

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Katedra teorie kultury

Bakalářská práce

Jana Stehlíková

Altruismus a kultura

Altruism and Culture

Praha 2011

vedoucí práce: PhDr. Martin Soukup, Ph.D.

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala všem blízkým, kteří přispěli ke vzniku této práce, ať již svými praktickými radami, trpělivostí či pouze tichou podporou. Poděkování patří i vedoucímu práce PhDr. Martinu Soukupovi, Ph.D. za podněcující myšlenky.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 1.8.2011

podpis

Abstrakt

Předmětem bakalářské práce je teoretická analýza altruismu. Altruismus je v práci zkoumán na třech strukturálních úrovních studia kulturních jevů v kulturologii – na úrovni lidského rodu, na úrovni sociokulturních faktorů a na úrovni jedince.

Práce se soustředí na filosofické pojetí altruismu, na pohled z hlediska kulturní antropologie, na psychologické pojetí altruismu a na poznatky evoluční biologie a evolučních sociálních věd.

Altruismus je v aktuálních diskuzích vysvětlován jak z perspektivy přírodních věd (evoluční biologie, sociobiologie, etologie), tak z perspektivy věd o společnosti a kultuře (kulturní antropologie, psychologie kultury, filozofie kultury), což z něj tvoří sporný bod v diskuzi mezi představiteli kulturního a biologického determinismu. Důležitou podmínkou interdisciplinárního přístupu je integrace těch poznatků přírodních a společenských věd, které mohou přispět ke kulturologické syntéze teorií altruismu.

Klíčová slova:

altruismus, dobro, ctnost, egoismus, morálka, kulturní determinismus, biologický determinismus, gen

Abstract

The aim of the bachelor thesis is theoretical analysis of altruism. Altruism is studied on three structural levels of cultural elements in culturology – a level of genus, a level of socio-cultural factors and a level of an individual.

The work is focused on altruism in philosophical conception, the view from the viewpoint of cultural anthropology, psychological approach and findings of evolutionary biology and evolutionary social sciences.

Altruism is nowadays discussed from the view of natural sciences (evolutionary biology, sociobiology, ethology) as well as from the perspective of social sciences (cultural anthropology, cultural psychology, cultural philosophy). This stands the altruism as a controversial issue in the discussion between the followers of cultural and biological determinism. The integration of the findings about altruism in natural and social sciences is an important condition of interdisciplinary approach and can contribute to culturological synthesis of theories of altruism.

Keywords:

altruism, goodness, virtue, egoism, moral, cultural determinism, biological determinism, gene

Obsah

Úvod	6
1. Vymezení pojmů	7
1.1. Kultura	7
1.2. Altruismus	8
1.3. Přidružené pojmy	9
2. Altruismus jako filosofický problém	11
2.1. Klasická řecká filosofie	11
2.2. Novověk a dva pohledy na přirozenost člověka	12
2.3. Thomas Hobbes	13
2.4. Jean-Jacques Rousseau	15
3. Pojetí altruismu z hlediska antropologie	17
3.1. Filosofický exkurz – spor o existenci vrozených idejí	17
3.2. Nature versus Nurture	18
3.2.1. Kulturní determinismus versus biologický determinismus	18
3.2.2. Kulturní univerzálie	20
3.3. Dobuané a Ikové – konec ideálu vznešeného divocha	21
4. Psychologické pojetí altruismu – jedinec a morálka	24
4.1. Kohlbergovy stupně morálního vývoje	24
4.2. Kolektivní nevědomí – archetyp hrdiny	26
5. Altruismus z pohledu evoluční biologie	28
5.1. Altruismus jako termín přírodních věd	30
5.2. Teorie her a počítačové modelace	32
5.3. Genocentrický obrat	33
5.4. Evoluční etika	35
6. Kulturologická reflexe altruismu	37
Závěr	39
Literatura	41

Úvod

Jednou z klíčových otázek lidského bytí, je otázka po dobru v nás samotných. Patří k nejstarším otázkám filosofie, nezajímá však jen filosofy, nýbrž každého z nás. To, zda je druhý dobrý, zda já sám jsem dobrý, přímo určuje náš vztah ke světu, důvěru ve druhé, s nimiž každý den vstupujeme do desítek sociálních interakcí. Člověk instinktivně vnímá skrze protikladné kategorie *dobry-zly* a sám sebe chce na této škále chápat blíže ke kategorii „*dobry*“. Všichni obdivujeme hrdiny, ty, kteří se obětují pro dobro druhého, bezvýhradné altruisty, a odsuzujeme ty, kteří jednají sobecky. Když Stefan Einhorn, švédský onkolog přednášející na téma etiky, pokládá na začátku svých přednášek otázku, jakou vlastností by jeho studenti nejraději disponovali, téměř všichni vedle možnosti být bohatý, slavný, krásný, inteligentní či úspěšný, volí vlastnost být *dobrym člověkem*.

I přes výše uvedené skutečnosti musí každý sám za sebe připustit, že ne vždy jedná v duchu nejlepších záměrů. Dobry člověk je v naší představě také hodny, avšak spojení *hodny člověk* v sobě asociuje jisté negativní vlastnosti jako hloupy či slabošsky. Naše vnímání dobrého člověka je zčásti protichůdné, je stejně tak představou ideálu jako představou neúspěchu.

Dobry člověk je takovy, který jedná s úmyslem činit dobré věci, který má na srdci ohled ke svým bližním. Člověk jako tvor bytostně sociální nemůže být ve světě jinak než skrze dualismus já – ty. Právě tento vztah k bližnímu je určujícím bodem ve studiu altruismu, který je nezištným jednáním obětujícím i vlastní zájem ve prospěch druhého.

V každém případě musíme uznat, že velká většina z nás se snaží dělat to, co je obecně správné a že alespoň částečně dobří, prosociální a altruističtí jsme. Zda takoví jsme od přírody či zda se dobrymi a nesobeckými stáváme až vlivem prostředí, zda jsme to opravdu my samotní, kdo se stará o blaho ostatních, či snad jsou to jen naše geny, jak tvrdí některé teorie evoluční biologie - těmito otázkami se zabývá následující práce interdisciplinárního charakteru, v níž bude uplatněn kulturologický přístup, a to rozbořen altruismu na všech třech úrovních studia kultury v kulturologii – ve vztahu k lidské přirozenosti, na úrovni sociokulturních systémů a na úrovni osobnostní kultury. **Cílem** této bakalářské práce je kulturologická reflexe altruismu a vytvoření možné koncepce, v jejímž rámci by následně bylo možné altruismus studovat z různých úhlů pohledu. **Metodologickým východiskem** je studium literárních pramenů, které se tematicky dotýkají zkoumaného fenoménu.

1. Vymezení pojmů

V první řadě je vhodné definovat a upřesnit termíny, s nimiž budeme v následujícím textu pracovat. Vzhledem k interdisciplinárnímu charakteru práce budou i následující termíny osvětleny v jejich základních definicích z několika úhlů pohledu, a to těch disciplín, které se staví k fenoménu altruismu každá svým určitým způsobem.

S přihlédnutím k faktu, že práce se zabývá analýzou altruismu v kulturologické perspektivě, se nabízí definovat termín kultura tak, jak bude v průběhu práce užíván. Velká většina termínů, kterými se tato práce zabývá, jsou pojmy užívané v každodenní řeči. Pojmy jako dobro, ctnost, morálka a etika se vztahují k věcem s velmi podobnými významy, avšak každý z pojmů představuje něco jiného a je ve svém významu specifický.

1.1. Kultura

Užití pojmu *kultura* představuje terminologické zmatení nejen v běžném jazyce, nýbrž i ve vědeckých kruzích. Termín *kultura* je v běžném vnímání chápán ve svém axiologickém pojetí - v intencích umění, jako sféra pozitivních hodnot, které přispívají k rozvoji lidské společnosti. V této práci bude však pojmu kultura užito v jeho antropologickém pojetí - jako oblast lidské existence, která stojí v protikladu k přírodě (Soukup, 2004, s. 14). Toto pojetí kultury je v 19. století rozpracováno a představuje prototyp pozdějších antropologických definic kultury.

Nehodnotící pojetí kultury opouští původní význam kultivace a zdokonalování lidských hodnot, pozornost je naopak věnována stavu a stádiím kultury. V této práci bude užíváno pojmu kultura tak, jak jej vymezuje E. B. Tylor, tedy „*ve svém etnografickém smyslu jako komplex, který zahrnuje poznání, víru, umění, morálku, právo, zvyky a všechny další schopnosti a obyčejy, jež si člověk osvojil jako člen společnosti*“¹ (Tylor, 1920, s. 1).

Tato práce si klade za cíl definovat a rozkrýt spor o biologický a kulturní determinismus, proto bude pojem kultura, který označuje třídu věcí a jevů, jimiž se člověk odlišuje od zvířete, stěžejním bodem a výrazným motivem této analýzy.

Kulturu definuji v neposlední řadě jako nebiologický prostředek, jehož prostřednictvím se člověk adaptoval vnějšímu prostředí, tedy jako způsob přetváření světa kolem sebe. Kultura funguje jako systém artefaktů, idejí a sociokulturních regulativů. Sociokulturní

¹ „*Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.*“ Překlad vlastní.

regulativy jsou soubor předpisů, norem, hodnot, pravidel a vzorců chování, který je sdílen členy určitého společenství. Mezi sociokulturními regulativy lze rozlišit obyčeje, mravnost, zákony a tabu (Malina – Soukup, 2009b, s. 2071). Na sociokulturní regulativy bude upřena pozornost především v kapitole zabývající se antropologickým vnímáním altruismu.

1.2. Altruismus

Pojem altruismus (z latinského *alter*, jiný) zavedl francouzský sociolog August Comte (1798-1857) v první polovině 19. století jako součást svého „náboženství humanity“ (Jandourek, 2001, s. 285). Termínem altruismus zamýšlel tendenci člověka „*nacházet smysl a naplnění v životě pro druhé*“ (Blecha, 1998, s. 20). Comte zastával názor, že rozumný společenský řád lze vytvořit pouze tehdy, až lidé učiní principem svého jednání prospěch celku. Nikoli však prospěch jednotlivého státu nebo skupiny, nýbrž prospěch celého lidstva (Störig, 2000, s. 361).

Filosofický slovník definuje *altruismus* jako mravní postoj, který upřednostňuje účely jiných, respektive společné účely před účely vlastními, nebo je klade na stejnou rovinu důležitosti. Jako významový opak altruismu jmenuje *egoismus* (Blecha, 1998, s. 20). *Egoismus* definuje jako „*termín z oblasti antropologických nauk, který platí za negativně hodnocenou zvláštnost konstituce člověka, jejíž vliv má být různými formami (zejména mravním působením) eliminován*“ (Blecha, 1998, s. 93). Filosofický slovník dále definuje *altruistický eudaimonismus*, který za prostředek k dosažení osobního štěstí, které je zde rovno nejvyššímu dobru, považuje právě štěstí druhých (Blecha, 1998, s. 114).

Sociologie rozumí altruismem formu myšlení, cítění a jednání vedenou nezištností a láskou k bližnímu, přičemž vlastní zájmy mohou výrazně ustupovat do pozadí (Jandourek, 2001, s. 285).

Vymezení altruismu z hlediska antropologie lze již rozdělit na dva hlavní proudy a to z hlediska pojetí věd sociokulturních a věd přírodních. V intencích sociologie a etiky definuje antropologický slovník altruismus jako nezištnost, nesobeckost; jednání obětující i vlastní zájem ve prospěch druhých (protikladem je egoismus). Oproti tomu je definice z oblasti evoluční biologie a etologie mnohem bohatší. Altruismus představuje jako chování, které zvyšuje reprodukční zdatnost jiného jedince („recipienta“), přičemž snižuje reprodukční zdatnost jedince, který se chová altruisticky („donora“). Podle některých evolučních biologů skutečný čistý altruismus neexistuje, neboť i altruistický jedinec se

chová v „sobeckém“ zájmu svých genů (Macholán – Malina, 2009, s. 67). Touto problematikou se budeme zabývat v závěrečných kapitolách této práce.

Daniel Batson, americký sociální psycholog, ve svém experimentálním výzkumu pracuje s následující definicí altruismu: „*motivace k chování, které má jako hlavní cíl dobro druhého*“² (Batson, 1992, s. 69). Batson ovšem přichází se specifikací celé definice. Toto chování musí být motivováno, nejde pouze o chování samotné či důsledky činů, které se zpětně mohou jako altruistické jevit. Dalším důležitým bodem v Batsonově koncepci je, že jedinec si vůbec nemusí své motivace, ať jsou altruistické či egoistické, uvědomit; stejně tak své jednání může na altruistické či egoistické motivaci vědomě zakládat. Jako další důležitou poznámku Batson uvádí, že altruistický čin nemusí být činem sebeobětujícím, jak je často uváděno.

Lze konstatovat, že výše uvedené definice se mezi sebou víceméně neliší. Altruismus je nahlížen jako mravní postoj, jako vlastnost, jako forma myšlení, jako chování. Není kategoricky upevněn a lze jej obecně považovat za „*nezištný zájem o blaho druhého*“³ (Oxford Dictionaries).

1.3. Přidružené pojmy

Uvedených definic vyplývá, že předmětem a cílem altruistického postoje a chování je druhý, jiný (*alter*), respektive vliv na stav druhého. Setkáváme se zde s *dobrem* pro druhého, s *blahem* druhého, s *prospěchem* druhého. Ve všech těchto případech se jedná o pozitivní kategorii, kterou jedinec uplatňuje na ostatní. Jejich smysl je v tomto užití velmi podobný, pokud ne totožný. Rozdíl ve specifčnosti jejich užití je v této práci zanedbatelný. Proto, budeme-li mluvit o dobru, blahu či prospěchu druhého, nebude to s úmyslem jednotlivé pojmy mezi sebou významově porovnávat.

Dobro je definováno jako kategorie morální filosofie značící zpravidla to, co těší a uspokojuje, co odpovídá tužbám a co je naplňuje, co je dokonané a tedy dokonalé (Blecha, 1998, s. 91-92). Ve stejných intencích bude v této práci užíváno i pojmu *blaho*. Termín *prospěch* již předestírá biologické a ekonomické nazírání, v našem případě ale neodporuje výše nastíněnému.

Ctnost je však nutno uvést v tomto teoretickém diskursu jako specifickou kategorii. Eibl-Eibesfeldt ctností nazývá shodu způsobu vedení života s morálními normami (Eibl-Eibesfeldt, 2005, s. 151). Sám pojem ctnosti je však již pojmem antické filosofie, kde

² „*a motivational state with the ultimate goal of increasing one's own welfare*“ Překlad vlastní.

³ „*Disinterested and selfless concern for the well-being of others.*“ Překlad vlastní.

zájem o ctnost vrcholí u Aristotela. Taktéž středověk vyzdvihoval ctnost a čest jako ústřední morální vlastnost, ať už světskou v postavě rytíře či duchovní v postavě světce. Ctnost je bytostně spojena s naším přístupem k ostatním členům společenství. Ridley ve svém díle *The origins of virtue* (Původ ctnosti, 1996) označuje ctnost jako prospolečenské chování, jako zlo naopak označuje chování asociální, tedy takové, které odmítá spolupráci, soucit, náklonnost a obětavost. „Ctnost se téměř z definice pojí s prospěchem celku“ (Ridley, 2000, s. 50) a proto je s altruismem neoddiskutovatelně spjata.

Dále je nutno uvést alespoň základní vymezení základních pojmů z oblasti etiky. Sama *etika* je původně učení o morálce. Jako součást filosofie zdůvodňuje a reflektuje, popřípadě poskytuje pravidla a normy lidského jednání. Etika se táže po legitimizaci morálky (Brázda, 1998, s. 129).

Morálka představuje proměnlivý, historicky a kulturně podmíněný souhrn hodnotících soudů, zvyků, názorů, pravidel a norem, jimiž se lidé řídí ve svém praktickém mravním jednání. Morálka jako normativní systém spočívá na vnitřní sankci. *Morální* neznamena jednoznačně *mravně dobrý*, nýbrž patřící do oblasti morálky. Morálně dobré znamená shodu jednání s vlastním svědomím a platnými morálními pravidly (Brázda, 1998, s. 133).

Mravnost je chování a jednání, které odpovídá přijatým pravidlům a hodnotovým představám (Malina, 2009b, s. 2601). *Mrav* označuje v etice způsob chování řídicího se mravními normami, uznávanými v určitém společenském prostředí (Brázda, 1998, s. 135). Společně s obyčejí, zákony a tabu tvoří třídu sociokulturních regulativů – normativní a hodnotovou složku každé kultury (Malina, 2009c, s. 2601).

2. Altruismus jako filosofický problém

Altruismus je vysvětlován z perspektivy věd přírodních i věd o společnosti a kultuře, v obou případech však ve vymezených hranicích západních věd. Proto v následujícím chronologickém diskursu opomineme východní nauky a jejich přístup k tématu dobra.

V první části se budeme věnovat otázce po dobru mezi lidmi v intencích západní filosofie, konkrétně vrcholnému období řecké filosofie. Moderní věda a západní filosofie ustavují svůj počátek právě zde. Druhá část se věnuje sporu o přirozenost člověku, který je jedním z vrcholů novověké filosofie.

2.1. Klasická řecká filosofie

Poprvé v západní filosofii odvrátili pohled od přírody a v plné rozsahu jej zaměřili na člověka sofisté (5. st. př. Kr.). Předmětem myšlení učinili samo myšlení a také etická měřítká podrobili výlučně rozumovému zkoumání, čímž otevřeli možnost zabývat se etikou vědecky a důsledněji ji začlenit do filosofického systému.

Sókratés (469-399 př. Kr.) již soustředí na člověka veškerou pozornost. Především, že ctnost musí vycházet z lidského nitra a jako ústřední motiv lidského života zavádí *sebepoznání*. Mravný život je spojen s pojmovým věděním a ctnost se tedy dle Sókrata lze učit. Na poli etiky Sókratés stanovil, co je v mravním smyslu pro všechny stejně závazné – je to usilování o dosažení ARETÉ, což se zpravidla překládá jako ctnost (Tretera, 2006, s. 76). Dosažení ARETÉ spadá u Sokrata v jedno s dosažením blaženosti, EUDAIMONIA.

ARETÉ ducha je dobro, ARETÉ fyzické zdatnosti je krása. Dosažením obou se přibližujeme KALOKAGATHIÁ, normativnímu ideálu krásy a dobra. KALOKAGATHIÁ má však význam i jako pokus o smíření dalšího protikladu, soupeřivosti a spolupráce (Kohák, 1993, s. 51).

Platón (429-347 př. Kr.) k tomuto konceptu přikládá svou teorii idejí. Zde ideje, které dávají světu smysl, nejsou jen ideje geometrické a matematické, nýbrž především mravní. Ideou všech idejí je idea Dobra (Kohák, 1993, s. 70). Ta má pro Platóna povahu božského principu. Příčina naší morální nedokonalosti tkví v zapomenutí duše na ideje, které kdysi spatřila. Duše ve spojení s tělem se jen stěží rozpomíná na taková jsoucna, jako je dobro a spravedlnost (Tretera, 2006, s. 86). Zdatnost je u Platóna, stejně jako u Sókrata, skutečnou zdatností jen tehdy, když je založena na věděním a lze se ji proto učit, v případě Platóna formou *rozpomínání se*.

U Aristotela (384-322 př. Kr.) je oproti jeho učiteli znát střídmost, s níž nahlíží na ARETÉ. Ctnost, lidská zdatnost, je pro Aristotela v ideji zlaté střední cesty, ve vyvarování se krajností, v inklinaci k přirozenému pořádku. Učení o středu, střídmosti, tento základ lidské morálky nabývá u Aristotela velkého významu. Ctnost je stavem středu, který se nachází mezi dvěma špatnostmi, z nichž jedna leží v nadbytku a druhá v nedostatku.

Aristoteles nechápe lidskou ctnost jako zdatnost tělesnou, nýbrž jako zdatnost duševní. Oproti Sókratovi, který zakládal ctnost a mravný život na vědění a sebepoznání, staví Aristoteles vedle ctnosti rozumové i ctnost mravní. Dle Aristotela nám nejsou ctnosti dány, nýbrž máme přirozenou vloh, abychom jich nabyli, zvykem se pak dokonávají (Aristoteles, 1996, s. 45).

Aristotelova etika vrcholí v jeho nauce politické. Aristoteles pouze nepoučuje, co ctnost je, nýbrž nabádá, aby se lidé stali ctnostnými a tím i platnými členy politického společenství. *„Neboť ctnost jednotlivého člověka je táž jako bytosti žijící v obci; člověk přirozeně potřebuje této určité společnosti a tato zase dober, která jsou cílem snažení jednotlivcova“* (Aristotelés, 1996, s. 13).

Řecká filosofie zde, tedy zejména u Aristotela, nastoluje propojení mezi morální a politickou filosofií. Sepětí morální a politické filosofie vrcholí v novověké filosofii a jejich východiska se později dalekosáhle prohloubí v politických teoriích 19. a 20. století.

2.2. Novověk a dva pohledy na přirozenost člověka

Jako předchůdce novověké filosofické debaty o přirozené podstatě člověka ovšem můžeme jmenovat již sv. Augustina (354-430) a irského mnicha Pelagia (350-429), kteří se věnovali problému svobody lidské vůle, dalšímu neutuchajícímu tématu filosofie. Zde vyvstává především otázka, jak sloučit božskou prozřetelnost a vševědoucnost se svobodnou lidskou vůlí, se svobodou rozhodovat se mezi dobrem a zlem, která je podmínkou jakékoli mravní odpovědnosti (Tretera, 2006, s. 167).

Dle Augustinovy nauky o predestinaci, která je silně spjata s jeho etikou, obdařil Bůh prvního člověka svobodnou vůlí pro dobro či zlo. Prvotním hříchem však člověk svou někdejší svobodu ztratil a upadl do zkaženosti, v níž nemůže než hřešit. Pokud nějaké dobro činí, činí je pouze z boží milosti. Jen část lidstva je pak díky boží milosti povolána k blaženosti, zbytek je odsouzen k věčnému zatracení. Proč jedni jsou spaseni a druzí nikoli, to je božím tajemstvím, spása je výhradně věc boží milosti. Augustin byl představitelem radikálního theocentrismu, který ovlivňuje veškeré jeho učení. Tak je

v Augustinově etice Bůh nejvyšším dobrem, a to nikoli dobrem díky nějakému jinému dobru, nýbrž dobrem všech dober (Tretera, 2006, s. 161).

Pelagius a jeho stoupenec proti tomu zastávali názor, že člověk se rodí svobodný, bez hříchu, a že bude-li se držet učení Kristova, může dosáhnout blaženosti vlastními silami. Adamův hřích je výlučně Adamovým hříchem a není morálním zatížením, kterého by se každému mělo dostat již samotným příchodem na svět. Všichni lidé jsou ve stavu, v jakém byl Adam před svým pádem, hřích je jen věci vůle. Pelagius popřel Augustinovu nauku o všeobecné zkaženosti člověka. Vše dobré a špatné je dle něj jen výsledkem našeho chování.

Osvícenství představuje radikální převrat ve vývoji evropského myšlení, vědění se odklání od religiozního diskurzu, od jediné pravdy - že zlo v sobě nosí každý z nás, že je zabudováno do naší přirozenosti - je upuštěno. Společnost se pomalu odvrací od myšlenky, že život je vnitřním zápasem mezi dobrem, k němuž nás Bůh povolává, a zlem, které je v nás bytostně ukotveno (Kohák, 1993, s. 179). Filozofové osvícenství opouští ve svém filosofickém myšlení teologická hlediska barokního myšlení.

Vznikají dva myšlenkové proudy, které v tradici sporu o lidskou přirozenost pokračují až do dnešních dnů, sporu, který hledá odpověď, zda je člověk v zásadě špatný a společnost jej musí krotit, či v zásadě dobrý a tím, kdo jej kazí je právě společnost. Ridley tuto odvěkou filosofickou debatu nazývá jako „*spor o napravitelnost člověka*“ (Ridley, 2000, s. 261). Nejznámějšími představiteli této debaty jsou Thomas Hobbes na straně lidské špatnosti a Jean-Jacques Rousseau jako obhájce přirozených lidských ctností.

2.3. Thomas Hobbes

Přestože je Thomas Hobbes (1588-1679) řazen ještě k myslitelům renesance, představuje nové politické myšlení rané novověké filosofie. Myšlenkově navazuje na Machiavelliho, jehož teorie jsou stejně jako u Hobbese teorie ospravedlňující absolutistickou moc státu.

Niccolo Machiavelli (1469-1527), italský politik, diplomat a vojenský teoretik, načrtl politickou teorii, která ospravedlňuje všechny prostředky, jichž je užito k sebezachování státu a stupňování jeho moci (Störig, 2000, s. 223). Všechny prostředky, které slouží cíli státu, jsou oprávněné, ať už jsou morální či nemorální. Klam, lest, křivá přísaha, porušení smlouvy, to vše dle Machiavelliho zaručuje úspěch a už z této podstaty může být ospravedlněno. Machiavelli pokládá za dané, že lidé jsou plni slabosti a někteří i hlouposti

a že všichni lidé jsou špatní, a to nikoli z důvodu prvotního hříchu, nýbrž ze své vlastní podstaty.

Hobbes, prodchnut myšlenkou národní jednoty podobně jako Machiavelli, přestává být pouze filosofem státu. Jeho nauka představuje pohled na filosofický obraz světa vcelku. Předmětem Hobbesovy morální filosofie, tak jak ji zakládá ve svém nejvlivnějším díle *Leviathan*, je motiv společenské smlouvy. Bez ní by zavládl přirozený stav, *bellum omnium contra omnes*, válka všech proti všem. V takovém stavu by panoval neustálý strach a nebezpečí z násilné smrti, situace, v níž je *homo homini lupus*, člověk člověku vlkem. Život člověka by byl „*osamělý, ubohý, ošklivý, zvířecí a krátký*“ (Hobbes, 2009, s. 89). Hobbes se domníval, že člověk je zvíře, jehož divošská povaha musí být podřízena vyšší moci, v tomto případě státu, který na oplátku poskytne právní ochranu. Hobbes legitimizuje státní moc jinak než Machiavelli. Lidská špatnost a hloupost je u Machiavelliho prostředkem, u Hobbese naopak důvodem ke stupňování moci státu.

Hobbes vidí člověka jako egoistu, který usiluje o vlastní výhody, o zachování existence a o vlastnictví co největšího počtu statků. V přirozeném prostředí není nastolena centrální vůle, která by tyto potřeby omezovala. „*A proto kdykoli dva lidé touží po téže věci, z níž se oba zároveň nemohou těšit, stávají se nepřáteli, a na cestě ke svému cíli se snaží jeden druhého zničit*“ (Hobbes, 2009, s. 88). Vzniká tak vzájemná nedůvěra, která povstává proti přirozené lidské potřebě jistoty. Finální příčinou, proč lidé, kteří ze své přirozenosti milují svobodu a panování nad jinými, zavádějí takové omezení, jakým je stát a společenská smlouva, je anticipace vlastní sebezáchovy. „*Neboť zákony přírody jako spravedlnost, ekvita, skromnost, milosrdenství a – zkrátka – činit jiným tak, jak chceme, aby se činilo nám, samy o sobě, bez děsu z nějaké moci, která by zapříčinila, že se budou dodržovat, odporují našim přirozeným vášním*“ (Hobbes, 2009, s. 117).

Hobbes zastává názor, že mravnost není jedinci vrozena, nýbrž že je získaná a to ve společenském sjednocení, konkrétně ve sjednocení představované státní vůlí. Hobbes dále nepřičítá žádné regulační mechanismy kultuře, tak jak jsme ji definovali výše. Předkládá pouze myšlenku přirozeného stavu, kde panuje nedůvěra a válka každého proti každému, a stavu, kde je jedinec omezen jedinou vůlí - státem. Stát je zde zamýšlen jako množství lidí sjednocené v jednu osobu (Hobbes, 2009, s. 120).

Hobbes nevnímá sociokulturní regulativy, které jsou vedle idejí a artefaktů základní dimenzí každé kultury, jak ji vnímáme v antropologickém pojetí kultury. Sociokulturní regulativy limitují, stimulují a determinují průběh sociálních interakcí ve standardních situacích. Působí na volbu vhodných a eliminaci nežádoucích způsobů chování, integrují

zájmy a snahy jednotlivců s potřebami společnosti a zpevňují vnitřní stabilitu dané kultury. Zahrnují širokou škálu příkazů, zákazů, trestů, ocenění, uznání a odměn, čímž vytvářejí v každé kultuře prostor přípustného a společensky žádoucího jednání (Malina, 2009b, s. 3381).

Hobbes s touto představou limitujících pravidel nepracuje. Antropologická definice kultury je bytostně spjata s poznáním, které se v Evropě zakládá až několik století po Hobbesově Leviathanovi.

2.4. Jean-Jacques Rousseau

V šestnáctém století se Evropané po tisíci letech uzavření střetli s lidmi, kteří nežili „lidským“ životem podle evropských představ. První španělští mořeplavci, kteří se střetli s obyvateli ostrova Hispaniola, dokonce odmítli uznat „Indiány“ za část lidstva (Kohák, 1993, s. 35). Století sedmnácté spolu s Hobbesem již „Indiána“ jako člověka uznává, nikoli však jako člověka dokonalého, jeho lidství považuje pouze za lidství částečné.

Osmnácté století se v čele s Jean-Jacques Rousseauem (1712-1778) a dalšími mysliteli této osvícenské epochy přiklání k opačnému názoru – přirozený člověk je příkladem nezkaženého lidství.

Člověk je dle této teorie tvor od přírody ctnostný, jeho povahu zkazila až civilizace. Jako prvotní a nejsilnější lidskou ctnost chápe Rousseau schopnost soucitu (Rousseau, 1989, s. 105). Člověk je tedy v jádru dobrý a ve své spontaneitě směřuje k dobru, zatímco civilizovaný člověk je „pokažené zvíře“ (Kohák, 1993, s. 180). Přirozený člověk *„nepůsobí nikdy zlo druhému člověku, ba ani žádné citlivé bytosti, jen v případě sebeobrany, kdy má obavy o své zachování a musí dát přednost sám sobě“* (Rousseau, 1989, s. 81). Dle Rousseaua je člověk ve své přirozenosti dobrý, avšak soupeřivá společnost z něj tvoří egoistického jedince. Tento tzv. romantický ideál lidské přirozenosti, ideál vznešeného divocha převládá v období mezi Velkou francouzskou revolucí, která představuje přechod od absolutismu k občanství, a Darwinovou teorií přírodního výběru, kdy se znovu vynořují hobbesovské názory, jež vévodí politické filosofii až do roku 1945 (Ridley, 2000, s. 263).

Rousseau vnímá přirozený stav jinak, než jak jej nazírá Hobbes, pro něhož není přirozený stav nic než jen situace, kdy není centralizována moc a kdy panuje bezvládní. Rousseau oproti tomu vnímá přirozeného člověka nejen jako bytost zproštěnou postavení podřadného vládnoucímu, nýbrž i jako bytost neovlivněnou a nespoutanou společenskými konvencemi, jazykem, apod. Tedy tím, co rozumíme pod pojmem kultura. Pro Rousseaua

je lidská morálka přirozenou složkou člověka, pro Hobbese není morálka složkou vrozenou, nýbrž je jevem získaným a to pouze a jen skrze společenskou smlouvu.

Tradiční spor o lidskou přirozenost je odvěkým soupeřením dvou pohledů nejen na člověka, ale na svět ve své podstatě. Bojuje se o důvěru v lidskou společnost, která, ať chceme či nikoli, je pro naši existenci ve světě bytostně žádoucí. Dichotomie mezi Pelagiem a sv. Augustinem, která myšlenkově přechází v novověkou dichotomii mezi Hobbesovou teorií o společenské smlouvě a rousseauovským ideálem vznešeného divocha, nabírá na síle zejména ve 20. století, a to v kulturní a sociální antropologii a posléze i v evoluční biologii.

3. Pojetí altruismu z hlediska antropologie

Problematika altruismu se v kulturní antropologii bytostně pojí s dalším odvěkým svárem, dichotomií mezi biologickým a kulturním determinismem. Ta představuje novodobou verzi tradičního sporu mezi racionalismem a empirismem. Představitelé biologického determinismu, dědici racionalismu, zastávají názor, že lidské vlastnosti a vzory chování jsou člověku vrozené. Oproti nim zastávají kulturní deterministé, dědici empirismu, názor, že lidské chování je výsledkem vlivu prostředí, tedy enkulturace, výchovy a kultury jako takové. Tento spor má zásadní vliv na průběžně se měnící názor na kořeny morálních systémů.

Antropologické studie, výzkumy a školy, které zde budou uvedeny, jsou nosným bodem pro studium altruismu na úrovni sociokulturních systémů. V této kapitole bude nazíráno na třídu kulturních univerzálií a na fakt, zda altruistické jednání z hlediska kulturní a sociální antropologie takovou kulturní univerzálií je či nikoli. Druhým nosným bodem bude pohled na etnografické výzkumy několika domorodých kultur, a to výzkumy Ruth Benedictové, Margaret Meadové a Colina Turnbulla. Zde se pokusíme poukázat na rozpornost v nazírání na lidskou přirozenost skrze prizma antropologie, což podhalí i antropologické pojetí altruismu.

3.1. Filosofický exkurz – spor o existenci vrozených idejí

V duchovním hnutí osvícenství lze rozlišit dva základní ideové postoje- racionalismus, v čele se svým zakladatelem René Descartesem (1596-1650), a empirismus, jehož ústředním představitelem je John Locke (1632-1704). Ideje jsou souhrnným pojmem pro „výbavu mysli“ (Horyna, 2009, s. 1637) a spor o to, zda jsou vrozené či získané, představuje základní rozpor mezi filosofií racionalismu a empirismu.

Základem racionalismu je Descartesův výrok „myslím, tedy jsem“, který zakládá optimistickou důvěru v sílu rozumu a v rozumové poznání (Störig, 2000, s. 291). Takové poznání a vyvozování zákonitostí je tedy možné pouze a jen skrze rozum, který je nám dán.

Představitelé empirismu naopak za základ veškerého poznání staví zkušenost. Vrozené ideje dle nich neexistují a člověk přichází na svět jako nepopsaná deska, *tabula rasa*. Před zkušeností není ve vědomí nic, všechny ideje pocházejí ze samotné zkušenosti (Störig, 2000, s. 265).

3.2. Nature versus Nurture

Spor o existenci vrozených idejí je pouze začátkem vleklé interdisciplinární debaty, do níž s jistou razancí přispěl Sir Francis Galton (1822-1911) a stejně jako jeho poloviční bratranec Charles Darwin rozvířil vodu nejen britského konzervatismu či vědecké obce, nýbrž ovlivnil obecný pohled na tvárnost člověka skrze ovlivňování jeho genetického fondu. Galton, který byl sám vědec činný v mnoha oborech, se nechal inspirovat dílem svého bratrance, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (O původu druhů přirozeným výběrem neboli zachování zvýhodněných ras v boji o život, 1859). Galton jako jeden z prvních badatelů usiloval o aplikaci darwinismu na člověka a kulturu. Výsledky jeho výzkumů jej přivedly k závěru, že je možné dosáhnout zdokonalení lidstva a to cíleným výběrem jedinců vhodných k rozmnožování. Galton je zakladatelem eugeniky, vědního oboru usilujícího o zlepšení dědičných vlastností člověka řízenou cestou spočívající ve zmnožení kladných a redukci záporných vloh člověka (Malina - Relichová, 2009, s. 1144).

Termín „nature versus nurture“, který lze obecně přeložit jako příroda versus výchova, zavedl Galton do diskuze o vlivu dědičnosti a prostředí na rozvoj lidského jedince. „*Příroda a výchova [Nature and nurture] je příhodné sousloví zakládající dva odlišné myšlenkové směry, které zaobírají nespočetné množství prvků, z nichž je utvořena osobnost. Zde příroda, to je vše, co si s sebou člověk přináší na svět; výchova je každické ovlivnění, které na člověka po jeho narození zapůsobí*“ (Galton, 1874, s. 12).⁴

3.2.1. Kulturní determinismus versus biologický determinismus

Determinismus lze definovat jako přesvědčení, že lidské jednání je předurčeno, determinováno příčinami a danostmi, přesvědčení o všeobecné podmíněnosti všeho dění.

Biologický determinismus předpokládá jako určující pro bytí a chování člověka biologické danosti a determinanty jako jsou dědičnost, tělesná konstituce, stav organismu, vegetativní soustava či endokrinní systém. Biologický determinismus klade důraz na vrozenost a neměnnost vzorců chování.

⁴ [Nature and nurture are] a convenient jingle of words, for it separates under two distinct heads the innumerable elements of which personality is composed. Nature is all that a man brings with himself into the world; nurture is every influence that affects him after his birth . Překlad vlastní.

Kulturní determinismus oproti tomu jako určující pro bytí a chování člověka definuje kulturní danosti a determinanty, mezi něž můžeme zařadit vzorce chování, sociokulturní regulativy, instituce, ideje, či artefakty (Malina, 2009a, s. 902).

Značná část biologických deterministů s nadšením přijala eugeniku jako možnost umělého šlechtění a zdokonalování lidského rodu. Právě to bylo bezprostředním stimulem, jenž ve 20. letech obrátil pozornost kulturních antropologů ke studiu vztahu mezi osobností a kulturou.

Franz Boas (1858–1942), americký antropolog německého původu, a jeho žáci se postavili proti představitelům tehdy rasisticky vyhoceného biologického determinismu, kteří zastávali názor, že lidské vlastnosti a vzory chování jsou primárně určovány dědičností. Pro kulturní antropology však byla bohatost a rozmanitost všech světových kultur důkazem, že rozdíly v lidském chování jsou výsledkem enkulturace a výchovy (Soukup, 2004, s. 81). Boas a jeho žáci zastávali optimistické přesvědčení o nekonečné tvárnosti lidské psychiky. Byly ovšem třeba jistější důkazy, které by představě o rozhodujícím vlivu dědičnosti učinily přítrž.

Myšlenky kulturního determinismu přebírá Boasova studentka, Margaret Meadová (1901 - 1978), která teze kulturního determinismu dokazuje na datech ze svých terénních výzkumů. Aby Boas své učení podpořil, potřeboval důkazy o absolutní tvárnosti lidské povahy. Boas tvrdil, že nikoli šlechtěním, nýbrž správnou výchovou můžeme spíše stvořit vysněnou společnost. *„Lidstvo podle něj bylo nekonečně zdokonalitelné, Utopie nebyla planým sněním“* (Ridley, 2000, s. 266). Margaret Meadová svému učiteli potřebné důkazy opatřila.

Meadová odjíždí v roce 1925 na souostroví Samoa v Polynésii. Jejím cílem je potvrdit hypotézu, že nikoli dědičnost, nýbrž kultura a výchova hrají rozhodující význam v procesu socializace (Soukup, 2004, s. 83). Meadová se ve svém studiu samojské kultury orientuje na průběh dospívání dívek. Ten definuje jako naprosto bezstarostný a harmonický. Na tomto výjevu, téměř romantickému návratu k rousseauovskému ideálu, dokazuje Meadová spolu s Boasem, že rozhodující vliv na lidskou psychiku má vliv kulturních faktorů, sociokulturní prostředí a výchova. *„Výsledky jejího [Meadové] výzkumu potvrzují mezi antropology dlouho tušené závěry – že mnoho z toho, co je přičítáno lidské přirozenosti je pouze vliv naší vlastní kultury a společenského omezování, které na nás klade⁵“*, napsal v předmluvě ke knize Franz Boas (Boas, 1928, s. xv). *Coming of Age in Samoa* (Dospívání

⁵ *„The results of her painstaking investigation confirm the suspicion long held by anthropologist, that much of what we ascribe to human nature is no more than reaction to the restraints put upon us by our civilisation.“* Překlad vlastní.

na Samoa, 1928), jak Meadová nazvala titul, kde své poznatky shrnula, tak zahájilo dlouholetou nadvládu doktríny kulturního determinismu v americké kulturní antropologii (Soukup, 2004, s. 84).

Ve 40. a 60. letech na stejném místě prožil celkem šest let novozélandský antropolog Derek Freeman (1916-2001). Ten odhalil, že se Margaret Meadová, která na ostrově strávila pouhých pět měsíců, ve svém výzkumu nechala oklamat vlastní idealistickou předpojatostí a škodolibými žerty svých informátorek. Studie, které Margaret Meadová prováděla na Samoa, podrobil v roce 1983 ostré kritice v textu *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth* (Margaret Meadová a Samoa: Zrození a zánik antropologického mýtu, 1983). Dle Freemana nebyli obyvatelé souostroví Samoa takovými, jak je Meadová popisovala – byli stejně žárliví a zkažení jako kdokoli z nás. „*Meadová se nechala natolik zmást rousseauovskými předsudky, že jí unikla hobbesovská stránka věci*“ (Ridley, 2000, s. 267).

Spíše antropologický termín *kulturní determinismus* lze nalézt i v jiných společenských vědách, které se zabývají studiem lidské přirozenosti. Tato představa je v přírodních vědách známa jako *standardní model sociálních věd* (Wright, 1995, s. 9). Standardní model sociálních věd se zakládá na představě, že pokud se děti všude na světě rodí stejné, zatímco chování dospělých se v různých kulturách liší, nemohou být tyto odlišnosti podmíněny biologicky, ale kulturně (Grim, 2000, s. 524). Proti standardnímu modelu sociálních věd vystoupil v 60. letech především sociobiologie a evoluční psychologie.

3.2.2. Kulturní univerzálie

Kulturní univerzálie lze definovat jako třídu obecných kulturních prvků a kategorií, které existují ve všech lidských kulturách (Malina, 2009d, s. 4339). George P. Murdock se v roce 1945 pokusil vymezit 67 kulturních univerzálií, které jsou společné všem kulturám, jež jsou v dějinách a v etnografických záznamech známy (Murdock, 1945, s. 124).

Od kultury ke kultuře se sice kulturní univerzálie projevují ve svých specifických a rozmanitých projevech, přesto vyrůstají ze stejných základů. Existence kulturních univerzálií může být jedním z důkazů stoupenců vrozeného základu lidského chování, ať již je touto univerzálií chápána lidská mimika, instituce rodiny či zákaz incestu.

Altruismus mezi 67 kategoriemi, které Murdock uvádí jako kulturní univerzálie, nenalezneme. Je tomu snad i z toho důvodu, že termín samotný zažil renesanci až s bouřlivým rozvojem přírodních věd v 60. letech. Lze zde však nalézt alespoň takové prvky, které se k altruistickému chování nějakým způsobem vztahují – *dávání darů, etika,*

pohostinnost. Americký antropolog Donald Brown k tomuto soupisu přidává další položky, z nichž je pro nás významný především *morální sentiment*.

Dle Jeroma Kagana, amerického profesora vývojové psychologie, je další lidskou univerzálií, která je společná lidem ve všech kulturách, obava z pocitů viny a snaha těmto pocitům uniknout. „*Morálka není představitelná bez vrozené schopnosti cítit se provinile a bez schopnosti empatie*“ (Ridley, 2000, s. 153).

3.3. Dobuané a Ikové – konec ideálu vznešeného divocha

Ruth Benedictová (1887-1948) charakterizuje ve své knize *Patterns of Culture* (Kulturní vzorce, 1935) kulturu kmene Dobu, jenž obývá nehostinný ostrov ležící poblíž Nové Guineje⁶. Prostředí, v němž Dobuané žijí, a životní podmínky jsou zde velmi tvrdé, ostrov je pokryt malým množstvím půdy a ryb je v okolních vodách málo.

Dobuané mají v oblasti okolních ostrovů velice špatnou pověst, kterou si ovšem vzhledem ke své povaze zaslouží (Benedictová, 1999, s. 106). Jsou proradní, neuznávají zákony, každý jedinec prosazuje své vlastní zájmy proti zájmům všech ostatních. Dobuanům nevládnou žádní náčelníci, jejich společnost není nijak politicky organizovaná. Kdyby znal Thomas Hobbes kmen Dobu, jistě by jím svou teorii posvětil.

Pro hobbesovské závěry je tu ovšem jedna kompromitující skutečnost a totiž fakt, že Dobuané by na princip společenské smlouvy nikdy nepřistoupili. „*Jejich společnost si vysoce cení zlé vůle a proradnosti, z nichž se tak stávají uznávané ctnosti*“ (Benedictová, 1999, s. 107). Dobuanské konvence zakazují smích a v největší úctě mají zatrplost, která přispívá k vysoké míře žárlivosti a podezřívavosti. Povinností je vyhýbat se příjemným zážitkům a nedávat najevo štěstí (Benedictová, 1999, s. 131). Dobrý člověk je ten, v jehož prospěch hovoří mnoho konfliktů, obzvláště zrádně vedený konflikt je etickým ideálem. Dobuané mají odpor k soucitu, člověk s tělesnou vadou je v jejich očích vždy špatný, protože nese na vlastním těle znamení porážky. „*Život na ostrově Dobu podporuje krajní*

⁶ Benedictová ve svém popisu kmene Dobu vychází z monografie *Sorcerers of Dobu* (Čarodějové z ostrova Dobu, 1932) antropologa Rea F. Fortunea (1903-1979). Benedictová v poděkování své knihy uvádí, že si uvědomuje, že v některých výkladech zašla dále, než by to učinili vědci, z jejichž prací a těžila. Není proto divu, že Fortune s interpretací svých dat, kterou Benedictová přednesla, nesouhlasil. Susanne Kuehling (*Dobu: Ethics of exchange on a Massim Island, Papua New Guinea*, 2005) prováděla mezi obyvateli kmene Dobu výzkum sedmdesát let po Fortuneovi a dospěla ke zcela jiným závěrům než Fortune a Benedictová (Lohmann, 2009, s. 294).

podoby animozity a zloby, které většina společností svými institucemi redukuje na minimum. Dobuanské instituce je naopak vyzdvihují“ (Benedictová, 1999, s. 135).

Ve druhé polovině 60. let provádí britský antropolog Colin M. Turnbull (1924-1994) výzkum východoafrického kmene Ik. Po dvou letech pozorování vydává knihu *The Mountain People* (Lidé z hor, 1972), v níž popisuje společnost ve stavu úplného rozkladu. Velkou měrou tuto patologickou skutečnost zavinil hladomor, který v oblasti vypukl a který měl za následek smrt asi 600 lidí (Abraham, 1999, s. 289).

Ikové spolu málo mluvili a neradi se dívali jeden na druhého. Turnbull získal dojem, že Ikové ze zásady nemluví pravdu. Kmen hladověním upadl téměř ke ztrátě lidskosti. Turnbull pozoroval lidi jíst mimo svůj dům, aby se nemuseli dělit o to málo potravy, kterou měli. Ikové se bavili na účet druhých, s oblibou na účet slabých, slepých a hladovějících. Násilím byli schopni vypáčit nespoknutou potravu starým lidem přímo z úst. Rodinné svazky byly zprerthány, lidé na ochranu a izolaci od svých sousedů opevňovali své domy. Staří se stali nadbytečnými a umírali jako první, děti byly odkládány. Vše postupovalo až sadistické potěšení z pohledu na utrpení druhých.

Ikové měli pro dobro stejný výraz jako pro jídlo⁷ (Turnbull, 1972, s. 135). Výraz pro dobrého člověka pak ovšem neznačil člověka, který jinému pomůže naplnit žaludek, nýbrž toho, který sám má žaludek plný (tamtéž, s. 135).

Vše, čeho byl při svém výzkumu svědkem, Turnbulla utvrdilo, že lidské hodnoty, jimiž se naše civilizace ohání, jsou za určitých okolností luxusem. Jakékoli usilování o morálku v tak nepředstavitelné nouzi, kde nic nedokáže stát v cestě pudu pro přežití, se pro něj stalo bezvýznamným (Turnbull, 1972, s. 230).

Oba zmiňované kmeny představují společenství obývajících nehostinný kus země. Jedno z vysvětlení v našich očích negativních rysů jejich kultury snad tkví právě v souvislosti s životním prostředím, v němž žijí. Významný nedostatek zdrojů může mít dalekosáhlé následky. Za extrémních podmínek se může etické myšlení lidí zcela zvrhnout (Einhorn, 2005, s. 68). Pyramida potřeb, kterou definoval americký psycholog Abraham Maslow, předpokládá, že uspokojení níže položených potřeb, v tomto konkrétním případě fyziologická potřeba potravy, je podmínkou pro vznik méně naléhavých a výše položených potřeb, jakými může být potřeba lásky, úcty, přijetí či jistoty. Jistota, důvěra ve svět a vědomí vzájemnosti jsou však stavební kameny každé kulturně bohaté společnosti.

⁷ „*Goodness is defined simply as food.*“ Překlad vlastní.

„Jedním z nejspolehlivějších měřítek zdraví či choroby společenského organismu je míra, s níž lidé očekávají, že druzí se budou řídit základními etickými zásadami“ (Kohák, 1993, s. 20).

4. Psychologické pojetí altruismu – jedinec a morálka

Zatímco filosofie se v otázce morálky snaží vyjádřit, jak by lidé jednat *měli*, antropologie, jak mezi sebou lidé jednají v rámci *sociokulturních systémů*, psychologie se pokouší zjistit *jak a proč* lidé jako *jedinci* jednají tak, jak jednají (Heidbrink, 1997, s. 16).

Další strukturální úroveň, na níž lze v kulturologii studovat kulturní jevy je studium kultury na úrovni jednotlivce. Předmětem tohoto výzkumu je studium mechanismů osvojování si kultury člověkem v procesu socializace a enkulturace (V. Soukup, 2009, s. 2151). Při těchto procesech dochází k utváření bazální osobnosti, interiorizaci kulturních vzorců a ukotvení vztahu biologické a kulturní determinace lidské psychiky.

Spor o tvárnost lidského jednání se vynořuje i v psychologii. Názor, že lidské chování je pouze sumou podmíněných reakcí na přicházející podněty, je ústředním motivem behaviorální psychologie. Behaviorální psychologie, připisuje rozhodující význam učení jako určujícímu faktoru utvářejícího lidské chování. Ve své striktní podobě behaviorální psychologie připisuje formování lidského chování pouze vnějším vlivům, především takovým, které fungují formou odměna – trest (Plháková, 2005, s. 20).

Přístup, který v psychologii zavedl Sigmund Freud (1856-1939), je podobně jako behaviorismus silně deterministický s tím rozdílem, že zatímco představitelé behaviorismu zdůrazňují působení vnějších vlivů, Freud prohlašuje za determinanty faktory vnitřní. Freud vidí sílu lidské psyché v principech člověku vrozených, nikoli získaných. Nabytý rozum může vášně kontrolovat, ale nikdy je neovládne. Freud chápe civilizaci jako represí vůči přirozeným instinktům, avšak připouští, že civilizace se bez této represe, kterou ztotožňuje s morálkou, neobejde (Trigg, 1988, s. 143). Civilizace je založena na zřeknutí se instinktů. Morálka je tak vlastně u Freuda pudem, projevem sebezáchovy společnosti, a Freud se tak ve sporu o lidskou přirozenost staví vedle Hobbese na stranu jejích kritiků.

4.1. Kohlbergovy stupně morálního vývoje

Jedním z průkopníků vývojové psychologie, která řeší problematiku psychického vývoje, byl švýcarský psycholog Jean Piaget (1896-1980). Jeho výzkumy o morálním úsudku u dětí později rozvedl Lawrence Kohlberg, který na svém vlastním výzkumu vytvořil koncepci stádií morálního vývoje jedince.

Jedinec dle Kohlberga prochází jednotlivými stupni, které jsou nezaměnitelné a z nichž žádný nemůže být pro další postup vynechán. Kohlberg na základě svých výzkumů dospěl k šesti stupňům morálního usuzování. Rozdíly netvoří ani tak rostoucí vědomí morálních

norem, jako spíše kvalitativně odlišný způsob myšlení o morálních problémech (Heidbrink, 1997, s. 74). Jednotlivá pravidla se v různých kulturách lehce proměňují, lidská přirozenost tuto proměnlivost umožňuje. Nejen mezi jedinci, nýbrž i mezi kulturami je různý práh svědomí.

První stádium Kohlbergovy stupnice je založeno na vyhýbání se trestu a touze po odměně, kdy dítě anticipuje sankce. Ve druhém stupni je již překonán egocentrismus, jedinec se učí rozpoznávat motivy druhých a umí se vpravit do jejich situace.

Stupeň třetí už předpokládá snahu o naplnění očekávání druhých lidí, především rodiny a blízkých. Jedinec si uvědomuje, že je důležité mít „dobré“ úmysly a pomáhat druhým (Heidbrink, 1997, s. 77). Wright poznamenává, že tímto stupněm prochází každá kultura, některé postoupí dál, jiné zde svůj morální vývoj končí (Wright, 1995, s. 207). V tomto stupni již lze nalézt takové projevy a principy chování, které by se daly nazvat altruistickými. *„Přátelskost, slušnost, zdvořilost – to jsou ctnosti, jimiž je někdy popisován třetí stupeň morálky“* (Wright, 1995, s. 207). V tomto stadiu se projevuje touha působit dojemem slušného a hodného člověka, získat pověst spolehlivého altruisty, se kterým je výhodné se přátelit. Dle Wrighta je tato potřeba bytostně lidská a je universálním jevem u všech kultur⁸.

Morálka čtvrtého stupně tkví v uvědomění si povinnosti podporovat společnost a řídit se zákony. Stupeň pátý předpokládá, že zákon je zde ke všeobecnému blahu a k ochraně práv všech lidí a že má být dosaženo co největšího užitku pro co největší počet lidí. *„Život a svoboda jsou hodnoty absolutního charakteru“* (Heidbrink, 1997, s. 80).

Stupeň šestý již svazuje člověka se všeobecnými morálními principy, představami o spravedlnosti a povinnosti ctít lidskou důstojnost. Kohlberg jej charakterizuje jako stupeň orientovaný na svědomí či principy (Heidbrink, 1997, s. 84). Představa, že každý člověk, každá kultura by měla projít všemi uvedenými morálními stupni je utopistická. Altruismus není ideálem, nýbrž faktem. Altruistické ctnosti se nemusí pohybovat v dimenzích „nadindividuality“, jak je někdy tento stupeň nazýván. Šestý stupeň, má-li být chápán jako „nadindividuální“ působí konfliktně i z toho důvodu, že popírá individualitu, odosobňuje člověka a redukuje morálku na kategorickou povinnost. Právě takové pojetí je biologickým pojetím altruismu, které redukuje altruistické chování na soubor vrozených instinktů vedoucích k rozmnožení a motivaci člověka redukuje na motivaci genů.

⁸ I Dobuánc se snaží mít dobrou pověst, ovšem v kultuře Dobu panují jiné sociokulturní regulativy. Slušnost není pozitivní vlastností, a proto na tento kmen nemůžeme nahlížet v těch intencích, v nichž chápeme pojem „dobrý člověk“ v naší kultuře.

Dle Wrighta existuje všeobecná lidská snaha vylepšovat svou pověst, dobrá pověst je dle něj „cílem hry“. Poslušnost k jakémukoli morálnímu řádu má pak vrozený základ, pouze jeho obsah není vrozený a může variovat (Wright, 1995, s. 180). Frans de Waal, holandský primatolog a etolog, tuto schopnost nazývá *morální kapacitou* a přikládá jí podobné vlastnosti jako kapacitě jazykové – schopnost vstřebávat informace, vybírat si a třídit je (de Waal, 2006, s. 48).

Chování lišící se od normy nás naplňuje tísní, špatným svědomím. Normální chování je naopak provázeno pocity příjemnými. Existují důkazy, že tento jev je způsoben chemickými pochody v mozku. V nervové soustavě člověka dochází k produkci látek, které ovlivňují akceschopnost a vyladění každé osoby (Eibl-Eibesfeldt, 2005, s. 151). Jiné výzkumy prokázaly, že spolupráce mezi lidmi spouští v mozku stejné fyziologické reakce jako při užívání drog vyvolávajících blažené pocity (Einhorn, 2009, s. 106). Pomáhat druhým se tak může jevit jako požitek a lze potom konstatovat, že s druhými spolupracujeme i proto, že v nás takové jednání vyvolává příjemné pocity. Náš mozek je dle těchto výzkumů naprogramován tak, aby nám konání dobra způsobovalo uspokojení.

4.2. Kolektivní nevědomí – archetyp hrdiny

Freudovy teorie prostupuje konstantní téma paralely psychologického vývoje jedince a psychologického vývoje lidského rodu. Dle Freuda „*nejhlubší a nejniternější povaha jedince leží v myšlenkových podnětech, které mají své kořeny v prehistorickém období člověka*“⁹ (Trigg, 1988, s. 138). Freud zde zakládá paralelu mezi psychologickou fylogenezí a ontogenezí.

Freud nachází nejnižší složku osobnosti v *id*, části lidské mysli, která zastupuje naše nevědomí a která má za cíl dosahování slasti a to od základních fyziologických potřeb až po potřeby vlastní člověku jako vyšší a společenské bytosti. *Id* je dle Freuda vrozenou složkou lidské osobnosti. Nejpodstatnějším rysem psychoanalýzy je odmítnutí identifikovat tajemný duševní život jedince s tím, čeho si v něm jsme vědomi (Trigg, 1988, s. 135).

Vzorce chování jsou předem danou skutečností i u Freudova žáka, Carla Gustava Junga (1875-1961). Oproti Freudovi nachází Jung vrozenou složku nevědomí, která je však u Junga charakteru tvořivého, v archetypech. Archetypy jsou zde struktury kolektivního nevědomí, které reprezentují určité archaické představy společné všemu lidstvu. Tyto

⁹ „the deepest and eternal nature of man... lies in those impulses of the mind which have their roots in a childhood that has since become prehistoric.“ Překlad vlastní.

zakódované vzorce chování jsou u Junga založené na nevědomí kolektivního charakteru. Struktura lidského bytí je u Junga konstantní, rozlišující je až nános kulturních odlišností, které se na ni nabalují (Kohák, 1993, s. 27). Jungova teorie archetypů představuje archetyp jako archaickou vrstvu, v níž existují společné vzorce chápání skutečnosti a která zakládá psychickou jednotu všech příslušníků lidského rodu.

Archetypy se projevují a nacházejí svůj výraz především ve snových představách a v různých formách narace od mýtu, přes legendy až po pohádky. Silným motivem těchto příběhů je archetyp hrdiny, který představuje ctnostný ideál, morální vzor chování, které je uznávané a které je klíčem k úspěchu. Hrdinský mýtus je universální žánr mnoha kultur. Hrdina je zde ten, komu se podařilo probojovat přes svá osobní a místní historická omezení ve prospěch všeobecně platných lidských forem (Campbell, 2000, s. 33). Hrdina je v procesu ontogeneze přijímán za životní vzor a vytváří tak základ pro morální kapitál.

Motiv hrdiny je pro téma altruismu velmi důležitým prvkem. Archetyp hrdiny je ve své nejjistší podobě, tedy nikoli jako hrdina literárního díla či negativní hrdina, představou o jedinci, který svým jednáním přispívá pro dobro lidstva, který pomáhá ostatním, chrání nevinné a je filantropem. V tomto zjednodušeném pojetí odpovídá hrdina charakteristikám altruisty, pojem hrdina a altruista však jistě není zaměnitelný. Hrdina i altruista jsou ze své podstaty podobné morální charaktery, hrdinství je však archetyp, ideál a kulturní kategorie, zatímco altruismus je i faktický jev, který lze zkoumat v intencích přírodních věd.

5. Altruismus z pohledu evoluční biologie

„... přišel čas vzít etiku dočasně z rukou filosofů a zbiologizovat ji“¹⁰

(Wilson, 1975, s. 562)

Diskuze o vrozených a získaných principech lidského chování se dotýká i výzkum kultury v atributivním smyslu, jako systému nadbiologických a negenetických prostředků a mechanismů, které realizují lidskou činnost na úrovni lidského rodu. Předmětem výzkumu je zde generická kultura, již se druh *Homo sapiens* odlišuje od ostatních subhumánních bytostí. (Malina - Soukup, 2009a, s. 2072). Důležitým bodem, který si klade za cíl kulturologie, je nalézt hranici mezi kulturou a přírodou, mezi specificky lidskou činností a biologickými formami života. Analýza vzájemné podmíněnosti biologické a kulturní dimenze lidského chování je důležitým zdrojem při těchto výzkumech.

Vedle postoje společenských věd, který jsme nastínili výše, se k tématu přirozenosti člověka a jeho místu ve světě vyslovili představitelé z řad biologie. Ta se na předměty svého studia, a v našem případě i na altruismus, dívá z funkčního hlediska, protože předpokládá, že kdyby k žádnému účelu nesloužily, nebyly by zde (de Waal, 2006, s. 17).

Zde se musíme historicky vrátit k vědecké revoluci, která je spojována především se jménem Charlese Darwina (1809-1882). Nebudeme zde dalekosáhle popisovat samotnou evoluční teorii a důsledky, které přinesla, nýbrž se zaměříme především na poznatky, kterými evoluční teorie přispěla v tématu morálky a altruismu. Konec 20. století označil tuto problematiku, kterou na svět uvedl již samotný Darwin a která byla v průběhu 20. století rozpracována nespočtem vědců, heslem „evoluční etika“.

„Možná, že nejzřetelnějším a nejvýznamnějším rozdílem mezi člověkem a vyššími živočichy je smysl pro morálku,“ píše Darwin (2006, s. 147) ve svém díle *The Descent of Man* (O původu člověka, 1971). Tento smysl je nejvznešenější předností člověka, vede ho k tomu, aby nasadil život za svého bližního (Darwin, 2006, s. 116). Darwin nachází jisté základy smyslu pro morálku, které nazývá jako společenské instinkty, u mnoha živočichů. Pokud by se u nich, podobně jako u člověka, vyvinuly rozumové schopnosti, nabyli by tyto živočichové svědomí a smyslu po morálce, jaký nacházíme u lidí (Darwin, 2006, s. 117). Darwin si při svých pozorováních a výzkumech povšiml, že u přírodních národů se

¹⁰ Scientists and humanists should consider together the possibility that the time has come for ethics to be removed temporarily from the hands of the philosophers and biologized.“ Překlad vlastní.

jednotlivé činy hodnotily jako dobré či špatné pouze podle toho, zda přímo prospěly celému kmenu, a nikoli zda prospěly celému lidskému druhu či pouze jednotlivci z kmene (Darwin, 2006, s. 139). Tento závěr pak potvrzuje teorii, že morální smysl vznikl ze společenských instinktů. V původních společnostech byl soucit omezen pouze na příslušníky vlastního kmene. Darwin chápe společenské instinkty jako hybatele zájmu o společenství, zde dle něj vzniká snaha pomáhat bližním a soucítit s nimi, zde člověku začíná záležet na mínění druhých. Tyto pohnutky člověku ve velmi raném období zřejmě posloužily jako primitivní pravidlo pro to, co je správné a co špatné. Morálka má dle Darwina co do kvality stoupající tendenci. Rozvoj rozumových vlastností a vnímání důsledků vlastního jednání, vytříbení mezilidských vztahů a zavržení zhoubných návyků mají za následek stoupající měřítko lidské morálky (Darwin, 2006, s. 145).

Jedna otázka však Darwinovi nedala spát. Altruistické činy konají jedinci, kteří často riskují svůj vlastní život a nezanechají tak často žádného potomka, který by jejich altruistické sklony mohl zdědit – *padlí hrdinové nemají děti*. Jak se ovšem potom morální ctnosti dědí? Jestliže sebeobětování vede k riziku menšího počtu potomků, pak lze očekávat, že geny, které tvoří hrdiny, v populaci postupně vymizí (Wilson, 1993, s. 148). Morálka by tak neměla být dle Darwina studována ve sféře biologických termínů, nýbrž měla by být chápána jako výdobytek kultury.

Je naše morálka produktem evoluce a je tedy přirozená či se mravnost zakládá na tom, že odporujeme přirozeným pudům? Thomas Henry Huxley (1825-1895), obhájce Darwinovy nauky, hlásal, že člověk jako přírodní bytost neúprosně bojuje o existenci a že z přírody žádné etické zásady vyvodit nelze. Cesta člověka jako biologického tvora jde nutně opačným směrem než cesta člověka jako mravní bytosti. Příroda je v Huxleyho pojetí arénou pro boj mezi sobeckými jedinci. Huxley se tak připojil k myšlenkové tradici představované Augustinem a Hobbesem, názorovému proudu, který chápал člověka jako sobeckého tvora, jehož individualismus musí být držen na uzdě kulturou (Ridley, 2000, s. 16).

Huxleyho myšlenkový odpůrce Pjotr Alexejevič Kropotkin (1842-1921) odmítal představu, že jsme sobectví zdědili po zvířatech a že za morálku vděčíme až civilizaci. Kropotkin argumentoval nesčetnými příklady spolupráce a vzájemné pomoci, které pozoroval v přírodě. Morálka, tendence ke kooperaci a pomoc bližnímu chápал jako vrozené kategorie a tímto přístupem se přiklonil k myšlenkovému proudu prezentovanému Pelagiem a Rousseauem.

Jako bytost s evolučním dědictvím si s sebou člověk nese také jisté archaické vlastnosti, které se rozvíjely jako adaptace během dlouhé doby, kdy se utvářely všechny naše vrozené programy (Eibl-Eibesfeldt, 2005, s. 12). Evoluční biologie a evoluční sociální vědy, které zahrnují širokou škálu věd a přístupů a které studují lidské chování a prožívání z perspektivy darwinismu, si kladou za cíl mechanismy našeho chování vysvětlit právě prostřednictvím studia jejich evoluce. Slovní spojení evoluční sociální vědy vyjadřuje průnik mezi přírodními a společenskými vědami (M. Soukup, 2009b, s. 4423).

5.1. Altruismus jako termín přírodních věd

Altruismus v populaci i přes svou auru nevýhodnosti přetrvává. Altruismus není omezen na náš druh, pomáhat druhým za cenu vlastní ztráty nebo rizika je v živočišné říši široce rozšířený jev. Přítomnost altruismu u jiných druhů a teoretické těžkosti, které pro evoluční biologii altruismus představuje, byly ve skutečnosti tím, co vedlo ke vzniku sociobiologie (de Waal, 2006, s. 19).

Sociobiologii lze definovat jako vědeckou disciplínu, která za předmět svého zájmu staví studium biologického základu všech forem sociálního chování (M. Soukup, 2009b, s. 3839). Za zakladatele sociobiologie je považován americký entomolog Edward O. Wilson (narozen 1929), jehož myšlenky ovlivnily celou řadu vědních disciplín. Wilson vyjmenovává několik příkladů drobných projevů altruismu u zvířat. Některé druhy malých ptáků pískotem varují ostatní živočichy, když se blíží jestřáb. Ačkoli toto volání akusticky znemožňuje lokalizaci zdroje, volající pták by jistě jednal moudřeji, kdyby zůstal tiše. Jsou známy šimpanzí adopce osiřelých mláďat. Nižší živočichové, především z řad hmyzu, představují altruistické chování, které lze nazvat sebeobětováním v zájmu celku. Mnoho členů mravenčích, včelích a vosích kolonií je ochotno bránit svá hnízda takřka sebevražednými výboji (Wilson, 1993, s. 148). Sterilní kasty sociálního hmyzu krmí larvy jediné královny a obětují se na obranu kolonie. Rozmnožujícímu se páru sojek umožňuje pomoc od příbuzných nasytit víc hladových krků. Delfíni podpírají zraněné druhy nad hladinou, aby se neutopili (de Waal, 2006, s. 19).

Tvor je pokládán za altruistického, pokud svým chováním poskytne prospěch jinému tvorovi na svůj úkor. Prospěch je chápán jako zvýšení šance na přežití, a to i tehdy, zdá-li se zanedbatelný. Altruismus je z hlediska evoluční biologie založen na faktu, zda výsledek určitého činu zvyšuje či snižuje vyhlídky na přežití toho, kdo jednal altruisticky, i toho ke komu se takto zachoval (Dawkins, 1998, s. 16).

Dle evoluční teorie by měla být taková tendence k chování, která ohrožuje vlastní život, z populace odstraněna přirozenou selekcí. Protože se tak neděje, lze se domnívat, že je takové chování evolučně výhodné. Uspokojivé řešení nabídl dvě teorie – *teorie příbuzenského výběru* a *reciproční altruismus* (de Waal, 2006, s. 19).

Podle *teorie příbuzenského výběru* se altruistické chování vyvinulo z imperativu, který organismu káže pomoci svým příbuzným přežít a rozmnožit se. Altruismus jedince je v kontextu příbuzenského výběru takové chování, které zvyšuje reprodukční zdatnost jiných příbuzných jedinců na úkor své vlastní (Macholán - Relichová, 2009, s. 4505). Teorie příbuzenské selekce vysvětluje evoluci morálky právě na těchto základech, altruistické chování se postupně od nejbližších příbuzných zaměřilo i na ostatní jedince, s nimiž lze přijít do kontaktu. Příbuzenský výběr způsobil, že lidé na celém světě cítí velkou vinu, když nějakým způsobem zanedbají bratra či sestru, dceru, syna, dokonce i neteř či synovce (Wright, 1995, s. 207).

Druhým vysvětlením je *reciproční altruismus*. Ten je založen na předpokladu, že v případě altruistického chování bude jedinci, který se takto altruisticky zachoval, jeho laskavost oplacena. Služba, kterou jedinec poskytne jinému jedinci, může být oplacena stejnou službou o něco později, takže oba jedinci získají: podmínkou je, že ten, který službu poskytuje, utrpí menší újmu, než je zisk, který z poskytnuté služby vyplyne. Vedle příkladů altruismu v živočišné říši se Robert Trivers (narozen 1943), který je otcem teorie recipročního altruismu, zabývá recipročním altruismem u člověka. Pomoc v nebezpečí, dělení se o jídlo, pomoc těm, kdo jsou nemocní, zranění, příliš mladí či staří, sdílení nástrojů a sdílení vědomostí vnímá Trivers jako ústřední kategorie altruistického jednání u člověka (Trivers, 1971, s. 45).

Důležitý je zde především psychologický systém, který je s recipročním altruismem svázán. Především přátelství, zášť, morální agrese, vděčnost, soucit, důvěra, podezřívavost, důvěryhodnost, vina, ale v určité formě i nepoctivost a pokrytectví mohou být vysvětleny jako důležité adaptace regulující altruistický systém. Každého lidského jedince lze tak pokládat za bytost s tendencí jak k altruismu, tak s tendencí podvádět. Příbuzenský výběr pravděpodobně otevřel cestu recipročnímu altruismu tím, že mu předal důležité psychologické nástroje. Reciproční altruismus rozšířil pocit závazku i za hranice příbuzenstva (Wright, 1995, s. 207).

Reciproční altruismus je pro Wilsona altruismem měkkého jádra. Rozlišuje tak dvě základní formy kooperativního jednání. *Altruismus měkkého jádra* je dle Wilsona vrcholně sobecký. Chování takového altruisty je vypočítavé, jeho psychologickým nástrojem je zde

především sebeklam (1993, s. 151). „*Klameme sami sebe, abychom mohli lépe klamat druhé*“ (Wright, 1995, s. 255). *Altruismus tvrdého jádra* nevyjadřuje touhu po zpětné vazbě, je souborem reakcí nedotčených společenskou odměnou nebo trestem. Jinými slovy, čím více se můžete vcítit do utrpení jiných lidí, tím sobečtěji se chováte, snažíte-li se jim v jejich utrpení pomáhat. Pouze ti, kdo konají dobro z chladného přesvědčení oproštěného od všech emocí, jsou „skutečnými“ altruisty (Ridley, 2000, s. 33).

5.2. Teorie her a počítačové modelace

V 60. letech pronikla do biologie *teorie her*, disciplína aplikované matematiky, která se zabývá studiem rozhodování v konfliktních situacích, kdy je na výběr z nejméně dvou možností. Teoretické modely se snaží tyto konflikty analyzovat a vybrat optimální strategii pro jednotlivé účastníky konfliktní situace.

Na základě matematických výpočtů nákladů a zisků dokázali sociobiologové, že jednostranně altruistické chování se vyplatí pouze ve vztahu ke geneticky spřízněným jedincům, a navíc odstupňované v závislosti na míře příbuznosti (Eibl-Eibesfeldt, 2005, s. 23). Tyto modelace potvrdily teorii příbuzenského výběru.

Podobně se podařilo prokázat platnost recipročního altruismu. *Věžňovo dilema* je jedním z neznámějších typů hry. Stejně jako jiné modely v teorii her se nezabývá „správným“ jednáním, nýbrž logicky nejlepší strategií bez ohledu na morálku. V tomto modelu mají dva vězňi na vybranou, zda proti sobě budou svědčit a ovlivní tak výši svého trestu. Dilema jejich situace je v tom, že pokud budou oba mlčet, dostanou mírnější trest. Jestliže ani jeden nepromluví, budou na tom lépe, než když se obviní navzájem. Z hlediska každého z nich je však výhodnější zradit – promluvit, podrazit tak svého komplice, který však musí mlčet, a vyváznout tak bez trestu. Sobecký zájem se v této hře dostává do rozporu se zájmem celku (Ridley, 2000, s. 65).

Několik desítek let bylo usuzováno, že nejlepším řešením *Věžňova dilematu*, je zradit. V 70. letech se objevil experiment, který ukázal, že sobectví není zdaleka tak racionálním řešením tohoto dilematu, jak se zdálo. Hrajeme-li *Věžňovo dilema* opakovaně, je výhodnější spolupracovat. Lidský život je neustálým opakováním takových dilemat, i proto to je dlouhodobě výhodné chovat se dobře. Potvrzuje to i model *Půjčka za oplátku*, který ukazuje, že oplácení je úspěšnou strategií, mechanismem, který zajišťuje kooperaci mezi nepříbuznými jedinci. Dle modelu *Půjčka za oplátku* v prvním případě spolupracujeme a

v dalších opakujeme postup protihráče. Podmínkou, bez níž by Půjčka za oplátku ve společnosti nemohla fungovat, jsou stabilní a dlouhodobé vztahy (Ridley, 2000, s. 75).

Reciprocita je instinktivní součástí lidské přirozenosti. Předpoklad, že „dobrý skutek plodí dobré skutky“ se v člověku jednoduše vyvinul a výchova ho může pouze více či méně upevnit. Přírodní výběr se postaral, abychom profitovali z našeho života sociálních tvorů (Ridley, 2000, s. 77).

5.3. Genocentrický obrat

„Zkusme se učit obětavosti a altruismu, neboť všichni se rodíme sobečtí.“

(Dawkins, 1998, s. 15)

Darwinův pohled na altruismus operoval s představou, že altruismus se vyvinul ve prospěch druhu, případně pro dobro skupiny – když neprofituje jedinec, profituje skupina. Uvedené řešení *teorie skupinového výběru* má své zastánce i dnes, avšak většina evolučních biologů se od něj odklání. Darwin nemohl užívat objevy moderní genetiky, nedisponoval pojmem genu a neznal principy dědičnosti, které jsou na genu založené (Brázda, 1998, s. 79).

Richard Dawkins (narozen 1941), britský evoluční biolog, je předním představitelem vědecké revoluce, k níž došlo v 60. a 70. letech. Dawkins je spoluautorem a popularizátorem *teorie sobeckého genu* a autorem revoluční knihy *The Selfish Gene* (Sobeký gen, 1976). Proces přírodního výběru není dle *teorie sobeckého genu* zaměřen na jednotlivce, nýbrž na geny. V příbuzenském altruismu se jedinci chovají altruisticky proto, že sdílejí společné geny s příjemci svých altruistických činů. Genu nezáleží na tom, zda je umístěn v jedinci samotném, jeho synovi, jeho sourozenci či jeho neteři. Pokud v jejich těle altruistický jedinec zachrání více kopií těchto genů, než zničil ve svém, altruistický čin se vyplatí.

„... u úspěšného genu by měla být nejvýraznější vlastností nemilosrdná sobeckost. Tato sobeckost genu zpravidla vede k sobeckosti v chování jedince. Avšak – jak uvádíme – pro gen je v některých situacích výhodné provozovat určitou omezenou formu altruismu na úrovni jednotlivých organismů“ (Dawkins, 1998, s. 14). Vše, co jedinec dělá, se neděje v zájmu jeho samotného, každý jedinec se snaží, aby jeho chování prospívalo jeho genům. Sobeký gen je u Dawkinse prvotní zákon vedoucí k objasnění altruismu i sobeckosti

jedince. Organismy se mohou vydávat za cokoli, jen když je to v zájmu jejich genů. Lidé podle všeho nejsou výjimkou (Wright, 1995, s. 255).

Dawkins zastává názor, že biologickou evoluci je třeba studovat jako evoluci genů. Geny se sdružují a žijí ve velkých nástrojích k přežití - „vehiklech“¹¹ - nejnámějšími vehikly jsou jednotlivá těla. Tělo není aplikátor, nýbrž pouze vehikl, které slouží genům k přenosu jejich kopií do dalších generací (Dawkins, 1998, s. 228). Ať už geny postupují jakkoli, jde jim vždy pouze a jen o maximalizaci svých kopií. Z tohoto hlediska je jejich jednání vždy sobecké, přestože organismus se na první pohled může chovat nesobecky.

Genocentrický pohled na evoluci, doslova genocentrická revoluce zasadila lidské sebestřednosti zdrcující ránu, srovnatelnou s Koperníkovými či Darwinovými objevy. Člověk nejenže je jedním z mnoha zvířat, ale slouží jako dočasný nástroj pro spolek sebestředných genů (Ridley, 2000, s. 31). Představa, že každý lidský čin lze redukovat na imperativ sobeckých genů, vyvolala zděšení v mnoha společenských oblastech od biologie, přes společenskovědní obory po laickou veřejnost. Vědomí, že dobré skutky konáme pouze ve prospěch svých genů, otřásá lidským vnímáním dobra a zla.

Sobeký gen však v důsledku není nutné brát jako teorii vystupující proti obecnému lidskému apelu po lidské dobrotě. „*Stojíme před hlubokým paradoxem, že genetické prosazování sebe na úkor druhých vedlo k vývoji pozoruhodných schopností zájmu o druhé a soucítění*“ (de Waal, 2006, s. 11). Právě sobecké geny tak možná náš altruismus umožňují. Z pragmatického hlediska pak nezáleží na tom, zda byl nezištný čin vyvolán zištným motivem. Pro fungování společnosti se lidské motivy nezdaří být určující; důležité je aby se k sobě lidé chovali slušně (Ridley, 2000, s. 33).

Dawkins se již v první kapitole Sobekého genu poznamenává, že pouze konstatuje, „*jak to v přírodě chodí, nikoli, jak by to mělo být*“ (Dawkins, 1998, s. 14). Dawkins se tak vyhýbá nařčení z naturalistického omylu, postojí, který z toho, že něco přirozeně je, usuzuje, že to tak má být, že takový jev, který přirozeně existuje, je *správný*. „*Říkám, jak se věci vyvinuly. Neříkám, jak by se lidé z morálního hlediska měli chovat*“ (Dawkins, 1998, s. 14). Dawkins dodává, že geneticky dané charakterové vlastnosti nejsou nezměnitelné a jestliže nás naše geny navádějí k sobeckosti, my ještě nejsme povinni se těmito rozkazy řídit. Sobekým genům se vzepřít lze a člověk má, asi jako jediný živočišný druh, šanci toho dosáhnout. Lidé mají jak instinkty, které jim velí usilovat o dobro celku, tak instinkty pro sobecké a pro chod společnosti nežádoucí chování. Naše společnost by měla podporovat ty první a potlačovat ty druhé (Ridley, 2000, s. 270).

¹¹ překlad z anglického vehicle - prostředek, vozidlo

Oficiální ideologie vyspělé kultury usilují o to, abychom vlastní dějiny, které stojí za řeč, datovali jen několik tisíc let zpátky a abychom uvěřili, že lidský rod, k němuž se hlásíme „vystoupil z šera věků v Egyptě, Mezopotámii, Číně a Indii“ (Brázda, 1998, s. 104). Tato myšlenková fixace zastírá jednotu lidské evoluce a zkracuje tak lidské dějiny o více než 95% (Brázda, 1998, s. 104). Vlastní lidstvo dle této doktríny začíná svůj život od jisté, značně vysoké kulturní úrovně. Snad i proto jsou závěry evoluční biologie pro mnoho lidí takřka rouháním.

5.4. Evoluční etika

Otázka, zda je člověk dobrý či zlý, je v evoluční etice spíše rétorickou otázkou. V přírodě neexistuje dobro ani zlo, avšak mnohé se člověku jako dobré či zlé jeví. Schopnost hodnotit věci kolem sebe a vynášet nad nimi morální soudy je přirozenou součástí výbavy člověka (Brázda, 1998, s. 90). Evoluční etika je směr, který studuje význam závěrů evoluční biologie, které hluboce proměnily náš obraz člověka, pro etiku.

Lidem se všeobecně přiči sobectví a obdivují bezvýhradné altruisty. Kdykoli jde o morálku, pokládáme altruismus za správný a sobectví za špatný (Ridley, 2000, s. 156). Ačkoli univerzálně obdivujeme a chválíme nezištnou obětavost, nepředpokládáme, že se podle ní budeme stoprocentně řídit. Čím nezištněji se chovají lidé kolem nás, tím lépe pro nás, čím sobečtější se chováme my, tím hůře pro ostatní lidi.

Náš postoj k druhým lidem vytváří důvěra i nedůvěra, náklonnost i opatrnost. Strach a nedůvěra patří jistě k nejstarším pocitům (Eibl-Eibesfeldt, 2005, s. 89). Člověk žil v malých skupinách po nejdelší čas celé své existence, lidé se znali navzájem a převládaly osobní vztahy založené na důvěře. To se změnilo zrodem masové společnosti. Situace, kdy trávíme čas s lidmi, které neznáme, se stává stresovým faktorem. Propagovat zjištění, že lidské jednání je založeno na egoistických motivech a dobré skutky jsou jen dobře zamaskovaným sobectvím, není společensky žádoucí. Studenti, kterým bylo ve škole vysvětleno, že lidské sobectví je přirozené, se v pozdějším experimentu chovali sobečtější. „Lidem se nesmí říkat, že jsou špatní, protože špatní jsou“ (Ridley, 2000, s. 271).

„Jestliže jsou veškeré zdvořilosti a pravidla etikety myšleny neupřímně, bylo by potom možná vhodné se jich vzdát a učinit tak lidskému pokrytectví zadost,“ mohl by znít argument, který by závěry evoluční teorie bral doslova. Evoluční biologie před člověka postavila dilema životního postoje – je lepší žít s vědomím o našich vrozených sobeckých sklonech či si namlouvat, že v sobě každý neseme vznešeného divocha a dát tak přednost dobře míněné lži (Ridley, 2000, s. 271)?

Jako jistý, alespoň zdánlivě ulehčující argument tkví v tom, že je nutné rozlišovat mezi běžně chápaným sobectvím a evolučně chápaným sobectvím. Tyto dva principy nelze jen tak lehce zaměňovat. Lidská životní zkušenost je evolučně chápanému sobectví na hony vzdálená. I rostlina prosazuje své genetické zájmy, avšak nevnímáme ji jako sobeckou v běžném slova smyslu (de Waal, 2006, s. 23).

V etice nemáme co činit s geny, nýbrž s lidmi. Člověk je více než nositel, který přepravuje geny do dalších generací. Je, teoreticky řečeno, organismem vyššího řádu, jemuž je vlastní svobodná vůle, možnost vybrat si svou cestu jednání z těch možností, které jsou k dispozici. Bytost, která je řízena jen přírodními zákony, nemůžeme činit odpovědnou za její činy, člověka však ano. Člověk se nemůže obhajovat svou přirozeností a svými vrozenými imperativy ze své podstaty bytosti vystoupivší z přírodní evoluce (Störig, 2000, s. 550). Člověk má patrně jako jediná živá bytost jedinečnou schopnost reflektovat sebe sama nejen odděleně od momentální přítomnosti, nýbrž i z pohledu druhého, do něhož se i on sám dokáže empaticky vcítit.

6. Kulturologická reflexe altruismu

Předmětem kulturologie je studium kultury, která je definována jako systém *artefaktů*, *sociokulturních regulativů* a *kulturních idejí* sdílených a předávaných členy určité společnosti. V analýze altruismu lze jako artefakty vnímat psané zákoníky, hrdinské eposy či pohádky, jako sociokulturní regulativy jsou pro nás určující především mravnost a zvyky a jako nejdůležitější z kulturních idejí se jeví idea dobra. Idea dobra je myšlenková kategorie, která zakládá vnímání světa skrze dualismus dobro – zlo a v těchto intencích interpretuje člověku svět.

Kulturologie si klade za cíl překonat specializaci jednotlivých věd o kultuře, integrovat myšlenky věd zabývajících se člověkem a vytvořit syntézu poznatků přírodních a společenských věd (V. Soukup, 2009, s. 2150). Altruismus je termín diskutovaný oběma těmito způsoby poznání skutečnosti, jak empirickými, tak humanitním vědami. Po velkou většinu lidského vnímání tohoto fenoménu byl altruismus nahlížen z perspektivy věd společenských, což se změnilo v druhé polovině 19. století. Od té doby se mezi sebou prou dva protichůdné názory, jak altruismus vnímat, a ačkoli se jejich dlouhou dobu extrémní zášť poněkud zmírnila a byla navržena spolupráce obou táborů propojením přírodovědeckého a společenskovědního pohledu na lidskou přirozenost, které se jeví jako jediné východisko sporů, jednotlivé vědy stále zůstávají ve svém studiu izolované. Kulturologie se úzkou specializací jednotlivých disciplín snaží překonat. Tato práce se snaží o totéž, a totiž odhalit vnitřní vztahy mezi jednotlivými poznatky studia altruismu v rámci těch disciplín, které k němu mají co říci. Reflexe altruismu zde vychází ze základního kulturologického schématu, který charakterizuje tři strukturální úrovně zkoumání.

První z nich, úroveň rodu Homo, představuje kulturu jako rodový atribut lidstva. Kulturologické disciplíny, které se k této úrovni zkoumání vztahují¹², vychází z poznatků filozofie, filosofické antropologie, dokonce i takových věd, jako je etologie či primatologie. V mezích filozofie tak můžeme definovat historický bod u sofistů, kdy byl odvrácen pohled od přírody ke člověku, jako bytosti z přírody tímto myšlenkovým krokem vyčleněné. V průběhu celého 20. století se o stanovení hranice mezi člověkem a přírodou snaží biologie a další jí příbuzné vědy, aby se ústřední motiv postoje k předmětu studia obrátil ke svému počátečnímu úhlu pohledu – znovu k filosofii, tentokrát konkrétně k její relativně nové disciplíně – evoluční etice.

¹² Filozofie člověka a kultury, biokulturologie

Druhou rovinu pohledu na altruismus představuje studium tohoto jevu na úrovni sociokulturních systémů. Předmětem studia zde jsou různé kultury, které lze identifikovat v čase a prostoru. Generická kultura se představuje v nesmírně širší lokálních kultur, které se od sebe odlišují rozmanitými způsoby života. Kulturologické disciplíny této úrovně¹³, jsou výstupem poznatků sociální a kulturní antropologie, sociologie, sociální a kulturní ekologie a archeologie. Každá kultura představuje specifické pojetí svého vztahu ke světu skrze různé vnímání dobrého a zlého. Přesto lze v jednotlivých kulturách nalézt univerzální mechanismy a kategorie, které jsou vlastní všemu lidstvu. Ekologické faktory, prostředí, v němž kultura existuje, mají na její stav velmi silný vliv, jak lze soudit dle zmíněného kmene Dobu a Ik.

Různý práh morální odpovědnosti a prosociálního chování je nejen interkulturní fakt, nýbrž skutečnost, kterou lze studovat také v intrakulturní perspektivě. Třetí úroveň analýzy představuje studium altruismu na úrovni jedince. Altruistický čin je ze své podstaty činem jednotlivce i v případě činu vykonaného skupinou, která je však stále skupinou jednotlivě myslících jedinců. Kohlbergovu stupnici morálních stádií lze vnímat i v rozměru osvojování si morálních předpisů v procesu socializace a enkulturace. Předmětem kulturologického studia na této úrovni je kultura jako determinanta osobnosti člověka, který je chápán jako její tvůrce i produkt. V této souvislosti se jako významný jeví Jungův pojem archetypu, který má podobně protichůdnou podstatu. Je principem archaickým člověkem vytvořeným a zároveň principem niterně tvůrčím, primárním pojmem kolektivního nevědomí lidstva. Idea jedince, který jedná ve prospěch ostatních, hrdiny, který se obětuje pro druhé, je archetypem, který lze nalézt v mnoha kulturních vyjádřeních. Kulturologická disciplína, která se zabývá úrovní studia kultury na úrovni jednotlivce¹⁴, vychází z poznatků psychologické antropologie, pedagogiky a mnoha směrů psychologie – obecné psychologie, vývojové psychologie či transkulturní psychologie.

Kulturologická syntéza altruismu předpokládá propojení vzájemných souvislostí vyskytujících se na různých úrovních analýzy kulturních jevů, tedy na úrovni generické kultury, sociokulturních systémů a osobnostní kultury jedince.

¹³ Sociokulturní antropologie, sociologie kultury, kulturní ekologie, dějiny kultury, kulturní a etnické studie

¹⁴ Psychologie kultury

Závěr

Koncepce této práce byla založena na dvou myšlenkových okruzích. Prvním z nich bylo téma, zda jsme od přírody, tedy v takovém stavu, kdy ještě neexistovala civilizace, jak ji dnes známe, dobří či zlí. Druhým nosným tématem práce byla diskuze, odkud se v nás tato přirozenost „vzala“ - zda tedy jsme determinováni biologicky či kulturně. Z těchto dvou myšlenkových okruhů plyne otázka, jak v intencích těchto sporů vnímat altruismus. Je altruistické chování jednáním založeným na dobrém úmyslu či jednáním, jež je motivováno naším sobectvím? A je principem vrozeným či získaným?

Kulturologická syntéza práce byla založena na třech strukturálních úrovních kulturologické analýzy. Interdisciplinární charakter byl nutný i pro pochopení celistvosti altruistického modelu. Skrze filosofickou analýzu byl nahlédnut princip vztahu etické odpovědnosti k druhému a dvě ústřední teorie o lidské přirozenosti. Jak se lze ke druhému vztahovat, jaká různá pojetí *dobrých vztahů* v různých kulturách existují, jsme se pokusili zjistit skrze poznatky ze sociální a kulturní antropologie. A konečně studiem morálky jedince jako zástupce lidského rodu jsme se pokusili vyložit intrapersonální motivace a vnímání altruismu skrze osobnostní kulturu.

Darwinova evoluční teorie se svými poznatky hluboce otřásá lidskou představou o společnosti a člověka degraduje z pozice, kterou si byl po většinu své historie jist. Ve 20. století navíc člověk velice nerad opouští svou poslední naději v teorii skupinového výběru, která alespoň částečně dokazuje jeho „lidství“ a představuje soulad s jeho morálními a politickými ideály. Přestože se jako jedinci chováme často sobecky, obdivujeme ty, kteří kladou blaho druhého na první místo. Tento paradox našeho vnímání altruistických činů se pokouší vysvětlit evoluční biologie. Avšak jak se může kultura vypořádat s něčím tak dehumanizujícím jako je její degradace na úroveň sobeckého genu?

Určitým východiskem z této nejisté situace je evoluční etika, disciplína, která morálku a altruismus chápe v první řadě jako kategorii biologickou a řeší problematický vztah mezi evolucí a etikou. Evoluční etika reflektuje fakt, že člověk povýšil altruistické jednání na základní požadavek etiky a v morálním smyslu se tak pokusil překonat svoji přirozenost. Naturalistický omyl představuje obecně vžitou představu, že to, co přirozeně existuje, je ve své podstatě dobré. V přírodě, z níž člověk vzešel, však neexistuje dobro ani zlo, toto hodnocení je pouze etickou výbavou člověka.

Člověk byl evolučně uzpůsoben k životu v malých skupinách, právě zde nejspíše vznikla tendence k altruistickému jednání. V malých skupinách, v jakých se evolučně

vyvíjel, bylo výhodné chovat se čestně a zásadově. Takové podmínky byly pro altruismus ideální – člověk se nemohl zbavit minulosti, byla-li pošramocena egoistickým chováním, a měl jistotu, že se s lidmi, kteří si budou pamatovat jeho činy, bude setkávat celý život. Dobrá pověst platila jako zdroj úcty. V biologickém pojetí je altruismus chápán jako selektivní výhoda, v etickém smyslu je vnímán jako dobrý, morálně správný. To, co tedy v průběhu evoluce vzniklo jako princip přežití, dnes vnímáme jako eticky správné modely chování, ať už se jedná o kooperaci, pomoc bližnímu či princip oběti pro druhého. Morálka a lidské hodnoty patří do oblasti kultury, ve svých základech jsou však přednastaveny ve vrozených mechanismech našeho jednání.

Cílem práce bylo vytvořit teoretickou koncepci kulturologického charakteru, na níž by bylo možno studovat fenomén altruismu. Altruismus není jevem, který lze jednoznačně kategorizovat. Je stejně problematický jako sama lidská přirozenost, která není v zásadě krutá ani ušlechtilá, nýbrž je obojí zároveň. Jednoznačné výstupy, které v analýze altruismu definují člověka jako ze své přirozenosti *špatného*, jsou nebezpečné, protože zpochybňují jakoukoli vinu a ohrožují tak základ společnosti. Není možné člověka vnímat jako pouhého přenašeče genů, které řídí jeho chování. Stejně tak ho nelze považovat za nekonečně tvárného skrze vlivy jeho prostředí. Evoluce jistě utvářela naše morální pohnutky, přesto nelze opomíjet vliv evoluce kulturní, která člověku vtiskla jedinečný ráz. Morální pravidla jako taková tak nelze nahlížet jednostranně z pohledu pouze biologického či pouze kulturního determinismu. Morálka jako princip určující vztah k bližnímu a vůli obětovat se pro druhého, navíc není oblastí, kterou by si mohli vědci rezervovat jen sami pro sebe. Za své morální chování je zodpovědný každý člověk sám za sebe, ať už je to filosof, psycholog, teolog či docela obyčejný člověk.

Literatura

ABRAHAM, Curtis. Ikové - skutečnost a mýty. *Vesmír*. 1999, 78, 5, s. 286-289. Dostupný také z WWW: <<http://www.vesmir.cz/clanek/ikove-skutecnost-a-myty>>. ISSN 1214-4029.

ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha : Rezek, 1996. 493 s. ISBN 80-86027-29-5.

BATSON, Daniel. Experimental Tests for the Existence of Altruism. *Philosophy of Science Association*. 1992, Volume 2., s. 69-78.

BENEDICTOVÁ, Ruth. *Kulturní vzorce*. Praha : Argo, 1999. 223 s. ISBN 80-7203-212-7.

BOAS, Franz. Foreword. In: *Coming of Age in Samoa*. Margaret Mead. New York: William Morow & Company, 1928, s. xiii-xv.

BLECHA, Ivan, et al. *Filosofický slovník*. 2. Olomouc : Olomouc, 1998. 463 s. ISBN 80-7182-064-4.

BRÁZDA, Radim. *Úvod do srovnávací etiky*. Praha : Koniasch Latin Press, 1998. 177 s. ISBN 80-85917-46-7.

CAMPBELL, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny*. Praha : Portál, 2000. 339 s. ISBN 80-7178-354-4.

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

DAWKINS, Richard. *Sobecký gen*. Praha : Mladá fronta, 1998. 319 s. ISBN 80-204-0730-8.

DE WAAL, F. B. M.. *Dobráci od přírody*. Praha : Academia, 2006. 324 s. ISBN 80-200-1421-7.

GRIM, Tomáš. Poučení z krizového vývoje společenských věd. *Vesmír* [online]. 2000, 79, 9, [cit. 2011-07-12].

Dostupný z WWW: <<http://www.vesmir.cz/clanek/ad-poucení-z-krizoveho-vyvoje-spolecenskyh-ved>>. ISSN 1214-4029.

EIBL-EIBESFELDT, Irenäus. *Člověk – bytost v sázce*. Praha : Academia, 2005. 234 s. ISBN 80-200-1329-6.

- EINHORN, Stefan. *Umění být hodný*. Ostrava : Čintamani, 2009. 191 s. ISBN 978-80-254-3450-5.
- GALTON, Francis. *English Men of Science : Their Nature and Nurture*. London : Macmillan, 1874. 270 s.
- HEIDBRINK, Horst. *Psychologie morálního vývoje*. Praha : Portál, 1997. 175 s. ISBN 80-7178-154-1.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan, aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha : Oikoymenth, 2009. 513 s. ISBN 978-80-7298-106-9.
- HORYNA, Břetislav. Idea vrozená. In: *Antropologický slovník*. Jaroslav Malina (ed.). Brno : CERM, 2009. s. 1637.
- JANDOUREK, Jan. *Sociologický slovník*. Praha : Portál, 2001. 285 s. ISBN 80-7178-535-0.
- KOHÁK, Erazim. *Člověk, dobro a zlo : O smyslu života v zrcadle dějin (kapitoly z dějin morální filosofie)*. 1. Praha : Ježek, 1993. 271 s. ISBN 80-901625-3-3.
- LOHMANN, Roger Ivar. Dreams Of Fortune: Reo Fortune's Psychological Theory Of Cultural Ambivalence. *Pacific Studies*. 2009, XXXII, Number 1, s. (273-298).
- MACHOLÁN, Miloš - MALINA, Jaroslav. Altruismus. In: *Antropologický slovník*. Jaroslav Malina (ed.). Brno : CERM, 2009, 2009. s. 67.
- MACHOLÁN, Miloš - RELICHOVÁ, Jiřina. Výběr příbuzenský. In: *Antropologický slovník*. Jaroslav Malina (ed.). Brno : CERM, 2009. s. 4505-4506.
- MALINA, Jaroslav - RELICHOVÁ, Jiřina. Eugenika. In: *Antropologický slovník*. Jaroslav Malina (ed.). Brno : CERM, 2009. s. 1144-1147.
- MALINA, Jaroslav - SOUKUP, Václav. Kultura. In: *Antropologický slovník*. Jaroslav Malina (ed.). Brno : CERM, 2009a. s. 2071–2074.
- MALINA, Jaroslav - SOUKUP, Václav. Regulativy, sociokulturní. In: *Antropologický slovník*. Jaroslav Malina (ed.). Brno : CERM, 2009b. s. 3381.
- MALINA, Jaroslav. Determinismus, kulturní. In: *Antropologický slovník*. Jaroslav Malina (ed.). Brno : CERM, 2009a. s. 902.

MALINA, Jaroslav. Mravnost. In: *Antropologický slovník*. Jaroslav Malina (ed.). Brno : CERM, 2009b. s. 2601.

MALINA, Jaroslav. Mravy. In: *Antropologický slovník*. Jaroslav Malina (ed.). Brno : CERM, 2009c. s. 2601-2602.

MALINA, Jaroslav. Univerzálie, kulturní. In: *Antropologický slovník*. Jaroslav Malina (ed.). Brno : CERM, 2009d. s. 4339.

MALINA, Jaroslav et al. *Antropologický slovník* [online]. Brno : CERM, 2009 [cit. 2011-07-08].

Dostupný z WWW:

http://is.muni.cz/do/1499/el/estud/prif/ps09/antropol/web/pdf/antropologicky_slovník.pdf.

MEAD, Margareth. *Coming of Age in Samoa*. New York : William Morrow & Company , 1928. 297s.

MURDOCK, George P. The Common Denominator of Culture. In : LINTON, Ralph. *The Science of Man in the World Crisis*. New York : Columbia University Press, 1945. s. 123-142.

Oxford Dictionaries [online]. 2011 [cit. 2011-07-05]. Dostupné z WWW: <<http://oxforddictionaries.com/>>.

PLHÁKOVÁ, Alena. *Učebnice obecné psychologie*. Praha : Academia, 2005. 472 s. ISBN 80-200-1387-3.

RIDLEY, Matt. *Původ ctnosti*. Praha : Portál, 2000. 295 s. ISBN 80-7178-351-X.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rozpravy*. Praha : Svoboda, 1989. 292 s. ISBN 80-205-0064-2.

SOUKUP, Martin. Sociobiologie. In: *Antropologický slovník*. Jaroslav Malina (ed.). Brno : CERM, 2009a. s. 3839-3841.

SOUKUP, Martin. Vědy, evoluční sociální. In: *Antropologický slovník*. Jaroslav Malina (ed.). Brno : CERM, 2009b. s. 4423.

SOUKUP, Václav. Kulturologie. In: *Antropologický slovník*. Jaroslav Malina (ed.). Brno : CERM, 2009, s. 2150-2153.

SOUKUP, Václav. *Přehled antropologických teorií kultury*. 2. vydání. Praha : Portál, 2004. 228 s. ISBN 80-7178-929-1.

STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000. 630 s. ISBN 80-7192-500-2.

TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení : Od Thaléta k Rousseauovi*. 5. Praha a Litomyšl : Paseka, 2006. 374 s. ISBN80-7185-819-6.

TRIGG, Roger. *Ideas of human nature : an historical introduction*. Oxford : Basil Blackwell, 1988. 184 s. ISBN 0-631-14533-8.

TRIVERS, Robert L. The Evolution of Rediprocal Altruism. *The Quarterly Review of Biology*(46) 1971, s. 35 - 57.

TURNBULL, Colin. *The Mountain People*. second printing. New York : Simon and Schuster, 1972. 309 s. ISBN 671-21320-2.

TYLOR, E. B. *Primitive Culture*. London : John Murray, 1920. 502 s.

WILSON, Edward O. *Sociobiology : The New Synthesis*. Seventh printing. Cambridge : Belknap Press of Harvard University Press, 1982. 720 s.

WILSON, Edward O. *O lidské přirozenosti*. Praha : Lidové noviny, 1993. 247 s. ISBN 80-7106-076-3.

WRIGHT, Robert. *Morální zvíře*. Praha : Lidové noviny, 1995. 478 s. ISBN 80-7106-127-1.