

FILOSOFICKÁ FAKULTA UNIVERSITY KARLOVY V PRAZE
ÚSTAV FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY

Bakalářská práce

Magdalena Šturmová

Lidská morálka a teorie evoluce

Human Morals and the Theory of Evolution

2010

Magdalena Šturmová

Děkuji Doc. Jakubu Čapkovi za vedení mé bakalářské práce.

„Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou/diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.“

V Praze dne 10. 8. 2010

Anotace:

Tato práce se pokouší o rozvinutí myšlenky konsilience E.O. Wilsona, a to především v oblasti lidské morálky. Hlavním cílem této práce je poukázat na rozdíly mezi transcendentalistickým a empiristickým přístupem k lidské morálce, porovnání těchto přístupů pomocí současných poznatků plynoucích z teorie evoluce a vyvození důsledků z evolučního pojetí lidské morálky.

Klíčová slova: lidská morálka; konsilience; transcendentalismus; empirismus; evoluce; E.O. Wilson; David Hume; Immanuel Kant.

Annotation:

The work is an attempt to expand the E.O. Wilson's idea of consilience, especially in the area of human morals. The main aim is to point out differences between transcendental and empirical view of human morals, their confrontation using contemporary knowledge in the theory of evolution and to draw a consequences of evolutionary conception of human morals.

Keywords: human morals; consilience; empiricism; transcendentalism; evolution; E.O. Wilson; David Hume; Immanuel Kant.

Obsah:

1. Úvod	/ 6
2. Filosofické vymezení problému	/ 9
3. Empiristický přístup	/ 27
3.1 Vyjasnění základních postojů	/ 27
3.2 Řídí lidskou morálku rozum či cit?	/ 33
3.3 Koevoluce genů a kultury	/ 39
3.4 Spolupráce a selhání	/ 41
3.4.1 Příbuzenský altruismus	/ 43
3.4.2 Reciproční altruismus	/ 45
3.4.3 Chování založené na selektivitě	/ 52
4. Kdy a jak začala vznikat etika	/ 54
5. Námitky proti empiristickému přístupu	/ 56
6. Důsledky empiristického přístupu	/ 61
seznam použité literatury	/ 72

1. Úvod

K napsání této práce mě inspirovala kniha sociobiologa Edwarda Olsona Wilsona nazvaná *Konsilience*, konkrétně její část věnující se problematice lidské morálky. Vzhledem k tomu, že se mi Wilsonův přístup zdál zajímavý, rozhodla jsem se pokusit se prozkoumat, zda může být biologie a příbuzné vědní obory pro zkoumání lidské etiky přínosem, jak tvrdí autor *Konsilience*, a jak může biologie pomoci problematiku lidské etiky osvětlit. Ačkoli s E. O. Wilsonem nesdílím „tvrdý“ přístup k tomuto problému, tedy že by se měla etika a v podstatě všechny humanitní vědy zcela přeměnit ve vědy biologické, domnívám se, že by mohly přírodní vědy přispět k lepšímu pochopení některých problémů a tím i přispět ke zkoumání etiky.

Wilson se hlásí k odkazu osvícenských myslitelů 17. a 18. století, kteří dle něj správně uchopili předpoklady, na jejichž základě posuzovali hmotný svět podléhající přírodním zákonům. Jejich snahou byla vnitřní jednota poznání. Wilson považuje pokus vytvořit spojovací článek mezi přírodními a humanitními vědami za nejvýznamnější počín lidské mysli.

Klíčem k tomuto sjednocení věd je již zmiňovaný pojem konsilience, znamenající „vzájemné seskočení“, „skočení dohromady“ (z latinského *consilire*). Poprvé tento termín použil roku 1840 William Whewell. Navrhoval propojit poznání prostřednictvím řetězení faktů a příslušných teorií z nejrůznějších vědeckých disciplín, aby tak vznikl základ pro další výklad. Jedinou cestou ke konečnému potvrzení či zavržení konsilience je využití metodologie přírodních věd, tedy empirických metod. Konsilience podle Wilsona nabízí vyhlídku na intelektuální dobrodružství a možnost hlubšího porozumění podstatě lidské existence.

Klíčovou otázkou zkoumání lidské etiky je podle Wilsona otázka původu morálních norem: buď jsou morální normy nezávislé na lidské zkušenosti, nebo jsou lidskými produkty. Volba mezi těmito dvěma východisky je velmi podstatná – je totiž rozhodující pro způsob, kterým o sobě jako o lidech uvažujeme, je měřítkem vlivu náboženství a určuje vedení morální argumentace. Je také základem dvou rozdílných pojetí lidské etiky, které jsou označovány jako transcendentní a empirický. V obou případech může být dle mého názoru na obecné úrovni etika definována jako soubor norem lidského jednání, týkající se mezilidských vztahů, jejichž dodržování je ve společnosti vyžadováno, a jejich porušování trestáno.

V ostatních aspektech se ale tato dvě pojetí rozcházejí: transcendentalisté hledají přirozený zákon, který by obsahoval nezávislé principy mravních zásad odolávající všem

pochybnostem a kompromisům. Všichni lidé mají závaznou povinnost tento zákon uvažováním odhalit a začlenit ho do každodenního života. Přirozený zákon je soubor tak pevných principů, že jsou každému rozumnému člověku zcela samozřejmé. Transcendentalisté tedy považují morální normy za neměnné, odhalitelné a uchopitelné rozumem, dobré samy o sobě - důvod jejich správnosti a závaznosti je vůči tomuto světu transcendentní. Jako příklad může být uvedena křesťanská etika - morální normy jsou jakožto neměnné principy dány Bohem, což je také důvodem jejich správnosti a závaznosti, nikoli jejich prospěšnost pro jedince. Morálními normami se máme řídit jednoduše proto, že je to tak správné a dobré. Zdá se dokonce, že jejich dodržování může být pro jedince nevýhodné.

Naproti tomu empirici, mezi které se řadí většina evolučních biologů i E. O. Wilson, chápou etické normy jakožto proměnlivé principy mezilidského jednání. K takovému jednání nás nevede uchopení etických norem rozumem, ale naše chování je vedeno spíše tzv. mravními city. Správnost těchto norem je součástí kauzálního světa, přináší těm jedincům, kteří se těmito normami řídí, určitý prospěch, a zvýhodňuje je tak před členy společnosti, kteří se jimi neřídí. Empirici považují morálku za takový druh chování, které je ve společnosti natolik preferováno, že ho můžeme vyjádřit jako určitý principiální kód. (Mravní kódy či normy jsou tedy zásady, jichž bylo dosaženo na základě shody vedené vrozenými zákonitostmi duševního vývoje. Nejsou tedy ustanoveny shora, ale jsou utvářena zdola, od lidí ke kultuře.) Toto chování je řízeno dědičnými sklony v duševním vývoji, jejichž důsledkem je zřetelná mezikulturní konvergence, zatímco v každé jednotlivé kultuře nabývají konkrétních forem podmíněných historickými okolnostmi – tj. že v různých kulturách se nezávisle na sobě vyvinuly podobné znaky. Tyto etické kódy „tlumočí“ „mravní city“ – dědičné sklony v duševním vývoji, které umožňují sociálně žijícím bytostem využívat sociální vztahy k jejich dlouhodobému prospěchu. Proto se empirici, ke kterým se řadí i autor *Konsilience*, domnívají, že je pro etiku důležité vědět, jak pracuje lidský mozek a znát vývoj lidského myšlení. K tomu je třeba prozkoumat biologické kořeny morálního chování a vysvětlit jejich materiální počátky a dispozice, což by mělo dle E. O. Wilsona vést k možnosti tvorby rozumnějšího a trvalejšího etického konsensu.

Spor mezi transcendentalisty a empiriky o původu morálky by měl být podle Edwarda Wilsona vyřešen prostřednictvím pokračujících biologických studií komplexního lidského chování. Pokud se ukáže, že se smyslová a nervová soustava vyvinuly na základě přírodního výběru nebo alespoň nějakým jiným čistě materiálním způsobem, podpoří to empirický způsob

výkladu. Jeho další oporou je ověření souběžného genetického a kulturního vývoje. Pokud se naopak ukáže, že se etické jevy nevyvinuly v závislosti na biologii a že takové komplexní chování nemůže být spojováno s fyzickými jevy ve smyslové a nervové soustavě, budeme muset přijmout transcendentální výklad původu morálky.

Ačkoli tato práce je inspirována Wilsonovým konceptem konsilience, Wilson problematiku etiky pouze nastiňuje, nevěnuje se důsledně jejímu rozpracování, ani z ní nevyvozuje nějaké závěry, týkající se lidské morálky. Protože právě vyvození závěrů z teorie o evoluci lidské morálky je mým cílem, použila jsem i jiné zdroje, než je Wilsonova *Konsilience*, abych tuto teorii mohla rozpracovat a posléze z ní vyvodit důsledky, týkající se etiky. Informace ohledně evoluce lidské morálky jsem čerpala především z knih evolučních biologů (zastánců i odpůrců teorie evoluce lidské morálky), ale i antropologů, psychologů, neurobiologů a podobně.

Cílem této práce je, jak jsem již naznačila, pokusit se uskutečnit „konsilenci“ etiky, a tedy snaha o vyřešení problému původu lidské morálky pomocí propojení filosofie a současných vědeckých poznatků týkajících se lidské morálky. V první řadě je tedy třeba přesného vymezení problému na poli filosofie, přičemž se zaměřím na vysvětlení dvou hlavních směrů pojetí lidské morálky, jak je určil Wilson. Poté bych se chtěla pokusit výše uvedenými prostředky spor o původ morálních norem vyřešit. Následovat bude vyvození závěrů z tohoto pokusu o konsilenci.

2. Filosofické vymezení problému

Wilsonovo dělení přístupu k lidské etice je velmi nepřesné a nekonkrétní, v *Konsilienci* nelze nalézt přesné vymezení těchto etických směrů. Co se týče transcendentálního přístupu, zdá se, že má Wilson na mysli především názor monoteistických náboženství na lidskou morálku, konkrétně její křesťanské pojetí. Filosofickému vymezení tohoto směru ale věnuje minimum pozornosti. A i když o empiristickém přístupu pojednává podrobněji, domnívám se, že je pro potřeby této práce nutné vymežit tyto dva odlišné, vzájemně se vylučující přístupy k lidské morálce na poli filosofie, a náležitě vysvětlit, v čem přesně spočívají. Z tohoto důvodu bych se chtěla v následující pasáži pokusit o objasnění, v čem odlišnost empirického a transcendentálního pojetí spočívá. Filosofem, který se dle mého názoru nejvíce blíží Wilsonově "transcendentální etice", je Immanuel Kant, pozici "empiristické etiky" nejlépe vyjadřuje David Hume, kterého i Wilson ve své práci přímo zmiňuje, a jak vyplývá z následujících odstavců, Humovo pojetí lidské morálky se v mnohých ohledech velmi blíží současným představám evolučních biologů, kteří se často přímo k jeho pojetí morální filosofie hlásí.

U Huma a Kanta spočívá jejich rozdílné uchopení problematiky lidské morálky již v jejich odlišném pojetí lidské přirozenosti. Obecně snad můžeme říci, že, jak to trefně vyjádřil Milan Znoj v předmluvě ke Kantovým *Základům metafyziky mravů*, člověk je v Kantově pojetí "obyvatelem dvou světů" - "empirického světa jevů, ovládaného přísným determinismem" a "ideálního světa mravních hodnot, který je světem mravnosti a svobody".¹ "Svou tělesnou a empirickou existencí je člověk součástí přírodních dějů, svým lidstvím však patří do ideálního světa morálních hodnot, který je světem mravnosti a svobody."² Svět svobody je přístupný všem rozumovým bytostem. Kant přiznává rozum ze všech živých tvorů na Zemi pouze člověku, všechny neživé věci, stejně jako všechna zvířata tak náležejí do deterministického světa přírodních dějů, ze kterého je člověk "vyvázán" svým rozumem, a rozumem tak člověk deterministický svět překonává. Naproti tomu Hume tvrdí existenci pouze jediného světa, společného neživým věcem i všem živočichům, tedy člověku i zvířatům.

Hume i Kant se tedy shodnou v tom, že existuje empirický a deterministický svět, tj. svět přírodních zákonů. Zatímco ale Hume tvrdí, že vše, včetně člověka a všeho, co se člověka týče, tedy i lidská morálka, je součástí tohoto světa, Kant předpokládá existenci "světa pravého lidství"

¹ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 30, 32

² I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 30, 32

- světa založeného na rozumu, svobodě a mravnosti, světa, který není ani deterministický, ani empiricky poznatelný, a který je založen na apriorních zákonech. Zásadní je tedy rozum, který existenci takového světa umožňuje, a na němž je zcela založený. Mravní zákon pochází apriori z čistého rozumu, nelze ho tedy odvodit z empirických poznatků. Z toho plyne, že morální principy jsou universální, nemají tedy základ v zvláštnosti a nahodilosti lidské přirozenosti, nezávislejší na zvláštní povaze lidského rozumu.

V Kantově teorii tedy proti sobě stojí rozum a příroda či přirozenost (myšleno ve smyslu pudovost, instinktivnost). Rozum přirozenost překračuje, popírá ji, míří ke zcela odlišným cílům. Rozum je tím, čím se zásadně lišíme od zvířat, a je také tím, co umožňuje lidskou morálku, která je u Kanta chápána právě jako jednání vedené rozumem, nikoli přirozeností (ve výše uvedeném smyslu, tedy jako to, co zcela ovládá chování zvířat, ale co je člověk pomocí rozumu schopen překonat). Kant rozlišuje, zda jedinec jedná z příkazu rozumu, nebo z "přirozenosti", tedy například z náklonnosti. V prvním případě se jedná o jednání morální, kdežto ve druhém případě jde o jednání z přirozených popudů, nikoli o jednání vycházející z "morálna". V prvním případě se jedná o jednání podmíněné, ve druhém o jednání svobodné, podléhající apriorním příkazům rozumu, vedené autonomní vůlí. Další rozdíly spočívají v tom, že empirický svět podléhá změnám, svět rozumu nikoli (proto zákony rozumu platí vždy a všude, pro každou rozumovou bytost, ať se vyskytuje kdekoli a kdykoli). Posledně jmenovaná vlastnost, tedy neměnnost zákonů rozumu, jsou zřejmě důvodem, proč jsou Kantem chápány jako apriorní - tím, že nepodléhají empirické změně, jsou neodvoditelné ze zkušenosti, tím tedy také na zkušenosti samozřejmě nezávislé, zkušenost překračující.

Naproti tomu Hume, jak již bylo řečeno, chápe člověka jako tvora náležícího pouze do jediného "světa", a to do světa empirického, který obývá spolu se vším ostatním, co existuje. I rozum a lidská morálka je součástí přírody, mění se dle okolností, které v tu kterou chvíli na člověka a lidskou společnost působí. Určité normy lidské morálky mají tedy platnost a smysl jen v určitém kontextu. Hume toto tvrzení aplikuje na konkrétní lidskou ctnost, spravedlnost: "Závisí tudíž pravidla práva a spravedlnosti zúplna na tom lidském stavu a položení, ve kterém se lidé nalézají, a původ i trvání své mají z toho prospěchu, jenž plyne lidem z přísného a pravidelného jich šetření. Zvráťte v něčem podstatnějším stav lidí: zaveďte krajní hojnost neb krajní bídu, štěpte v srdce lidské dokonalou umírněnost a lidumilnost neb dokonalou loupeživost a zlobu; učiníte spravedlnost úplně nepotřebnou, úplně zničíte její podstatu, i zrušíte její závaznost v

lidstvu."³ Právo a spravedlnost (ale i všechna ostatní morální pravidla, a snad i všechny ostatní sféry, týkající člověka, ačkoli se o tom Hume výslovně ve *Zkoumáních o zásadách mravnosti* nevyjadřuje) jsou (pravidla) "určená na prospěch a výhodu toho zvláštního stavu, ve kterém se tu lidé nalézají"⁴. Dále si Hume všimá, že ctnost, v tomto případě spravedlnost, "úplně vzniká z potřeby její pro styk a společenský stav lidstva"⁵, a že "účelem a tendencí této ctnosti je, aby opatrovala štěstí a bezpečnost, udržujíc pořádek ve společnosti."⁶ Jinak řečeno, to, co chápeme jako morální chování, je určováno prospěšností jedinci či společnosti. Hume také naráží na zásadní skutečnost, že morálka má svůj účel - tímto účelem je prospěšnost pro jedince, který se morálními normami řídí, případně (i) prospěchem dalších členů společnosti: „Jeví se býti věci jistou, že okolnost prospěšnosti bývá ve všem pramenem chvály a souhlasu, že neustále se jí dovoláváme ve všech rozhodnutích, týkajících se záslužnosti neb škodlivosti skutků, že jest jediným pramenem té vysoké úcty, již vzdáváme spravedlnosti, věrnosti, počestnosti, oddanosti a cudnosti, že jest nerozlučnou ode všech ostatních společenských ctností, lidskosti, velkomyslnosti, dobročinnosti, lidumilnosti, shovívavosti, milosrdenství a mírnosti (...).“⁷ Morálka je zkrátka potřebná k tomu, aby lidská společnost mohla fungovat - kdyby člověk nebyl tvor žijící ve společnosti ostatních lidí, jak tomu nyní je, morálka by nebyla potřebná, a proto by neexistovala (nebo by alespoň nemohla existovat jako taková, jak ji nyní chápeme): "Kdyby pokolení lidské bylo přírodou tak ustrojeno, aby každý jednotlivec sám v sobě měl veškeré schopnosti potřebné i k vlastnímu udržení i k rozmnožení svého rodu, kdyby původní vůli Nejvyššího tvůrce veškerá družba, veškeré obcování mezi člověkem a člověkem byly zrušeny, zajisté že by tu tato bytost tak osamocená právě tak byla neschopna spravedlnosti jako společenského styku a hovoru. kde vzájemné ohledy a šetnost k ničemu neslouží, nikdy by neřídily chování rozumného člověka."⁸ Zkrátka kdyby se stal rozumným tvorem například hermafroditní slimák (ačkoli z biologického hlediska by to nejspíše nebylo možné ani hypoteticky - lze totiž důvodně předpokládat, že rozum se u člověka vyvinul stejným způsobem jako lidská morálka, tedy jako specifická reakce či spíše adaptace na určité podmínky, mezi něž patří právě lidská společnost a potřeba komunikace a spolupráce v lidské společnosti. Nevím ale, do jaké míry by Hume s tímto tvrzením souhlasil.), žijící samotářským a nikoli společenským

³ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 20

⁴ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 20

⁵ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 18

⁶ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 19

⁷ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 64 - 65

⁸ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 24

životem, těžko bychom asi souhlasili s tím, že by se u takového tvora vyvinul stejný systém, který nazýváme morálkou. Domnívám se, že je vysoce nepravděpodobné, že by se tvor, ačkoli obdařený rozumem (pokud předpokládáme, že rozum v té podobě, jak se v současnosti nachází u lidí může být vlastností i jiného tvora než člověka, a tedy že není čistě jeho specifíkem; tento předpoklad ale pokládám za mylný: lidský rozum je adaptací, tedy přizpůsobením na specifické podmínky, ve kterých se člověk během svého vývoje nacházel), řídil obdobnými morálními normami. Pro to, abychom podpořili Humovo tvrzení o nestálosti mravů, nemusíme ale chodit nikterak daleko. Z běžné zkušenosti je nám ihned jasné, že morální pravidla se mění v prostoru i v čase. To, co platilo přede dvěma generacemi, nemusí již platit na stejném území dnes, a to co platí ve Střední Evropě, nemusí platit na Blízkém východě. Na to by Kant ale zřejmě namítnul, že empirická složka morálky změně podléhá, nikoli ale její "transcendentální část", řídící se neměnnými zákony rozumu - Kantův kategorický imperativ. Můžeme se ale skutečně domnívat, že by již zmíněný samotářský slimák, obdařený rozumem, podléhal kategorickému imperativu? Domnívám se, že by byl pro takového tvora zcela irelevantní, protože nepotřebný a neprospěšný. Kategorický imperativ totiž "vyrůstá" z potřeby člověka spolupracovat v rámci společnosti, ve které žije.

Názor, že morálka je empiricky podmíněná, a že její konkrétní podoba souvisí s životem člověka ve společnosti, sdílí s Humem i Darwin: „... jakýkoli 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.“⁹ Darwin ale upozorňuje, stejně jako jsem uvedla v předchozím odstavci, že to neznamená, že by se u jakéhokoli společenského a rozumového tvora nutně vyvinula morálka shodná s morálkou lidskou. Takoví tvorové „... by mohli mít i smysl pro dobro a zlo, který by je však vedl ke zcela odlišnému chování než u nás. Vezměme například v úvahu extrémní případ, kdy by lidé vyrůstali za naprosto stejných podmínek jako včely v úlu. Ani v nejmenším nepochybuji o tom, že by neprovdané ženy, podobně jako včely-dělnice, považovaly za svatou povinnost zabíjet své bratry a matky by se snažili usmrcovat své plodné dcery; a nikoho by ani nenapadlo, aby proti tomu zasáhl.“¹⁰

Humovo pojetí lidské morálky se liší od Kantovy etiky ještě v dalším zásadním ohledu, který byl již výše citován - totiž v účelu morálního jednání. Kant tvrdí, že čistě morální jednání

⁹ Ch. Darwin, *O původu člověka*, str. 117

¹⁰ Ch. Darwin, *O původu člověka*, str. 118

není podmíněno žádnou empirickou skutečností, tudíž účel takového jednání nemůžeme hledat ve smyslovém světě. Hodnota takto pojatého morálního jednání spočívá právě v tomto jednání samém, nebo spíše v jeho chtění, protože podle Kanta nerozhoduje čin, ale vůle k morálnímu jednání, ať je její výsledek jakýkoli. Kromě dobré vůle na světě neexistuje jiné dobro. "Dobrá vůle není dobrá tím, co způsobuje nebo vykonává, není dobrá pro svou způsobilost uskutečnit předem vytčený záměr, nýbrž pouze a jedině pro chtění, tzn. o sobě."¹¹ To, co je morálně dobré, je nejen přiměřené morálnímu zákonu, ale musí se to dít kvůli tomuto zákonu samotnému. Člověk je nadán rozumem, který dle Kanta není zcela způsobilý, aby uskutečňoval naše přirozené potřeby, ale je nám přidělen proto, aby "utvářel vůli nikoli jako prostředek k jinému účelu, nýbrž jako dobrou vůli samu o sobě."¹² (Kant se domnívá, že k uspokojování našich potřeb by lépe posloužil instinkt, nežli rozum, který nám spíše v naplňování našich potřeb a tužeb brání, a tedy že morální jednání je něčím, jak už bylo výše řečeno, co pracuje proti naší "přirozenosti", proti naší snaze, sdílené s nerozumnými tvory, po naplnění našich biologických potřeb. Proti takovému uchopení lidského rozumu lze ale najít minimálně dvě námitky. První z nich se týká rozumu obecně a jeho praktického použití, a vychází z předpokladu, že je to právě lidský rozum, který umožnil našim předkům před mnoha tisíci lety vyrábět první primitivní nástroje, které mu pomáhali lépe uspokojovat právě přirozené potřeby. Díky svému rozumu člověk vynalézá stále složitější technologie, které mu mají soužit právě k naplnění jeho biologických potřeb, včetně potřeby po stále širším poznání. V rámci evoluční teorie je rozum chápán pouze jako nástroj, který se vytvořil jako adaptace na specifické podmínky, ve kterých člověk žije, a který nám má pomáhat se v těchto specifických podmínkách orientovat. Je to tedy zcela praktický nástroj sloužící ke zvýšení „fitness“ svého nositele. Druhou námitkou je, že i kdyby morálka opravdu pocházela z rozumu, není morální jednání něčím, co by odporovalo a škodilo naší přirozenosti, ale naopak něčím, co je součástí naší přirozenosti, a co je pro nás i po biologické stránce výhodné – toto tvrzení se pokusím objasnit v oddíle věnovaném teorii her.) Podle Kanta tedy musíme rozlišovat jediné skutečné morální jednání, vycházející z povinnosti vůči zákonu, který nám dává náš rozum, od jednání, které vychází z empirických pohnutek, jako je náklonnost, a které za morální považovat nemůžeme, protože je podmíněné, jeho účel spočívá ve smyslovém světě, a je tedy nahodilé, proměnné. Morální jednání se řídí příkazem rozumu, nikoli (proměnlivou) citovou náhlyností. Jak již bylo řečeno, Kant se domnívá, že obecný morální zákon musí být stálý a

¹¹ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 48

¹² I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 60

neměnný, zcela nezávislý na okolnostech, za kterých se vyskytuje. Empirické skutečnosti, ze své podstaty nestále a proměnné, toto kritérium nespĺňují. Musí zde být proto jiný zákon, zákon, který vychází z rozumu, a je tedy za všech okolností objektivním zákonem. Tento zákon je příkazem, který máme povinnost (povinnost je nutností jednat z úcty k zákonu) poslouchat i za cenu vlastní újmy. Jedině takové jednání lze nazvat morálním. "Morální hodnota jednání nezáleží tedy v následcích, které se z něho očekávají, a proto ani v nijakém principu jednání, jenž by byl nucen vypůjčit si pohnutky od těchto očekávaných následků. Neboť všechny tyto následky (příjemnost vlastního stavu, ba dokonce i podporování cizí blaženosti) by mohly vzniknout i z jiných příčin a nebylo by pro ně zapotřebí vůle rozumné bytosti, v níž se přece nachází jediné a nepodmíněné dobro. Pouze představa zákona jako takového, která se pouze nachází v rozumné bytosti, a to pokud je ona pohnutkou vůle a nikoli očekávaný účinek, může vytvářet to znamenité dobro, jež nazýváme mravním dobrem."¹³ (Tento obecný zákon, sloužící vůli za princip jednání, Kantem nazývaný jako kategorický imperativ, může být vyjádřen takto: "Nemám nikdy postupovat jinak než tak, abych mohl současně chtít, aby se má maxima stala obecným zákonem." Z tohoto imperativu jsou odvozeny všechny morální povinnosti.)

Hume tvrdí pravý opak. Morální jednání se řídí právě citem a náklonnostmi, jeho účelem je prospěšnost jedinci či společnosti, ve které se nachází. Ačkoli „konečný soud závisí asi na vnitřním nějakém smyslu nebo citu, jež příroda vštípila celému plemeni“, neznamená to, že by se rozum na mravním jednání vůbec nepodílel; nenáleží mu ale rozhodující role jako u Kanta, nýbrž citu „připravuje cestu“. Hume o vztahu rozumu a citu říká toto: „Aby se však takovému citu upravila cesta, aby se dále náležitě vytknul úkol jeho, bývá mnohdy, jak povědomo, za potřebí, aby mnohé rozumování předcházelo, aby se přesně rozlišovalo, správně uzavíralo, věci rozlehlé srovnávaly, vztahy spletité zkoumaly a fakta povšechná stanovila a prokazovala.“¹⁴ Rozum „dovede nás poučiti o tom, kam vlastnosti a skutky ty tíhnou, jakož i vytknouti dobrodějné jejich následky pro společnost a vlastníka“.¹⁵ Rozum „dostačuje ku poučení o záhubném neb prospěšném záměru vlastností a skutků, nedostačuje nijak samotem ke způsobení jakékoli mravní pohany neb pochvaly“.¹⁶ Zkrátka řečeno, Hume tvrdí, že „poučuje nás tedy rozum o rozmanitých závěrech skutků, a lidskost rozhoduje se pro ty, jež jsou prospěšné a

¹³ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 64

¹⁴ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 5

¹⁵ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 124

¹⁶ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 125

blahodárné“¹⁷. Hume tedy tvrdí, že rozum spolupracuje na morálce tím způsobem, že nám ukazuje, kam určité vlastnosti či činy vedou nebo by mohly vést, rozhodnutí o jejich mravnosti je však na lidském citu, nikoli na rozumu. Rozum tedy analyzuje okolnosti a vztahy, a tím „připravuje půdu“ pro cit, který rozhoduje o tom, zda nějaké chování či vlastnost je či není morální: „konečných účelů lidských skutků nelze nikdy (...) vyložit rozumem, nýbrž že zamlouvají se toliko citům a náklonnostem lidí, beze vší závislosti na mohutnostech rozumových“¹⁸. Stejnou, nebo ještě menší roli připisuje rozumu v současnosti i psychologie, jak bude ukázáno níže.

Zásadní rozdíl mezi Kantovým a Humovým pojetím lidské morálky je pěkně vyjádřen v Humových *Zkoumáních*: „V poslední době vznikl spor (...) o povšechných základech mravnosti; zda totiž pochází z rozumu, či z citu; zda ji poznáváme rozumováním a indukci, či bezprostředním citem a jemnějším nějakým citem vnitřním; zda-li by, jako se věc má u všech správných soudů o pravdě a klamu, i ona měla býti stejnou pro každou bytost rozumnou, či snad, jako vnímání krásy a ohyzdnosti, zúplna jest založena na zvláštním ustrojení přirozenosti lidské.“¹⁹

Jak jsem již vícekrát uvedla, Hume došel k závěru, že účelem morálního jednání je jeho prospěšnost (tam, kde jsou spolu lidé v kontaktu, je třeba pravidel, určujících jejich chování): „Okolnost prospěšnosti bývá ve všem pramenem chvály a souhlasu, že neustále se jí dovoláváme ve všech rozhodnutích týkajících se záslužnosti neb škodlivosti skutků, že jest jediným pramenem té vysoké úcty, již vzdáváme spravedlnosti, věrnosti, počestnosti, oddanosti a cudnosti, a že jest nerozlučnou ode všech společenských ctností, lidskosti, velkomyslnosti, dobročinnosti, lidumilnosti, shovívavosti, milosrdenství a mírnosti, zkrátka že jest základem té hlavní části mravnosti, která se vztahuje k člověčenstvu a bližním našim.“²⁰ Hume dokonce ztotožňuje rozlišení mravního a nemravního jednání s rozlišením prospěšného a zhoubného. Morální jednání může být dle Huma prospěšným buď jedinci jednajícímu podle morálních norem (které odrážejí určitý stav společnosti), nebo jiným jedincům či celé společnosti („Cena osobní záleží zcela v duševních vlastnostech prospěšných neb příjemných osobě samé nebo jiným“²¹).

¹⁷ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 126

¹⁸ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 133

¹⁹ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 2

²⁰ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 65 - 66

²¹ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 71

Ctnosti dle Huma vždy odrážejí stav společnosti, její potřeby; přičemž mravní závazek je v poměru k prospěšnosti té které ctnosti. Tak spravedlnosti je třeba k udržení pořádku ve společnosti - kdyby se nedbalo zákonů práva a vlastnictví, nastal by „boj všech proti všem“. „Cudnost a věrnost loži manželskému“ je ceněna jako ctnost z toho důvodu, že „dlouhé a malomocné dětství člověka vyžaduje sdružení rodičů“. A podobně je to i se všemi ostatními ctnostmi, které jsou ctnostmi čistě kvůli jejich prospěšnosti. Posledně jmenovaný příklad s cudností je jedním z mnoha případů, kdy mě Humovy názory překvapují tím, že se v podstatě shodují s názory současné evoluční biologie. Dalším takovým momentem je například Humovo tvrzení, že ctnosti jsou obecnými pravidly chování, „která se mnohdy rozšiřují i přes zásadu, ze které původně povstala“, a že city, které nás k dodržování těchto pravidel vedou, nejsou jednoduché, ale velmi spletité: „je třeba za tím účelem tisíců různých pudů“²². Je také velice zajímavé, že si Hume všiml skutečnosti, že se naše chování k ostatním liší se vztahem k nim - nejvíce se staráme o sebe sama, méně o lidi nám blízké a starostlivost se úměrně vzdálenosti vytrácí: „zaujetí pro jiného (...) jest mnohem slabší než péče o sebe sama, a zaujetí pro osoby od nás vzdálené zase slabší než pro osoby blízké s přímým vztahem k nám“²³. Všechna tato a i další Humova tvrzení, včetně obecně chápaného pojetí lidské morálky, se shodují se závěry současné vědy. Ačkoli Hume i současná věda vycházejí z empirických pozorování, je přesto až s podivem, jak docházejí ke stejným závěrům, uvědomíme-li si, že Hume neměl k dispozici darwinovskou teorii evoluce. Myslím, že by stálo za prozkoumání, které však překračuje možnosti této práce, zda současná věda vychází přímo z Humových tvrzení, a navazuje tak na tuto tradici myšlení, či zda došla ke shodným tvrzením nezávisle na Humovi, tedy zda došlo k vytvoření v mnohém shodných teorií lidské morálky dvakrát nezávisle na sobě, nebo zda současná věda našla zalíbení v Humově teorii, a, i když ne možná zcela uvědoměle, hledá pro Humova tvrzení oporu v empirických důkazech, umožněných současným stavem vědění.

Je ale třeba také zmínit, že jsou i některé aspekty Humovy morální filosofie, které se od dnešní, z evoluční teorie vycházející a nejvíce rozšířené teorie, liší. Hume má za to, že jsou nejen vlastnosti či hodnoty, které jsou prospěšné nám samým, ale že existují i takové vlastnosti, které nám žádný prospěch nepřinášejí, ale jejich hodnota spočívá v prospěšnosti druhým. Tvrdí, že veškerou morálnost nemůžeme odvozovat pouze z prospěchu nám samým, ale že někdy záleží pouze na zájmech druhých lidí. Důležitý je tak kromě našeho vlastního zájmu zájem ostatních

²² D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 36

²³ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 63

lidí, tedy společnosti. („... vše, co přispívá ke blahu společnosti, zamlouvá se přímo chvále a přízni naší“²⁴) Hume ale zároveň přiznává, že starost o vlastní zájem je silnější nežli zájem o starost druhých lidí. („Zaujetí pro jiného, to sluší vyznati, jest mnohem slabší než péče o sebe sama, a zaujetí pro osoby od nás vzdálené zase slabší než pro osoby blízké s přímým vztahem k nám.“²⁵) Kromě toho si dle Huma ceníme lidí, kteří se zachovali ctnostně, i když jsou tito lidé našimi protivníky, a jejich čin nám uškodí²⁶. Hume to vysvětluje tím, že nám zájem o druhé osoby (či o blaho společnosti) a pohled na jiného člověka, který bere ohledy na blaho společnosti, je „bezprostředně příjemný (...) bez všelikého zřetele ku prospěšnosti neb dobrodějným cílům“²⁷. Jinde k tomu říká: „... vše, co přispívá ke blahu společnosti, zamlouvá se přímo chvále a přízni naší“²⁸. Pokud to, co Hume tvrdí, spojíme s evoluční teorií, mohli bychom říci, že Hume zastával názor blízký tzv. teorii skupinového výběru. Tato teorie tvrdí, že jednotkou evoluce je skupina jedinců, což znamená, že na úspěchu samotného jedince v „evoluční soutěži“ nezáleží, důležitý je prospěch skupiny, pro jejíž blaho se jednotlivec může obětovat. Tento typ evoluční teorie již ale není pokládán za správný – tedy pokud jde o člověka, ale platí například pro mravence či jiný sociální hmyz. Tento problém, tedy proč lidé hledí na blaho společnosti, lze lépe vysvětlit pomocí tzv. teorie sobeckého genu – jedinec pomáhá nejvíce svým vlastním genům, proto, jak si všiml Hume, mu záleží nejvíce na něm samém, se kterým ho spojuje samozřejmě 100 procent jeho genů. S klesající pravděpodobností, že jiný jedinec s námi sdílí stejné geny, klesá i naše ochota brát ohled na jeho zájmy. Tato teorie, která byla ověřena mnoha experimenty (viz. např. publikace *Evoluční psychologie člověka*) ale vysvětluje pouze jednu složku našeho altruismu, a to tzv. příbuzenský altruismus, kterému bude věnován samostatný oddíl. Širší altruismus, včetně pocitů uznání a úcty k jiným osobám, které se chovají ku prospěchu společnosti, může být vysvětlen pomocí teorie her, které bude také věnována zvláštní kapitola. Krajní sebeobětování, tedy vlastní destrukce za účelem pomoci jiným lidem, je vysvětlována jako neúčinný relikv, který člověku zůstal z dob, kdy žil v tlupách, jak se také ještě zmíním.

Podstatnějším rozdílem mezi Humovou teorií a současnou evoluční biologii je otázka účelnosti či neúčelnosti lidské morálky. Hume, jak vyplývá z již uvedeného, pokládal lidské morální jednání za účelné, tedy směřující k určitému účelu, cíli, kterým je prospěšnost jedinci či

²⁴ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 54

²⁵ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 63

²⁶ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 50

²⁷ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 58

²⁸ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 54

společnosti. Tak podle Huma vznikla například spravedlnost – *aby* lidé spolu mohli žít ve společenství („účelem a tendencí této ctnosti je, aby opatrovala štěstí a bezpečnost, udržujíc pořádek ve společnosti“²⁹), nebo manželská věrnost – *aby* se rodiče společně starali o dítě v prvních letech života, kdy je bezmocné. Podle Huma je cílem, „konečným bodem, ve kterém se všechny (ustanovení, zvyky apod.) nepopíratelně sbíhají“, „prospěch a blaho lidské společnosti“.³⁰ Pro názornost zde uvedu i jiný příklad z oblasti biologie: vosa má výstražné zbarvení, aby odradila dravce, u některých druhů hmyzu se vyvinulo výstražné zbarvení imitující vosu, aby si je dravci s vosami pletli a tím aby dravce odradily. Zbarvení se tedy v tomto pojetí vyvíjelo se zaměřením k určitému cíli, kterým je obrana před dravcem, či imitace zbarvení vosy, a tím obrana před dravcem.

Naproti tomu darwinisté vylučují z biologie „každé teleologické ‚vysvětlení‘ jako nevědecké“³¹. Paradoxně ale používají teleologické výrazy, jako vhodnost, užitečnost, přizpůsobení. V evoluční biologii ale nejde o vyjádření účelnosti, ale toho, co se označuje jako „účelnost bez účelu“. V tomto pojetí neexistuje účelová příčina, „která by řídila proces a existovala už před ním. Přizpůsobení, vhodnost, účelnost vystupují v darwinismu vždy až jako výsledek procesu selekce (výběru), který sám není (v evolučních řadách) účelově řízen, ale jeho výsledkem je (neúčelové) vymýcení toho, co je neúčelné, neschopné existence a přežití. Teprve dodatečně to vypadá tak, jako by něco bylo účelné pro přežití, a naopak jako by přežití bylo účelem určitých uspořádání nebo procesů. Ve skutečnosti se něco udrželo, zůstalo - nám, kteří jsme ve vztahu k živému světu vždycky „pozadu“, se to jeví jako účelné. Neboť to, co je nepřizpůsobené a neúčelné, prostě nevidíme, neboť to nezůstalo.“³² Jinými slovy, to, co vidíme v přírodě, se nám zdá jako účelné přizpůsobení, je to ale pouhý klam, věci nespějí k určitému cíli, protože evoluce „se pouze děje“, a to bez jakéhokoli účelu či zaměření – velmi zjednodušeně řečeno, věci „v přírodě“ mají takové vlastnosti, díky kterým „přežili“, toto „přežití“ ale nebylo nijak účelné, prostě se to stalo, řízeno zákony determinismu. Vrátím se k výše uvedeným příkladům: spravedlnost nevznikla s cílem, aby lidé mohli žít ve skupinách, ale v rámci variability lidského druhu se vyskytli jedinci, kteří měli, i když pravděpodobně zcela nepatrný, sklon ke spravedlnosti, a tudíž měli, i když nepatrnou, výhodu, co se týče vzájemné spolupráce,

²⁹ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 19

³⁰ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 31

³¹ R. Spaemann, R. Löw, *Účelnost jako filosofický problém*, str.221

³² R. Spaemann, R. Löw, *Účelnost jako filosofický problém*, str.222

což vedlo k nepatrné evoluční výhodě, což vedlo k rozšíření jejich „spravedlivých genů“ po nějaké době na všechny jedince druhu – všichni jedinci druhu byli potomky těchto „spravedlivých“ jedinců, díky výhodě, kterou jim tato spolupráce přinesla; manželská věrnost vznikla stejně, díky výhodě, kterou jedincům přinášelo to, že se „náhodou“ začali o své potomky starat o trochu více, nežli ostatní, což zvyšovalo schopnost jejich potomků, nesoucích jejich geny, k předání těchto genů do další generace. Tak došlo i ke vzniku ochranného zbarvení u hmyzu (jedinec, který byl náhodou zbarven tak, že o trochu více odrazoval dravce nežli ostatní jedinci téhož druhu, měl větší šanci na přežití a tím i větší šanci, že své zbarvení předá do další generace), stejně jako ke všem ostatním „adaptacím“, které tedy nejsou účelným přizpůsobením, ale pouze výsledkem slepé selekce.

Jak bylo uvedeno, přesto mnoho darwinistů používá slova vyjadřující účelnost (i když mnohdy v uvozovkách) kvůli jednoduššímu vyjádření a snazšímu uchopení problematiky. I v této práci jsem používala zavedený způsob vyjadřování, pokud mluvím o pohledu na lidskou morálku z hlediska evoluční teorie.

Domnívám se ale, že evoluce jakožto teleonomický, nikoli teleologický proces, přesto nevyklučuje veškerou účelnost. Na úrovni genů, které snad mohou být chápány jako „jednotka evoluce“, žádnou účelnost hledat nemůžeme, a tudíž nemůže být ani v tom, jak geny „vytváří“ organismy, slovy R. Dawkinse „vehikly“. Geny „netvoří“ člověka jako morálního tvora s tím záměrem, že člověk tak bude lépe spolupracovat v rámci společnosti, což bude pro tyto geny prospěšné. Vznik morálky tedy účelný nebyl. Myslím si ale, že na úrovni člověka jakožto jednotlivce můžeme jednání zaměřené k určitému cíli najít, a že se taková účelnost se „slepou“, nikoli účelnou evolucí nevyklučuje. Spěchám, abych stihla tramvaj, nikoli spěchám a stihnu tramvaj – cíl, to, proč spěchám, je předem dáno, a ovlivňuje moje jednání. Evoluční proces tedy „vytvořil“ u člověka (a i jiných živých tvorů) bez jakéhokoli záměru takovou „adaptaci“, která se ukázala být pro život těchto tvorů prospěšná, a která jim umožňuje rozvrhovat se do budoucnosti, a cílům, které si stanoví, přizpůsobovat své jednání. Krátce řečeno, jedná se o „účelné přizpůsobení“ („adaptaci“), která umožňuje člověku jednat účelně, a to v pravém smyslu tohoto slova. Otázkou ale je, zda je či může být i morální jednání jednotlivého člověka považováno za účelné. Myslím si, že takové jednání může být teoreticky rozděleno na jakési tři vzájemně provázané, neoddělitelné úrovně: první je neúčelný záměr genů; druhá instinkt či morální cit, založený v té části našeho „já“, která je lidskému vědomí nepřístupná, také nikoli účelný, vedoucí nás k preferování určitého jednání; a konečně třetí úroveň, která je vědomým stanovením

prostředků k cíli, vytyčeném naším instinktem a uskutečněním tohoto záměru – je tedy účelná. Příkladem může být třeba jednání matky, pečující o své dítě: geny „chtějí“, aby se matka o dítě starala, protože tím pomáhá genům, které má s dítětem společné; evolucí jsou preferováni ti jedinci, u kterých se vyvinul sklon pomáhat svým dětem, a tento sklon je dán instinktem, vedoucím matku k takovému jednání; na vědomé úrovni matka jedná účelně, tedy tak, aby svému dítěti pomáhala, starala se o něj.

Pokusme se o shrnutí těch rozdílů mezi Kantovou a Humovou teorií lidské morálky, které jsou, jak se domnívám, pro účel této práce podstatné. Kant, dle mého názoru, zastává ohledně lidské morálky taková stanoviska, která v běžném životě zastává většina lidí, aniž by je jakkoli problematizovala. Člověk, na rozdíl od zvířat, má autonomní vůli. Díky tomu může, pokud se řídí nařízeními svého rozumu, jednat svobodně, a nepodléhat tak přírodní kauzalitě. Svobodnou vůli běžně přijímáme jako něco, co má počátek v nás, chápeme sami sebe jako činitele, na což se váže pojem morální zodpovědnosti. Kant, ve shodě s obecným míněním, také chápe morálku jako zákony, které musí platit nutně, za všech okolností - kdybychom morálku takto běžně nechápali, ale pojímali bychom jí jako nahodilou, závislou na okolnostech a tedy pomíjivou, ztratila by platnost zákona. Kdo by se pak choval podle pravidel, která platí dnes, ale zítra už platit nemusí? (Myslím si, že fakt, že běžně chápeme morální pravidla, kterým jsme se naučili, jako absolutní a jediná správná, ačkoli zkušenost nás poučuje ve skutečnosti o pluralitě těchto pravidel, je významnou součástí morálky. Snad bychom toto tvrzení mohli vztáhnout na chápání světa obecně – vlastní pojetí světa považujeme za absolutní, a i když jsme schopni pochopit fakt, že v jiných dobách či jinde na světě bylo či je toto pojetí odlišné, nejsme schopni se do tohoto pojetí vžít. Mohu například chápat, že středověký křesťanský mnich viděl svět zcela jinak, než ho vidím já, mohu se i pokusit jeho postoj pochopit, ale nikdy neuvidím jeho svět. Domnívám se, že člověk má sklon absolutizovat své chápání světa, včetně svého chápání morálky. Tento fenomén lze vysvětlit pomocí evoluční biologie, a to jako evoluční adaptaci, stejně jako například chápání vlastní vůle jako zcela autonomní. V běžném životě by nám bylo jediné na obtíž, kdybychom každodenní zkušenost, včetně takových aspektů, jako je lidská morálka, problematizovali. Evoluční adaptace nám pomáhá zvýšit vlastní "fitness" - pro naší evoluční zdatnost je výhodné, abychom se řídili morálními pravidly, a k tomu je třeba přesvědčení o absolutní platnosti morálních zákonů a o zodpovědnosti za vlastní činy, tím pádem i o autonomii lidské vůle.) Kant si ale byl vědom proměnlivosti některých morálních pravidel, a postuloval tak kategorický

imperativ - obecnou formu morálního zákona, princip chování, který se netýká nahodilých obsahů jednání. Proto Kant nehledá princip lidské morálky ve zkušenosti, ale v rozumu, jehož principy podle něj platí obecně, nepodléhají proměnlivosti jako principy pocházející ze zkušenosti. Z tohoto tvrzení lze dále odvodit, že jelikož se morální zákony neopírají o empirický základ, nemůže být morální chování posuzováno z toho, co z něj plyne, nemůže mít tedy svůj účel ve zkušenostním světě. Důležité nejsou následky, ale chtění, a účelem se tak stává morální zákon sám o sobě. Morální hodnota je nepodmíněná. Pokud nejednáme z povinnosti k morálnímu zákonu, ale z empirických pohnutek, nejedná se o morální jednání. Kant tak staví vůči sobě do opozice rozum a přírodu, jednání z povinnosti a jednání z pohnutek, přičemž jednání z povinnosti může být na úkor "přírody", tedy způsobit nám újmu. To je, jak se domnívám, také obecně přijímaný názor, že morální jednání nám často může uškodit, a zachováme-li se amorálně, často z takového jednání pro nás plyne zisk. To ale, jak se pokusím ukázat dále, není zcela pravdivé. Samozřejmě, jak víme z vlastní zkušenosti, amorální chování se může za určitých okolností vyplatit, ale většinou platí, že pro člověka, žijícího ve společnosti jiných jedinců, je mnohem prospěšnější řídit se morálními normami, že se tedy morální jednání i jeho normy vyvinuly jakožto adaptace na specifické podmínky, a že tedy morálka není v rozporu s přírodou, naopak.

Hume zastává opačný názor nežli Kant, a který, jak jsem zjistila, mnoho lidí běžně považuje za problematický, a závěry, které z Humovy morální teorie vyplývají, se zdráhá přijmout. (Což je zajímavé, protože Hume narozdíl od Kanta vychází z empirických pozorování.) Ve světě neexistuje svoboda ve smyslu absolutně autonomní vůle, morální chování je závislé na „vnitřním citu“ člověka, podobně jako například estetické cítění. Navíc morální jednání je chápáno jako morální právě jen proto, že je prospěšným (pro jednotlivce či společnost). Z toho plyne, že hodnota morálního chování plyne z prospěšnosti jedince či společnosti, a tedy že tato jeho hodnota je závislá na stavu, ve kterém se lidská společnost nachází. Morální zákony tedy nejsou absolutní, ale relativní, a to ve vztahu ke stavu společnosti, ve které jsou jako zákony chápány. To platí i o Kantově kategorickém imperativu – pro členy společnosti je prospěšnější se dohodnout na tom, že se nebudou vzájemně vraždit, krást si majetek a podobně. Jistě, kategorický imperativ, jak ho Kant formuloval, je měřítkem morálnosti v mezilidských vztazích, ale na rozdíl od Milana Znoje v předmluvě Kantovy *Kritiky* v něm stejně jako Hume nevidím nic víc, než tuto prostou skutečnost.

Ještě radikálnější představu, která ale navazuje na Humův pohled na člověka jakožto „obyvatele pouze jediného, empirického světa“, a kterou považuji vzhledem k současným

vědeckým poznatkům za důležitou uvést, zastával francouzský filosof 18. století La Mettrie, který přirovnával člověka ke stroji - ne jen lidské tělo, ale i „duše“ je součástí jediného „stroje“: „lidské tělo je stroj, který sám natahuje pružiny.“³³ Marek Petrů v knize *Fyziologie mysli* o tomto tvrzení Juliána Offray de La Mettrie píše: „... člověk zkrátka je svým tělem (a ne má tělo) stejně jako ostatní živočichové, tělem, na kterém není nic nepřirozeného a které lze studovat stejně jako ostatní jevy přírody. Šlo mu především o důkaz, že všechny, i nejvyšší psychické funkce člověka, jsou závislé na materiálních procesech organických, což se potvrdilo v plném rozsahu.“³⁴ La Mettrie tedy tvrdil, že myšlení je atributem hmoty: „Myslím, že myšlení je tak málo neslučitelné s organizovanou hmotou, že se zdá být její vlastností, takovou jako je elektřina, schopnost pohybu, neprostupnost, rozlehlost atd.“³⁵ Lidský mozek je tělesným orgánem, zastávající v lidském těle určitou funkci, stejně jako ostatní orgány: „...mozek má své svaly pro myšlení stejně jako nohy pro chůzi“³⁶. Petrů si ve své knize všímá, že La Mettrie neuznává apriorní rozdíl mezi zvířetem a člověkem, kdy zvíře je mechanický stroj (Descartes) nebo tvor zcela podřízený determinismu světa (Kant), zatímco člověk je „nepřirodní“ - je něčím víc, má duši, rozum, morálku, svobodnou vůli... Mezi člověkem a zvířetem neexistuje ostrá hranice. Všechny mohutnosti duše, mezi nimi samozřejmě i schopnost rozlišovat dobro a zlo, jsou závislé na organizaci mozku a celého těla, dokonce „jsou zřejmě jen touto organizací samou“³⁷. Člověk je tedy pouhým živočichem, jehož nejen tělo, ale i „duše“ a vše, co s ní souvisí, je pouze organizovaná hmota a její projevy, která podléhá přírodní kauzalitě, stejně jako vše, co existuje. Tuto teorii La Mettrie zakládal na prostém faktu, známého každému z každodenní zkušenosti, a v současnosti také ověřeného mnohými experimenty, že totiž duševní stavy korelují se stavy tělesnými. Na naše „mohutnosti duše“, a tedy i morálku, působí rozličné tělesné faktory - např. požití alkoholu či jiných drog, stáří jedince a pod. (Zajímavým tématem je snaha o lokalizaci různých lidských schopností, včetně morálky, v lidském mozku, a s tím zkoumání o souvislostech mezi poraněním mozku a změnou hodnot a chování postiženého jedince. Tomuto tématu se budu věnovat později.) Z toho tedy plyne, že duševní stavy, včetně morálky, jsou neoddělitelnou součástí smyslového světa. (Jak uvádí M. Petrů, z La Mettrieho pojetí člověka jako stroje bylo mnoho jeho současníků rozčíláno, což ostatně trvá dodnes. V současnosti se

³³ M. Petrů, *Fyziologie mysli*, str. 119

³⁴ M. Petrů, *Fyziologie mysli*, str. 119

³⁵ M. Petrů, *Fyziologie mysli*, str. 120

³⁶ M. Petrů, *Fyziologie mysli*, str. 120

³⁷ M. Petrů, *Fyziologie mysli*, str. 121

mnoho lidí pohoršuje nad pojetím člověka jako „vehiklu“ sestrojeného „sobeckými“ geny, pocházejícím od Richarda Dawkinse. Domnívám se ale, že oba zmiňovaní autoři vzbuzují pohoršení neprávem. Ani La Mettrie, ani Dawkins, jak se domnívám, netvrdí, že člověk je pouhý „bezcitný automat“ (jak si například Descartes představoval zvířata), jehož duševní stavy a pohnutky jsou pouhou fikcí, ale naopak tvrdí, že například touhy a city jsou neoddělitelnou součástí lidské přirozenosti, a zřejmě také přirozenosti jiných tvorů - pomocí neurovědy bylo dokázáno, že oblasti mozku, které za naše emoce odpovídají, máme shodné i s dalšími tvory, tudíž není důvod se domnívat, že bychom s nimi nesdíleli i odpovídající emoce; navíc i u primátů byla pravděpodobně zjištěna například i schopnost altruismu či humoru, primáti jsou také schopni zobecnování pojmů či „žalování“. Ani jeden z těchto autorů nepopírá existenci duševních atributů lidství, pouze se tyto mohutnosti snaží pochopit. Bylo by přeci krajně naivní a domýšlivé předpokládat, že člověk je natolik výjimečný, že se zcela vymyká z přírodních zákonitostí, či je dokonce popírá, nebo že opodstatněnost morálních norem spočívá v nich samých, že neslouží žádnému účelu, a že tedy bez dalších opodstatnění prostě jsou. I když možná takováto představa člověka sebe sama jakožto „pána tvorstva“, „stvořenému k obrazu božím“ apod., převyšující ostatní živé organismy a podstatně se od nich odlišující, je tím, co člověka vystihuje lépe, nežli jakákoli jiná definice. Taková domněnka se ale při bližším prozkoumání jeví minimálně jako nepodložená. Představa evoluce života je v dnešní době obecně přijímána - což samozřejmě nemusí nutně znamenat, že je pravdivá, ale to platí o každé teorii nebo přesvědčení - o evoluční teorii můžeme říci, že se z dnešního úhlu pohledu jeví jakožto velmi pravděpodobná. To, že se lidské tělo, stejně jako těla ostatních živočichů či rostlin, vyvinulo v průběhu evoluce, je, jak se alespoň domnívám, názor obecně respektovaný. Pokud ale souhlasíme s tímto tvrzením, stává se problematickým chápání lidských duševních mohutností jakožto něčeho, co může být nepodmíněné, na hmotě a okolnostech nezávislé. Teoreticky je takové chápání sebe sama neopodstatněné a ničím nepodložené, a zdá se, že přidá-li se zkušenost, dostávají se tato tvrzení dokonce do sporu.)

Shodují se tedy s požadavkem, který formuloval Hume ve *Zkoumání o zásadách mravnosti*, a který vznášá i Wilson v *Konsilienci*, že jedinou cestou, jak se pokusit o vyřešení dle mého názoru zásadní otázky etiky, na které záleží celé pojetí lidské morálky včetně například otázky po lidské svobodě, a tedy sporu, zda je naše morálka zcela součástí smyslového světa, a je tedy empiricky podmíněna a zcela odvislá od specifík lidské přirozenosti, nebo pochází z

obecných zákonů rozumu, na okolnostech nezávislých, vede přes ověření těchto teorií pomocí empirických dat, která máme k dispozici. („Lidé nedají se vyléčiti ze záliby v důměnkách a soustavách v oboru věd přírodních, jako se nedají přesvědčiti ničím jiným leč důvody vzatými ze zkušenosti. Jest na čase, aby o stejnou nápravu pokusili se i ve zkoumání mravním a zamítli všelikou soustavu ethickou, buď si sebe vytříbenější a důmyslnější, není-li založena na faktech a pozorováních.“³⁸) Na to sice můžeme spolu s Kantem namítnout, že etika není popisem toho, co je, ale toho, jak by to být mělo, ačkoli častěji není. O tom více v oddílu, který je věnován námitkám proti empirickému pojetí morálky. Domnívám se ale, že by morální teorie neměla skutečností, pocházejícím ze zkušenosti, odporovat. Ačkoli tato cesta není neproblematická, je dle mého názoru v současné době jediným způsobem, jak se tuto důležitou otázku alespoň pokusit zodpovědět. Nesmíme ale propadat vědeckému optimismu a domnívat se, že nám vědecká fakta podávají čistou pravdu o tom, jak svět funguje - jak zdůrazňuje A. Markoš v knize *Tajemství hladiny*, věda je, stejně jako jakékoli jiné paradigma pro vnímání světa, „filtrem“, který nám ukazuje svět jen z určitého úhlu pohledu, i když se zdá, že současná věda je "filtrem" velmi účinným. Zdá se, že naše vnímání světa, včetně vnímání světa skrze „filtr“ vědy, je pouhou interpretací „odhadu“ skutečnosti, rekonstruovaného pouze na základě účinků na naše nervy, a tudíž naše představa o světě nikdy nemůže být adekvátní, naopak je pravděpodobně naše schopnost adekvátně poznávat realitu problematická a omezená. Na druhou stranu, jak poznamenává Marek Petrů v knize *Fyziologie mysli*, nám evoluční teorie dává naději proti „zoufalému agnosticizmu“: „Je totiž možné, ba i pravděpodobné, že „kabeláž“ nervové soustavy během evolučního procesu implementovala takové množství informací, že umožňuje zobrazovat realitu v podstatě adekvátním způsobem. Jak si uvědomil již Darwin, podivuhodné není to, kolik věcí je poznání nedostupných, nýbrž kolik vrcholně složitých a praktickému životu vzdálených věcí je náš poznávací aparát schopen zobrazovat.“³⁹ Tento názor vychází z prostého tvrzení, že by člověk neobstál v procesu evoluce, kdyby jeho vnímání světa nějakým způsobem neodráželo skutečnost, protože by se náš druh již dávno stal obětí různých nástrah, které přinášejí každodenní život. To, že naše vnímání světa poměrně adekvátně zobrazuje skutečnost, a také že na tuto „skutečnost“ poměrně adekvátně reaguje, se podle mého názoru projevuje tím, že je člověk běžně schopen nejen dobře se ve svém okolí orientovat a přizpůsobovat se mu, ale že je také ho schopen (někdy opravdu dramaticky) přetvářet. Jak se zmiňuje i Wilson, nemůžeme mít jistotu, která

³⁸ D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti*, str. 7

³⁹ M. Petrů, *Fyziologie mysli*, str. 359

teorie je pravdivá, ale můžeme se alespoň pokusit určit, která z těchto dvou cest se pravděpodobněji blíží skutečnosti. Koneckonců, i tvrzení o pravdivosti současného vědeckého poznání, v případě této práce především evoluční biologie a příbuzných oborů, je záležitostí víry, jak přiznává i řada biologů, včetně Wilsona nebo Richarda Dawkinse (kterému bývá dle mého názoru mylně připisována snaha o absolutizaci vědeckého poznání a vytvoření tak nového „náboženství“).

V čem nám tedy mohou vědecké poznatky pomoci? Domnívám se, že klíčovou otázkou, stejně jako ji pokládá Hume i Wilson, je, zda se naše morální jednání řídí rozumovými úvahami, nebo emocemi, neboli zda se řídí obecnými pravidly, na okolnostech nezávislých, nebo zda je morální rozhodování vázáno na specifickou situaci. Odpovědět na tuto otázku se pokusím především pomocí neurovědy a psychologie. Pokud se prokáže, že jsou lidské morální normy specifické a relativní, bude třeba prozkoumat, zda mohou být výsledkem evoluce, tedy zda jsou adaptací, zvyšující lidskou "fitness", a zda tedy hodnota morálního jednání spočívá v jeho prospěšnosti. To bude tématem oddílu věnovaného tzv. teorii her. Pokud teorie her prokáže výhodnost morálního chování, nikoli to, že nám morální chování často způsobuje újmu, jak se domnívá Kant, bude třeba prozkoumat, jestli morální chování opravdu mohlo vzniknout jako adaptace člověka na podmínky, ve kterých se během svého vývoje nacházel, a pokusit se tak rekonstruovat "historii" morálky. Dalším úkolem této práce bude snaha dokázat, že morální jednání opravdu závisí na smyslovém světě, a to jednak pomocí průzkumů, které ověřují platnost teorie her a sobeckého genu v praxi, a jednak pomocí neurovědy a kognitivní vědy. Domnívám se, že na výše nastíněných problémech bychom měli být schopni zodpovědět otázku po povaze morálních norem a principech lidského morálního jednání. To také zahrnuje problém porušování norem a amorálního jednání. Aby byla představa o uchopení lidské morálky pomocí současných vědeckých poznatků úplná, pokusím se také o vznesení nejčastějších námitek proti "empiristickému přístupu" a hledání odpovědí na ně.

Tento přístup ale vyvolává celkem zásadní námitku: je možné rozhodovat mezi empirickým a transcendentálním přístupem empirickou metodou? Není v takovém případě nevyhnutelné, že dojdeme k potvrzení empiristického přístupu? Domnívám se, že ne.

Z obou dvou přístupů totiž lze vyvodit důsledky, které jsou ověřitelné empiricky, a lze tak rozhodnout, který z „modelů“ lidské morálky odpovídá naší zkušenosti, a který ji popírá. Domnívám se, že lze rozhodnout, zda jsou principy morálky absolutní či proměnlivé, nebo zda jsou založeny na racionálním rozhodnutí, a lze je tedy i racionálně vysvětlit, či zda jsou založeny

na instinktu, a naše morální rozhodnutí se tak racionálnímu vysvětlení vzpírají, a nebo zda je pro morálně jednajícího jedince takové jednání prospěšné, či nikoli. To jsou otázky, které lze pomocí současné vědy zodpovědět, a které, jak se domnívám, nám pomohou zodpovědět otázku, zda je lidská morálka založena na rozumu nebo „morálním citu“.

3. Empiristický přístup

3.1 Vyjasnění základních postojů

Domnívám se, že ještě před samotnou hlavní částí práce je třeba zmínit některé problémy, na které budu sice v této práci mnohokrát narážet, ale které jsou, jak se domnívám, třeba předem vyjasnit.

Jedním z takových problémů je vyjasnění základního postoje, se kterým evoluční teorie, jak bude v této práci pojata, obecně přistupuje k interpretaci skutečností. Tento přístup je deterministický – předpoklad přírodní kauzality, vylučující jakékoli výjimky, je dle mého názoru nutným předpokladem evoluční teorie. Jak upozorňuje Robert Wright v knize *Morální zvíře*, již Darwin si uvědomoval, že „každý čin je určen dědičnou konstitucí, příkladem druhých a učením se od druhých“⁴⁰. Účinek těchto sil, působících na člověka, se skládá: „určují fyzickou ‚organizaci‘ člověka, ta zase určuje jeho myšlenky, pocity a chování.“ Wright cituje Darwina: : „Může moje snaha zlepšit svou povahu mít původ v něčem jiném než v organizaci? Organizace mohla být ovlivněna okolnostmi a vzděláním a volbou toho, co chci, kterou mi organizace v daném okamžiku dala.“ Navíc autor *Morálního zvířete* dodává, že „veškeré vlivy na lidské chování, ať přicházejí z okolí, nebo jsou dědičné, jsou zprostředkovány biologicky. Ať přesnou stavbu vašeho mozku v tomto okamžiku určilo působení jakýchkoli vlivů (včetně vašich genů, prostředí, ve kterém jste vyrůstali a čtení první části této věty), tato stavba určuje, jakou odezvu ve vás vyvolá druhá část této věty.“⁴¹ Marek Petrů tento postoj nazývá „materialistický monismus“.⁴² Skutečnost se tedy skládá pouze z matérie, řízené deterministickými přírodními zákony, přičemž tento materialismus „se neomezuje na mechanistické vysvětlení dynamiky jevů na základě mechaniky newtonovských kulečnickových koulí“, ale je třeba ho chápat spíše jako „fyzikalismus“, tedy „jako doktrínu, podle které základní zákony přírody jsou principálně zachytitelné zákony přírodních věd“, což se neomezuje pouze na fyziku, ale i na ostatní přírodní vědy. Hlavním problémem tohoto přístupu je podle Marka Petrů vztah hmoty a vědomí, tedy toho, jak z hmoty, která není vědomím nadána, může něco takového, jako je lidské vědomí, povstat. Možným řešením je tzv. emergence: „... emergentní vlastnost nějakého systému je

⁴⁰ R. Wright, *Morální zvíře*, str. 368

⁴¹ R. Wright, *Morální zvíře*, str. 369

⁴² M. Petrů, *Fyziologie mysli*, str. 350

taková vlastnost, která vzniká kauzálním působením prvků tohoto systému, není to však zároveň vlastnost jednotlivých elementů a ani není vysvětlitelná jako suma vlastností oněch elementů. Systémů tvořených množstvím interagujících jednotek vykazujících několik rovin popisu, přičemž na rovinách „vyšších“ se emergentně objevují vlastnosti, které na rovinách „nižších“ pozorovatelné nejsou, je celá řada. Mozek je dozajista jedním z nich.“⁴³ Jednotlivé prvky jsou tedy fyzikální (materiální) povahy, ale mohou mít zároveň i atributy vyšší úrovně, které nejsou identické s vlastnostmi fyzikálními, ani na ně nejsou redukovatelné. Tyto atributy „vyšší“ úrovně mají kauzální potenci. Marek Petrů ale upozorňuje, že ačkoli některé případy emergence vypadají přesvědčivě, neexistuje ještě obecná teorie emergence, a proto by bylo předčasné na ní budovat teorii mysli.

Postoj, se kterým tedy bude přistupováno v této práci k lidské psychice a tedy i morálce z hlediska evoluční teorie, a tedy z hlediska empiristického, lze zjednodušeně nazvat „biologický determinismus“ (v podstatě se dá říci, že se v něm spojuje negativně proslavený genetický determinismus a kulturní determinismus prosazovaný behavioralisty) a lze ho shrnout takto: existuje pouze hmota (se všemi svými vlastnostmi), řízená pouze deterministickými zákony. I lidské vědomí je projevem hmoty, a to neuronálního systému člověka. V tomto systému je „zapsána“ jak obecně lidská minulost (působení genů, to, „s čím se člověk rodí“), tak i vše, co na něj jakožto na jednotlivce během života kdy působilo – vše se odráží ve stavbě nervové soustavy. Činy, myšlenky či city člověka jsou vždy projevem této stále se (v interakci s okolím) přeměňující soustavy, ničím jiným. (Souhlasím s R. Wrightem, že tvrzení, že v nás je „něco navíc“ než pouhá hmota a její vlastnosti, tedy že jsme něco více nežli „geny a prostředí“, je „mimo námi vnímaný svět“, a tudíž se zcela vymyká jakékoli diskusi. Myslet si to sice můžeme, nemůžeme to ale nijak dokázat, ani se o tom smysluplně bavit – „něco navíc“ totiž může být zcela cokoli, co nelze vyvrátit. Mimoto se zdá, že by „něco navíc“ bylo opravdu navíc – zdá se totiž, že k vysvětlení lidské psychiky není potřeba.) To, díky čemu může z nevědomé hmoty povstat vědomí, je její specifická složitá organizace – díky ní má tento „kus hmoty“ takové vlastnosti, které nemůže mít pouhý součet částí této hmoty. Kromě lidského vědomí může být příkladem jakýkoli živý mnohobuněčný organismus (má vlastnosti, které se liší od pouhé sumy vlastností jeho buněk), kolonie společenského hmyzu nebo i lidská společnost. Postoj biologického determinismu je podporován mnohými zajímavými pokusy a pozorováními vztahu hmoty a vědomí – například vlivu poškození mozku na lidskou psychiku, či vlivu různých látek

⁴³ M. Petrů, *Fyziologie mysli*, str. 352

na chování, myšlení a cítění člověka. Bylo například experimentálně potvrzeno, že látka oxytocin činí člověka přátelštějším. Jiným příkladem může být například užívání drog, jehož důsledkem je změna osobnosti jejich uživatelů.

Druhým problémem je, zda můžeme považovat vědu za nástroj, který nám zprostředkovává jediné pravé a adekvátní poznání skutečnosti. Biologie může být pro filosofii přínosem, i když si nemyslím, že může biologie filosofii zcela zastoupit, nahradit, což je názorem E.O. Wilsona. Nedomnívám se totiž, že díky vědě lze poznat skutečnost takovou, jaká je sama o sobě. Souhlasím s A. Markošem, který kritizuje Wilsonův postoj, považující „přírodní vědu za monopol poznání skutečnosti“, kdy „skutečnost je totožná s objektivní realitou a přírodní vědy vyvíjejí metodiky k objasnění podstaty této objektivní skutečnosti“. „Wilson přesto tvrdí, že teprve aplikace rigorózní vědecké metody nám umožní vidět svět takový, jaký ve skutečnosti, objektivně, je – nikoli jen skrze zkreslující filtry, které pro naše myšlení vypracovala evoluce. Náš způsob myšlení však není k tomuto způsobu myšlení příliš vhodný, byl koneckonců optimalizován na nároky přežití primitivních skupin lovců – sběračů, a ti nikdy nepotřebovali řešit problémy příliš odtažitě od otázek spojených s každodenním přežíváním. ... Filtrem je každá mapa, slovník, kultura. ... Bez oněch filtrů, které dávají vyvstat jistému rozvrhu, nelze přece poznat nic. Věda je bezesporu účinným filtrem, ale jen jedním z mnoha.“⁴⁴ „... (příroda) věda, jak ji dnes známe, vznikla v dějinách pouze jednou, avšak to ještě neznamená, že jsme ti vyvolení, kdo konečně přišli na to, jak se věci mají. Věda vznikla jako důsledek aplikace určité tradice. Nemalou roli hrál monoteismus a s ním spojená víra, že Bohem stvořený svět se chová racionálně a řídí se malým počtem jednoduchých a poznatelných zákonů.“⁴⁵ Domnívám se, že důsledkem evoluční teorie je právě i tvrzení, že věda, stejně jako etika, kterou se v této práci pokusím prozkoumat z hlediska evoluční teorie, a tedy vědy, je součástí evoluce. Je produktem vývoje, je jeho určitým stavem v určitém čase a místě, není ničím definitivním. Věda má své předpoklady, ze kterých vzešla, a tím také své limity. Jak uvádí A. Markoš, lidské myšlení se nevyvinulo k vědeckému zkoumání, ale k zajištění přežití našich předků, žijících ve skupinách životem lovců-sběračů. Myslím si tedy, že v teorii E. O. Wilsona dochází ke sporu: pokud vychází z evoluční teorie, nemůže zároveň tvrdit, že nám věda zprostředkovává „objektivní skutečnost“. Domnívám se, že zkoumání etiky z hlediska vědy, konkrétně evoluční

⁴⁴ A. Markoš, Tajemství hladiny, str. 47, 51

⁴⁵ A. Markoš, Tajemství hladiny, str. 52

teorie, je jen jednou z možností, jak vidět problematiku lidské morálky, a že nic takového, co bychom mohli nazvat objektivním či zcela adekvátním pojetím skutečnosti ani nemůže existovat.

Třetí problém úzce souvisí s předešlým: Můžeme tvrdit, že je evoluční teorie pravdivá? A pokud ano, kterou z jejích forem, které jsou v současné době rozšířeny, si vybrat? Jak jsem se již zmínila, pokládám evoluční teorii za velmi pravděpodobně adekvátní skutečnosti. Je také v současné době obecně přijímána. V této práci se nebudu pravdivostí této teorie zabývat, ale budu jí chápat jako předpoklad zkoumání evolučního přístupu k etice. To, zda opravdu pravdivá je, není pro tuto práci rozhodující. Mým záměrem je pokusit se prozkoumat, zda může být teorie o evoluci morálky opravdovým přínosem pro uchopení etiky, a v případě, že tomu tak skutečně je, nastínit, jaké má toto zjištění vliv na pojetí etiky, tedy jaký plyne z těchto vědeckých, převážně biologických zjištění důsledků pro etiku jako pro filosofickou disciplínu.

To, jaký směr evoluční teorie preferujeme, také není pro tuto práci podstatné. Evoluční teorie je teorií velmi rozmanitou, existují mnohé názory na to, jak vlastně probíhala a probíhá. To se týká i knih, ze kterých jsem čerpala - téměř každý autor má na tuto problematiku odlišný názor, nežli ostatní. Z toho důvodu, a také proto, jak jsem již uvedla, že evoluční teorie jako taková není předmětem této práce, jsem se co nejvíce snažila nezacházet v tomto směru příliš do podrobností. Důležité ale je, na jaké úrovni přírodní výběr pracuje, co je jeho „základní jednotkou. Zjednodušeně řečeno, evoluce může probíhat na úrovni skupiny jedinců (tento názor ale dnes již nemá příliš zastánců), jedince nebo genů. Pokud by evoluce probíhala na úrovni skupin, bylo by možné vysvětlit například chování sociálního hmyzu. Problémem tohoto přístupu ale je to, že selekce mezi jednotlivci uvnitř skupiny „přebije“ selekci mezi skupinami, tj. že jednotlivci často prosazují své zájmy na úkor zájmů skupiny. Předpokládejme tedy, že jednotkou evoluce je jedinec – na tomto principu ale nelze vysvětlit například chování sociálního hmyzu, nebo příbuzenský altruismus (na který lze redukovat právě i chování sociálního hmyzu). Při hledání jednotky evoluce, entity „která přetrvává v čase, přechází mezi generacemi v podstatě beze změn, a pokud se mění, pak jen po malých krůčcích, přičemž ale právě tyto její drobné mutace mohou podléhat selekci“⁴⁶, napadlo Hamiltona sestoupit až na úroveň genů. Tato teorie „sobeckého genu“, v současnosti nejvíce rozšířená, dokáže výše uvedené problémy vysvětlit. (Má ale i své odpůrce. Například evoluční biolog Jaroslav Flegr tuto teorii zpochybňuje. Poukazuje na to, že Dawkinsova teorie sobeckého genu platí pouze pro takové organismy, které se

⁴⁶ M. Uhlíř, *Jak jsme se stali lidmi*, str. 140

nerozmnožují pohlavně. Pro ostatní organismy, a tedy samozřejmě i pro člověka, platí tzv. teorie přerušovaných rovnováh.) V této práci se budu přidržovat teorie „sobeckého genu“ – dle mého názoru totiž nejlépe splňuje nároky na to, aby mohl být považován za „jednotku evoluce“, na rozdíl od jedince přežívá z generace na generaci: jedinec hyne, ale jeho geny přežívají v jeho potomcích. Navíc tato teorie, i přes to, že má také některé obtíže, dokáže vysvětlit příbuzenský altruismus u pohlavně se rozmnožujících živočichů, který teorie chápající jedince jakožto základní entitu evoluce vysvětlit nedokáže. Pro potřeby této práce tedy budu předpokládat, že „jednotkou evoluce“ je gen, ačkoli selekce nepůsobí na úrovni jednotlivých genů, ale na úrovni organismů, tedy na úrovni „dočasné aliance (genů) v podobě konkrétního živočicha“⁴⁷.

Pro potřeby této práce může být evoluce chápána jako neuvědomělý, automatický proces, který mezi jedinci, v tomto případě lidmi, určité jedince favorizuje – úspěšnější je ten jedinec, který má vlastnosti nejlépe „přizpůsobené“ prostředí, ve kterém žije. Někteří jedinci jsou tedy evolučně úspěšnější nežli jiní. Pro označení biologické úspěšnosti budu v této práci nejčastěji používat termín „fitness“ – „fitness“ neoznačuje pouze to, jak se určitému jedinci samotnému „daří“, ale vyjadřuje to, kolik potomků, schopných se dále také úspěšně rozmnožovat, zplodí. („Fitness“ může také být chápána jako „inkluzivní fitness“, zahrnující i geny totožné s mými, vyskytující se ale i v jiných jedincích než pouze v mých potomcích, například v sourozencích apod.) Tato evoluční úspěšnost nemá nic společného s hodnocením jedince z lidského pohledu, vyjadřuje pouhý holý fakt, že tento jedinec měl vzhledem k času a místu, kde žil, takové vlastnosti, díky kterým předal své geny do další generace, tedy rozmnožil se. Čím více potomků, tím větší zastoupení genů v následující populaci, a tím také větší evoluční úspěch. Předpokladem tedy je tvrzení, že se člověk vyvinul minimálně z velmi jednoduchých organismů (původ života na Zemi se dosud nepodařilo uspokojivě vysvětlit), a to působením evolučního procesu. Našimi „předky“ byly pravděpodobně organismy podobné dnešním jednobuněčným organismům. Máme tedy na jedné straně takové organismy, kterým svobodnou vůli, rozum, duši, či schopnost morálního chování nepřisuzujeme, na straně druhé člověka, který tyto atributy má. Mezi tím, dle evoluční teorie, nezeje hluboká a nepřekonatelná propast, ale miliony let vývoje, uskutečňovaného „slepým“ evolučním procesem, který výše popsaným mechanismem „stvořil“ člověka, se všemi jeho tělesnými i duševními vlastnostmi a schopnostmi. V této práci se samozřejmě nehodlám zabývat celým vývojem člověka, pouze několika posledními desítkami tisíc let. A to navzdory faktu, že se jedná pouze o nepatrnou část celého vývoje, vedoucího k

⁴⁷ M. Uhlíř, *Jak jsme se stali lidmi*, str. 141

existenci dnešního člověka, kdy jsme byli jako lidé „formováni“ do dnešní podoby, fyzické i psychické. Důvodem je jednak to, že před tímto obdobím nedokážeme rekonstruovat stav psychiky tehdejších předků člověka, druhým to, že předmětem této práce je zkoumání etiky jakožto specificky lidské schopnosti a vlastnosti. Zaměřím se tedy na utváření lidské psychiky u dnešního člověka, *Homo sapiens sapiens*, a to především na poslední aspekty tohoto vývoje, které odlišily naši psychiku od psychiky ostatních primátů, a které jsou považovány pro tento vývoj, odlišující nás od předků člověka i od ostatních současných primátů, za rozhodující.

Posledním velkým problémem této práce, který si ještě vyžaduje vysvětlení, je vztah etiky jakožto filosofické disciplíny a vědy: proč se vůbec pokoušet o jejich propojení, když, jak se zdá, každá hledí na člověka zcela jiným způsobem, který se zdá neslučitelný? Domnívám se, že ačkoli jsou tyto obory velmi rozdílné, má filosofie a biologie v etice společné téma, ačkoli filosofie chápe etiku převážně jako statický problém, zatímco biologie se snaží pochopit etiku skrze její vývoj. Biologie se ptá, proč jsou naše etické normy takové, jaké jsou, a co vůbec umožnilo vznik etiky jako takové. Myslím si, že pro zkoumání lidské etiky je důležité klást si otázku „proč“, nejen „jak“. Důležité je chápat lidskou etiku v její proměnlivosti a právě skrze tuto její nestálost, což je pohled, který je ve filosofickém pojetí v menšině.

Domnívám se, že pro etiku je důležité poznat pojetí lidské přirozenosti (jejíž je etika součástí) z biologického hlediska, to, jak se lidská přirozenost vyvíjela, tedy jak se lidská přirozenost evolučně utvářela. Zde můžeme hledat i odpověď na otázku, jak vlastně (a proč) vůbec etika vznikla, proč jsou etické normy takové, jaké jsou, co podmiňovalo jejich vznik. Etika je sice součástí kultury, ale má své biologické kořeny. „Stejně jako naše fyzické vlastnosti, ani vzorce našeho chování totiž nevznikly všechny najednou se vznikem člověka, ale vyvíjely se postupně miliony, či spíše desítky milionů let, mnohdy v dobách, kdy jsme se ještě pohybovali jako docela malí savci ve stínu dinosaurů. Porozumět jim jen na základě jejich současné funkce je prostě nemožné.“⁴⁸ Pokud tedy chceme porozumět lidské etice, nesmí být předmětem našeho zkoumání pouze současný „stav“ etiky, ale také se musíme v první řadě ptát, zda etika vždy byla taková, jakou ji nyní známe, nebo zda se nějakým způsobem měnila, vyvíjela. V současné době se zdá být nejpravděpodobnějším názor, že se člověk, a tedy s ním i etika, vyvíjely po miliony let. Domnívám se tedy, že pro pochopení dnešní etiky je nutné udělat si představu o tom, jak a proč etika vznikla a jak se spolu s člověkem vyvíjela.

⁴⁸ D. Frynta, doslov k Jared Diamond, *Třetí šimpanz*, str. 379

Dále se domnívám, že pokud existuje možnost, jak zkoumat lidskou etiku, bylo by jen na škodu tohoto zkoumání, kdybychom se tuto možnost nepokusili využít. Myslím si, že biologie takovou možností je, a to možností, která může být pro poznání lidské etiky velmi zajímavou. Nedomnívám se, jak jsem již uvedla výše, že by mohla biologie a příbuzné vědní obory filosofii v otázce zkoumání lidské etiky zcela nahradit, ale myslím si, že by biologické zkoumání lidské etiky mohlo dát filosofickému pojetí etiky určité základy, tj. že by mohlo vysvětlit onu otázku „proč“.

3.2 Řídí lidskou morálku rozum či cit?

Marek Petřů v knize *Fyziologie mysli* píše, že možným důvodem, proč se filosofům zabývajícím se etikou nikdy nepodařilo najít jediný všeobecně přijímaný systém etických norem, je to, že morální jednání a uvažování je řízeno řadou různých neuronálních procesů - kognitivních i afektivních - takže pravdivé by mohly být oba pohledy na lidskou morálku, Humův i Kantův. Petřů uvádí jako příklad pokusy Joshe Greena, který zkoumal neurobiologii morálního uvažování pomocí metody funkční magnetické rezonance.⁴⁹ Green došel k přesvědčení, že morální soud je někdy podobný estetickému úsudku, zatímco v jiných případech morální uvažování vyžaduje vysokou míru kognitivních schopností, což může reflektovat spor mezi dvěma konkurujícími si neuronálními systémy - racionálním, který řeší "neosobní" morální dilemata, a emotivním, který řeší "osobní" morální problémy. Greenův pokus spočíval v tom, že dobrovolníkům předložil dva případy morálních dilemat. "Osobní" morální dilema vypadá takto: "Představte si, že stojíte na mostě nad kolejemi. Neovladatelná drezína, která se po kolejích řítí, pravděpodobně zabije pět dělníků, kteří dole pracují. Můžete je však zachránit tím, že na koleje srazíte náhodného chodce, který se zalíbením pozoruje z mostu krajinu. Jeho tělo drezínu zastaví. Jeden člověk zemře, pět jich však bude zachráněno. Udělali byste to?"⁵⁰

Situace „neosobního“ morálního dilematu je popsána takto: „Neovladatelná drezína se řítí ke křižovatce ve tvaru písmene Y. Výhybka je nastavena tak, že drezína odbočí vlevo a zabije pět nic netušících pracovníků. Vy však můžete přehodit výhybku doprava, kde zabije jen jednoho dělníka. Je správné výhybku přehodit?“

⁴⁹ M. Petřů, *Fyziologie mysli*, str. 272

⁵⁰ M. Petřů, *Fyziologie mysli*, str. 274

V prvním případě po chvíli váhání většina dobrovolníků odpověděla, že by náhodného chodce z mostu neshodila, zatímco ve druhém případě většina respondentů by výhybku přehodila. Jak je možné, že se odpovědi liší, když výsledek jednání je vždy stejný - obětovat jednoho člověka a pět jich zachránit? "Greene tvrdí, že klíčový rozdíl mezi prvním a druhým dilematem tkví v tendenci v jednom případě zapojovat do procesu rozhodování emoce a v druhém nikoli. Pomyšlení na to někoho vlastnoručně shodit z mostu je představa emocionálně více napjatá než myšlenka na manipulaci s výhybkou, i když důsledky a důvody jsou v obou případech stejné. Některá morální dilemata zapojují emotivní procesy více než jiná a tyto rozdíly se pak promítají i do výsledku morálního rozhodování. Toto tvrzení Greene potvrzuje pomocí metody Funkční magnetické rezonance, kdy zjistil, že osobní a neosobní dilemata vybudují odlišné vzorce morální aktivity, tedy aktivují jiné oblasti v mozku: při osobním dilematu jsou aktivovány spíše oblasti spojené se sociálně-emočním rozhodováním, zatímco neosobní (stejně jako mimomorální!) dilemata aktivují oblasti spojované s pracovní pamětí."⁵¹

Podle Greena tedy existují dva systémy zpracování morální informace: za prvé emoční a sociální systém, který je evolučním dědictvím získaným od primátů, a za druhé systém abstraktního uvažování, který jsou lidé schopni užít ve všech možných směrech, včetně tvorby morálních soudů.⁵² Plyne tedy z těchto empirických zjištění, že se Kant nemýlil, a že tedy existují „skutečné“ morální soudy tvořené na základě racionality, a „nepravé“ soudy, které mají původ v emocích a nejsou tedy ve skutečnosti morální, protože jsou řízeny pohnutkami? Zdá se, že nikoli - morální jednání a soudy jsou výsledkem souhry činností obou systémů. Navíc se domnívám, že současná věda vyvrací i Kantovo chápání rozumu jakožto neměnného, absolutního, schopného člověku poskytnout apriorní poznání. Lidský rozum, jak jsem se již výše zmínila, totiž není nezávislý na okolnostech - vyvinul se jako adaptace na specifické podmínky, ve kterých se člověk během evoluce nacházel. Lze proto předpokládat, že „vědomí evolučně vzniklo jako orgán, jenž může vetovat instinkty, které by mohly být v určité situaci krátkozraké a biologicky zhoubné“.

Co se týče spolupráce „emočního“ a „racionálního“ systému lidského morálního uvažování, empirická pozorování podporují Humův názor, že morální rozhodování je založeno na procesu podobném estetickému rozhodnutí, je emočně zatížené a vychází ze specifické situace společnosti. Humův morální cit František Koukolík nazývá "morální intuice", a tento celý model

⁵¹ M. Petrů, *Fyziologie mysli*, str. 275

⁵² F. Koukolík, *LIDSTVÍ / neuronální koreláty*, str. 169

morálního chování, založeného na Humovské tradici, nazývá "sociálně-intuicionistický model", jehož hlavní tezí je, že „morální rozhodování je založeno na nevelkém souboru intuicí, vložených do mozku evolucí“.⁵³ Tento model předpokládá, „že základ morálky je podobně jako jazyk evoluční adaptace sociálně žijícího druhu, zabudovaný v mnoha oblastech mozku i těla a jejich vzájemných spojeních.“⁵⁴ Je nám tedy dán určitý základ, všem lidem společný, který se dále vyvíjí (u každého jedince v průběhu dětství) v závislosti na specifikách určité kultury (viz. oddíl o epigenetických pravidlech a vztahu dědičnosti a kultury). Výsledky mnoha zkoumání uskutečněných na primátech naznačují, že tomu tak skutečně je, a že se lidský morální smysl vyvinul ze sociálních instinktů předků společných nám a primátům. Zde také můžeme najít možné vysvětlení „apriorních zákonů“ v Kantově etice - to, co je apriorní z hlediska jedince, je aposteriorní z hlediska evoluce, neboli „Ontogenetické apriori naší psychiky (...) vzniklo jako fylogenetické aposteriori, jako postupně ukládaná vnitřní zkušenost života do jeho genetické paměti.“⁵⁵ „Apriori ontogenetické je v tomto smyslu tedy možno interpretovat jako fylogenetické aposteriori, jako nakupená a do genetické paměti uložená zkušenost celého fylogenetického vývoje života, který k nám, tzn. ke každému jednotlivci, vede.“⁵⁶ Autor sice toto poznání vztahuje na kognitivní aparát člověka, ale domnívám se, že ho lze stejně dobře vztáhnout i na „aparát“ morální. Morální rozhodování tedy nezáleží na jakémisi citu a intuici, který jedinec získal v průběhu vlastního života, ale pro jedince je tento cit či soubor intuicí v určitém ohledu skutečně čímsi apriorním. Tím ale člověka vytrhujeme z kontextu evoluce. V tomto kontextu je morální rozhodování založeno na zkušenosti. Principy našeho morálního rozhodování se pod vlivem zkušenosti utvářely od prvních forem života až k nám, jejich potomkům, a pravděpodobně se budou v závislosti na specifikách situací, ve kterých se naši potomci vyskytnou, měnit a utvářet i nadále.

Jak již bylo naznačeno, na morálním rozhodování se podílí i racionální složka, která ale nevytváří konečný morální soud, tedy nehodnotí, zda je něco dobré či špatné, ale, jak tvrdil už Hume, připravuje „cestu“ pro „cit“ : tvoří a ověřuje domněnky, hledá a zvažuje důkazy apod. Současné představy o morálním rozhodování se tak v mnohém shodují s Humem, což je téměř podivuhodné, zvážíme-li, z jakých znalostí, které Hume neměl k dispozici, dnešní model morálky vychází. V současné době se opět objevuje názor shodující se s Humem v tom, že morální soudy

⁵³ F. Koukolík, *LIDSTVÍ / neuronální koreláty*, str. 157

⁵⁴ F. Koukolík, *LIDSTVÍ / neuronální koreláty*, str. 163

⁵⁵ M. Petrů, *Fyziologie mysli*, str. 359

⁵⁶ M. Petrů, *Fyziologie mysli*, str. 359

se objevují automaticky, bez jakéhokoli úsilí, podobně jako soudy estetické (z českých vědců toto stanovisko zastává například František Koukolík). Bez přemýšlení tedy můžeme říci, zda se nám určitá situace jeví jako morální či nikoli. Morální jednání je také vysoce ovlivňováno skupinovými normami, naše morální rozhodování tedy závisí na určité situaci. V současnosti se ale objevil překvapivý názor, že racionální složka nikoli předchází intuici, ale že naopak racionální složka následuje až poté, co se ve vědomí objevil morální soud, který, jak bylo řečeno, je výsledkem intuice a objevuje se automaticky. Morální uvažování (tedy racionální složka) se objevuje až post hoc, zdůvodňuje morální soud, který byl vytvořen předtím, než se morální uvažování rozeběhlo. Racionální složka tedy nemá žádný kauzální vliv na morální rozhodnutí, slouží pouze k jeho pozdějšímu zdůvodnění ve snaze o objektivizaci tohoto rozhodnutí.

Koukolík uvádí čtyři důvody, které podporují tento model morálního rozhodování:⁵⁷

1. „Automatické vyhodnocování problému je tak rychlé, automatické a pronikající, že se považuje za součást vnímání. (...) Většina našich sociálních postojů a soudů se tvoří rovněž nezáměrně, bez zjevného úsilí, aniž bychom si byli vědomí vlastního procesu jejich vzniku.“ Člověka tedy dle tohoto tvrzení běžně ovládá nejen jeho racionální složka, ale i afektivní systém, kterého si často není vědom. Afektivní systém je starší nežli systém racionální (starší co se týče evoluce člověka i vývoje jedince), a „spouští“ se proto snadněji.
2. „Morální soudy založené na rozumu se podobají spíše advokátovi hájícího klienta než soudci nebo vědci, jenž hledá pravdu.“ Naše uvažování je běžně zkreslováno – kvůli potřebě vnitřní bezrozpomosti (lidskou potřebou je koherence úvah, tedy snaha o uchování jednotných postojů a názorů) a kvůli potřebě vycházet s ostatními lidmi, což často vede k přizpůsobení ostatním lidem, a to i v oblasti morálních soudů.
3. „Racionalizace ospravedlňuje intuitivní soudy, vytváří tím iluzi objektivitu.“ Tento problém se nazývá „problém post hoc“. V psychologii byla uskutečněna řada experimentů, která dokládá, že lidé pro své rozporné chování hledají důvody dodatečně, aniž si toho jsou nutně plně vědomi. To je důvodem marnosti debat mezi lidmi s odlišnými názory ohledně například homosexuality či umělých interrupcí - obě strany jsou přesvědčeny o racionálním základu svého postoje.
4. „Morální činy odpovídají morálním emocím víc než morálnímu uvažování.“ Toto tvrzení potvrzuje zejména zkoumání psychopatie – psychopati jsou inteligentní, dobře uvažující

⁵⁷ F. Koukolík, *LIDSTVÍ / neuronální koreláty*, str. 160

lidé, kteří znají a chápou sociální normy, chápou, že důsledky jejich chování druhé lidi poškozují, ale nemají sociální a morální emoce, například sympatii, empatii a výčitky svědomí spouštěné utrpením druhých lidí, zahanbení podmíněné odsuzováním druhými lidmi, nejsou schopni lásky ani smutku danými vazbou k druhým lidem. Takovým lidem tedy nechybí racionalita, ale emotivnost, a přitom nejsou schopni morálního uvažování, což se zdá potvrzovat teorii mravního citu.

Tuto teorii podporují také zkoumání jedinců po různých zraněních hlavy. Bylo zjištěno, že lidé, před nehodou nevymykající se běžné představě morálně uvažujícího člověka, se po poškození některých částí mozku stali amorálními, ačkoli jejich intelektuální schopnosti zůstaly zachovány. Mnohokrát popsáním případem je třeba příběh Phinease Gage,⁵⁸ který pracoval v Americe v kamenolomu a roku 1848 utrpěl vážné zranění hlavy, kterou mu při výbuchu poškodila kovová tyč. Tělesně tento muž nejevil větší známky změn, změnilo se ale jeho chování a osobnost. Před nehodou byl považován za umírněného, inteligentního a mravného, zatímco po ní „začal být nestálý, neuctivý, hrubý až zlomyslný, vyžíval se v nejsprostších nadávkách, což dříve nebylo jeho zvykem, prokazoval jen málo úcty svým bližním,...“ Marek Petřů tvrdí, že takové případy nejsou ojedinělé, a vyskytují se i u jedinců s lézí mozku. To naznačuje skutečnost, že „v lidském mozku existují samostatné systémy či moduly orientované převážně na sociální morální uvažování. Následkem poškození mozku se může ztratit respekt k dříve nabytým společenským konvencím a etickým pravidlům, přestože intelekt, paměť, jazykové schopnosti ani percepce postiženého nikterak neutrpí.“⁵⁹

Proti tomu můžeme ale argumentovat pěknou analogií, totiž přirovnáním lidského mozku k hudebnímu nástroji, například klavíru. Podle této argumentace je mozek nástrojem, nikoli tvůrcem lidské osobnosti se všemi jejími aspekty. Pokud se hudební nástroj, klavír, poškodí, nebude možné na něj určité věci zahrát. To ale neznamená, že by to ten hudebník, který na klavír hraje, zahrát nedokázal. Hudebník je tedy v pořádku, pouze se porouchal jeho nástroj, a důsledkem je, že určité skladby nelze zahrát. Pokud chápeme lidský mozek také jako takový, i když velmi komplikovaný nástroj, kterým je vytvářena naše osobnost a chování, stejně jako hrou na klavír hudba, může se tento nástroj poškodit, a nebýt tak schopen určitých „skladeb“ – například etického chování. „Hudebník“, který „hraje“ na náš mozek, ale žádnou ze svých

⁵⁸ M. Petřů, *Fyziologie mysli*, str. 263

⁵⁹ M. Petřů, *Fyziologie mysli*, str. 263 - 235

vlastností neztratil. Co ale máme považovat za hudebníka? Mnozí za něj považovali a považují „ducha“, tedy jakousi nehmotnou podstatu člověka, odlišnou od pouhé matérie, která není součástí přírodně-kauzálních zákonů. Domnívám se, že takovou hypotézu nemůžeme vyvrátit, ale ani potvrdit – pro takové tvrzení zkrátka nemáme žádnou oporu. Myslím si, že je pravděpodobnější, že tímto hudebníkem je soubor našich genů. Tohoto „hudebníka“ ale nesmíme vnímat jako něco uvědomělého, hrajícího s určitým záměrem – naopak, je to automat hrající bez jakéhokoli cíle.

Snad je tedy na místě tvrzení, podpořené současnými empirickými metodami, že Humův „model“ daleko více odpovídá lidské morálce nežli „model“ Kantův, a tedy že primární roli v morálním uvažování hraje cit. Role rozumu není pro morální rozvažování či jednání tolik důležitá – ať už budeme k rozumu „shovívavější“ a budeme tvrdit, že „připravuje cestu“ pro morální cit, jak tvrdil Hume, nebo budeme roli rozumu chápat jako ještě více podružnou, tj. chápat roli rozumu během morálního rozvažování jako „post hoc“ princip, kterým se snažíme sami před sebou i před druhými lidmi ospravedlnit své již učiněné morální rozhodnutí, zakládající se na citu. Kantovo pojetí se ve světle výše uvedených empirických argumentů jeví jako odporující skutečnosti – morální rozvažování není založeno na rozumovém uvažování, ale naopak na citu.

Zde by také bylo vhodné vysvětlit, jak jsou pojmy „rozum“ a „cit“ v této práci pojímány. Přidržuji se těchto termínů jednak z důvodů historických – u Kanta i u Huma jsou pojímány jako rozdílné principy, snad pod vlivem tradice, kdy v minulosti byly v naší kultuře převážně takto chápány, a přetrvávají tak v lidském povědomí dodnes - city jsou symbolicky připisovány srdci, rozum mozku. Jak je vidět na tomto oddíle, toto rozdělení přetrvává i v současné vědecké terminologii; nedomnívám se ale, že má stejný význam jako v minulosti. „Rozum“ a „cit“ nejsou ani v této práci chápány jako dva navzájem se vylučující protiklady, založené na rozdílném principu, nedomnívám se tedy, že je mezi nimi principiální rozdíl. Oba vycházejí z neuronální aktivity lidského mozku, jeho studium ale ukazuje, že činnost „rozumová“ probíhá v jiných oblastech nežli „citová“, přičemž „citová“ oblast je starší nežli „rozumová“ - tj. „city“ se vyvinuly u lidských předků dříve, nežli „rozum“. Obojí jsou ale funkce jediného lidského mozku, jsou tedy neoddělitelné a netvoří protiklady. V této práci, především v návaznosti na citované autory, používám „cit“ v souvislosti s morálkou jako instinkt, jehož výsledek se dostavuje

okamžitě (podobně jako například u vkusu), a který jeho nositel nedokáže racionálně zcela vysvětlit, protože je založen na nevědomých pohnutkách. „Rozum“ je naproti tomu chápán jako vědomý proces, jehož výsledek se nemusí dostavit bezprostředně a lze jej racionálně vysvětlit.

3.3 Koevoluce genů a kultury

Etika je součástí lidské kultury, tj. toho, co člověk získává učením jako člen určité společnosti. Naše kultura je tedy nikoli dědičná, ale získaná – jak bude ale uvedeno dále, lidská kultura má své „limity“ a „tendence“ dané genetickou výbavou. (Kultura je zde chápána jako celý způsob života individuální společnosti. Kultura zahrnuje ideje, soustavy a hodnoty – tedy i etiku. Zahrnuje systematické znalosti, které jsou přenášeny z generace na generaci.) O vztahu kultury a dědičnosti v minulosti probíhala velká debata, která trvá dodnes. Dříve se většinou biologická evoluce stavěla do protikladu s kulturou a jejím vývojem. V současné biologii převládá opačný názor, totiž že kultura z biologické evoluce našeho druhu vyrostla, že je jednou z mnoha lidských adaptací, a tedy že lidská kultura, jejíž součástí je i morálka, má neurobiologické podklady⁶⁰ – těmito podklady je myšleno, jak uvádí například Koukolík a Drtikolová⁶¹, obrazně řečeno, „půda, kořeny, a snad i kmen stromu. Vše ostatní, včetně druhu stromu, je věcí učení, tedy vztahů psychologických, sociálních, kulturních a historických“. Tyto podklady jsou tedy dány geneticky, a jsou společné všem lidem. To znamená, jak bude uvedeno níže, že například všichni lidé mají sklon k „náboženskému cítění“, ale na tomto podkladě vznikají rozdílná náboženství či myšlenkové směry. Z oblasti etiky je takovým podkladem například rodinný život, i když v různých kulturách nabývá různých podob, nebo universálně rozšířené tabu incestu. Můžeme tedy snad říci, že jakási obecná pravidla morálního jednání platí, jak se domníval Kant, ale jak se pokusím ukázat, tato pravidla nejsou apriorní, či spíše jsou apriorní pouze pro jedince vytrženého z kontextu evoluce – v tomto kontextu chápáné principy morálky jsou zcela aposteriorní, závislé na smyslovém světě, a nejsou tak neměnné. Naopak proměnlivost patří k jejich podstatě. Kultura, včetně etiky, se tedy vyvíjí (či spíše se vyvinula) společně s našimi geny, můžeme tedy hovořit o koevoluci genů a kultury. I když se na tuto problematiku ještě nepodařilo najít zcela uspokojující odpověď, zdá se, že konkrétní pravidla kultury přispívají ke zvýšení fitness jejich nositele, tedy

⁶⁰ viz. např. F. Koukolík, *Kniha o Adamovi a Evě*, str. 233-235

⁶¹ F. Koukolík, J. Drtikolová, *Vzpoura deprivantů*, str. 78

že přispívají jeho přežití a reprodukci – jak ale upozorňují autoři knihy *Evoluční psychologie člověka*, zdaleka ne všechna kulturní pravidla jsou adaptivní, i když mnohá se tak jeví.⁶²

Dle této teorie je koevoluce genů a kultury (myšleno „půda, kořeny a kmen“ kulturního stromu) zvláštní nadstavbou obecnějšího procesu evoluce přírodním výběrem. Přírodní výběr přidal ke genetické evoluci souběžnou dráhu evoluce kulturní.

Sít' kauzálních událostí zahrnující koevoluce genů a kultury je velmi složitá. Nejedná se totiž o jednotlivé geny, které by určovaly jednotlivé kulturní jevy. Jsou to tisíce genů, které předurčují strukturu mozku, smyslové soustavy a všech dalších fyziologických procesů, které navzájem intereagují s fyzickým a společenským prostředím, a vytvářejí tak holistické vlastnosti mysli a kultury. (Této složitosti či složenosti si povšiml již Hume ve Zkoumáních o zásadách mravnosti.) Rozhodujícím faktorem při výběru určujících genů je díky přírodnímu výběru okolní prostředí.

Vzájemné působení genů a kultury popisuje E. O. Wilson takto⁶³:

Geny předepisují epigenetická pravidla, což jsou zákonitosti smyslového vnímání a duševního vývoje, které podněcují a usměřňují nabývání kultury. Tato epigenetická pravidla jsou tedy ona „půda, kořeny, a kmen“.

Kultura pomáhá určovat, které z předepisujících genů přežijí a budou se generaci po generaci rozmnožovat.

Nové úspěšné geny pozměňují epigenetická pravidla populací.

Pozměněná epigenetická pravidla mění směr a účinnost postupů nabývání kultury.

Z epigenetických pravidel, dědičných dispozic duševního vývoje, jsou odvozovány tzv. mravní city. Evoluční biologie oživují myšlenku mravních citů rozpracovanou v 18. století empiriky F. Hutchesonem, D. Humeem a A. Smithem. V evoluční biologii jsou za mravní city považovány mravní instinkty, podléhající soudu podle jejich společenské závažnosti. Jsou obvykle podmíněny emocemi, které mají přímý vliv na představy a podle nich učiněná rozhodnutí. Bezprostředním zdrojem mravních instinktů je dynamický vztah mezi spoluprací a selháním.⁶⁴

⁶² L. Barret, R. Dunbar, J. Lycett, *Evoluční psychologie člověka*, str. 461

⁶³ E. O. Wilson, *Konsilience*, str. 177

⁶⁴ E. O. Wilson, *Konsilience*, str. 282

3.4 Spolupráce a selhání – evoluční základy morálky

Jak bylo právě řečeno, lidská morálka závisí na spolupráci mezi jedinci ve společnosti, a na porušování této spolupráce, tedy na vztahu spolupráce a selhání. Můžeme říci, že v základu jakékoli morální soustavy stojí sociální instinkty, které umožňují soužití jedinců ve společnosti. Jak ukazuje například Darwin, tyto instinkty musely být již součástí přirozenosti předchůdců člověka, žijících ve skupinách, stejně jako jakýkoli jiných tvorů žijících sociálním životem – součástí společnosti může být pouze ten jedinec, který se podřídí pravidlům skupiny a spolupracuje s ostatními jedinci ve skupině. V opačném případě je ze skupiny vyloučen, což pro něj neznamena nic dobrého – přichází o výhody spolupráce s ostatními, je snazší kořistí pro dravce apod., což v důsledku vede k většímu evolučnímu úspěchu jedinců, kteří v rámci společnosti spolupracovali, a tudíž k většímu rozšíření „genů pro spolupráci“ (jak bylo uvedeno v oddíle věnovaném koevoluci genů a kultury, jde zřejmě o velmi složitou síť mnoha genů, nikoli o jeden či několik málo genů). Tento jednoduchý fakt, tedy že soustavu společenských instinktů měli již předchůdci člověka, stejně jako ji mají například lidoopi, vlci, potkani či jakýkoli jiný živočišný druh žijící společenským životem, je dalším empirickým tvrzením, které vyvrací Kantovu teorii o rozumu jakožto základu a nutné podmínce morálky.

Nejprve je ale důležité si uvědomit, s jakými předpoklady evoluční biologové k morálce přistupují. Tvrdí, že morálka je založena na dědičných epigenetických pravidlech. Jak bylo ukázáno výše, epigenetická pravidla jsou složitě provázaná s kulturou, vzájemně na sebe působí. Epigenetická pravidla ale neurčují jednotlivé znaky kultury, spíše její tendence, jak jsem se již výše zmínila. J. Marks, kritik přístupu evoluční biologie k etice, ve své knize poukazuje na to, že kultura nemůže být ovlivněna geny. Jako příklad uvádí, že pokud se podíváme na původ své rodiny, pravděpodobně zjistíme, že naši předci před několika generacemi vyrůstali v odlišné kultuře s odlišnými hodnotami – morálními, náboženskými atd. Ptá se, jak by tedy bylo možné například emigrovat a přizpůsobit se odlišné kultuře, pokud je kultura podmíněna geneticky. To je ale příklad špatně pochopeného principu evolučních základů morálky. Geny totiž nediktují konkrétní kulturní formy, nespécifikují propracované zvyklosti. Místo toho existují komplexní soubory epigenetických pravidel s genetickým základem, které lidi k zavedení jednotlivých zvyklostí predisponují. Podle Marksových námitek by teorie o koevoluci kultury a genů vylučovala například přestoupení na jinou víru. Evoluční biologie ale netvrdí, že jeden určitý gen nebo jejich soubor „způsobuje“ židovskou víru a jiný křesťanskou víru. Tvrdí ale, že napřič

kulturami existuje epigenetické pravidlo, které vyvolává potřebu víry. Pokud jsou tato pravidla dostatečně silná, způsobí, že se druh chování, který ovlivňují, vyvíjí souběžně u mnoha společností. O těchto zvyklostech, vyvinutých díky kultuře a usměrňovaných epigenetickými pravidly, se mluví jako o kulturních universáliích. Roku 1945 uvedl antropolog G. P. Murdock šedesát sedm kulturních universálií, které definoval jako sociální chování a instituce mezilidských vztahů. Jsou mezi nimi například dělba práce, gesta, hry, náboženské rituály a také etika.

Mnozí evoluční biologové jsou přesvědčeni, že lidé v morálním jednání mimořádně vynikají, ačkoli, jak jsem již uvedla, nejsou jedinými živočichy, řídícími se takovými pravidly jednání. Například Darwin⁶⁵ upozorňuje, „že mezi duševními schopnostmi člověka a vyšších savců neexistuje žádný podstatný rozdíl“, tedy že rozdíl mezi člověkem a ostatními živočichy není kvalitativní, ale spočívá v rozdílném stupni vývoje těchto vlastností. Co se týče morálky u zvířat, běžně jsme jim schopni připisovat tzv. příbuzenský altruismus, tedy např. péči matky o svá mláďata, pomoc příbuzným jedincům apod. Darwin vyšším živočichům připisuje i vlastnosti, které většinou pokládáme za výlučně lidské, přičemž svá tvrzení dokazuje na mnoha příkladech. „Vyšší živočichové mají tytéž smysly vjemy a pocity, mají podobné vášně, nálady a emoce, dokonce i složitější pocity, jako jsou žárlivost, podezřívavost, soupeřivost, vděčnost a šlechetnost, dovedou klamat a jsou mstiví, někdy postřehnou směšnou stránku věci a mají dokonce i smysl pro humor, cítí úžas a zvědavost a mají tutéž schopnost napodobování, soustředěnosti a uvažování, volby, paměti a představivosti, myšlenkové asociace a rozumu, ačkoli ve velmi odlišném měřítku než člověk.“⁶⁶ V současnosti se toto Darwinovo tvrzení potvrzuje např. zkoumáním duševních vlastností šimpanzů. Měli bychom si tedy uvědomit, že mezi námi a ostatními zvířaty ani co se týče duševních vlastností nezeje nepřekonatelná mezera, ale naopak že mnohá zvířata s námi tyto vlastnosti sdílejí, i když u nich nemusejí být z našeho pohledu natolik vyvinuté. Stejně jako Darwin a mnozí biologové toto považují za důkaz toho, že se naše psychické vlastnosti, včetně morálky, vyvinuly během evoluce. Představme si například kočku pečující o svá koťata a ženu pečující o své děti, proč bychom měli vlastnosti kočky připisat působení evolučního procesu, zatímco vlastnost člověka připisovat něčemu „vyššímu“, když se evidentně jedná o chování založené na stejném principu?

Není ale pochyb, že u člověka se vyvinula morální soustava ze všech živočichů

⁶⁵ Ch. Darwin, *O původu člověka*, str. 82

⁶⁶ Ch. Darwin, *O původu člověka*, str. 97

nejsložitější (přičemž lze obecně říci, že čím společenštější tvor, tím vztahy ve společnosti složitější a tím složitější i morálka). Jedním z důvodů, který vede k mimořádně vyvinutému smyslu pro morálku u člověka, je jistě řeč, díky níž se mohou lidé dozvědět, jaké chování se od nich očekává, ale také mohou „klevetit“, tj. sdělovat si, kdo se chová „dobře“ a kdo „špatně“, tedy kdo v rámci společnosti spolupracuje a kdo spolupráci odmítá, společensky selhává. Další příčinou je vyvinutý lidský mozek, který umožňuje nejen rozeznávat velké množství jedinců, ale také umožňuje si velmi dlouho pamatovat, jak se který člen společnosti v minulosti zachoval a tedy schopnost předvídat jeho další chování. Paměť také umožňuje pamatovat si, jaké byly důsledky odmítnutí spolupráce. (Jak ale dokazují mnohé příklady, i některá zvířata s námi tyto vlastnosti sdílejí, i když v omezené míře, viz. např. Darwin, *O původu člověka*.) Přesto, že je lidská morálka velmi vyvinutá, v jejích základech leží sociální instinkty, které jsou mnohem starší než lidstvo samo, i když byly při evoluci člověka obohaceny o specificky lidské rysy.

3.4.1 Příbuzenský altruismus

Určitý druh spolupráce najdeme u všech sociálně žijících zvířat. Jedná se často o již zmiňovaný tzv. příbuzenský altruismus – cílem takového jednání je „pomoci svým genům“. Tím, že pomohu svým příbuzným, pomáhám i svým genům, které se u nich vyskytují. Příbuzenský altruismus je důvodem spolupráce také u společenského hmyzu – například včel a mravenců. Ačkoli jedinci v těchto hmyzích společenstvích velmi dobře spolupracují a dokonce i často obětují své životy ve „snaze“ společenství pomoci, motiv jejich jednání je jiný než v případě spolupráce ve společenství lidí. Tento druh spolupráce se projevuje u lidí pouze při spolupráci v rámci rodiny.

Teorie příbuzenského altruismu souvisí s již zmíněnou teorií sobeckého genu amerického evolučního biologa a známého popularizátora vědy R. Dawkinse. Ten tvrdí, že v evoluci nejde o přežití druhů, ani o přežití jedinců, ale pouze o replikaci genů, jichž je jedinec nositelem. Dawkins nazývá vše živé "vehikly", které „si geny postavili k účelu“ jejich replikace do dalších generací. Tak se i člověk stává pouhým prostředkem svých genů pro jejich replikaci. Čím lepší vehikl si geny "postaví", tím zvyšují svoji šanci na úspěšnou replikaci do další generace. Je ale zřejmé, navzdory použitým výrazům, že geny samy nic nechtějí, nemají žádnou vůli. Obraty, které by mohly nasvědčovat o opaku, jsou, stejně jako v celé evoluční teorii, používány kvůli

lepšimu uchopení problematiky. Celá evoluce by vlastně měla fungovat na základě jednoduché tautologie: "to, co se úspěšně replikuje, je při replikaci úspěšné". Je to čistě automatický a neoduševnělý proces. Ačkoli se tato teorie sobeckého genu zdá na první pohled celkem jasná a bezproblémová, ukazuje se, že určité problémy, které ale nejsou tématem této práce, skrývá. Mimo faktických problémů je také poměrně neoblíbená - redukuje celý náš svět na automatický proces, jehož jediným "cílem" je replikace genů, která ale ve skutečnosti ani nemůže být cílem nazývána. Zdá se, že v tomto pojetí ztrácí náš svět jakýkoli smysl. To, že geny nemají žádnou intenci, ale, jak se domnívám, a jak i dokládá naše každodenní zkušenost, neznamená, že „vehikly“ těchto genů, tedy i lidé, žijí ve světě zbaveném veškerého smyslu – jak jsem již zmínila a ještě několikrát zdůrazním, protože to považuji za velmi důležité, vysvětlení, nebo lépe pokus o vysvětlení původu našich vlastností včetně těch psychických tyto vlastnosti nikterak neruší, nepopírá, nedevaluje, pouze se jim snaží porozumět; domnívám se, že je třeba si přiznat fakt, že naše vlastnosti „nevisí“ jen tak mimo veškerou kauzalitu a že se tak vymykají jakémukoli vysvětlení – i kdyby je stvořil nějaký bůh, měly by svůj původ a účel.

Za chováním včely, která obětuje svůj život při obraně svého úlu, i lidské matky, která obětuje svůj život, aby zachránila své potomky, můžeme tedy vidět stejný princip - obojí je výhodné pro geny svého nositele. I když nepřežijí jako součást jedince, který se obětoval, přežijí jako součást potomků, kvůli kterým se obětoval. Pro geny včely je výhodnější, zahyne-li několik jedinců, ale bude zachráněn celý úl i s královnou (včely v jednom roji jsou si blíže příbuzné, mají tedy velkou část genů společnou). Obdobně je pro geny lidské matky výhodné, obětuje-li svůj život ve prospěch potomků, nesoucích polovinu jejích genů. (Podle Dawkinse se dá dokonce spočítat, jaká pomoc příbuzným je pro nás - nebo spíše pro naše geny - výhodná, a tedy kolik bychom museli například zachránit příbuzných a přitom sami zemřít, aby bylo toto chování evolučně výhodné: například dva sourozence, protože se mnou mají společnou minimálně polovinu genů, nebo osm bratranců, protože ti se mnou mají společnou minimálně osminu genů. Dawkins tím ale rozhodně nemá na mysli, že bychom ohledně pomoci příbuzným prováděli vědomou kalkulaci – jedná se, stejně jako během veškerého morálního uvažování, o cit či instinkt.) "Vezmeme-li na vědomí společenství genů, není překvapující, že rodiny - bratři, sestry, rodiče atd. - pomáhají jeden druhému. Dokonce i živočich, který vydává varovný křik, když vidí útočníka - a tak se sám vydává v nebezpečí, že na sebe upozorní -, pomáhá sám sobě (nebo spíš

svým genům), protože mezi druhy jsou jeho sourozenci."⁶⁷ Z hlediska příbuzenského altruismu lze vysvětlit i takový případ, který je považován za "čistý" altruismus, neskrývající v sobě žádné pohnutky, skýtající výhody pro jedince či jeho geny. Takovým případem může být například voják, který zalehne vlastním tělem nálož. Sám zemře, ale zachrání své spolubojovníky. Zdá se, že vojákův čin je zcela nesobecký, a přináší jemu i jeho genům přímo fatální nevýhodu. Musíme si ale uvědomit, že lidská mysl i se vzorci lidského chování se vyvinula v době, kdy lidé žili v malých skupinách, ve kterých byli členové vzájemně příbuzensky provázaní. Tím, že jedinec obětoval svůj život, aby zachránil zbytek skupiny, poskytl svým genům evoluční výhodu - jeho geny přežily ve více kopiích v jeho příbuzných. Zdá se tedy, že tento vzorec chování se u člověka dochoval až do současnosti, kde už neplní původní funkci, a pro jedince i jeho geny je spíše kontraproduktivní (mluví se o „maladaptivitě“ takového jednání). Takových vzorců chování, které v minulosti u člověka plnily určitou funkci, ale dnes ji již ztratily, můžeme u člověka najít více - je jím například selektivita založená na tribalismu.

Teorie příbuzenského výběru nejen u zvířat, ale i u lidí, byla potvrzena mnoha pozorováními a experimenty – například autoři Barrettová, Dunbar, Lycett v knize *Evoluční psychologie člověka* na mnoha příkladech dokazují, že máme výrazný sklon pomáhat spíše lidem, kteří jsou s námi blíže příbuzní, jak si všiml už Hume, a že například mezi blíže příbuznými jedinci dochází k méně vraždám a násilným činům.⁶⁸

3.4.2 Reciproční altruismus

Složitějším druhem spolupráce než příbuzenský altruismus je altruismus reciproční, neboli vzájemně nesobecké jednání. Princip recipročního altruismu spočívá v tom, že jedinec pomáhá ostatním, i nepříbuzným jedincům, v naději, že mu bude jeho chování oplaceno. "Úplně zhruba můžeme reciproční altruismus vysvětlit oblíbeným příkladem: když se někdo topí a vy umíte plavat, skočíte do vody a tonoucího vytáhnete. Nebudete při tom jistě uvažovat o recipročním altruismu, ale budete očekávat, že člověk, kterého jste zachránili, by zase v případě potřeby pomohl vám. Reciproční altruismus pracuje na základě nevyřčeného předpokladu, že prokázaná služba bude oplacena zhruba ve stejné míře. Takový pohled na zdánlivě nezištné

⁶⁷ R. E. Leakey, R. Lewin, *Lidé od jezera*, str. 136

⁶⁸ L. Barret, R. Dunbar, J. Lycett, *Evoluční psychologie člověka*, str. 81 - 106

chování altruismus ruší - alespoň v tom významu, o jakém mluvíme"⁶⁹

Reciproční altruismus se nevyvinul jen u lidí, ale minimálně i u jiných vyšších primátů, jak bylo dokázáno například mnoha pozorováními šimpanzů. Tento druh altruismu vznikne pouze u takových tvorů, kteří splňují několik hlavních podmínek: "Recipročnímu altruismu se nejlépe daří ve skupině dlouhověkých, rovnostářských a společenských živočichů, kteří zůstávají celý život pohromadě."⁷⁰ U lidí kromě toho vedl k prohloubení spolupráce mezi jedinci, tedy i altruismu, "vynález" ekonomiky dělení potravy, který vedl ke stále většímu prohlubování vztahů mezi členy společnosti: "Jak se v průběhu milionů let postupně vyvíjel hospodářský život, tak se také zahušťovalo tkanivo vzájemně prokazovaných služeb, pomoci a závazků. Už to nebyla jen strava, co měnilo majitele s nevyřčenou samozřejmostí, že nynější přijímající se jednou změnil dávacího a dávací v přijímacího. Ve skupinách, jejichž členové jsou na sobě závislí, se pomoc poskytuje a je také očekávána ve všech oblastech činnosti, od hlídání cizích dětí až po výrobu hrotů pro šípy někoho jiného. Lidé si navzájem nepomáhají proto, že by neustále kalkulovali, jak se jim prokázané dobrodiní vrátí, ale proto, že jejich mysl je tak uzpůsobena. Je možné si představit, že přírodní výběr upevňoval v nespočetných generacích emoce, které jsou základem vzájemného altruismu - soucit, vděčnost, pocit viny a morální rozhorlení."⁷¹

Jak konkrétně se tedy u člověka lidská morálka vyvinula? Pokud bychom souhlasili s Kantem, že morální jednání je často v protikladu k našim biologickým potřebám, čili že z hlediska dnešní vědy snižuje naši fitness, byla by tato otázka zřejmě neřešitelná – evoluční proces by nikdy nemohl zvýhodnit neprospěšné chování a morálka by se tak rozhodně nemohla stát universální vlastností člověka, či dokonce něčím, co je podle mnohých tím, co nás odlišuje od ostatních živých tvorů, tím, čeho si člověk na sobě i na druhých snad nejvíce cení. Cílem všeho, co jsem dosud v této práci uvedla, bylo ale ukázat, že se Kant mýlil – hodnota morálky spočívá v její prospěšnosti, jak tvrdil Hume. Hume si také položil otázku, komu že má morálka prospívat. Důležité je uvědomit si, že lidská morálka se vyvinula díky tomu, že člověk je tvor společenský. První částí odpovědi na uvedenou otázku tedy je, že morální soustava je prospěšná společnosti, jak tvrdil Hume, nebo, vyjádřeno z hlediska evoluční biologie, bylo morální jednání evolučním procesem „preferováno“, protože zvyšovalo fitness nositelů takového jednání. To, co lidem (či spíše jejich předchůdcům, společným předkům nás a lidoopů) vůbec umožnilo žít ve společnosti ostatních jedinců, bylo, že „museli získat totéž instinktivní citění, které vede ostatní

⁶⁹ R. E. Leakey, R. Lewin, *Lidé od jezera*, str. 136

⁷⁰ R. E. Leakey, R. Lewin, *Lidé od jezera*, str. 137

⁷¹ R. E. Leakey, R. Lewin, *Lidé od jezera*, str. 138

živočichy k pospolitému způsobu života. (...) Byli zřejmě nešťastní, když se museli odloučit od svých druhů, k nimž cítili i určitou lásku, varovali se navzájem před nebezpečím a pomáhali si v útoku i obraně. To vše předpokládá určitou míru soucitu, věrnosti a statečnosti. Tyto společenské vlastnosti, o jejichž nesmírném významu pro nižší živočichy nikdo nepochybuje, získali lidé zřejmě podobným způsobem, a to prostřednictvím přírodního výběru (...).⁷² Můžeme si tedy představit, jak člověk získal cítění, které mu umožňovalo žít ve skupině ostatních jedinců – bez těchto vlastností by to bylo nemožné: „Sobečtí a svárliví lidé nedokáží žít pospolitě a bez pospolitosti nelze ničeho dosáhnout“.⁷³ To, že byla evolucí zvýhodněna taková skupina lidí (tedy „kmen“, či „tlupa“), není příliš těžké si představit, jak uvádí například Darwin: „když se utkaly dva kmeny divochů, které žily na jediném území, pak kmen, který měl více statečných a oddaných příslušníků, vždy ochotných varovat se navzájem před nebezpečím, pomáhat si a chránit jeden druhého, měl více předpokladů k přemožení druhého kmene, ovšem za předpokladu, že byly ostatní podmínky vyrovnané.“⁷⁴

Lze tedy pochopit, jak mohl fungovat přírodní výběr mezi skupinami – jak jsem ale výše uvedla, skupinová selekce u člověka není tím, co hrálo roli v jeho evoluci. Samozřejmě, pokud prospívá skupina, prospívají i jednotlivci či jejich geny. Otázkou ale je, jak mohlo dojít k selekci uvnitř skupin, tedy jak docházelo k zvýhodňování jedinců jednajících dle morálních norem na úkor těch, kteří se těmito normami neřídili. Většinou si totiž myslíme, stejně jako Kant, že (biologicky) výhodné je využívat a podrážet ostatní jedince, tedy nespolupracovat s nimi, což znamená porušování morálních norem. Jak ale ukazuje teorie her, což je pokus o zjednodušení lidského chování a jeho převedení do počítačových programů tak, aby bylo možné v takto zjednodušeném prostředí simulovat vývoj lidského chování, naše intuice nás v tomto případě klame - výhodnější je spolupráce s ostatními, a tedy dodržování morálních norem

Zde je třeba zmínit to, na co jsem při zkoumání lidské morálky z evolučního hlediska již několikrát narazila, a tedy že jakýkoli druh altruismu nevyžaduje rozumové uvažování. George Williams k tomu říká: „Nevidím jediný důvod, proč by se musely uplatňovat vědomé pohnutky. K tomu, aby byla pomoc druhým posilována přírodním výběrem, je pouze nutné, aby byla čas od času opětována. Není nutné, aby si to pomáhající, ani ten, komu je pomáháno, uvědomovali. Jednoduše řečeno, jedinec který zvětšuje své přátelství a omezuje antagonismus, získá evoluční výhodu, a přirozený výběr by měl zvýhodňovat povahu, která vede k nejlepším osobním

⁷² Ch. darwin, *O původu člověka*, str. 152

⁷³ Ch. darwin, *O původu člověka*, str. 152

⁷⁴ Ch. darwin, *O původu člověka*, str. 152

vztahům.“ Živočichové včetně člověka tedy uskutečňují „záměry“ evoluce ne na základě rozumových úvah, ale pod vedením svých citů, které se vyvinuly jako nástroje k uskutečňování těchto záměrů. Tedy to, že s někým spolupracujeme, pomáháme, nebo naopak, že spolupráci odmítneme, že se tím na druhých dopouštíme "podvodu" (v terminologii teorie her), není často vědomé, není výsledkem naší rozumové kalkulace. Řídíme se mravními city, které nás vedou k takovému jednání, které se v minulosti bylo pro jedince výhodné, a tudíž bylo evolucí preferováno.

Představu o tom, jak mohlo u člověka dojít k vývoji recipročního altruismu, umožňuje aplikace teorie her, konkrétně výsledky slavného věžňova dilematu. (Teorie her byla zavedena ve 20. a 30. letech minulého století, slouží ke zkoumání procesu rozhodování.) Při aplikaci teorie her na evoluci lidské morálky je cílem určit, zda je morální uvažování a jednání adaptivní, případně jaké pocity povedou lidi k tomu, aby si osvojili nejvýhodnější strategii. Tyto pocity by teoreticky měly být součástí lidské přirozenosti, měly by se vyvinout v nesčetných generacích účastníků se „evoluční hry“.

Věžňovo dilema je následující: „Dva spolupachatelé jsou odděleně vyslýcháni a jsou postaveni před nelehké rozhodnutí. Obžaloba nemá dost důkazů, aby je mohli odsoudit pro vážný zločin, který spáchali, má ale dostačující důkazy, aby je oba odsoudili pro lehčí provinění, za které hrozí dejme tomu rok vězení. Žalobce se snaží dosáhnout přísnějšího trestu a naléhá postupně na oba vězně, aby se přiznali a udali i toho druhého. Každému z nich říká: Když se přiznáte a váš společník ne, nechám vás jít a použiju vaše svědectví, abych ho dostal za mříže na deset let. Nabídka má i svůj vrub, žalobce hrozí: Když se nepřiznáte a váš společník ano, do vězení půjdete na deset let vy. A když se přiznáte a váš společník se přizná také, zavřu vás oba, ale jen na tři roky.“ Při takto nastavených podmínkách je pro vězně nejvýhodnější, pokud svého spolupachatele zradí – pokud se jeho spolupachatel rozhodne spolupracovat, vyvázne bez trestu, pokud také zradí, dostanou oba tři roky. Každopádně se ale vyhne trestu deseti let. Pokud je tedy spolupráce nevýhodná, jak se u lidí (a některých dalších zvířat, například šimpanzů) mohl altruismus vyvinout? Ačkoli se to na první pohled možná nezdá, dilemata na základě spolupráce, i když v různých, většinou „měkčích“ podobách, se v běžném životě vyskytují všude a každou chvíli. Částečným řešením může být tzv. nenulový součet – ve hře s nenulovým součtem, a takovou hrou věžňovo dilema je, platí, že díky spolupráci na tom mohou být lépe oba aktéři. Podmínkou ale je, že hra nemá jedno, ale více kol. Nenulový součet ale sám o sobě ještě nedokáže vysvětlit evoluci vzájemného altruismu. Ani v takové hře totiž nemusí být spolupráce

výhodným řešením. Bude-li totiž spolupachatel vždy spolupracovat, je pro vězně výhodnější, když bude vždy zrazovat.

V 70. letech 20. století se Robertu Axelrodovi podařilo v počítači opakovat děj, který se evoluci morálního chování podobal více: „Požádal odborníky na teorii her, aby mu posílali počítačové programy popisující opakovaný problém věžňova dilematu: pravidla, podle kterých se program při setkání s jiným programem rozhoduje, zda s ním má spolupracovat. Podmínky velmi dobře napodobovaly společenské poměry evoluce člověka. Společnost byla malá – několik desítek jedinců, kteří se pravidelně setkávali. Každý program si „pamatoval“, který z dalších programů s ním při předchozím setkání spolupracoval, a mohl podle toho přizpůsobit své chování. Když se každý program setkal alespoň 200krát s každým ze zbývajících programů, Axelrod zaznamenal jejich skóre a vyhlásil vítěze. Pak uspořádal druhé kolo soutěže, kterému předcházela systematický výběr, každý z programů byl nasazen v počtu kopií odpovídajícím jeho úspěšnosti v první generaci. Hra takto pokračovala po řadu generací.“ Vyhrál program „něco za něco“, který se řídí strategií, která oplácí druhému programu jeho chování z předchozího kola, přičemž při prvním setkání vždy spolupracuje. Tak se tedy v počítači „vyvinul“ altruismus, který v populaci programů zcela převládl.

Ačkoli se počítačové programy zdají vzdálené skutečnému životu, zdá se, že model vývoje spolupráce mezi počítačovými programy odpovídá, i když velmi zjednodušeně, vývoji spolupráce mezi lidmi. Předpokládejme, že sklon lidí ke spolupráci nebo naopak selhání je dědičný, a že jsou někteří jedinci přirozeně náchylnější ke spolupráci, jiní méně. „I když si jen malá část populace osvojí strategii „něco za něco“ a zbytek jedinců bude spolupráci vytrvale odmítat, v každé generaci se bude šířit stále větší okruh spolupráce. Vývoj opačným směrem možný nebude. I když se na scénu dostane najednou několik jedinců odmítajících spolupráci, nepodaří se jim populaci zkazit.“ V tomto ohledu můžeme mravní způsobilost považovat za srovnatelnou s téměř všemi duševními charakteristikami. Mezi vlastnosti s prokázaným vlivem dědičnosti je také schopnost vcítit se do neštěstí druhých a projevy náklonnosti mezi nemluvnaty a jejich opatrovateli, tedy jevy s mravní způsobilostí souvisejícími. Bohatý historický materiál rozšiřuje teorii dědičné mravní způsobilosti o skutečnost, že spolupracující jedinci obecně přežívají déle a zanechávají více potomků. Lze tedy očekávat, že v průběhu historického vývoje budou v lidské populaci jako celku převažovat geny podporující sklon ke spolupráci. Takový proces, po tisíce generací opakovaný, nutně vede ke vzniku mravních citů. Prožíváme je jako svědomí, sebeúctu, lítost, empatii, stud, pokoru a vztek. Mravní city ovlivňují kulturní vývoj

směrem k vytváření konvencí, které jsou výrazem universálních mravních kódů či norem cti, vlastenectví, altruismu, spravedlnosti, soucitu, milosrdenství a usmíření.⁷⁵

Tak se tedy mohla vyvinout lidská morálka na základě sociálních instinktů, a tato tendence mohla být dále rozvíjena díky například schopnosti empatie, či díky fenoménu „dobré pověsti“, která je, zdá se, pro člověka žijícího ve společnosti velmi důležitá, a díky ní člověk často jedná „morálně“, aniž by nutně očekával oplacení dobrého činu; odměnou mu je samotná dobrá pověst. Z každodenní zkušenosti ale víme, že lidé ne vždy „spolupracují“. Jsou samozřejmě situace, kdy je výhodnější podvádět. I „zrazující“ chování je evoluční adaptací. V každé společnosti se vždy najdou „poctivci“ i „podrazáci“, přičemž ale poctivé jednání musí převažovat, jak bylo ukázáno výše. Zjednodušeně řečeno, poměr mezi nimi je dán tak, aby situace byla stabilní – pokud dojde k „přemnožení“ podrazáků, jejich stavy se automaticky sníží, protože pokud na sebe budou často narážet lidé nespolupracující, budou v nevýhodě, a jejich geny se budou špatně šířit. Skutečnost ale není tak černobílá – většina lidí se pohybuje někde mezi těmito dvěma extrémů, někteří blíže jednomu pólu, někteří druhému. Evoluční biologie to vysvětluje velkou tvárností lidské psychiky, kdy se v dětství v rámci nám dané přirozenosti přizpůsobujeme společnosti, ve které vyrůstáme. Záleží tedy do jisté míry na našem okolí, zda budeme mít vztah spíše k morálnímu jednání, či zda budeme mít sklony k amorálnosti. (R. Wright jako příklad uvádí fenomén lhaní: děti běžně zkoušejí, kam až mohou ve lhaní zajít, a tím si utvářejí strategii pro další život.)⁷⁶

Mezi příbuzenským a recipročním altruismem je jeden podstatný rozdíl, jak uvádí R. Wright⁷⁷. Zatímco cílem příbuzenského altruismu je opravdová pomoc jinému tvorovi, který s námi více či méně pravděpodobně sdílí určité geny, cílem altruismu recipročního je přesvědčit někoho o poskytnuté pomoci – nejde tedy o samotnou pomoc, ale o přesvědčení o poskytnuté pomoci. Jde nám především o naši dobrou pověst, o to, aby nás ostatní viděli v příznivém světle (protože s námi bude spíše někdo spolupracovat). To samozřejmě vede k přetvářce – a přetvářka je účinnější, pokud jí sami věříme. Tím se tedy dá vysvětlit, proč klameme sami sebe, a proč má každý jedinec většinou pocit, že je morální, že má pravdu, nebo že je jeho morální rozhořčení vždy spravedlivé.

Domnívám se, že ve výše uvedené problematice spočívá jeden z hlavních problémů Kantovy morální teorie. (Za druhý zásadní problém považuji chápání principů morálky jako

⁷⁵ E. O. Wilson, *Konsilience*, str. 284

⁷⁶ R. Wright, *Morální zvíře*, str. 229

⁷⁷ R. Wright, *Morální zvíře*, str. 220

absolutních a neměnných.) Kant totiž předpokládal, stejně jako intuitivně předpokládá většina lidí, že dodržování morálních norem ne vždy prospívá biologické zdatnosti takto jednajícího jedince, ale že naopak často platí, že čím větší „podrazák“, tím lépe prospívá. Kant ale správně postřehl, že k bezprostřednímu zajištění biologických potřeb se nejlépe hodí instinkty, nikoli rozum, ačkoli se domnívám, že Kantovo chápání rozumu jako cosi, co se dostává do sporu s biologickou přirozeností, správné není, jak uvádím na jiném místě této práce. „U přirozených vloh organické, tzv. pro život účelně uzpůsobené bytosti přijímáme jako zásadu, že v ní nelze shledat žádný nástroj k nějakému účelu než ten, který je i pro něj nevhodnější a je mu nejpřiměřenější. Kdyby pak u bytosti, která je nadána rozumem a vůlí, bylo vlastním účelem přírody její zachování, (...) pak by k tomuto účelu příroda byla velice špatně zvolila svá opatření, jestliže si vyhlédla rozum lidského tvora za vykonavatele svého záměru. Neboť všechna jednání, která má vykonat onen tvor za tímto záměrem, rovněž tak všechna pravidla jeho chování by mohla být daleko přesněji předznačena v instinktu, než jak se to může stát skrze rozum.“⁷⁸ Domnívám se, že prvním problémem tohoto přístupu, jak jsem již uvedla, je chápání rozumu tak, že tento nutně nepodporuje biologické potřeby jedince. To z dnešního, evolučního pohledu na historický vývoj člověka nemůže být pokládáno za pravdivé – právě rychlý rozvoj mozku, umožňující rozvoj lidského rozumu, byl tím, co vedlo k obrovské úspěšnosti člověka a jeho expanzi na úkor jiných živočišných druhů, včetně v jiných ohledech člověku se velmi podobajících lidoopů. Druhým problémem je chápání morálky jako člověku jednajícímu podle morálních pravidel neprospěšné až škodlivé, odporující tomu, co je pro nás jakožto přírodnímu tvorů nevhodnější. Z takového chápání vztahu rozumu, morálky a biologické přirozenosti plyne Kantův postoj, kdy morálku založí zcela na principech rozumu, nezávislých na lidské biologické přirozenosti a prospěšnosti životu. Jak jsem se ale snažila ukázat, lidská morálka je pro jedince prospěšná, je součástí lidské přirozenosti, což odporuje tvrzení, které je pro Kantovu teorii zásadní, a jednoznačně poukazuje na správnost Humovy teorie, nikoli Kantovy. Souhlasím s Kantem, že k účelu zachování života (či k zvýšení jeho prospěchu) se lépe hodí instinkt, přičemž ale tvrdím, že morálka je právě takovým instinktem, sloužícím k tomu, co je pro člověka jedním z nezávadnějších zájmů: k schopnosti žít ve společnosti jiných lidí. Je to instinkt, jak vyplývá z již uvedeného, který byl součástí lidských vlastností daleko před tím, než člověk začal používat rozum v tom smyslu, jak jej nyní chápeme, a který je součástí přirozenosti i takových tvorů, kterým by Kant užívání rozumu pravděpodobně nepřiznal. Domnívám se, že instinkty,

⁷⁸ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 58

vycházející ze sféry našeho nevědomí, včetně těch společenských, se v životě každého člověka uplatňují daleko více nežli rozum, ačkoli si to většinou člověk není ochoten přiznat. (Budeme-li chápat lidský rozum jako to, čím se lišíme od zvířat, lze li to tak vůbec říci, musíme ho pojímat jako jakési zcela logické a abstraktní uvažování – jak často jsme si užívání něčeho takového v běžném životě vědomi? Navíc víme, že vědomí, jehož je rozum součástí, je jen „špičkou ledovce“ – logické uvažování pak tvoří jen nepatrnou část naší osobnosti.) Ohledy na „společnost“ zabírají mnohem více prostoru v našem uvažování nežli cokoli jiného – bylo zjištěno, že „společenské hovory“ tvoří naprostou většinu lidské konverzace, a i většina našich myšlenek je tímto tématem prostoupena. Jak Kant správně uvádí, „příroda“ by tak důležitou a téměř všeprostopující záležitostí, na které bez nadsázky v minulosti závisel život našich předků, nesvěřila do rukou rozumu, který je vývojově mnohem mladší nežli instinkty, a také, jak každý ví z vlastní zkušenosti, který mnohdy chybuje. Pro naše předky byl život ve skupině zásadní, záviselo na něm jejich přežití, nemohli si tedy dovolit v této oblasti příliš chybovat či váhat. (Selekce zřejmě probíhala tak, že přežívali především jedinci schopní žít ve skupině; tím se šířily geny spolupracujících jedinců na úkor těch při spolupráci selhávajících – to vedlo k upevnování morálních instinktů.) To, spolu s faktem, že soustava sociálních instinktů není vlastní pouze člověku, a že i u předků člověka se vyvinula dříve, nežli používání rozumu, vedou k jednoznačnému závěru, že pro lidskou morálku není primární rozum, ale instinkt, neboli cit. Morálka tedy není založena na rozumu, a rozum není podmínkou morálky.

3.4.3 Chování založené na selektivitě

Stejný evoluční proces, který vedl k vývoji mravního chování, založeném na potřebě spolupráce ve skupině, vedl ale také k selektivitě, tj. nesnášenlivosti vůči jiným skupinám. Jak jsem se již vícekrát zmínila, byl člověk po tisíciletí zvyklý žít v kmenových skupinách, vnitřně provázaných společenskými styky, osobními vztahy a společným zájmem, ale také vzájemně znesvářených konflikty. Instinkty mravnosti a tribalismu jsou dvě strany jedné mince. Toto tvrzení, tedy že člověk má sklon jak k morálnímu jednání, tak i k jednání, které bychom jako morální rozhodně neoznačili, je cílem mnohých kritik, kterými se budu zabývat v poslední části této práce. Dle mého názoru je ale toto tvrzení dobrým způsobem, jak vysvětlit rozpory v normách lidského jednání. Jak totiž vysvětlit například fakt, že vražda je z etického hlediska

nepřípustná (v dnešní době a v naší kultuře), zatímco zabíjení ve válce nejen že není běžně odsuzováno, ale je i odměňováno? Jinými slovy, jak vysvětlit, že jedinec, který je zodpovědný za smrt velkého množství lidí, je nazýván válečným hrdinou, zatímco vrah je zatracován, ačkoli se v obou případech jedná o ten samý akt: zabití člověka? Jared Diamond ve své knize *Třetí šimpanz* na mnoha příkladech dokládá, že násilí na členech jiné skupiny je na rozdíl od násilí na členech vlastní skupiny tolerováno. (A to nejen u lidí, ale i například u nejbližších žijících příbuzných, šimpanzů.) Součástí lidské přirozenosti je dělení na „my“ a „oni“, jak si všímá například i Darwin, který tvrdí, že u „divochů“ se morálka omezuje téměř výlučně na příslušníky vlastního kmene: „Žádný kmen by se nemohl udržet, kdyby v něm docházelo k častým vraždám, loupežím, zradám atd.; takovéto zločiny uvnitř kmene „jsou poznamenány věčnou hanbou“, ale sahají-li mimo rámec kmene, žádné takové emoce nevyvolávají. Severoamerický indián je na sebe hrdý a i ostatní si ho váží, když skalpuje muže z jiného kmene, a Dajak klidně uřízne hlavu zcela mírumilovné osobě a vysušenou si ji ponechá jako trofej. (...) Otroctví, třebaže za dávných dob přinášelo svým způsobem užitek, je těžkým zločinem, avšak až donedávna to neuznávaly ani ty nejspělejší národy. Bylo tomu hlavně proto, že otroci většinou patřili k jiné rase než jejich majitelé.“⁷⁹ Darwin je ale optimista – věří, že s vyspíváním civilizace tento instinkt tribalismu mizí, a že se uplatňuje pouze u „divochů“. Osobně jsem v této otázce spíše pesimistou – domnívám se, že tento instinkt dostává pouze „kultivovanější“ formu, a že je v člověku tak zakořeněný, že nepřestává být součástí jeho přirozenosti. Tribalismus totiž může vysvětlit některé jevy v naší „moderní“ společnosti, které lze jiným způsobem objasnit jen obtížně. Takovým jevem je nejen například válčení mezi státy či skupinami lidí rozdílného náboženského vyznání, které s „vyspíváním“ civilizací neustávají, ale i například fenomén fotbalových rowdies. Jak jinak než tímto prastarým instinktem vysvětlit fanatické vyznávání kultu určitého fotbalového týmu, které postrádá jakékoli prvky racionality, a v rámci kterého jsou tito lidé schopni velmi agresivního jednání?

⁷⁹ Ch. Darwin, *O původu člověka*, str. 137

4. Kdy a jak začala vznikat etika

Jak jsem již naznačila v úvodu, (nejen) evoluční biologové se domnívají, že lidské chování, a tedy i určité normy tohoto chování, se vyvíjely do současné podoby mnoho milionů let. V předchozích částech práce jsem se snažila uvést argumenty pro tvrzení, že lidské chování a jeho normy, tedy i etika, se vyvinuly v průběhu evoluce jako adaptace na prostředí, a tedy jedinci, který se podle norem chování ve společnosti řídil, přinesly určitou výhodu (zvýšili jeho fitness). Z tohoto pojetí etických norem jako adaptace plyne, že etika je se vyvinula jako adaptace na určité (společenské) prostředí. Domnívám se tedy, že pro pochopení etiky je důležité zamyslet se nad tím, na život v jakém prostředí je etika přizpůsobena, tedy jaké jsou předpoklady, které etiku formovaly. Ačkoli panují nejasnosti kolem přesného datování, zdá se, že člověk (druh Homo) žije na naší planetě zhruba 6 milionů let. Většina vědců, která se zbývá studiem lidské přirozenosti z evolučního hlediska, se shodne na tom, že hlavními předpoklady vzniku lidské přirozenosti, která zahrnuje lidské chování a jeho normy, jsou: život ve skupině, což předpokládá sociální interakci, a tedy i normy této interakce mezi jednotlivci, ale i mezi jednotlivými skupinami (kdyby se člověk nevyvinul jako sociální tvor, etika by se pravděpodobně tak, jak ji známe, u člověka nevyvinula, protože by jí nebylo třeba, jak již bylo výše uvedeno); dělba práce ve skupině tak, že vzniká smíšená ekonomika - muži se specializují na lov, ženy na sběr; jazyk, který, jak se zmíním ještě později, umožňuje prohlubování sociální interakce; a vyvinutý mozek.

Podle mého názoru je velmi důležité uvědomit si fakt, že moderní člověk, tak jak ho dnes známe, i s jeho fyzickými i psychickými vlastnostmi a schopnostmi, existuje zřejmě alespoň 50 tisíc let. Před 50ti tisíci lety žil člověk ve sběračsko-loveckých skupinách se smíšenou ekonomikou. Ačkoli se od té doby život většiny lidí rapidně změnil, jeho mozek nikoli. Rozdíly ve schopnostech tehdejších a dnešních lidí jsou dány výchovou, nikoli vrozenými schopnostmi a inteligencí. Je pravděpodobné, že pokud by čistě teoreticky tehdejší člen takové skupiny mohl získat současné vzdělání a vědomosti, dokázal by vést "moderní život" stejně, jako ho vedeme my, včetně například práce s počítačem. "Když se - přibližně před deseti tisíci lety - vynořili první náznaky zemědělství, byl to začátek ústupu lovecko-sběračského způsobu života, který naplňoval historii lidstva dva miliony let a možná ještě déle. Zprvu byl ústup pomalý, ale jak ubýval čas, nabýval na rychlosti. Evoluční síly, které v období pozdního pliocénu a pleistocénu modelovaly lidskou mysl a tvarovaly naši psychiku i naši společenskou zodpovědnost, jsou síly

spjaté s loveckým a sběračským způsobem života natolik, že svůj dnešní technicky vyspělý a společensky rozdělený svět nahlížíme ještě mozky sběračů a lovců."⁸⁰

Pokud je tento předpoklad správný, a mnohé tomu nasvědčuje, spočívají genetické základy naší morálky v době, kdy jsme žili životy lovců-sběračů, a je přizpůsobena tehdejšímu způsobu života. Vzhledem k tomu, že dnes většina lidské populace vede zcela odlišný život od toho, ve kterém a v reakci na které se člověk včetně své psychiky, zahrnující etiku, vyvinul (předpokládá se - na základě archeologického výzkumu, studia lidí, kteří dodnes žijí životem, který je podobný způsobu života, vedeným našimi předky, a také studiem ostatních primátů -, že lidé žili ve skupinách cca 25 jedinců, přičemž museli soupeřit s jinými skupinami o zdroje), zdá se pravděpodobným, že některé etické normy a vzorce chování, které měly při tehdejším způsobu života své opodstatnění, protože byly adaptacemi na tyto okolnosti, dnes již své opodstatnění ztratili. Takovými případy by mohla být například již zmíněná selektivita založená na tribalismu, nebo schopnost vojáků obětovat se ve válce za svou vlast. Takové chování se nazývá maladaptivní (nepřizpůsobivé) na rozdíl od adaptivního chování, které přispívá k přežití a rozmnožení v určitém životním prostředí. Je diskutovanou otázkou, do jaké míry je naše chování v současné době maladaptivní.

Jak tedy vypadalo prostředí, ve kterém byla naše mysl formována? Jaké byly důvody lidské spolupráce, a co tedy vedlo ke vzniku lidské etiky? Autoři knihy *Lidé od jezera*, R. Leakey a R. Lewin, říkají, že naši předci rodu Homo žili ve skupinách, podobných těm, které nacházíme u našich nejbližších příbuzných, ostatních primátů. V lidské tlupě ale na sobě byli lidé daleko závislejší, protože v lidských skupinách šlo nejen o závislost psychickou, ale i ekonomickou. "Při smíšeném hospodaření sběračů-lovců (tito autoři používají označení sběrač-lovec a nikoli běžnější lovec-sběrač, protože tím chtějí zdůraznit, že sběr rostlinné stravy, prováděný v lidském společenství ženami, zajišťoval mnohem více obživy, nežli masitá strava zajišťovaná muži, ačkoli masu byl zřejmě připisován větší význam nežli rostlinám) a při sdílení potravy však potřebovali naši předchůdci jeden druhého z důvodů ekonomických, a to jistě upevnilo společenské a citové svazky."⁸¹

⁸⁰ R. E. Leakey, R. Lewin, *Lidé od jezera*, str. 92

⁸¹ R. E. Leakey, R. Lewin, *Lidé od jezera*, str. 178

5. Námitky proti empiristickému přístupu

Většinu námitek, které se vyskytly a dosud vyskytují proti uplatnění evoluční teorie na poli lidské morálky, shrnuje ve své knize *Jsmě téměř 100% šimpanzi?* již citovaný molekulární antropolog Jonathan Marks.

Marks má jistě pravdu, když upozorňuje na to, že bychom neměli slepě brát vědecké závěry za jakési „svaté pravdy“, a že se vyplatí to, co nám dnešní věda předkládá, podrobit kritickému pohledu. Prostým důvodem k tomu je to, že v budoucnu budou dnešní vědecké „pravdy“ přehodnoceny, a stejně jako tomu bylo vždy i v minulosti, některá „fakta“, ve své době pokládána za nezpochybnitelná, se ukáží jako mylná. Navíc někteří vědci nás mohou dle Markse klamat záměrně, aby s lidmi mohli manipulovat podle svých politických či jiných zájmů. Tak například v minulosti napáchal mnoho zla ve své době poměrně uznávaný myšlenkový směr zvaný „sociální darwinismus“, který obhajoval nutnost vyřazení (například kastrací) „méněcenných lidí“, např. postižených tělesně i duševně, ale i pocházejících z „nevyspělých civilizací“, z „reprodukce lidstva“. Takzvaní sociální darwinisté tedy chtěli člověka „šlechtit“ jako nějaký druh hospodářského zvířete. Což je, jak poznamenává Marks, holý a nebezpečný nesmysl – kdo určí, kdo je vhodný a kdo ne? To je jedna z Marksových námitek proti těm, které obecně označuje jako darwinisty, genetiky či antropology. Podle Markse totiž darwinismus rovná se v podstatě rasismus: darwinisté vymezují na základě genetiky lidské rasy, přičemž některé pokládají za podřadné. Domnívám se ale, že se Marks dopouští omylu, když zaměňuje tzv. sociální darwinismus s darwinismem obecně – „sociální darwinismus“ byl záměrným zneužitím některých tvrzení evoluční teorie, a myslím si, že Darwinově teorii přímo odporoval. Navíc to, do čeho se Marks v tomto případě „obouvá“, je teorie z počátku 20. století, kterou dnes již nikdo nezastává. Naopak, dnešní darwinisté tvrdí, že ze zkoumání lidských genů plyne zjištění, že geny se liší více mezi jednotlivci jednoho etnika nežli mezi různými etniky; a v otázkách lidské morálky se nezabývají tím, co jednotlivé národy či etnika rozděluje, ale naopak tím, co mají všichni jedinci společné – tedy lidskou přirozeností. Rozhodně si nemyslím, že by Darwin byl zastáncem rasismu – i když v souladu s myšlením tehdejší doby předpokládal, že „divoši“ nejsou natolik vyspělí jako například Angličané, a že „rozmnožování“ méně zdatných jedinců není lidstvu příliš prospěšné, zásadně odmítal jakákoli restriktivní opatření s tím, že by to přineslo akorát mnoho zla a utrpení. (Darwin si například dokonce dal velmi mnoho práce s podáním obžaloby na farmáře, který hlady utýral několik ovcí, nebo trpěl při pohledu na vivisekci psa;

stavěl se také proti krutostem na „divoších“, což v jeho době nebylo běžné – rozhodně ho nemůžeme spojovat s tím, co hlásali tzv. sociální darwinisté.)

S uvedeným problémem souvisí Marksova další námitka, týkající se tzv. esencialismu. Zdá se, že Marks se mylně domnívá, že se „darwinisté“ snaží pomocí genetiky vysvětlit rozdíly mezi různými kulturami, jak jsem již uvedla dříve. Z toho, co již bylo řečeno, je jasné, že evoluční biologové se s Marksem shodnou na tom, že neexistují žádné geny či jejich soubory, které by kulturní rozmanitost vysvětlovali, a že tato rozmanitost je dílem lidské kultury (tedy že například neexistují rozdílné geny pro křesťanský či muslimský pohled na svět). Marks jde ale ještě dál, a tvrdí, že lidská kultura nijak nesouvisí s lidskou (genetickou) podstatou⁸², a že se lidé od své přirozenosti (myšleno stejně jako u Kanta – „zvířecí“ podstata) odpoutali, a že žádná takováto „pevně daná lidská přirozenost“ vlastně vůbec neexistuje.⁸³ J. Marks tedy tvrdí, že například skupinová nenávisť, kterou evoluční biologie vysvětluje jako chování na základě selektivity, „není problém genetiky, nýbrž všeobecně panujících názorů na dědivost. (...) Ta podstata nemá biologický základ.“⁸⁴ Podle Markse má lidská podstata základ kulturní – který je jaksi „odpoutaný“ od lidské biologické podstaty, a který s námi nesdílejí ostatní živočichové, což se v podstatě shoduje s uvedenou Kantovou teorií. Tento názor se mi zdá ještě problematičtější nežli názor Kantův. Na rozdíl od Kanta, který nikterak neřešil, kde se čistě lidská sféra, zcela odlišná od kauzálního světa, bere, tento současný autor, zastánce kulturního determinismu, je také zastáncem teorie evoluce, a tedy i zastáncem názoru, jak sám uvádí, že kultura byla součástí života již našeho předka, Homo habilis. Přitom ale tvrdí, že kultura nemá s geny nic společného (působí ale dohromady⁸⁵, a příroda není oddělená od kultury⁸⁶, není tedy příliš jasné, jak to v tomto případě bylo myšleno), a že nás kultura osvobozuje od biologické přirozenosti a dělá nás tím, čím jsme: „způsob života není výsledkem ničeho jiného kromě minulosti“, myšleno zřejmě minulosti kulturní.⁸⁷ Jaký je pak ale původ kultury, jak vůbec mohl takto složitý a náročný systém, jako je lidská kultura vzniknout, když nikterak nesloužil lidské biologické přirozenosti, spíše naopak? Jak taková kultura vůbec mohla vzniknout, jak mohla být podporována evolucí, když svým nositelům neprospívala či dokonce škodila? A jak se mohla být součástí života už našich předků, Homo habilis, kteří si pravděpodobně nemohli dovolit investovat takové úsilí do

⁸² J. Marks, *Jsmě téměř 100% šimpanzi?*, str. 176

⁸³ J. Marks, *Jsmě téměř 100% šimpanzi?*, str. 175

⁸⁴ J. Marks, *Jsmě téměř 100% šimpanzi?*, str. 159

⁸⁵ J. Marks, *Jsmě téměř 100% šimpanzi?*, str. 198

⁸⁶ J. Marks, *Jsmě téměř 100% šimpanzi?*, str. 197

⁸⁷ J. Marks, *Jsmě téměř 100% šimpanzi?*, str. 136

něčeho, co by nezvyšovalo jejich zdatnost? Domnívám se, že takovéto pojetí lidské kultury, které J. Marks zastává, je z hlediska evoluční teorie zcela nemyslitelné. Kromě toho tento autor chápe tázání po lidské přirozenosti jako po čemsi pevném, neměnném, což současní zastánci teorie evoluce popírají – lidská přirozenost je naopak velmi tvárná, dané naší přirozeností jsou jen určité tendence; abych se vrátila k dřívějšímu obraznému přirovnání kultury ke stromu – Marks se zřejmě domnívá, že „darwinisté“ hledají takovou lidskou přirozenost, která by byla dána do posledního lístečku.

Marks se také velmi ohrazuje proti tomu, aby byla lidská přirozenost zkoumána prostřednictvím pozorování lidoopů (domnívá se, že primatologové hledají v šimpanzech projev „nejprostšího lidství“, tj. lidství bez kultury, což je podle mého názoru špatné pochopení tohoto problému), a aby byly jakékoli závěry ohledně dřívějšího životního prostředí člověka vyvozovány z výzkumů současných lovců – sběračů. Říká, že lovecko – sběračský způsob života vypovídá o lidské přirozenosti stejně mnoho (či spíše málo), jako způsob života například v dnešní Francii, a že předek člověka ani lidoop není člověk, takže pokoušet se takovými cestami získat jakékoli poznatky o lidské přirozenosti je nesmyslné. Evoluční biologové ale přeci netvrdí, že člověk je totožný se šimpanzem, orangutanem či australopitekem – to ale neznamená, že jejich zkoumání nám nemůže napovědět mnoho i o nás samých. Marks se ptá, kam až výzkum lidoopů povede – stanou se snad ze šimpanzů plnoprávní lidé, nebo bychom my lidé měli začít chodit nazí a spát na stromech?⁸⁸ To jistě ne - jak již bylo řečeno, cílem výzkumu primátů není ztotožnit člověka se šimpanzem, ale pokusit se lépe objasnit některé rysy naší přirozenosti, které sdílíme s ostatními primáty. Stejně tak je cílem výzkumu lovců – sběračů snaha o lepší pochopení prostředí, ve kterém se naše morálka vyvíjela, a „tlaků“, které ji zformovaly do dnešní podoby.

Podle mého názoru výše uvedené námitky proti empiristickému přístupu vyjadřují spíše obavy o zachování „řádu světa“ v současné podobě – nezhroutí se naše morálka, když jí přiznáme určitou dědičnost a tedy z hlediska evoluční biologie i účelnost? A co se stane, přiznáme-li si, že člověk není zcela výlučný tvor, kterého dělí od ostatních živočichů nepřekonatelná propast? Takové obavy měl už Darwin, a proto byl opatrný co se týče zveřejňování svých závěrů ohledně lidské morálky. Silným důvodem bylo jistě i to, že se bál reakce na takové názory, ale také se domníval, že by si lidé neměli příliš uvědomovat určitou účelovost a proměnlivost lidské morálky. Marksovy mnohé obavy se ale týkají představ, které, pokud vůbec někdy byly součástí darwinismu, jsou už dávno pasé. Navíc tím, že biologický determinismus, který zahrnuje jak

⁸⁸ J. Marks, *Jsme téměř 100% šimpanzi?*, str. 15

environmentální determinismus, tak i genetický, redukuje pouze na determinismus environmentální, v postatě nic nezmění – kultura přeci nemůže existovat nějak sama o sobě, musí být v interakci s geny, jak jsem se snažila ukázat v oddíle o koevoluci genů a kultury.

Domnívám se, že jedinou opravdu seriózní námitkou proti empiristickému přístupu zůstává tzv. naturalistický omyl. Tato námitka vychází z tvrzení, že empiristé se dopouštějí omylu, protože zaměňují to, co je (jednání), s tím, co by mělo být (normy jednání), mylné je tedy vyvozování norem ze zkušenosti. S tím ale, jako myslím naprostá většina „darwinistů“, souhlasím. Normy lidského jednání by se neměly vyvozovat z toho, co „preferuje“ přirozený výběr. Mnozí odpůrci evolučního přístupu k lidské morálce se zřejmě domnívají, že zastánci tohoto přístupu vyvozují ze zjištění, že součástí mužské přirozenosti je sklon k promiskuitě, že by se mužská promiskuita měla stát morální normou, nebo že by se ze zjištění, že u lidoopů, a dokonce i v některých lidských společnostech, mají muži někdy sklon k týrání či usmrcení nevlastních dětí své partnerky, mělo toto chování ustavit jako morální norma. To ale přeci nikdo netvrdí. Není důvod, proč bychom měli vyvozovat morální normy z principů evolučního procesu - tyto normy, tak jak je nyní přijímáme, jsou jeho „výtvorem“, nikoli jím samým – to, že vůbec máme pojem „norma chování“, se všim, co se k tomuto pojmu pojí, je výsledkem evolučního procesu. Lidská morálka je jen jednou z mnoha adaptací, vzniklých přírodním výběrem, a nemůže být tedy považována za s ním shodnou, a nemůžeme tak chápat principy přírodního výběru jako morální normy. Naopak, morálka se vyvinula zřejmě proto, aby prospívala tomu, kdo bude své „amorální puzení“ (většinou) krotit ve prospěch spolupráce s druhými lidmi. K tomu slouží morální normy, které můžeme považovat za jakýsi (nevědomý) kompromis, uznávaný v určité společnosti, sloužící ku prospěchu většiny členů této společnosti. (Nebo jak tvrdí R. Wright⁸⁹, slouží především ku prospěchu vládnoucích členů, které tyto normy tvoří – to pak vede poměrně cynickému pohledu na mnoho společenských fenoménů: například důvodem monogamie a s ní spojených norem je jejich výhodnost pro muže, důvodem morálních hodnot uvnitř jakékoli církve je lepší ovladatelnost „oveček“ a tím výhodnost pro toho, kdo „stádo“ vede.) Morální normy, jak je chápe evoluční biologie, tedy nejsou prostým vyjádřením stavu jednání členů společnosti, ale vyjadřují to, jak by se lidé měli chovat, aby to bylo všem co nejvíce ku prospěchu. (Toto tvrzení vychází z již zmiňované teorie nenulového součtu – všichni jedinci získají více, pokud budou v rámci společnosti spolupracovat.) Můžeme tedy říci, že vyjadřují, jak by se lidé měli chovat (nevyjadřují tedy to, jak se chovají), ale to, jak by se měli chovat, přitom

⁸⁹ R. Wright, *Morální zvíře*, str. 107

vychází ze zájmů těchto lidí, členů určité společnosti, nikoli z nějakých apriorních pravd či z pojetí nějakého „dobra sama o sobě“; zájmem se rozumí zvýšení (inkluzivní) fitness. (Zde je ale třeba opět upozornit, že zájmy současného člověka se v mnohém liší od zájmů lidí v prostředí, ve kterém se lidská morálka formovala, a že tedy morální instinkty v mnohém nemusejí prospívat lidem, žijícím v současnosti odlišným způsobem života.) Domnívám se, že z evolučního hlediska je nesmyslné a nemožné, aby vznikl takový rozsáhlý systém, zasahující do všech částí lidského života, jako je lidská morálka, který by měl hodnotu pouze sám v sobě, a postrádal by jakýkoli jiný účel. Nemyslím si, že by cílem darwinistů bylo rozšířit normy lidského chování o prvky chování amorálního, ve smyslu „když je celkem běžným projevem sexuality u šimpanzů znásilnění, proč to pokládat za něco špatného u člověka?“, nebo „když pravěký člověk mohl zavraždit svého soka v lásce, proč by to mělo být dnes trestné?“, ale že cílem je spíše snaha o pochopení lidské přirozenosti, včetně morálky, protože jen tehdy se můžeme pokusit o alespoň omezené přehodnocení některých jejích aspektů. Wright uvádí, že pokud například pochopíme, že potrestání pachatele zločinu je nejen snaha o nápravu, ale také slepá touha po pomstě, mohli bychom se vyhnout takovému trestu, který kromě odplaty nemá žádný účel - například trestu smrti, kdy je důsledkem pouze smrt jedince, nic jiného.⁹⁰

Marks se v úvodu své knihy ptá: „Měli bychom přijmout, že promiskuita, násilí a genocida jsou přirozeností, jež se skrývá hned pod pozlátkem našeho lidství a občas se vynoří na povrch (...)“⁹¹ Marks tvrdí, že nikoli, nic takového není součástí naší přirozenosti, nevyplývá to z našich genů. Na základě zkoumání, které jsem v této práci provedla, musím tomuto autorovi oponovat. Navíc pokládám za nesprávné takovéto pojetí lidské přirozenosti, často „darwinistům“ připisované, kdy se „pod pozlátkem lidství“ skrývají strašlivé „zvířecí“ sklony – domnívám se, že morální složka je skutečnou součástí lidské přirozenosti, která ale stejně tak obsahuje i tendenci k amorálnímu jednání. Obě dvě tyto složky jsou spolu neoddělitelně spjaté a jejich rozlišení je dáno tím, co chápeme jakožto „spolupráci“ a co jako „selhání“ v interakci s ostatními členy společnosti.

⁹⁰ R. Wright, *Morální zvíře*, str. 373

⁹¹ J. Marks, *Jsmo téměř 100% šimpanzi?*, str. 15

6. Důsledky empiristického přístupu

Z toho, co bylo výše uvedeno, plyne, že současné empirické důkazy hovoří jasně ve prospěch empiristického pojetí lidské morálky, zatímco transcendentální pojetí v mnoha ohledech zkušenosti odporuje. Potvrzuje se tedy správnost Humovy teorie.

Z provedeného zkoumání pomocí metod současné vědy můžeme o lidské morálce říci, že se lidské morální rozhodování a jednání řídí citem a nikoli rozumem (tedy že v jeho základu stojí instinkt, nikoli racionální rozvažování, a tedy že etické chování není výsledkem rozumového uvažování, kdy bychom se řídili nějakým obecným etickým zákonem, poznatelným rozumem), že morální normy zcela závisejí na okolnostech (jejich princip není transcendentální, ale vždy imanentní), a že jsou normami právě pro svojí na okolnostech závislou prospěšnost (zvyšují fitness jimi se řídícího jedince), a také že tyto normy nejsou čímsi statickým, absolutním, ale součástí jejich podstaty je proměnnost, přizpůsobivost (přičemž je důležité si uvědomit, že principy těchto norem, tzv. epigenetická pravidla, se formovala jakožto adaptace na prostředí odlišné od toho dnešního). (Aby nedošlo k nedorozumění – řeč je o principech morálních pravidel, jak bylo již několikrát uvedeno, nikoli o konkrétních formách, kterých nabývají v různých kulturách a dobách.) Také je třeba přijmout fakt, že stejná síla, která formovala naši morálku, utvářela i principy jednání amorálního, tedy že amorální jednání je druhou stranou téže mince – jde pouze o lidské dělení na morálku a její opak, ve skutečnosti se o protiklady nejedná. (Podobně jako například je při horotvorném vrásnění příčinou jednotná síla, která tvoří hory i údolí.)

Na základě toho, co bylo v této práci uvedeno, můžeme tedy říci, že etika je adaptací, která se vyvinula v průběhu evoluce, protože je pro člověka, žijícího ve společnostech, výhodná – plní tedy určitou funkci (zvyšuje fitness svého nositele), stejně jako, s trochou nadsázky řečeno, plní svou funkci například játra, také „produkt“ evoluce. Etické normy jsou tvořeny člověkem, jsou produktem místa a doby, ve které jsou jako normy chápány (mají tedy smysl pouze v určitém kontextu). (I pokud nebudeme vůbec brát v úvahu podrobnosti evoluční teorie, a omezíme se čistě na fakt, že člověk se vyvinul z jednodušších forem života díky působení evoluce, plyne z toho, že všechny lidské vlastnosti, tělesné i duševní, musely vzniknout během vývoje od jednoduchých organismů k nám, lidem, a že tedy jsou tyto vlastnosti adaptacemi, které svým nositelům umožňovali obstát v přírodním výběru a předat tyto vlastnosti dalším generacím, což se samozřejmě týká i etiky, protože je součástí lidské přirozenosti.) To znamená, že normy

lidské morálky, jak je známe dnes, se mohou v budoucnu měnit, stejně jako se měnily a vyvíjely v minulosti lidstva, až dospěly do dnešní podoby. (Domnívám se, že důvodem, proč se ve věcech morálky řídíme citem, je jeho větší "spolehlivost" - je větší pravděpodobnost, že v lidské společnosti obstojíme, budeme-li se řídit city, které naše chování ve společnosti vedou, nežli rozumovou kalkulací.) Jak jsem již v úvodu citovala A. Markoše, věda je "filtr", navíc, zdá se, velmi účinný. Díky vědě jsme došli k tvrzení, že morální chování je založeno na našich citech, nikoli rozumu, jak tvrdí transcendentalisté. V otázce etických norem se ale nemusíme spoléhat pouze na vědu. Máme také vlastní zkušenost, morálka je přeci součástí přirozenosti každého člověka. Můžeme říci, že nás v našem chování vůči ostatním členům společnosti vede rozum? Domnívám se, že nikoli. To, co naše uvažování a chování vede, jsou city. Nejen naše city, ale i ohledy city druhých lidí, což je umožněno lidskou vlastností, bez které by etika nemohla pracovat, empatií.

Dalším, dle mého názoru neméně důležitým důsledkem pohledu na etiku z hlediska evoluční teorie, je již zmiňované zjištění, že k lidské přirozenosti patří jak morální chování, které se vyvinulo za účelem efektivnější spolupráce jedinců v rámci určité skupiny, tak i chování, které je založené na selektivitě, a které se vyvinulo k řešení vztahů mezi skupinami navzájem, stejně jako chování nemorální. Domnívám se, že je chybou toto tvrzení apriori odmítnout, aniž bychom se ho pokusili prozkoumat, ačkoli se nám může zdát nekorektní či samo o sobě amorální. Domnívám se, že je toto tvrzení většinou rovnou odmítnuto kvůli přesvědčení, že taková vlastnost, jako je chování na základě selektivity, nepatří k lidské přirozenosti, a že takové chování je vlastní pouze zvířatům, kdežto člověk i se svojí morálkou je "něco víc", je nad takové chování povznesen. Chování na základě selektivity je pak považováno za pochybení jedince, jednotlivé porušení morálních norem a provinění se proti těmto normám, jako něco negativního ve smyslu chybění. V podstatě máme dvě možnosti přístupu k tomuto problému: buď ho rovnou a bez uvažování odmítneme, nebo se o něm pokusíme přemýšlet. Vybereme-li si druhou možnost, zdá se, že nemůžeme vyloučit tvrzení, že je nemorální chování založené na selektivitě součástí lidské přirozenosti, že je rubem morálního chování, a že jsou spolu tyto dvě stránky lidské přirozenosti neodlučně spjaty. Jak jsem již uvedla, toto tvrzení podporuje mnoho příkladů z naší běžné, každodenní zkušenosti. Dá se snad dokonce říci, že lidská morálka sama je selektivní, že měříme dvojím metrem, co se týče morálky - rozdělujeme objekty našich morálních citů a našeho chování podle toho, zda jde o jedince nám blízké či nikoli. Vezměme si jako příklad Bibli, konkrétně Starý Zákon: sice je přikázáno "nezabiješ", ale to se evidentně týká pouze jedinců, kteří jsou nám

nějakým způsobem blízcí, v tomto případě jsou členy stejného kmene. Co je za jeho hranicemi, je třeba bez rozpaků vyplenit. Pokud tedy morálka rozlišuje například zabití příslušníka vlastní společnosti a zabití příslušníka jiné společnosti, pokud jsou například tyto společnosti v době tohoto činu znesvářené, můžeme říci, že selektivní chování neodporuje morálce, ale je naopak její součástí. To, čemu takové chování, a tím i lidská morálka, odporuje, je rozum.

Z evoluční teorie dle mého názoru dále plyne důležitá skutečnost, že pohled člověka na svět není jediný možný, neexistuje „svět sám o sobě“. Nikdy nemůžeme zkoumat objektivní svět, ale jen takový, jak se člověku jeví, jaký je „pro člověka“. Jiná pojetí světa jsou stejně dobrá jako lidská (evoluce nezná pojem „lepší“, to je lidské hodnocení), za velmi úspěšné (z lidského hlediska) mohou být považovány i jiné formy života než člověk, např. bakterie (rozšíření), nebo paraziti, kteří dokáží člověkem manipulovat, aniž by o tom věděl (jak se ukazuje zkoumáním různých druhů lidských parazitů).

Lidské vnímání a poznání světa je takové, jaké se u člověka vyvíjelo jako účelné přizpůsobení během milionů let. Předpokládá se, že lidské myšlení se vyvinulo hlavně k obstarávání potravy a sociálnímu životu ve skupině. Jeho součástí je zřejmě i zvědavost, touha po poznání - to se vyvinulo až například k dnešní logice, matematice, filosofii – tímto způsobem je ale používáno velice krátkou dobu (je velice pravděpodobné, že rozvoj lidského poznání byl umožněn vznikem zemědělství, kdy se někteří jedinci nemuseli starat o zabezpečení stravy apod.), proto bychom měli být na tomto poli opatrní – to se týká i biologie: nemůžeme čekat, že vědou poznáme svět tak, jak je o sobě. Možnost poznat svět je omezená našimi poznávacími a mentálními schopnostmi, navíc existuje určitě mnoho věcí, na jejichž vnímání nemáme vůbec prostředky. To ale také znamená, že ani evoluční biologie a tudíž ani zkoumání lidské etiky tak, jak jsem se snažila v této práci naznačit, nemusí odpovídat skutečnosti – je to teorie, která je v současné době všeobecně přijímána a která se zdá z dnešního úhlu pohledu a pod vlivem současných poznatků jako nejpravděpodobnější, a teprve časem se ukáže, zda dokáže odolat novým poznatkům. Domnívám se, že je důležité si uvědomit, že žádná teorie, která se nám v určité době jeví jako průkazná, nemusí být definitivně platná. Kdysi lidé také věřili, že Země středem vesmíru – ačkoli byl tento názor díky novým poznatkům vyvrácen, byl zřejmě v určité době všeobecně přijímán a považován za průkazný. Je jisté, že každá teorie určitým způsobem odráží dobu a prostředí, ve kterém vznikla. Tak je vyčítáno i evoluční teorii, že odráží dobu svého vzniku v Anglii, že je jejím výplodem (viz. například boj o moc, o prostředky, o přežití). Tato námitka nemusí být neoprávněná. To ale ještě nutně neznamená, že musí být pohled na svět

z hlediska evoluční teorie špatný. Pokud bychom tuto teorii zamítli jen z tohoto důvodu, museli bychom se vzdát víry (i evoluční biologové - například Dawkins - přiznávají, že je jejich přesvědčení věcí víry) v jakoukoli teorii, která by se snažila nějakým způsobem vykládat a objasňovat svět, ve kterém žijeme.

Dle mého názoru dalším důsledkem přijetí evoluční teorie, vyplývajícím z předchozího, je obecné zjištění, že je náš pohled na svět příliš antropocentrický. Etika taková být z části musí, jelikož se zabývá normami chování člověka, ne například normami chování uvnitř smečky vlků. Je ale důležité si uvědomit, že určité normy chování, stejně jako i jiné vlastnosti, většinou považované za výlučně lidské, mají i jiní tvorové, i když mohou být podle našich měřítek tyto vlastnosti méně rozvinuté. Lidská etika je jistě z lidského úhlu pohledu výjimečná, ale zdá se, že není čistě lidskou vlastností. Jak upozorňují mnozí biologové, například Jared Diamond v knize *Třetí Šimpanz*, etickými normami, pravděpodobně podobnými naší etice, se řídili i naši nyní vyhynulí předchůdci. A zdá se, že určité normy chování mají i naši příbuzní, šimpanzi, a o určité etice, tedy normách společenského kontaktu, můžeme mluvit u všech společenských tvorů. To, co člověku umožnilo etiku rozvinout do dnešní podoby, je pravděpodobně především vysoká inteligence a schopnost používat jazyk. Jazyk byl do nedávné doby považován za výlučnou vlastnost člověka. To se ale mění – bylo totiž zjištěno, že již zmiňovaní šimpanzi mají schopnost si do určité míry osvojit lidský jazyk (například formou znakového jazyka pro neslyšící nebo pomocí znaků na klávesnici). Jsou schopni se s člověkem dorozumět, i když jejich „řeč“ je o mnoho jednodušší, například postrádá gramatiku. Jsou ale schopní dokonce i určitého zobecňování. Souhlasím s F. M. Wuketitsem, který tvrdí, že: „...je jednání a chování civilizovaného člověka i nadále poznamenáno archaickými vzory a náš ideál mravního člověka má své přirozené hranice“. Naděje na „nového člověka je tedy jen výrazem našich zbožných přání a s realitou nemá příliš společného. Přesto se s faktem, že nejsme o nic lepší, než pravěcí předkové či naši nejbližší žijící příbuzní - šimpanzy, gorily a orangutani -, pořád nechceme spokojit.“⁹² Wuketits tvrdí, že následkem tohoto faktu, který si nejsme schopni či nechceme přiznat, je představa člověka ("moderního člověka", tedy *Homo sapiens sapiens*) jako "pána tvorstva", či "vrchol evoluce". Ostatní organismy jsou pak chápány jako "nižší", a v případě přijetí evoluční teorie jako jakési "předstupně" na cestě k "nejdokonalejšímu tvorů". Domnívám se, že zde Wuketis naráží na velmi zajímavý problém. Tím je otázka, co vede člověka k takovému uvažování o svém místě ve světě. Proč o sobě uvažuje jako o tvorů výlučném, který

⁹² F. M. Wuketits, *Přírodní katastrofa jménem člověk*, str. 8

nad ostatní organismy vyčnívá a kterého od těchto organismů dělí nepřekonatelné rozdíly - a to především v původu člověka a jeho psychice? Ačkoli (větší či menší) rozdíly mezi námi a jinými tvory přirozeně existují, nezdá se, že by nás tyto rozdíly opravňovaly pokládat sebe samé za "pány tvorstva", kteří mohou s ostatními tvory nakládat dle libosti, a tedy jako na tvory kategoricky rozdílné. (Bylo například zjištěno, že geneticky jsou šimpanzi příbuznější nám nežli orangutanům – přesto člověk běžně chápe sám sebe jako tvora vzdáleného od celé skupiny lidoopů či opic.) Myslím si, že stejně jako A. Markoš hledá původ dnešního pojetí vědy v aplikaci určité tradice, ve které hrál nemalou roli monoteismus⁹³, můžeme i původ pohledu člověka na sebe samého jakožto "nejdokonalejšího tvora" hledat tamtéž. Vysvětlení tohoto "jevu" můžeme najít například v Bibli, v mýtu o stvoření člověka, když Bůh tvoří člověka zvláště od ostatních tvorů a dává člověku požehnání a pověřuje ho vládou nad zemí a nad ostatním tvorstvem: „Bůh dal stvořit člověka, aby byl jeho obrazem./ stvořil ho, aby byl obrazem Božím,/ jako muže a ženu ho stvořil./ A Bůh jim požehnal a řekl jim: 'Plod'te a množte se a naplňte zemi./ Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami,/ nad nebeským ptactvem, nade vším živým,/ co se na zemi hýbe“⁹⁴. Ačkoli tento pohled na člověka se pravděpodobně neobjevuje pouze v Bibli, je Bible součástí tradice, která měla na naše dnešní myšlení dle mého názoru největší vliv. Domnívám se, že v křesťanském světonázoru bychom mohli hledat i původ toho, jak lidé většinou pohlíží na sebe a společnost z morálního hlediska.

Jsem přesvědčena, že i kdyby všechna v této práci uvedená zjištění ohledně evoluce lidské morálky byla mylná, pochopení, že „optika“, kterou se člověk běžně dívá na svět, je do značné míry zkreslena výše uvedeným lidským chápáním sebe sama a svojí role ve světě, by této práci přesto dávalo nějaký smysl.

Z evolučního hlediska svět nemá smysl sám o sobě (geny se replikují bez jakéhokoli „zájmu“ na čemkoli, jedná se o automatický proces), to ale neznamená, že nemůže mít smysl pro člověka jakožto jednotlivce. Dávat věcem a celému světu smysl dle mého názoru je součástí (nejen) lidské přirozenosti. Dávání smyslu věcem patří k člověku stejně jako to, že má dvě nohy, i když na psychické vlastnosti a schopnosti si nemůžeme sáhnout ani ukázat jako na části našeho těla. Tedy pro jednotlivce má svět určitý smysl a cíl, a pokud bychom to popírali, popírali bychom to, čeho jsme si každý vědom. Souhlasím s již citovaným F. M. Wuketitsem, že ačkoli nejsme schopni pochopit veškeré dění tohoto světa, „.. k naší přirozenosti prostě patří, že pátráme

⁹³ A. Markoš, *Tajemství hladiny*, str. 53

⁹⁴ Bible, 1. kniha Mojžíšova, str. 22

po smyslu každé věci a nesmyslný svět prostě neumíme akceptovat, vy⁹⁵mysleli jsme si všemožné triky, které nám pomáhají budovat svět obdařený hlubokým smyslem a neztrácet v něj víru." Domnívám se tedy, že přijetí evoluční teorie mimo jiné znamená smířit se s faktem, že náš svět nemá žádný obecný hlubší smysl, ke kterému by se celé universum nějakým způsobem vztahovalo, a že se prostě pouze děje. (Je ale zajímavé, jak poukazuje Wuketits, že mnoho zastánců evoluční teorie činí právě z této teorie smysl světa, a to jakožto tak, že chápou evoluci jakožto pokrok, který spěje k jistému cíli, během kterého se zdokonalují orgány i chování živočichů. Kritice takového pojetí evoluce věnuje uvedený autor knihu s názvem *Přírodní katastrofa jménem člověk*.) "Je nemálo těch - a patří k nim i dost přívrženců evoluční teorie -, kdo jen stěží uvěří, že by byl možný vývoj bez pokroku, že by v něm nepůsobily žádné moudré, určující síly, že člověk je ve vesmíru osamocen a jeho osud i jeho závazky nejsou nikde předznamenány. Že tedy a priori nemusíme přebírat odpovědnost za svět, kterému jsme lhostejní, který je životu vlastně nepřátelský, a kde život vznikl jen ve velmi vzácných případech ..." ⁹⁶ Wuketits upozorňuje, že víra v harmonicky uspořádané universum, podléhající pokroku, tedy myšlenka, že se v průběhu evoluce člověk zdokonaluje po fyzické i psychické stránce, má i mravní aspekt.. Vytváří pocit, že "vše na tomto světě má svůj řád a že dobro nakonec zvítězí", a že "mravně správné jednání by se v nesmyslném universu, ve světě bez konečného účelu, nedalo zdůvodnit". ⁹⁷ Podle mínění tohoto autora "je tato (etická) premisa chybná a také nebezpečná". ⁹⁸ Myslím si, že pokud přijmeme evoluční teorii, musíme s uvedenými tvrzeními souhlasit. Tato teorie nedává totiž žádnému obecnému smyslu prostor - alespoň v té podobě, jak dnes evoluci chápeme. Ale absence universálního řádu, nepostrádajícího smysl, a spějícímu k určitému cíli, nutně neznamená, že by náš život měl nějaký (subjektivní) smysl postrádat. Evoluční teorie neredukuje náš život na pouhé "dění se", nezabývá ho smyslu, ani mu neupírá etický rozměr. Naopak, evoluce nás "vybavila" schopností dávat věcem smysl (a nejen nás - domnívám se, že určitý, i když nejspíše nereflektovaný smysl má svět pro každý živý organismus), je to součástí naší přirozenosti. Tento smysl má určitý rámeček, ve kterém se "lidská interpretace" světa pohybuje. Život by bez určité interpretace, a tedy beze smyslu, nebyl možný. (Nemusí být pouhou náhodou, že používáme obrat, že určité jednání "nemá smysl", pokud jsme od tohoto jednání upustili, nebo obrat "život pro něj/jí ztratil smysl", pokud se tato osoba rozhodla

⁹⁵ F. M. Wuketits, *Přírodní katastrofa jménem člověk*, str. 12

⁹⁶ F. M. Wuketits, *Přírodní katastrofa jménem člověk*, str. 13

⁹⁷ F. M. Wuketits, *Přírodní katastrofa jménem člověk*, str. 90

⁹⁸ F. M. Wuketits, *Přírodní katastrofa jménem člověk*, str. 8

dobrovolně se životem skoncovat.) Tím, že se vzdáme universálního smyslu, přesahujícího naši jednotlivou existenci, neztrácíme ještě i určitý subjektivní smysl, jehož součástí je i lidská morálka. To, že z biologického hlediska může být tento "mysl lidského života" popsán jako (pouhá) adaptace sloužící našim genům k reprodukci, přičemž geny nesledují žádný účel, tudíž proces evoluce jako takový postrádá jakýkoli smysl, na skutečnosti smyslu jakožto "myslu jednotlivého lidského života" to nic nemění. A to také znamená, že ačkoli z "pohledu evoluce" neexistuje dobré či špatné jednání, jsou morální normy a soudy pro (jednotlivého) člověka skutečné, jsou totiž součástí smyslu, skrz který svět vidíme a díky kterému se v něm orientujeme. Pro člověka, a ve smyslu lidské morálky právě jenom pro člověka, existuje rozlišení mezi dobrem a zlem, které je chápáno jako reálné. Nikterak neověřený a obecně přijímaný předpoklad, že svět má určitý všeobecný smysl a řád, v němž člověk zastává výlučné postavení, považuji za neopodstatněný. Při současné úrovni lidského poznání by nám měl být podle mého názoru i krajně podezřelý. Nezakládá se totiž na ničem jiném, než pouze na lidském přesvědčení o vlastní výlučnosti. Je ale toto přesvědčení udržitelné? Zaprvé si musíme uvědomit, že prostor a čas jsou pokud ne nekonečné, tak natolik rozsáhlé, že si to absolutně nedokážeme představit, a že existence Země zabírá v prostoru a čase pouze velice nepatrnou část. Pod dojmem tohoto tvrzení se zdá, že Země, tak důležitá pro lidstvo, z tohoto úhlu pohledu až tak významnou úlohu neplní. Zadruhé, i pokud se zaměříme na samotnou Zemi, nehraje v její existenci člověk až tak důležitou roli, jak si sám o sobě myslí (pokud si představíme existenci země jako jeden den, tedy 24 hodin, člověk se na ní objevil teprve před čtyřmi vteřinami, což není mnoho). Člověk je sice výlučný tím, že se nejen přizpůsobuje svému okolí, ale dokáže i do značné míry okolí přizpůsobit svým potřebám. Otázkou ale je, do jaké míry je tato výlučná vlastnost pro člověka prospěšná - kromě mnohých výhod skrývá i mnohé nástrahy. Přibývá hlasů, které tvrdí, že člověk si svým jednáním sám pod sebou podřezává větev a vlastním přičiněním se řítí do záhuby. Terčem kritiky je především postupující devastace planety a vývoj jaderných zbraní - pesimisté věští lidstvu brzký konec, který si přivodí samo. (Existují i autoři, kteří pokládají existenci člověka za politováníhodnou - například již zmiňovaný F. M. Wuketsis pokládá člověka za "největší přírodní katastrofu", která může mít, a v současnosti i má, nedozírné následky. Ve své knize Přírodní katastrofa jménem člověk uvádí, že existence člověka je provázána především pustošením a hubením, a že člověk své výlučné vlastnosti používá především nikoli k "bohulibým" účelům, ale především k tomu, aby se prosadil, přičemž na ostatní nebere ohled. Wuketsis přitom nevidí původce pouze v moderní lidské společnosti, jak jsme většinou zvyklí běžně o této problematice

uvažovat, ale tvrdí, že má toto chování hluboké biologické a antropologické kořeny.⁹⁹⁾ Zatřetí, nejsme jedinými "obyvateli" tohoto světa. Nemluvě o tom, že existuje možnost, že se nějaký život vyskytuje i mimo naši Zemi, domnívám se, že i ostatní živé organismy mají svůj odpovídající "interpretační rámec", který jim slouží k pochopení svého okolí a k orientaci v něm. Myslím, že je na místě ptát se po původu přesvědčení, že právě naše interpretace světa je ta universálně správná. Dle mého je představa "universální interpretace", která pravdivě vypovídá o světě, mylná - můžeme mluvit pouze o dílčích interpretacích, o různých úhlech pohledu, přičemž všechny jsou správné a odpovídající, ale žádný neplatí universálně.

Na základě těchto tvrzení se domnívám, že bychom měli odolat pokušení a zdržet se toho, abychom světu přisuzovali hodnoty, náležející pouze samotnému lidstvu. O lidské morálce můžeme říci, že je pro nás čímsi reálně existujícím, skutečně platným souborem hodnot. (Myslím si, že takové chápání morálky je založené na lidském sklonu absolutizovat vlastní hodnoty, což je také podmínka „fungování“ etiky. Domníváme se, že právě naše hodnoty jsou těmi absolutně platnými, což, pokud bychom se nad tím zamysleli, by nám vzhledem k pluralismu hodnot, který je všude patrný, mělo být minimálně podezřelé.) Domnívám se ale, že její platnost musíme omezit za prvé pouze na člověka a neměli bychom jí tedy přisuzovat žádnou transcendentální úlohu, a za druhé bychom její platnost měli omezit časově i místně - lidská morálka se vzhledem k času i místu mění. Měli bychom zkrátka pokusit omezit způsob, jakým sami sebe jakožto jedince disponujícího určitými vlastnostmi a hodnotami promítáme do okolního světa, nesnažit se celé universum "nacpat" do našeho interpretačního rámce, majícího pro nás svůj určitý smysl a cíl.

Na závěr bych chtěla poznamenat, že tím, o co jsem se snažila v této práci (tedy tím, že vysvětlíme, kde se naše psychika vzala - že vznikla během našeho vývoje a že není ničím definitivním a nadčasovým), naší psychice nic neubíráme, ani netvrdíme, že by měla být nějakým způsobem méněcenná, než za jakou ji považujeme. Například popisem vzniku a jeho okolností určitého citu tomuto citu nic neubíráme, nepopíráme ho, nedevalvujeme ho. To, že má, nebo měl v průběhu naší evoluce nějaký účel, neznamená, že není skutečným. Je mi podstatné si uvědomit, že lidská psychika, a tedy i morálka, nepostrádají okolnosti svého vzniku, ať už původ člověka vysvětlíme jakkoli. I pokud bychom zastávali názor o stvoření člověka Bohem, budou tu vždy existovat důvody pro to, proč jsou lidské vlastnosti právě takové a ne jiné - i když nám budou tyto důvody myšlením nedostupné. Teorie vysvětlující vznik našich morálních vlastností,

⁹⁹ F. M. Wuketits, *Přírodní katastrofa jménem člověk*, str. 149

kterých si tolik ceníme, jako prostředek bezduchých genů, mechanicky se replikujících bez jakéhokoli cíle do dalších generací, se nám může zdát jako chladné a samo o sobě jaksi nemorální vysvětlení, které je v rozporu s tím, jak jsme sami o sobě běžně zvyklí přemýšlet. Pokud ale není evoluční teorie pouhou prázdnou hypotézou, ale nějakým způsobem opravdu popisuje vznik života na Zemi, není to, jak sami o sobě smýšlíme, podstatné v tom smyslu, že by nutně odráželo skutečnost. Zdá se totiž, že součástí lidské přirozenosti je velmi vyvinutá schopnost vidět sebe i své místo ve světě značně zkresleným způsobem, a v mnohých aspektech ignorovat realitu, která do tohoto obrázku, který jsme si sami o sobě utvořili, nezapadá. Přesto bych chtěla ještě jednou zdůraznit, že dle mého názoru ani takovéto pojetí člověka neruší platnost a skutečnost lidské morálky. Zkoumání lidské morálky z evoluční perspektivy morálku nijak nedevaluje, naopak ji vnímá jako cosi skutečně jsoucího, co může být podrobena zkoumání. Tímto zkoumáním, ať už jsou jeho závěry pravdivé či mylné, a tím, že se pokusíme najít původ lidské morálky, netvrdíme, že morálka neexistuje, stejně jako u jakéhokoli jiného jevu - například tím, že vysvětlíme a popíšeme důvody vzniku duhy, nezpůsobíme, že se duha stane neskutečnou. Stejně i tím, že popíšeme možný původ lidské ctnosti, netvrdíme, že ctnost neexistuje. I po aplikaci evoluční teorie na etiku morální hodnoty stále platí - jejich vysvětlení nemůže jejich platnost přeci ovlivnit. Pro své city mohu najít vysvětlení, kterému budu zcela věřit, to ale neznamená, že schopnost něco cítit ztratím. Domnívám se, že svět se ve světle evoluční teorie nemění na pochmurné místo, kde by lidské hodnoty a tím i celý život ztrácely smysl. Naopak se odvážím tvrdit, že pohled z evoluční perspektivy může vnášet do pohledu člověka na sebe samého spíše optimismus. Bere nám sice přesvědčení, že jsme zcela výjimeční tvorové, mající to privilegium, že částečně nepodléhají přírodním zákonům, a že tedy jsou obdarováni racionalitou, nepodléhající nahodilosti a zjevující nám absolutní zákony, a že tato naše "racionální složka" je čímsi nesmrtelným, nemajícím v celé přírodě obdoby.

Tato představa člověka o sobě samém je dle mého názoru součástí jevu, který je u člověka poměrně široce rozšířen, a to schopnosti sebeklamu. Jednou z vlastností, kterou se člověk „pyšní“, je schopnost sebereflexe. Jak ale dokládají mnohá zkoumání lidské psychiky, výsledky této reflexe často neodpovídají skutečnosti. Jednoduše řečeno, člověk se má za jiného, než jaký opravdu je – součástí tohoto klamu se zdá být, jak jsem uvedla, i chápání rozumu jakožto základu morálky, nebo například chápání lidské vůle jako zcela autonomní. Zdá se, že mnoho procesů, včetně morálního uvažování, je nám skryto, tj. je součástí lidského podvědomí či nevědomí, a je založeno na určitých archetypech, našemu vědomí zcela skrytých a vědomím tak sotva

ovlivnitelných. Evoluční teorie má pro tuto skutečnost vysvětlení – pro jedince je výhodnější, pokud se domnívá, že je jeho vůle autonomní, a pokud je přesvědčen o racionálním základu morálky, než aby byl přesvědčený determinista a morálku chápal jako instinkt sloužící k úspěchu svých genů. Pokud tomu skutečně je tak, jak ukazuje teorie evoluce, zdá se, jako by měl tento proces značný smysl pro černý humor – vybavil člověka schopností sebereflexe, která nás neustále porovnává s jakýmsi ideálem lidství, který neexistuje a není tak dosažitelný, a vyvolává v nás trýznivé pocity z vlastní nedostatečnosti, o které se domníváme, díky představě svobodné vůle, že za ni neseme plnou zodpovědnost, a že jsme měli reálnou možnost být jinými a lepšími.

Součástí lidského sebeklamu je také to, že sami sebe přesvědčujeme o vlastní dobrotě, a ospravedlňujeme tak své mnohdy amorální chování.

Na druhou stranu evoluční teorie vkládá naději v lidské vlastnosti a schopnosti, jako je například schopnost adekvátně poznávat skutečnost, či lidská morálka, která je v tomto pojetí něčím, co nám jakožto lidem prospívá, nikoli škodí, morální jednání zakládá na emocích, které jsou (téměř) každému jedinci vlastní. Ukazuje nám, že hodnota lidského života spočívá právě v tomto životě samém, nikoli v něčem, co ho zcela přesahuje a co člověk není schopen pochopit. Ukazuje nám ale také, že si sami sebe příliš idealizujeme, a že k člověku patří i jeho stinná stránka, stejně jako k čemukoli jinému. Domnívám se, že budeme-li schopni pochopit, že jsme součástí přírody, ve které zaujímáme své místo, přinese to prospěch nejen nám jakožto lidskému druhu, ale i okolnímu světu. Dosavadní vývoj lidské morálky je snad důvodem k optimismu, co se týče její budoucnosti. Předpokládá se, že etické chování se původně vztahovalo převážně jen na členy skupiny o počtu cca 150 lidí (což je prý i dnes okruh lidí, se kterými je jedinec běžně v užším styku), vzájemně provázaných vztahy příbuzenství a závazků reciprocity. Toto chování, jak jsem se v této ptáci pokusila ukázat, je výsledkem především "mravního citu", ale pro jeho správné fungování je také třeba schopnosti empatie, komunikace a také rozumu, který "morálnímu citu" "připravuje půdu". Zajímavé je, že se v průběhu lidských dějin, platnost etického cítění a jednání rozšiřuje (myšleno v globálním smyslu, lokálně samozřejmě existuje řada výjimek). Jako příklad uvedu "euroatlantskou" civilizaci: Ještě ve Starém zákoně se morální odpovědnost vztahuje téměř výlučně ke členům jediného, vyvoleného kmene. Ostatní je třeba vyhubit, nejlépe do posledního jedince, případně včetně jejich domácích zvířat, a uloupit kořist. Takové jednání není považováno za problematické. Naopak i v mnoha jiných mytických příbězích nacházíme stejné situace - protivníka je třeba pobít, a jako záminka stačí jednoduše to, že nepatří k "nám", a toto chování je odměňováno. Takové jednání se vysvětluje jevem zvaným

"tribalismus", jak bylo uvedeno výše. Obecně se ale dá říci, že v následujících dobách se okruh jedinců, ke kterým cítíme morální odpovědnost, začal rozrůstat. Není to ještě příliš dávno, kdy byli lidé, mající jiné vzezření, považováni spíše za zvířata, nežli za rovnoprávné osoby. Tak byli například ze zámořských plaveb dováženi domorodci, kteří byli v Evropě vystavováni v klecích, nebo ještě poměrně nedávno neměli v Americe černoši statut rovnoprávných lidí. Nyní je situace jiná, rasismus je obecně velmi špatně přijímán, a většinu lidí již ani nenapadne, aby pochybovali o tom, že i obyvatelé Afriky jsou lidé. Běžně soucítíme s lidmi na druhém konci světa, postiženými například přírodní katastrofou, a snažíme se jim pomoci. I křesťanský Bůh, který vyjadřuje lidskou morálku, prošel přeměnou ze starozákonního selektivního a tribalistického boha na boha „všech lidí“. Domnívám se, že i do budoucna bude toto „rozpínání morálky“ pokračovat – a to směrem k ochraně zvířat, zatím nejspíše těch, která se člověku nejvíce podobají. Již dnes mnohé země téměř zakazují pokusy na lidoopích, o zvláštním statutu se mluví také u kytovců, zejména delfinů, a také hlavonožců. I dalším druhům zvířat se přiznává, že jsou nadáni „inteligencí“ – tedy že dokáží řešit logické úlohy, mají vědomí sebe sama apod. Patří sem například některé druhy papoušků, krkavcovití ptáci a sloni. Nemyslím si ale, že bychom měli být ohledně lidské morálky v budoucnu přespříliš optimističtí – člověk se nikdy nemůže zbavit své přirozenosti, a proto bude nejspíše vždy naslouchat jak morálnímu instinktu, tak podléhat i selektivitě a „selhávat“ při spolupráci v rámci společnosti. Stejně tak se nejspíše nikdy zcela nezbaví antropocentrického postoje vzhledem k okolnímu světu, který je, jak se zdá, v člověku hluboce zakořeněn, a který také podléhá, stejně jako celá etika, fenoménu selekce. To lze doložit na mnohých příkladech z každodenního života – majitel psa by pro svého „čtyřnohého přítele“ udělal téměř cokoli, jen aby se měl co nejlépe, zatímco například to, že ve velkochovech strádají mnohá hospodářská zvířata, jako by neviděl. I zde se krásně ukazuje, že základem morálky rozhodně není rozum, a také že člověk, který sám sebe považuje za morálního, má k opravdové, „ideální“ morálce hodně daleko. Jedinou možností, jak se alespoň pokusit s tím něco udělat, je dle mého názoru si tuto skutečnost uvědomit, a nikoli před tím zavírat oči, a přiznat si, že z lidské podstaty plyne, že žádný člověk není a nikdy nebude dokonale morální.

seznam použité literatury:

- WILSON, Edward Osborne. *Konsilience*. Praha : Lidové noviny, 1999. 379 s.
- DARWIN, Charles Robert. *O vzniku druhů přírodním výběrem*. Praha : Academia, 2007. 579 s.
- HUME, David, *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha : Svoboda, 1996. 232 s.
- KANT, Immanuel, *Základy metafyziky mravů*. Praha : Svoboda, 1990. 128 s.
- DAWKINS, Richard, *Sobecký gen*. Praha: Mladá fronta, 1998. 319 s.
- WRIGHT, Robert. *Morální zvíře*. Praha : Lidové noviny, 1995. 478 s.
- EIBL-EIBESFELDT, Irenäus. *Člověk - bytost v sázce*. Praha : Academia, 2005. 234 s.
- PETRŮ, Marek, *Fyziologie mysli : úvod do kognitivní vědy*. Praha : Triton, 2007. 385 s.
- LEAKEY, Richard Erskine, *Lidé od jezera*. Praha : Mladá fronta, 1984. 246 s.
- SPAEMANN, Robert, *Účelnost jako filosofický problém : dějiny a znovuoživení teleologického myšlení*. Praha : Oikoymenth, 2004. 333 s.
- DAVIES, Merryl Wyn, *Darwin a fundamentalismus*. Praha : Triton, 2002. 71 s.
- KANT, Immanuel, *Základy metafyziky mravů*. Praha : Svoboda, 1990. 128 s.
- KOUKOLÍK, František, *Kniha o Adamovi a Evě*. Praha : Makropulos, 1997. 309 s.
- MARKOŠ, Anton, *Tajemství hladiny*. Praha : Vesmír, 2000. 366 s.
- UHLÍŘ, Martin, *Jak jsme se stali lidmi*. Praha : Dokořán, 2007. 319 s.
- DIAMOND, Jared, *Třetí šimpanz*. Praha a Litomyšl : Paseka, 2004. 394 s.
- BARRETT, Louise, DUNBAR, Robin, LYCETT, John, *Evoluční psychologie člověka*. Praha: Portál, 2007. 551 s
- KOUKOLÍK, František, DRTILOVÁ, Jana, *Vzpouza deprivantů*. Praha : nakladatelství Makropulos, 1996. 303 s.
- KOUKOLÍK, František, *Lidství : neuronální koreláty*. Praha : Galén, 2010. 257 s.
- CRICK, Francis, *Věda hledá duši : Překvapivá domněnka*. Praha : Mladá fronta, 1997. 309 s.
- DARWIN, Charles Robert, *O původu člověka*. Praha : Academia, 2006. 357 s.
- MARKS, Jonathan, *Jsmetéměř 100% šimpanzi?* Praha : Academia, 2006. 349 s.
- WUKETITS, Franz M., *Přírodní katastrofa jménem člověk : vývoj bez pokroku*. Praha : Granit, 2006. 207 s.
- DENNETT, Daniel C., *Druhy myslí*. Bratislava : Archa, 1997. 178 s.
- FLEGR, Jaroslav, *Zamrzlá evoluce : aneb je to jinak, pane Darwin*. Praha : Academia, 2006. 328 s.
- Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad*. [Praha] : Česká

biblická společnost, 1994. 863, 287 s.