

Fakulta humanitních studií
Univerzita Karlova v Praze



Evoluce morálky, morálka evoluce

aneb

Frans de Waal, Richard Dawkins a teorie dvojí dědičnosti

Diplomová práce

Autor: Jakub Šafránek

Vedoucí práce: prof. RNDr. Stanislav Komárek, Dr.

Praha, 2010

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě. Práci jsem nevyužil k získání jiného nebo stejného titulu.

Jakub Šafránek

V Praze dne 25. 08. 2010

Poděkování

Děkuji vedoucímu této práce Stanislavu Komárkovi především za jeho trpělivost i inspiraci, kterou mi během doby, v níž jsem mu byl až příliš nezdárným studentem, poskytl.

Abstrakt:

Cílem této práce je představit přístupy dvou současných autorů, Richarda Dawkinse a Franse de Waala, kteří se zabývají tématem evolučního původu morálky. Moje kritická reflexe jejich prací na toto téma se bude zabývat „stavebními bloky morálky“ a předpokládaným „smyslem pro morálku“, který podle nizozemského primatologa člověk sdílí s některými svými žijícími evolučními příbuznými. V případě Richarda Dawkinse je cílem přezkoumání jeho memetické teorie a parazitického charakteru některých částí kultury. Dále zmíním postoje zastánců teorie dvojí dědičnosti, která podle mého soudu oba představené autory a jejich postoje může do jisté míry smířit, tedy spojuje „stavebních bloky morálky“ a paraziticko/nezávislý charakter memů. Tímto způsobem pak budeme moci vysvětlit některé fenomény lidské morálky a její omezení.

Klíčová slova: morálka, evoluce, teorie dvojí dědičnosti, koevoluce, memy

Abstract:

The goal of this work is to present attitudes of two contemporary authors who are in the center of the evolutionary-origin-of morality debate, that is theories of Richard Dawkins and Frans de Waal. The critical reflection of their works on this topic will center around the building blocks of morality and the supposed „moral sense“, which according to the dutch primatologist humans to some extent share with some of their living evolutionary relatives. In case of Richard Dawkins we are about to review his meme theory and parasitical character of some elements of culture. Moreover there will be presented accounts of the dual inheritance theorists, which in authors opinion can reunite both presented authors and their attitudes, i.e. put the parasitic/independent character of memes in accordance with the building blocks of morality approach. This approach in turn can explain many phenomena of human contemporary morals and their limits.

Keywords: Morality, evolution, dual inheritance theory, coevolution, memes

Obsah:

| | |
|---|----|
| Poděkování..... | 2 |
| Abstrakta..... | 3 |
| Obsah..... | 4 |
| 1) Úvod | 5 |
| 2) Základní pojmy..... | 9 |
| 3) Darwin o morálce..... | 14 |
| 4) Sociobiologie, evoluční psychologie a geneticko-kulturní koevoluce.... | 21 |
| 5) Mem jménem Richard Dawkins..... | 33 |
| 6) Lidé, lidoopi, filosofové..... | 46 |
| 7) Ruku v ruce, to je koevoluce..... | 54 |
| 8) Závěr..... | 61 |
| Zdroje a literatura..... | 64 |

1) Úvod

Nenásilí je nejvyšší etickou zásadou a cílem evoluce. Dokud nepřestaneme ubližovat veškerým živým tvorům, jsme stále ještě divochy.

- Thomas Alva Edison

Tato práce si neklade za cíl, jak by se mohlo zdát z jejího titulu, prohlásit, co je morálně dobré, nebo špatné, a už vůbec ne tvrdit, že za to (či ono) může evoluce prostřednictvím přirozeného výběru. Krom neobyčejné troufalosti a těžké zdůvodnitelnosti by totiž taková tvrzení vykazovala nápadnou podobnost s jistými teoriemi některých „vědců“ z první poloviny dvacátého století, které ve svém důsledku skončily více než neslavně. Podobný směrem ale tato práce rozhodně nemíří. Mým záměrem je na následujících stránkách představit dvě výrazné tváře v současnosti populární debaty o evolučním původu morálky u člověka (a případně dalších organismů), rozebrat jejich přístupy a východiska a zasadit je do aktuálního kontextu nejen ve vědách přírodních, nýbrž i humanitních.

O tom, že morálka do *obou* těchto sfér lidského bádání patří, jsem sice bytostně přesvědčen, nicméně existuje poměrně velké množství lidí, kteří mezi primární faktory, stojící u vzniku morálky (respektive schopnosti morálního rozhodování), počítají pouze jednu z těchto oblastí. Jedni autoři tvrdí, že morálka je v podstatě skrz na skrz biologický fenomén, který je sice ovlivněn kulturou, ale na druhou stranu jeho hlavní rysy jsou v zásadě záležitostí naší evolučně vyvinuté přirozenosti. Mezi ně počítám (byť jsem si vědom nutného zjednodušení) jednu z tváří, kterou jsem si dal za cíl ve své práci představit, a sice nizozemského primatologa Franse de Waala, který se v duchu slavného výroku jiného evolucionisty Edwarda O. Wilsona o „biologizaci etiky“¹, snaží morálku interpretovat jako v podstatě biologický fenomén, jehož funkcí je utužení sociálních vazeb mezi společensky žijícími tvory (nejmž lidmi).² V důsledku podle něj jde o jev, který mohl být (a byl) propagován evolucí prostřednictvím přirozeného výběru, a tedy zvyšuje biologickou zdatnost (*fitness*) a v podstatě se neliší od jiných fyzických či behaviorálních znaků (tedy v tom ohledu, že má *funkci*). De Waal se pak v Darwinově duchu snaží nalézt

¹ Wilson 2000.

² „Morálka se nejspíše vyvinula jak fenomén u společensky žijících tvorů, společně s dalšími typicky společenskými kapacitami, jako je usmiřování, kooperace a sdílení.“ (de Waal 2009: 53). I z tohoto prohlášení je vidět, že de Waal chápe morálku spíše jako schopnost přijímat mrav, tedy to, „co se dělá a nedělá“ v dané societě. Pro rozlišení pojmů mrav, morálka, etika viz následující část této práce.

jisté paralely v chování lidí a jejich nejbližších evolučních příbuzných, tedy vyšších primátů, neboť jako každý znak organismu (včetně behaviorálních projevů) musí i schopnost morálního rozhodování mít za sebou nějakou evoluční historii. Ze svých bohatých zkušeností z pozorování šimpanzů (učenílivých i bonobo) a malp kapucínských (někdy přezdívaný³ jako „šimpanzi Jižní Ameriky“) v zajetí pak usuzuje, že takové stopy evolučního vývoje základních stavebních bloků pro schopnost morálního rozhodování nachází. Evoluce vybavila člověka jako druh jistými predispozicemi, které do velké míry omezují možnosti, kterými by se morálka či mravy mohly ubírat, ale které na druhou stranu neurčují konkrétní morální pravidla. Klíčové je pro něj především tvrzení, že morálka patří do lidské přirozenosti, a i když nejsou geneticky kódovány její *konkrétní* formy, do jisté míry naše evoluční dědictví její *možné* formy omezuje prostřednictvím nejrůznějších mechanismů, jako jsou vrozené predispozice, některé základní emoce, nebo Wilsonova „epigenetická pravidla“.^{4 5} Tyto predispozice jsou pak výsledkem evolučního vývoje, jehož stopy nacházíme u našich nejbližších žijících evolučních příbuzných, především tedy lidoopů .

Na druhé straně debaty nacházíme jméno druhého muže, kterému bych se chtěl v této práci věnovat, a sice britského zoologa Richarda Dawkinse. Jeden ze zakladatelů sociobiologické školy, je (de Waalovými slovy) klasickým stoupencem takzvané „teorie tenké vrstvy“ (*veneer theory*), tedy přístupu, který tvrdí, že člověk jediný je morální (či nemorální) a může se postavit proti zájmům vlastních genů - tedy zcela v duchu Dawkinsova slavného výroku, tvrdícího, že člověk má tu výhodu, že se jako jediný v živočišné říši může tlaku sobeckých replikátorů vzepřít.⁶ Tato možnost vzpoury je nahlížena jako důsledek kulturní evoluce, která překrývá naši vnitřní „sobeckou“ přirozenost. Dawkinsova teorie dále postuluje existenci takzvaných „memů“, které lze v podstatě chápat jako jednotky kultury, jež jsou novým replikátorem, tedy entitou schopnou vlastní reprodukce a diferenciálního šíření, čili evoluce. Memy jsou dle

³ K pokusům se využívají téměř výhradně samice malp kapucínských (*Cebus apella*), jelikož vykazují mnohem větší ochotu ke spolupráci, než samci.

⁴ „Epigenetická pravidla“ je termín Edwarda O. Wilsona, označující jisté vrozené struktury, či vzorce (schémata) myšlení, kterými člověk filtruje svoji zkušenost se světem, včetně kultury. Tato pravidla do velké míry ovlivňují, jak se bude chovat, a tudíž jsou předmětem i činitelem přirozeného výběru, z čehož vyplývá, že by měla být prospěšná genům svých nositelů, což dále podporuje Wilsonovu teorii, že kultura je „na genetickém řetězu“. Příkladem epigenetických pravidel v akci mohou být například Westermarckův efekt (incestní tabu) či vrozený strach z hadů.

⁵ De Waal přitom vychází, podobně jako mnoho současných autorů, z teorie „morálních pocitů“ (*moral sentiments*) skotského Adama Smithe, sto let před Darwinovým *Vznikem druhů*. Více o ni v kapitole věnované právě de Waalovi.

⁶ Dawkins 1998: 182.

předpokladů této teorie také sobecké (v tom smyslu, že jim jde o vlastní šíření⁷, podobně jako genům) a parazitují na lidské genetické přirozenosti. Veškeré morální zásady jsou podle této teorie jen memy a jejich konglomeráty (tzv. „memplexy“), kterým jde především o vlastní šíření, nikoliv dobro genů, jednotlivce, či skupiny. Dle přístupu Richarda Dawkinse a jeho stoupců je morálka v podstatě kulturní fenomén, který lidskou genetickou přirozenost pouze využívá. Veškeré fyziologické a behaviorální projevy, které například právě de Waal cituje jako nutné podmínky evoluce morálky, nebyly podle Dawkinse a spol. *designovány*⁸ pro morálku, což ale neznamená, že je morálka nemůže využít.

Cílem této práce je ovšem nejen představení obou autorů, ale také kritické zhodnocení obou jejich přístupů, či spíše jejich vzájemné propojení do přístupu jediného, reprezentovaného jedním z nově se formujících proudů v evoluční biologii (přesahující ovšem do mnoha dalších oborů), nazývaného teorie dvojí dědičnosti čili koevoluční teorie. Ta v kostce tvrdí, že evoluce kultury a genů se k sobě mají jako evoluce dvou na sobě závislých druhů, a tudíž jeden bez druhého nemohou být. Kulturní fenomény, mezi něž patří i lidské mravy a morální hodnoty, jsou zda nahlíženy jako síly působící na evoluci genů, které na druhou stranu ovlivňují evoluci těchto jevů prostřednictvím diferenciálního předávání vrozených predispozic do dalších generací. Geny i kultura jsou podle koevolucionistů na sobě závislé a jedno bez druhého nemůže být. Kultura není (jak tvrdí Dawkins) pouze parazitem, zneužívajícím lidskou přirozenost, protože ta naopak s kulturou výrazně počítá. Geny ovšem na druhou stranu neformují lidské chování zcela nebo alespoň do velké míry (jak tvrdí například Wilson a v jistém ohledu i de Waal), neboť mezi příčinné faktory, které lidské rozhodování a v posledku i morálku ovlivňují, jsou i síly kulturní evoluce, které mohou působit výrazně jinými směry, než přirozený výběr. Podstatné je především to tvrzení, že geny umožnily vznik kultury a nejrůznějších bezprostředních mechanismů, které umožnily vznik morálky (shoda s de Waalem), ale na druhou stranu jsou morální (a mravní) systémy do velké míry zcela nezávislé a často mohou působit výrazně v neprospěch genů (shoda s Dawkinsem).

Osa této práce je tedy následující: nejprve se obrátím k základním pojmům, o nichž v této práci jde (mrav, morálka, etika). Poté se přesunu k názorům Charlese Darwina,

⁷ Samozřejmě se nepředpokládá intencionalita memů, nýbrž jde o tendenci vycházející z podstaty evolučního procesu, kdy se za obvyklých okolností šíří ty činitele (geny, memy), jejichž aktivita vede k co nejvyššímu počtu předaných kopií do další generace, z čehož vychází i potřeba minimalizace nákladů na úkor ostatních (ona sobeckost).

⁸ Tedy evoluce vznik těchto vlastností (dispozic) plánovala původně k jiným účelům.

jakožto zakladatele moderní evoluční teorie, na evoluční původ morálky. Následně proberu myšlenky některých jeho následovníků, zejména pak sociobiologů, mezi nimiž většinu prostoru přenechám Richardovi Dawkinsovi a jeho teorii memů. Poté se obrátím k názorům Franse de Waala a na závěr se pokusím oba přístupy propojit prostřednictvím teorie geneticko-kulturní koevoluce.

2) Základní pojmy

Etika je podle mne, stejně jako náboženství, pouze doplňkem práva vzešlého z vlády lidí.

- Thomas Jefferson⁹

Ještě než se pustíme do rozborů morálních a etických přístupů obou autorů zmíněných v titulu práce, je třeba si nejprve vymezit základní pojmy, o nichž bude v této práci řeč. Jedná se o termíny *mrav*, *morálka* a *etika*. Všechny v posledku odkazují na svobodné lidské rozhodování, které je jejich základem a podmínkou. V tomto oddíle se je od sebe budeme snažit odlišit, avšak najdeme mezi nimi i některé paralely. Především pak jde o odlišení posledních dvou pojmenování, která se zdají být v dnešní době synonymy. Je příkladně rozhodnutí o ukončení těhotenství otázkou morální, nebo etickou? Nebo jde o otázku mravní? V jistém smyslu nepochybně o všechny tři.¹⁰

Začneme s *mravem*. Tímto pojmenováním můžeme označit vrstvu lidského chování, která asi nejtěsněji souvisí s tradicí (kulturou). *Mravem* rozumíme veškeré zvyky a instituce, které jsou pro danou společnost typické, jež majorita nějakým způsobem sankcionuje a jejichž vymáhání není vždy vázáno na právo. Tato vrstva v dané společnosti utvrzuje poněti sounáležitosti a umožňuje vznik antropologům (i sociologům a psychologům) dobře známé dichotomie my-oni. Laicky řečeno, *mrav* popisuje to, „co se dělá a nedělá“. Příkladem mravního chování může být pozdrav. Potkáme-li se s známým či přítelem je obvykle slušné (mravné), nějakým způsobem našemu vzájemnému sociálnímu vztahu vlastním, pozdravit (řekněme „ahoj“). Daný pozdrav by měl být vždy opětován, neboť jinak hrozí reálné nebezpečí narušení našeho přátelství. Neopětovaný pozdrav totiž znamená porušení *mravu* a v důsledky ztrátu důvěry či alespoň mimořádnost situace (tedy alespoň v naší kultuře). Podobně *nemravné* (neslušné) je zírat na někoho přímým pohledem v metru, odplivovat si na chodník, nosit neobvyklý účes atd. I etymologie slova odkazuje k obyčejům, zvyku.¹¹ *Mrav* je ale člověku na rozdíl od *morálky* a *etiky* (viz níže) z valné části vnější, protože povětšinou není nutné jej reflektovat svědomím (odplivneme si, když se nikdo nedívá). Na druhou stranu *mrav* je do velké míry ovlivněný individuálními morálními soudy, které mohou i rigidní mravní tradice změnit.

⁹ Z dopisu soudci Augustovi B. Woodwardovi (1824).

¹⁰ V následujících dvou odstavcích částečně přejímám některé základní myšlenky z knihy Jana Sokola *Člověk a náboženství* (2004).

¹¹ Rezek 2001:393

Právo se z velké části zakládá na kodifikaci *mravu*. Vymezuje patřičné sankce (jen negativní, na rozdíl od mravu, který může sankcionovat i pozitivně) za nedodržení mravného chování. Bude-li ustanoveno odplivování na ulici jako přestupek, právo může vyměřit sankce za jeho nedodržení, případně odškodnit poškozeného (vlastníka chodníku, tedy nejspíše město). Právo počítá se svobodným rozhodováním člověka, neboť ačkoliv existují jisté stavy, jež přičetnost člověka snižují, obecně se má za to, že člověk ví co dělá, jaké to bude mít důsledky a jakou za ně nese odpovědnost.

Na rozdíl od *mravu* a právních nařízení, oblast *morálky* a *etiky* se týká především vnitřního rozhodování o tom co je správné (či nesprávné) udělat bez ohledu na to, zdali to mrav či právo povoluje anebo nikoliv. *Etika* a *morálka* se v mnohém mohou krýt: ovšem například Jan Sokol (2004) upřednostňuje rozlišení na *morálku* jako soubor pravidel (příkladně náboženského charakteru jako je Desatero) a *etiku* jako samostatné rozhodování, které je sice ovlivňováno vnějškem, ale v posledku je za něj zodpovědná jen osoba sama

Dle etymologických slovníků se *etika* odvozuje z řeckého *éthos* – mravy, zvyky. Stejně tak pochází pojmenování *morálka* od latinského *moralis*, *mos* (*mores*) – tj. mravy, zvyky. Původně tedy lze obě pojmenování ztotožnit s českým *mravem* (viz výše). Během plynutí dějin se ale významy těchto pojmenování posunuly a postupovaly směrem k osobní sféře. Změnil se rovněž diskurs, ve kterém je slovo *etika* nejčastěji používáno: zatímco v antice šlo ještě o zcela běžné pojmenování, určené pro každodenní užití, ve středověku a novověku se přesunulo spíše do sféry filosofické a teologické. Během pouornového období¹² v Československu se užívalo stále řídčeji.¹³ Další obrat přišel až se „Sametovou revolucí“, kdy se především díky vlivu angličtiny rozsah použití pojmenování *etika* opět zvětšuje až do té míry, že si dnes spojujeme etiku s „eutanázií“, aborcemi a jinými tématy, týkajícími se spíše profánní sféry. *Etika* se tak co do výskytu obloukem alespoň částečně vrátila do každodennosti, i když *morálka* (jež se za *etiku* často zaměňuje) je stále jako pojmenování populárnější. Současný frekvenční slovník (Čermák a kol.: 2004) uvádí slovo *etika* jako 4593 nejčastější v pořadí (2000 hitů), přičemž se ale drtivá většina (71 %) nacházela v odborných textech. *Morálka* má v tomto ohledu nejen vyšší četnost (2624), ale v odborných textech se vyskytuje pouze ve 44 % (z 29 % v

¹² Není od věci, že marxismus se jakékoliv etice (a především nábožensky založené) programově vyhýbá. Zde bychom mohli hledat jeden z důvodů, proč se tohoto pojmenování v letech 1948-1989 používalo tak zřídka.

¹³ Tak příkladně Etymologický slovník jazyka českého (Československá akademie věd, Václav Machek, Academia, 1971, Praha) neuvádí ani heslo *etika*, ani heslo *morálka*. Jinde však obě hesla najdeme (Havránek 1960 či ve slovníku *cizích slov* od Klimeše z roku 1981)

beletrii a z 27 % v publikacích). Také použití na internetu odpovídá těmto zjištěním: adjektivum „etický“ má ve fulltextu 774 000 „hitů“ zatímco „morální“ 1 270 000.¹⁴ Filosofické slovníky a literatura primárně označují *etiku* jako teorii jednání, praktickou filosofii, která sice může být univerzálně platná (tak jak na univerzální platnost aspiroval řecký utilitarismus nebo Kantův kategorický imperativ), ale která principiálně může být (a nejspíše i je) u jedné každé osoby odlišná. Ani zde však není shoda úplná. Bruggerův filosofický slovník zdůrazňuje částečný překryv obou pojmenování: „Etika je filosofickým vysvětlením a zdůvodněním mravního. (Morální může znamenat stejně tak žitou mravnost jako i učení o mravném).“ (1994:130) Filosofický slovník FIN (1995:277) připodobňuje rozlišení etika-morálka lingvistické distinkci langue-parole, což je v souladu s Bruggerovou definicí. I v jiných filosofických slovnících a literatuře obvykle nacházíme definici *etiky* jako praktické filosofie, teorie *morálky* jako vnitřní normy, spojené s konkrétním aktem jednání.¹⁵

Zamyslíme-li se opět nad příkladem oprávněnosti ukončení těhotenství z úvodu, tak jej lze zodpovědět následovně. Rozdělíme-li danou otázku o potratu na dvě, snadno nahlédneme, že ptáme-li se po konkrétní osobě a jejím rozhodování o potratu, jde v právě představeném významu o otázku *morální*. Ptáme-li se ovšem po abstraktním principu, zdali je potrat dobrým či špatným řešením podobných situací, pak jde o otázku *etickou*. *Etika* tedy řeší teoretickou rovinu, *morálka* její praktické uplatnění při rozhodování jedince.

Z většinového pohledu je tedy dle filosofických slovníků a esejů obsahem pojmenování etika především praktická filosofie ve smyslu teorie toho, co je správné a co je špatné. Tyto teorie se pokoušeli rozpracovat různí myslitelé a školy, avšak svoji teorii etiky může mít v zásadě každý. Morálkou je pak míněno samotné pravidlo¹⁶, podle něž se rozhodování řídí. Řekněme, že z pohledu utilitaristické etiky je hodnotou co největší štěstí pro co nejvíce lidí. Morální pravidlo z ní odvozené pak pro nejednoho utilitaristu asi bude: „Jednej tak, aby výsledkem tvého jednání bylo co nejvíce štěstí pro co nejvíce lidí.“ V konkrétním případě příkladně „Rozděl dotace mezi co nejvíce subjektů“. Hedonista (nebo spíš egoista) by naopak upřednostňoval hodnotu vlastního potěšení a jeho morální pravidlo by tedy asi znělo: „Jednej tak, aby si vždy z dané situace měl co nejvíce.“

¹⁴ viz http://googlefight.com/index.php?lang=en_GB&word1=eticky&word2=moralni 3.4.08 Nepochybně jsem záměrně hesla „etika“ a „morálka“ neboť substantivum etika lze nalézt i v jiných evropských jazycích.

¹⁵ Důkazem opaku však je Thompson (2004), který oba pojmy zaměňuje, vzhledem k tomu že mají stejný základ i původ. Podobně i v Kratochvíl, Černocký, Charvát: 1937 najdeme záměnu obou pojmů.

¹⁶ Toto pravidla (či spíše pravidla) mohou být podle mnohých autorů výrazně ovlivněna lidskou přirozeností (vrozenými tendencemi), viz níže.

Konkrétně: „Žádné dotace nerozděluj, pokud se na to nepříjde, pak si je nech pro svůj osobní prospěch.“ V lingvistických slovnících se obě pojmenování někdy zaměňují. Pravdou je, že u daného jedince jde obojí obtížně oddělit. Považuje-li se někdo za utilitaristu (etická teorie), tak nejspíše nebude jednat dle morálních pravidel odvozených z hedonistického přístupu. Ovšem v konkrétních případech, jako u našeho příkladu s potratem, se může obé lišit. Ona žena může principiálně potraty odsuzovat, ale může ve svém případě udělat výjimku, příkladně z důvodu možných závažných zdravotních komplikací. Zaměňování obou pojmů napomáhá i jejich nepřesné užití a bulvarizace v médiích – zatímco dříve byla oblast etiky otevřena především vzdělavcům a týkala se obecnějších témat, dnes se jí věnuje i široká veřejnost a etické otázky se točí kolem přízemnějších problémů (pornografie, eutanázie, aborce atd.).

Dle naznačených úvah a zkoumání v zásadě můžeme dojít k následujícím závěrům. Pojmenování *etika* a *morálka* mají sice společný etymologický původ (v *mravu*), ale jejich obsahy a rozsahy užití se dějinně proměňovaly. V současné době se zdají být ve veřejné sféře opět směřovány jako pojmy zaměnitelné (synonymické) pro důvody každého volního rozhodnutí, které se týká druhých (a to jak lidí, tak přírody či jejich jednotlivých představitelů). Na to ukazují frekvenční slovníky i běžné mediální užití. Filosofické práce se ale obvykle (vyjma Thompsona 2004, ale i tam jde jen o metodické zjednodušení) snaží distinkci *morálka* – *etika* udržet. Argumentují tak, že etikou míníme praktickou filosofii (jakousi teorii jednání), zatímco *morálkou* je její každodenní užití, jež se může dostat do konfliktu s *mravem*.

V této práci se budeme shora uvedených filosofických distinkcí držet, a tedy budeme hovořit především o *morálce*, tedy základu individuálního rozhodnutí, které může ovlivnit nějaká teorie o správném rozhodnutí, kterou nazýváme *etika*. Morální rozhodování může být formováno *vnějším prostředím*, které nám prostřednictvím *mravu* nějaké rozhodnutí doporučuje, ale také *vnitřními principy* (evolučně vyvinuté myšlenkové moduly, mysl není *tabula rasa*, viz níže). Tudíž rozhodnutí o potratu může být *mravné* (např. česká společnost právo na volbu matky v tomto ohledu obecně schvaluje¹⁷) i *nemravné* (některé tradicionalistické a například katolickou teologií ovlivněné státy¹⁸), *etické* (dítě by mohlo ohrozit život matky, a tak je podle ní samotné, či např. lékařů nutné provést potrat), *neetické* (dle katolické teologie je to samé rozhodnutí neetické; slovy Monty Pythonů je

¹⁷ <http://tn.nova.cz/zpravy/domaci/o-potratu-ma-rozhodovat-zena-mysli-si-to-tri-ctvrtiny-tretiny-cechu.html> (přístup 10. 2. 2010)

¹⁸ <http://blisty.cz/art/33596.html> (článek Polsko požaduje úplný zákaz potratů; přístup 10. 2. 2010)

„každá spermie svatá“), a tedy i *morální* (ať už bude rozhodnutí jakékoliv, matka sama se přikloní k nějakému etickému doporučení, případně si ho sama vymyslí a zdůvodní) či *nemorální* (matka jedná proti svému vlastnímu přesvědčení, pod tlakem vnějších okolností, tedy především mravu).¹⁹

¹⁹ Náboženské doporučení v tomto ohledu může hrát roli mravní i etickou: etická je teologická stránka věci, mravní je pak společenské vynucení etického principu (například v oblastech, kde platí právo *šaríja*)

3) Darwin o morálce

Zdá se mi nejvýš pravděpodobné, že jakýkoliv živočich obdařený silnými společenskými instinkty, mezi které patří i láska rodičů a jejich dětí, by nutně získal smysl pro morálku čili svědomí, kdyby se jeho rozumové schopnosti vyvinuly ve stejné nebo téměř stejné míře, jako u člověka.

- Charles Darwin²⁰

Dalším nutným předstupněm rozboru přístupů obou vědců zmíněných v titulu této práce je rozbor náhledu na morálku (a etiku) v chápání otce zakladatele evoluční teorie, Charlese Darwina. Jak už to totiž s génii bývá, mnohé z toho, co Darwin o morálce sdělil před více než sto padesáti lety, platí ještě dnes, a mnohé nejrevolučnější myšlenky současné evoluční biologie nacházejí svůj základ právě v díle slavného anglického vědce. Ve svém stěžejním díle *Vznik člověka* (první vydání 1859) se Darwin otázkám důsledků evoluční teorie pro člověka i lidskou společnost jako celek, důsledně vyhýbal. Důvodem byla především společenská atmosféra viktoriánské Anglie, kde kacířskou idea byla už základní Darwinova teze, že život nebyl stvořen, nýbrž se jaksi stvořil sám²¹ a od té doby se vyvíjel evolucí prostřednictvím přirozeného výběru až do všech těch nespočetných současných forem, které nacházíme rozestry po celé planetě, i v těch nejnehostinnějších oblastech a prostředích.²² Ovšem Darwinovo mlčení stran člověka netrvalo dlouho; po tom, jak snadno byla evoluce (nikoliv ovšem přirozený výběr jako její základní mechanismus) přijata v podstatě všemi vědci i širokou veřejností (včetně náboženských kruhů²³), byl Darwin přesvědčen, že uzrál čas, aby se konkrétně vyjádřil k veškerým důsledkům evoluce prostřednictvím přirozeného výběru pro náš druh, tedy člověka. Dvanáct let po vydání *Vzniku* vychází *Původ člověka* (první vydání 1871), v němž Darwin

²⁰ Darwin 2006:117.

²¹ Ačkoliv se Darwinova kniha jmenuje *Vznik druhů* (On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life) o samotném vzniku života toho mnoho neříká. Darwin v jednom ze svých pozdějších děl uvažoval nad tím, že se snad život vyvinul v nějakém malém rybníčku, ale to byla spíš spekulace, než cokoli jiného.

²² Ve skutečnosti je v současnosti popsáno přes 1,5 milionu druhů organismů, přičemž více než milion z nich tvoří druhy hmyzu. Zdá se že se opět potvrzují slova slavného biologa J. B. S. Haldanea, jenž údajně prohlásil, že o Bohu se dá s určitostí říci snad jen to, „že má nezřízenou zálibu v broucích.“ Nicméně ani jeden a půl milionu napočítaných druhů nejspíš zdaleka není konečné číslo. Deštné pralesy, hlubiny oceánů či svět mikroorganismů pravděpodobně oplývají druhy, o jejichž existenci dosud nemáme ani ponětí. Pro aktuální počet popsaných druhů i v jednotlivých hlavních kategoriích (stav z roku 2007) viz.

<http://www.currentresults.com/Environment-Facts/Plants-Animals/number-species.php> (přístup 30/12/2009).

²³ Viz Ruse 2008.

různě utnul poslední pochybnosti o tom, zdali člověk zaujímá v přírodě nějaké zvláštní místo. *Homo Sapiens* je podle všech dostupných fakt předmětem evoluce i přirozeného výběru, jak dle Darwina naznačují důkazy od paleontologie přes kognitivní schopnosti až po anatomické shody s žijícími primáty. Nemalou část *Původu*²⁴ věnoval slavný biolog také duševním schopnostem člověka a morálce jako takové.²⁵ Pojdme se tedy podívat, co nám Darwin o morálce na konci devatenáctého století řekl.

Smysl pro morálku

Naprosto souhlasím s názorem autorů, kteří tvrdí, že ze všech rozdílů mezi člověkem a ostatními živočichy je zdaleka nejdůležitější smysl pro morálku či svědomí.

Charles Darwin²⁶

Ve shodě s velkým množstvím současných badatelů si Darwin o morálce myslel, že musí být ovlivněna přirozeným výběrem, tedy, že musí existovat jakési speciální dispozice (modul/y) či smysl pro morální chování, který byl preferován v průběhu historie života evolucí prostřednictvím přirozeného výběru, a který ovlivňuje naše sociální rozhodování. Tento smysl má formu onoho Humeovského „měly by se“ (*ought*) a Darwin jej nazývá „společenský instinkt“. Tento instinkt má ve své plné formě dle Darwina pouze člověk a právě tento znak může být tím, co odděluje lidský druh od ostatních živočichů.

„Za morální považujeme takovou bytost, která je schopna hodnotit své minulé nebo budoucí činy či motivy a souhlasit s nimi nebo nesouhlasit... Člověk... jediný může být považován za morální bytost.“ (2006: 131)

Základem lidského smyslu pro morálku je především rozum (zvažujeme důsledky svých činů na ostatní) a také soucit (*sympathy*²⁷), tedy schopnost se vcítit do pocitů druhého (s čímž souvisí touha po chvále a slávě, strach z opovržení, stud, strach z nadpřirozeného

²⁴ Přesněji řečeno jeho první knihy, která česky vyšla samostatně právě jako *Původ člověka* (2006).

²⁵ V českém vydání *Původu* tato část zabírá téměř šedesát stran, což obzvlášť vynikne v kontrastu s Darwinovým rozborem náboženství, jemuž slavný vědec věnoval jen hubené tři stránky.

²⁶ Darwin 2006: 116.

²⁷ V současném české jazyce by se asi nejlépe hodil překlad termínu „sympathy“ jako „empatie“, tedy čistě schopnost se vcítit do druhého, bez jakýchkoliv hodnotících přívlastků (které právě „sympatie“ má). Nicméně budu se držet zavedeného úzu a Darwinovu „sympathy“ budu překládat jako „soucit“.

atd.). Schopnost soucitu (a tedy i jakýsi předstupeň morálního smyslu) mají dle Darwina v omezené míře i nižší živočichové.

„Společenští živočichové, kteří jsou na nejnižším vývojovém stupni, poskytují členům téhož společenství pomoc téměř výhradně na základě speciálních instinktů, zatímco u živočichů, kteří stojí na vyšším vývojovém stupni, se tyto instinkty uplatňují méně výrazně, neboť je zároveň částečně podněcuje vzájemná láska a soucit, k nimž do určité míry přispívá i rozum.“ (2006: 128-129).

Onen smysl pro morálku sice vrcholí u člověka, ale Darwin popsals mnoho stránek příklady altruistických činů (které by u člověka mohly být považovány za morální) u jiných živočichů, obzvláště společenských tvorů, jako je například skot či někteří primáti.²⁸ Základem těchto altruistických aktů je pro Darwina právě určitá forma soucitu. Ten je nejen základem morálních vztahů ve skupině, ale samozřejmě i dyadických vztahů, jako je například pouto mezi matkou a mládětem. Na druhou stranu ostatní živočichové dle Darwina nemají tak rozvinutou schopnost rozvažovat své činy a jejich důsledky, a tudíž u nich nelze o smyslu pro morálku hovořit. Slavný Angličan ovšem připouští, že kdyby se jiný tvor dostal na podobnou úroveň jako člověk (míněno stejnou úroveň rozumových schopností a soucitu), pak by se pravděpodobně u něj smysl pro morálku mohl vyvinout, i když by patrně měl jinou formu (2006: 118).

Morální instinkt (Darwin odmítá, že by morálka nutně musela být předmětem vědomého rozvažování, i když tomu tak občas bývá) je trvalejší než ostatní instinkty, neboť při jeho porušení v prospěch jiného instinktu (například touha po jídle či rozmnožování), se v člověku začne ozývat svědomí (vědomí, že druzí vnímají co jsme udělali)²⁹, jež je s tímto instinktem nerozlučně spojeno, a které motivuje člověka k tomu, aby v příštích podobných situacích jednal jinak, nejlépe však, aby si vytvořil určitý zvyk, jak v takových situacích jednat pravidelně a svůj instinkt tak posílil (v hierarchii instinktů je morální instinkt jeden z nejvyšších³⁰).

²⁸ „Ať je však rozdíl v myšlení člověka a zvířat sebevětší, nespočívá v podstatě, ale ve stupni vývoje.“ (2006:147).

²⁹ Lidé, kteří postrádají svědomí, tedy schopnost sebereflexe z pohledu druhých, se dnes nazývají sociopati. Darwin si v *Původu* bystře všimá, že takové lidi od špatných činů odradí jen máloco, snad jen obava z vězení či trestů.

³⁰ V této souvislosti si nelze nezpomenout na Konrada Lorenze a jeho teorii instinktů.

To, že lidé mají smysl pro morálku, ovšem podle Darwina neznamena, že by nutně museli mít všichni *stejnou* morálku. Jinými slovy velkou roli hraje prostředí³¹, díky němuž se může soubor morálních a mravních pravidel (v důsledku i etických) u různých společností diametrálně lišit. Některé konstanty se sice mohou objevovat téměř u všech kultur (například skoro ve všech společnostech je zapovězen incest či bezdůvodné vraždy členů vlastní skupiny), avšak na konkrétnější rovině se kultury liší jak to jen jde (Darwin zde s gústem cituje příklady podivných zvyků „divochů“). I přesto ale pod vrstvou vnější různorodosti lze podle anglického učenice najít určitý morální základ. Morální instinkt totiž dle Darwina a mnohých jiných učenců³² „přirozeně“ vede k tak zvanému „zlatému pravidlu“ morálky.

„Nečiň bližnímu svému nic, co nechceš, aby on činil tobě – a to je základ morálky.“
(2006: 147)

Skupina jako jednotka výběru

Lze si však položit otázku, jak mohlo dojít k tomu, že v rámci jednoho kmene najednou mnoho členů získalo tyto společenské a morální vlastnosti, a jak poté došlo ke zvýšení stupně jejich dokonalosti.

- Charles Darwin³³

Pozoruhodné v této souvislosti je, že Darwin ve svých myšlenkách uznává určitou formu skupinového výběru, kterou dnes evoluční biologové z valné části spíše odmítají. A mají k tomu dobrý důvod, neboť z podstaty evoluční teorie vyplývá, že kdo pomáhá ostatním je sám bit (má vyšší náklady), a tudíž by se jeho geny (včetně genů právě pro takové altruistické chování) měly přestat šířit. Pro dobrotu na žebrotu, říká české přísloví. Darwin ale ve svém rozboru morálky zkrátka musel uznat nejen to, že členové skupin,

³¹ Podle Darwina „zvyky kultury“ posilují právě instinkt pro morálku. Nesmíme ale zapomínat, že Darwin na mnoha místech zmínil svoje uznání pro lamarckistickou teorii dědičnosti, tedy dědičnosti získaných vlastností.

³² Ne náhodou Darwin v *Původu* cituje Immanuela Kanta: „Povinnost! Jak úžasná myšlenka, která se neprosazuje pouze vmlouváním, lichocením nebo hrozbami, ale jen tím, že obnažuje zákon v tvé duši, a tak v tobě vždy vyvolává úctu, i když ne vždy poslušnost. Ty, před kterým jsou všechna pokušení nemá, i když se tajně vzpouzejí, odkud pocházíš?“ (2006: 117). Darwin si nepochybně myslel, že otázku původu smyslu pro povinnost a potažmo morálky řeší právě jeho smysl pro morálku vzniklý evolucí prostřednictvím přirozeného výběru.

³³ Darwin 2006: 153,

jejichž členové se chovali společenštěji (navzájem si prokazovali altruistické služby) jsou na tom lépe, než osamoceně žijící jedinci (mají lepší ochranu před predátory, snazší přístup k členům opačného pohlaví atd.), ale také to, že dokonce jsou na tom lépe skupiny, jejichž členové se chovají k sobě altruističtěji, než ty skupiny, které vykazují nižší míru spolupráce. Krátce řečeno skupiny, v nichž spolu jednotlivci kooperují více (lépe), jsou na tom lépe, než méně spolupracující skupiny.³⁴ To platí i pro člověka a jednotlivé lidské společnosti. Lidé sice mezi sebou válčí, avšak většinou nejde o boj muže proti muži, všech proti všem. Naopak, obvykle dochází k soubojům mezi různými kulturami či společnostmi (kmeny), přičemž vnitřní koherence těchto skupin je zajištěna právě smyslem pro morálku. V této souvislosti Darwin poznamenává, že čím více lidí bude člověk považovat za své bližní (tedy členy svého národa), tím lépe se k nim bude chovat.³⁵ Každopádně morální instinkt vede vždy k dobru skupiny (obecné blaho). Pokud by tomu bylo jinak, pak by tato skupina zanikla. Důvodem je právě skupinový výběr, který vybírá silnější skupiny na úkor slabších. I proto jsou některé fundamentální základy i u na pohled velmi rozdílných kultur podobné (viz výše). Kulturní instituce zkrátka nesmí nikdy ohrozit kmen jako takový, neboť by pak v konkurenci jiných kmenů daná společnost zanikla a takové chování, které propagovala, by se již dál nešířilo.

Dalším Darwinovým (i když se v tomto ohledu odkazuje na spoluobjevitele evoluční teorie Alfreda Russela Wallaceho) poznatkem bylo zjištění, že evoluce tělesné schránky člověka se díky nabytým duševním vlastnostem velice zbrzdila, ne-li přímo zastavila. Člověk je schopen díky své kreativitě obstát a uživit se téměř v jakémkoliv prostředí, aniž by evoluce prostřednictvím přirozeného výběru musela nějak výrazně měnit jeho fyzickou stránku, jak to činí u ostatních živočichů. Člověk je díky kultuře schopen se adaptovat skoro všude a stejně tak díky všemožným vynálezům (například očkování proti nemocem) přežívá velké množství jedinců, které by jinak přirozený výběr nemilosrdně odstranil. Jestliže se ale nemění stránka fyzická (ve smyslu obecných tělesných znaků, jako například počtu kostí atd.), vůbec to neplatí o duševních schopnostech. Ty se naopak mění velice radikálně. Příčinou je právě skupinový výběr: chytřejší jedinci pomáhají svým skupinám v konkurenci ostatních skupin, a tudíž se šíří jejich lepší rozumové

³⁴ Zde se vrátíme k morálnímu relativismu: nejrůznější podivné instituce nesmí dlouhodobě ohrožovat kmen jako celek, neboť by pak v konkurenci jiných kmenů podobná společnost zanikla a jí podporované chování by se již dál nešířilo. O tomto tématu si řekneme více v dalších kapitolách v souvislosti s myšlenkou koevoluce.

³⁵ Podobná úvaha je předmětem knihy Petera Singera *The Expanding Circle*, kde autor tvrdí, zcela ve shodě s Darwinem, že je třeba rozšířit co nejvíce okruh našich bližních (a zahrnout do něj i vyšší primáty a obratlovce), tak, aby všichni na světě měli svá práva a povinnosti, které nás bude náš vrozený morální instinkt nutit dodržovat.

predispozice, a v důsledku i druh jako celek spěje k vyspělejšímu rozumovým formám, které na jednu stranu umožňují a na druhou stranu lépe využívají rozvinutější kultury.³⁶ Navíc zde velkou roli hraje nápodoba: v populaci stačí jediný chytřejší jedinec, který přijde s novým vynálezem (např. nějakou novou zbraní), přičemž ostatní nemusí být zdaleka tak chytří k tomu, aby dokázali jeho novátorský vynález napodobit a využít.³⁷ Z jediné myšlenky pocházející z jediné hlavy může těžit celá skupina, která díky této inovaci navíc může uspět nad ostatními skupinami. Navíc potomci tohoto vynálezce mají větší šanci zdědit predispozice k vymyšlení dalších kreativních idejí, přičemž se budou jejich predispozice průměrně šířit i v dalších generacích,³⁸ neboť podobně kreativní a talentovaní jedinci dosáhnou společenského úspěchu, a tudíž budou atraktivnější i při pohlavním výběru.

Co platí o vynalézavosti lze říci i o dalších duševních vlastnostech, například statečnosti. Ovšem i Darwina napadal stejná otázka, jaká vytanula na mysli všem pozorným čtenářům předcházejících odstavců. Jak je možné, že např. predispozice statečnějších mužů přejdou i do další generace, když tito mužové průměrně zemřou dříve než zbabělejší jednotlivci? Darwin nabídl několik částečných odpovědí na tuto otázku, zmínil reciprocitu, vrozenou touhu po uznání atd., ale nakonec musel uznat, že zkrátka řešení této záhady nezná (v podstatě se spokojil s konstatováním, že jde o „složitě okolnosti, které nelze zcela pochopit“). Moderní evoluční biologie, především teorie geneticko-kulturní evoluce, nabízí některá poměrně uspokojivá řešení této otázky, které by si zajisté Darwinovy svoji jednoduchostí líbila. Jejich představení ovšem ponechávám

³⁶ Pokud si myslíte, že ke skupinovému výběru zkrátka nemůže docházet, jelikož populace jsou rozloženy sobeckými jedinci, kteří jakékoliv pokusy o spolupráci využijí ve svůj prospěch, a tím pádem vytlačí „altruistické geny“ z populace, pak posečkejte na další dvě kapitoly, kde budou představeny některé mechanismy, jež by zachování *skupinového*, nikoliv *druhového*, výběru umožnily a umožňují.

³⁷ K velké roli nápodoby (zdaleka nejen u člověka), která může v krátkodobém horizontu působit *proti* přirozenému výběru, viz Dugatkin 2000.

³⁸ Ačkoliv je nutno poznamenat, že géniové obvykle mívají spíše méně dětí, než více. Darwina tato myšlenka velice trápila (ač sám byl pozoruhodnou výjimkou, neboť měl deset potomků, z nichž se sedm dožilo dospělosti), protože podle všeho se mnohem více množí „spodina“, než ctností občané jeho vlastní třídy. „Nedbalí, špinaví a líní Irové se množí jako králíci, zatímco skromný, prozíravý a ctižádostivý Skot, který má úctu sám k sobě, je přísných morálních zásad, váženého náboženského přesvědčení a je moudrý a ukázněný, svá nejlepší léta prožívá v nejpilnějším snažení a svobodný, žení se pozdě a zanechává po sobě jen málo potomků.“ (2006: 161, cf Greg). Darwin netušil jak tento problém, který přímo ohrožoval jeho vlastní společnost, vyřešit, ale alespoň částečně jej uklidnila myšlenka, že nízké vrstvy žijí dost prostopášně, a proto umírají mnohem dříve. Nicméně otázka nízké plodnosti vyšších vrstev společnosti zůstává palčivá dodnes. Snad za nízkými počty potomků úspěšných jedinců lze najít právě nutnost boje o status, který byl dříve měřítkem kvality genů (a tedy i atraktivnosti pro potencionální partnery či partnerky), nicméně v dnešních společnostech již tuto hodnotu nesplňuje a v podstatě je maladaptivní. Viz Richerson a Boyd (2005).

dalším dvěma kapitolám, která by měly prozkoumat, jak se Darwinovy myšlenky co se týče morálky drží dnes.

4) Sociobiologie, evoluční psychologie a geneticko-kulturní koevoluce

Člověk se stal společenským tvorem díky vlastním zájmům, ale jeho instinkty zůstaly do velké míry samotářské. Proto potřebuje náboženství a morálku, aby znovu posílil své vlastní zájmy.

Bertrand Russel

Od dob, kdy zemřel slavný Charles Darwin, neuplynula sice v evolučním plynutí času, který počítá s lidskými milénii v podstatě jako lidé se setinami sekund,³⁹ sice ani ona zmíněná vteřinka, avšak v biologických teoriích došlo k podstatnému vývoji, který vskutku lze označit v pravém smyslu slova za evoluční.⁴⁰ I přes veškerou zajímavost tohoto vývoje ale musíme pro nedostatek prostoru stranou naší debaty nechat pro nás méně podstatná, byť pro historii přírodních věd významná období přelomu devatenáctého a dvacátého století, a tedy pominout i český (byť německy napsaný) příspěvek brněnského augustiniánského opata Gregora Mendela ke genetice, nevšimnout si následných sporů mezi mendeliány a evolucionisty a zároveň se jen spokojit s konstatováním, že během čtyřicátých let dvacátého století došlo k syntéze evolucionismu a genetiky, která v duchu správné dialektiky po sobě zanechala jediného hrdého potomka, jenž dokáže více, než oba jeho rodiče zároveň. Tedy neodarwinismus (čili syntetickou teorii evoluce), směr, který svými křídly přikryl nejen Darwinovu teorii evoluce a Mendelovu genetiku, ale nabídl přístřeší také populační biologii, statistickým metodám, paleontologii, cytologii,

³⁹ V počítání pravděpodobností dle geologických hodin, jimiž odbývá evoluce verše univerza, si libuje i jedna z hlavních postav této knihy, Richard Dawkins. Viz jeho knihy *Slepý hodinář* (2002) či *Zlázání hory nepravděpodobnosti* (Climbing Mount Improbable, 1997). Tím se ovšem nechce říci, že by evoluce nutně musela pracovat s dlouhými časovými úseky v řádech milionů let. Známá studie manželů Petera a Rosemary Grantových (1996) o rapidních změnách velikosti zobáků u Darwinových pěnkav na Galapágách může posloužit jako dobrý příklad velice rychlé evoluce, kterou lze doslova sledovat na vlastní oči. Tento fakt je velkou oporou těm evolučním biologům, kteří zastávají teorii přerušovaných rovnováh (ekvilibrí) a její některé další verze (například teorie zamrzlé evoluce od J. Flegra (2006). Ta v kostce říká, že evoluce nutně nemusí probíhat stálou rychlostí po dlouhé časové intervaly, nýbrž může často probíhat velice rychle, pak se na určitou dobu zastavit a pak opět rozběhnout. Doklady pro podobné teorie jejich zastánci (například S. J. Gould) hledali především v paleontologickém záznamu, avšak i populační genetika naznačuje, že by podobné teorie nemusely být zcela mimo mísu.

⁴⁰ Jen na okraj: Někteří autoři (největším zastáncem tohoto názoru byl filozof Karel Popper) si všímají evolučního charakteru vývoje vědy, způsobu, jakým spěje ke stále funkčnějším formám (tj. uspokojivějším vysvětlením), prostřednictvím odmítání neúspěšných hypotéz a zachovávání hypotéz dosud přijatých. Jiní (například T. S. Kuhn), naopak argumentují, že věda se ani tak neposouvá prostřednictvím malých dílků ke stále lepším formám, nýbrž přeskakuje od jednoho *paradigmatu* k druhému, podle toho, kolik toho kolik fakt které dokáže vysvětlit. Podobný spor má svoji analogii i v biologii (viz předchozí poznámka), kdy se mezi sebou hádají gradualisté (postupný vývoj života, plynulý přechod jedné z formy na druhou) a zastánci přerušovaných ekvilibrí (dlouhá období evoluční stáze střídaná rychlými „revolucemi“) či dokonce saltacionisté (velké změny, „hopeful monsters“) na straně druhé.

systematicy a dalším a dalším oborům, jako je například molekulární biologie či evoluční psychologie, které se díky nástupu nových idejí a techniky od té doby začaly tlačit kupředu a rozhodovat o vývoji přírodní vědy jako takové. (Nelze v této souvislosti opomenout myšlenku „konsiliencie“,⁴¹ kterou jako první prosazoval Darwinův současník William Whewell, a jíž se v sedmdesátých letech dvacátého století ujal harvardský entomolog Edward O. Wilson. Ta v podstatě říká, že jednotlivé fenomény našeho světa je nutné vysvětlovat za použití co nejširšího spektra technik, metod, oborů i přístupů, tak aby vznikl co nejkompaktnější obraz daného jevu, který si na jednu stranu z nejrozličnějších oborů svá vysvětlení propůjčuje, aby je na druhou stranu jiným oborům poskytl.⁴²). V této kapitole se budeme věnovat třem oborům či vědeckým odvětvím, které pod hlavičkou evoluční biologie od doby „syntézy“ vznikly a zároveň se více než dříve způsobem dotýkají morálky. Probereme je v pořadí jejich postupného nástupu na scénu historie vědy: začneme tedy sociobiologií, pokračovat budeme evoluční psychologií a skončíme u geneticko-kulturní koevoluce.

Sociobiologie⁴³

Etika by měla být biologizována.

- Edward O. Wilson⁴⁴

Jak už bylo zmíněno, sociologii jako samostatný obor v podstatě ustavil v roce 1975 Edward O. Wilson svým monumentálním dílem *Sociobiologie: Nová syntéza* (Sociobiology: New Synthesis). Mezi stoupence tohoto směru můžeme započítat také slavného Richarda Dawkinse, který rok po vydání *Syntézy* (a nezávisle na ní, jak sám tvrdí) postavil druhý opěrný sloup sociobiologie svojí úspěšnou populárně-naučnou

⁴¹ Wilson 1998. Whewell ve svém díle *Filosofoie induktivních věd* (The Philosophy of the Inductive Science, 1840) definuje konsilienci takto: „Ke konsilienci indukci dochází, když díky indukci, vyplývající z jedné třídy faktů, shoduje s indukci, vyplývající z jiné třídy faktů. Pokud tedy v teorii dochází ke konsilienci, jde o test pravdivosti takové teorie.“

⁴² Tato velkolepá myšlenka, brána do důsledků, implicitně (byť obvykle nevysloveně) předpokládá jeden cíl, k němuž badatel (či věda jako taková) směřuje. Tímto svatým grálem moderní hypoteticko-deduktivní vědy, je jakási základní věta (vzoreček, číslo atp.), z níž lze odvodit vysvětlení celého univerza, veškerých jeho fenoménů, ať už minulých či budoucích. Nakolik je takový ideál dosažitelný a jak by asi mohl vypadat známo není, pokud tedy neberete vážně Adama Douglase (mimochodem velkého přítele Richarda Dawkinse), podle něž má tento grál moderní vědy nepochybně hodnotu čísla 42 (viz knihy *Stopařova průvodce*).

⁴³ V tomto oddíle se často odkazuji na myšlenky uvedené v mé bakalářské práci: Svoboda a současné evolucionistické teorie (2007).

⁴⁴ Wilson 2000: 287.

knihou *Sobecký gen*. Základní, určující a převratnou myšlenkou sociobiologů byl ten názor, že jednotkou přirozeného výběru není ani druh, ani jednatel⁴⁵, ale gen, přesněji řečeno jeho alela⁴⁶, kódující nějaký znak organismu. Geny kódující nějakou vlastnost se ovšem mohou sdružovat a společně rozmnožovat a také společně podléhat evoluci v prostřednicích, jež nazýváme těla. Ta tedy slouží jako mechanismy k přenosu genů a v průběhu milénií podléhají evoluci, i když jde de facto o evoluci genů. Gen je zkrátka oním „ghost in the machine“. Jediné, o co genům jde, je „snaha“ se co nejvíc rozšířit na úkor jiných genů. Snahou o sebezachování a rozšíření (Dawkinovými slovy „sobeckost“) genů zde samozřejmě nemíníme nějakou volní aktivitu, jde o nevyhnutelný důsledek přirozeného výběru, který odstraňuje z populace jedince s menší zdatností (fitness) a naopak zachovává a rozmnožuje ty, kteří jsou úspěšnější než ostatní (mají vyšší fitness). Vlastnosti těchto genů se pak přenášejí na jednotlivce, kteří mezi sebou soupeří, rozmnožují se, přátelí atd.⁴⁷

Z tohoto pohledu nyní jasně vidíme problémy, které pro sociobiologii představovaly Darwinovy myšlenky ohledně morálky, respektive spolupráce jedinců v rámci skupiny, a to i jedinců nepříbuzných. Z hlediska sociobiologie totiž něco jako skupinový výběr principiálně nemůže existovat. Kdo jedná altruisticky si sám připravuje evoluční nevýhodu, na kterou doplatí menším počtem předaných genů do další generace. V průběhu času altruisté nutně musí z populace vymizet, neboť egoistické zájmy ostatních je budou natolik znevýhodňovat, že nakonec geny pro altruistické chování z populace vytlačí. To platí v celém organickém světě, pro všechny vztahy mezi jednotlivci, krom dvou výjimek. Tou první jsou rodinné vztahy. Někdy se zkrátka vyplatí pomoci svým sourozencům (nebo jiným příbuzným) i za cenu povážlivých vlastních nákladů, jelikož s námi mají společný určitý podíl genů (kvůli zákonům pohlavního rozmnožování), a

⁴⁵ Druhový výběr ještě v šedesátých letech zastával V. C. Wynne-Edwards (v současnosti zažívá menší renesanci, viz níže), jednotlivce jako jednotku výběru uznávala většina evolucionistů (včetně Darwina) až do poloviny dvacátého století.

⁴⁶ Genem míníme „jakoukoli část chromozomálního materiálu, která může přežít dobu dostatečně dlouhou k tomu, aby mohla sloužit jako jednotka přírodního výběru“ (Dawkins 1998:37)

⁴⁷ Tento přístup má několik dobře známých problémů. Například ten, že jednotlivé geny obvykle nekódují jen jedinou vlastnost a naopak jedna vlastnost není kódována jediným genem. Geny spolu tedy nějakým způsobem kooperují a i původně docela výhodné geny se mohou v různých kontextech (a to nejen na genomu, ale samozřejmě i v kontextu prostředí) ukázat jako zcela nevýhodné. To do celé situace, která se původně zdála být čistě binární záležitostí (ano-ne, dobré geny – špatné geny) vnáší další rozměry, které ji dosti problematizují. Obecnější problémy toho náhledu přináší i alternativní názory zejména německy či neanglicky tvořících myslitelů (kteří bohužel mají v dnešní anglofonní vědě mnohem menšího sluchu), jako například Adolfa Portmanna, zdůrazňující, že primární není účelnost (funkce), nýbrž forma (vzhled, exprese). Portmann v této souvislosti hovoří o tzv. „neadresných fenoménech“ (např. zbarvení některých druhů), jež nelze vysvětlit žádnou formou přirozeného výběru, včetně pohlavního), a které tedy stojí jaksi mimo současné evolučně-biologické uvažování. Viz Portmann 1964, Ryuer 1994.

tudíž se s nimi budou dále šířit i geny naše (respektive jejich kopie). Slovy velkého evolucionisty W. D. Hamiltona: „Položil bych život za dva bratry nebo osm bratranců“ (tedy za dva jednotlivce, kteří mají se mnou společných 50 procent genů, nebo za osm jedinců, kteří se mnou mají společných 12,5 procenta genů). Druhou výjimkou je reciproční altruismus, tedy princip „poškrábej mi záda, já poškrábu tvoje“. Tento princip předpokládá kooperaci i mezi nepříbuznými jedinci, neboť náklady v jednu chvíli jsou splaceny příjmem o něco později. Jde o takzvanou „půjčku za oplátku“, která ale dle sociobiologů v přírodě není zas až tak běžná.⁴⁸ A dále? Dále už není nic. Každý „altruistický“ čin lze podle sociobiologů vysvětlit jako „sobecký“ (ve výše uvedeném Dawkinsově smyslu slova). „Poškrábej altruistu a uvidíš krvácet sobce,“ prohlásil před lety filosof vědy Michael Ghiselin. Jeho (a mnoha dalších) doslovné chápání „sobeckosti“ genů lze ilustrovat i na podobných příkladech jako jsou ty následující, namátkou vybrané ze současného chování lidí:

Charita? Jen snaha vypadat před druhými lépe, a tedy pokus o zvýšení vlastního statutu (i za příspěvek na boj proti rakovině dostanu květinu, kterou si dám za klopou kabátu). Přidržení dveří osobě, která jde za mnou? Nevinný kulturní zvyk. Pomoc v nouzi neznámému? Omyl přírody, respektive naší mysli, která stále ještě žije v pleistocénu (1,8 milionu let až 12 tisíc let před současností), není adaptována pro současný styl života a předpokládá, že jde o našeho příbuzného.⁴⁹ Koupit příteli oběd? Dobře vím, že mi to bude muset oplatit. (Nebo s ním, pokud to bude dělat pravidelně a nijak mi zakoupené obědy nenahrazovat, přestanu přátelit.)

Jak vidno, něco jako morálka prostě nemá v „sobeckém“ sociobiologickém světě místo, přinejmenším ne jako něco reálného. Maximálně (slovy Daniela Dennetta) jde o „laskavou uživatelskou iluzi“.

Podrobnější představení sociobiologických názorů na morálku přenechávám na kapitoly o Richardovi Dawkinsovi a Fransi de Waalovi.

⁴⁸ Dawkins 1998.

⁴⁹ Podle této (Bowlbyho) teorie kulturní evoluce člověka tak rychle změnila prostředí člověka, že na něj již geny nestačily reagovat. Jinými slovy od dob pleistocénu se naše mentální vybavení, ovlivňující naše chování, v podstatě nezměnilo, a tudíž dost možná můžeme (respektive našimi geny ovlivněná mysl) považovat dnes cizího člověka v nouzi za (přinejmenším) vzdáleně příbuzného, protože v době pleistocénu člověk ještě žil ve skupinkách, v nichž další členové byli převážně (alespoň částečně) příbuzní, nebo alespoň recipročně vázaní.

Evoluční psychologie

Ve vzdálené budoucnosti vidím otevřená pole pro daleko důležitější výzkumy. Psychologie bude pevně postavena na nový základ, již dobře položený Herbertem Spencerem, a to na nutnosti získání každé duševní síly a schopnosti postupnými kroky. Objasní se mnoho o původu člověka a o jeho dějinách.

- Charles Darwin⁵⁰

Evoluční psychologie je směr bádání, který se přímo vyvinul z výše probrané sociobiologie, od níž přebírá některé základní principy. Soustředí se ovšem především (jak je patrné z názvu) na uplatnění darwinistických myšlenek na psychiku (ve smyslu psychického vybavení člověka, tedy jeho způsobů uvažování a co jej bezprostředně ovlivňuje), především komplexnějších živočichů a člověka. Opírá se přitom o základní premisu (neo)darwinismu, kterou je adaptivnost většiny znaků, jimiž se život na této planetě projevuje. Ta v podstatě tvrdí, že většina znaků, tedy například tělesných orgánů, musí být danému tvorovi nějakým způsobem prospěšná, protože kdyby takové nebyly, musí nutně evoluce dříve nebo později vytlačit za nimi stojící geny (alely) z genofondu populace, protože svým nositelům buďto přímo škodí, nebo pro něj mají příliš vysoké náklady v poměru s jejich užitečností.⁵¹ Tento princip přitom evoluční psychologové aplikovali také na chování živých tvorů, které podle nich musí být rovněž evolučně výhodné (adaptivní). Základy pro takový styl uvažování položili již v poválečné době etologové (například Konrád Lorenz nebo Niko Tinbergen), tedy vědci, zabývající se chováním zvířat. Evoluční psychologové pouze této oblasti zkoumání přilákali větší publicitu tím, že jí aplikovali i na člověka. Tedy: lidské chování, jakkoliv je bizarní a zdánlivě proti jeho „přirozeným“ (míněno genetickým) zájmům, musí mít nějakou skrytou funkci, nebo jí alespoň dříve mělo, než jej kulturní evoluce přetvořila k jinému účelu. A to přesto, že dané chování dnes může vypadat zcela nevýhodně (maladaptivně). To souvisí s výše zmíněnou myšlenkou (viz pozn. 49) genetické adaptovanosti člověka na období dávno minulé, tedy pleistocén.

Jako příklad si můžeme uvést známou neřest mnoha lidí, především dětí (a mnohých žen, jež právě opustil partner) přecpávat se sladkostmi, ačkoliv to může vést ke zdravotním problémům, jež rozhodně evoluce nepreferuje (diabetes čili cukrovka, obezita,

⁵⁰ Darwin 2007: 543.

⁵¹ Viz pozn. 47.

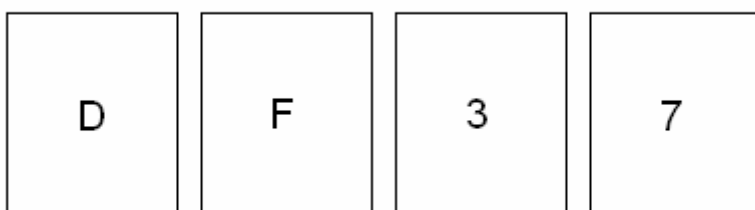
problémy s chrupem a další obtíže). Z evolučního pohledu měla totiž touha po sladkém smyslu, neboť v dobách pleistocénu (ostatně stejně jako dnes) byly cukry více než vítaným zdrojem energie, jenž byl ovšem až příliš vzácný (na rozdíl ode dneška), a tudíž jakékoliv jeho množství bylo vítané a přínosné (sladkosti a/proto vyvolávají u člověka příznivé hormonální reakce a v návaznosti i emoce). Jestliže dnes jsou cukrovinky k mání (alespoň v západním světě) na každém rohu a za minimální cenu (náklady), v pleistocénu šlo o nedostatkové zboží, kterého se člověk navíc v podstatě nemohl nikdy přecpat, a tudíž si pro něj nepotřeboval vyvinout nějakou horní hranici například denního příjmu (dietologové obvykle tvrdí, že cukrů v ovoci se zkrátka nelze přejít tak, abyste kvůli tomu měli zdravotní lapálie), kdy už by cukr odmítl. Lidé zkrátka jednají správně s ohledem na prostředí, které už dávno minulo. To, že je dnes podobné chování neadaptivní, je jen důsledkem kulturního vývoje, který svedl naše geny na scetí.

Evoluční psychologie ovšem pracuje i s mnohem složitějšími fenomény, jež vykazuje lidská psychika, a které jsou naší (alespoň dle evolučních psychologů) jen zdánlivě svobodné mysli vlastní. V této souvislosti evoluční psychologové mluví o určitých vrozených strukturách (modulech) v mozku, které mají svůj adaptivní účel (nebo jej alespoň v pleistocénu měly). Tak například schopnost odhalit švindlíře (tj. člověka, jenž nedodrhuje reciproční vztahy) není pouze důsledkem analytického myšlení, na nějž je člověk obvykle tolik pyšný, nýbrž jde o důsledek evolučního vývoje, který takto vyřešil problém, jak odhalit podvodníky, kteří by mohli narušit reciproční vztahy mezi jedinci ve skupině. V naší mysli se údajně skrývá modul⁵², který je schopen detekovat švindlíře (a jenom švindlíře). Lépe než dlouhé opisy poslouží příklad⁵³.

Máte balíček karet, které (na rozdíl od běžných karet) mají na jedné straně číslo a na druhé písmeno. Představte si nyní čtyři karty, položené před Vás na stůl. Na dvou vidíte písmeno (D a F) a na dvou číslo (3 a 7). Nyní se pokuste zjistit, zdali je následující pravidlo pravdivé: „Pokud je na jedné straně karty D, pak je na druhé straně karty 3.“ Jaké karty musíte otočit, abyste to zjistili?

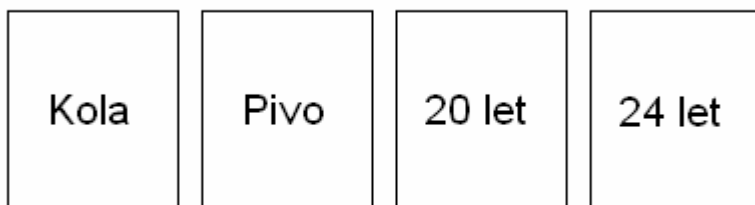
⁵² Moduly míní evoluční psychologie určité mozkové struktury (zatím nijak neidentifikované), které by měly sloužit k řešení určitých problémů s nimiž se člověk (nebo jiný tvor) ve své evoluční historii potkával. Viz níže.

⁵³ Převzato z Hauser 2006 (v odborné literatuře se tento test nazývá „Wason task“).



Než si ukážeme řešení tohoto problému, podívejme se na jiný příklad, se stejnou strukturou, ale bez abstraktních čísel a písmen.

Jste vyhazovač v baru a musíte prosazovat následující zásadu. Pokud někdo pije pivo, musí mu být více než osmnáct. Následující čtyři karty (20 let, pivo, 24 let, kola) reprezentují čtyři lidi popíjející na baru. Na jedné straně karet je napsán věk, na druhé co daný člověk pije. Které karty musíte otočit, abyste zjistili, jestli všichni pijí své nápoje legálně?



Lidé ve většině případů považují první problém za mnohem těžší, než druhý. Zatímco v druhém případě většina lidí (schválně si to zkuste ve svém okolí) správně a rychle ihned pochopí, že stačí otočit karty s nápisem „pivo“ a „20 let“, abyste zjistili, zdali všichni pijí své drinky legálně, v prvním případě přijít na správnou odpověď (otočit karty „D“ a „7“) obvykle trvá o něco déle, ačkoliv je princip totožný. Problémy obvykle dělá především karta s číslem „3“, kterou není nutné otáčet, jelikož pravidlo neříká, že by každá karta s číslem „3“ na jedné straně musela mít na druhé straně „D“ ale naopak, že karta, která má z jedné strany „D“ musí mít z druhé číslo „3“. I když to zní komplikovaně, je vše jasné

v druhém případě. Dospělý přeci nemusí nutně pít pivo, nebo jiný alkohol (ačkoliv legálně může).

Evoluční psychologové z podobných příkladů vyvozují to, že zatímco na sociální problémy člověk v pleistocénu byl vybaven dostatečně, na hrátky s písmeny a čísly (které přinesla až kultura) vybavený není. A proto mu dělá problém spíše první příklad, než ten druhý. V lidské mysli se zkrátka nachází jistý modul (struktura), který se evolučně vyvinul k řešení podobné kategorie problémů (v našem příkladě odhalování podvodníků⁵⁴), s nimž se mohl pleistocénní člověk každý den potkávat (a s jejichž variantami se setkáváme i dnes), a který je do velké míry řeší zcela automaticky. Takových modulů a struktur (včetně emočních) je v lidské mysli mnoho a slouží k řešení nejrůznějších adaptivních problémů (jde například o pocity viny, studu, žárlivosti, pomstu atd.) a formují také naše preference (např. teorie savany⁵⁵). Tyto moduly spolu interagují a do velké míry zodpovídají za to, jací jsme, jak řešíme situace, s nimž se setkáváme a samozřejmě jak se chováme k druhým. Důsledkem této teorie je pak samozřejmě i to, že morální chování je do velké míry ovlivněno těmito moduly, a že i naše etické teorie či morální zásady obvykle jsou silně ovlivněny těmito vrozenými moduly. Jinými slovy: naše (ne)morální činy mají svůj původ ve vrozených strukturách naší mysli, jež skrze selekci genů formoval přirozený výběr, a které tedy nutně musí být adaptivní (nebo alespoň v pleistocénu byly), tj. pro jedince (a především jeho geny) výhodné.

Geneticko-kulturní koevoluce (teorie dvojí dědičnosti)

Kultura, včetně těch úchvatných rituálních projevů a náboženství, může být interpretována jako hierarchický systém, sloužící k monitorování změn v prostředí.

- Edward O. Wilson⁵⁶

V současnosti je krom sociobiologie a její nástupkyně evoluční psychologie pro naše zkoumání ještě obzvláště zajímavý jeden směr bádání, který se obvykle nazývá geneticko-kulturní koevoluce čili teorie dvojí dědičnosti (*dual inheritance theory*). Pojem koevoluce

⁵⁴ Tato vlastnost byla (dle této teorie) v době dyadických recipročních vztahů (pleistocén) velice výhodná.

⁵⁵ Tato hypotéza tvrdí, že všude po světě lidé preferují krajiny savanovitěho typu, jež nejlépe odrážejí dobu, v níž se člověk vyvinul a na níž je nejlépe adaptován (tedy podle sociobiologů a evolučních psychologů pleistocén). Hezká polemika viz práce M. Stelly „Krajina a evoluce“? Evolučně-psychologické teorie percepce krajiny (http://www.envigogika.cuni.cz/envigogika-2009-iv-2/krajina-a-evoluce-evolucne-psychologicke-teorie-percepce-krajiny_cs)

⁵⁶ Wilson 2000: 284.

v nejširším slova smyslu znamená, že změny u jednoho druhu vyvolávají změny u druhu jiného, tedy že evoluce jednotlivých druhů na sobě nejsou nezávislé, nýbrž na sebe nějakým způsobem reagují. Tak na příklad u již zmíněných Darwinových pěnkav na Galapágách se měnila velikost zobáku těchto ptáků v závislosti na změnách ve velikosti (tvrdosti) oříšků, které pěnkavy jedly (a které zase závisely na klimatických změnách způsobených změnami lokálního podnebí v důsledku jevu El Niño). V koevoluci nejde ovšem jen o potravní závislost, ať už jde o sbírání oříšků, nebo třeba vztahy mezi predátorem a kořistí, které často vedou k „závodům ve zbrojení“, kdy evoluce nějakého znaku na jedné straně vyvolává evoluci jiného znaku na druhé straně (např. rychlejší predátor způsobí selekční tlak, jenž bude prosazovat rychlejší kořist). Dost často totiž může jít o mutualistické (vzájemně prospěšné) mezidruhové vztahy, které mají charakter spolupráce. Tak například některé květiny „pomáhají“ včelám ultrafialovým zářením, aby je našly, a následně opylovaly. Ke koevoluci může docházet i na mnohem nižších úrovních organizace – například v eukaryotické buňce⁵⁷, kde minimálně jedna z organel (mitochondrie⁵⁸) má vlastní DNA a zdá se, že se kdysi v dávné minulosti začlenila do struktury buňky a „rozhodla se“ svůj osud spojit s jejím.⁵⁹ I v tomto případě jde o koevoluci, byť natolik těsnou, že jednotlivé organismy, které se na ní účastní, si lze jen stěží představit žít odděleným životem.

Obhájci sociobiologie i evoluční psychologie se spíše kloní k názoru, že lidské chování je do velké míry ovlivňováno vrozenými strukturami, které jsou ovšem adaptovány na dobu minulou (prostředím evoluční adaptovanosti je pleistocén), a tudíž dnes vidíme maladaptace, které vyplývají z příliš rychlého kulturního vývoje, který zcela změnil lidské prostředí, ale na který už frekvence lidských genů nedokázaly kvůli jeho rychlosti reagovat⁶⁰. Tak například antikoncepce je sice zcela očividně proti genetickým zájmům člověka, nicméně protože jde o poměrně recentní vynález, nestačily si geny najít cestu, jak se mu vyhnout. Kultura je v tomto ohledu „druhým replikátorem,“ jenž vznikl jako vedlejší produkt, který zcela geny zastiňuje, má svoji vlastní evoluci a často působí proti „zastaralým“ genům.

⁵⁷ Tedy v buňkách, charakteristických vyšší vnitřní organizovaností a přítomností jádra. Eukaryota tvoří většinu organismů na této planetě, od mikroorganismů po velké savce.

⁵⁸ Mitochondrie v buňce hraje nezastupitelnou funkci „elektrárny“, vyrábějící většinu chemické energie (adenosintrifosfát).

⁵⁹ Vlastní DNA mají například také plastidy, které nacházíme v buňkách rostlin a řas.

⁶⁰ Jistou výjimkou je v tomto ohledu Edward O. Wilson, který tvrdí, že „geny mají kulturu na vodítku“ ještě dnes (Wilson 1998).

Stoupenci koevoluční teorie se od sociobiologů a evolučních psychologie ani tak neliší v tom, že by nepřiznávali kultuře vlastní evoluční dynamiku: ba právě naopak. Odlišuje je ten názor, že evoluce lidských genových frekvencí stále probíhá (nebo probíhala do velmi nedávné doby) a nejen, že reaguje na změny prostředí, ale také dokáže působit zpětně na kulturu. Zde je vidět aplikace myšlenky koevoluce – geny i kultura spolu tančí kvapíkovým tempem lidskou historií, a vzájemně se přitom ovlivňují. Existují dvě formy dědičnosti, kulturní a genetická, které se k sobě mají jako dva koevolující druhy. Asi nejlépe by to ilustroval zmíněný příklad mitochondrií v eukaryotických buňkách, jež se bez sebe neobejdou. Geny i kultura jsou u člověka na sobě velmi podobně závislé, a v podstatě bez sebe nemohou být. Neexistuje žádný člověk bez kultury, protože by to zkrátka nebyl člověk. A stejně tak (zatím) neexistuje kultura bez člověka. Koevoluční teorie odmítá roli kultury jako vedlejšího produktu a naopak ji považuje za nedílnou součást lidské evoluce.⁶¹

Oblíbeným příkladem při představování teorie dvojí dědičnosti (koevoluční teorie) je lidská schopnost tolerovat v dospělosti laktózu, jinými slovy strávit mléko.⁶² Za podmínek, které panovaly v pleistocénu, tedy v oné době, kdy se měla lidská evoluce údajně zastavit, totiž nebylo člověku nijak k užítku produkovat v dospělosti enzym ke trávení mléka, neboť v dospělosti už nebylo mléko kde získat, a tudíž pro věčně spořivý přirozený výběr bylo efektivnější jeho produkci omezit tak, aby po odstavení (od kojení) dítě nemuselo nyní zbytečný enzym produkovat. Tak tomu skutečně u mnoha lidských kultur je. Vlastně je pravda, že většina dospělá lidská populace není schopna mléko (a některé mléčné výrobky) strávit a jeho spotřeba vede u dotyčných k průjmům, nadýmání atd. Ovšem pamětníci minulého režimu si jistě vzpomenou, jak moc bylo mléko odborníky propagováno⁶³, a to nejen v Československu, ale celé Evropě či Severní Americe.

Důvodem, proč západní lékaři mléko doporučovali je to, že evropská populace z valné většiny schopnost trávit laktózu během dospívání neztrácí. A neztrácí ji proto, že během evropských dějin se na tomto kontinentu hojně rozšířil chov na mléko (které je nutričně

⁶¹ Tyto myšlenky lze doplnit tvrzením, že kultura a její součásti (například sociální normy) jsou částí lidské niky, kterou si člověk jako druh do jisté míry sám konstruuje a na níž evolučně reaguje (resp. jeho geny), ač nejde o konstrukci, jíž mají na svědomí výhradně geny, nýbrž o konstrukci, která je společným dílem dvojí dědičnosti, tedy vlivu genů i kultury (viz Laland, K.N. & Brown, G.R. (2006). Pro srovnání je jistě zajímavý i koncept „Umweltu“ Jakoba von Uexküllera a teorie autodomestikace Konrada Lorenze (nebo též její interpretace od Marka Stelly).

⁶² Převzato z Richerson, Boyd: *Nejen kvůli genům* (Not by Genes Alone, 2005).

⁶³ Stačí si vzpomenout na film Hynka Bočana *Parta Hic* (1977) s Vladimírem Menšíkem v hlavní roli, v němž se mladá doktorka snaží přemluvit skupinu horníků k tomu, aby pili „zdravé mléko“ každý den.

velice bohaté), a tudíž geny v duchu koevoluce zareagovaly na tento jev tak, že se zvýšily frekvence genů (alel) podporujících prostřednictvím příslušného enzymu (laktázy) trávení laktózy, a tudíž se výrazně zvýšil i podíl takových jedinců v populaci. Tak například u španělských Basků, kde je tradice spotřeby mléčných výrobků velice dlouhá, je laktózu schopno trávit téměř 100 % jedinců v populaci. Naopak například u Thajců je tomu přesně naopak.

Můžete se samozřejmě ptát, jak je možné, že v první řadě vůbec chov na mléko vznikl. Odpověď poskytuje populační genetika. V některé malé skupince, chovající například skot na maso, mohla vzniknout (mutací), či se jen rozšířit alela pro produkci enzymu laktázy i během dospělosti (zvýšila se relativní zdatnost genu odpovědného za její produkci). Stačilo, aby si někdo všiml, že mléko lze bez špatných následků využít i v dospělosti, a daná skupina měla nezanedbatelný přísun výživy, který ji mohl dát komparativní výhodu oproti ostatním skupinám. K takovému vývoji mohlo dojít na mnoha místech (a především u pasteveckých kultur), přičemž jedinci, schopni laktázu mohli být v takových skupinách úspěšnější, šířit své geny (umožňující toleranci laktózy), a stejně tak mohly být úspěšnější i skupiny, kde většina jedinců byla schopná trávit mléko, a tudíž se schopnost tolerovat laktózu šířila populací. Jinou možnou odpovědí je, že u kultur, jež tradičně chovají dobytek na mléko, jsou dost často populární mléčné výrobky, z nichž je laktóza odstraněna (například jogurty či sýry). V takových populacích zas byli obzvláště zvýhodněni jednotlivci, jež disponovali genem, který byl schopen umožnit metabolismus i dalších mléčných výrobků, laktózu obsahujících, tedy především mléka, což následně vedlo k úspěšnosti nejen jejich, ale i celé skupiny.

Koevolucionisté mají podobných příkladů mnoho: je například zaznamenáno, že se oproti pleistocénu výrazně zmenšil lidský chrup (v důsledku změny jídelníčku), že lidské sluchové ústrojí bylo v poslední době výrazně zdokonaleno (nepochybně kvůli zlepšení jazykové komunikace), že se celkově zmenšila lidská tělesná schránka (v důsledku vynálezu zbraní a omezené nutnosti bojovat zblízka) a mnoho zajímavých hypotéz pochází i z evoluce lidské sociality.

Co tohle všechno znamená pro lidskou schopnost morálního rozvažování? Nu především geneticko-kulturní koevoluce předpokládá, že lidé *jsou* evolučně adaptováni na kulturu, a co víc, kultura k nim neodmyslitelně patří. Nežijeme (nebo alespoň naše geny) v době dávno minulé, ale naše vrozené predispozice nám umožňují adekvátně (čti z evolučně-adaptivního pohledu správně) reagovat i na současné problémy. Máme určité „kmenové instinkty“, které formují naše jednání mnohem více, než jen individualistický

model sociobiologů, který uvažuje pouze v kategoriích má dáti/dal. Jsme uzpůsobeni k tomu, abychom žili ve větších skupinách, se spoustou nepříbuzných lidí, a abychom nedělali vše tak úplně v očividný prospěch genů, ale i ve prospěch skupiny (byť se to nakonec ukáže ve většině případů prospěšné i pro naše geny). Máme spousty negativních maladaptací, ovšem těch se z pohledu genů nelze zbavit, neboť s maladaptacemi by zmizely i ty velké výhody, které nám kultura přináší. Jsme vybaveni určitými preferencemi⁶⁴, ale ty reagují spíše na obecnější kategorie problémů. Můžeme se učit, získáváme informace především z prostředí (nejen z genů), a musíme se rozhodovat, jak v něm reagovat. A právě zde je prostor pro morální rozhodování, který nám teorie geneticko-kulturní koevoluce nabízí. Nerozhodují za nás žádné moduly, ani Wilsonovy scénáře, nevláčí nás pleistocénní duchové a memetické paradoxy a byť nás jistě do jisté míry ovlivňují, konečné slovo máme my. Zdají se podobná tvrzení udržitelná? Uvidíme v následující kapitole, kde si představíme jednu z největších alternativ geneticko-kulturní koevoluce, Dawkinsovu memetickou teorii. Její důsledky pro morálku a etické teorie jsou totiž nanejvýš zajímavé.

⁶⁴ Například často imitujeme úspěšné jedince, nebo se přikláním na stranu majority (obojí reprezentuje lokálně úspěšné varianty).

5) Mem jménem Richard Dawkins

Jediné, co tvrdím je, že ať už vzešla moderní morálka odkudkoliv, rozhodně nepochází z Bible.

- Richard Dawkins ⁶⁵

Angličan (byť se narodil v keňském Nairobi) Richard Dawkins je alespoň na veřejnosti určitě nejznámějším zastáncem sociobiologie, kterého tento obor má (introvertní Edward O. Wilson se veřejně a v populárně naučné literatuře zdaleka tolik neprojevuje). Právě jemu se nejlépe v *Sobeckém genu*⁶⁶ podařilo shrnout a srozumitelně prezentovat většinu nových myšlenek, jež v sedmdesátých letech hýbaly přírodními vědami, a které zdůrazňovaly důležitost nahlížení evoluce z pohledu genů (alel), tedy prvních replikátorů⁶⁷ na Zemi. Geny podléhají přirozenému výběru a jejich hlavním znakem je sobeckost (tedy fakt, že evolucí procházejí ti, kteří s minimem nákladů dokáží zanechat co nejvíce svých kopií). S pomocí tohoto náhledu Dawkins argumentačně vysvětluje nejrůznější fenomény života, od sexuálních praktik po rodičovství, excesivní struktury či souboje generací. Za vším je nutno hledat geny, s jejichž předpokládanou sobeckostí lze tyto fenomény vysvětlit, což je cílem sociobiologie.

Ovšem tento devětašedesátiletý zoolog, etolog a především evoluční biolog je nejen zakladatelem sociobiologie, ale také memetiky. Memetika je obor, jenž někdejší oxfordský profesor představil v jedenácté kapitole svého *Sobeckého genu*, a kterým doplnil genostředné uvažování darwinismu o další činitel, který uspokojivě vysvětluje některé maladaptace (převážně v podobě nejrůznějších podivných lidských institucí⁶⁸). Základem memetiky je tvrzení, že kromě genů na Zemi existuje ještě jeden další replikátor, mem. Mem je, krátce řečeno, jednotka kultury. Dawkins jako příklady uvádí „písně, nápady, chytlavé fráze, módu v oblékání, způsob výroby hrnců nebo stavby oblouků“ (1998: 175). Memy jsou zhruba analogické ke genům: jsou „sobecké“ (jde jim o vlastní šíření), mohou se spojovat, vznikat a zanikat, šířit jedny na úkor druhých, mohou být prospěšné, nevýhodné i neutrální atd. Na druhou stranu se od genů v mnoha ohledech

⁶⁵ Dawkins 2006: 246.

⁶⁶ První vydání je z roku 1976, české verze vyšla u nakladatelství Mladá Fronta roku 1998.

⁶⁷ Replikátor je věc (v případě genů molekula), schopná tvořit vlastní kopie.

⁶⁸ Kritikové (zhusta antropologové a etnografové: např. Sahlins 1976) často vystupovali proti genostřednému darwinistickému pojetí s poukazem na to, jak mnoho lidských institucí je neadaptivních, či natolik relativních, že není možné odkazovat s jejich původem na geny. Právě na ně Dawkins memetickou teorii reaguje.

liší, například možností horizontálního přenosu (naučím písničku někoho jiného, ne jen svého syna), rychlostí přenosu (chytlavá písnička se šíří jako lavina), sklonem k chybnému přenosu (mohu si píseň zapamatovat trochu jinak, odlišně zpívat její melodii atd.) a nejrůznějšími možnostmi přenosu (píseň v rádiu, zpívaná píseň, píseň zapsaná v notovém zápisu atd.). Každopádně memy (o jejich vzniku neříká Dawkins téměř nic) jsou novým replikátorem, který využívá výsledky replikačního procesu genů. Memy bojují o naši pozornost (místo v našem mozku) a vůbec jim nejde o prospěch genů (nás), nýbrž jen o prospěch sebe sama. Memy se v mnoha ohledech podobají infekčním nemocem: šíří se lavinovitě populací bez ohledu na to, jakou spoušť za sebou zanechají. Navíc mají oproti genům tu zásadní výhodu, že se množí mnohem rychleji (geny potřebují ke svému rozšíření rozmnožování, tedy vytvoření nového jedince, memy se mohou šířit a měnit řádově rychleji), a tudíž na ně geny dokáží jen obtížně reagovat. Navíc memy mění prostředí příliš rychle a příliš často, takže geny ani nemají čas se na změny prostřednictvím přirozeného výběru připravit.

Memy ovšem nejsou zastoupeny jen písničkami nebo módou, ale jsou jimi také některá základní lidská přesvědčení. Tak například náboženství je dle memetiků souborem memů (memplexem), které se vzájemně sdružily, aby se mohly lépe šířit (mem Boha, mem víry atd.). Náboženské memy (například křesťanské) využívají lidské mozky a nutí jejich majitele ke konání činů, jež povedou k šíření jich samých: například skrze kázání, náboženské války atd. S tím souvisí i další myšlenky memetiků (například Susan Blackmoreové v její knize *Teorie memů*), kteří důsledně rozvinuli Dawkinsovu teorii.⁶⁹ Memy nejen že vytvářejí kulturu a útočí na naši pozornost, ale jsou dokonce námi samotnými. Ego (já) podle memetiků není ničím jiným, než aktuálním souborem memů, který se k danému tělu váže. Ego samotné je memem či přesněji souborem memů (egoplexem), který je spíše laskavou uživatelskou iluzí (Dennett), než aktivně jednajícím činitelem (agentem). S „odvysvětlením já“ pak ale samozřejmě mizí i takové lidské koncepty, jako je „svobodná“ vůle nebo „kreativita“. A také morálka.

⁶⁹ Sám Dawkins totiž v *Sobeckém genu* poněkud záhadně prohlašuje, že „My jediná se můžeme vzbouřit proti tyranii sobeckých replikátorů.“ (1998: 182). Například v textu zmíněná Susan Blackmoreová to vidí zcela obráceně: jsme ve vleku memů a genů a nemáme šanci se jim jakkoliv vzbouřit. Když nás neovládá jeden replikátor, ovládá nás druhý. I ona ovšem nabízí stéblo naděje v podobě buddhistické meditace, či „tvůrčího zápalu“, jež má údajně člověku pomoci se od vliv replikátorů oprostit. Jak a kdo by se od čeho oprostoval ale není vůbec jasné.

Memetika a etické teorie

Doktorka Laura Schlessingerová je rozhlasovou moderátorkou v USA a posluchačům, kteří ji zatelefonovali do jejího pořadu, uděluje rady. V jednom z těchto pořadů v roce 2000 prohlásila, že se jako dbalá křesťanka nemůže za žádných okolností přiznat k homosexualitě, protože: "Podle Třetí knihy Mojžíšovy (Leviticus 18,22) je homosexualita ohavností."

Následující text je otevřený dopis jednoho občana Spojených států, jehož identita dosud zůstala skryta⁷⁰:

Drahá paní doktorko!

ze srdce Vám děkuji, že vynakládáte tolik obětavého úsilí, abyste lidem přiblížila Boží zákony. Lecčemus jsem se díky Vašemu vysílání naučil a o toto poznání se snažím podílet s co největším počtem lidí. Například, když se někdo pokouší obhajovat své homosexuální chování, připomenu mu prostě Třetí knihu Mojžíšovu (Leviticus 18,22), kde jasně stojí, že jde o ohavnost. A basta fidli.

Jenže od Vás ještě potřebuji poradit ohledně několika speciálních zákonů a způsobů, jak je dodržovat.

Za první: Když u oltáře obětuji býka jako zápalnou oběť, vím, že je to libá vůně pro Hospodina (Leviticus 1,9). Problémem jsou ale moji sousedé. Ti tvrdí, že je to nelibá vůně pro ně. Mám je jako své přátele zavrhnout?

Za druhé: Rád bych prodal svou dceru do otroctví, jak to dovoluje Druhá kniha Mojžíšova (Exodus 21,7). Jakou přiměřenou cenu bych dnes podle Vašeho názoru měl za ni chtít?

Za třetí: Víím, že se nesmím dotknout žádné ženy, je-li ve stavu menstruační nečistoty (Leviticus 15,19-24). Problém je v tom, jak se to o ní dovědět. Zkoušel jsem se ptát, ale většina žen reaguje na můj dotaz agresivně.

⁷⁰ Což ovšem nebrání jeho hojnému citování na internetu. Každopádně poprvé byl tento otevřený dopis citován v několika amerických novinách (*Knoxville News-Sentinel* a *Seattle Weekly*) v průběhu léta 2000. Viz <http://www.snopes.com/politics/religion/drlaura.asp?print=y>

Za čtvrté: Leviticus 24,44 ustanovuje, že mohu vlastnit otroky, muže i ženy, získám-li si je ze sousedních národů. Jeden přítel má za to, že se to vztahuje na Mexičany, ale nikoli na Kanadány. Proč by se to nemělo týkat i Kanadánů?

Za páté: Mám souseda, který je pracovitý a o sobotách většinou pracuje. Exodus 35,2 stanoví, že musí zemřít. Znamená to pro mě morální závazek, abych ho usmrtil?

Za šesté: Jeden můj přítel si myslí, že i když požívání všeho, co nemá ploutve a šupiny, jako mušlí a humrů (Leviticus 11,10) je prezentováno jako hodné opovržení, je tato ohavnost menší než homosexualita?

Za sedmé: Leviticus 21,20 praví, že se nesmím přiblížit k Hospodinovu oltáři, jsou-li mé oči stíženy nějakou nemocí. Trpím oční chorobou zvanou krátkozrakost a na čtení nosím brýle. Je mých 4,5 dioptrií a astigmatismus překážkou návštěvy chrámu Páně?

Za osmé: Většina mých mužských přátel si dává stříhat vlasy i přistříhovat vousy, přestože to Leviticus 19,27 jednoznačně zakazuje. Jakou smrtí mají sejít?

Za deváté: Podle Leviticu 11,6-8 vím, že dotknu-li se kůže mrtvého vepře, budu nečistý. Vztahuje se to i na můj luxusní kufřík a synův kopací míč (je brankářem)?

Za desáté: Strýc má statek. Proviňuje se proti Leviticu 19,19, protože osívá totéž pole dvojitým druhem semene. Jeho žena navíc nosí šaty utkané z dvojího druhu vláken (bavlna 70 % + polyester 30 %). Strýc nadto často zlořečí a rouhá se. Je opravdu zapotřebí té námahy se svoláním celé vesnice, abychom je mohli ukamenovat (viz Leviticus 24,10-16)? Nestací, když je formou drobného rodinného obřadu upálíme, jako se to dělá s těmi, kdo se vyspí s tchyní (Leviticus 20,14)?

Vím, že jste se všemi těmito věcmi podrobně zabývala a jsem pln důvěry, že nám budete moci poradit. A ještě jednou mockrát děkujeme za to, jak nám připomínáte neměnné a věčné Boží slovo.

S obdivem Váš Jake

Možná si říkáte, co tento populární internetový text má společného s memy, Dawkinsem, de Waalem či morálkou. Nepochybně docela dost. Autoři, zmínění v úvodu této kapitoly, by jej nepochybně identifikovali jako správný mem. Text (pochopitelně nemající žádný viditelný prospěch pro naše geny) se totiž krátce po svém zveřejnění lavinovitě začal šířit nejen lokálním americkým tiskem, nýbrž pronikl i na internet, kde se okamžitě stal hitem, kterým už ale bohužel dnes málokterého pokročilejšího uživatele webu potěšíte, neboť jej za svůj život mnohokrát četl. Ostatně, jak už bylo memetiky mnohokrát s gustem konstatováno, internet je líhní či skleníkem pro memy vůbec. Termínem mem by se dala označit velká většina obsahu internetu - od spousty videí, animací, přes kreslené vtipy po fotografie či různé legendární výroky. Například flashovou animaci „zpívající koně“, bude patrně znát násobně více uživatelů internetu, než třeba etiopského krále Haile Selassieho, nebo českého prezidenta Václava Klause.⁷¹ Co se týče českého prostředí, pak by se za ukázkové příklady memů jistě dal označit výrok Věry Pohlové o zbytečnosti internetu⁷² či sáhodlouhé stránky JUDr. PhDr. Mgr. et Mgr. Henryka Laholy⁷³.

Druhým důvodem, proč jsem Jakeův dopis do své práce zahrnul, je to, že velice dobře ilustruje názory Richarda Dawkinse stran etiky. Náboženství je podle něj, jak již bylo zmíněno, zkrátka komplexem memů, který nejen, že člověku téměř nic dobrého nepřináší, ale navíc jej ještě poškozuje (z pohledu genů), neboť často vystupuje proti jeho (genetickým) zájmům. Tak například celibát nebo monogamie jsou očividně pro geny a jejich šíření dosti nevýhodné stejně, jako například v moderních společnostech hojně prosazovaná antikoncepce.⁷⁴ Dopis z úvodu tohoto oddílu jako by vypadal ze sedmé kapitoly Dawkinsova *Božího bludu* (2006), kde Dawkins dopodrobna rozebírá nejrůznější podivná nařízení, zásady, příběhy či doporučení z Bible. Anglický zoolog ze zjištěných mravně vzato poněkud podivných praktik (od sado-masochismu, přes skupinový sex, po nabízení vlastních žen či sodomii a infanticidu) vyvozuje, že (křesťanské) náboženství zkrátka není vhodným zdrojem či autoritou pro morální rozhodování.⁷⁵

Pokud totiž bereme Bibli doslova, pak se dostáváme do role pisatele Jakea, který přemýšlí, zdali může zotročit Kanadany podle knihy Exodus 35,2. Pokud budeme vnímat

⁷¹ Pro ty, kdo znají Klause i Selassieho, avšak nikoliv zpívající koně, nabízím tento internetový odkaz <http://www.clickpix.de/horses.htm>

⁷² Viz http://www.m-journal.cz/files/hlavni_sekce/aktuality/vera_pohlova.jpg

⁷³ Viz <http://henryklahola.nazory.cz/>

⁷⁴ Záměrně uvádím příklady, které se týkají především křesťanství, neboť právě křesťanství se věnuje Dawkinsova kniha na toto téma *The God Delusion* (Boží blud).

⁷⁵ Viz citát ze záhlaví této kapitoly.

příběhy v Bibli alegoricky, tak zase narážíme na problém, co je k těmto alegoriím klíčem, respektive kdo má nárok je interpretovat, a jak víme, že jde o správnou interpretaci? Navíc nemáme vůbec žádnou jistotu (kromě víry), že je právě to naše náboženství správným a jediným zdrojem pravdy. Dále náboženství bylo v historii příčinou mnoha mezilidských konfliktů a válek, nemluvě o tom, že podle Dawkinse zatemňuje dětskou mysl, pokud je potomek vychováván v náboženském prostředí.⁷⁶ Jediným možným lidský přístupem ke světu je dle tohoto Angličana přístup vědecký a především ateistický.⁷⁷ Dawkins dokonce zašel tak daleko, že se stal členem skupiny „Brights“ (v českém překladu „inteligentní“, „jasný“, „bystrý“), která horlivě propaguje ateistický a racionalistický přístup k světu.⁷⁸ Trnem v oku je Dawkinsovi a spol. náboženství především proto, že a) člověka nutí věřit něčemu, co nelze prokázat a b) nutí člověka věřit něčemu, co nejde prokázat, a ještě ve jménu tohoto neprokazatelného konat činy, které racionálně uvažující člověk musí nutně považovat za špatné (příklad fundamentalistů). „Bez náboženství se dobří lidé chovají správně a špatní lidé zle, ale na to, aby dobří lidé mohli dělat špatné věci potřebují náboženství,“ to prohlásil laureát Nobelovy ceny za fyziku Steven Weinberg⁷⁹ a Richard Dawkins by podobné prohlášení nejspíše s velkou chutí podepsal.

Náboženství je zkrátka pro Richarda Dawkinse pouhým konglomerátem memů, kterému jde především (jako každému replikátoru) o své vlastní šíření, přičemž lidské soužití či výhodnost pro jedince pro náboženství zdaleka nejsou zásadní. Náboženství se šíří jako infekce, která zatemňuje lidské mysl. Náboženství není dobrým zdrojem pro lidské rozhodování a už vůbec ne pro rozhodování morální. Může sice fungovat jako jakási etická doktrína, nicméně její základní teze jsou dosti nejasné, často se přičítá současným zvyklostem a nelze je v podstatě naplnit, což mimo jiné vyplývá z Jakeova dopisu.

Jaká je alternativa Dawkinse a dalších memetiků? Jedna část těchto vědců tvrdí, že stejně nic jako svobodná vůle či já neexistuje (Blackmore), a tudíž podobná otázka zůstává zcela bezpředmětná. Umírněnější část (Dawkins) prohlašuje, že jedinou alternativou je věda, respektive racionální uvažování. Morální rozhodování lze podrobit

⁷⁶ Dawkins cituje experiment George Tamarina s izraelskými dětmi, který ukázal, že brutální pasáž z Bible (dobití Jericha v knize Jozue) je podle těchto dětí morálně správná (66%), zatímco když se zaměnila jména (Čína a generál Lin), jako správné dané jednání vidělo jen 7% dětí.

⁷⁷ Pozoruhodné „povolání ateistů do zbraně“ provedl Dawkins na TEDu (každoroční konferenci zabývající se nejen moderní vědou). Viz http://www.ted.com/talks/richard_dawkins_on_militant_atheism.html V tomto příspěvku mimo jiné prohlašuje, že náboženství a evolucionismus zkrátka nemohou žít vedle sebe.

⁷⁸ Stránky Brights najdete zde <http://www.the-brights.net/>

⁷⁹ Weinbergův článek, z nějž uvedená citace pochází je k dispozici zde http://www.physlink.com/Education/essay_weinberg.cfm

faktické analýze (například v utilitaristickém duchu kolik dané rozhodnutí přinese štěstí či neštěstí), přičemž klíčovou hodnotou, kterou je třeba brát v potaz, je blahobyť (*wellbeing*) dané osoby (či tvora vůbec). Například Sam Harris⁸⁰ dokonce tvrdí, že jednotlivá náboženství můžeme klasifikovat právě podle míry, do níž se dopouští psychického či fyzického násilí na lidech (snižuje jejich blahobyť). Jiným slovy, zcela v proti-Humeovském a proti-Mooreovském duchu, že z „jest“ lze odvodit „měl bys“ či spíše „neměl bys“⁸¹. Pro každého racionálního člověka je totiž podle něj jasné, že za to, že se žena učí číst, by jí nikdo neměl polít obličej kyselinou.⁸² Přitom přesně tohle se v arabském světě děje ve jménu náboženství. Takovou praktiku podle něj lze spolehlivě odsoudit jako špatnou, místo toho aby se člověk ukrýval za zástěnu „tolerance k náboženství“.

Takže si to shrňme. Richard Dawkins tvrdí, že etické teorie nelze odvozovat z náboženství, jelikož každé náboženství je pouze souborem memů, který parazituje na našich vrozených psychických schopnostech. Nelze dokázat, že by nějaké náboženství, či jeho svatý text měly pravdu. Tudíž nelze uznávat ani náboženské hodnoty. Víra v tyto hodnoty je nebezpečná, protože zatemňuje možnost samostatného lidského rozhodování, které kriticky analyzuje svět. Morální rozhodování bychom měli činit samostatně, bez nápomoci v podstatě jakýchkoliv etických teorií, které by nám říkaly, co máme, či nemáme dělat. Jediným kompasem pro správný život nám může být zdravý rozum, který analyzuje dostupná fakta a z nich vyvozuje, co je a není správné nyní udělat (například s ohledem na blahobyť jedince, lokální mrav atd.). Čím více fakt máme k dispozici, tím lépe se dokážeme rozhodovat. Nejlepším dodavatelem fakt je věda, a tudíž nejlepší přístup ke světu je vědecký.

⁸⁰ Viz článek a video na <http://richarddawkins.net/articles/5343>

⁸¹ Naturalistický omyl (*naturalistic fallacy*) je tématem, které ve své knize *Principia Ethica* nadhodil G. E. Moore. V kostce tvrdí, že nelze považovat něco za morální, pokud se tuto morální vlastnost snažíme spojit s nějakou přirozenou vlastností. Jinými slovy, to, že něco prohlásíme za „evolučně vyvinutější“ nebo „žádoucí“, ještě neznamená, že je to dobré. V podobném duchu David Hume tvrdí, že nelze odvozovat z fakt o světě (jest), co bychom měli, nebo neměli dělat (měl bys). Viz další poznámka.

⁸² David Hume ve svých Rozpravách o lidské přirozenosti (*A Treatise on Human Nature*, 1739) tvrdí, že z prostých fakt ještě nelze odvodit, co by člověk měl či neměl dělat (z „jest“ odvozovat „měl bys“). V případě sociobiologie a přírodních věd vůbec jde o to, že z přirozeného stavu věcí ještě nevyplývá, že by mělo jít o stav správný, což se například pokoušel tvrdit Herbert Spencer a jím vedené hnutí sociálních darwinistů. V současnosti lze proti názorům skotského učence namítnout, že například v lékařství není mezi tím, jaký je stav věcí (například nemoc) a jeho napravením (příslušný lék) zas tak obtížný přechod. Podobně se vyjadřuje Sam Harris (viz poznámka 80 a článek, na nějž odkazuje). Když vidíme tváře žen poleptané kyselinou, lze z tohoto faktu vyvodit, že podobné praktiky jsou odsouzeníhodné i přesto, že v rámci náboženského systému může jít o ospravedlnitelnou věc. Harris tvrdí, že jako morální kotva či maják nám může sloužit zmíněná hodnota blahobyti jedince (*wellbeing*), podle níž můžeme hodnotit současný stav věcí a z něj vyplývající morální ponaučení (podle toho, zda daný čin zvyšuje či snižuje blahobyť).

Kritika

Zdá se, že je mnohem jednodušší zbavit se nějakého konkrétního boha, než jeho prázdného trůnu a paranoie, která nás okamžitě obklopuje

- Mary Midgley⁸³

Král je mrtev, ať žije král. Ať žije věda! Chtělo by se zvolat po předcházejícím odstavci. Jenže je až příliš patrné, že tento přístup má své mezery. Tak například, nezískáváme místo vědy jen dalšího memetického parazita do našich myslí? Vždyť i věda má svá dogmata (axiómy), své téměř kanonizované postavy (například Dawkinse) či své hereze (pavědy). Není také vědecké vědění pouze komplexem memů, který se snaží šířit prostřednictvím našich myslí? Nejsou úspěšné teorie úspěšné především proto, že se dokáží šířit, a ne proto, že jsou pravdivé (či dosud nezfalzifikované)? Nejde prostě o přímého kompetitora náboženství?⁸⁴ Vezměte si například Occamovu břitvu, jeden ze základních přístupů moderní vědy, tvrdící, že nejlepší řešení problému je to nejušpornější. Neexistuje jediný důvod proč by měla být úšpornější řešení lepší. Pokud tedy netvrdíte, že je to proto, že naše mysli jsou jednodušší řešení sto lépe pochopit. Jenže i to by jen nahrávalo memům, které využívají vrozených dispozic naší mysli. Komplexnější řešení (například zahrnující hypotézu Boha) mohou být stejně tak platná. Zde by patrně Dawkins odpověděl, že mezi náboženskými memy a vědou je rozdíl, jelikož věda má důkazní oporu v reálném světě.⁸⁵ I pokud se zdržíme diskuze, co vlastně reálný svět je, nelze si nevšimnout, že zkušenost z tohoto světa je vždy již interpretována, a to nejen naší myslí, ale i způsobem, jak svět vnímáme (smysly) a také naší předchozí zkušeností. Získané poznatky tak mohou být upravovány do podoby, která nejlépe sedí našim memům, přičemž opírat se o tzv. „bezprostřední zkušenost“ dost dobře není možné. Navíc: bereme-li memetickou teorii do důsledku (jako např. Dennett či Blackmore), pak ani neexistují jednotliví vědci či lidé, zkoumající svět. Jde totiž jen o soubory memů (egoplexy), jimiž

⁸³ Midgley 1979: 2006.

⁸⁴ Například Edward O. Wilson, jeden ze zakladatelů sociobiologie, si myslí, že je to dost dobře možné, i když věda je na tom o dost lépe než náboženství. Neodkazuje sice přímo na memy, ale ve své knize *O lidské přirozenosti* tvrdí: „Nemylme se, pokud jde o sílu vědeckého materialismu. Předkládá myslí alternativní mytologii, která až doposud vždy bod po bodu porazila v konfliktních zónách tradiční náboženství,“ (1993: 184).

⁸⁵ A navíc dokáže náboženství pomocí fakt vyvrátit, zatímco obráceně to nefunguje. Nelze v této souvislosti nevzpomenout myšlenku T. S. Kuhna o soupeřících paradigmatech (byť sám Kuhn ji aplikoval především na exaktní vědy a humanitních věd se zdržel). Jakoby náboženské paradigma jako jeden mustr pro vysvětlení povahy světa ustupovalo vědeckému materialistickému paradigmatu.

zmítají tlaky replikátorů, a které se ani nemohou rozhodovat, k čemu se přiklonit, neboť co je a není pravda závisí především na tom, jak se s tím popasují memy, aniž by se na tom například pan Dawkins (jehož jméno je samozřejmě také mem) na rozhodování nějak aktivně podílel. Vše je v podstatě determinováno soubojem genů a memů (mezi sebou i proti sobě). Dawkins sice píše v závěru sobeckého genu, že „mi jediní se můžeme vzepřít tyranii sobeckých replikátorů“, ale kde není žádné my, pochopitelně nemůže být ani žádná vzpoura.

Ne vše je ovšem tak černé. Tak například jen samotná myšlenka memů si již vysloužila kritiku z mnoha směrů (některé námitky jsem již zmínil výše), ale asi pravděpodobně nejzávažnější opozice vůči ní je taková, že tato teorie v podstatě nic nového k poznání nepřináší. Tím, že myšlenky či ideje označíme za memy, jsme nic nezískali. V podstatě jde jen o vymyšlení nových slovíček, která popisují starou známou skutečnost, že v kulturním světě dochází ke vzniku, zániku i šíření idejí (v nejširším slova smyslu). Memy nepřinášejí do sociálního světa nové predikce, nová překvapující tvrzení. A především, nelze tak striktně oddělit geny (a jejich produkty) a memy (ideje). I sám Dawkins uznává, že memy ke své činnosti využívají produktů genů (tedy lidská těla), přičemž filtrace přichozích i ochozích memů je majiteli těl ovlivňována. Mysl není *tabula rasa*, na které se neustále přechmárávají jednotlivé memy. Naopak, mysl je strukturovaná a má i jisté predispozice (evoluční psychologové by řekli, že moduly). Tyto struktury možná jsou zastaralé (tvrzení evoluční psychologii o pleistocénní mysli), ale možná také poměrně aktuální a mohou s nátlakem memů docela dobře počítat (geneticko-kulturní koevoluce). Rád bych před koncem kapitoly o Richardovi Dawkinsovi probral ještě tu druhou zmíněnou možnost.

Richerson a Boyd o geneticko-kulturní koevoluci

Jelikož větší, kooperativnější a soudržnější skupiny by měly vytlačit menší, méně spolupracující skupiny, měl by skupinový výběr umožnit vznik kulturně přenášených kooperativních, na skupinu orientovaných norem a systémů odměn a trestů, jež zajistí, že jsou takové normy dodržovány.

- Peter J. Richerson a Robert Boyd⁸⁶

⁸⁶ Opět budu při interpretaci myšlenek geneticko-kulturní koevoluce vycházet především z knihy Richersona a Boyda *Not by genes alone* (2005).

Problémem, který se zdá nejvíce pálit celou sociobiologicko-memetickou teorii je až přílišná vázanost na individuální genetickou perspektivu, respektive na onu údajnou „sobeckost“ genů (alel). Výše jsme si již naznačili, že tento přístup má několik pozoruhodných problémů (viz pozn. 47) a zároveň jsme prohlásili, že je víceméně nekompatibilní s jakýmkoliv ne-sobeckým (či druhovým) přístupem k selekci, s výjimkou altruismu vůči příbuzným⁸⁷ (a případné vzájemné reciprocity). Z pohledu přirozeného výběru vše dává dobrý smysl. Skupina jako celek nemůže být jednotkou výběru, neboť přirozený výběr by vždy preferoval sobečtější jedince, kteří by jednali proti zájmům skupiny a naopak by si sami na její úkor zvýšili zdatnost (fitness). Velký hrdina může padnout v boji za svůj kmen, ovšem zbabělec, který při bitvě bude spíše vzadu a bude se především snažit nepřijít k úrazu, se bude moci dál množit a jeho geny (včetně těch pro zbabělost) se budou šířit, zatímco hrdinovy nikoliv. Darwin sice v *Původu člověka* tvrdí, že by alespoň v příkladě moderních lidských kultur mohl skupinový výběr působit, avšak vysvětlení mechanismu, který by to umožňoval, čtenářům neposkytl. Přirozený výběr kráčí cestou nejmenších nákladů. Tečka.

Teorie geneticko-kulturní koevoluce, tak jak jsem si ji v předchozí kapitole představili, mechanismus (dokonce několik), jak by mohla evoluce preferovat pro-skupinové jednání poskytuje. Základní premisou je pro koevolucionisty tvrzení, že geny a kultura se vyvíjely společně. Geny umožnily vznik kultury a ta naopak umožnila masivní šíření genů. Z poměrně nepočetného lokálního druhu, vyskytujícího se před sedmi miliony let ve střední Africe se obzvláště během posledních několika tisíc let stal jeden z neúspěšnějších druhů na Zemi, obývajících velkou většinu suchozemských prostředí a čítajících necelých sedm miliard jedinců.⁸⁸ Setrávat ve skupině je pro člověka adaptivně výhodné, stejně jako pro mnohé jiné druhy, ať už z důvodů lepší ochrany před predátory, blízkosti potenciálních sexuálních partnerů či kvůli možnosti vzájemné reciproční pomoci. Koevolucionisté argumentují, že krom těchto základních výhod (jež má společné s dalšími společensky žijícími živočichy), ale člověk má ve skupině ještě další potenciální benefity (například vyšší možnost spolupráce, dělba práce atd.), k nimž si vyvinul příslušné instinkty (Richerson s Boydem jim říkají „kmenové instinkty“⁸⁹). Tyto instinkty podporují prosociální chování jednoduše proto, že úspěšnější (kulturně vymezené) skupiny se budou zvětšovat na úkor méně úspěšných (tj. méně spolupracujících skupin). Každá skupina

⁸⁷ Hamiltonova „inkluzivní zdatnost“.

⁸⁸ Viz <http://www.census.gov/main/www/popclock.html>

⁸⁹ Vzpomeňte si na Darwinovy „společenské instinkty“, jež jsme rozebírali ve druhé kapitole.

bývá nějakým způsobem symbolicky označena tak, že je na první pohled patrné, zda do ní člověk patří či nikoliv. Právě toto označení může být oním spojujícím článkem „sobeckého“ a skupinového výběru.. Ty skupiny, v nichž jednotlivci více spolupracovali, se šířily na úkor méně organizovaných skupin. Jedinci, kteří se ve více spolupracujících skupinách chovali sobecky (sociopaticky⁹⁰), byli tvrdě trestáni, nebo ze skupiny vyloučeni, což zmenšilo jejich šance na reprodukci a tím pádem i šíření jejich genů. Evoluce proto preferovala geny umožňující spolupráci s ostatními jedinci⁹¹ i ve volnějším vazbách, než je dvoustranný reciproční altruismus. Jedinec, který zbaběle prchal z bitvy, byl předmětem veřejné ostudy, mohl být příkladně potrestán či vyloučen z kmene. Naopak hrdina, který sice padl v bitvě, mohl být ještě v předcházejících bitvách za svoji statečnost oceňován a mohl mít více příležitostí k šíření vlastních genů. A netýká se to samozřejmě jen válek či bojových schopností jedinců a jejich kmenů. K šíření na úkor jiných skupin mohlo docházet i prostřednictvím subtilnějších procesů, například lepších zemědělských či řemeslných dovedností. Technologická zdatnost (jež prospěla celému kmeni) mohla úspěšnějším kmenům zajistit převahu nad jejich konkurenty a v důsledku je vytlačit, či začlenit jejich členy do své skupiny (a opět prosazovat šíření sociálnějším „kmenových instinktů“).⁹²

Výše uvedené samozřejmě neobhájí myšlenku genetické odlišnosti skupin a kultur, též známou pod pojmem rasismus. Co se koevolucionisté snaží říci je to, že u lidstva jako celku (vždy dochází k míšení genů i kultur), postupně došlo vyšší orientaci na prosociální chování *jakékoliv* skupiny, v níž se člověk zrovna ocitne. Jinými slovy, člověk je predisponován ke kooperaci (dodržování norem) v rámci skupiny, nicméně je jedno, v jaké konkrétní skupině se nachází, neboť tyto predispozice mu neurčují žádnou konkrétní příslušnost, nýbrž jen možnost, se do skupiny začlenit.⁹³ Zároveň ale dochází k určité *kulturní* selekci, která propaguje jedny skupiny na úkor druhých (včetně míšení skupin atd.). A tato selekce odstraňuje z populace ty nejsobečtější jedince jednoduše tak, že je vytlačuje na okraj společnosti, nebo zcela mimo ni. Naopak úspěšné kultury a jejich praktiky se šíří, takže původně kmenové populace mohou dnes čítat miliony či dokonce miliardy členů.

⁹⁰ Ve smyslu nedodržování sociálních norem. Viz závěr kap.7.

⁹¹ Přesněji řečeno geny, které preferovaly dodržování (v podstatě libovolných) sociálních norem.

⁹² Podrobněji evoluci sociálních instinktů představím v sedmé kapitole.

⁹³ Je tomu podobně, jako v argumentu Noama Chomskyho o jazykovém instinktu: téměř každý jedinec má vrozené predispozice pro prosociální chování ve skupině, stejně jako každý člověk má predispozice proto se naučit řeč. Ovšem ani konkrétní jazyk, ani příslušnost k té které skupině nejsou apriorně dané.

Takže: geny mohou propagovat prosociální chování, protože takové chování přináší všem zúčastněným jedincům (a jejich genům) více výhod, než život mimo skupinu. Sobečtí a asociální jedinci jsou z populace vytlačováni a naopak je institucionálně podporováno sociální chování.⁹⁴ Původní sobecké instinkty jsou ve většině případů potlačeny ve prospěch prosociálnějších instinktů („kmenové instinkty“) a lidstvo jako celek spěje k vyšší socialitě jednoduše proto, že méně kooperující skupiny (a jejich členové) byly vytlačeny, či asimilovány. Maladaptivní kulturní jevy (například celibát u katolíků) jsou kompenzovány zisky, které členství ve skupině většině lidí přináší (respektive hrozbou ztráty z ne-členství).

V lidském rodu řídil evoluci nových sociálních instinktů nový sociální svět, který byl důsledkem rychlé kulturní adaptace. Kulturní evoluce vytvořila spolupracující, symbolicky označené skupiny. Takové prostředí stranilo evoluci řady nových sociálních instinktů, uzpůsobených pro život v takových skupinách, včetně psychiky, která „očekává“, že život bude strukturován morálními normami, a která je postavena tak, aby se učila a internalizovala podobné normy; nové emoce, jako je stud či vina, které zvyšují šance, že normy budou dodržovány. Psychiky, která „očekává“, že sociální svět bude rozdělen do symbolicky označených skupin. Jedinci postrádající nové sociální instinkty častěji porušovali převládající normy a podstupovali nepříznivou selekci. Možná trpěli ostrakizací, byly jim upřeny zisky z obecného blaha nebo ztráceli body ve hře o partnery. Skupinová spolupráce a identifikace v konfliktu mezi skupinami připravily půdu pro závody ve zbrojení, které vedly sociální evoluci k ještě větším extrémům ve spolupráci v rámci skupiny. Nakonec se lidské společnosti oddělily od společností ostatních lidoopů a začaly připomínat lovecko-sběračské společnosti z etnografického záznamu. (Richerson, Boyd 2005: 214)

Co to vše říká o mravu, morálce či etice? Jednoduše to, že naše rozhodování co se týče jednání ve skupině nediktují pouze a jen naše sobecké geny. Ať už z té či oné příčiny jsme predisponováni k tomu, abychom se chovali tak, jak se ve skupině patří.⁹⁵ Jinými slovy, abychom dodržovali lokální mrav (s čímž souvisí i schopnost morálního rozvažování vlastních činů). Díky tomu, že naše geny umožnily vznik kultury a jsou na ni přímo

⁹⁴ I přesto se ale poměrně velké procento sociopatů (deprivantů) ve společnosti zachovává, i kvůli problematičnosti ostrakizace jedinců, nebo kvůli příliš velkému společenstvem, v nichž sociopaté (deprivanti) častokrát mají komparativní výhodu oproti „slušným občanům.“ Viz Koukolík a Drtinová 2006.

⁹⁵ De Waalovými slovy (či spíše titulem jeho knihy) jsme „Dobráci od přírody“ (Good natured).

závislé, máme také možnost vybírat mezi jednotlivými variantami kulturních institucí atd. Například tedy i mezi etickými teoriemi. Ty jsou, stejně jako jiné kulturní varianty a ideje přítomné v našem sociálním světě (můžeme srovnávat např. katolickou etiku a řekněme utilitaristickou) a my si můžeme vybírat tu, která nám nejlépe vyhovuje, čímž se míní ta, kterou považujeme (například z pohledu osobního prospěchu) za nejvýhodnější. Naše morální rozhodování je sice částečně strukturováno, ovšem samotné rozhodnutí nikdy není předem dáno, jelikož nám naše predispozice nechávají určitou volnost výběru. Jinými slovy můžeme sice být pod vlivem predispozic preferujících osobní zisk, ale zároveň nás mohou naše kmenové instinkty pudit k sociálnějším chování. Navíc připustíme-li existenci vědomí (ne jako konglomerát memů⁹⁶), pak můžeme právě s jeho pomocí vybírat mezi těmito alternativami a nakonec vybrat například i tu, která nemusí být v genetickém zájmu (sebevražda, celibát, antikoncepce atd.). Geny nám umožňují chovat se maladaptivně, protože tato schopnost nám zároveň dává možnost se chovat vysoce adaptivně. Kultura má svůj rub i líc, ovšem pro morální rozhodování je důležité, že nezůstalo jen u genetického líce.⁹⁷ Právě tato otevřenost kmenových instinktů je základem možnosti morálního rozhodování, kterou člověk disponuje. V dalších kapitolách se podíváme, zdali skutečně můžeme morální jednání rezervovat pouze a jen pro člověka.

⁹⁶ Zajímavé jsou v tomto ohledu Ryuerovy *Paradoxy vědomí* (1994) a teorie vědomí jako na mechaniku neredukovatelné absolutní plochy, která nepotřebuje vnějšího subjektu.

⁹⁷ A sociobiologové zhusta tvrdí, že jedině sobecké predispozice jsou skutečné – viz výše. Ostatně, jak si všimá například Stanislav Komárek ve své knize *Příroda a kultura* (2008: 43-53), lidské vnímání má značně polární charakter, jehož důsledkem bývá snaha klasifikovat svět podle binárních opozit (příroda x kultura, mysl x tělo, dobro x zlo). Častá (alespoň v západní kultuře) je také snaha člověka si strukturovat svět podle jednoho z těchto opozit, přičemž jeho druhý pól zcela pominout. Tak jako sociobiologové uznávají pouze sobecké motivy a nikoliv skutečně altruistické nebo třeba křesťanské chápání zla jako nedostatku dobra. Je důležité si uvědomit, že oba póly jsou součástí jediného celku a nelze je od sebe oddělit, či dokonce jeden pól druhým vyvrátit. Předložená koevoluční teorie se snaží tomuto zjednodušení předejít a nabídnout jev v celé své složitosti a nesoustředit se pouze na jediný pól, jak činí sociobiologie.

6) Lidé, lidoopi, filosofové

*Evoluce nás vybavila kooperativními impulsy a inhibicemi proti činům, které by mohly poškodit skupinu, na níž jsme závislí.*⁹⁸

*Nevím, zdali jsou lidé od základu zlí, nebo dobří, ale věřit, že každý jejich čin je sobecky motivovaný a dobře ukrytý před ostatními (včetně jich samých) podle mne velice podceňuje lidské intelektuální schopnosti, nemluvě o schopnostech jiných živočichů.*⁹⁹

- Frans de Waal

V této části své práce bych se rád věnoval příspěvku nizozemského etologa Franse de Waala (*1948) do celé debaty o lidské morálce. De Waal je v současnosti patrně nejznámějším badatelem v oblasti primatologie, který zkoumá vyšší primáty a lidoopy v zajetí (lidoopům v přirozeném prostředí se věnují především „Leakyho děvčata“ Diana Fossey, Jane Goodall a Biruté Galdikas, na jejichž práce se budu v této části rovněž odkazovat), přičemž hlavními tématy jeho zkoumání jsou sociální vztahy v rámci skupin společensky žijících primátů, především šimpanzů učenlivých, šimpanzů bonobo a malp kapucínských („šimpanzi Jižní Ameriky“). Proslavily jej knihy *Šimpanzí politika* (Chimpanzee politics, 1982), *Lidoop v nás* (Our Inner Ape, 2005), *Dobráci od přírody* (Good Natured, 1996¹⁰⁰) či naposledy *Primáti a filosofové* (Primates and Philosophers, 2009).

Ještě než se do rozboru jeho děl pustíme, je ale třeba na tomto místě ještě krátce zmínit takzvanou „teorii morálních pocitů (sentimentů)“, kterou představil původně Adam Smith ve svém stejnojmenném díle (*Theory of Moral Sentiments*¹⁰¹) a jíž se později ujal i David Hume, z nějž patrně čerpal otec zakladatel evoluční teorie skrze přirozený výběr Charles Darwin (byť skotského filosofa ve svém díle přímo necitoval¹⁰²). Tato teorie v kostce tvrdí, že součástí lidské přirozenosti jsou určité morální sentimenty (pocity), které člověku umožňují morální jednání. Klíčovým hráčem mezi těmito pocity je *sympatie* (ve smyslu schopnosti se vcítit do druhého, moderněji řečeno mít „teorii jeho mysli“). Díky

⁹⁸ De Waal 2005:191.

⁹⁹ De Waal 2009: 52.

¹⁰⁰ Česky vydala Academia v roce 2006.

¹⁰¹ Poprvé vydáno v roce 1759, tedy přesně sto let před Darwinovým *Původem druhů*.

¹⁰² Na druhou stranu nejrůznějších myšlenkových paralel je mezi oběma velikány mnoho, viz například článek Marka Pollena *David Hume's influence on Charles Darwin*. Koneckonců Darwin v mládí nějakou dobu ve skotském hlavním městě Edinburghu studoval, takže by bylo s podivem, kdyby Humeovy myšlenky jeho studium a posléze dílo neovlivnily.

sympatii¹⁰³ a dalším pocitům (a emocím) je člověk schopen oprostít se od primárně sobeckých zájmů a dbát i na dobro druhých.¹⁰⁴ Někteří vědci (v exaktních i humanitních vědách¹⁰⁵) si myslí, že tyto pocity jsou unikátně lidské, neboť pouze a jedině člověk dokáže rozvažovat zájmy druhých a podle nich uzpůsobit své vlastní cíle i vzhledem k určitým abstraktním principům.¹⁰⁶ Jiní naopak tvrdí, a mezi ně patří i za chvíli blížeji představený Frans de Waal, že tyto pocity či schopnosti jsou vlastní i některým dalším tvorům, především pak vyšším primátům. Z toho, že u nich nacházejí příklady chování vykazujících schopnost vcítění (sympatie) a teorie myslí pak usuzují, že i tito živočichové mají určitý stupeň schopnosti morálního rozhodování, nebo alespoň predispozice k němu. Frans de Waal je tedy pro nás zajímavý především v tom, že zkoumá naše v současnosti nejbližší žijící evoluční příbuzné, tedy šimpanze, v jejichž chování lze nalézt (nebo naopak postrádat) některé významné paralely s lidským chováním. Zjištěná fakta pak mohou posoužit jako základ pro srovnání chování těchto druhů (lidí, šimpanzů, bonobů). De Waal do celé debaty o lidské morálce přispívá tak, že nám ukazuje, kolik toho máme s našimi evolučními bratřenci (spíše než předky) společného, a tedy také může naznačit, co všechno ovlivňuje naše morální rozhodování, společenské mravy i etické teorie.¹⁰⁷

Morálka totiž podle něj nevisí jen tak ve vzduchoprázdnu, či mezi idejemi platónských sfér, ale je pevně připoutána k lidské evoluční historii. K tomu, abychom byli morální, musíme mít jisté vrozené predispozice (výše zmíněné morální sentimenty), které sdílíme s našimi evolučními příbuznými. Tyto zděděné předpoklady (emoce, schopnost sympatie atd.) jsou nám prospěšné, protože schopnost morálního rozhodování musí být jako většina znaků organismu adaptivně výhodná. Schopnost morálního rozhodování je zkrátka součástí naší přirozenosti.

„Morálka se nejspíše vyvinula jak fenomén u společensky žijících tvorů, společně s dalšími typicky společenskými kapacitami, jako je usmiřování, kooperace a sdílení,“ píše ve své zatím poslední vydané knize de Waal (2009: 53).

¹⁰³ Viz kapitola tři této práce pro Darwinovy názory na téma sympatie (soucitu).

¹⁰⁴ Což již ovšem Smith ve svém původním díle (*Teorie morálních sentimentů*) netvrdí, naopak zcela v duchu slavné „neviditelné ruky trhu“ (z *Bohatství národů*) prohlašuje, že dobra společnosti je dosahováno spíše skrze sebestředné zájmy jednotlivců, nikoliv záměrně, a že „univerzální štěstí má na starosti Bůh, nikoliv člověk.“

¹⁰⁵ Zastánci takzvané „teorie tenké vrstvy“ (Veneer theory, viz úvod, nebo následující oddíl).

¹⁰⁶ Frans de Waal morálku definuje jako dichotomii Pomoc-Poškození (*Hurting-Helping*). Jde o to, zdali jedinec buďto pomůže, nebo poškodí druhého, při vědomí jeho (i svých) vlastních zájmů.

¹⁰⁷ Rozhodně ovšem nezachází tak daleko jako Desmond Morris ve svých knihách *Nahá opice* (*The Naked Ape*) a *Lidská zoo* (*The Human Zoo*), v nichž v podstatě tvrdí, že člověk je v podstatě lidoop, který se chová víceméně stejně, jako jeho žijící evoluční příbuzní (např. velkoměsta nahlíží jako velké zoologické zahrady).

Vrozené predispozice pro morální rozhodování ovšem nejsou pouze a jen unikátně lidské, nýbrž najdeme jejich paralely i u ostatních živočichů, především pak vyšších primátů. Člověka sice některé schopnosti od těchto tvorů odlišují, nicméně jde spíše o rozdíly kvantitativní, nikoliv kvalitativní. Podívejme se nyní na to, jaké důkazy Frans de Waal pro svá tvrzení o existenci morálních sentimentů (pocitů) u vyšších primátů podává.

Šimpanzí politici a zahozené okurky

Jsem si docela jistý, že co se týče politických a náboženských záležitostí, nejsou lidské schopnosti rozvažování lepší, než opičí.

- Mark Twain

Jak jsem již zmínil v samotném úvodu této práce, je pro Franse de Waala základním tvrzením ohledně morálky to, že musí za sebou mít nějakou evoluční historii. To v důsledku znamená, že bychom měli pozorovat morální chování i u našich evolučních předchůdců či příbuzných, což se podle něj v jisté míře děje. V tomto ohledu často zmiňuje svá pozorování šimpanzů a malp, která podle něj jeho předpoklady potvrzují. De Waalovy první příklady pocházely z pozorování šimpanzí kolonie v Arnhemu, kde si všiml jistého „politikaření“ ve smyslu spolčování (i nepříbuzných) jedinců¹⁰⁸ za nějakým účelem (de Waal 1982). Takových koalic napočítal během dlouhých let de Waal a jeho kolegové u arnhemské kolonie stovky (uvádí v průměru 5-6 denně), přičemž pro studenty morálky jsou nejzajímavější ty dlouhodobější. Reprezentativním příkladem silné koalice byla spolupráce Nikkieho a Yeroena proti vládnoucímu alfa samci Luitovi, která nakonec vyústila v zabití Luita. S boji o moc, která je pro šimpanze ve skupině zásadní, souvisí i mnohé další pozorované fenomény, jako je usmiřování po konfliktu, nebo mediace vztahů (většinou prostřednictvím samic), stejně jako bylo zaznamenáno i vynucování sociálních norem.¹⁰⁹ Z těchto pozorování de Waal vyvozuje, že šimpanzi jsou si velice dobře vědomi toho, čeho chtějí dosáhnout, jak toho chtějí dosáhnout a co si o tom myslí (budou myslet)

¹⁰⁸ Standartně vykládaná evoluční teorie na základě Hamiltonovského paradigmatu předpokládá kooperaci především mezi příbuznými jedinci, protože tito mají jisté procento shodných genů, a tudíž by se měli navzájem podporovat ve prospěch vlastního šíření do další generace. Typickým příkladem takové spolupráce je rodičovská péče.

¹⁰⁹ Zde můžeme jako příklad uvést situaci pozorovanou opět v arnhemské ZOO: dvě mladé samice odmítaly na konci dne jít z výběhu zpět do pavilonu, kde se ostatní shromáždili, aby dostali jídlo. Pravidlo pro šimpanze v ZOO bylo takové, že jídlo dostanou všichni až poté, co všichni budou uvnitř pavilonu. Když mladé samice později konečně dorazily, ostatní je zbili. Druhý den byly v pavilonu mezi prvními.

ostatní. Šimpanzi podle jeho přesvědčení jsou schopni jisté formy vcítění (sympatie) i teorie mysli (*theory of mind*), tedy mají schopnost se vcítit do druhého a předvídat, co se asi bude dít (druhý bude chtít dělat atd.). V tomto případě de Waal zmiňuje (nejen) příklad samce Kakoweta ze ZOO v San Diegu, kde tento samec zjistil, že několik šimpanzů uvízlo ve vypuštěném vodním příkopu, a když se nic netušící zřízenci chystali jej naplnit, začal divoce gestikulovat, aby tak nedělali, čímž své druhy zachránil. V tu chvíli se nejen musel vcítit do kůže lapených šimpanzů, ale i zřízenců v ZOO a v neposlední řadě si musel domyslet důsledky, které by puštění vody do příkopu znamenalo, protože šimpanzi neumí plavat. Že nešlo o náhodný jev dokazuje i jiné pozorování z té samé kolonie, kde byl z důvodu prevence možných neštěstí ve vodním příkopě instalován řetěz, který umožňoval se šimpanzům z příkopu dostat, čehož jeden z mladých samců několikrát vtipně využil, když zpozoroval, že alfa samec do vypuštěného příkopu vlezl, a řetěz mu se smíchem (výrazem ve tváři, který primatologové považují za smích) vytáhl.¹¹⁰

Příklady dalších pozorovaných jevů byly experimenty na téma smyslu pro spravedlnost u malp kapucínských (de Waal 2009). De Waal a jeho kolegové nejprve naučili maply směňovat žetony, které jim dávali, za určité odměny, většinou v podobě jídla. Poté začali sérii experimentů, při nichž nejprve dávali malpám na oplátku za žeton okurku, tedy relativně populární zdroj potravy. V další fázi experimentu ale současně dávali dvěma malpám, které na sebe viděly, jedné za žeton okurku a druhé grep, což je pro malpy daleko nejoblíbenější ovoce, mnohokrát převažující hodnotu okurky. Pozoruhodné bylo to, že malpy obdarované ve směně okurkou odmítaly tuto zeleninu přijmout, či ji vztekale zahazovaly, i když ještě den předtím byla pro ně podobná směna zcela akceptovatelná.

„Malpy kapucínské podle všeho znají relativní hodnotu odměny a srovnávají svoji odměnu s možnými dostupnými odměnami, stejně jako porovnávají své úsilí a úsilí druhých. I když naše data nemohou přesně objasnit přesné motivace těchto opic, jednou z možností je, že opice jsou stejně jako lidé ovlivňovány sociálními emocemi.“ (de Waal 2009: 48)

Z těchto a mnoha dalších příkladů nizozemský primatolog usuzuje, že zcela jednoznačně nelze nakreslit dělící čáru mezi lidmi a jejich chováním (včetně a/morálního) a

¹¹⁰ Pro uvedené příklady viz de Waal 2009 a de Waal 2005.

behaviorálními projevy zvířat, především pak vyšších primátů. Neříká samozřejmě, že by se lidé a dejme tomu šimpanzi nebo malpy kapucínské chovali stejně, ale že minimálně jisté paralely v jejich chování můžeme nalézt. Jinými slovy, lidé toho mají se svými evolučními příbuznými mnoho společného, což je přesně to, co by pravý darwinista měl očekávat.

Vnitřní konzistence

Skutečně nelze nalézt jediný znak, jenž by odlišoval člověka od „zvířat“, aniž by se řeklo, která konkrétní zvířata máte na mysli.

- Mary Midgley¹¹¹

Jak už bylo v této práci zmíněno, Charles Darwin v Původu člověka spekuloval o jakémsi morálním instinktu (stejně jako před ním David Hume či Adam Smith se svojí teorií morálních sentimentů), který je nutnou podmínkou morálního chování, přičemž jako jeho nutné podmínky zmiňoval schopnost rozvažování, soucit (míněna empatie čili schopnost vcítění) a svědomí (tedy paměť). Alespoň jisté základní formy těchto schopností (kapacit) se pak primatolog Frans de Waal snaží najít i u nejbližších žijících evolučních příbuzných člověka (viz předchozí oddíl). Ze svých pozorování a experimentů poté usoudil, že sice člověk je patrně nejmorálnějším tvorem ze všech, nicméně i jiní živočichové s ním minimálně některé předpoklady k morálnímu chování sdílejí. Jedním ze základních rozdílů mezi lidmi a jejich nejbližšími žijícími evolučními příbuznými je ten, že lidé jsou schopni sledovat činy druhých i své a snaží se být dlouhodobě ve svém jednání stálí.

„Touha po vnitřně konzistentní morální soustavě je unikátně lidská. My jediná chceme vědět, proč si myslíme, to co si myslíme. Můžeme například přemýšlet nad tím, jak smířit svá stanoviska k trestu smrti a k potratu, nebo o tom, za jakých okolností by byly přípustné. Což je mnohem abstraktnější než veškeré konkrétní chování, které u zvířat pozorujeme. ...“

Považuji tuto úroveň morálky, s její touhou po konzistenci a „nezaujatosti“, pečlivým vážením toho, kdo co udělal nebo měl udělat, za unikátně lidskou. I když nikdy zcela nepřekračuje sociální motivy primátů (Waller 1997), náš vnitřní dialog i přesto povznáší

¹¹¹ Midgley 1979: 206.

morální chování a sebe-uvědomění na úrovni, která na evoluční scéně do příchodu lidského druhu chyběla.“ (de Waal 2009: 174-175).

Takže někteří živočichové sice mají určité základní morální schopnosti, ale ne až tak vyvinuté, jako člověk. „Jestli jsou zvířata morální? Shrňme to tak, že obývají několik pater věže morálky,“ tvrdí de Waal ve své knize Primáti a filosofové (2009: 181).

Navíc velkou roli hrají sociálně předávané normy a systémy, které nejsou u ostatních živých tvorů tak patrné jako u člověka. Člověk je sice nemá vrozené ve své genetické výbavě, nýbrž mu jsou předány (sociálním) prostředím, ale na druhou stranu disponuje vrozenými dispozicemi, které mu je umožňují získat a řídit se podle nich. A patrně alespoň část těchto dispozic vyšším primátům chybí, neboť komplikovanější sociální normy u nich téměř nepozorujeme. Zajímavá je v tomto ohledu paralela s konceptem jazykového instinktu, kterou představím v následujícím oddíle.

Morální instinkt (podruhé)

Zabití je přípustné pouze v tom případě, že jeho účelem je dosažení vyššího dobra.

- Mark Hauser¹¹²

Evoluční biolog a filosof Marc Hauser se ve své velice zajímavé knize Morální mysl (*Moral minds*, 2006) ujal myšlenky Charlese Darwina a dalších (viz výše), který v Původu člověka spekuloval o existenci jistého „morálního instinktu“ a pokusil se tuto myšlenku rozvést ještě dále. V jeho pojetí je morální instinkt¹¹³ v jistém smyslu podobný konceptu teorie jazykového instinktu, jíž představil Steven Pinker (Noam Chomsky)¹¹⁴. Tedy: oba předpokládané instinkty postulují existenci genetického základu jazyka / morálky, který je ovšem závislý na kulturním vstupu, tedy jazyku / morálce společnosti, do níž se člověk narodí, nebo v ní dlouhodobě žije. Tím se samozřejmě nechce říci, že existuje jakási proto-morálka, stejně jako neexistuje nějaký meta-jazyk. V obou případech jde zkrátka o nastavení jistých mantinelů a parametrů, jež jsou v kulturním prostředí formovány, takže

¹¹² Hauser 2005: 126.

¹¹³ Instinkt je zde chápán velice volně. Odkazuje pouze ke genetickému základu daného chování, nikoliv ovšem k jakési striktní rigidnosti, která bávala s tímto pojmem spojována dříve. Ve světě přírody je totiž až příliš instinktů otevřených, tedy počítajících se všemožnými vstupy z vnějšího prostředí (a kultury).

¹¹⁴ Viz Peregrin 2003.

se jednotlivé jazyky (mravy, morálka) mohou velice lišit.¹¹⁵ Avšak nacházíme také jisté vnitřní strukturální podobnosti, které volnost těchto kategorií silně omezují. To vše je pochopitelně v souladu s názory stoupců geneticko – kulturní koevoluce (představili jsme si ji ve třetí kapitole), kteří tvrdí, že geny a kultura na sebe působí a nemohou jeden bez druhého být. Tak jako na jednu stranu geny umožňují osvojení si kultury (včetně jazyka či mravu), kultura umožňuje genům nebyvalé šíření, i přes znatelné maladaptace (typu možnost sebevraždy, eutanázie, antikoncepce atd.), jež s oblibou vypichují odpůrci evolučních věd.

Morální instinkt dle Hausera nelze ztotožnit s nějakým „morálním orgánem“, spíše jde o sadu nejrůznějších podmínek či předpokladů, které musí tvor splňovat, aby se mohl nazývat morálním. V souhlasu s Darwinem (či de Waalem) Hauser tvrdí, že takovými podmínkami jsou schopnost vcítění (tedy soucitu ve výše zmíněném smyslu), schopnost rozvažování (domýšlet důsledky svých činů) a rovněž paměť umožňující uzpůsobit svoji reakci podle minulých interakcí. To však zdaleka není vše, nelze zapomenout ani na doprovodné emoce, jako je například stud, či zhnusení, které rovněž ovlivňují naše rozhodování, dále schopnost předvídat akce druhých (i na základě minulých činů), teorii mysli (nikoliv jen ve smyslu „základní“ empatie, tedy sdílení pocitů, nýbrž i co se týče rozmyšlení akcí druhých, jejich záměrů atd.¹¹⁶), schopnost dodržovat fair-play a rozpoznání nespravedlnosti, schopnost zadržovat informace (či přímo lhaní) a schopnosti pro reciproční jednání.

Jak jsme již viděli v předchozím oddíle, mnohé z těchto předpokladů nacházíme i u jiných živočichů, především vyšších primátů. To, co podle Hausera u nich nepozorujeme, je schopnost reciprocity, která nám umožňuje jednat a spolupracovat i s nepřibuznými jedinci v dlouhodobých časových intervalech. Ano, jsou známy příklady recipročních aktů v přírodě, jež se neváží na genetickou příbuznost (za všechny jmenujme například dávení

¹¹⁵ Jistou podobnost nacházím ve světě fotografie. Fotografický aparát je přístrojem, který umožňuje za pomoci nejrůznějších parametrů (clona, čas, expozice atd.) výrazně měnit podobu výsledného snímku, a zdůraznit tak nejrůznější stránky snímané reality. Obsah fotografie není nikdy předem dán, nicméně je výrazně omezen parametry, jimiž fotografický aparát disponuje. Fotograf je zkrátka do jisté míry omezován fotoaparátem, Heideggerovými slovy se „rozvrhuje ve vrženosti“. Viz Flusser 1999.

¹¹⁶ V tomto ohledu je velice zajímavý objev takzvaných „zrcadlových neuronů“ (mirror neurons). Tyto neurony, objevené v mozcích některých primátů (a patrně přítomné i u člověka) totiž jsou aktivovány ve chvíli, kdy daný tvor provádí nějakou činnost *a zároveň* také ve chvíli, kdy stejnou činnost provádí někdo jiný. Někteří autoři spekulují, že „zrcadlové neurony“ stály i u vzniku lidské řeči a jsou předstupněm pro schopnost čtení mysli (*theory of mind*). „Pokaždé, když sledujete někoho jiného jak něco dělá ... odpovídající neuron ve vašem mozku začne být aktivní, tudíž vám umožní „číst“ a rozumět záměrům druhého, a tak si vytvořit podrobnou „teorii mysli“,“ píše jeden z horlivých badatelů v tomto oboru V. S. Ramachandran. Viz MIRROR NEURONS and imitation learning as the driving force behind "the great leap forward" in human evolution (http://www.edge.org/3rd_culture/ramachandran/ramachandran_p1.html).

krve u některých netopýrů, kteří takto krmí méně úspěšně lovící jedince), jenže obvykle se jedná o spíše krátkodobé interakce, s nízkými náklady, týkající se jedné komodity (př. právě krev, nebo pomoc při lovu či vískání) a především omezené na poměrně krátké intervaly. Jinými slovy, jde spíše o mutualismus, než reciprocitu. To, co oba fenomény dle Hausera odlišuje, je právě prodleva mezi akcí a reakcí, tedy půjčkou a oplátkou. A jak se zdá, člověk je v tomto ohledu nejspíš nejtrpělivějším tvorem ze všech.¹¹⁷ Zároveň, což je druhý velký rozdíl, člověk jako jediný je schopen nespolutracující jedince přímo potrestat, na vlastní náklady, i s vědomím, že z toho nebude nic mít.¹¹⁸

A zde právě dle Hausera je prostor pro morálku: jsme schopni dodržovat jisté sociální normy, protože právě ty zajišťují, že se nám za půjčku dostane oplátka. A ti, kteří takové normy budou porušovat, budou patřičně potrestáni. Tyto tresty podle koevolucionistů (za příklad opět uvádím Richersona s Boydem (2005) mohou mít nejrůznější formu od ponižování jedince, stranění se nespolutracujícího jednotlivce a dalších trestů až po ostrakizaci (vyloučení daného nepřízřivového jedince ze skupiny). Všechny tyto tresty sice způsobují náklady trestajícímu jednotlivci, ale na druhou stranu výrazně snižují zdatnost provinilce (např. snížení možnost nalezení sexuálních partnerů), a tedy i možnost předat i jeho „sociopatické“ geny do další generace, čímž se zvyšují frekvence přátelských genů. Jinými slovy, kdybych si měl vypůjčit slova z názvu jedné z de Waalových knih, jsme „Dobráci od přírody“, zkrátka proto, že je v naší přirozenosti pomáhat ostatním a trestat ty, kteří půjčku nevracejí oplátkou. Co je narušení sociálních norem (a jak by se mělo trestat) je obvykle součástí těchto norem samotných, které si vynucují své dodržování a působí jako selekční síly na geny, stejně tak jako na relativní kulturní zdatnost populace (která může být oproti jiným kulturám nebo jejich částem výrazně slabší, což je historicky zaznamenáno na mnoha příkladech od evropské kolonizace po války súdánských kmenů¹¹⁹), tedy odolnost vůči jiným kulturám nebo jejich částem. Zdatnost kulturních institucí a variant (částí kultur) je pak právě tím místem, kde se setkávají silné vrozené vlivy s ještě silnějšími kulturními vlivy, kde kulturní prostředí ovlivňuje geny a kde geny ovlivňují kulturní normy, kde fungují empatie i memetické komplexy, teorie myslí i soucit, kde morální sentimenty naráží na síly kulturní evoluce a kde jazykový instinkt zdraví instinkt morální. A kde si podává ruku Frans de Waal s Richardem Dawkinsem.

¹¹⁷ Na tomto místě by de Waal s Hauserem nejspíše nesouhlasil, i kvůli tomu, že kooperace například mezi Terpenem a Nikkiem v arnhemské šimpanzí kolonii trvala několik let.

¹¹⁸ I podle de Waala případy takového chování u šimpanzů nacházíme vskutku jen velice vzácně.

¹¹⁹ Viz Richerson, Boyd 2005: 23-25.

7) Ruku v ruce, to je koevoluce

Když se mezi divochy najde nějaký muž, který je důmyslnější než ostatní, vynalezne novou past nebo zbraň či způsob, naklepe zaútočit, nebo se bránit, pak není třeba velkých rozumových schopností, ale stačí jen obyčejný zájem, aby ho všichni ostatní členové kmene napodobili, a tím z toho také měli užitek. ... Kmeny, které měly nejvyšší počet takto nadaných lidí, se nutně rozrůstaly a vytlačovaly ostatní. ... Je proto nanejvýš pravděpodobné, že se duševní schopnosti člověka postupně zdokonalily prostřednictvím přirozeného výběru.

- Charles Darwin¹²⁰

Na tomto místě bych se chtěl vrátit k tomu, čím jsem svoji práci na téma schopnosti morálního rozhodování u člověka a jeho evolučních příbuzných začal, tedy ke svému přesvědčení, že tato schopnost patří do obou sfér, jež ovlivňují člověka jako jednotlivce i druh (a i jeho geny, mám-li zmínit všechny úrovně, na nichž probíhá evoluce člověka), tedy do sféry kulturní i genetické dědičnosti.

Je očividné, že k tomu, aby člověk mohl být schopen se morálně rozhodovat, musí zároveň dokázat vcítit se do kůže druhých, předvídat, co budou dělat, brát v ohled to, co se již událo i přemýšlet nad tím, co se od něj čeká, nebo nečeká a zároveň musí disponovat určitými emocemi, jež do velké míry motivují jeho jednání. Jinými slovy, jsme opět zpátky u Charlese Darwina (nebo Franse de Waala z předchozí sekce). Aby se tvor mohl nazývat morálním, musí být schopen sympatie (vcítění), rozvažování (příčin a důsledků) a mít svědomí (tedy si pamatovat co se již ne/stalo a podle toho uzpůsobovat své jednání¹²¹). Všechny tyto předpoklady jsou člověku do velké míry vrozené.¹²² Na druhou stranu, což je stejně důležité, morální rozhodování člověka ovlivňuje také množství nezanedbatelných sil, jimiž působí kulturní evoluce, a které ve svém důsledku ovlivnily evoluci zmíněných morálních sentimentů (podrobněji viz níže). Právě ty totiž určují, s kým a jak máme soucítit, koho litovat, z koho si brát příklad či jaké hodnoty preferovat.

¹²⁰ Darwin 2006: 150-151.

¹²¹ Což se týká například trestání jedinců porušujících sociální normy, úpravy jednání vůči podvodníkům narušujícím reciproční vztahy, atd.

¹²² Uslyšíme-li v televizi, že byl (například) nějaký americký občan odsouzen k smrti, dokážeme se vcítit do jeho pocitů (sympatie), zažijeme při tom doprovodné emoce (zadostiučinění, zhusení z jeho zločinů atd.), jsme schopni si rozmyslet, zdali si trest zaslouží (rozvažujeme přiměřenost trestu smrti) a zároveň to může do budoucna ovlivnit naše jednání (svědomí).

Což je druhá složka našeho morálního rozhodování, která je často mnohem silnější než první.

Stoupenci geneticko-kulturní koevoluce, tedy názoru, že kultura a geny se vyvíjely ve vzájemné souhře a nelze jedno od druhého oprostit, zdůrazňují důležitost obou těchto příčinných faktorů, které člověka a jeho (morální) rozhodování ovlivňují. Podle této teorie člověk disponuje evolučně vyvinutou sadou „kmenových instinktů“ (my bychom je zde mohli pro pohodlnost nazývat morálními), které u umožňují širší spolupráci ve skupině a jsou důsledkem kumulativní kulturní evoluce¹²³, která člověka odnesla tak daleko od všech ostatních živých tvorů na této planetě. Tyto instinkty potlačily¹²⁴ původní „genostředné“ instinkty, tedy puzení ve smyslu hamiltonovsko-dawkinsovském (tj. „sobeckosti“ ve prospěch genů jednotlivce a jeho kopií v jiných organismech), které máme společnou s většinou živočichů, a zároveň umožnily lepší soužití ve skupině, tedy širší možnost spolupráce s nepříbuznými jedinci, trestání nepřízpůsobivých jedinců, symbolické vymezení skupiny, imitaci úspěšných jedinců atp. Takové kmenové společnosti, jež byly dle archeologického záznamu typické až do neolitické (zemědělské) revoluce, ovšem stále ještě nebyly podobné těm dnešním. Široká spolupráce mezi zcela neznámými jednotlivci, institucionalizované tresty, obrovská nerovnost, dělba práce atd. - to jsou všechno fenomény, které nemohly i kvůli časové náročnosti vzniknout, či být připraveny genetickou cestou. Kultura si však našla cestu, jak vrozené predispozice obejít, či ještě lépe je využít ve svůj vlastní prospěch.¹²⁵ Proto jsou dnešní společnosti

¹²³ Ve smyslu neustálého vylepšování jednotlivých inovací, což je jev, který u lidoopů a jiných organismů (například kytovci) pozorujeme jen málokdy. Jejich kulturní vynálezy, dá-li se to tak nazvat, se většinou sestávají z jednoho nebo dvou kroků (pomyslete například na světoznámé „rybaření“ šimpanzů – k němu stačí najít vhodnou větvíčku, otrhat ji a patřičným způsobem ji strčit do termiště), zatímco lidské artefakty často čítají tisíce kroků a jednotlivých vylepšení, které za sebou mají bohatou historii (vezměte si například i ty nejjednodušší vynálezy, jako například vidličky či sponky, jejichž vývoj zabral stovkám lidí dlouhá časová období a stovky nejrůznějších inovací – viz Henry Petroski: *The Evolution of Useful Things*).

¹²⁴ Nikoliv ovšem nahradily. Působení preferencí vlastního zisku či zisku svých příbuzných zná každý čtenář jistě až příliš důvěrně.

¹²⁵ Opět se vracíme k myšlence geneticko kulturní koevoluce. Nejde o to, že by kultura (chcete-li „memy“) nějak oklamávala naše geny, jak si myslí Richard Dawkins. Genetická a kulturní evoluce na sebe vzájemně reagovaly a navzájem si pomáhaly, podobně jako dva mutualisticky žijící živočichové. Z hlediska genetických zájmů (vlastního šíření) je *žádoucí*, aby se kultura co možná nejvíce rozvíjela, neboť přináší příliš mnoho dobrých adaptací na to, aby ji kvůli několika maladaptacím bylo výhodnější ji z pohledu genů nepodporovat. Richerson s Boydem (2005) citují pěkný příklad antropologa Paula Johnsona (cf. Stark 1997), který zdokumentoval šíření křesťanství během pozdního období římského impéria. I když z pohledu genů může mít toto náboženství mnoho genetických maladaptací (například důraz na monogamii), na druhou stranu má i významné přínosy, jako například větší zapojení do sociálních sítí, tím i vyšší míru pomoci mezi křesťany, například v tehdejší době četných epidemií (sociální stát, který by postiženým pomáhal, v Římě v podstatě neexistoval) a tím i nižší úmrtnost a vyšší míru dožití jednotlivých křesťanů. Viz. Richerson, Boyd: 2005: 210-11.

segmentovány do „kmenových“ jednotek (s vnitřní hierarchií, tvárnými vztahy¹²⁶, vymežujícími symboly atd.), které se k sobě chovají navzájem jako jednotlivci v kmeni (popř. vznikají různé subkultury), což umožňuje právě zmíněnou dělbu práce, širokou kooperaci atd.¹²⁷ Koevoluční uvažování se dá snadno aplikovat i na morálku, která je předmětem této práce.

Pokusím se proto tyto myšlenky rozvést o něco podrobněji. Člověk podle výše zmíněné teorie disponuje dvěma vrozenými sadami sociálních instinktů. Tu první, kterou jsme nazvali hamiltonovsko-dawkinsovskou (ve smyslu mateřské péče, přímé reciprocity, a genostředného jednání vůbec), nepochybně sdílíme s většinou tvorů na této planetě¹²⁸, což v našem současném prostředí znamená, že jsme (například) často jsme nakloněni podvádět, když se nikdo nedívá, protěžujeme své blízké a rodinu, nebo (když už jsme u toho) krátíme stát na daních. I tato vrstva naší přirozenosti je nepochybně součástí našeho morálního rozhodování, nicméně není vrstvou primární (jak by si mysleli sociobiologové, v čele s Edwardem O. Wilsonem, který prohlašuje, že geny mají kulturu „na vodítku“¹²⁹) a navíc je povětšinou spíše vrstvou, která je odsuzována jak lokálními mravy, tak místní morálkou (z níže uvedených důvodů je jasné proč). Jednoduše řečeno, proto, že matka krmí své mládě ještě neříkáme, že se chová morálně.

Druhou vrozenou sadou predispozic jsou ony takzvané „kmenové instinkty“, které se vyvíjely společně s rozvojem kultury. Kultura umožnila osvojování a šíření adaptací (prostřednictvím kumulativní kulturní evoluce a sociálního učení) rychlostí, jakou by geny nebyly nikdy schopny reagovat na měnící se prostředí (které se shodou okolností v pleistocénu vlivem klimatických podmínek měnilo velice dramaticky). Jednotlivé skupinky (tlupy) lidí si začaly budovat určité kulturní tradice, které jim pomáhaly v měnícím se prostředí přežít, a zároveň je odlišovaly od skupin ostatních (symbolické vymezení prostřednictvím vnějších symbolů, jazyka, mravů atd.). Dané skupinky se zkrátka chovaly jako jednotky (i přes značnou difúzi jedinců i idejí), které měly různou kulturní zdatnost, a které své tradice předávaly do dalších generací. A protože byly splněny všechny tři podmínky (variabilita, dědičnost, kompetice), které charakterizují

¹²⁶ Viz Giddens 1998.

¹²⁷ Viz Richerson, Boyd (2005:230 a dále)

¹²⁸ I když příklady recipročního jednání mezi nepříbuznými jedinci jsou poměrně vzácné. Ovšem i tak je můžeme především u vyšších primátů (srv. oddíl o de Waalových experimentech) pozorovat.

¹²⁹ „Geny drží kultura na vodítku. Vodítko je velmi dlouhé, ale hodnoty budou nevyhnutelně omezovány tak, aby byly v soulase s jejich účinky na lidský genofond. Mozek je produktem evoluce. Lidské chování – stejně jako nejhlubší schopnosti pro emocionální reakci, jež takové chování vyvolává a provází – je nepřímá „okliková“ technika, kterou lidský genetický materiál je u bude udržován nedotčený. Morálka nemá žádnou jinou doložitelnou funkci.“ (Wilson 1993 : 162).

darwinistickou evoluci, začalo k ní skutečně docházet. Ty skupiny, které měly kulturní zdatnost vyšší (byly větší, soudržnější v boji, technicky vyspělejší atd.), dokázaly v konkurenci jiných skupin být úspěšnější (ať už díky přímým soubojům nebo subtilnějším technikám, jako například zemědělským vynálezům) a tím vytlačovaly či asimilovaly méně úspěšné a méně spolupracující skupiny.¹³⁰ Výsledkem byla kulturní selekce, která zpětně působila i na geny, u nichž propagovala co největší orientaci k prosociálnímu chování, včetně doprovodných emocí, preferencí, způsobů myšlení atd. (ony „kmenové instinkty“). Tyto instinkty na oplátku umožňovaly další a další možnosti zrychlení kulturní evoluce a zvýšení spolupráce (dělbý práce, hierarchizace společnosti, spolupráce s nepříbuznými jedinci, odložené reciprocitu atd.). Zde nacházíme jakési „genetické“ základy dnešního morálního rozhodování, které doplňují a překrývají ty z předchozí vrstvy (hamiltonovsko-dawkinsovské). Jinými slovy máme vrozené predispozice (Smith by řekl morální sentimenty), které nám umožňují stýkat se s neznámými jedinci, spoléhat na jejich dobrou vůli (pokud jsou tedy členy našeho kmene), a kvůli tomu ve společnosti dochází k elementární dělbě práce (specialisté), vyšší míře spolupráce atd. To je fáze lovecko-sběračských společností, jak ji známe z archeologického záznamu, nebo z některých jejich dosud přeživších případů (některé inuitské kmeny, !Kung Sanové). Tyto společnosti vykazovaly (vykazují) sociální normy, jimž se mohou jejich členové naučit prostřednictvím mechanismů sociálního učení a díky vrozeným sociálním instinktům, přičemž tyto normy je odlišují od jiných skupin (kmenů) s nimiž jsou v neustálé (ne)přímé kompetici.

V této fázi už člověk mnoho paralel u živočichů a vyšších primátů nenachází. Ano, Jane Goodallová popisuje „válčení“ šimpanzích skupin¹³¹ a u Franse de Waala nacházíme pozorované případy reciprocitu, „politických“ partnerství, mediaci vztahů a snad i vnímání spravedlnosti (příklad s malpami a okurkami). Ovšem je očividné, že tito primáti zůstávají jen na půl cesty. To, co jim chybí k elevaci na úroveň, na níž momentálně operují lidé, je právě kulturní vývoj, který by dokázal výrazněji vymezit jednotlivé skupiny, zvýšit jejich diferenciální zdatnost, a umožnil jejich vzájemnou kompetici, jež by vyústila v selekční tlak na prosociální genetické predispozice (a „pro-morální“ také, když už jsme u toho). Selekcce v případě lidí favorizovala kooperaci v malé skupince proto, že

¹³⁰ Ostatně společnosti (a jejich kultury) se mohou hroutit i ze sobě inherentních důvodů, jako například upřednostňování krátkodobých prospěchů před dlouhodobými, nebo neschopnosti adaptovat svoji kulturu na měnící se prostředí (viz vizionářská přednáška Jareda Diamonda na TED z roku 2003, http://www.ted.com/talks/jared_diamond_on_why_societies_collapse.html)

¹³¹ Tyto skupiny se ale neliší sociálními normami, nebo odlišujícími symboly (jinými slovy kulturou).

jednak trestání nepřizpůsobivých jedinců je poměrně málo nákladné, a tudíž se většině jedinců vyplatí být součástí skupiny, která jako celek (i jako souhrn jednotlivců) má vyšší zdatnost, než jeden její každý člen sám o sobě. Trestání nepřizpůsobivých totiž vyžaduje poměrně malé náklady a to ještě jen čas od času. Většina lidí projde svým životem bez toho, aniž by musela někoho za nemravné (antisociální) chování trestat.¹³² Podle matematických modelů Richersona s Boydem (2005) totiž i několik málo trestajících jedinců (pomyslete na efekt hrdla láhve, který může rychle umožnit šíření predispozic k trestání) postačuje k tomu, aby ve skupině i sobečtí jedinci jednali ve prospěch skupiny a převládlo sociální chování.¹³³

Jistým problémem je, že „morální tresty“ mohou sankcionovat téměř libovolné jednání, nejen prosociální, ale doslova jakékoliv. Tudíž kultury si mohou vytvářet sady sociálních norem, které nemusejí (genetickou i kulturní) zdatnost nijak zvyšovat a být dokonce maladaptivní. Zde ovšem přichází opět ke slovu kulturní selekce, která šíření maladaptivních kulturních variant omezuje tím, že nevýhodné kultury či jejich části eliminuje, nebo asimiluje do kultur jiných. To se ovšem týká jen těch očividně neprospěšných kultur či jejich částí, které ohrožují zdatnost kultury jako celku. Existuje ovšem velká škála chování, které své nositele přímo neohrožují, a tudíž selekci kultur nijak neovlivňují. Vezměte si například povinnost v mnoha současných firmách nosit kravatu do práce, anebo třeba oblíbený příklad - celibát katolických kněží. Jak kravata, tak katolický slib věrnosti Bohu své nositele nijak kulturně nevyřazují ze společnosti (v druhém případě mu dokonce přisuzují poměrně vysoký status), kulturu samotnou v jejím soupeření s jinými nijak neohrožují a zároveň jsou morálně sankcionovány. To, že druhý případ snižuje genetickou zdatnost jedince je věc druhá, ovšem v této fázi jsou již kulturní síly silnější, než genetické vlivy. Zde přichází ke slovu námi probíraný Richard Dawkins se svoji teorií nakažlivých memů, které vůbec nemusejí být člověku ku prospěchu, nijak se neváží na genetickou zdatnost a jde jim jen o vlastní šíření. V lidských kulturách se nepochybně usadilo velké množství maladaptivních idejí, které genetickou zdatnost člověka nijak nezvyšují, ale které na druhou stranu zvyšují jeho zdatnost sociální. Což je

¹³² Robert Trivers nazývá sankcionování nepřizpůsobivých „moralistic punishment“, tedy „morální tresty“.

¹³³ V této souvislosti byl zajímavý de Waalův experiment s makaky rhesusy (*Macaca mulatta*), a makaky medvědími (*Macaca arctoides*), který pěkně ilustruje možnou změnu chování díky tradici. Nizozemský primatolog do kolonie tradičně velmi bojovných rhesusů přidal několik makaků medvědích, kteří jsou nejen mnohem větší než rhesusové, ale také mnohem umírněnější a často se po konfliktu usmířují. Po několika týdnech se celá kolonie začala chovat podle příkladu medvědích makaků tak, jako by agresivní nátura rhesusů naprosto zmizela. A co je nejzajímavější, celá skupina v mírném a tolerantním chování pokračovala i poté, co byli makakové medvědí ze skupiny odstraněni. Podobnou náhlou změnu chování (v přírodě) pozoroval Robert Sapolsky u paviánů. (de Waal 2008: 147-49).

přesně to, co geny podporují (i když „neví“ o důsledcích, například v podobě celibátu či antikoncepce), neboť vysoký status ještě v nedávných dobách znamenal vyšší šanci na reprodukci a tím i přenos genů do další generace. Katolický kněz se tak může těšit poměrně vysokém statutu a pozici v rámci kultury, i když jeho geny z toho žádný očividný prospěch nemají.

Z celé této debaty pak samozřejmě nelze vynechat (opět dle Darwinova vzoru) inteligenci, čili vědomé rozmyšlení jednotlivých variant možného jednání, což s morálkou souvisí především. Kdyby neexistovala alespoň určitá míra svobodného rozhodování, jak alespoň v sedmdesátých letech naznačovali někteří sociobiologové a jiní (některým z nich to vydrželo až dodnes), pak by samozřejmě něco jako morálka zcela ztratilo význam. Naštěstí je více než pravděpodobné, že naše vrozené predispozice s rozhodováním (míněno volním mezi variantami) počítá. To, že sice na jednu stranu naše rozhodnutí ovlivňují nejrůznější vrozené predispozice a kulturní vlivy (od emocí, empatie a tendence preferovat vlastní geny přes sociální instinkty preferující co nejvyšší spolupráci s druhými až po zcela nezávislé kulturní hodnoty a preference), na druhou stranu je vyváženo schopností jednotlivé varianty mezi sebou poměřovat a vybírat mezi nimi tu nejvýhodnější (či alespoň zamítnout ty nevýhodné¹³⁴). Koneckonců, kdyby lidskou společnost měly řídit instinkty, pak by lidé byli něco jako mravenci. Jenže schopnost blanokřídlého hmyzu reagovat na změny ve vnějším prostředí je velice silně limitována – a proto lidé mají jedenapůlkilové mozky, které jim umožňují naučit se kulturu či jazyk, přebírat výhodné kulturní varianty (Dawkins by řekl memy) a jiné zavrhnout a pochopitelně se rozhodovat o tom, co je pro ně nejlepší i v rámci kultury, v níž se nacházejí, což se pak odráží i v jejich morálním rozhodování. Je samozřejmě otázkou, do jaké míry intencionalitou (vědomé chtění a zároveň uvědomění si důsledku svých činů) disponují živočichové a především vyšší primáti. Někteří autoři tvrdí, že vyšší primáti ve svém chování podléhají takzvaným chtěním (*wanton*), tedy těm emocím a motivům, které zrovna nabudou vrchu.¹³⁵ Pravdou ale zůstává, že to zkrátka nevíme, protože do šimpanzích hlav, stejně jako do lidských nevidíme.

Každopádně je zcela nepochybné, že lidské morální rozhodování ovlivňují jak vrozené, tak kulturní vlivy. Genetický základ našeho chování (hamiltonovsko-

¹³⁴ Neurobiologové V. S. Ramachandran a Michael S. Gazzaniga v tomto ohledu hovoří nikoliv o svobodné vůli (*free will*), ale o svobodně záporu (*free won't*) – lidský mozek je podle nich do velké míry automatizovaný, nicméně člověk (*ego*) může zamezit některý volbám a místo nich upřednostnit jiné.

¹³⁵ Viz příspěvky Christine M. Korsgaard a Philipa Kitchera v de Waal 2009. Podobná chtění mohou hrát velkou roli v rozhodování člověka. Dost možná si člověk některá chtění sebe sama jen zpětně zdůvodňuje jako svobodnou volbu (srv. s veleznamými Libetovými experimenty).

dawkinsovské a kmenové instinkty) doplňují vnější kulturní vstupy, které mohou být ve většině případů adaptivní, ale které samozřejmě mohou být i velice neadaptivní (Dawkins). Naši nejbližší žijící evoluční příbuzní jsou zatím na úplném počátku této cesty, když u nich nacházíme jisté prvky proto-kultur a základy pro morální rozhodování (některé stavební bloky morálky, morální sentimenty, snad i vědomé rozvažování – viz část o de Waalovi), ale k tomu, aby dosáhli té míry, na jaké se nyní nachází člověk, jim schází kumulativní kulturní evoluce a větší diference skupin, která by umožnila vznik kulturní selekce jednotlivých skupin a tím i tlak na „prosociálnější“ genetické frekvence (základy tradic jsou zatím velice hrubé). Jejich schopnost morálního rozhodování je zkrátka spíše v úplných začátcích, a tak můžeme v podstatě souhlasit s de Waalem v tom, že „obývají nižší patra věže morálky“.

8) Závěr

Přání a mínění jednotlivých členů společnosti, vyjadřované zprvu ústně, ale později také písemně, jsou buď jedinými vodítky našeho jednání, nebo značně posilují společenské instinkty.

- Charles Darwin¹³⁶

Tato práce si za svůj cíl kladla blíže představit dvě osobnosti v současnosti velice populární debaty o (ne)biologickém původu morálky. Frans de Waal je spíše stoupencem biologického původu naší schopnosti se morálně rozhodovat a v podstatě morálce přisuzuje funkční roli¹³⁷ (jejím účelem je umožnit kooperaci i s nepříbuznými jedinci ve skupině za účelem dosažení stanovených cílů), která ve svém důsledku (a jak již naznačoval Edward O. Wilson před třiceti lety svojí metaforou o kultuře na genetickém řetězu) prospívá lidským genům (a genům některých evolučních příbuzných člověka). Šimpanzi a někteří další primáti disponují základními stavebními bloky pro vznik morální kapacity (v duchu teorie Adama Smítne o morálních sentimentech a zároveň Darwinových předpokladů „morálního instinktu“), nicméně jim chybí vyšší integrace a konzistence v morálním rozhodování, jakož i vnější sociální normy, které jsou v naprosto rudimentární formě. Člověk je v podstatě extrémním případem evoluce morálních predispozic, které jsou jeho součástí podobně, jako predispozice pro naučení se řeči (v duchu Chomskyho teorie jazykového instinktu). Proti těmto predispozicím nelze bojovat a jsou součástí naší přirozenosti (emoce, teorie mysli, soucit atd.). Nemáme žádnou speciální vrstvičku morálky (*Veneer theory*), jež by nám umožnila se vzepřít „tlaku sobeckých replikátorů“. Morálka (a etika) by měla být (opět v duchu Edwarda O. Wilsona) biologizována. Člověk není naprostý sobec (v Hamiltonovsko-Dawkinsoském slova smyslu), neboť je od přírody sociální, a tudíž disponuje sociálními predispozicemi, které jsou v podstatě základem

¹³⁶ Darwin 2006: 141.

¹³⁷ V současnosti jsou funkcionalistická vysvětlení v evoluční biologii preferována (ostatně jim hlavní roli přisuzoval i Charles Darwin), nicméně někteří především ne-anglicky píšící autoři (namátkou například švýcarský biolog Adolf Portmann nebo francouzský filosof Raymond Ruyer) velkou roli v evoluci přisuzují formě, čili expresivitě. Odmítají tvrdit, že jediným principem a účelem života je přežití v co nejvíce kopiích, nýbrž tvrdí, že život může mít zájem i na své vlastní expresi (jevení se). Jako příklady uvádějí množství nejrůznějších biologických fenoménů (například Oudemansův fenomén (kresby na tělech některých živočichů, vyskytující se na překrývajících se částech těla, zatímco skryté části jsou zbarveny neutrálně. Příkladem může být kresba na složené noze skokana), které podle nich dokazují, že organismy krom snahy o reprodukci mají též snahu o sebevyjádření vlastní niternosti (Portmann) prostřednictvím (často velice komplexních) jevů, které nemají funkční vysvětlení, a přesto jsou určeny pro smysly jiných organismů.

morálky (která je ovšem vnímána spíše ve významu vztahování se k mravu, viz druhá kapitola).

Naopak Richard Dawkins ve svých dílech hovoří o téměř naprosté autonomii etických teorií a morálních zásad, které jsou podle něj důsledkem evoluce nového replikátoru, takzvaných memů, které se vyvíjí (v evolučním smyslu slova) paralelně (a parazitně) s původnějším genetickým replikátorem. Jinými slovy, geny mají dále zájem na svém vlastním šíření, nicméně od chvíle vzniku kulturního (memetického) procesu replikace informací, se čím dál častěji dostávají do podružné role. Memetický přenos je totiž výrazně rychlejší a zároveň probíhá i horizontálně napříč populací. Memy mohou šířit i velmi neadaptivní informace (ve smyslu genetické zdatnosti), nicméně jim „jde“ jen o vlastní šíření (stejně jako geny jsou „sobecké“). Proto pozorujeme tak velké množství myšlenek, idejí, zásad či hodnot, které jsou nám z biologického pohledu vysloveně škodlivé, a které v podstatě parazitují na lidské genetické přirozenosti. Memy samozřejmě lidská těla využívají – a k tomu i některé základní sociální dispozice (včetně emocí, schopnosti vcítění atd.) – ovšem hlavním cílem je jejich vlastní šíření. I proto mohou být (a často jsou) nejrůznější morální kodexy či nábožensky založené etické systémy zcela mimo, neboť jde jen o konglomeráty memů, jimž jde jen o vlastní šíření, nikoliv pravdivý vztah k realitě. Přínos memů či celých memetických komplexů se ale dá jistým způsobem kvantifikovat, tedy především díky lidské schopnosti racionálního uvažování, které člověku umožňuje volit z nejrůznějších variant a podle spolehlivých dat, jež dle Dawkinse poskytuje věda. Morální rozhodování člověka by se tak mělo podle Dawkinse a jeho stoupců (například Sama Harrise) řídit dostupnými fakty a předvídatelnými důsledky možných akcí, přičemž nejlepším dodavatelem spolehlivých informací je věda.

Třetí přístup, který jsem v této práci naznačil, byl postoj stoupců geneticko-kulturní koevoluce, jmenovitě Peter Richersona a Roberta Boyda. Ti v zásadě argumentují, že do jisté míry mají pravdu jak Frans de Waal, tak Richard Dawkins. Evoluce lidského druhu skutečně je předmětem dvou evolučních faktorů, jak tvrdí Dawkins, nicméně jak geny, tak kultura spolu do jisté míry kooperují (koevolvuji). Změny jednoho tlačí prostřednictvím různých sil na evoluci druhého, a tak vzniká komplexní vztah mezi kulturou (jejíž součástí jsou i morální rozhodnutí, mravy a hodnoty) a genetickými predispozicemi. Lidé skutečně disponují nejrůznějšími stavebními bloky morálky (jak ve shodě s Adamem Smithem tvrdí Frans de Waal), nicméně ty se vyvíjely v úzké spolupráci se vznikem kumulativních kulturních tradic, které jsou v podstatě unikátní pro lidský druh. Tyto tradice umožnily vymezení (prostřednictvím symbolů, sociálních norem atd.) jednotlivých skupin, které se

staly předmětem skupinového (kulturního) výběru. Zároveň tento vývoj ovlivnil (v duchu koevoluce) i genetické frekvence, neboť skupiny, které disponovaly prosociálnějšími predispozicemi v kompetici s jinými skupinami byly úspěšnější než „sobečtější“ skupiny. Důsledkem byl tlak na šíření genů podporujících spolupráci ve skupině (ve smyslu uznání sociálních norem, trestání odpadlíků, spolupráce s nepříbuznými jedinci atd.), jež dále zrychlily kompetici mezi kulturami (či jejich částmi¹³⁸). Vzniklé „kmenové instinkty“ pak umožnily kooperaci a soužití ve skupinách, které nemají u živočichů (včetně vyšších primátů) období. Morální rozhodování je v rámci tohoto náhledu schopnost člověka, která umožňuje volit mezi nejrůznějšími variantami sociálně odpovědného chování (de Waal a mrav) a která může být ovlivněna nejrůznějšími idejemi majority (memetické komplexy, jejichž pravdivost lze jen těžko verifikovat, viz Dawkins), stejně jako kmenovými a původními „hamiltonovskými“ (sobeckými) instinkty.

Morální rozhodování člověka je zkrátka ovlivněno na jedné straně lidskými vrozenými predispozicemi, které mají jistý evoluční původ a paralely u jiných živočichů, ale také některými unikátně lidskými dispozicemi v podobě kmenových instinktů. Na druhé straně na člověka v souhře s uvedenými dispozicemi působí také kulturní vlivy, které ovlivňují (v dlouhodobém efektu) jak jeho vrozené predispozice, tak (v krátkodobém efektu) jeho aktuální rozhodování, které vychází z dostupných informací a důsledků možných jednání. „Zdá se mi nanejvýš pravděpodobné, že jakýkoliv živočich obdařený silnými společenskými instinkty, by nutně získal smysl pro morálku čili vědomí, kdyby se jeho rozumové schopnosti vyvinuly ve stejné nebo téměř stejné míře jako u člověka,“¹³⁹ napsal před téměř sto čtyřiceti lety Charles Darwin. Pokud to chápeme tak, že by se skrze rozumové schopnosti a socialitu stal kulturním a naopak díky své kulturnosti se stal ještě rozumnějším a sociálnějším, nelze než souhlasit.

¹³⁸ Není nutné vždy přemýšlet o kompetici kultur jako o „bitvě národů a jejich kultur“. Soupeřit spolu mohou nejrůznější kulturní varianty (součásti kultur), které v podstatě nijak neovlivňují velké komplexní kulturní celky a jejich zdatnost. Například můžete chodit na kurzy francouzštiny, nebo němčiny, či se věnovat studiu historie Velké Moravy. Podobně se během kulturní evoluce mohly nevázaně šířit technologické dovednosti (například opracování kamene na zbraně), které vytlačovaly méně úspěšné (například fyzicky náročnější) technologie. Po příchodu zemědělství se takto mohly šířit i ideje například o pěstování jednotlivých plodin.

¹³⁹ Darwin 2006: 117

Bibliografie:

- Anzenbacher A.: Úvod do etiky, Academia, Praha, 2004
- Barret, L., Dunbar, R., Lycett, J.: Evoluční psychologie člověka. Praha: Portál, 2007
- Blackmore, Susan: Teorie memů, Portál, Praha, 2001
- Blecha a kol.: Filosofický slovník, FIN, Olomouc 1995,
- Čermák a kol.: Frekvenční slovník, nakladatelství LN, 2004
- Darwin, Charles: O pohlavním výběru, Academia, 2005
- Darwin, Charles: O původu člověka, Academia, 2006
- Darwin, Charles: O vzniku druhů přírodním výběrem, Academia, 2007
- Dawkins, R.: Richard Dawkins on militant atheism
http://www.ted.com/talks/richard_dawkins_on_militant_atheism.html (9. 4. 2010)
- Dawkins, R.: Sobecký gen, Mladá fronta, Praha, 1998
- Dawkins, R.: Slepý hodinář, Pasek, Praha, 2002
- Dawkins, R.: The God Delusion (Bantam Press, Londýn, 2006 (Česky „Boží blud“, vydala Academia v roce 2009)
- De Waal, Frans: Dobráci od přírody, Academia (Galileo), Praha, 2006
- De Waal, Frans: Chimpanzee politics, John Hopkins university press, 1989
- De Waal, Frans: Our Inner Ape, Riverhead Books, New York, 2005
- Diamond, Jared: Why societies collapse?
http://www.ted.com/talks/jared_diamond_on_why_societies_collapse.html (Přístup 18. 8. 2010)
- Dugatkin, Lee A.: The Imitation Factor, The Free Press, New York, 2000
- Flusser, Vilém: Za filosofií fotografie, Hynek, Praha, 1999
- Gazzaniga, Michael S.: The Ethical Brain, Harper Perennial, New York, 2005
- Giddens, Antony: Důsledky modernity, SLON, Praha, 2003
- Goodall, Jane: Ve stínu člověka, Mladá Fronta, 1978
- Grant, B. Rosemary a Grant, Peter R. (1996) High Survival of Darwin's Finch Hybrids: Effects of Beak Morphology and Diets. Ecology: Vol. 77, o. 2, pp. 500-509.
- Harris, Sam: Moral confusion in the name of 'science'
<http://richarddawkins.net/articles/5343> (přístup 9. 4. 2010)
- Havránek B.(hlavní redaktor): Slovník spisovného jazyka českého I a III, Academia 1989
- Hauser, M.: Moral Minds, HarperCollins, New York, 2006
- Klimeš L.: Slovník cizích slov, SPN, Praha 1981

- Komárek, S.: Příroda a kultura (Svět jevů a svět interpretací), Academia, Praha, 2008
- Koukolík a Drtinová: Vzpouza deprivantů, Galén, Praha, 2006
- Kratochvíl, Černocký, Charvát: Filosofický slovník, Občanská tiskárna, Brno, 1937
- Kuhn, T.S.: Struktura vědeckých revolucí, OIKOYMENH, Praha, 1997
- Laland, K.N. & Brown, G.R.: Niche Construction, Human Behavior, and the Adaptive Lag Hypothesis. *Evolutionary Anthropology*, 2006, 15, 95-104
- Machek V.: Etymologický slovník jazyka českého, Academia, 1971
- Morris, Desmond: The Human Zoo, Vintage, London, 2007
- Morris, Desmond: The Naked Ape, Vintage, London, 2005
- Ottův slovník naučný, Československý kompas, Praha, 1926
- Peregrin, Jaroslav: Filosofie a jazyk, Triton, 2003
- Pollen, Mark: David Hume's influence on Charles Darwin,
<http://roughguidetoevolution.blogspot.com/2009/06/david-humes-influence-on-charles-darwin.html> (přístup 10. 8. 2010)
- Portmann, A.: New paths in biology, Harper Row, Publishers, New York, 1964
- Ramachandran, V. S.: Mirror neurons and imitation learning as the driving force behind "the great leap forward" in human evolution
http://www.edge.org/3rd_culture/ramachandran/ramachandran_p1.html (přístup 15. 7. 2010)
- Rezek Jan: Český etymologický slovník, Leda, Voznice, 2001
- Richerson, Peter J., Boyd, Robert: Not by genes alone How culture changed human evolution, Chicago press, London 2005
- Ruse, Michael: Charles Darwin, Blackwell Publishing, London, 2008,
- Ruyer: Paradoxy vědomí, Expresivita, PdF UK, knihovnice fil. textů, Praha 1994
- Sahlins, M.: The Use and Abuse of Biology, University of Michigan Press, 1977
- Singer P.: The expanding circle, Oxford University Press, London 1983,
- Sokol, Jan: člověk a náboženství Portál, Praha, 2004
- Stella, Marco: „Krajina a evoluce"? Evolučně-psychologické teorie percepce krajiny
http://www.envigogika.cuni.cz/envigogika-2009-iv-2/krajina-a-evoluce-evolucne-psychologicke-teorie-percepce-krajiny_cs (přístup 23. 3. 2010)
- Thompson, M.: Přehled etiky, Portál, Praha, 2004
- Weinberg, Steven: A Designer Universe?
http://www.physlink.com/Education/essay_weinberg.cfm (přístup 9. 4. 2010)

Wilson, Edward O.: Consilience (the unity of knowledge), Little, Brown and Company, London, 1998

Wilson, Edward O.: O lidské přirozenosti, Lidové noviny, Praha, 1993

Wilson, Edward O.: Sociobiology: a new synthesis, Harvard University Press, London, 2000

Whewell, William: The Philosophy of the Inductive science (

http://books.google.com/books?id=KYphAAAIAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_v2_summary_r&cad=0#v=onepage&q=&f=false)

Další internetové odkazy

http://googlefight.com/index.php?lang=en_GB&word1=eticky&word2=moralni (přístup 3. 4. 2009)

<http://www.currentresults.com/Environment-Facts/Plants-Animals/number-species.php> (přístup 30. 12. 2009).

<http://tn.nova.cz/zpravy/domaci/o-potratu-ma-rozhodovat-zena-mysli-si-to-tri-ctvrtiny-tretiny-cechu.html> (přístup 10. 2. 2010)

<http://blistry.cz/art/33596.html> (článek Polsko požaduje úplný zákaz potratů; přístup 10. 2. 2010)

<http://www.snopes.com/politics/religion/drlaura.asp?print=y> (Otevřený dopis Dr. Schlessingerové, přístup 4 .4. 2010)

<http://www.clickpix.de/horses.htm> („Zpívající koně“, přístup 9. 4. 2010)

http://www.m-journal.cz/files/hlavni_sekce/aktuality/vera_pohlova.jpg (Výrok Věry Pohlové, přístup 9. 4. 2010)

<http://henryklahola.nazory.cz/> (Webové stránky Henrika Laholy, přístup 9. 4. 2010)

<http://www.the-brights.net/> (Stránky hnutí Brights, přístup 9. 4. 2010)

<http://www.census.gov/main/www/popclock.html> odhad světové populace podle U. S. Census Burelu (přístup 19.8.2010)