie aktivní, která je Světovou zdravotnickou asociací (*World Medical Association, WMA*) považována stejně jako asistovaná sebevražda za nelegální.⁸¹ Rozumí se jí lékařem provedené

⁸⁰ Ke způsobům vymezení pasivní eutanazie viz Černý (2021).

⁸¹ Legální je jen v několika zemích na světě. V Evropě je to v Belgii, Lucembursku, Nizozemí, Portugalsku a Španělsku. Mimo Evropu pak pouze v Kanadě, Kolumbii a na Novém Zélandu („Legality of Euthanasia“ 2023).

ukončení pacientova života na základě jeho dobrovolné a kompetentní žádosti, a to podáním smrtící látky či provedením zákroku vedoucího ke smrti (WMA 2019; srov. Černý et al. 2018, 4).⁸² Odpůrci aktivní eutanazie argumentují často na základě rozdílu mezi aktivním a pasivním ublížením, opírají se tedy o deontologický rozdíl mezi zabitím a ponecháním zemřít. Zatímco zabití je vnímáno jako morálně nepřijatelné, ponechání zemřít nikoliv. Podobně je možné aplikovat zde i princip dvojího účinku, který je také využíván v lékařství. Na jeho základě lze tvrdit, že v případě aktivní eutanazie existuje přímý úmysl aktivně ukončit pacientův život, zatímco u pasivní eutanazie je hlavním úmyslem ukončit či nezapočít léčbu a vedlejším předvídatelným, nikoliv však úmyslným účinkem je pacientova smrt.

Obdobně si lze s tímto principem pohrát i v případě potratů. Běžná je tato argumentace především u katolických myslitelů, podle nichž je ukončení těhotenství morálně nepřijatelné. Ti nejortodoxnější připouští pouze jedinou výjimku, a tou je rakovina dělohy budoucí matky. Pokud je žena těhotná a jedinou možností, jak jí zachránit život, je odstranění postižené dělohy, je morálně přijatelné zákrok provést. Snaha o záchranu života je totiž dobrým úmyslem, zatímco smrt plodu je vedlejším účinkem odstranění dělohy, nejedná se tedy o jeho přímé a úmyslné zabití. V jakýchkoliv jiných případech, kdy může být ze zdravotních důvodů ohrožen během těhotenství život ženy, je interrupce nepřijatelná (Catholic University of America 2003, 880–81). I přes svou radikálnost není bohužel uplatnění této normy nereálné. Stačí si vzpomenout na aktuální situaci v Polsku či ve Spojených státech, kde v nedávné době došlo k extrémnímu zpřísnění potratové politiky, v jejímž důsledku umírají ženy (Dyer 2023).

Utilitarismus se s deontologií může v mnoha situacích na řešení shodovat. Rozcházejí se ovšem v momentech, kdy překročení obecně uznávaného morálního pravidla může vést k lepším důsledkům. Utilitaristé jsou vždy ochotni učinit výjimku, kdežto deontologové nikoliv.⁸³

⁸² Kromě aktivní a pasivní eutanazie bývá rozlišována také eutanazie 1) vyžádaná (*voluntary*), tedy provedená na autonomní žádost pacienta, 2) nevyžádaná (*non-voluntary*), při níž lékař usmrtí pacienta, který kvůli svému zdravotnímu stavu není schopen vyjádřit své přání, tzn. je například v kómatu, a 3) nedobrovolná (*involuntary*), při níž konzultace s pacientem chybí či je pacient usmrčen navzdory svému přání (Černý et al. 2018, 5). Toto dělení má své nedostatky, a proto se někteří odborníci zdráhají označovat jako eutanazii jiné typy ukončení života než aktivní vyžádanou eutanazii, o jejíž morální i právní přípustnosti se vedou nejčastěji spory.

⁸³ Toto tvrzení je zobecněním utilitarismu i deontologie. V současnosti existuje řada hybridních normativních teorií, které se snaží vyhnout některým námitkám, jimž tradiční podoby utilitarismu i deontologie čelí. V případě utilitarismu jsou výjimky méně přípustné u utilitarismu pravidel. V rámci deontologie existuje tzv. deontologie prahů (*threshold deontology*), která v krajních situacích umožňuje udělat výjimku a zvolit řešení, které má nejlepší důsledky. Jejím problémem ovšem zůstává, jak rozpoznat onen „práh“, za kterým už se o takovou extrémní situaci jedná (L. Alexander a Moore 2021).

Podobný rozpor může nastat i tehdy, když do hry vstupují zásadním způsobem intence jedince nebo když se jedná o čin, který je ve své podstatě špatný, má ale dobré důsledky. Utilitaristé například často podporují eutanazii – i když se jedná o ukončení pacientova života, což by mohlo být vnímáno negativně, argumentují neuspokojivou kvalitou jeho života. Ukončení života je tedy pro jedince lepší, než kdyby v něm měl pokračovat a zažívat utrpení (Singer 1993; Tooley 2005; Rachels 2015; Černý et al. 2018; Hříbek 2021).

Další rozdíl mezi utilitarismem a deontologií spočívá ve způsobu, jakým každý z přístupů dochází k normativním závěrům. Zatímco utilitaristé volí řešení na základě transparentního postupu, při němž jsou objektivně zvažovány důsledky konkrétního jednání, deontologové nezřídka volí řešení, které je v prostém souladu s intuicemi.⁸⁴ Intuitivnímu pocitu správnosti se pak pokoušejí podříditi i samotné normativní principy, což je zřejmé na zmiňovaných deontologických distinkcích.⁸⁵ V následujících kapitolách se podíváme na to, jak si tyto dvě normativní teorie stojí ve světle empirických poznatků o morálním usuzování.

3.1 Normativní důsledky teorie duálních procesů

Joshua Greene při svých experimentech nezůstal jen u vědeckých závěrů, ale snažil se výsledky svých zkoumání aplikovat i na oblast metaetiky, a především normativní etiky. Na základě evidence o proměnlivosti morálních intuic v závislosti na faktorech, které nedokážeme racionálně reflektovat, se staví skepticky k možnosti existence objektivních morálních fakt, která bychom mohli za pomoci těchto intuic nahlížet (Greene 2003). Mnohem zajímavější – a také kontroverznější – jsou však jeho závěry týkající se utilitarismu a deontologie.⁸⁶ Podle něj nejsou tyto teorie ani tak filozofickým vynálezem, jako spíše reprezentací dvou rozdílných psychologických systémů. Zjednodušeně řečeno, za deontologickými zásadami stojí intuitivní

⁸⁴ Obecně si myslím, že utilitarismus má v tomto směru oproti deontologii značnou výhodu. Je ale třeba přiznat, že pokud utilitaristé ve své argumentaci apelují na kvalitu života jedince, nemusí být vždy jasné, co tento pojem vlastně označuje. Jeho obsah je navíc náchylný k subjektivnímu hodnocení, které znesnadňuje obecnou aplikaci.

⁸⁵ Tato výtky se ale nevyhýbá ani utilitarismu. Peter Singer, který je silným bojovníkem proti využívání intuic v etice, bývá za tento nešvar také kritizován (viz např. Huemer 2008b).

⁸⁶ Deontologií rozumí Greene takový přístup, jenž klade důraz na morální pravidla vyjádřená ve formě práv a povinností. Naproti tomu utilitarismus definuje jako přístup, který hodnotí morální hodnotu činu pouze podle jeho následků (Greene 2008, 37).

procesy systému 1, kdežto utilitarismus je výsledkem racionálních procesů, tedy systému 2 (Greene et al. 2004; Greene 2008; 2014).

K původu procesů systému 1 nemůžeme naneštěstí říct nic víc, než že jsou zčásti dílem naší evoluční minulosti a zčásti dílem sociokulturního prostředí, ve kterém jako jedinci vyrůstáme. K těmto procesům totiž nemáme introspektivní přístup. A opět platí, že to, co fungovalo pro naše předky, nemusí být nutně k užitku i nám. Z toho důvodu Greene zpochybňuje postavení deontologických pravidel, která jsou výsledkem těchto procesů a jejich následné *post hoc* racionalizace, což se snaží demonstrovat na Kantovi a jeho kategorickém imperativu v článku s příznačným názvem „The Secret Joke of Kant’s Soul“ (Greene 2008). Tvrdohlavost, s jakou Kant své zásady razí, jej občas vede ke zcela absurdním závěrům. Jak jsme viděli, za naprosto odsouzeníhodnou neváhá označit například homosexualitu (Kant 1991, 277), masturbaci, která je podle něj ještě horší než sebevražda (tamtéž, 424–26), či lež, a to dokonce i takovou, která je pronesena s dobrým úmyslem (tamtéž, 429–31). Svá tvrzení se samozřejmě snaží racionálně zdůvodnit: jak homosexuální styk, tak masturbace jsou nepřírozené, protože nevedou ke zplazení potomků, a jsou tak jen způsobem, jak uspokojit vlastní chtíč, což v jeho očích snižuje člověka na úroveň zvířat. Kant se domníval, že tyto zásady objevuje spolehlivým praktickým rozumem, ve skutečnosti ale jen racionalizoval své silné morální intuice. Není ale nutné sahat po takto extrémních příkladech. Stačí vzpomenout na rozlišování mezi aktivním a pasivním jednáním či princip dvojího účinku – obojí silně intuitivně cítíme, ale zároveň pro ně nedokážeme vytvořit „racionální“ argument.

Právě nejasný původ intuic a jejich proměnlivost v závislosti na situačních faktorech vede některé filozofy ke zpochybňování jejich normativní platnosti, nebo alespoň k jejich revizi. Není tak s podivem, že ze souboje normativních teorií vychází lépe utilitarismus (Singer 2005; Greene 2008; Huemer 2008b). Ten je však od svého vzniku mnohými vnímán jako protiintuitivní a odosobněná teorie s těžko přijatelnými závěry. Sám Greene si je negativní konotace utilitarismu vědomý (Greene 2013, 349), a proto mluví o takzvaném „hlubokém pragmatismu“ (*deep pragmatism*). Ze získaných psychologicko-neurálních poznatků vyvozuje přímý a nepřímý normativní závěr. Ten přímý spočívá v tom, že dané poznatky nám mohou pomoci určit, v jakých situacích může naše usuzování vést ke zkresleným závěrům. Když je podle Greena zkombinujeme například s normativní otázkou, zda soudní poroty činí dobrá rozhodnutí, získáme zajímavý normativní závěr. Poroty ve Spojených státech mají tendenci

podléhat rasovým předsudkům. Toto zjištění může následně vést k závěru, že tyto poroty někdy činí špatná rozhodnutí (Greene 2014, 711).

Nepřímý normativní závěr nazývá Greene „princip žádných kognitivních zázraků“ (*the no cognitive miracles principle*; Greene 2014). Tvrdí, že v situacích, které se netýkají jen nás samotných, ale rozporu mezi dvěma skupinami s rozdílnými hodnotami, se nesmíme spoléhat pouze na systém 1 a naslouchat intuicím. Totéž platí, pokud čelíme problémům, které jsou pro nás jako pro lidský druh kvůli pokroku nové. Intuitivní procesy systému 1 jsou užitečné ve známých situacích, s nimiž máme opakovanou zkušenost. Morální problémy jsou ale problémy právě proto, že jsou pro mozek nové. V takových situacích by se jednalo o kognitivní zázrak, pokud by nám systém 1 byl schopný poskytnout nezakreslené řešení. Proto je třeba se podle Greena za těchto okolností obrátit na náročnější, ale spolehlivější systém 2. Greene nakonec dochází k otevřené preferenci utilitarismu, který kombinuje s pragmatismem – každý z přijatých principů je nutné racionálně reflektovat, to znamená rozumět faktům, ze kterých vychází, a důvodům jeho přijetí, a zároveň se musí osvědčit v praxi (Greene 2013; 2014).

Peter Singer, v současné době pravděpodobně jeden z nejznámějších obhájců utilitarismu, se v roce 2005 Greenových poznatků s nadšením chopil. Jeho argumentace vychází z Greenovy hypotézy, podle níž reagujeme na osobní morální dilemata citlivěji z toho důvodu, že v nich dochází k blízkému fyzickému kontaktu, který následně vede k ublížení (Singer 2005). Greene se spekulativně domnívá, že odlišné reakce na případy, jako jsou *výhybka* a *most*, jsou výsledkem evolučního vývoje. Na situace, jako je *výhybka*, nás evoluce nepřipravila – kdysi jsme žili v malých tlupách, v jejichž rámci bylo možné ublížit druhému pouze z blízka za použití fyzického násilí. Proto odmítáme shození tloušťka, ale přehození výhybky nikoliv (Greene 2003; Greene et al. 2004; Greene 2008). Singer souhlasně s Greenem tvrdí, že mezi těmito případy neexistuje žádný morálně relevantní rozdíl. Situací, ve kterých nás intuice ovlivněné morálně irelevantními faktory svádí podobně na scesti, je celá řada. To je pro Singera dostačujícím důvodem, aby zpochybnil nejen morální přesvědčení, jež z těchto intuic vycházejí, ale rovnou všechny teorie, které jsou na těchto soudech postaveny:

Nemá v podstatě význam konstruovat takovou morální teorii, která by odpovídala uváženým morálním soudům, jež jsou samy výsledkem evolučně získaných reakcí na situace, ve kterých jsme my a naši předkové během svého vývoje jako sociálně žijící

savci, primáti a konečně lidské bytosti žili. Vzhledem k našim současným uvažovacím schopnostem a rychle se proměňujícímu prostředí bychom měli být schopni vytvořit něco lepšího. (Singer 2005, 348)

Tím „lepším“ myslí Singer samozřejmě utilitarismus, který je podle něj postaven na morálních soudech, jež vznikly na racionální bázi a nejsou výsledkem evolučního vývoje ani působení sociokulturního prostředí. Velmi kriticky se staví také k metodě reflektované rovnováhy, která s takovými soudy pracuje.

Pravděpodobně nejzásadnější kritikou Greenovy, ale i navazující Singerovy práce je článek Greenova harvardského kolegy Selima Berkera (2009). Ten zpochybňuje normativní implikace teorie duálních procesů a tvrdí, že evoluční hypotéza, kterou Greene i Singer předkládají, je vlastně jen nepodloženou „povídáčkou“. Obviňuje je z filozofování z křesla s tím, že při interpretaci získané evidence na ni vlastně úplně zapomněli. Pro podporu deontologie či utilitarismu podle něj neurální poznatky nestačí. Tato kritika se nicméně týká jen části Greenových závěrů, které byly po roce 2009 rozvedeny a podepřeny početnější evidencí.

V podobném duchu se ale nese i reakce nizozemského filozofa Hanno Sauera (2012b; 2017), který poukazuje na několik problémů. Prvním z nich jsou umělé laboratorní podmínky a jednostranně zaměřené jednoduché scénáře, které probandům neposkytují pro vytvoření adekvátního morálního soudu dostatek informací, a nemusejí tedy být spolehlivou výpovědí o tvorbě přesvědčení při řešení reálných morálních problémů. Nedostatky výzkumů v laboratorních podmínkách jsou obecně známé a není třeba je zásadně zpochybňovat. Na druhou stranu lze ale tvrdit, že pokud morální přesvědčení silně reagují na irelevantní faktory i v takto jednoduchých podmínkách, o to horší bude situace v reálném světě, kde jsme vystaveni mnohem většímu počtu faktorů, kterých si nejsme vědomi a které zcela nepochybně výsledná přesvědčení ovlivňují.

Sauer se ale i přesto pokouší o obhajobu intuic i na nich založených deontologických soudů, a to na základě nám už známého heuristického přístupu. Tvrdí, že morální přesvědčení jsou založena na tzv. edukovaných intuicích (*educated intuitions*), to znamená na intuicích, které byly na základě opakované zkušenosti a následné kritické reflexe „přeučeny“, aby adekvátně reagovaly na důležité morální situace (Sauer 2012a; 2017). Z tohoto důvodu dochází Sauer k závěru, že přestože intuice vychází z heuristik, které jsou náchylné ke zkreslení, v běžných

situacích, v nichž nefigurují neovladatelné tramvaje a nezvykle velcí jedinci, fungují víceméně spolehlivě (Sauer 2012a; 2012b; 2017).

Druhý problém Greenovy teorie spatřuje Sauer (2012b; 2017) ve ztotožnění aktivované mozkové oblasti s její domnělou kognitivní funkcí. Greenovy závěry nepovažuje v tomto ohledu za dostatečně podložené, stejně jako to, že deontologické soudy vycházejí z intuitivních procesů, kdežto ty utilitaristické z procesů řízené kognice. Opírá se přitom i o Greenův výzkum, který ukázal, že někteří jedinci jsou přirozeně více utilitarističtí, a nemusí proto čelit zásadnímu kognitivnímu konfliktu při řešení morálních dilemat (Greene et al. 2008). Sauer proto tvrdí, že jak deontologické, tak utilitaristické soudy jsou výsledkem procesů obou systémů. Kognitivní jsou z toho důvodu, že pochází ze získaných, na pravidlech založených teoriích o správném a nesprávném jednání, automatické jsou proto, že tyto implicitní teorie automaticky a intuitivně řídí rozhodování. Z teorie duálních procesů tedy podle něj ve výsledku zbývá pouze triviální tvrzení, že morální přesvědčení jsou výsledkem automatických a řízených procesů. Pokud jsou totiž nejen deontologické, ale i utilitaristické soudy někdy výsledkem automatických procesů, není důvod deontologické principy zavrhnout.

Jako alternativu k teorii duálních procesů nabízí Sauer (2019) svou vlastní teorii trojích procesů (*triple process theory*). Navazuje jí na práci Keitha Stanovicha (2011), který upozornil na to, že v rámci systému 2 je kvůli rozdílné funkci vhodné rozlišovat dva typy procesů, a to algoritmické a reflektivní. Sauer proto mluví o intuitivním systému 1, algoritmickém systému 2 a reflektivním systému 3. Systém 2 umožňuje hypotetické uvažování, protože pracuje s informacemi uloženými v pracovní paměti. Jeho výkonnost se projevuje v inteligenci jedinců. Důležitější je ale systém 3. Ten totiž dokáže na základě kritické racionální reflexe překonat intuitivní řešení nabízená systémem 1, a to tak, že iniciuje operace systému 2, na něž následně pečlivě dohlíží (Sauer 2019, 25). V případech, kdy se rozhodujeme mezi deontologickým a utilitaristickým řešením, může podle Sauera dojít k situaci, kdy systém 3 rozhodne ve prospěch deontologie. Znamená to tedy, že jak deontologické, tak utilitaristické soudy mohou být výsledkem kritického vědomého usuzování (tamtéž, 52).

Sauer (2012b) Greenovi také vytýká, že ztotožňuje kognitivní procesy, chápané deskriptivně, s normativním přívlastkem „racionální“. Sauer je v tomto případě na správné stopě a jeho kritiku nelze brát na lehkou váhu. S jeho závěrem podporujícím deontologické soudy, který je

přítomný ve všech jeho zmiňovaných pracích, ale nemohu souhlasit. Někteří filozofové poukazují na to, že Sauerův přístup není dostatečně podpořený dostupnou evidencí (J. Alexander 2017; Kenessey 2019). Problém spolehlivosti deontologických přesvědčení ale podle mě leží i jinde: jejich slabina nespočívá v tom, že jsou výsledkem systému 1, ale v tom, že jejich zdůvodnění není možné jinak než odkazem na intuice, což lze pozorovat u všech důležitých deontologických distinkcí. Tento problém utilitaristické soudy ve většině případů nemají, protože jsou výsledkem – ať už intuitivní, či vědomé – analýzy nákladů a přínosů, na kterou je vždy možné se transparentně odvolat.

3.2 Morální lenost

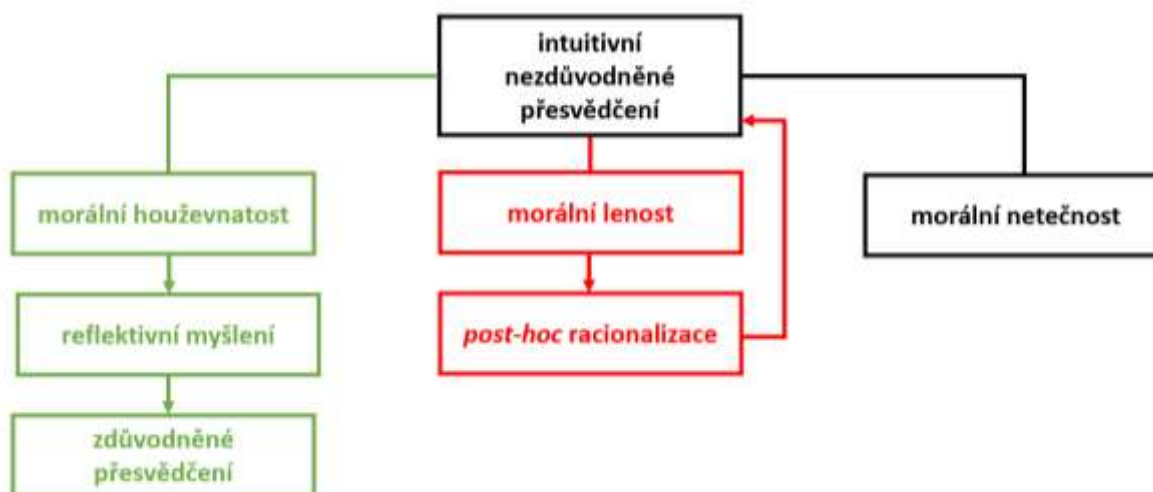
Všechny představené teorie morálního usuzování včetně té Greenovy mají svá pozitiva i negativa, byť každá v jiném poměru. Co mají společné, je snaha identifikovat spolehlivé kognitivní mechanismy, které vedou k normativně hodnotným morálním soudům. Co ale postrádají, je uspokojivé zodpovězení důležitější otázky, a tou je zdůvodnění morálních přesvědčení. V této kapitole proto představím teorii morální lenosti⁸⁷ vycházející z dualistického pojetí mysli, kterou jsme vypracovali společně s kolegou Filipem Tvrdým pro oblast klasické i morální epistemologie a která popisuje, za jakých okolností lze dojít ke zdůvodněnému přesvědčení.⁸⁸

Teorie morální lenosti vychází z předpokladu, že každý proces morálního usuzování začíná podvědomými, introspektivně nepřístupnými procesy, jejichž výsledkem je morální intuice, tedy nereflektované a nezdůvodněné morální přesvědčení. Při následném průběhu usuzování mohou nastat tři potenciální scénáře, a to morální netečnost, morální lenost a morální houževnatost (viz Obr.2).⁸⁹

⁸⁷ V odlišném významu používá termín „morální lenost“ Kathie Jenni (2016). Označuje tak nechuť k morálnímu úsilí a námaze a tendenci se oběma vyhýbat. Morální lenost je podle ní nezřídka založena na empatické lenosti, tedy neochotě představit si stavy a pocity druhých, což vede k menší ochotě pomáhat druhým. Jenni primárně zajímá, jak tento typ lenosti vede k týrání zvířat.

⁸⁸ K vlivu kognitivní lenosti na ochotu podporovat pseudovědecké teorie viz Tvrdý (2021).

⁸⁹ Tyto termíny jsou převzaty z oblasti epistemologie ctností, v angličtině se jedná o neřesti *idleness* a *laziness* a ctnost *perseverance*. Tím však jakákoliv inspirace tímto přístupem končí.



Obr. 2 Model morálního usuzování dle teorie morální lenosti.

Případ morální netečnosti nastává běžně. Jedná se o většinu našich morálních přesvědčení, která jsme nikdy nebyli nuceni reflektovat, a proto je jejich podoba totožná s počáteční intuicí. Zajímavější jsou z hlediska zdůvodnění další dva scénáře. V obou totiž vynakládáme nezanedbatelné kognitivní úsilí, jen jeden z nich však vede ke skutečně zdůvodněnému přesvědčení.

Morální lenost lze definovat jako neschopnost či neochotu dosáhnout zdůvodněného přesvědčení. Tohoto prohřešku se dopouštíme v situacích, kdy se snažíme na první pohled kriticky prozkoumat původní, intuitivně vytvořené přesvědčení. Ve skutečnosti ale v tomto případě nevyužíváme racionální procesy systému 2 k objektivnímu zhodnocení daného přesvědčení, ale pouze k jeho *post hoc* racionalizaci, tedy k jeho zpětnému zdůvodnění. Pro tento typ usuzování je typická náchylnost k různým kognitivním zkreslením. Nejvýznamnějším je konfirmační zkreslení, to znamená preference informací, které jsou v souladu s již existujícím názorem, a přehlížení evidence, která mu odporuje (Nickerson 1998; Mercier a Sperber 2011; Schwitzgebel a Ellis 2017). Ačkoliv se tedy na první pohled může zdát, že pracujeme jako poctiví myslitelé, kteří věnují zhodnocení daného problému nezanedbatelné množství času i kognitivní námahy, opak je pravdou.

Tento nešvar se bohužel netýká jen laiků, ale i celé řady etiků (Schwitzgebel a Ellis 2017). Greene (2008) zcela oprávněně osočuje z racionalizace i samotného Kanta, hlavního

představitele deontologie. Ačkoliv kategorický imperativ působí jako solidní racionální princip, způsob jeho aplikace na jednotlivé morální otázky není u Kanta ničím jiným než snahou zdůvodnit hluboce zakořeněné, emocemi zabarvené intuice. Kantovy morální postoje jsou silně ovlivněny křesťanskou morálkou. Svými rodiči byl vychován ve striktním pietismu, jehož součástí bylo mimo jiné pečlivé studium Bible. Ačkoliv se Kant s pietismem plně neztotožňoval, mělo křesťanství na jeho myšlenkový vývoj nepochybně vliv (Kuehn 2001, 34–45; Schönfeld a Thompson 2019). Není proto divu, že tak vehementně odmítal lhaní, sebevraždu, nevěru, sex bez snahy o oplodnění či homosexualitu. Kantovy intuice doprovázené negativními emocemi byly v daných případech natolik silné, že mu znemožnily se nad danými praktikami nezaujatě zamyslet tak, jako se to v případě sebevraždy podařilo třeba Humovi (2006b) či v případě homosexuality Benthamovi (1978a; 1978b). Když se na Kantovy texty podíváme pozorněji, zjistíme, že služby jeho rozumu byly v područí emocí a intuic. Například při odsouzení masturbace Kant argumentuje, že při její představě každý okamžitě pocítí silný odpor a pochopí, že je taková praktika porušením povinnosti vůči sobě samému a že je v rozporu s mravností nejvyššího stupně (Kant 1991, 445).

Prohřešek racionalizace lze ale sledovat i u jiných filozofů. Francis Kamm, která věnovala nezanedbatelné množství času tramvajovému dilematu, popisuje, jak ji překvapilo, když se dozvěděla, že k jednotlivým verzím tohoto problému se staví stejně nejen lidé z odlišných kultur, ale i děti. Jejím cílem bylo apriorně, na základě hlubokých filozofických úvah, objevit normativně relevantní principy. I když předpokládala, že některé z našich intuitivních soudů mohou nějakým způsobem reflektovat hloubkovou strukturu naší morálky,⁹⁰ vyděsilo ji, že ona sama dochází – po usilovném přemýšlení – ke stejným závěrům jako většina laiků. Obávala se proto, že její úvahy nejsou výsledkem spolehlivé rozumové schopnosti, ale spíše evolučně starších a primitivnějších kognitivních mechanismů (Voorhoeve 2009, 27–28).

Teorie morální lenosti se liší od některých optimističtějších pohledů na morální kognici, potažmo kognici obecně v jednom důležitém bodě – nepovažuje *post hoc* racionalizaci za užitečný mechanismus. Mercier se Sperberem (2011) tvrdí, že jednou z hlavních funkcí myšlení je schopnost předkládat argumenty ve prospěch vlastního stanoviska, a přesvědčit tak druhé. V těchto případech mluvčího nezajímá, zda má pravdu, ale zda ke svému názoru dokáže

⁹⁰ V daném rozhovoru mluví Kamm o Hauserově výzkumu a projektu univerzální morální gramatiky.

naklonit i posluchače. Z tohoto hlediska se tedy zdají racionalizace a konfirmační zkreslení jako užitečné nástroje, které se vyvinuly přesně pro to, co má myšlení dělat, tedy nabízet argumenty. Cushman (2020) racionalizaci označuje za racionální, protože nám podle něj umožňuje lépe porozumět vlastnímu jednání, k jehož příčinám nemáme introspektivní přístup, a světu kolem nás. Domnívám se však, že v případě etiky i jiných oblastí lidského života, v nichž činíme zásadní rozhodnutí týkající se celé řady jedinců, nemá mít racionalizace místo, protože nevede k objektivnímu zhodnocení daného problému. Proto je důležité snažit se vyvarovat morální lenosti a pokusit se o jiný přístup, kterým je morální houževnatost.

Morální houževnatost je nepochybně nejnáročnější mentální aktivitou. I to je důvodem, proč jsme ochotní se do ní v porovnání s netečností a leností pustit jen výjimečně. Při reflektování původního intuitivního přesvědčení nenastupuje proces *post hoc* racionalizace jako v případě morální lenosti, ale reflektivní myšlení. Označení „reflektivní myšlení“ považuji za přílehavější než běžněji používané termíny „analytické“ či „kritické“ myšlení, protože klade důraz na vyhledávání relevantní evidence. Tento pojem pochází od Johna Deweyho, který počátek procesu reflektivního myšlení popisuje jako stav pochybnosti či zmatenosti, který je následně vystřídán aktivním zkoumáním a hledáním informací, které danou potíž pomohou vyřešit (Dewey 1933, 12). Reflektivní myšlení tedy nutně sestává jak z uvažování nad možnými návrhy a řešeními, tak z práce s dostupnou evidencí (tamtéž, 104). S pouhým přemýšlením nad danými problémy si zkrátka nevystačíme, proto bychom se neměli inspirovat postupy, jaké ve svém morálním bádání preferovali Kant či Kamm. Domnívám se, že v jejich práci převažuje první, apriorní složka, kdežto práce s evidencí – je-li nějaká – podléhá *post hoc* racionalizaci a konfirmačnímu zkreslení.

Proces reflektivního myšlení je náročný z několika důvodů. V jeho rámci je nutné oplývat schopností rozpoznat spolehlivé informační zdroje, tzn. identifikovat informace, které jsou pro daný problém relevantní, a objektivně je zhodnotit. Zároveň je třeba disponovat ochotou vzdát se počátečního intuitivního přesvědčení, pokud se ukáže, že v jeho prospěch neexistuje dostatečná podpora. Znamená to, že pro jedince může být tento proces usuzování nejen náročný, ale i nepříjemný, a to především při řešení citlivých morálních problémů, které vyvolávají silné, emočně zabarvené intuitivní reakce.⁹¹ Pokud se nám ovšem podaří tyto výzvy

⁹¹ Slovic et al. (2007) označují vliv emocí na výslednou podobu přesvědčení jako afektivní heuristiku. Jedná se o typ procesu, který efektivně vede k rychlému, ale nereflektovanému utvoření morálního soudu.

překonat, je vysoce pravděpodobné, že na konci získáme přesvědčení, pro které budeme mít transparentní zdůvodnění. Proces morální houževnatosti je tak ideálem, o nějž bychom měli usilovat a který by měl být základním stavebním kamenem úvah jakéhokoliv seriózního etika. Důležité je v této chvíli zdůraznit, že výsledné zdůvodněné přesvědčení může být totožné s původním nezdůvodněným intuitivním soudem. Pokud se ukáže, že existuje v jeho prospěch i jiná než intuitivní podpora, dobře pro nás. Pokud ne, je třeba se s ním v rámci etických úvah rozloučit.

3.3 Hluboký nesouhlas⁹²

V kapitole 1.2.4 jsem se věnovala problému morálního nesouhlasu. Ten je jak mezi laiky, tak mezi filozofy běžný a nepřekvapivý, a jak jsme viděli, nemusí být nutně důvodem pro skepticismus ohledně zdůvodnění morálních přesvědčení. Vážnější situace ale nastává, pokud se objeví takzvaný hluboký nesouhlas. Nabídnout jeho plnohodnotnou charakteristiku a vymezit jej vůči jiným typům nesouhlasu není zcela jednoduché. Současné diskusi nicméně dominují dvě teorie, které nabízejí odlišné kritérium hlubokého nesouhlasu.

První z nich vychází z Wittgensteinova *O jistotě*, v němž Wittgenstein s pomocí metafory dveří pohybujících se na pevně uchycených pantech píše o nesouhlasu na úrovni takzvaných *hinge propositions* (Wittgenstein 2010, 77–78, § 340–344). Jedná se o propozice, pro jejichž zdůvodnění nemáme žádnou evidenci, ale pro daný systém jsou natolik důležité, že je výhodnější je nezpochybňovat.⁹³ Fogelin, hlásící se k wittgensteinovskému přístupu, uvádí, že „argumentační výměna je normální, jestliže se uskutečňuje v rámci široce sdílených přesvědčení a preferencí“, tedy „aby byla argumentační výměna normální, musí zde existovat sdílené postupy pro vyřešení nesouhlasu“ (Fogelin 2005, 6). V případě hlubokého nesouhlasu podle Fogelina pozadí široce sdílených přesvědčení a preferencí absentuje, proto je zcela zbytečné snažit se o argument – diskuse se totiž odehrává v situaci, která není normální. Znamená to také, že mluvčí spolu nesouhlasí nejen ohledně konkrétního přesvědčení, ale

⁹² Následující dvě kapitoly vycházejí z článku „Hluboký nesouhlas a naturalizovaná etika“ (Chudárková 2022).

⁹³ Podle některých se jedná v podstatě o fundacionalistickou perspektivu (Stroll 1994), v níž zdůvodnění některých tvrzení vychází z přesvědčení, která jsou považována za jistá sama o sobě. Tato interpretace Wittgensteinovy pozice je však předmětem diskusí (Richter 2001).

rozcházejí se mnohem zásadněji, a to právě v otázce celé řady přesvědčení, která jsou navázána na ta základní.⁹⁴

Druhý přístup spatřuje hluboký nesouhlas v akcentování odlišných *základních* epistemických principů. Strany sporu se v tomto případě nemusejí shodnout na tom, jaké metody jsou při utváření přesvědčení spolehlivé, či dokonce čemu za určitých okolností, tedy s ohledem na danou evidenci, věřit či nevěřit (Ranalli 2018b). To může mimo jiné způsobovat, že apel na fakta při snaze o rozřešení sporu selhává. Lynch ilustruje tento typ hlubokého nesouhlasu na příkladu imaginárního Kaina a Ábela:

Kain a Ábel se dohadují o stáří Země. Ábel se značnou sebejistotou tvrdí, že Země je stará pouhých 7 000 let. Kain překvapeně poukazuje na to, že Ábelovo tvrzení není s ohledem na dostupnou evidenci zdůvodněné, neboť podle fosilních záznamů je Země mnohem starší. Ábel připouští, že „inference k nejlepšímu vysvětlení z fosilních a historických záznamů může občas fungovat“, nicméně že „nejlepší metodou, jak se dozvědět něco o minulosti, je nahlédnout do Bible, která překonává jakoukoliv konkurenční evidenci“. Kain se Bibli vysmívá a odmítá ji jako spolehlivý zdroj poznání o minulosti. Trvá na tom, že *jedinou* spolehlivou metodou je kombinace abdukce a indukce založená na fosilním a historickém záznamu. (Lynch 2010, 264)

S tím souvisí další z běžných, nikoliv však nutných prvků hlubokého nesouhlasu, kterým je epistemická cirkularita. V mnoha případech hlubokého nesouhlasu mluvčí obhajuje zdroj svého přesvědčení odkazem na spolehlivost zdroje samotného (Lynch 2010; Ranalli a Lagewaard 2022). Mezi mluvčími pak funguje vzájemná nedůvěra ohledně spolehlivosti použitých zdrojů, která vede k nemožnosti daný spor vyřešit. Podobně charakteristická je také představa o nadřazenosti vlastního názoru a přezíravost vůči konkurenčnímu přesvědčení.

Fogelin nicméně tvrdí, že obě strany „mohou být nezaujaté, bez předsudků, konzistentní, koherentní, precizní a důkladné, a přesto spolu nesouhlasit“ (Fogelin 2005, 8). Když se ale podíváme na tradiční příklady hlubokého nesouhlasu, můžeme o uvedených kvalitách jedinců alespoň na jedné straně diskuse poněkud pochybovat: spor ohledně morální přijatelnosti

⁹⁴ Fogelin (2005, 8) tato základní přesvědčení, na jejichž úrovni vzniká hluboký nesouhlas, nazývá *framework propositions*.

potratů mezi některými věřícími a nevěřícími, diskuse o stáří Země mezi zastánci konspiračních teorií a jejich odpůrci. Je diskutabilní, zda vlastnosti jako „nezaujatý“ (*unbiased*), „bez předsudků“ či „konzistentní“ lze v případě náboženství či konspiračních teorií úspěšně aplikovat.

Názory na racionální řešitelnost hlubokého nesouhlasu se liší. U některých převládá skepticismus (Wittgenstein 2010; Fogelin 2005), jiní z něj vidí východisko (Feldman 2005), další jej za zásadní problém nepovažují (Ranalli 2018a; 2018b). Kloním se k poslední možnosti, a to z několika důvodů, u kterých je třeba se podrobněji zastavit. O hlubokém nesouhlasu se můžeme bavit pouze na *deskriptivní* úrovni – to, že k takto fundamentálním nesouladům dochází a že ani jedna strana není ochotná kvůli svým hlubokým přesvědčením svůj názor opustit, je prostý fakt. Při bližším prozkoumání příčin těchto sporů ale začne být evidentní, že některá přesvědčení jsou problematictější než jiná. Domnívám se, že velkou část z nich lze charakterizovat minimálně třemi způsoby: 1) některé z předpokladů stojí na metafyzických představách, jež nelze empiricky potvrdit, ani vyvrátit, 2) jiné vycházejí z dogmaticky tradovaných informací, které postrádají spolehlivou evidenci ve svůj prospěch, 3) některé jsou podepřeny pouze intuitivními domněnkami.

Výše uvedené charakteristiky k sobě mají velmi blízko, proto není s podivem, že se v celé řadě případů jedná o kombinaci alespoň dvou z nich, ačkoliv je u konkrétních jedinců pravděpodobně možné vystopovat jeden z prvků jako určující. Příkladem může být představa o nesmrtelnosti duše a posmrtném životě, která vede k odmítání potratů, eutanazie či k odsuzování sebevraždy. Tato idea nemusí mít nutně náboženské (tedy metafyzické a dogmatické) pozadí, ale může být způsobena silným intuitivním dualismem rozlišujícím tělo jako něco fyzického a dočasného, a duši, která přetrvává i po smrti (Bering 2002; Chudek et al. 2018; srov. Barrett et al. 2021).⁹⁵ Podobné představy úzce souvisí s neopodstatněným antropocentrickým vnímáním člověka, jejichž výsledkem může být mimo jiné odlišné přistupování k právům lidí a zvířat či obecně k životnímu prostředí. Podobné důsledky může mít nicméně i pro již zmíněnou otázku eutanazie – málokdo se pozastavuje nad morální přijatelností usmrcování domácích mazlíčků, které bývá považováno za milosrdný akt. Obdobné porozumění ovšem postrádají odpůrci eutanazie či asistované sebevraždy. V případě

⁹⁵ Tyto intuice mohou být dány evolučně i získány kulturně.

lidských jedinců se jedná o velmi kontroverzní téma, jehož citlivost lze jen těžko vysvětlit bez odvolání se na náboženství či intuice, které nás vedou ke vnímání lidského života jako něčeho posvátného.

Jiný příklad představují kreacionisté mladé Země či odpůrci evoluční teorie. Jestliže se ve svých názorech spoléháme na interpretaci knihy, jejíž nejstarší části byly sepsány před téměř třemi tisíci lety neznámými autory, a věříme, že je Země navzdory veškeré evidenci stará jen pár tisíc let nebo že se moderní evoluční biologie už od Darwinových dob mýlí, je otázkou, zda bychom měli být považováni za rovnocenné partnery v diskusi. Pro obě zmíněné skupiny je specifické odmítání obecně přijímaných fakt či překrucování části dostupné evidence tak, aby pasovala do jejich teorie, a odmítání těch informací, které se takzvaně nehodí do krámu. Opovrhování empirickou evidencí a jejími běžně přijímanými interpretacemi je jedním z předních důvodů, proč k určitým typům hlubokého nesouhlasu vůbec dochází. Je zcela jasné, že naděje na *racionální* rozřešení (ať už tento pojem chápeme jakkoliv) takových sporů jsou marné. Nemusíme ale zacházet k takto extrémním případům. Podobně těžká může být domluva s jedinci, kteří tíhnou k teleologickému myšlení, tedy s těmi, kteří mají tendenci vkládat do světa kolem nás účelovost (Tvrđý 2022b). I v tomto případě lze aplikovat uvedené tři charakteristiky, či dokonce jejich kombinaci, ať už se jedná o představu, že bůh stvořil svět a dal všemu v něm účel, či prostý intuitivní pocit, že vše ve světě k něčemu slouží.

Při hledání příčin hlubokého nesouhlasu bychom se ale neměli spokojit s konstatováním odlišných rámcových propozic či epistemických principů. K plnému pochopení je třeba zajít ještě o krok dále a zaměřit se na epistemické schopnosti jedinců: proč někteří z nás častěji vycházejí z přesvědčení, která mohou být považována za problematická, respektive proč preferují odlišné epistemické principy? Zde se nabízí v podstatě jediná plausibilní odpověď: kognitivní schopnosti některých jedinců jsou náchylnější k různým kognitivním zkreslením, která je omezují v adekvátním zacházení s evidencí a argumenty. Snížená schopnost analytického myšlení silně koreluje s vírou v konspirační teorie,⁹⁶ dezinformace, náboženství a s podporou tradičních morálních přesvědčení založených na intuicích a emocích (Pennycook et al. 2012; Swami et al. 2014; Pennycook, Fugelsang a Koehler 2015; Pennycook a Rand 2019).

⁹⁶ K iracionalitě konspiračních teorií viz Tvrđý (2022a).

Řečeno jinak – někteří jedinci více podléhají morální lenosti, ať už z důvodů neochoty či z neschopnosti provést pečlivou kritickou úvahu.

Jestliže dochází k hlubokému nesouhlasu za předpokladů, které jsou uvedeny výše, je otázkou, nakolik se snahami o jeho racionální rozřešení trápit. Mělo by ale být zřejmé, že rezignovat na identifikaci strany, která je v právu, není nutné. Na *normativní* úrovni bychom totiž měli být ve většině případů schopni určit, o kterou stranu se jedná – některá z přesvědčení nelze považovat za *zdůvodněná*, a to kvůli diskutovaným defektům. Hluboký nesouhlas by tedy neměl být důvodem pro skepsi ohledně zdůvodnění a morálního poznání. Stručně řečeno, běžný morální nesouhlas ani hluboký nesouhlas nepředstavují překážku v možnosti zdůvodnění morálních přesvědčení, spíše nabádají k obezřetnosti, jež by měla vést k pečlivé práci s evidencí a argumenty. Domnívám se, že způsob, jakým lze hluboký nesouhlas ohledně morálních problémů uspokojivě vyřešit, nabízí naturalizovaná etika. Z toho důvodu se v následující části pokusím vysvětlit, jak termínu „naturalizovaná“ etika rozumím a jakou roli může tento přístup hrát při tvorbě uspokojivých normativních principů, které povedou k morálnímu pokroku.

3.4 Naturalizovaná etika a morální pokrok

Naturalizovaná etika tak, jak jí zde rozumím, vychází z metodologického naturalismu. Podle něj je věda jediným spolehlivým nástrojem pro zkoumání přirozeného světa, protože poskytuje nejlepší metody pro dosažení poznání. Klíčovou součástí vědecké metody je otevřenost vůči *revizi*, ať už konkrétních poznatků či dokonce samotných metod, které jsou ve světle nové evidence upravovány nebo zcela opouštěny. Hypotézy, formulované v rámci teorie, jsou *testovány* pozorováním (Pennock 1996). Jestliže metodologický naturalismus aplikujeme v etice, znamená to, že 1) bychom v jejím rámci měli vycházet z dostupné empirické evidence, která může mít pro řešení morálních otázek význam, 2) formulované morální principy by měly být úspěšně uplatnitelné v praxi a 3) přijatá řešení by měla být otevřena revizi s vědomím toho, že vždy můžeme přijít s pro společnost lepšími řešeními. Jedině tak totiž můžeme dosáhnout žádoucího morálního pokroku. Mělo by být jasné, že takové pojetí etiky je v přímém protikladu k non-naturalistickému realismu a apriorismu

obecně, který neuznává roli empirické evidence. Právě ta je však podle mého názoru tím, co umožňuje rychlejší revidování morálních norem.

Etika, která má ambici reflektovat empirické poznatky, musí určit, jaký typ evidence pro ni bude relevantní a zároveň jakou roli bude tato evidence hrát s ohledem na tvorbu normativních principů. Naturalizovaná etika může čerpat minimálně ze tří typů evidence: 1) vědecké poznatky o morálním usuzování a jednání, 2) poznatky pomáhající rozřešit některé morální otázky, 3) poznatky o úspěšnosti určité morální normy v praxi.

První typ evidence vychází především z výzkumů v oblasti evoluční biologie, morální a sociální psychologie a neuroetiky. Jak jsme viděli ve [druhé kapitole](#), v posledních přibližně dvaceti letech byla nezanedbatelná část výzkumu věnována pozorování slabých a silných stránek morálního usuzování. Ukazuje se, že celá řada přesvědčení, kterými jedinci disponují, je výsledkem nereflektovaných morálních intuic. Ačkoliv nám morální intuice dokáží nabídnout rychlé zhodnocení dané morální situace, jejich spolehlivost bývá často zpochybňována. Je to dáno tím, že podoba intuic je ovlivňována celou řadou faktorů, nad kterými nemáme kontrolu a většinou si jich ani nejsme vědomi (Cushman, Young a Hauser 2006; Sinnott-Armstrong, Young a Cushman 2010). Obecně můžeme říct, že morální intuice jsou výsledkem evolučního vývoje lidského druhu a působení sociokulturního prostředí, v němž jedinec žije a vyrůstá (Kahneman 2012; Greene 2013). Kromě toho jsou intuice ovlivnitelné i konkrétními situačními faktory a emocemi (Greene et al. 2001; Valdesolo a DeSteno 2006; Ugazio, Lamm a Singer 2012; Steiner 2020), které je doprovázejí. Čím silnější emoce, tím silnější pocit odsouzení či naopak schválení dané morální praxe. Málokdy je ale možné určit, který z faktorů sehrál hlavní roli. Tyto poznatky by nás nicméně měly vést k opatrnému přístupu k morálním intuicím a ke snaze tyto intuice racionálně reflektovat, a to na základě dostupných relevantních informací. Znamená to, že bychom měli sáhnout po službách reflektivního myšlení, nikoli se opájet falešným pocitem z dobře odvedené práce při *post hoc* racionalizaci. Tohoto nešvaru se dopouští každý z nás, poznatky zmiňovaných disciplín nám ovšem ukazují, že k němu dochází častěji, než bychom si přáli. Jestliže nám jde v etice o zmírňování či řešení nesouhlasu, tato evidence by nám neměla uniknout.

Druhý typ empirických poznatků je specifický tím, že může usnadnit řešení některých morálních problémů. Například v otázce potratů mohou být užitečné výsledky výzkumů

zaměřených na vývoj embrya, na jejichž základě můžeme snadněji rozhodnout, do které fáze těhotenství mohou být potraty přijatelné. Podobný typ evidence lze využít i v otázce odpojení pacienta od přístrojů, jejíž řešení se odvíjí od definice smrti, či v případě homosexuality. Tento typ poznatků však nemusíme mít nutně vždy k dispozici, protože vyžaduje vysokou úroveň vědeckého poznání. Proto se domnívám, že tím hlavním, co by nás v případě morálních otázek mělo zajímat, je míra utrpení na jedné straně a *well-being* daných jedinců na straně druhé.⁹⁷ Za největší příklady morálního pokroku v dějinách lidstva bývá považováno zrušení otroctví, zavedení volebního práva žen či přiznání práv sexuálním menšinám. Těchto milníků by bylo možné dosáhnout mnohem dříve, pokud by lidstvo přihlíželo k *well-being* daných skupin jedinců a nespolehalo se na pochybná přesvědčení – ať už na představu, že některé rasy jsou nadřazené jiným, že jedno pohlaví nedosahuje kvalit toho druhého nebo že jakýkoliv jiný než heterosexuální vztah je nepřirozený. Bentham společně s celou řadou svých předchůdců i následovníků správně postřehl, že „příroda člověka postavila pod vládu dvou svrchovaných pánů, strasti a libosti. [...] Vládou nám ve všem našem konání, mluvení i myšlení a veškerá naše možná snaha svrhnout své poddanství je jen prokáže a stvrdí.“ (Bentham 2016, 175, §1).⁹⁸ Jestliže všichni jedinci přirozeně tíhnou k umenšování utrpení a zvyšování blaha, jaké jiné kritérium by mělo stát v centru našich morálních úvah?

Třetí typ evidence vychází ze zkoumání fungování dané normy v praxi, tedy z jejího testování. Cílem by měla být snaha o *udržitelné* řešení. Pokud tento požadavek propojíme s předchozím bodem, znamená to, že v první řadě půjde o řešení, které bude klást důraz na snižování utrpení a zvyšování blaha ve společnosti – tedy řešení, které bude lepší než to předcházející. Pokud dané řešení v tomto ohledu selhává, znamená to, že neprošlo daným testováním a je načase poohlédnout se po jiném.

⁹⁷ Na rozdíl od tradičního utilitarismu považuji za důležitější snahu o snižování utrpení než o zvyšování *well-being*. Tímto způsobem se lze vyhnout běžné kritice utilitarismu, podle níž utilitarismus umožňuje zvýšení blaha většiny na úkor menšiny (Rawls 1995, 22).

⁹⁸ Hume téměř třicet let před Benthamem napsal: „Je zbytečné posouvat naše bádání tak daleko, abychom se ptali, proč máme lidskost či soucit s druhými. Stačí, že je zakoušíme jako princip v lidské přirozenosti. Při zkoumání příčin musíme někde přestat; v každé vědě existují určité obecné principy, za nimiž nemůžeme doufat v nalezení principů obecnějších. Žádný člověk není absolutně lhostejný ke štěstí a neštěstí druhých. To první má přirozenou tendenci přinášet potěšení, to druhé bolest. Je to něco, co v sobě může nalézt každý z nás. Není pravděpodobné, že by tyto principy mohly být rozděleny do principů jednodušších a univerzálnějších, ať už byly za tímto účelem provedeny jakékoliv pokusy.“ (Hume 2006a, 223, *EM* 5.2, pozn. 3; z důvodu zastaralého českého převodu z roku 1899 od J. Školy se jedná o vlastní překlad).

V tuto chvíli se neodbytně nabízí otázka, jakým způsobem výše uvedené typy evidence interpretovat, tedy jak se vypořádat s Humovým *is-ought* problémem (Hume 2022, 78, T 3.1.1.27). Tvrdit, že je Humův problém neřešitelný, znamená vzdát se veškerých ambicí naturalizované etiky. Deskriptivní poznatky musíme brát při tvorbě našich morálních přesvědčení v úvahu a co nejpoctivěji je reflektovat. V některých případech nemusí být jejich důsledky přímočaré, ale zcela určitě mohou pomoci při zdokonalování morálního poznání a morální praxe. Inspiraci můžeme najít u Greena (2014) a jeho principu žádných kognitivních zázraků, podle něž bychom se měli při řešení neznámých problémů více spoléhat na racionální usuzování než na rychlé, avšak ne nutně spolehlivé intuice. V případě morálních otázek se pro náš mozek vždy jedná o nové problémy, proto je pro nás jejich řešení tak nesnadné a proto se objevuje nesouhlas.

William James ve svém *Pragmatismu* píše: „Celá úloha filosofie spočívá v nalezení toho, jaké konkrétní důsledky to bude mít pro mě a pro vás, když ta či ona definice světa bude pravdivá.“ (James 2003, 39). Když toto tvrzení mírně přeformulujeme, získáme poměrně jednoduše definovaný cíl etického bádání: „Celá úloha etiky spočívá v nalezení toho, jaké konkrétní důsledky to bude mít pro mě a pro vás, když ta či ona morální norma bude zdůvodněná.“ Na normativitě nemusí být nic záhadného ani složitého, stačí, když bude uspokojivě plnit výše zmíněné funkce. Z důvodů uvedených v [kapitole 1.2](#) nepovažuji ani jedno z tradičních epistemologických kritérií justifikace za uspokojivé, protože neberou v úvahu praktickou povahu etiky. V rámci naturalizované etiky bychom ale mohli morální principy považovat za zdůvodněné, jestliže nezaujatě reflektují výše uvedenou empirickou evidenci a podařilo se jim obstát v testování v praxi.

V této chvíli se můžeme vrátit k otázce, zda lze nějakým způsobem vyřešit určité typy hlubokého nesouhlasu, které mají v etice často kořeny na epistemologické úrovni. Jestliže se zaměříme na způsob, jakým funguje naturalizovaná etika, mělo by být jasné, že určité metody a z nich vycházející přesvědčení budou disponovat vyšší mírou kredibility. Ačkoliv na deskriptivní úrovni může hluboký nesouhlas zůstat, nemělo by nás to odradit od jeho normativního řešení.

Klasickým příkladem hlubokého nesouhlasu je otázka morální přípustnosti interrupcí. Jedna strana sporu svá tvrzení většinou opírá o argument, podle něhož plod od samotného počátku

disponuje statusem osoby, a má tedy právo na život. Druhá strana s tímto tvrzením nesouhlasí. To činí problém interrupcí tak neřešitelným – strany sporu se neshodnou v samotném předpokladu, od něhož by se měla diskuse odvíjet. Tvrzení, že tímto způsobem přiznává embryu status osoby, je nicméně ve své podstatě metafyzické a postrádá evidenci, která by jej podpořila. Jeho zastánce totiž většinou nezajímají poznatky o vývoji plodu, které by mohly tento problém například s ohledem na vývoj kognitivních funkcí pomoci rozřešit (viz např. Lee a George 2005). Pokud bychom se pokusili posunout diskusi ke konstruktivnějšímu řešení, můžeme si položit otázku, zda je pro společnost lepší mít právo na interrupci, či nikoliv, tedy co z toho se v praxi lépe osvědčuje vzhledem k *well-being* společnosti. Odpověď je v tomto případě snadná – mít právo na potrat *je lepší*. Snižuje se tak potratová turistika a počet úmrtí žen, které z nějakých důvodů nemohou či nechtějí plod donosit. Odstrašujícím příkladem nám může být současná situace ve Spojených státech či Polsku. Poznatky o vývoji plodu pak mohou pomoci určit, do kolikátého týdne těhotenství je možné interrupci postoupit.⁹⁹

Jiným příkladem je očkování. Pandemie onemocnění COVID-19 až bolestně odhalila, nakolik se kognitivní schopnosti jedinců promítají do jejich rozhodnutí, která mají nezhodný dopad na zbytek společnosti. Ano, mezi příznivci a odpůrci očkování existuje hluboký nesouhlas. Nicméně normativně lze opět určit, která strana disponuje zdůvodněnými přesvědčeními. Benefity a bezpečnost očkování jsou podepřeny enormním množstvím výzkumu, který byl publikován v recenzovaných vědeckých časopisech. Odpůrci očkování naproti tomu podléhají nedostatečně ověřeným informacím a konfirmačnímu zkreslení, nebo dokonce čerpají své vědomosti z dezinformačních zdrojů. Je to podobné jako v případě na začátku zmiňovaného příkladu Kaina a Ábela – Bible není považována za spolehlivý a objektivní zdroj poznání o světě, kdežto fosilní záznam ano.

Je možné, že zde navržené řešení nebude aplikovatelné vždy a všude, domnívám se nicméně, že má jisté přednosti, které může nabídnout. Ačkoliv má vědecká metoda určité nedostatky, je nepochybně nejlepším nástrojem k dosažení poznání, který máme k dispozici. Z toho důvodu bychom se jí měli držet, a to nejen v přírodních vědách, ale i v etice. Nabádá nás totiž

⁹⁹ Ačkoli za morálně signifikantní bývá v tomto ohledu často považováno pociťování bolesti, současný výzkum zatím nedokáže jednoznačně určit, kdy se tato schopnost u plodu vyvíjí (viz např. Derbyshire a Bockmann 2020; Salomons a Iannetti 2022). Zdá se nicméně, že v prvních týdnech, během nichž jsou většinou interrupce povolené, plod touto schopností nedisponuje.

k pečlivému a objektivnímu zacházení s informacemi, práci s dostupnou a relevantní evidencí a k testování našich závěrů v praxi. Díky jejímu následování tak můžeme na normativní úrovni určitá řešení zavrhnout jako nedostatečně zdůvodněná a vytvořit prostor pro lepší řešení. Tímto způsobem se lze vypořádat s alespoň některými případy hlubokého nesouhlasu a dosáhnout tak toho, o co by nám v etice mělo jít především – morálního pokroku.

Závěr

Morální intuice silně ovlivňují veškeré oblasti etiky. Nebylo v mých silách ani v možnostech této práce obsáhnout všechny aspekty, které se problému intuic týkají. I přesto doufám, že se mi podařilo nabídnout koherentní pojednání o vybraných otázkách, jež se s tímto tématem pojí. Cílem bylo ukázat, že morální intuice jsou v běžných situacích užitečným nástrojem, který má ale tendenci při řešení nových a komplexnějších problémů podléhat kognitivním zkreslením. Morální otázky, jež současná společnost řeší, spadají právě do této druhé kategorie. Historická zkušenost nám až příliš dobře ukazuje, k jak tragickým důsledkům může podléhání nereflektovaným intuicím vést a jak jednoduché je s nimi kvůli jejich častému emočnímu zabarvení manipulovat.

Dosavadní morální pokrok byl umožněn tím, že se část společnosti dokázala nad danými problémy lépe zamyslet a poprat se s názory, které byly v dané době tradiční – ať už to byla představa o nadřazenosti jedné rasy vůči jiným, předsudky vůči schopnostem žen, náboženstvím podporovaná nechuť k určitým sexuálním praktikám či zažitý antropocentrismus. Ačkoliv můžeme mít v tomto ohledu důvod k jisté radosti, neměli bychom usnout na vavřínech. Dnešní společnost čelí celé řadě problémů, jež se nedaří uspokojivě vyřešit, čímž se oddaluje další průběh morálního pokroku, který by přispěl ke kvalitnějšímu životu celé řady jedinců. V některých případech dokonce dochází k přesnému opaku, tedy k morálnímu regresu. Znovuzavedení přísné potratové politiky v Polsku a Spojených státech je děsivým příkladem toho, když se ke slovu dostanou dogmaticky smýšlející jedinci ovlivnění konzervativními náboženskými myšlenkami. Právě náboženství je i vzhledem ke svému důrazu na nereflektované „tradiční“ intuice často jedním z faktorů, které morální pokrok zásadně brzdí. Pozorovat to lze i aktuálně v diskusích o eutanazii či právech sexuálních menšin.

Z toho důvodu je potřeba, abychom v etice pracovali s adekvátně zdůvodněnými přesvědčeními a principy. V některých případech se může ukázat, že nás intuice navádějí správným směrem. K tomuto zjištění ale nelze dojít jinak než pečlivou kognitivní prací, tedy zapojením reflektivního myšlení, z jehož závěrů zjistíme, zda existují kvalitní argumenty a relevantní evidence ve prospěch zdůvodnění daného intuitivního přesvědčení. Jak jsme ale mohli vidět, běžnějším scénářem bývá morální lenost, tedy pouhá *post hoc* racionalizace již existujících přesvědčení, která není výjimkou ani mezi domnělými odborníky – etiky.

Problém morálních intuic spočívá v tom, že ačkoliv mohou být v celé řadě případů užitečné, o jejich původu toho ve skutečnosti příliš nevíme, protože nedokážeme introspektivně nahlédnout procesy stojící v jejich pozadí. V současnosti jsme pouze schopni potvrdit, že morální intuice jsou výsledkem naší evoluční minulosti a sociokulturního prostředí, v němž žijeme, a že jsou citlivé na celou řadu situačních faktorů. Je neoddiskutovatelné, že intuice dokáží být velmi přesvědčivé a mnohdy není jednoduché se nad jimi nabízenými řešeními kriticky zamyslet. Na druhou stranu je ale potřeba si položit otázku: Proč bychom měli takovou měrou důvěřovat zcela netransparentnímu kognitivnímu mechanismu v situacích, které se dotýkají nezanedbatelného množství jedinců?

Proto v této práci v kontrastu k zavedeným teoriím zdůvodnění navrhuji alternativní pojetí, které považuje etiku za praktickou disciplínu, jejímž cílem by mělo být utváření v praxi uspokojivě fungujících norem, jež vedou ke zlepšování *well-being*. Toto pojetí proto vychází z naturalizované etiky a kombinuje prvky utilitarismu a pragmatismu. Jak jsme mohli vidět, deontologie a její klíčové principy v testu příliš neuspěly, protože se zdá, že jsou výsledkem racionalizovaných intuic, tedy morální lenosti. Zároveň se tím však vysvětluje oblíbenost deontologie – jedna část naší morální kognice k tomuto typu uvažování přirozeně tíhne.

Občas se lze setkat s námitkou, že ani utilitarismus se neobejde bez intuic, jelikož základní nauka o preferenci potěšení a vyhýbání se utrpení vychází z intuice, zřejmě evolučně dané nejen člověku, ale i jiným živočišným druhům. V tomto tvrzení ovšem neshledávám problém. Rozdíl mezi deontologickými a utilitaristickými intuicemi totiž spočívá v procesu zdůvodnění. Zatímco v případě deontologických principů nemáme k dispozici nic víc než samotnou intuici, která nás například vede k silnému rozlišování mezi aktivním a pasivním ublížením a jejíž problematické aplikování na reálné situace i možné negativní důsledky jsme mohli pozorovat kupříkladu u otázky ukončení vlastního života, v případě nauky o potěšení a utrpení je situace jiná. Snaha vylepšovat kvalitu života jedinců a umenšovat jejich utrpení má vždy dobré důsledky – přijmout ji jako základní morální princip je tedy z pragmatického hlediska tím nejlepším, co můžeme udělat. Přidanou hodnotou může být, že se na tomto principu všichni neproblematicky shodneme, protože je nedílnou součástí naší přirozenosti. Pokud se v některých situacích ukáže, že námi navržené řešení v praxi nepřináší kýžený výsledek, vždy existuje prostor pro revizi a poučení se z omylu. Tuto výhodu poskytuje právě naturalizovaná etika.

Bibliografie

- Acton, Harry B. 1963. „Negative Utilitarianism“. *Aristotelian Society Supplementary Volume* 37 (1): 83–94. <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/37.1.83>.
- Akvinský, Tomáš. 1938. *Theologická summa, 2. část, 2. díl*. Editoval Emilián Soukup. Přeložili Reginald M. Dacík, Tomáš Dittl a Pavel Škrabal. Olomouc: Profesori bohovědného učiliště řádu dominikánského v Olomouci.
- Alexander, Joshua. 2017. „Review of *Moral Judgments as Educated Intuitions*“. *Notre Dame Philosophical Reviews*. <https://ndpr.nd.edu/reviews/moral-judgments-as-educated-intuitions/>.
- Alexander, Larry a Michael Moore. 2021. „Deontological Ethics“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition)*, editoval Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ethics-deontological/>.
- Amit, Elinor a Joshua D. Greene. 2012. „You See, the Ends Don't Justify the Means: Visual Imagery and Moral Judgment“. *Psychological Science* 23 (8): 861–68. <https://doi.org/10.1177/0956797611434965>.
- Anscombe, G. E. M. 1969. „Modern Moral Philosophy“. In *Is-Ought Question*, editoval William Donald Hudson, 175–95. London: Palgrave Macmillan.
- Audi, Robert. 1998. „Moderate Intuitionism and the Epistemology of Moral Judgment“. *Ethical Theory and Moral Practice* 1 (1): 15–44. <https://doi.org/10.1023/A:1009904328068>.
- . 2008. „Intuition, Inference, and Rational Disagreement in Ethics“. *Ethical Theory and Moral Practice* 11 (5): 475–92. <https://doi.org/10.1007/s10677-008-9123-9>.
- Ayer, Alfred Jules. 1952. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications.
- Baker, Monya. 2016. „1,500 Scientists Lift the Lid on Reproducibility“. *Nature* 533 (7604): 452–54. <https://doi.org/10.1038/533452a>.
- Barrett, H. Clark, Alexander Bolyanatz, Tanya Broesch, Emma Cohen, Peggy Froerer, Martin Kanovsky, Mariah G. Schug a Stephen Laurence. 2021. „Intuitive Dualism and Afterlife Beliefs: A Cross-Cultural Study“. *Cognitive Science* 45 (6): e12992. <https://doi.org/10.1111/cogs.12992>.
- Barrett, H. Clark, Alexander Bolyanatz, Alyssa N. Crittenden, Daniel M. T. Fessler, Simon Fitzpatrick, Michael Gurven, Joseph Henrich et al. 2016. „Small-Scale Societies Exhibit

- Fundamental Variation in the Role of Intentions in Moral Judgment". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113 (17): 4688–93.
<https://doi.org/10.1073/pnas.1522070113>.
- Bělohrad, Radim. 2011. „The Is-Ought Problem, the Open Question Argument, and the New Science of Morality". *Human Affairs* 21 (3): 262–71. <https://doi.org/10.2478/s13374-011-0027-3>.
- Bělohrad, Radim a Zdeňka Jastrzemska. 2013. „O aplikaci metod vědeckého zdůvodnění a vysvětlení v etice". *Organon F* 20 (1): 5–23.
- Bentham, Jeremy. 2016. „Úvod k principům morálky a zákonodárství". In *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice I*, přeložili Martin Pokorný a Karel Šprunk, 173–226. Praha: OIKOYMENH.
- Bentham, Jeremy a Louis Crompton. 1978a. „Jeremy Bentham's Essay on 'Paederasty' (Part 2)". *Journal of Homosexuality* 4 (1): 91–107. https://doi.org/10.1300/J082v04n01_07.
- . 1978b. „Offences against One's Self: Paederasty (Part 1)". *Journal of Homosexuality* 3 (4): 389–406. https://doi.org/10.1300/J082v03n04_07.
- Beran, Ondřej. 2021. „„Morální intuice': Co si můžeme nebo máme odnést z četby Haidta". *Filosofie dnes* 13 (2): 2–43. <https://doi.org/10.26806/fd.v13i2.328>.
- Bering, Jesse. 2002. „Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary". *Journal of Cognition and Culture* 2 (4): 263–308. <https://doi.org/10.1163/15685370260441008>.
- Berker, Selim. 2009. „The Normative Insignificance of Neuroscience". *Philosophy and Public Affairs* 37 (4): 293–329. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2009.01164.x>.
- Bielik, Lukáš. 2019. „Druhy nezhody a ich (semi)formálna rekonštrukcia". *Filozofia* 74 (9): 690–704. <https://doi.org/10.31577/filozofia.2019.74.9.1>.
- Bitler, Marianne a Madeline Zavodny. 2002. „Did Abortion Legalization Reduce the Number of Unwanted Children? Evidence from Adoptions". *Perspectives on Sexual and Reproductive Health* 34 (1): 25–33.
- Bourget, David a David J. Chalmers. 2023. „Philosophers on Philosophy: The 2020 Philpapers Survey". *Philosophers' Imprint* 23 (1). <https://doi.org/10.3998/phimp.2109>.
- Boyd, Richard. 1988. „How to Be a Moral Realist". In *Essays on Moral Realism*, editoval G. Sayre-McCord, 181–228. New York: Cornell University Press.

- Brink, David O. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Caldwell-Harris, Catherine L. a Ayşe Ayçiçeği-Dinn. 2009. „Emotion and Lying in a Non-Native Language“. *International Journal of Psychophysiology* 71 (3): 193–204.
<https://doi.org/10.1016/j.ijpsycho.2008.09.006>.
- Carnap, Rudolf, Hans Hahn a Otto Neurath. 2005. „Vědecké pojetí světa – Vídeňský kroužek“. In *Analytická filosofie. První čítanka*, editoval a přeložil Jiří Fiala, 14–37. Plzeň: O.P.S. Catholic University of America, ed. 2003. *New Catholic Encyclopedia, 4th Volume*. 2. vyd. Detroit, Washington, D.C: Thomson/Gale, Catholic University of America.
- Clarke-Doane, Justin. 2020. „The Ethics–Mathematics Analogy“. *Philosophy Compass* 15 (1).
<https://doi.org/10.1111/phc3.12641>.
- Copp, David. 2003. „Why Naturalism?“ *Ethical Theory and Moral Practice* 6 (2): 179–200.
<https://doi.org/10.1023/a:1024420725408>.
- Cosmides, Leda a John Tooby. 2006. „Evolutionary Psychology, Moral Heuristics, and the Law“. In *Heuristics and the Law*, editovali Gerd Gigerenzer a Christoph Engel, 175–205. Cambridge, MA: MIT Press.
- Costa, Albert, Alice Foucart, Sayuri Hayakawa, Melina Aparici, Jose Apesteguia, Joy Heafner a Boaz Keysar. 2014. „Your Morals Depend on Language“. *PLOS ONE* 9 (4): e94842.
<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0094842>.
- Couzin-Frankel, Jennifer. 2014. „Harvard Misconduct Investigation of Psychologist Released“. Science. duben 2014. <https://www.science.org/content/article/harvard-misconduct-investigation-psychologist-released>.
- Crompton, Louis. 1978. „Jeremy Bentham’s Essay on ‘Paederasty’: An Introduction“. *Journal of Homosexuality* 3 (4): 383–88. https://doi.org/10.1300/J082v03n04_06.
- Curry, Oliver S. 2006. „Who’s Afraid of the Naturalistic Fallacy?“ *Evolutionary Psychology* 4 (1): 234–47. <https://doi.org/10.1177/147470490600400120>.
- . 2016. „Morality as Cooperation: A Problem-Centred Approach“. In *The Evolution of Morality*, editovali Todd K. Shackelford a Randal D. Hansen, 27–51. Cham: Springer.
- Cushman, Fiery. 2020. „Rationalization is Rational“. *Behavioral and Brain Sciences* 43: 1–59.
<https://doi.org/10.1017/S0140525X19001730>.

- Cushman, Fiery a Joshua D. Greene. 2012. „Finding Faults: How Moral Dilemmas Illuminate Cognitive Structure“. *Social Neuroscience* 7 (3): 269–79.
<https://doi.org/10.1080/17470919.2011.614000>.
- Cushman, Fiery, Dylan Murray, Shauna Gordon-McKeon, Sophie Wharton a Joshua D. Greene. 2012. „Judgment before Principle: Engagement of the Frontoparietal Control Network in Condemning Harms of Omission“. *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 7 (8): 888–95. <https://doi.org/10.1093/scan/nsr072>.
- Cushman, Fiery, Liane Young a Joshua D. Greene. 2010. „Multi-System Moral Psychology“. In *The Moral Psychology Handbook*, 47–71. Oxford: Oxford University Press.
- Cushman, Fiery, Liane Young a Marc Hauser. 2006. „The Role of Conscious Reasoning and Intuition in Moral Judgment: Testing Three Principles of Harm“. *Psychological Science* 17 (12): 1082–89. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2006.01834.x>.
- Černý, David. 2016. *Princip dvojího účinku*. Praha: Academia.
- . 2021. *Eutanazie a dobrý život*. Praha: Filosofia.
- Černý, David, Adam Doležal, Tomáš Doležal, Tomáš Hříbek, Pavel Klener, Josef Koutecký, Pavel Pafko, Ondřej Sláma a Pavel Ševčík. 2018. *Eutanazie z pohledu medicíny, filozofie a práva*. Praha: Akademie věd České republiky.
- Daniels, Norman. 1979. „Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics“. *The Journal of Philosophy* 76 (5): 256–82. <https://doi.org/10.2307/2025881>.
- . 2013. „Reflective Equilibrium“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), editoval Edward N. Zalta.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/reflective-equilibrium/>.
- Dawkins, Richard. 1998. *Sobecký gen*. Přeložil Vojtěch Kopský. Praha: Mladá fronta.
- Decety, Jean, Kalina J. Michalska a Katherine D. Kinzler. 2012. „The Contribution of Emotion and Cognition to Moral Sensitivity: A Neurodevelopmental Study“. *Cerebral Cortex* 22 (1): 209–20. <https://doi.org/10.1093/cercor/bhr111>.
- Dennett, Daniel C. 1991. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- DePaul, Michael R. 2006. „Intuitions in Moral Inquiry“. In *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, editoval David Copp, 595–623. Oxford: Oxford University Press.
- Derbyshire, Stuart W. G. a John C. Bockmann. 2020. „Reconsidering Fetal Pain“. *Journal of Medical Ethics* 46 (1): 3–6. <https://doi.org/10.1136/medethics-2019-105701>.

- Descartes, René. 2003. *Meditace o první filosofii*. Přeložili Petr Glombíček, Tomáš Marvan a Pavel Zavadil. Praha: OIKOYMENH.
- Dewey, John. 1933. *How We Think: A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process*. Lexington, MA: D. C. Heath and Company.
- Doris, John M., Erica Roedder a Stephen Stich. 2010. „Altruism“. In *The Moral Psychology Handbook*, editoval John M. Doris, 147–205. Oxford: Oxford University Press.
- Driver, Julia. 2012. *Consequentialism*. Abingdon: Routledge.
- Duke, Aaron A. a Laurent Bègue. 2015. „The Drunk Utilitarian: Blood Alcohol Concentration Predicts Utilitarian Responses in Moral Dilemmas“. *Cognition* 134: 121–27. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2014.09.006>.
- Dyer, Owen. 2023. „Protests Flare up across Poland as Another Pregnant Woman’s Death Is Blamed on Abortion Law“. *BMJ* 381: p1405. <https://doi.org/10.1136/bmj.p1405>.
- Ebertz, Roger P. 1993. „Is Reflective Equilibrium a Coherentist Model?“ *Canadian Journal of Philosophy* 23 (2): 193–214. <https://doi.org/10.1080/00455091.1993.10717317>.
- Feldman, Richard. 2005. „Deep Disagreement, Rational Resolutions, and Critical Thinking“. *Informal Logic* 25 (1): 13–23. <https://doi.org/10.22329/il.v25i1.1041>.
- Fogelin, Robert. 2005. „The Logic of Deep Disagreements“. *Informal Logic* 25 (1): 3–11. <https://doi.org/10.22329/il.v25i1.1041>.
- Foot, Philippa. 1967. „The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect“. *Oxford Review* 5: 5–15.
- Frederick, Shane. 2005. „Cognitive Reflection and Decision Making“. *Journal of Economic Perspectives* 19 (4): 25–42. <https://doi.org/10.1257/089533005775196732>.
- Gert, Bernard a Joshua Gert. 2020. „The Definition of Morality“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), editoval Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/morality-definition/>.
- Gibbard, Allan. 2002. *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Oxford: Clarendon Press.
- Gigerenzer, Gerd. 2008. „Moral Intuition = Fast and Frugal Heuristics?“ In *Moral Psychology, Vol. 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, editoval Walter Sinnott-Armstrong, 1–26. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gilovich, Thomas, Dale Griffin a Daniel Kahneman, eds. 2002. *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gould, Stephen Jay. 1992. *Bully for Brontosaurus: Reflections in Natural History*. New York: Norton.
- Greene, Joshua D. 2003. „From Neural ‘Is’ to Moral ‘Ought’: What Are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology?“ *Nature Reviews Neuroscience* 4 (10): 846–50. <https://doi.org/10.1038/nrn1224>.
- . 2008. „The Secret Joke of Kant’s Soul“. In *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*, editoval Walter Sinnott-Armstrong, 35–79. Cambridge, MA: MIT Press.
- . 2013. *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*. New York: Penguin Books.
- . 2014. „Beyond Point-and-Shoot Morality: Why Cognitive (Neuro)science Matters for Ethics“. *Ethics* 124 (4): 695–726. <https://doi.org/10.1086/675875>.
- Greene, Joshua D., Fiery A. Cushman, Lisa E. Stewart, Kelly Lowenberg, Leigh E. Nystrom a Jonathan D. Cohen. 2009. „Pushing Moral Buttons: The Interaction between Personal Force and Intention in Moral Judgment“. *Cognition* 111 (3): 364–71. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2009.02.001>.
- Greene, Joshua D. a Jonathan Haidt. 2002. „How (and Where) Does Moral Judgment Work?“ *Trends in Cognitive Sciences* 6 (12): 517–23. [https://doi.org/10.1016/s1364-6613\(02\)02011-9](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(02)02011-9).
- Greene, Joshua D., Sylvia A. Morelli, Kelly Lowenberg, Leigh E. Nystrom a Jonathan D. Cohen. 2008. „Cognitive Load Selectively Interferes with Utilitarian Moral Judgment“. *Cognition* 107 (3): 1144–54. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2007.11.004>.
- Greene, Joshua D., Leigh E. Nystrom, Andrew D. Engell, John M. Darley a Jonathan D. Cohen. 2004. „The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment“. *Neuron* 44 (2): 389–400. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2004.09.027>.
- Greene, Joshua D., R. Brian Sommerville, Leigh E. Nystrom, John M. Darley a Jonathan D. Cohen. 2001. „An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment“. *Science* 293 (5537): 2105–8. <https://doi.org/10.1126/science.1062872>.
- Greif, Adam. 2021. „Parfit on Moral Disagreement and the Analogy Between Morality and Mathematics“. *Filozofia* 76 (9): 688–703. <https://doi.org/10.31577/filozofia.2021.76.9.4>.

- Haidt, Jonathan. 2001. „The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment“. *Psychological Review* 108 (4): 814–34.
<https://doi.org/10.1037/0033-295x.108.4.814>.
- Haidt, Jonathan a Jonathan Baron. 1996. „Social Roles and the Moral Judgement of Acts and Omissions“. *European Journal of Social Psychology* 26 (2): 201–18.
[https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1099-0992\(199603\)26:2<201::AID-EJSP745>3.0.CO;2-J](https://doi.org/10.1002/(SICI)1099-0992(199603)26:2<201::AID-EJSP745>3.0.CO;2-J).
- Haidt, Jonathan, Fredrik Björklund a Scott Murphy. 2000. „Moral Dumbfounding: When Intuition Finds No Reason“. *Lund Psychological Reports* 1 (2).
- Hare, Richard Mervyn. 2003. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.
- Harris, Sam. 2010. *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. New York: Free Press.
- Hauser, Marc. 2007. *Moral Minds: The Nature of Right and Wrong*. New York: Harper Perennial.
- Hauser, Marc, Fiery Cushman, Liane Young, R. Kang-Xing Jin a John Mikhail. 2007. „A Dissociation between Moral Judgments and Justifications“. *Mind & Language* 22 (1): 1–21. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.2006.00297.x>.
- Hoffman, Morris B. a Timothy H. Goldsmith. 2004. „The Biological Roots of Punishment“. *Ohio State Journal of Criminal Law* 1 (2): 627–41.
- Hooker, Brad. 1990. „Rule-Consequentialism“. *Mind* 99 (393): 67–77.
- . 2000. *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Horgan, Terence a Mark Timmons. 1991. „New Wave Moral Realism Meets Moral Twin Earth“. *Journal of Philosophical Research* 16: 447–65.
https://doi.org/10.5840/jpr_1991_19.
- Hříbek, Tomáš. 2016. „Darwinistická metaetika“. In *Přístupy k etice III*, editoval Jakub Jirsa, 297–345. Praha: Filosofia.
- . 2021. *Obrana asistované smrti: Filozofické argumenty na podporu eutanazie a sebeusmrcení za pomoci lékaře*. Praha: Academia.
- Huebner, Bryce a Marc D. Hauser. 2011. „Moral Judgments about Altruistic Self-Sacrifice: When Philosophical and Folk Intuitions Clash“. *Philosophical Psychology* 24 (1): 73–94. <https://doi.org/10.1080/09515089.2010.534447>.
- Huemer, Michael. 2008a. *Ethical Intuitionism*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan.

- . 2008b. „Revisionary Intuitionism“. *Social Philosophy and Policy* 25 (1): 368–92. <https://doi.org/10.1017/S026505250808014X>.
- . 2009. „A Paradox for Weak Deontology“. *Utilitas* 21 (4): 464–77. <https://doi.org/10.1017/s0953820809990227>.
- . 2016. „A Liberal Realist Answer to Debunking Skeptics: The Empirical Case for Realism“. *Philosophical Studies* 173 (7): 1983–2010. <https://doi.org/10.1007/s11098-015-0588-9>.
- Hume, David. 2006a. „An Enquiry Concerning Principles of Morals“. In *Moral Philosophy*, editoval Geoffrey Sayre-McCord, 185–310. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- . 2006b. „Of Suicide“. In *Moral Philosophy*, editoval Geoffrey Sayre-McCord, 376–83. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- . 2007. *A Treatise of Human Nature: Vol. 1*. Editovali David Fate Norton a Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press.
- . 2019. *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 2, Vášně*. Přeložil Hynek Janoušek. Praha: Togga.
- . 2022. *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 3, Morálka*. Přeložil Hynek Janoušek. Praha: Togga.
- Hursthouse, Rosalind. 2013. „Normative Virtue Ethics“. In *Ethical Theory: An Anthology*, editoval Russ Shafer-Landau, 2. vyd., 645–52. Malden, MA: Wiley Blackwell.
- Chomsky, Noam. 1959. „Review of Verbal Behavior“. *Language* 35 (1): 26–58.
- . 1969. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, MA: MIT Press.
- . 1989. *Rules and Representations*. Oxford: Blackwell.
- Chudárková, Petra. 2016. „Neuroetika: morální intuice a jejich role v etice“. Diplomová práce, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- . 2019. „Morální intuice z pohledu současné deskriptivní etiky“. *Teorie vědy / Theory of Science* 41 (2): 259–82.
- . 2020. „Kritika intuicionismu a Huemerův pokus o jeho revizi“. *Filozofia* 75 (9): 776–92. <https://doi.org/10.31577/filozofia.2020.75.9.4>.
- . 2022. „Hluboký nesouhlas a naturalizovaná etika“. *Filozofia* 77 (10): 756–69. <https://doi.org/10.31577/filozofia.2022.77.10.2>.

- Chudek, Maciej, Rita Anne McNamara, Susan Birch, Paul Bloom a Joseph Henrich. 2018. „Do Minds Switch Bodies? Dualist Interpretations across Ages and Societies“. *Religion, Brain & Behavior* 8 (4): 354–68. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2017.1377757>.
- Ichikawa, Jonathan Jenkins a Matthias Steup. 2018. „The Analysis of Knowledge“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), editoval Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis/>.
- James, William. 2003. *Pragmatismus. Nové jméno pro staré způsoby myšlení*. Přeložil Radim Bělohrad. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Jenni, Kathie. 2016. „Empathy and Moral Laziness“. *Animal Studies Journal* 5 (2): 21–51.
- Jones, Jo. 2008. „Adoption Experiences of Women and Men, and Demand for Children to Adopt by Women 18-44 Years of Age in the United States, 2002“. *Vital and Health Statistics* 23 (27).
- Jones, Karen. 2007. „Moral Epistemology“. In *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, editovali Frank Jackson a Michael Smith, 63–85. Oxford: Oxford University Press.
- Joyce, Richard. 2001. *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahneman, Daniel. 2012. *Myšlení, rychlé a pomalé*. Přeložila Eva Nevrlá. Brno: Jan Melvil Publishing.
- Kant, Immanuel. 1991. *The Metaphysics of Morals*. Přeložila Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1992. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Přeložili Jiří Navrátil a Jaroslav Kohout. 2. upravené vyd. Praha: Svoboda-Libertas.
- . 2001. *Kritika čistého rozumu*. Přeložili Ivan Chvatík, Jaromír Loužil a Jiří Chotaš. Praha: OIKOYMENH.
- . 2013. „O domnělém právu z lásky k lidem lhát“. In *Studie k dějinám a politice*, editovali Milan Sobotka a Karel Novotný, přeložili Jaromír Loužil, Petra Stehlíková a Karel Novotný, 60–65. Praha: OIKOYMENH.
- . 2014. *Základy metafyziky mravů*. Přeložil Ladislav Menzel. Praha: OIKOYMENH.
- Kenessey, Brendan de. 2019. „Review of *Moral Thinking, Fast and Slow*“. *Notre Dame Philosophical Reviews*. <https://ndpr.nd.edu/reviews/moral-thinking-fast-and-slow/>.

- Knobe, Joshua a Shaun Nichols. 2017. „Experimental Philosophy“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), editoval Edward N. Zalta.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/experimental-philosophy/>.
- Königs, Peter. 2018. „Two Types of Debunking Arguments“. *Philosophical Psychology*.
<https://doi.org/10.1080/09515089.2018.1426100>.
- Kuehn, Manfred. 2001. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuhn, Deanna. 1991. *The Skills of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511571350>.
- Lazari-Radek, Katarzyna de a Peter Singer. 2017. *Utilitarianism: A Very Short Introduction*.
 New York: Oxford University Press.
- Lear, Jonathan. 1983. „Ethics, Mathematics and Relativism“. *Mind* 92 (365): 38–60.
<https://doi.org/10.1093/mind/XCII.365.38>.
- Lee, Patrick a Robert P. George. 2005. „The Wrong of Abortion“. In *Contemporary Debates in Applied Ethics*, editovali Andrew I. Cohen a Wellman Christopher Heath, 13–26.
 Oxford: Blackwell.
- Levy, Neil. 2011. „Neuroethics: A New Way of Doing Ethics“. *AJOB Neuroscience* 2 (2): 3–9.
<https://doi.org/10.1080/21507740.2011.557683>.
- Livengood, Jonathan, Justin Sytsma, Adam Feltz, Richard Scheines a Edouard Machery. 2010.
 „Philosophical Temperament“. *Philosophical Psychology* 23 (3): 313–30.
<https://doi.org/10.1080/09515089.2010.490941>.
- Lynch, Michael P. 2010. „Epistemic Circularity and Epistemic Disagreement“. In *Social Epistemology*, editovali Adrian Haddock, Alan Millar a Duncan Pritchard, 262–77.
 Oxford: Oxford University Press.
- Maagt, Sem de. 2017. „Reflective Equilibrium and Moral Objectivity“. *Inquiry* 60 (5): 443–65.
<https://doi.org/10.1080/0020174X.2016.1175377>.
- Mackie, John L. 1990. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books.
- Makel, Matthew C., Jonathan A. Plucker a Boyd Hegarty. 2012. „Replications in Psychology Research: How Often Do They Really Occur?“ *Perspectives on Psychological Science* 7 (6): 537–42. <https://doi.org/10.1177/1745691612460688>.
- Manninem, Bertha Alvarez. 2014. „Stem-Cell Research Utilizing Embryonic Tissue Should Not Be Conducted“. In *Contemporary Debates in Bioethics*, editovali Arthur L. Caplan a Robert Arp, 248–58. Malden, MA: Wiley Blackwell.

- Melnikoff, David E. a John A. Bargh. 2018. „The Mythical Number Two“. *Trends in Cognitive Sciences* 22 (4): 280–93. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2018.02.001>.
- Mercier, Hugo a Dan Sperber. 2011. „Why Do Humans Reason? Arguments for an Argumentative Theory“. *Behavioral and Brain Sciences* 34 (2): 57–74. <https://doi.org/10.1017/S0140525X10000968>.
- Mikhail, John. 2002. „Aspects of the Theory of Moral Cognition: Investigating Intuitive Knowledge of the Prohibition of Intentional Battery and the Principle of Double Effect“. *Georgetown Law and Economics Research Paper*, č. 762385: 1–129.
- . 2007. „Universal Moral Grammar: Theory, Evidence, and the Future“. *Trends in Cognitive Sciences* 11 (4): 143–52. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.12.007>.
- . 2009. „Moral Grammar and Intuitive Jurisprudence: A Formal Model of Unconscious Moral and Legal Knowledge“. In *Psychology of Learning and Motivation: Moral Judgment and Decision Making (Vol. 50)*, editovali Brian H. Ross, Daniel. M. Bartels, Christopher W. Bauman, Linda J. Skitka a Douglas L. Medin, 27–100. San Diego: Academic Press.
- . 2011. „Emotion, Neuroscience, and Law: A Comment on Darwin and Greene“. *Emotion Review* 3 (3): 293–95.
- . 2017. „Chomsky and Moral Philosophy“. In *The Cambridge Companion to Chomsky*, editoval James McGilvray, 2. vyd., 235–53. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mill, John Stuart. 2016. „Utilitarismus“. In *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice I*, přeložili Martin Pokorný a Karel Šprunk, 7–72. Praha: OIKOYMENH.
- Moore, G. E. 1993. *Principia Ethica*. Editoval Thomas Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2005. *Ethics*. Editoval William H. Shaw. Oxford: Oxford University Press.
- Moser, Paul K. 1985. *Empirical Justification*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Nickerson, Raymond S. 1998. „Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises“. *Review of General Psychology* 2 (2): 175–220. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.2.2.175>.
- Okasha, Samir. 2020. „Biological Altruism“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), editoval Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/altruism-biological/>.

- Open Science Collaboration. 2015. „Estimating the Reproducibility of Psychological Science“. *Science* 349 (6251): 943–51. <https://doi.org/10.1126/science.aac4716>.
- Pennock, Robert T. 1996. „Naturalism, Evidence and Creationism: The Case of Phillip Johnson“. *Biology and Philosophy* 11 (4): 543–59. <https://doi.org/10.1007/bf00138334>.
- Pennycook, Gordon, Jonathan A. Fugelsang a Derek J. Koehler. 2015. „Everyday Consequences of Analytic Thinking“. *Current Directions in Psychological Science* 24 (6): 425–32. <https://doi.org/10.1177/0963721415604610>.
- Pennycook, Gordon, James Allan Cheyne, Paul Seli, Derek J. Koehler a Jonathan A. Fugelsang. 2012. „Analytic Cognitive Style Predicts Religious and Paranormal Belief“. *Cognition* 123 (3): 335–46. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2012.03.003>.
- Pennycook, Gordon a David G. Rand. 2019. „Lazy, Not Biased: Susceptibility to Partisan Fake News Is Better Explained by Lack of Reasoning than by Motivated Reasoning“. *Cognition* 188: 39–50. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2018.06.011>.
- Petrinovich, Lewis a Patricia O’Neill. 1996. „Influence of Wording and Framing Effects on Moral Intuitions“. *Ethology and Sociobiology* 17 (3): 145–71. [https://doi.org/10.1016/0162-3095\(96\)00041-6](https://doi.org/10.1016/0162-3095(96)00041-6).
- Picha, Marek. 2014. *Kritické myšlení a rekonstrukce argumentu*. Brno: Masarykova univerzita.
- Pizarro, David A. a Paul Bloom. 2003. „The Intelligence of the Moral Intuitions: Comment on Haidt (2001)“. *Psychological Review* 110 (1): 193–96. <https://doi.org/10.1037/0033-295x.110.1.193>.
- Platón. 2003. „Ústava“. In *Platónovy spisy, svazek IV*, přeložil František Novotný, 15–376. Praha: OIKOYMENH.
- Popper, Karl R. 1994. *Otevřená společnost a její nepřátelé I: Uhrnutí Platónem*. Přeložil Miloš Calda. Praha: OIKOYMENH.
- Putnam, Hilary. 1973. „Meaning and Reference“. *The Journal of Philosophy* 70 (19): 699–711. <https://doi.org/10.2307/2025079>.
- Quine, W. V. 2006. „Dvě dogmata empirismu“. In *Vybrané články k ontologii a epistemologii*, editovali Tomáš Marvan a Ludmila Dostálová, přeložil Prokop Sousedík, 82–107. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.

- Rachels, James. 2015. „Active and Passive Euthanasia“. In *Bioethics: An Anthology, 3rd Edition*, editovali Helga Kuhse, Udo Schüklenk a Peter Singer, 248–51. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Ranalli, Chris. 2018a. „Deep Disagreement and Hinge Epistemology“. *Synthese*.
<https://link.springer.com/article/10.1007/s11229-018-01956-2#citeas>.
- . 2018b. „What is Deep Disagreement?“ *Topoi*.
<http://link.springer.com/10.1007/s11245-018-9600-2>.
- Ranalli, Chris a Thirza Lagewaard. 2022. „Deep Disagreement (Part 1): Theories of Deep Disagreement“. *Philosophy Compass*, č. e12886: 1–18.
<https://doi.org/10.1111/phc3.12886>.
- Rawls, John. 1995. *Teorie spravedlnosti*. Přeložil Karel Berka. Praha: Victoria Publishing.
- . 1999. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Richter, Duncan. 2001. „Wittgensteinian Foundationalism“. *Erkenntnis (1975-)* 55 (3): 349–58.
- Rini, Regina A. 2014. „How Not to Test for Philosophical Expertise“. *Synthese* 192 (2): 431–52. <https://doi.org/10.1007/s11229-014-0579-y>.
- Rosenberg, Alexander. 2011. *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life Without Illusions*. New York: W.W. Norton.
- Roskies, Adina. 2002. „Neuroethics for the New Millenium“. *Neuron* 35 (1): 21–23.
[https://doi.org/10.1016/s0896-6273\(02\)00763-8](https://doi.org/10.1016/s0896-6273(02)00763-8).
- . 2016. „Neuroethics“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), editoval Edward N. Zalta.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/neuroethics/>.
- Ross, William David. 2002. *The Right and the Good*. Editoval Philip Stratton-Lake. Oxford: Oxford University Press.
- Ruse, Michael. 1984. „Evolution and Morality“. *Philosophic Exchange* 15 (1): 5–26.
- Russell, Bertrand. 2015. „Mystika a logika“. In *Mystika a logika a jiné eseje*, přeložil Antonín Otáhal, 13–30. Praha: Academia.
- Salomons, Tim V. a Giandomenico D. Iannetti. 2022. „Fetal Pain and Its Relevance to Abortion Policy“. *Nature Neuroscience* 25 (11): 1396–98.
<https://doi.org/10.1038/s41593-022-01188-1>.

- Sauer, Hanno. 2012a. „Educated Intuitions. Automaticity and Rationality in Moral Judgement“. *Philosophical Explorations* 15 (3): 255–75.
<https://doi.org/10.1080/13869795.2012.706822>.
- . 2012b. „Morally Irrelevant Factors: What’s Left of the Dual Process-Model of Moral Cognition?“ *Philosophical Psychology* 25 (6): 783–811.
<https://doi.org/10.1080/09515089.2011.631997>.
- . 2017. *Moral Judgments as Educated Intuitions*. Cambridge, MA: MIT Press.
- . 2019. *Moral Thinking, Fast and Slow*. Abingdon: Routledge.
- Sayre-McCord, Geoffrey. 2013. „Coherentism and the Justification of Moral Beliefs“. In *Ethical Theory: An Anthology*, editoval Russ Shafer-Landau, 2. vyd., 112–26. Oxford: Wiley Blackwell.
- Shafer-Landau, Russ. 2005. *Moral Realism: A Defence*. Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press.
- . 2013. „Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Nonnaturalism“. In *Ethical Theory: An Anthology*, editoval Russ Shafer-Landau, 2. vyd., 54–62. Oxford: Wiley Blackwell.
- Shenhav, Amitai a Joshua D. Greene. 2014. „Integrative Moral Judgment: Dissociating the Roles of the Amygdala and Ventromedial Prefrontal Cortex“. *The Journal of Neuroscience* 34 (13): 4741–49. <https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.3390-13.2014>.
- Schnall, Simone, Jonathan Haidt, Gerald L. Clore a Alexander H. Jordan. 2008. „Disgust as Embodied Moral Judgment“. *Personality & Social Psychology Bulletin* 34 (8): 1096–1109. <https://doi.org/10.1177/0146167208317771>.
- Schönfeld, Martin a Michael Thompson. 2019. „Kant’s Philosophical Development“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), editoval Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/kant-development/>.
- Schwitzgebel, Eric a Fiery Cushman. 2012. „Expertise in Moral Reasoning? Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Non-Philosophers“. *Mind and Language* 27 (2): 135–53. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.2012.01438.x>.
- . 2015. „Philosophers’ Biased Judgments Persist Despite Training, Expertise and Reflection“. *Cognition* 141: 127–37. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2015.04.015>.
- Schwitzgebel, Eric a Jonathan Ellis. 2017. „Rationalization in Philosophical and Moral Thought“. In *Moral Inferences*, editovali Jean-Francois Bonnefon a Bastien Trémolière, 170–90. London: Routledge.

- Sidgwick, Henry. 1962. *The Methods of Ethics*. 7. vyd. London: Palgrave Macmillan.
- Singer, Peter. 1993. *Practical Ethics*. 2. vyd. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2005. „Ethics and Intuitions“. *Journal of Ethics* 9 (3–4): 331–52.
<https://doi.org/10.1007/s10892-005-3508-y>.
- . 2014. „All Animals Are Equal“. In *Ethics in Practice: An Anthology*, editoval Hugh LaFollette, 4. vyd., 172–80. Malden, MA: Wiley Blackwell.
- Sinnott-Armstrong, Walter. 2006. *Moral Skepticisms*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2008. „Framing Moral Intuitions“. In *Moral Psychology, Vol. 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, 47–76. Cambridge, MA: MIT Press.
- . 2015. „Moral Skepticism“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), editoval Edward N. Zalta.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/skepticism-moral/>.
- . 2022. „Consequentialism“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), editovali Edward N. Zalta a Uri Nodelman.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/consequentialism/>.
- Sinnott-Armstrong, Walter, Liane Young a Fiery Cushman. 2010. „Moral Intuitions“. In *The Moral Psychology Handbook*, editoval John M. Doris, 246–72. Oxford: Oxford University Press.
- Sisson, Gretchen, Lauren Ralph, Heather Gould a Diana Greene Foster. 2017. „Adoption Decision Making among Women Seeking Abortion“. *Women's Health Issues* 27 (2): 136–44. <https://doi.org/10.1016/j.whi.2016.11.007>.
- Slovic, Paul, Melissa L. Finucane, Ellen Peters a Donald G. MacGregor. 2007. „The Affect Heuristic“. *European Journal of Operational Research* 177 (3): 1333–52.
<https://doi.org/10.1016/j.ejor.2005.04.006>.
- Smart, J. J. C. 1956. „Extreme and Restricted Utilitarianism“. *The Philosophical Quarterly* (1950-) 6 (25): 344–54. <https://doi.org/10.2307/2216786>.
- Smart, R. N. 1958. „Negative Utilitarianism“. *Mind* 67 (268): 542–43.
<https://doi.org/10.1093/mind/lxvii.268.542>.
- Stanovich, Keith E. 2011. *Rationality and the Reflective Mind*. Oxford: Oxford University Press.

- Steiner, Corey. 2020. „Emotion’s Influence on Judgment-Formation: Breaking down the Concept of Moral Intuition“. *Philosophical Psychology* 33 (2): 228–43.
<https://doi.org/10.1080/09515089.2019.1697435>.
- Street, Sharon. 2006. „A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value“. *Philosophical Studies* 127 (1): 109–66. <https://doi.org/10.1007/s11098-005-1726-6>.
- Strohming, Nina, Richard L. Lewis a David E. Meyer. 2011. „Divergent Effects of Different Positive Emotions on Moral Judgment“. *Cognition* 119 (2): 295–300.
<https://doi.org/10.1016/j.cognition.2010.12.012>.
- Stroll, Avrum. 1994. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford: Oxford University Press.
- Sunstein, Cass R. 2003. „Moral Heuristics“. *Law & Economics Working Papers*, č. 180: 1–22.
 ———. 2005. „Moral Heuristics“. *Behavioral and Brain Sciences* 28 (4): 531–42.
<https://doi.org/10.1017/S0140525X05000099>.
- Swami, Viren, Martin Voracek, Stefan Stieger, Ulrich S. Tran a Adrian Furnham. 2014.
 „Analytic Thinking Reduces Belief in Conspiracy Theories“. *Cognition* 133 (3): 572–85.
<https://doi.org/10.1016/j.cognition.2014.08.006>.
- Thomson, Judith Jarvis. 1976. „Killing, Letting Die, and the Trolley Problem“. *The Monist* 59 (2): 204–17. <https://doi.org/10.5840/monist197659224>.
 ———. 1985. „The Trolley Problem“. *The Yale Law Journal* 94 (6): 1395–1415.
<https://doi.org/10.2307/796133>.
 ———. 2008. „Turning the Trolley“. *Philosophy & Public Affairs* 36 (4): 359–74.
<https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2008.00144.x>.
- Tobia, Kevin, Wesley Buckwalter a Stephen Stich. 2013. „Moral Intuitions: Are Philosophers Experts?“ *Philosophical Psychology* 26 (5): 629–38.
<https://doi.org/10.1080/09515089.2012.696327>.
- Tobia, Kevin, Gretchen B. Chapman a Stephen Stich. 2013. „Cleanliness Is Next to Morality, Even for Philosophers“. *Journal of Consciousness Studies* 20 (11–12).
- Tooley, Michael. 2005. „In Defense of Voluntary Active Euthanasia and Assisted Suicide“. In *Contemporary Debates in Applied Ethics*, editovali Andrew I. Cohen a Wellman Christopher Heath, 161–78. Oxford: Blackwell.
- Trivers, Robert L. 1971. „The Evolution of Reciprocal Altruism“. *The Quarterly Review of Biology* 46 (1): 35–57.

- Tversky, Amos a Daniel Kahneman. 1981. „The Framing of Decisions and the Psychology of Choice“. *Science* 211 (4481): 453–58. <https://doi.org/10.1126/science.7455683>.
- . 1983. „Extensional versus Intuitive Reasoning: The Conjunction Fallacy in Probability Judgment“. *Psychological Review* 90 (4): 293–315. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.90.4.293>.
- Tvrđý, Filip. 2015. *Nesnáze introspekce: svoboda rozhodování a morální jednání z pohledu filozofie a vědy*. Praha: Togga.
- . 2021. „Vice Epistemology of Believers in Pseudoscience“. *Filozofia* 76 (10): 735–51. <https://doi.org/10.31577/filozofia.2021.76.10.1>.
- . 2022a. „Bída racionální iracionality: případ konspiračních teorií“. *Filozofia* 77 (10): 743–55. <https://doi.org/10.31577/filozofia.2022.77.10.1>.
- . 2022b. „Biologie zbavená břemene teleologie“. *Aither* 13 (25): 50–68. <https://doi.org/10.5507/aither.2021.002>.
- Ugazio, Giuseppe, Claus Lamm a Tania Singer. 2012. „The Role of Emotions for Moral Judgments Depends on the Type of Emotion and Moral Scenario“. *Emotion* 12 (3): 579–90. <https://doi.org/10.1037/a0024611>.
- Valdesolo, Piercarlo a David DeSteno. 2006. „Manipulations of Emotional Context Shape Moral Judgment“. *Psychological Science* 17 (6): 476–77. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2006.01731.x>.
- Voorhoeve, Alex. 2009. „Frances Kamm: In Search of the Deep Structure of Morality“. In *Conversations on Ethics*, 15–40. Oxford: Oxford University Press.
- Wheatley, Thalia a Jonathan Haidt. 2005. „Hypnotic Disgust Makes Moral Judgments More Severe“. *Psychological Science* 16 (10): 780–84. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2005.01614.x>.
- Wiegmann, Alex, Yasmina Okan a Jonas Nagel. 2012. „Order Effects in Moral Judgment“. *Philosophical Psychology* 25 (6): 813–36. <https://doi.org/10.1080/09515089.2011.631995>.
- Wikipedia. 2023. „Legality of Euthanasia“. Wikipedia. 8. červenec 2023. https://en.wikipedia.org/wiki/Legality_of_euthanasia.
- Wilson, David Sloan. 2015. *Does Altruism Exist? Culture, Genes, and the Welfare of Others*. New Haven: Yale University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 2010. *O jistotě*. Přeložil Vlastimil Zátka. Praha: Academia.

- WMA. 2019. „WMA Declaration on Euthanasia and Physician-Assisted Suicide“. WMA – The World Medical Association. 2019. <https://www.wma.net/policies-post/declaration-on-euthanasia-and-physician-assisted-suicide/>.
- Woollard, Fiona. 2015. *Doing and Allowing Harm*. Oxford: Oxford University Press.
- Young, Liane a James Dungan. 2012. „Where in the Brain is Morality? Everywhere and Maybe Nowhere“. *Social Neuroscience* 7 (1): 1–10. <https://doi.org/10.1080/17470919.2011.569146>.
- Zamzow, Jennifer L. a Shaun Nichols. 2009. „Variations in Ethical Intuitions“. *Philosophical Issues* 19 (1): 368–88. <https://doi.org/10.1111/j.1533-6077.2009.00164.x>.