

**Masarykova univerzita
Filozofická fakulta**

Katedra filosofie

Filozofie

Jan Horský

**Morální smysl jako produkt přírodního
výběru**

Bakalářská diplomová práce

Vedoucí práce: Doc. PhDr. Radim Brázda, Dr.

2011

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval
samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.*

.....

Podpis autora

Zde bych chtěl poděkovat vedoucímu práce doc. PhDr. Radimu Brázdovi, Dr.
za cenné rady a připomínky k textu, trpělivost a neobyčejně vstřícný přístup.

OBSAH

ÚVOD.....	5
Zdroje práce.....	6
Postup práce.....	7
DEFINIČNÍ PŘEDPOLÍ.....	8
1. kapitola – POZICE.....	9
1.1 Teorie pozlátka.....	9
1.2 Evoluční etika.....	10
2. kapitola – KDY?.....	11
2.1 Joyceův argument.....	11
3. kapitola – PROČ?.....	14
3.1 Morální soud jako individuální závazek.....	14
3.2 Lahtiho námitka.....	16
3.3 Social Intuitionist Model.....	17
3.4 Morální soud jako interpersonální závazek.....	20
4. kapitola – JAK?.....	22
4.1 Centrální role emocí.....	22
4.2 Morální projektivismus.....	23
4.3 Zátěž nebo výhoda?.....	24
4.4 Empirická evidence.....	25
4.4.1 Morální fenomenologie.....	26
4.4.2 Linka mezi morálním soudem a emocemi.....	27
4.4.2.1 Morální dilemata.....	28
4.4.2.2 Manipulace emocí.....	28
5. kapitola – EVIDENCE.....	32
5.1 První experiment – schopnost hodnotit sociální interakce.....	32
5.2 Druhý experiment – schopnost odměňovat a trestat.....	34
5.3 Třetí experiment – smysl pro spravedlnost.....	34
ZÁVĚR.....	37
OBRÁZKOVÁ PŘÍLOHA.....	39
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY.....	40

ÚVOD

Strnadc bělokorunkatý (*zonotrichia leucophrys*)¹, malý zpěvný pták žijící na území Severní Ameriky, má jednu zvláštní vlastnost. Samečci potřebují slyšet specifickou píseň svého druhu, mají-li ji v dospělosti zpívat. Vyrůstá-li jedinec ve zvukové izolaci, v prostředí, kde nemá možnost píseň slyšet, pak ji nikdy zpívat nebude. Kdežto ti, kteří ji jednou uslyší, třeba pouze krátce nebo jen chvíli po vylihnutí, budou v dospělosti schopni zpívat typickou píseň svého druhu. Zajímavé jsou výsledky pokusů, kdy mláďatům byla přehrána jak píseň strnadců, tak píseň typická pro jiný druh. V takovém případě si samečci "vyberou" charakteristickou píseň strnadců (Joyce, 2006, s. 239). „Mladý strnadc potřebuje stimul ze svého prostředí, aby se naučil zpívat, ale jeho neurální mechanismy vyhledávají a jsou citlivé na specifický druh informací, na konkrétní píseň“ (tamtéž, s. 239).²

„Potřebujeme metafory a analogie k tomu, abychom mohli přemýšlet o složitých tématech jako je morálka“ (Haidt, 2010).³ A právě příklad se strnadcem nám může posloužit jako analogie, znázorňující, jak je v této práci uvažováno o morálním smyslu. Ten je v ní chápán jako vrozený adaptivní mechanismus, který vznikl biologickým procesem přírodního výběru, nicméně mechanismus veskrze závislý na určitých stimulech pocházejících z prostředí, v němž se organismus vyskytuje. „Mysl kojence je 'připravena' na morální soud stejným způsobem, jakým je ptačí mozek připraven naučit se písni“ (Joyce, 2006, s. 135).⁴

Pojetí morálky, zastávané v této práci je v opozici vůči tradičním vysvětlením, ať už těm náboženským, kdy je morálka chápána jako dar od Boha, který ji do nás vložil, nebo těm racionalistickým, kdy je morálka pojímána jako kulturní konstrukt.

Staví se ale i proti jistým, na evolučních poznatcích vystavěným, výkladům, které morálku vysvětlují pouze prostřednictvím teorie příbuzenského výběru, recipročního altruismu a jejich odvozenin, případně ještě pomocí poukazu na rozvoj sociálních emocí (viz např. Dawkins, 2009, 6. kapitola). Taková vysvětlení se mi jeví jako příliš redukcující a neúplná, protože dostatečně neobjasňují určité aspekty morálky, například to, jak proběhl přechod od stavu, kdy se jedinec chová určitým způsobem, protože se tak chovat *chce*, ke stavu, kdy takové chování chápe jako svou *morální povinnost*. Nestačí se zde pouze odvolat

¹ Viz záznam na BioLibu, dostupné z: <http://www.biolib.cz/cz/taxon/id27923/>.

² “The young sparrow needs environmental stimuli in order to learn to sing, but its neural mechanisms are seeking and are sensitive to a particular kind of input, a particular kind of song.”

³ “We need metaphors and analogies to think about difficult topics, such as morality.”

⁴ “...infant mind is 'prepared' for moral judgment, in much the same way as, say, a bird's brain is prepared to learn songs.”

na zmiňované teorie a na určitý rozvoj emocí, který nevyhnutelně vedl ke vzniku morálky⁵, je třeba podat detailnější vysvětlení tohoto přechodu.

Zdroje práce

Na čem se práce zakládá? Z čeho vychází? Práce je z velké části vystavěna na poznatcích získaných z různých vědních oborů, nejvýrazněji je zastoupena morální psychologie, dále především neurální věda, ale i evoluční biologie. V takovém přístupu mě mimo jiné utvrdily výstrahy a rady sociálního psychologa J. Haidta („Může být jen pramálo platného etického zkoumání, které není ukotveno ve faktech o určitém druhu, proto morální filozofové udělají nejlépe, porozumějí-li dobře empirickým faktům, které poskytuje morální psychologie“ (Haidt & Bjorklund, 2008, s. 182).⁶) a filozofa Filipa Tvrdeho („Při řešení tradičních filosofických problémů je vhodné a žádoucí používat robustní explikační nástroj, jakým je evoluční teorie, potažmo celá metodologie přírodních věd“ (Tvrdý, 2009, *Závěr*, 2. odstavec).).

Ústředním textem, ze kterého jsem primárně vycházel a který tvoří jakousi kostru práce, je kniha britsko-australského filozofa Richarda Joyce *The Evolution of Morality* (2006). V některých částech práce přejímám Joyceovy argumenty, jinde mi jeho text, odkazujíc na práce jiných autorů, sloužil pouze jako odrazový můstek a já jejich myšlenkám propůjčil více prostoru, než mohl nebo chtěl samotný Joyce. Na některých místech jsem zase využil literatury, která Joyceovi v době psaní knihy ještě nemohla být dostupná.

Text, který teď leží před ním, tedy čtenář může chápat jako snahu přiblížit mu myšlenky, které u nás nejsou známy a ani dostupné.⁷ Chtěl bych hned z počátku čtenáře upozornit na to, že hypotézám v práci předkládaným rozhodně nenárokuji status neochvějných pravd. Rád si připomínám trefné vyjádření harvardského profesora psychologie Daniela Gilberta: „Jak vždy říkám svým studentům, půlka toho, co vás dnes budu učit, je špatně, jen zatím nevím která“ (2008).⁸ Čtenář by tedy měl při četbě následujících stránek na paměti, že se jedná opravdu pouze o pracovní hypotézy, ačkoli takové, jimž současný stav moderní vědy propůjčuje postavení velice pravděpodobných hypotéz. Ačkoli se časem může

⁵ Netvrdím, že sociální emoce nejsou klíčové pro náš morální život, pouze že tyto emoce v sobě nutně nezahrnují morální soudy, ačkoli jsou velice často těmito soudy doprovázeny. Představme si, že někoho milujeme. V takové situaci většinou soudíme, že by bylo morálně špatné ranit adresáta naší lásky. Ovšem stejně tak si můžeme představit individuum, které někoho miluje a zkrátka ho jen *nechce* ranit, aniž by cítilo jakýkoli morální závazek tak nečinit. Morální soud tedy není nutnou součástí sociálních emocí (Joyce, 2006, s. 50-51).

⁶ “There can be little valid ethical inquiry that is not anchored in the facts of a particular species, so moral philosophers had best get a good grasp of the empirical facts of moral psychology.”

⁷ V době psaní této práce (říjen-prosinec 2010) nebyla Joyceova kniha k dispozici v žádné brněnské knihovně.

⁸ “...I always tell my students, half of I'm gonna teach you today is wrong, I just don't know which half yet.”

ukázat (a ono se zajisté ukáže), že některé (nebo také všechny) předpoklady mého textu jsou chybné, hodnota práce může dále spočívat v tom, že čtenáři ukazuje, jakým odlišným způsobem, v kontrastu k dlouhé spekulativní tradici v morální filozofii, je na počátku 21. století možné o morálce uvažovat.

Postup práce

Chceme-li propůjčit jistou míru důvěryhodnosti hypotéze, podle níž je určitý znak nebo mechanismus produktem přírodního výběru, nutně musíme nabídnout odpověď na tři zásadní otázky, které budou tvořit i náplň tří hlavních kapitol mé práce.

První z nich je otázka KDY? V našem případě: Kdy vznikla u lidí schopnost morálně soudit? Klíčovou roli v naší odpovědi sehraje způsobilost používat jazyk. Touto otázkou se budeme zabývat ve druhé kapitole.

Druhou je otázka PROČ? Proč by přírodní výběr upřednostnil takovou dispozici? Jaké výhody z ní plynou pro jejího nositele, jakým způsobem zvyšuje jeho zdatnost? Odpověď na tuto otázku bude poněkud komplexnější, než na tu první a předložíme ji v kapitole třetí.

Třetí otázka, které bude věnováno nejvíce prostoru, je otázka JAK? Jak morální smysl vznikl? Ve čtvrté kapitole nabídneme odpověď, že v jádru schopnosti morálně soudit se nachází lidská tendence projektovat emoce do světa a že této schopnosti bylo dosaženo pomocí manipulace emocionálních center mozku.

V poslední, páté kapitole se pak zaměříme na dodatečnou empirickou podporu naší hypotézy. Konkrétně si vypomůžeme výsledky výzkumů z oblasti vývojové psychologie.

Nejprve se ovšem na obecné rovině pokusíme ukázat, v rámci které teoretické pozice se budeme během výkladu pohybovat. To bude náplní kapitoly první, které bude předcházet již jen jakési definiční předpolí, kde si vyjasníme základní pojmy, s nimiž budeme pracovat.

DEFINIČNÍ PŘEDPOLÍ

Abychom se hned zkraje vyhnuli případným nedorozuměním způsobeným odlišným chápáním používaných pojmů, rozhodl jsem se hned na začátek zařadit kapitolku, jejímž jediným účelem je předejít právě takové situaci. Zaměříme se pouze na ty termíny, které jsou pro práci vyloženě klíčové a jejichž vyjasnění hned v samém počátku považuji za vhodné. Definice dílčích termínů, objevujících se u jednotlivých témat, uvádím na příslušných místech zpravidla v poznámce pod čarou.

U práce zabývající se etickou tematikou je vhodné, aby autor specifikoval, co má vlastně na mysli, mluví-li o *morálce*. Morálku chápu v souladu s definicí vypracovanou sociálním psychologem J. Haidtem (viz 2008a; 2008b). Tato definice sice nejspíše neuspokojí, na tradičních vymezeních morálky lpící a spekulací odkojené, morální filozofy, nicméně se tato definice mnohem lépe shoduje se současným stavem vědeckého poznání. Jedná se o deskriptivní definici a zní následovně: „Morální systémy jsou provázanými soubory hodnot, zvyků, nařízení a vyvinutých psychologických mechanismů, které dohromady slouží k potlačení nebo usměrnění sobeckosti a umožňují tak sociální život“ (Haidt, 2008a, s. 70).⁹

Druhým termínem, který si žádá brzké vymezení, je ten, který se objevuje v samotném názvu práce, termín *morální smysl*. Mluvím-li o morálním smyslu, mám na mysli schopnost vynášet morální soudy (Joyce, 2006, s. 44).

Do třetice všeho jasného a rozlišeného, zaměříme se na samotný termín *morální soud*. Zde si opět vypomůžu definicí zformulovanou J. Haidtem. Morální soudy jsou „definovány jako hodnocení (dobrý vs. špatný) činů nebo charakteru osoby, která jsou provedena s ohledem na soubor ctností, který je danou kulturou nebo subkulturou považován za závazný“ (2001, s. 817).¹⁰

Nakonec bych rád vyjasnil nikoli pojmový problém, ale určitou nejasnost, která může vzniknout z toho, jakým způsobem mluvím o přírodním výběru. Personifikuji-li ho¹¹, nechci tím naznačovat, že ho považuji za nějakou konkrétní entitu, která je nadaná vůlí a má jisté úmysly, jedná se pouze o způsob, jak o něm mluvíme, a nejsem si jistý, jak by se to dalo dělat jinak. Přírodní výběr opravdu chápu pouze jako slepý proces, nic víc.

⁹ “Moral systems are interlocking sets of values, practices, institutions, and evolved psychological mechanisms that work together to suppress or regulate selfishness and make social life possible.”

¹⁰ *Moral judgments* are therefore “defined as evaluations (good vs. bad) of the actions or character of a person that are made with respect to a set of virtues held to be obligatory by a culture or subculture.”

¹¹ Říkám-li například, že přírodní výběr něco vytvořil, apod.

1. kapitola – POZICE

Jak již bylo řečeno v úvodu, nejdříve ze všeho si určíme pozici, v jejíchž mezích se budeme během výkladu pohybovat. Využijeme k tomu obsah přednášek, pronesených nizozemským primatologem Fransem de Waalem (2003) v rámci tzv. *Tanner Lectures on Human Values*¹² na univerzitě v Princetonu v listopadu roku 2003, které se pak staly ústředním textem knihy *Primates and Philosophers* (2006b, s. 1-80). V těchto přednáškách zastává de Waal názor, že účastníci diskuze o původu morálky jsou rozděleni do dvou nesmiřitelných táborů, dvou výkladových linií. Pojďme se podívat, jaká stanoviska zastávají.

1.1 Teorie pozlátka

První tábor nepovažuje morálku za součást lidské přirozenosti, nýbrž ji chápe jako kulturní inovaci, která je natolik komplikovaná, že pouze náš druh byl schopný jí dosáhnout. Tento kulturní konstrukt pak slouží k tomu, že utlumuje a koriguje zvířecí pudy cloumající člověkem, funguje jako jakási uzda, která nezkrotnou a sobeckou lidskou přirozenost kultivuje. Morálka je pojímána jako tenké pozlátko, pod nímž vřou antisociální, amorální a egoistické žádosti. Myšlení této výkladové linie je tedy veskrze dualistické, staví proti sobě přirozenost a kulturu, lidstvo a ostatní zvířata.

De Waal soubor těchto myšlenek shrnul pod název "*teorie pozlátka*" ("*veneer theory*"), kořeny této teorie vystopoval k Darwinovu souputníku T. H. Huxleymu a poukázal na fakt, že se jednalo o dominantní přístup k morálce mezi evolučními biology (R. Dawkins¹³, G. C. Williams) během poslední čtvrtiny 20. století.¹⁴ Za její slabiny považuje fakt, že tato teorie neposkytuje žádné vysvětlení přechodu od amorálního zvířete k morálnímu člověku, který jsme někdy v minulosti museli nutně prodělat, a že postrádá jakoukoli oporu v empirické evidenci.¹⁵

¹² Viz webové stránky *Tanner Lectures on Human Values*, dostupné z: <http://www.tannerlectures.utah.edu/>.

¹³ Dawkins se v Božím bludu (viz 2009, 6. kapitola) "napravil", to ovšem de Waal v roce 2003 nemohl vědět, protože Boží blud vyšel poprvé až v roce 2006.

¹⁴ Tuto její popularitu mezi evolučními biology vysvětluje de Waal (2006b, s. 57-58) pomocí fenoménu, který nazývá "*Beethoven-omyl*" ("*Beethoven error*"). O Beethovenovi se říká, že své překrásné a komplikované kompozice vytvořil v jednom z nejnepořádnějších a nešpinavějších bytů Vídně. Stejně jako u Beethovena, neexistuje ani u přírodního výběru výrazné propojení mezi vlastnostmi samotného procesu a vlastnostmi jeho produktů. *Beethoven-omyl* se dopouští ten, kdo si myslí, že jelikož je přírodní výběr krutým a nemilosrdným procesem, musí tudíž nutně produkovat pouze kruté a nemilosrdné tvory. Přírodní výběr však pracuje jinak, zvýhodňuje ty jedince, kteří přežijí a rozmnoží se, jak toho dosáhnou, nechává přírodní výběr otevřený. Pokud jedincově reprodukční zdatnosti poslouží to, že se bude chovat morálně, přírodní výběr zvýhodní takové chování.

¹⁵ *Teorie pozlátka*, se svým zdůrazňováním lidské jedinečnosti, by například předvídala, že řešení morálních dilemat je přiděleno (v evolučním měřítku) poměrně nedávno rozvinutým částem mozku (např. prefrontální kortex) a tedy, že právě tyto oblasti budou při řešení dilemat zaktivovány. Zobrazovací metody, které používá neurální věda (fMRI), ovšem naopak ukazují, že řešení těchto dilemat aktivuje širokou paletu mozkových center,

1.2 Evoluční etika

Druhá výkladová linie naopak morálku chápe nikoli jako něco unikátního, co vzniklo jen u lidí, ale jako přímý produkt sociálních instinktů, které sdílíme s jinými zvířaty, jako výtvar evolučního procesu. Proti dualismu *teorie pozlátka* tak staví sjednocenou, monistickou teorii, která postuluje kontinuitu mezi lidskou morálkou a sociálními tendencemi zvířat. Vznik lidské morálky je chápán jako přechod od sociálního k morálnímu zvířeti. Tento přechod je pak vysvětlován pomocí příbuzenského výběru, recipročního altruismu a jejich odvozenin (budování reputace, atd.). De Waal nicméně přiznává, že toto vysvětlení se zatím skládá pouze ze střípků a je zřejmé, že do něj budou muset být zakomponovány i další faktory.

Takový pohled na morálku je také solidně podporován empirickou evidencí, získanou z disciplín jako je psychologie, neurální věda a primatologie. S některými z těchto důkazů se podrobně seznámíme později.

Původ takového nazírání na morálku odvozuje de Waal od Ch. Darwina, který lidskou morálku jednoznačně ukotvil v lidské přirozenosti. Jeho pokračovatele pak spatřuje například v myslitelích jako je E. Westermarck, E. O. Wilson nebo J. Haidt.¹⁶

Pomocí textu F. de Waala jsme vymezili dvě základní pozice, které je možné v debatě o původu morálky zastávat. Věřím, že již ze stručného vyličení těchto pozic je zřejmé, jakým směrem ukazuje evidence, a která z nich je tedy pravděpodobnější. Naši výchozí pozici, kterou se budeme, za pomoci relevantní literatury, snažit dále rozvinout, je tedy pozice druhé myšlenkové školy, *evoluční etiky*.

V následujících třech kapitolách se již dostaneme k pokusu nabídnout odpovědi na tři předložené otázky. Nejprve se budeme zabývat otázkou KDY?

mezi nimiž hrají klíčovou roli naopak ty nesmírně starobylé (de Waal, 2006b, s. 55-56). Více se tomuto výzkumu budeme věnovat v podkapitole 4.4.2.1.

¹⁶ Právě Jonathan Haidt, jedna z vůdčích osobností morální psychologie, na jehož práci se během výkladu ještě mnohokrát odvoláme, nabízí jiné rozlišení přístupů k problematice původu morálky (viz Haidt & Bjorklund, 2008, s. 182-186). Tyto postoje diferencuje do tří skupin: *empiristický* přístup (náboženské vysvětlení morálky, behavioristé), *racionalistický* přístup (L. Kohlberg, E. Turiel) a teorie *moral sense* (skotští osvícenští filozofové, J. Haidt, aj.). My se budeme během našeho výkladu pohybovat na úrovni třetí, tedy v rámci tzv. "*moral sense theory*".

2. kapitola – KDY?

V této kapitole načrtne možnou odpověď na otázku, kdy se u lidí vyvinula schopnost morálně soudit. Vysvětlení, které nabídneme, se zakládá na tezi, že teprve rozvoj jazyka umožnil morální usuzování, a že ten tedy tvoří jeho nutnou podmínku. Toto tvrzení podpoříme argumentem vypracovaným R. Joycem (2006, s. 82-84). Máme-li k dispozici poznatek, že morální usuzování mohlo vzniknout teprve až s existencí jazyka, pak nám to odpovídá na naši otázku, kdy se schopnost morálně usuzovat objevila. Sice ne v jednotkách času, což by bylo ideální, ale ve vztahu této vlastnosti vůči vlastnostem jiným. A ačkoli je práce zaměřena primárně na rozvoj tohoto znaku u člověka, takový poznatek nám říká něco i o schopnosti či neschopnosti jiných tvorů morálně usuzovat.

2.1 Joyceův argument

Prvním krokem k pochopení předkládaného argumentu je seznámení se s tzv. "*thick evaluative terms*" ("*TET*").¹⁷ Jedná se o takové pojmy, jako například "mňam" nebo "mizera", které jsou zvláštní tím, že je běžně nepoužíváme, chceme-li popsat určitá přesvědčení zvířat. „Nehledě na to, jak moc antilopa nemá ráda lva, v seriózní konverzaci netvrdíme, že si myslí, že lev je 'bezcitný mizera'“ (Joyce, 2006, s. 82)¹⁸, stejně jako netvrdíme, že když ji lev uloví a požívá, říká si, že je to "mňam". Naprosto vážně se ale můžeme zeptat, proč tomu tak je? Co způsobuje, že se "*TET*" zdají pro zvířata nedostupné?

Představte si, že chcete naučit své dítě slovo "Němec". Vysvětlíte mu, že "Němec" je člověk, který se narodil na území Německa nebo má německé občanství. Naučení tohoto slova tedy můžete dosáhnout bez toho, abyste museli zmínit samotný jazyk, to jak se používá. Budete-li ho ovšem chtít naučit slovo "skopčák", což je termín spadající právě mezi "*TET*", ocitnete se v úplně jiné situaci. Řeknete mu vše, co jste mu řekli o slovu "Němec", ale to nestačí. Musíte říct něco o jazyku a slově samotném, tedy dodat, že se jedná o hanlivý výraz, který se používá jako urážka.¹⁹ Tím pádem přidáváte „poznámku, která neusiluje o postižení toho, co slovo označuje, ale spíše popisuje způsob, jak je používáno, což vyžaduje 'sémantický výstup'“ (Joyce, 2006, s. 83)²⁰, tzv. "*semantic ascent*" ("*SA*").

¹⁷ Volně můžeme přeložit jako "*přihloupelé hodnotící pojmy*".

¹⁸ "No matter how much the antelope dislikes the lion, we don't seriously claim that it thinks the lion is 'a heartless bastard'".

¹⁹ Slovník nespisovné češtiny uvádí u hesla "skopčák" „*hanl. Němec*“ (Hugo et al., 2006, s. 309). Říká tedy něco o tom, jak je slovo používáno.

²⁰ "...a comment that doesn't seek to describe what the word denotes, but rather describes a convention of usage that requires 'semantic ascent' in order to state."

"SA" je termín zavedený W. V. O. Quinem (1960, s. 270-276) pro posun, při němž se jazyk, kterým referujeme o světě, stává předmětem našeho zájmu sám o sobě (Bunnin and Yu, 2004, s. 631). Slovy samotného Quinea jde o „obrat, při němž přecházíme z mluvení v určitých termínech, k mluvení o nich samotných“ (tamtéž, s. 271).²¹

Právě nutnost "SA" znemožňuje zvířatům, aby disponovala "TET", tedy například konceptem "skopčák". Zvířata samozřejmě nemají k dispozici ani koncept "Němec", avšak důvody se výrazně liší. Zvířata postrádají schopnost rozeznat Němce od ne-Němce (tj. zkontrolovat pas), avšak *principiálně* je možné, aby zvířata takovou schopnost měla.²² Kdežto aby mohla mít koncept "skopčák", musela by vědět něco o slovu samotném, což zkrátka stvoření, která nevládnou jazykem, vědět nemohou.

Důvod proč se zde rozepisuji o "TET" a o tom, proč jimi zvířata, která nemají jazyk, nemohou disponovat, čtenář pochopí, uvědomí-li si podobnost těchto slov s velkou částí termínů, které používáme při morálním usuzování. Důsledek je pak takový, že to, co platí pro "TET", platí i pro převážnou část jazyka morálky. „Stejně jako nemůže být jedinec obeznámen se slovem 'skopčák', pokud neví, že se jedná o slovo urážlivé, tak nemůže být obeznámen s jazykem morálky, pokud neví, že jeho (seriózním) používáním vyjadřuje souhlas s určitými praktickými normami“ (Joyce, 2006, s. 84).²³ Jedinec musí vědět něco o tom, jak se morální termín používá, aby ho mohl kompetentně začlenit do svých úvah, což vyžaduje "SA" a "SA" zase jazyk. Morální soud tudíž nemůžeme legitimně přiznat nikomu, kdo neovládá jazyk.²⁴

Ačkoli zvířatům nemůžeme připsat plnohodnotnou schopnost morálně soudit, u některých druhů, především u primátů, lze mluvit o jakýchsi ukazatelích či stavebních blocích morálky. Zaměření práce a její omezený rozsah nám nedovolují probrat zde tuto problematiku, proto čtenáře pouze odkážu na práce nejznámějšího současného primatologa²⁵, jehož jméno by nemělo chybět v žádné studii zabývající se evolučním vysvětlením morálky, Franse de Waala (2006a, 2006b). Ze stejného důvodu nebudeme dále sledovat fenomén

²¹ It is the “shift from talking in certain terms to talking about them.”

²² Zvířatům brání v tomto odlišení to, že neumí číst. Tudíž pokud by šla informace o národnosti přeložit do komunikačního prostředku přístupného zvířeti, tedy například do charakteristického pachu nebo zvuku specifické frekvence, který by vydával pas, pak by zvíře bylo schopné odlišit jednotlivce různých národností/pachů/frekvencí zvuku, stejně jako je pes celníků schopen odlišit určitou legální chemikálii od chemikálie nelegální, drogy.

²³ “Just as one cannot be counted competent with the word 'kraut' unless one knows that it is a derogatory word, one cannot be counted competent with moral language unless one knows that in using it (seriously) one expresses subscription to certain practical standards.”

²⁴ Jinou odpověď na otázku, proč nemůžeme zvířatům přiznat schopnost morálně soudit, postavenou na faktu, že jim schází vědomí sama sebe (*self-awareness*), nabízí Marc Hauser v deváté kapitole své knihy *Wild Minds* (viz Hauser, 2000).

²⁵ Což tvrdím, aniž bych chtěl ubírat na váze pionýrské práci Jane Goodalové.

jazyka, ke kterému nás dovedl náš argument a snaha určit, kdy vznikla schopnost morálně soudit.

Nyní máme k dispozici odpověď na první ze tří předložených otázek. V následující kapitole se budeme potýkat s otázkou druhou, otázkou PROČ? Předložíme v ní možné odpovědi na to, proč by se morální smysl vyvinul skrze proces přírodní selekce.

3. kapitola – PROČ?

Ačkoli jsme v předchozí kapitole předložili možnou odpověď na otázku, kdy se u lidí mohla schopnost vynášet morální soudy rozvinout, zdaleka to nestačí, pokoušíme-li se o evoluční vysvětlení morálky. Není možné, abychom pouze pohodlně prohlásili, že ve chvíli, kdy do hry vstoupil jazyk, objevila se najednou tato schopnost jakoby mávnutím kouzelného proutku. Musíme totiž nejprve podat vysvětlení, PROČ a JAK mohl takový znak spatřit světlo světa. Teprve tehdy budeme mít k dispozici hypotézu, jak se mohl morální smysl vyvinout skrze biologický proces přírodního výběru.

Cílem této a následující kapitoly je právě prezentovat možné odpovědi na tyto dvě otázky a posílit tak věrohodnost a stabilitu navrhované hypotézy. Nejprve se zaměříme na otázku PROČ?, tedy proč by se morální smysl vyvinul skrze přírodní výběr, jaké praktické výhody může proces morálního souzení poskytovat?²⁶ Je důležité, aby si čtenář uvědomil, nakolik je odpověď na tuto otázku zásadní. Nemáme-li totiž k dispozici důvěryhodné vysvětlení, proč byl nějaký znak užitečný pro našeho předka (ve smyslu, že nějakým způsobem zvyšoval jeho reprodukční potenciál), nemůže být o jeho rozvinutí skrze proces přírodní selekce vůbec řeč.²⁷

Při snaze najít odpověď na tuto otázku si vypomůžeme především textem R. Joyce (2006, s. 107-123) a pracemi J. Haidta (2001; Haidt & Bjorklund, 2008), které nás přivedou k závěru, že morální soudy mohou mít jistou ospravedlňující roli nebo sloužit jako určitý druh závazku a poskytovat tak lidem, kteří se jimi zaštiťují, reprodukční výhodu, oproti těm, kteří takovými soudy nedisponují.

3.1 Morální soud jako individuální závazek

Pro podporu hypotézy, podle níž morální soud slouží jako jistý druh osobního závazku (Joyce, 2006, s. 108-118), začneme tím, že si předloženou otázku upřesníme. Z otázky, jakou výhodu může morální souzení poskytovat, nám vznikne otázka, „proč by mohlo posuzování sama

²⁶ Otázka by měla být formulována spíše, jaké výhody *mohlo* morální souzení poskytovat? Jde nám totiž o to, nakolik *bylo* adaptivní. Zdali i nadále *je* adaptivní je jiná otázka (je tu možnost, že se jedná o něco podobného jako "sweet tooth" (viz Joyce, 2006, s. 107)), ačkoli se pokusím ukázat, že adaptivním zůstává i v současnosti.

²⁷ Nejedná-li se ovšem o tzv. "vedlejší produkt" ("by-product"), tedy znak, který byl vyselektován náhodně, v návaznosti na znaky jiné. V takovém případě samotný znak adaptivní být nemusí. Příkladem *vedlejšího produktu* může být například fenomén náboženství, tak jak ho vysvětluje např. vývojový psycholog P. Bloom (viz 2010c) a podle něj pak i R. Dawkins (viz 2009, s. 205-211).

sebe v morálních pojmech – tedy mít svědomí – zvyšovat jedincovu reprodukční zdatnost v porovnání s jeho konkurenty, kteří takový znak postrádají“ (Joyce, 2006, s. 108-109)?²⁸

Možnou odpovědí je, že takové posuzování zvyšuje pravděpodobnost vykonání nebo naopak zdržení se nějakého činu, určitým způsobem nás motivuje. Soudíme-li o nějaké akci, že její provedení by bylo morálně špatné nebo naopak morálně žádoucí, spíše pak upustíme od její realizace a naopak. Uvážíme-li, že reprodukční zdatnost může být zvýšena právě vykonáním nebo zdržením se určitých činů, pak může být schopnost posuzovat své zamýšlené jednání v morálních pojmech adaptivní tak dlouho, dokud je aplikována na vhodné akce.²⁹

Předpokládejme, že existují oblasti jednání, které jsou natolik důležité, že příroda nechtěla nechat na samotném člověku a jeho vratkém rozvažování, aby se sám rozhodoval, jestli je chce vykonat.³⁰ Za jednu z nich můžeme považovat například určité formy kooperativního chování vůči lidem, s nimiž je jedinec v interakci. Výhody, které mohou ze spolupráce plynout, jsou většinou dlouhodobého rázu, a tudíž snadno podléhající *slabosti vůle*. „Hypotézou pak je, že přírodní výběr sáhnul po speciálním motivačním mechanismu právě pro tuto oblast: morálním svědomím“ (tamtéž, s. 111).³¹

Přemýšlí-li jedinec o vykonání nějakého činu a o jeho důsledcích jako o něčem, po čem touží, může se jeho realizaci vždycky ještě vyhnout poukazem na to, že by přece jen dokázal důsledky, ač blahodárné, ožet. Trik je v tom, že ve chvíli, kdy ten samý jedinec začne o tom samém jednání přemýšlet jako o něčem, co si vyžaduje, aby to člověk vykonal, prostor pro další racionalizace znehodnocující daný čin se značně zužuje.³² Morální soud pak můžeme obrazně chápat jako druh analgetika, tišící dodatečné kalkulace.³³

²⁸ “Why might judging oneself in moral terms – that is, having a conscience – enhance one's reproductive fitness relative to competitors lacking such a trait?”

²⁹ Morální soud tedy může hrát motivační roli. Ovšem tvrzení, že morální soud zahrnuje motivaci, není bezproblémové. Pro vysvětlení, proč je morální soud nutně provázen motivací, viz podkapitulu 2.3 (Joyce, 2006, s. 53-57). Pro Joyceovo pojetí “kanonického morálního soudu” viz podkapitulu 4.2 (tamtéž, s. 109).

³⁰ Nedůvěra v lidskou schopnost samostatně se rozhodovat, se stává více pochopitelnou, uvědomíme-li si, že lidé jsou běžně sužováni psychologickým jevem známým jako “*slabost vůle*” (“*weakness of will*”). Ačkoli o něčem víme, že nám to poskytne pouze krátkodobou výhodu a že z dlouhodobého hlediska by bylo rozumnější se toho vzdát, stejně podléháme pokušení (zajímavou interpretaci tohoto konfliktu nabízí J. Greene (viz 2010)). Řešení otázky, proč by nás příroda zanechala s takovou vadou, která nám znesnadňuje snažení dostat naše jednání do souladu s tím, o čem soudíme, že by to bylo rozumné, předkládá R. Joyce (viz 2006, s. 110-111).

³¹ “The hypothesis, then, is that natural selection opted for a special motivational mechanism for this realm: moral conscience.”

³² Pro ilustraci viz Joyceův příklad (2006, s. 112-113) popisující rozdíl mezi osobou, která není schopna angažovat se v morálním myšlení a osobou, která tuto schopnost má.

³³ V tomto bodě Joyce částečně souhlasí s americkým filozofem D. Dennettem, podle kterého morální principy fungují jako tzv. “*conversation-stoppers*” (viz 1995, s. 506-510), tj. že mohou být zavedeny do procesu rozhodování za účelem zastavení snahy o neustálé přehodnocování a nekonečné vyžadování dalších ospravedlnění.

Co to znamená pro oblast, která nás zajímá, tedy pro kooperaci? Věří-li jedinec, že ať se mu to líbí nebo ne, spolupracovat je jeho morální povinností, pak to výrazně zvyšuje pravděpodobnost, že opravdu spolupracovat bude. Zdá se, že v introspektivním posuzování našich činů mohou morální soudy „fungovat jako druh *osobního závazku*, jelikož přemítání o určitých činech v morálních pojmech vylučuje jisté možnosti z prostoru rozvažování způsobem, kterým to myšlení založené na pouhém 'Nemám rád X', nedokáže“ (Joyce, 2006, s. 111).³⁴

3.2 Lahtiho námitka

Výše řečené do nás ale může zasadit zrnko pochybnosti a my se spolu s biologem a filozofem Davidem Lahtim (2003, s. 644-645) můžeme zeptat, proč by se přírodní výběr obtěžoval s tak složitým mechanismem, když do nás mohl prostě jen vložit silnější touhu chtít spolupracovat? Navíc je to něco, co se mu už u člověka osvědčilo i v případě jiných adaptivních chování.³⁵

Možnost takového řešení se jeví ještě více neintuitivní, uvědomíme-li si, že kooperativní chování je v živočišné říši velmi rozšířené, ačkoli nelidská stvoření nemají k dispozici morální soudy (viz 2. kapitola). „Zvířata se přesto starají o svá mláďata a jiné příbuzné, vykazují sebeovládání v bojích s ostatními, vydávají varovné signály, navzájem se chrání, sdílí jídlo a přispívají i jinými cennými službami své komunitě“ (Lahti, 2003, s. 644).³⁶ Zdá se, že Joyce a podobně smýšlející badatelé, chtějí vměstnat morální soudy na místo, které už je dávno obsazené.

Podívejme se, jak se s touto námitkou vypořádává Joyce (2006, s. 114-115). Připouští, že je vskutku přinejmenším podivné, proč by svou konzervativností proslulý přírodní výběr, pracující s tím, co už má k dispozici, zkrátka nevyužil mechanismy, které vytvořil dříve, spíše než by selektoval radikálně odlišné a biologicky bezprecedentní systémy, plnící účel, který je v přírodě běžně dosahován mnohem přímočařejšími prostředky. Otázka, proč by se přírodní výběr namáhal a nevytvořil spíše nesmírně silnou žádost, se vznáší nad hlavou každého evolučního psychologa postulujícího nějaký specializovaný mechanismus.

Zkusme chvíli přemýšlet o souvisejících případech, které ovšem nepatří do oblasti morálky. Stejně jako u morální sféry, i u lidské sexuality bychom se mohli podívat nad tím,

³⁴ ...self-directed moral judgments “can act as a kind of *personal commitment*, in that thinking of one's actions in moral terms eliminates certain practical possibilities from the space of deliberative reasoning in a way that thinking 'I just don't like X' does not.”

³⁵ Například v protekcionistických tendencích, které chováme vůči svým potomkům, řízených pouze primitivními emocemi, které jsou navíc do vysoké míry resistantní vůči nástrahám *slabosti vůle* (Joyce, 2006, s. 114).

³⁶ “Nonhuman animals still care for their young and other relatives, show restraint in fighting, give warning calls, protect each other, share food, and contribute other valuable services to others.”

proč se přírodní výběr obtěžoval a vybavil nás komplikovaným psychologickým systémem, nutným k tomu, abychom mohli prožívat orgasmus. Proč nás prostě nestvořil tak, abychom chtěli sex? On nás ale takové přece stvořil! Lidské bytosti touží po tom mít sex, ale je možné, že jako jeden z prostředků zajišťujících tuto žádost, v nich přírodní výběr rozvinul schopnost dosáhnout orgasmu.

Uvažujme analogicky i v oblasti morálky. Možná že nás přírodní výběr stvořil chtějící spolupracovat a jako bonus nám daroval tendenci přemýšlet o spolupráci v morálních pojmech, která je prostředkem k dodatečnému zajištění tohoto cíle, jakýmsi pojistným mechanismem.

Důvod, proč se taková pojistka vyvinula pouze u lidí a ne u ostatních zvířat, se nám stane pochopitelným, zvážíme-li radikální odlišnost jejich sociálních vztahů. Lidské sociální vztahy jsou mnohem komplikovanější a komplexnější, a tudíž také vyžadují větší tvárnost v rozhodování, která ale zase poskytuje prostor pro fenomén *slabosti vůle*. Nepřekvapí nás potom, že přírodní výběr nejspíš musel v této bezprecedentní situaci také sáhnout k bezprecedentnímu a poměrně radikálnímu řešení.

To je tedy jeden důvod, proč by se přírodní výběr obtěžoval s takovým speciálním mechanismem. Důvod druhý se pokusím objasnit v následující podkapitole, v níž se přesuneme od morálního soudu chápaného jako privátní fenomén ke zkoumání jeho sociálního rozměru.

3.3 Social Intuitionist Model

Chceme-li porozumět druhému důvodu, proč by přírodní výběr vynaložil takové úsilí, pak bude více než přínosné, obrátíme-li naši pozornost k roku 2001, kdy psycholog Jonathan Haidt publikoval kontroverzní a vlivný článek (2001)³⁷, v němž zpochybňuje přetrvávající představy o tom, jak vzniká morální soud³⁸ a navrhuje alternativní přístup, tzv. "*model sociálního intuicionisty*" ("*social intuitionist model*").³⁹

Racionalistické modely, které morální psychologii dominovaly především v 60. a 70. letech 20. století, jsou vystavěné na myšlence, že morálního poznání a morálních soudů je

³⁷ V této podkapitole vycházím, kromě původního Haidtova článku (2001), také z jeho další práce (Haidt & Bjorklund, 2008).

³⁸ Autor je shrnuje pod štitkem "*racionalistické*" a má jimi na mysli modely vypracované např. L. Kohlbergem nebo E. Turiellem, které jsou do značné míry inspirovány pracemi J. Piageta (viz Haidt, 2001, s. 816-817; Haidt & Bjorklund, 2008, s. 183-185).

³⁹ Dále zkracuji jako "*SIM*".

dosahováno primárně procesem rozvažování a reflektování⁴⁰ (viz obr. 1). Jedinec na sebe bere roli soudce, který předtím než vynese soud, pečlivě zvažuje nejrůznější faktory - míru utrpení, otázky práv a spravedlnosti, atd.

Haidt upozorňuje na nedostatky racionalistických modelů (viz 2001, s. 819-825) a ukazuje, že model, který navrhuje on sám ("*SIM*"), je podpořen relevantními empirickými studiemi (viz Haidt & Bjorklund, 2008, s. 196-201) a obстоjí i v situacích, které jsou pro racionalistické modely problematické (viz 2001, s. 819-825).⁴¹ Nepopírá, že se lidé běžně angažují v morálním rozvažování, vznáší však otázku, zda důkazy skutečně ukazují, že takové rozvažování je příčinou, spíše nežli následkem, morálního soudu.

"*SIM*" je tvořen šesti linkami (viz obr. 2), které zachycují vztah mezi výchozí intuicí, morálním soudem a morálním rozvažováním. Ústředním tvrzením Haidtova modelu je, že morální soudy jsou produktem bleskových a automatických morálních intuicí⁴², které následně dávají vzniknout pomalému, vědomému morálnímu rozvažování. Toto rozvažování se tedy zapojuje až ve chvíli, kdy byl již morální soud vynesen a slouží k tomu, že jeho prostřednictvím se jedinec snaží najít argumenty, jimiž by tento již hotový morální soud podpořil. Jeví-li se tedy v racionalistických modelech jedinec jako soudce pátrající po pravdě, v Haidtově alternativě hraje spíše roli právníka snažícího se vybudovat obhajobu případu, který mu byl přidělen.⁴³

R. Joyce ilustruje rozdíl mezi těmito modely na konkrétním příkladu (2006, s. 116-117), který jsem lehce upravil. Představme si následující situaci: vedoucí kanceláře Fred plácne svou sekretářku Mary přes pozadí. V racionalistickém modelu, který je do značné míry shodný s běžným náhledem na to, jak vznikají morální soudy, taková akce vyvolá v Mary řetězec úvah, které vyústí v morální soud, že akce jejího nadřízeného je morálně špatná. Tento

⁴⁰ Morální rozvažování ("*moral reasoning*") je vymezeno jako vědomá mentální aktivita, mající přinejmenším dva vědomě provedené kroky, která sestává z přetváření získaných informací o lidech za účelem dosáhnutí morálního soudu (2001, s. 817-818; Haidt & Bjorklund, 2008, s. 189).

⁴¹ V této souvislosti je zajímavé například nabourávání představy, že čím víc lidé přemýšlí nad morálními tématy, tím kvalitnější morální soudy produkují, a tudíž se i chovají morálněji, které provádí americký filozof Eric Schwitzgebel. Svůj experimentální výzkum zaměřuje především na profesory etiky, tedy jedince, kteří tráví enormní množství času přemýšlením o etických tématech, a ukazuje, že tito nevykazují žádné výrazně morálnější chování než průměrní lidé a že v některých případech jsou na tom dokonce hůře (viz Knobe, 2010; Schwitzgebel, 2006).

⁴² Haidt morální intuici definuje (2001, s. 818; Haidt & Bjorklund, 2008, s. 188) jako jev, kdy se ve vědomí, nebo na jeho hranici, náhle objeví morální soud, nabitý emocionálním hodnocením (dobrý/špatný, líbí/nelíbí), týkající se povahy nebo činů nějaké osoby. Objeví se, aniž by si byl jedinec vědom toho, že by prošel nějakými etapami hledání, zvažování důkazů a vyvozování závěrů.

⁴³ Výsledky Schwitzgebelových výzkumů, tedy že více morálního přemýšlení neimplikuje ctnostnější chování, ba někdy naopak, je pak možné vysvětlit pomocí "*SIM*" následovně: trénink v morálním přemýšlení zvyšuje jedincovu schopnost ospravedlnit si, cokoli bude chtít, tudíž i akty nemorální, stejně jako se bude žádaný právník zdokonalovat s přibývajícím zkušenostmi a vyhrávat i zdánlivě ztracené případy.

morální soud, spolu s emocionální reakcí, která se na něj váže, ji podnítl k tomu, že dá Fredovi facku.

Naproti tomu v Haidtově modelu šéfova akce zaktivuje v Mary intuici, která dá následně jejímu vědomí k dispozici emocionálně podbarvený morální soud ("Fredova akce je morálně špatná"), na jehož základě Mary jedná. Její rozvažování nad tím, proč byla Fredova akce špatná, tedy hledání argumentů podporujících její počáteční morální soud, je pak druhem *post hoc* konstrukce⁴⁴, zpětné racionalizace.⁴⁵

Nikde v předešlých částech nepadlo slovo o tom, že by morální soud měl být produktem rozvažování, pouze jsme vyslovili hypotézu, že jeho užitečnost spočívá v tom, že nás motivuje. To, odkud pochází, pro tuto hypotézu nehraje roli. Haidtův model tedy, ačkoli se tak na první pohled může zdát, naší hypotéze neodporuje.

Nyní se již konečně dostáváme k avizovanému druhému důvodu, pro který hraje podstatnou roli predikát "*social*" v názvu modelu a linka číslo 4, tedy tzv. "*social persuasion link*" (viz Haidt, 2001, s. 819; Haidt & Bjorklund, 2008, s. 192-193). Z pohledu sociálního intuicionisty totiž „morální soud není osamoceným aktem, objevujícím se v jednotlivé lidské mysli, ale jedná se spíše o neustále probíhající proces, rozprostírající se skrze čas a putující od osoby k osobě“ (Haidt, 2001, s. 828).⁴⁶ Morální soudy takto mohou cirkulovat a ovlivňovat jednotlivé lidi. Mohou být uplatňovány během kolektivního vyjednávání, použity k ospravedlnění rozhodnutí, ke kritice nebo vychválení chování nebo charakteru nějaké osoby, posvětit potrestání, nebo pomoci vynutit nějaký nárok (Joyce, 2006, s. 115).

Použijme příklad sekretářky Mary. Jakou výhodu jí její morální soud ("Fred se zachoval nemorálně") poskytuje? Zaprvé, upevňuje její rozhodnutí vyhýbat se v budoucnu Fredovi lépe, než by to dovedla pouhá prchavá emoce rozhořčení. Tedy, poskytuje jí motivaci. Zadruhé, v morálním soudu má k dispozici prostředek, jímž může ospravedlnit svou reakci, tedy to, proč dala Fredovi facku.

Podle Joyce (2006, s. 117) je tedy druhým důvodem, odpovídajícím na Lahtiho námitku to, že morální soudy mohou sloužit jako druh "*veřejného oběživa*" pro kolektivní

⁴⁴ Pro souhrn několika experimentů, ukazujících, jak lidé běžně využívají zpětné racionalizace i v situacích, které nejsou spjaté s morálními tématy, viz článek J. Greena (2007, s. 61-62).

⁴⁵ Joyce zde, dle mého názoru, Haidta poměrně dezinterpretuje, minimálně problém zbytečně zatemňuje, viz původní Joyceův "*Mary/Fred*" příklad (2006, s. 116). Navíc ještě tak, že to v konečném výsledku způsobuje potíže jeho "*motivační*" hypotéze, které musí následně řešit, a kterým by se dalo vyhnout dostatečným zdůrazněním toho, že poté, co je zaktivována intuice, morální soud je to první, co vstupuje do vědomí, jedincovo jednání následuje až po něm (viz Haidt, 2001, s. 818; Haidt & Bjorklund, 2008, s. 188-189).

⁴⁶ "...moral judgment is not just a single act that occurs in a single person's mind but is an ongoing process, often spread out over time and over multiple people."

vyjednávání a rozhodování. Morálním soudům je tak dovoleno hrát ospravedlňující roli, kterou pouhé touhy, ač silné, hrát nemohou.⁴⁷

3.4 Morální soud jako interpersonální závazek

V podkapitole 3.1 jsme si ukázali, že morální soud může sloužit jako druh osobního závazku. Za pomoci hypotézy, rozvinuté americkým ekonomem Robertem H. Frankem (1988), a její modifikace, kterou provedl Richard Joyce (2006, s. 121-123), se vás pokusím přesvědčit, že morální soud může fungovat i jako závazek mezilidský.

Frank ve své knize představuje následující situaci (1988, s. 48): Na vesnici žijí vedle sebe dva hospodáři. Pan Smith pěstuje obilí a jeho soused pan Jones zase chová dobytek. Chová ho ovšem hned na přiléhajícím pozemku, a proto je zodpovědný za škodu, kterou jeho dobytek způsobí sousedovi na jeho obilí. Je si vědom, že by takové situaci mohl zabránit, kdyby si svůj pozemek oplotil, takové opatření by ho ovšem vyšlo na 200 dolarů. Pokud však nechá svůj skot volně pobíhat a pozemek neoplotí, zvířata sní nebo jinak poškodí sousedovo obilí v hodnotě 1000 dolarů. Pan Jones ovšem také ví, že pokud se tak stane, náklady na soudní líčení by souseda vyšly na 2000 dolarů. Hrozba žaloby se sice vznáší nad hlavou pana Jonese, avšak věří-li, že pan Smith uvažuje racionálně, pak si z toho nic nedělá. Ve chvíli, kdy totiž dobytek spase obilí, nemá pro pana Smithe smysl se soudit, protože by tím ztratil víc, než může získat.

Jak by mohl takovou situaci pan Smith vyřešit ve svůj prospěch? Stačilo by, kdyby dokázal pana Jonese přesvědčit o tom, že je odhodlaný se s ním soudit, pokud poškodí jeho majetek, i když na tom v konečném důsledku bude trátit. Zaváže-li se pan Smith k tomu, že vykoná i takto iracionální čin, pak nebude mít pan Jones, co by získal neoplocením svého pozemku a pan Smith tím pádem paradoxně nemusí vůbec iracionální čin vykonat.

U závazku jako je například ten pana Smithe, Joyce rozlišuje (2006, s. 120) mezi primární hodnotou, která plyne ze schopnosti přesvědčit druhého o našem pevném rozhodnutí následovat něco až do důsledku, ačkoli se to jeví iracionálním, a mezi hodnotou, kterou čerpáme z toho, že to doopravdy uděláme. První hodnota vzchází z toho, že si pan Jones svůj pozemek raději oplotí. Ale co když si myslí, že pan Smith blafuje? V takovém případě pana Smithe jeho závazek donutí, aby skutečně vykonal onen iracionální čin. Ovšem to nemusí být nutně nevýhodou. Zde můžeme rozeznat sekundární zdroj hodnoty: upevnění a posilnění

⁴⁷ Propozice "Zdržuji se X, protože nemám rád X" může být použita k vysvětlení mého chování, ale nemůžu se jí zaštitit a vyžadovat následování mého vzoru po ostatních ("Zdržuj se X, protože nemám rád X"). Chybí jí vynucující síla, která provází morální soud "Následování X je morálně špatné", která diktuje jak mně, tak i všem ostatním, že se takového jednání musejí zdržet.

našeho závazku. Ostatní vidí, že jsme dostáli svého slova a riziko toho, že bychom museli danou iracionální akci v budoucnu opakovat, se snižuje.⁴⁸ Stavíme se tak do dobré pozice pro budoucí interakce.⁴⁹

Nyní se již dostáváme k Joyceově modifikaci Frankovy teorie. Ta totiž chápe závazky jako produkt pouhých, na emocích založených, averzí. Uvažme například osobu, která odmítá podvádět (vytvořila si vůči své osobě určitý závazek) i v případě, že je to v jejím osobním zájmu. Důvodem není strach z toho, že by mohla být chycena při činu, ale že „zkrátka *nechce* podvádět“ (Frank, 1988, s. 53).⁵⁰

V podkapitole 3.1 jsme si ukázali, že morální soudy mohou roli osobního závazku zastávat lépe, než pouhé touhy a averze. Je-li pak člověk schopen o svém osobním závazku informovat a přesvědčit ostatní, morální soud může sloužit i jako efektivní druh mezilidského závazku. Prohlášení "X je morálně špatné, a proto ho nebudu tolerovat"⁵¹ nebo "X je morálně špatné, a proto je nepřípustné, abych o X usiloval", jsou v podstatě druhem smlouvy se sebou samým. To, že jsme takovou smlouvu se sebou uzavřeli a že to myslíme vážně, pak můžeme ostatním signalizovat nejrozumnějšími způsoby, z nichž každý zahrnuje nějakou obět' z naší strany, a tudíž zvyšuje věrohodnost našeho závazku.⁵²

Nyní máme k dispozici možnou hypotézu toho, proč by přírodní výběr zvýhodnil jedince s morálním smyslem, oproti jedincům, kteří takový znak postrádají. Uvedli jsme si doposud možné odpovědi na dvě ze tří otázek, které jsme si v úvodu vytyčili. Můžeme nabídnout odpověď na otázku "Kdy se morální smysl vyvinul?" a "Proč by se vyvinul?". Zbývá nám zodpovědět otázku JAK?, tedy "Jak přírodní výběr docílil takového znaku?", s níž se vypořádáme v následující kapitole.

⁴⁸ Tato sekundární hodnota nemusí být k dispozici vždy. Zavážeme-li se například k tomu, že pokud nebudou splněny podmínky, které si klademe, odpálíme nálož, kterou máme připevněnou na těle, pak vskutku hodnota, která plyne z toho, že jsme dostáli svému slovu, nám v budoucí interakci nijak nepomůže.

⁴⁹ Bude-li například pan Jones vědět, že pan Smith je muž činu, nejen že si oplotí svůj pozemek, ale také si dvakrát rozmyslí, zda mu bude chodit na jablka nebo odčerpávat vodu z jeho studně.

⁵⁰ "...she simply does not *want* to cheat."

⁵¹ Takovým morálním soudem se může zavázat například pan Smith, v jehož případě bude soud vypadat takto: "Ničení věcí, které jednotlivci nepatří, je morálně špatné, proto nebudu tolerovat, bude-li mi někdo ničit můj majetek", a pokud o svém závazku správi pana Jonese, bude jeho problém vyřešen.

⁵² Pro příklad: snaha vychovat naše děti v souladu s naším závazkem a vštípit ho i jim, stojí člověka mnoho námahy. Tato vynaložená námaha pak ostatním signalizuje, že to s naším závazkem myslíme opravdu vážně. Další příklady můžeme nalézt v knize R. Joyce (viz 2006, s. 122).

4. kapitola – JAK?

V této kapitole předložíme odpověď i na třetí z otázek, které jsme si v úvodu vytyčili. Zodpovězení dvou předešlých nás totiž stále nechává na vážkách ohledně toho, jak by se prostřednictvím procesu přírodního výběru mohl morální smysl zformovat. Přesněji, k čemu muselo dojít v lidském mozku, aby mu bylo umožněno vynášet morální soudy?

Hypotéza, kterou si představíme, a kterou rozvádí například R. Joyce (2006, s. 123-133) nebo J. Greene (2002), se zakládá na tvrzeních, že toho bylo dosaženo pomocí modifikace emocionálních center mozku a že v jádru naší dispozice morálně usuzovat spočívá lidská tendence projektovat emoce do světa. Naše odpověď na otázku JAK? bude tedy do značné míry vystavěna na myšlenkách etického směru, známého pod názvem *morální projektivismus*.

Nejdříve si vysvětlíme, proč bychom naši pozornost měli obrátit k emocím. Následně ve stručnosti vyložíme, co vlastně *morální projektivismus* tvrdí. Navrženou hypotézu pak podpoříme evidencí.

4.1 Centrální role emocí

V podkapitole 3.3, kde jsme se zabývali Haidtovým "převráceným" náhledem na genezi morálních soudů, jsme viděli, že tyto soudy jsou z větší části soudy intuitivními. Protože ale my lidé disponujeme i jinými intuicemi (např. lingvistickými nebo fyzikálními), než pouze těmi, které jsou omezeny na oblast morálky, můžeme se pak ptát, jakým druhem intuicí morální intuice jsou (Greene, 2002, s. 156).

Morální intuice mají s intuicemi ostatními mnoho styčných bodů (jsou rychlé, automatické, bez námahy, atd.), v jednom zásadním se však s nimi rozcházejí. „Nezdá se, že by naše intuitivní způsobilost určit, zdali nějaká věta je či není správně, nebo kam padající předmět pravděpodobně dopadne, závisela na našich emocionálních kapacitách“ (tamtéž, s. 156-157).⁵³ Naproti tomu morální intuice na nich závisí enormně. Dalo by se dokonce jít tak daleko, že bychom prohlásili morální intuice za emocionální reakce (tamtéž, s. 157).

S takovým tvrzením bychom samozřejmě nepřišli, kdybychom pro něj neměli nějakou evidenci. Současné empirické studie potvrzují existenci a důležitost linky mezi emocemi a morálním soudem, čímž podporují naše tvrzení. Abychom se vyhnuli zbytečnému opakování, uvedeme si některé z těchto výzkumů až v podkapitole 4.4.2, kde budou důležité i pro podporu samotného *projektivismu*.

⁵³ “Our intuitive ability to determine whether or not a sentence is grammatical or where a falling object is likely to land does not appear to depend on our emotional capacities.”

4.2 Morální projektivismus

*Morální projektivismus*⁵⁴ je etická koncepce, jejíž zastánci ("*morální projektivisté*") se dělí do dvou hlavních táborů, podle toho jaké meta-etické stanovisko jim je nejbližší. Realističtí projektivisté zastávají druh subjektivistického realismu, kdežto non-kognitivisté a proponenti tzv. "*error theory*"⁵⁵ upřednostňují projektivistický anti-realismus.⁵⁶ My se budeme při našem výkladu pohybovat v mezích druhé varianty anti-realistické pozice, tedy na půdě *error theory*.

Ústředním tvrzením *morálního projektivismu* je, že morální vlastnosti (např. morální špatnost), které nalézáme v různých entitách (nebo si alespoň myslíme, že je nalézáme), nacházejících se ve světě, ve skutečnosti nejsou jejich vlastnostmi a jsou závislé na myslí vnímajícího subjektu⁵⁷, ačkoli o těchto vlastnostech uvažujeme jako o nezávislých. To je způsobeno tím, že tyto morální kvality projektujeme do světa a ten následně pojmáme, jakoby tyto vlastnosti skutečně obsahoval sám o sobě, bez našeho přičinění. Projektované kvality nám připadají jako by byly neprojektované, skutečně někde "tam venku", ačkoli ve skutečnosti existují pouze v myslí subjektu. *Morální projektivisté* pak tvrdí, že tato schopnost enormně závisí na našich emocionálních kapacitách.

V případě, že bychom se chtěli dozvědět něco o historii *projektivismu*, tedy například, který filozof tuto koncepci prosazoval, stačí nám otevřít si jakoukoli studii zabývající se *projektivismem* a můžeme si být jisti, že znovu a znovu narazíme na jedno jméno, David Hume. Většina badatelů, poukazujících na jeho *projektivistické* tendence, si z něj vypůjčuje následující citát pocházející z jeho *Enquiry Concerning Principles of Morals*: „Druhý⁵⁸ má schopnost tvořit, a pozlacovat nebo špinit všechny přirozené objekty barvami, vypůjčenými z niterného citu, podněcujíc tak v určitém smyslu nové stvoření“ (Hume, 1902, s. 294).⁵⁹

Joyce tyto, do značné míry neintuitivní, závěry *projektivistů* ilustruje na konkrétním příkladu (2006, s. 125-126). Představme si, že jsme na procházce v lese a najednou narazíme v mlázi na zraněného kolouška. Pohled na jeho utrpení v nás vyvolá emoci lítosti. Promítneme-li pak tuto naši emoci do výjevu před námi, může se nám poté zvíře jevit jako by disponovalo jistou vlastností, a to konkrétně vlastností "*politováníhodné*", ačkoli ve skutečnosti kolouch tuto vlastnost sám o sobě nemá.

⁵⁴ Při výkladu *morálního projektivismu* čerpám z disertační práce J. Greena (2002, podkapitola 3.1 a 3.4).

⁵⁵ Nejvýznamnějšími představiteli těchto dvou druhů anti-realismu jsou S. Blackburn (non-kognitivistická pozice) a J. L. Mackie (*error theory*).

⁵⁶ Pro obsažnější a fundovanější výklad těchto pozic viz článek R. Joyce (2009).

⁵⁷ Tyto pak kontrastují s vlastnostmi jinými, které chápeme jako hodnotově neutrální (např. rozpustnost ve vodě), jejichž existence je na subjektu nezávislá.

⁵⁸ Hume má na mysli cit ("*taste*"), v protikladu vůči rozumu ("*reason*").

⁵⁹ "...the other has a productive faculty, and gilding or staining all natural objects with the colours, borrowed from internal sentiment, raises in a manner a new creation."

Vrátíme-li se k Humeovu citátu, tak právě toto připsání vlastnosti by se dalo interpretovat jako ono nové tvoření, které naše mysl podněcuje. Přitom situaci ve skutečnosti vnímáme jinak. Zdá se nám naprosto samozřejmé, že naše emoce je reakcí na vlastnost zvířete (spíše než, že by jí dávala vzniknout) a že, nevnímá-li někdo kolouškovu vlastnost a necítí-li lítost, není s ním asi něco v pořádku a má být podroben kritice.

Aby nedošlo k nedorozumění, je třeba upozornit, že projekci nesmíme chápat doslovně, ve skutečnosti není nic projektováno, a proto bychom tuto hypotézu měli pojímat spíše jako metaforu. Tímto přirovnáním je pak pouze myšleno, že „jisté vlastnosti, které se nám jeví jako by byly ve světě, za to vděčí povaze mentálního života vnímajícího subjektu“ (Joyce, 2006, s. 126).⁶⁰

4.3 Zátěž nebo výhoda?

Nepochybně nás napadne otázka: K čemu to je dobré? Proč by nás přírodní výběr zatěžoval takovou tendencí, která zapřičiňuje, že si v myslích vytváříme neadekvátní obrazy skutečnosti?

V takových chvílích je dobré zamyslet se nad tím, na jakých principech přírodní výběr pracuje. Jedná se o „proces, pro který je praktický úspěch, spíše nežli přesnost, nejvyšším dobrem“ (Joyce, 2006, s. 127).⁶¹ Nezáleží mu na tom, zdali máme pravdivá nebo nepravdivá přesvědčení. Přesněji, záleží mu na pravdivosti našich přesvědčení jen do té míry, nakolik zvyšují naši reprodukční zdatnost.⁶² Ve chvíli, kdy budou tomuto cíli lépe sloužit přesvědčení nepravdivá, zvýhodní je na úkor těch pravdivých (Greene, 2002, s. 177).

Nabízí se tedy odpověď, že se možná nejedná o břímě, a že v důsledku je pro nás lepší o světě přemýšlet tak, jako by se takové vlastnosti v něm skutečně vyskytovaly. Možná je to nejvhodnější způsob jak navrhnout vnímající bytost (Joyce, 2006, s. 127).

Joyce nás vybízí, abychom se na tento problém zkusili podívat z jiného hlediska (2006, s. 127-128). Zaměřme se naopak na kvalitu, která není projektována do světa. Takovou vlastností je například bolest. Zabodneme-li si vidličku do nohy, pak o bolesti, kterou prožíváme ani na chvíli neuvažujeme jako o něčem, co je vlastností vidličky⁶³, kterou na nás kontaktem přenáší, přemýšlíme o ní jako o něčem vnitřním, mentálním. To, že bolest není projektována, se dá vysvětlit poukazem na fakt, že funkcí bolesti je upozornit na to, že něco

⁶⁰ „...certain qualities that appear to be in the world owe this appearance to the nature of the perceiver's mental life.”

⁶¹ „...process for which practical success rather than accuracy is the summum bonum.”

⁶² Bude-li například v houšti číhat hladový predátor, pravdivé přesvědčení, že tomu tak je, zvýší jedincovu reprodukční zdatnost výrazně.

⁶³ Neuvažujeme, že by vidlička disponovala vlastností "vyžadující bolest" nebo "bolestihodnost".

není v pořádku s tělem. Tou nejdůležitější informací, kterou potřebujeme získat, tedy není, že vidlička má nějakou vlastnost, ale že *Já* mám bolesti.

A nyní si představme, jak by to vypadalo, kdyby se nám všechny kvality jevily takto. Jak by se nám jevil například oheň? Nevníмали bychom ho, jako by měl určité kvality (žhavost, červenost, praskající zvuk), ale spíše tak, že to my máme určité počitky⁶⁴, způsobené nějakým rysem skutečnosti, nějakou entitou. Důvod proč tomu tak není a proč ve skutečnosti vlastnosti určitých entit vnímáme jako by v nich opravdu sídlily, je prostý: první způsob vnímání, způsob jak vnímáme bolest, by neposkytoval žádné zvýhodnění pro jedincovu zdatnost. Mnohem efektivnějším a jednodušším řešením totiž je, nechat naši zkušenost jevit se tak, jako by byla skutečně odvozována ze světa. Uvědomme si, jakou zbytečnou, nepraktickou a rozptylující zátěží by bylo pojmát vlastnosti prvním způsobem, v případě takových činností jako je hledání zralého ovoce, vyhýbání se predátorům nebo vyhledávání a imponování potenciálním partnerům, tedy činností, pro něž byl náš vzdálený předek selektován. „Projektivismus se pak jeví, spíše než marnotratnost, jako předvídatelný výsledek šetrivé efektivnosti přírodního výběru“ (Joyce, 2006, s. 128).⁶⁵

Nerad bych, aby výše řečené vyznělo tak, že projektivismus je jediné možné vysvětlení schopnosti morálně soudit, vylučující z pole možností všechna ostatní. Poznatky, které máme o tom, jakým způsobem přírodní výběr pracuje, ani empirická evidence nepropůjčují projektivismu takový status. Pouze se ukazuje, že tyto poznatky a dostupná evidence odpovídají spíše *projektivistické* interpretaci, než interpretacím jiným, a proto by mohlo být přínosné, stanovit si *morální projektivismus* jako pracovní hypotézu, snažíme-li se přijít na to, co umožnilo našemu předkovi morálně usuzovat. Pojďme se na onu empirickou evidenci podívat.

4.4 Empirická evidence

Chceme-li tuto naši pracovní hypotézu podpořit, musíme si nejdříve ujasnit, pro jaká tvrzení vlastně hledáme evidenci. Za prvé, důkazy by měly potvrdit náš náhled na "*morální fenomenologii*", tedy že morální vlastnosti se nám jeví jako nezávisle existující ve světě. Za druhé, bychom měli hledat podporu pro linku, kterou jsme načrtli mezi morálním soudem a emocionální aktivitou, tedy pro tvrzení, že morální soudy jsou z velké části způsobeny

⁶⁴ Počitek žhavosti, červenosti a praskání.

⁶⁵ "Projectivism, on this view, far from being an extravagance, is the predictable result of natural selection's tight-fisted efficiency."

emocionální aktivitou.⁶⁶ Pro jistotu znovu připomenu, že potvrzení těchto předpokladů nepostačuje k tomu, abychom mohli prohlásit *morální projektivismus* vítěznou hypotézou. Činí z něho však nadějného a seriózního uchazeče na tento post (Joyce, 2006, s. 128-129).

4.4.1 Morální fenomenologie

Chceme-li podpořit tvrzení o morální fenomenologii a potvrdit, že lidé o morálních vlastnostech běžně uvažují jako o objektivních, můžeme se obrátit například na některé studie z vývojové psychologie. V jedné z nich (Nichols & Folds-Bennett, 2003) výzkumníci ve dvou experimentech zkoumali, zda děti rozlišují mezi vlastnostmi, které jsou chápány jako závislé na subjektu ("*chutné*" a "*zábavné*"), a vlastnostmi morálními ("*dobré*") či estetickými ("*krásné*"). Dětem, ve věku 4-6 let, byly položeny vždy dvě otázky vztahující se k dané vlastnosti. První otázka se snažila zjistit, zda je daná vlastnost závislá na preferencích subjektu, druhá byla zacílena na to, zda je vlastnost existenčně závislá na subjektu. Uvedme si pro ilustraci otázku k vlastnosti "*chutné*".

Otázka první (*preferenční závislost*): „Víš, myslím si, že hrozny jsou chutné, ale někteří lidé je nemají rádi, nemyslí si, že jsou chutné. Řekl bys, že hrozny jsou chutné *pro některé lidi* nebo že jsou chutné *samy o sobě, vždy*“ (tamtéž, s. B27)?⁶⁷

Otázka druhá (*existenční závislost*): „Zamysli se, jak tomu bylo před dlouhou dobou, předtím než tu byli lidé. I tehdy tu byly hrozny, stejně jako dnes. Byly tehdy, předtím než tu byli lidé, hrozny chutné“ (tamtéž, s. B27)?⁶⁸

Pro všechny vlastnosti zůstává princip konstrukce otázek stejný, pouze se mění ona vlastnost. Tedy například u morálních vlastností byly děti dotazovány, zda je dobré, když jedna opice pomáhá druhé opici, která je zraněná a zda je to dobré jen *pro některé lidi* nebo *samo o sobě*.

Co se týče odpovědí na druhý typ otázek, většina dětí pojímala všechny vlastnosti jako existenčně nezávislé na lidech (tj., předtím než tu byli lidé, růže byly krásné, hrozny chutné, atd.). Avšak u prvního typu většina dětí rozlišovala mezi vlastnostmi, které jsou závislé na preferencích subjektu a těmi, které závislé nejsou. Děti byly výrazně více nakloněné tomu,

⁶⁶ Jako dodatek by se dalo přidat ještě třetí tvrzení, že neexistuje důkaz, který by ukazoval, že funkcí morálního smyslu je odhalování sféry morálních faktů. Podpoře tohoto tvrzení se věnovat nebudeme a odkážu proto čtenáře na práci R. Joyce (viz 2006, s. 130-132). Spokojím se zde jen s poznámkou, že předpokládáme-li existenci takové sféry, pak pro nás bude nesmírně obtížné vysvětlit, jak je možné, že se nejsme schopni shodnout ani na elementárních věcech, týkajících se morálky.

⁶⁷ “You know, I think grapes are yummy too. Some people don't like grapes. They don't think grapes are yummy. Would you say that grapes are yummy *for some people* or that they're yummy *for real*?”

⁶⁸ “Now, think about a long time ago, before there were any people. There were still grapes, just like the grapes now. Way back then, before there were people, were grapes yummy?”

považovat vlastnosti jako *chutné* nebo *zábavné* za závislé na preferencích, kdežto vlastnosti morální a estetické chápaly spíše jako nezávislé. To znamená, že podle nich věci, které jsou *chutné* nebo *zábavné*, takovými jsou *pro někoho*, kdežto věci, které jsou *krásné* nebo *dobré*, jsou *krásné a dobré samy o sobě*.

Tyto výsledky potvrzují předpoklad, že děti jsou morálními objektivisty a naznačují, že morální objektivismus je výchozím nastavením "*lidové metaetiky*" (Joyce, 2006, s. 129). Tím i podporují naše tvrzení o morální fenomenologii. Morální vlastnosti nevnímáme jako závislé na nás samotných a na našich preferencích. Pojímáme je, jako by byly skutečně někde tam "*venku ve světě*".

4.4.2 Linka mezi morálním soudem a emocemi

Pro podporu tvrzení, že morální soudy jsou z velké části produktem emocionální aktivity, si uvedeme výsledky výzkumů ze dvou oblastí. Tou první, která nám poskytne potřebné důkazy, je výzkum prováděný pomocí fMRI, kdy se skenuje mozek jedince konfrontovaného s morálními dilematy. Druhá oblast zahrnuje studie zabývající se přímou manipulací morálních soudů jedinců, prováděnou pomocí manipulace emocí.

Dalšími dvěma odvětvími výzkumu, která by pro nás mohla být relevantní, jsou studie psychopatů a pacientů s diagnózou tzv. "*získané sociopatie*" ("*acquired sociopathy*"), z nichž nejznámějším je případ Phinease Gage⁶⁹ nebo pacienta známého pod pseudonymem *Elliot*.⁷⁰ Těmi se zde ovšem zabývat nebudeme. Důvody k tomu existují dva. Prvním je rozsahové omezení, druhým fakt, že například s tradičním výkladem míry a trvalosti změn v chování Phinease Gage je v současnosti polemizováno (Macmillan & Lena, 2010) a *Elliotův* případ zase není pro náš účel úplně ideální.⁷¹ Navíc věřím, že nejpádňější důkazy stejně přicházejí z prvních dvou jmenovaných oblastí, a proto bude postačující, zaměříme-li se jen na ně.⁷²

⁶⁹ Gageovi při pracovní nehodě proletěla železná tyč částí lebky a poškodila mu mozek v oblasti ventromediálního prefrontálního kortexu (VMPFC). Tento úraz pak způsobil výraznou změnu v Gageově chování, zvláště co se sociální sféry týče. Pro nejlépe dostupný a poměrně rozsáhlý rozbor Gageova případu viz knihu neurovědce A. Damasia (1994, s. 3-33).

⁷⁰ *Elliot* utrpěl poškození mozku ve stejném místě jako Gage, s tím rozdílem, že jeho VMPFC nebyl poškozen úrazem, ale nádorem, který narušil mozkovou tkáň právě v této oblasti. Pro nejrozsáhlejší přehled *Elliotova* případu viz opět knihu A. Damasia (1994, s. 34-51).

⁷¹ To z toho důvodu, že změna v jeho chování se týkala spíše neschopnosti rozhodnout se, než neschopnosti vynášet morální soudy.

⁷² Pro přehled poznatků, získaných ze studií psychopatů viz práci J. Greena (2002, s. 160-163) nebo knihu R. Joyce (2006, s. 125).

4.4.2.1 Morální dilemata

Jak už bylo řečeno, první oblastí, ze které můžeme čerpat podporu, je výzkum ležící na pomezí morální psychologie, morální filozofie a neurální vědy⁷³, zabývající se tím, co se děje v mozku jedince řešícího morální dilemata. Nejznámějším průkopníkem takového přístupu je mladý harvardský badatel J. Greene⁷⁴, který se zaměřil na monitorování mozku jedinců řešících sérii morálních dilemat známých pod souborným názvem "*trolley problem*"⁷⁵ (2002, s. 163-169; 2007, s. 41-46; Greene et al., 2001), a to pomocí funkční magnetické rezonance (fMRI, tzv. "*tunel*"), což je zobrazovací metoda schopná detekovat změny ve stupni aktivity v jednotlivých částech mozku v reálném čase.

Greene přišel na to, že v případě tzv. "*osobních*" ("*personal*") dilemat, která zahrnují nutnost vykonat násilí vlastnoručně (např. strčit tloušťku z lávky v tzv. "*footbridge dilemma*"), jsou aktivována centra mozku spojená s emocemi.⁷⁶ Morální soudy, které vznikají při konfrontaci s "*osobními*" dilematy, jsou tedy pravděpodobně produktem naší emocionální reakce na tyto situace. Je-li pak tato emocionální reakce nízká, jak je tomu u tzv. "*neosobních*" ("*impersonal*") dilemat, která nenutí jedince vykonat násilí vlastnoručně (např. přehození výhybky v tzv. "*switch dilemma*"), otevírá se prostor pro více kontrolovaný⁷⁷ proces rozvažování, který nad slabou emocionální reakcí převládne. V takovém případě pak můžeme pozorovat zvýšenou aktivitu v částech mozku zasvěcených rozvažování.⁷⁸

4.4.2.2 Manipulace emocí

Ještě působivější podporu pro naše tvrzení můžeme získat ze studií, zabývajících se přímou manipulací morálních soudů jedinců. V jedné z nich, sestávající ze dvou experimentů, chtěli T. Wheatleyová a J. Haidt (2005; Haidt, 2001, s. 825; Haidt & Bjorklund, 2008 s. 198-199) otestovat hypotézu, že morální soud je produktem, či je minimálně ovlivněn emocionálně podbarvenou intuicí a že tedy, ovlivníme-li emoce, můžeme tak ovlivnit i morální soud.

⁷³ Shrňme si, čím jednotlivé disciplíny přispívají. Morální filozofie poskytla materiál, s nímž je možno pracovat, tedy morální dilemata, s kterými jsou jedinci konfrontováni, ale také nejrozumnější vysvětlení, proč na ně lidé odpovídají určitým způsobem, které pak badatelé testují. Morální a evoluční psychologie přispěly poznatky o tom, jak se lidský mozek vyvíjel, což poskytuje zase vysvětlení pro naše reakce na dilemata. Neurální věda dala k dispozici nástroj měření (fMRI) a informace o tom, s jakým druhem činnosti jsou ta která centra mozku pravděpodobně spojena.

⁷⁴ Viz osobní webovou stránku J. Greenea, dostupná z: <http://www.wjh.harvard.edu/~jgreene/>.

⁷⁵ Ovšem nikoli jen jich. Mezi dilematy bylo například takové, dotazující se jedince, zdali by nechal oloupit osobu o orgány, kdyby tyto následně zachránily pět jiných lidí čekajících na transplantaci.

⁷⁶ Konkrétně se jedná např. o mediální prefrontální kortex a amygdalu.

⁷⁷ Tzn. přístupný vědomí. U "*osobních*" dilemat se jedná o nekontrolovaný proces, proto jsou také reakce na tato dilemata mnohem rychlejší, než na ta "*neosobní*".

⁷⁸ Například v dorsolaterálním prefrontálním kortexu.

V prvním experimentu k tomu využili početné skupiny vysoce hypnotizovatelných dobrovolníků, kterým byl vložen post-hypnotickou sugescí příkaz, aby pokaždé, když budou číst určité slovo, ucítili záblesk znechucení. Jedné skupině bylo vsugerováno slovo "vzít" ("take"), druhé slovo "často" ("often"). Poté, co byli probuzeni z hypnózy, byla dobrovolníkům⁷⁹ předložena sada šesti medailonů, popisujících nějaký morální přečin⁸⁰, z nichž některé obsahovaly klíčová slova a některé ne. Dobrovolníci pak měli zhodnotit a zaznamenat, nakolik je daný přečin morálně špatný a nakolik znechucující. Skutečně se ukázalo, že dobrovolníci hodnotili přečiny jako více znechucující, bylo-li v medailonku přítomno klíčové slovo, než když slovo absentovalo. „Co víc, znechucující slovo způsobilo, že účastníci klasifikovali přečiny jako více morálně špatné“ (Wheatley & Haidt, 2005, s. 781).⁸¹ Jak je vidět, účastníci experimentu chápali přítomnost znechucení jako příznak toho, že daná akce je morálně špatná.⁸²

Ve druhém experimentu, vystavěném na stejném principu, udělali badatelé několik inovací. Jednou z nich bylo přidání sedmého medailonu, který měl otestovat mezní situaci, kdy je vyvoláno znechucení v absenci jakéhokoli možného morálního přečinu. Haidt s Wheatleyovou předpokládali, že v tomto případě bude emoce zhnusení překonána a nebude jí dovoleno ovlivnit jedincův morální soud. Medailonek byl pojmenován "*Studentský předseda*" a jeho obsah byl zhruba následující: "Dan je předsedou studentské rady ve své škole. Tento semestr dostal na starost vedení diskuze ohledně akademických témat, a proto se snaží vzít v potaz/často vybrat témata, která by sedla jak profesorům, tak studentům a rozproudila tak diskuzi."⁸³

Výsledky druhého experimentu se shodovaly s těmi, které byly získány během toho prvního. Účastníci tedy znovu pojímali přečiny jako více znechucující a více morálně špatné, bylo-li v textu přítomno klíčové slovo, které u nich vyvolalo pocit zhnusení. Velice zajímavé výsledky ovšem poskytl kontrolní medailon, nezahrnující žádný přestupek. V nepřítomnosti klíčového slova byl Dan hodnocen jako nevyvolávající žádné znechucení a nedopouštějící se

⁷⁹ Vybrání byli pouze ti, kteří postrádali jakoukoli upomínku na to, že by jim byla provedena sugesce. V první studii to bylo 45 a v druhé 63 dobrovolníků.

⁸⁰ Kongresman beroucí úplatky, student kradoucí knížky z knihovny, sestřenice mající poměr s bratrancem, atd.

⁸¹ "Moreover, the disgust word caused participants to rate transgressions as more morally wrong."

⁸² Jako takový test efektivnosti sugesce, provedli výzkumníci poměrně kuriózní a důmyslnou věc. Poté, co účastníci dopsali svá hodnocení, vedoucí experimentu prohlásil, že se budou rozdávat sušenky, protože se experiment protáhl. Dva asistenti, kteří o pravém účelu experimentu nic nevěděli, pak rozdávali sušenky a ptali se přitom: „Chcete si vzít sušenku? *Vezměte* si jich, kolik chcete.“ Výzkumníci předpověděli, že výskyt klíčového slova potlačí chuť těch dobrovolníků, kterým bylo toto slovo vsugerováno. Tito si skutečně vzali výrazně méně sušenek, než ostatní, jimž bylo vsugerováno slovo "často".

⁸³ V originále je "tries to take/often picks" (Wheatley & Haidt, 2005, s. 782). V překladu jsem potřeboval zachovat přítomnost obou klíčových slov, proto jsem si musel medailon lehce upravit.

ničeho morálně špatného. V přítomnosti tohoto slova se sice většina účastníků zachovala tak, jak Haidt s Wheatleyovou předpokládali a své znechucení překonala, nicméně třetině účastníků se to nepodařilo a stále chápali Danovu činnost jako nějak morálně špatnou, ačkoli jeho jediným zločinem byla snaha o kvalitní diskuzi. Když byli tito vyzváni, aby své soudy odůvodnili, potvrzovali svým snažením Haidtův náhled na povahu morálního rozvažování, chápaného jako *post hoc* konstrukce. Jeden z dotázaných odpověděl například takto: „Ono to prostě vypadá, jako kdyby měl něco za lubem“ (Wheatley & Haidt, 2005, s. 783).⁸⁴ Jiný zase, že Dan je „po popularitě prahnoucí snob“ (tamtéž, s. 783).⁸⁵ Krásná to ilustrace "*the post hoc reasoning link*" z Haidtova modelu (viz obr. 2).

V této studii se Haidt s Wheatleyovou snažili upevnit předpokládanou linku mezi emocionálními reakcemi a morálními soudy. Navíc se jim podařilo ukázat, jakým směrem tato linka většinou jde: od emocí k morálním soudům (Joyce, 2006, s. 130). Haidt tak potvrzuje některé ze svých hypotéz a predikcí, které *model sociálního intuicionisty* (viz 2001) produkuje.⁸⁶

O dalších dvou studiích, pracujících s manipulací emocí za účelem ovlivnění morálního soudu, se zmíníme již jen v krátkosti.

První je studie, inspirovaná prací J. Haidta, kterou se svými spolupracovníky vypracoval americký psycholog P. Bloom (2010b) a jíž se snažil podpořit svou hypotézu, že emoce znechucení hraje důležitou roli v tom, jak se cítíme ohledně otázek, jako je například manželství gayů. Podle Bloomovy teorie, míra našeho znechucení ovlivňuje naše morální soudy. Čím více jsme znechuceni, tím méně jsme tolerantní, a tím spíše odsoudíme nějakou lidskou aktivitu jako morálně špatnou.

Experiment spočíval v tom, že si badatelé pozvali do laboratoře skupinu dobrovolníků, kterým následně pokládali otázky ohledně nejrůznějších věcí, kromě jiného se jich dotazovali na jejich postoj k otázce manželství gayů. Tuto skupinu však rozdělili na půl. Polovinu nechali odpovídat ve standardním prostředí, to byla kontrolní skupina. U té druhé chtěli výzkumníci vyvolat pocit znechucení, čehož dosáhli pomocí spreje napodobujícího zápach lidských větrů, kterým vystříkali místnost. Znechucení dobrovolníci pak skutečně vykazovali

⁸⁴ "It just seems like he's up to something."

⁸⁵ "...popularity-seeking snob."

⁸⁶ Výsledky těchto výzkumů poskytují jistou podporu i pro tzv. "*hypotézu somatických markerů*" neurovědce A. Damasia (viz 1994, s. 165-201), kterou jsem se zde, z důvodu rozsahového omezení, nemohl zabývat, ač bych tak učinil velmi rád.

netolerantnost a větší náchylnost k tomu, označit nějakou aktivitu (např. manželství gayů) za morálně špatnou, v porovnání s kontrolní skupinou.

Druhou je studie, sdílející Bloomův předpoklad ohledně provázanosti emoce znechucení a morálního soudu. Tento experiment realizoval J. Haidt se svými kolegy (Schnall et al., 2008, s. 1099-1102; Haidt & Bjorklund, 2008, s. 199) a znechucení v něm bylo dosaženo také pomocí manipulace prostředí, v němž jsou otázky na morální přečiny zodpovídaný, stejně jako v experimentu Bloomově.

Výzkumníci nechali jednu polovinu skupiny dobrovolníků vyplnit dotazník na čistém stole v čisté třídě, kdežto tu druhou „na špinavém stole s okolo poházenými obaly od jídla a použitými kapesníky“ (Haidt & Bjorklund, 2008, s. 199).⁸⁷ Jak bylo předpovězeno, tento záměrně vyvolaný pocit znechucení ovlivnil následně morální soudy znechucených směrem k menší tolerantnosti a větší náchylnosti k odsouzení nějaké aktivity.

V této kapitole jsme se zabývali třetí otázkou, otázkou JAK? Jak bylo dosaženo toho, že máme dispozici vynášet morální soudy? Jaká změna v mozku umožnila to, že jsme schopni uvažovat v termínech jako je *povinnost* nebo *spravedlnost*? Ukázalo se, že takový proces proměny se dá věrohodně vysvětlit pomocí *morálního projektivismu*, který je poměrně solidně zakotven v empirické evidenci.

To jsme tedy nabídli odpověď i na poslední ze tří otázek a nyní se již můžeme přesunout k finální části, poslední kapitole, kde předložíme důkazy, podporující hlavní hypotézu této práce, tedy že morální smysl je produktem přírodního výběru, spíše než pouhým sociálním konstruktem.

⁸⁷ „...at a dirty desk with fast food wrappers and dirty tissues strewn about.”

5. kapitola – EVIDENCE

V poslední kapitole se zaměříme na předložení důkazů pro obecnou hypotézu této práce, podle níž je morální smysl, spíše než kulturním konstruktem, produktem přírodního výběru. Využijeme k tomu výzkum vývojového psychologa P. Blooma a jeho kolegů (Hamlin et al., 2007; Bloom, 2010a; 2010d), který byl zaměřen na zkoumání zárodků morálky u malých dětí.

Relevantnost tohoto výzkumu pro náš cíl spočívá v tom, že nalezneme-li u velmi malých dětí, které ještě nebyly intenzivně vystavěny kulturnímu vlivu svého okolí, náznaky určitých aspektů morálky, pak je velice pravděpodobné, že tyto aspekty jsou součástí naší přirozenosti. Takové výsledky výzkumu by ukazovaly spíše na vrozenost, nežli kulturní podmíněnost morálky.

5.1 První experiment – schopnost hodnotit sociální interakce

Bloom své experimenty realizoval v *Infant Cognition Center* při univerzitě v Yaleu⁸⁸. V prvním z nich (Hamlin et al., 2007; Bloom, 2010a; 2010d) badatelé zkoumali intuice malých dětí ohledně sociálních vztahů, konkrétně to, jak oceňují dva druhy sociálního jednání: pomáhání a škození. Postupovali tak, že dětem (dvě skupiny, 6 a 10 měsíčních) za pomoci loutkového divadla, hraného s barevnými geometrickými obrazci s přilepenými očima, předvedli scénku znázorňující v jedné variantě akt pomáhání a ve druhé škození. Scénka vypadala následovně (viz obr. 3): červený kruh se několikrát snaží vyšplhat na plošinku, která je na vrcholu kopce (šikmé plochy), ale pokaždé, když už je téměř nahoře, spadne zpátky dolů. V první variantě se nakonec objeví žlutý trojúhelník, který ho popostrčí a pomůže mu tak dostat se na plošinku. Ve druhé variantě se na scéně objeví modrý čtverec, který kruh srazí zpátky dolů.⁸⁹

Poté, co je dětem předvedena tato scénka, jsou před ně položeny loutky pomocníka a záškodníka a děti jsou vybídnuty, aby si jednu z nich vybraly. Jelikož se jednalo o nemluvnata, museli se badatelé spolehnout na běžně přijímanou teorii, která tvrdí, že to, po čem dítě sáhne, je spolehlivým ukazatelem toho, co chce. Badatelé tedy sledovali, koho z nich si dítě vybere. Ukázalo se, že děti drtivě upřednostňovaly pomáhající loutku před tou, která škodila.⁹⁰

⁸⁸ Viz webové stránky ICC, dostupné z: <http://www.yale.edu/infantlab/Welcome.html>.

⁸⁹ Bloom s kolegy vypracoval několik obměn této scénky. V jedné z nich se loutka například snaží otevřít krabici, ale nejde jí to. V jednom případě jí jiná loutka uškodí, ve druhém zase jiná pomůže. Scénky jsou tedy vystavěny na stejném principu, jen okolnosti se mění.

⁹⁰ Téměř všechny děti (14 z 16 ve skupině 10 měsíčních, 12 z 12 ve skupině 6 měsíčních) si vybraly pomocníka (Hamlin et al., 2007, s. 557).

Badatelé předpokládali, že děti si pomáhající postavu vybírají na základě určitých sociálních, nikoli vizuálních a povrchných, aspektů dané situace, a proto se museli vypořádat s několika alternativními hypotézami, vysvětlujícími, proč si děti vybírají pomocníka. První z těchto alternativ je, že děti si pomáhající postavu nevybírají proto, že pomáhá, ale například proto, že prostě mají rády žlutou barvu nebo preferují určitý tvar, v tomto případě trojúhelník. Aby se takové možnosti vyhnuli, badatelé přehráli půlce dětí scénku se žlutým trojúhelníkem v roli pozitivní, půlce v roli záporné. Výsledky se nelišily, děti si opět volily pomocníka. Druhé alternativní vysvětlení může být takové, že děti upřednostňují určitý směr pohybu. Co když prostě jen preferují pohyb vzhůru na úkor pohybu v opačném směru? Aby prozkoumali tuto možnost, vytvořili badatelé lehce pozměněnou verzi původní scénky, která se od ní lišila tím, že červený kruh byl prezentován jako neoduševnělý předmět, který nemá žádné cíle (např. zdolat kopec), a tudíž se na něj nevztahují sociální akty pomáhání a škození. Toho bylo dosaženo tak, že obrazci byly odstraněny oči. Ačkoli byla trajektorie i interakce mezi postavami stejná jako v původní scéně, dětské preference se výrazně lišily⁹¹ od preferencí v prvním experimentu, což naznačuje, že děti si nevybíraly postavy na základě směru pohybu, nýbrž že jejich volba byla spíše podmíněna sociálními aspekty dané situace. Třetí hypotéza vysvětlující dětské preference je založena na domněnce, že děti byly nějak ovlivněny, třeba i nevědomě, dospělými (ať už rodiči, nebo experimentátory). Aby se této hrozbě předešlo, měli rodiče během fáze, kdy byly dětem předloženy loutky, zavřené oči a experimentátor, který dětem loutky nabízel, samotnou scénku neviděl, takže nemohl vědět, která z nich je pomocník a která záškodník.

Poté co byly vyřešeny tyto potíže, snažil se Bloom se svými spolupracovníky přijít na to, čím jsou dětské preference pravděpodobně způsobeny. Existují zde v podstatě tři možnosti: buď jsou děti přitahovány k jedinci, který pomáhá nebo jsou naopak odpuzovány záškodníkem nebo je možné, že vliv mají oba tyto faktory. Aby zjistili, která z těchto možností je nejpravděpodobnější, navrhli badatelé další inovaci původního scénáře, spočívající v přidání neutrální postavy, která ani nepomáhá, ani neškodí. Bloom s kolegy zjistil, že mají-li si děti vybrat mezi pomáhající a neutrální postavou, dávají přednost pomocníkovi. Mají-li naopak zvolit mezi záškodníkem a neutrální postavou, preferují neutrální loutku.⁹² Takové výsledky ukazují, že nejpravděpodobnější hypotézou, vysvětlující

⁹¹ 6 z 12 dětí ze skupiny 10 měsíčních a 4 z 12 ze skupiny 6 měsíčních, si vybralo postavu, která kruh tlačila směrem vzhůru (Hamlin et al., 2007, s. 557).

⁹² Takto se chovalo 7 z 8 ve skupině 10 měsíčních a 7 z 8 mezi 6 měsíčními (Hamlin et al., 2007, s. 558).

dětské preference, je možnost třetí. Děti jsou přitahovány pomocníkem a odpuzovány záškodníkem.

Je jasné, že to, co můžeme spatřit u těchto dětí, tedy schopnost hodnotit určité sociální situace, má do plně rozvinuté morálky hodně daleko. „Nicméně schopnost odlišně posuzovat ty, kteří vykonají pozitivní a negativní sociální čin, může tvořit základní východisko pro jakýkoli systém, který by měl případně zahrnovat abstraktnější koncepty správnosti a špatnosti“ (Hamlin et al., 2007, s. 559).⁹³

5.2 Druhý experiment – schopnost odměňovat a trestat

Dalším rysem plně rozvinuté morálky je (kromě schopnosti hodnotit sociální interakce) přesvědčení, že ten, kdo jedná pozitivně, by měl být odměněn a ten, kdo negativně, naopak potrestán.

Při snaze přijít na to, zda je taková dispozice, jakýsi zárodek smyslu pro spravedlnost, přítomna už u malých dětí, obrátil Bloom se svými kolegy (Bloom, 2010a; 2010d) pozornost k dvouletým dětem, kterým byl předveden stejný scénář jako v prvním experimentu. Rozdíl spočíval v tom, že výzkumníci děti nepobízeli, aby si jednu z loutek vybraly, nýbrž je vyzvali, aby jednu z nich odměnily tím, že jí dají sladkost, nebo v druhém případě potrestaly tím, že jí sladkost odeberou.

Badatelé zjistili, že je-li dítě pobídnuto, aby odměnilo jednu z loutek, inklinuje k tomu, vybrat si pomáhající charakter. Mají-li naopak trestat, volí si záškodníka. To naznačuje, že děti disponují elementárním smyslem pro spravedlnost už v takto nízkém věku. Existenci smyslu pro spravedlnost u malých dětí se Bloom zabýval i v dalším experimentu.

5.3 Třetí experiment – smysl pro spravedlnost

V tomto experimentu se Bloom s kolegy (Bloom 2010a; 2010d) zaměřil na komplikovanější aspekty spravedlnosti. Takovým aspektem je například fakt, že dospělí vnímají určité negativní jednání jako správné. Bloomu pak zajímalo, zda můžeme již u malých dětí (8 měsíčních) najít náznaky takového vnímání.

Badatelé dětem opět předvedli první část scénky z původního experimentu, kdy kladný charakter pomůže ústřední loutce. Rozdíl oproti původnímu experimentu byl v tom, že dětem byla hned na to předvedena další scénka, v níž se na scéně objevily další dvě loutky, z nichž jedna pomocníka odměnila a druhá potrestala. Dětem pak byly předloženy tyto dvě loutky,

⁹³ “Yet the ability to judge differentially those who perform positive and negative social acts may form an essential basis for any system that will eventually contain more abstract concepts of right and wrong.”

mezi nimiž si měly opět vybrat. Stejně tak to bylo provedeno i v případě záškodníka. Poté, co překazil hlavní loutce dosažení jejího cíle, objevily se na scéně dvě další loutky, z nichž jedna ho odměnila a druhá potrestala.

Asi nás nepřekvapí, že v případě pomocníka děti preferovaly loutku, která ho odměnila. Nepřekvapí nás to proto, že z dřívějších experimentů víme, že děti dávají přednost postavám, které s druhými jednají dobře, preferují pozitivní akce. Aplikujeme-li tento předpoklad na případ záškodníka, pak bychom měli očekávat, že si dítě zvolí opět loutku, která záškodníka odmění. Loutka, která trestá, totiž nejedná pozitivně. O to zajímavější jsou pak skutečné výsledky, které ukázaly, že děti dávaly přednost loutce trestající. „Navzdory jejich povšechnému upřednostňování dobrých aktérů před zlými, jsou přesto děti přitahovány těmi zlými, když tito trestají zlé chování“ (Bloom, 2010a, podkapitola *Moral-Baby Experiments*, 14. odstavec).⁹⁴

Pomocí výzkumu prováděného vývojovými psychology, jsme si ukázali, že některé zárodky morálky můžeme nalézt už u velmi malých dětí, z čehož můžeme s opatrností vyvodit, že je pravděpodobné, že určité aspekty morálky jsou příslušníkům našeho druhu vrozené. To zase podporuje naši hypotézu, že morální smysl je adaptivním mechanismem, vyprodukovaným prostřednictvím procesu přírodního výběru.⁹⁵

Zamysleme se na závěr této poslední kapitoly nad tím, na jakém základě funguje tato proto-morálka dítěte. Vzhledem ke své omezené kognitivní kapacitě, je velice nepravděpodobné, že by dítě morálně rozvažovalo a na základě tohoto rozvažování usoudilo, že něco je dobré a něco špatné. Jeho morálka funguje na emocionálním základě, na principech slasti a strasti. Něco se mu líbí, něco zase ne. „Opravdu, pozorujete-li totiž starší děti během experimentů, nechovají se jako nezúčastnění soudci – smějí se a tleskají během dobrých událostí a mračí se, kroutí hlavami a tváří se smutně během těch ošklivých“ (tamtéž, 15. odstavec).⁹⁶

Toto zjištění o emocionální povaze dětského morálního citění, ve spojení s poznatky o charakteru morálního souzení u dospělých, které jsme probírali v předchozích dvou kapitolách, dětskou morálku ještě více přibližuje té dospělé. Jak totiž výzkumy z oblasti

⁹⁴ “Despite their overall preference for good actors over bad, then, babies are drawn to bad actors when those actors are punishing bad behavior.”

⁹⁵ Pro další důkazy podporující tuto hypotézu viz shrnutí těchto důkazů, které provedl R. Joyce (2006, s. 134-139).

⁹⁶ “Indeed, if you watch the older babies during the experiments, they don't act like impassive judges – they tend to smile and clap during good events and frown, shake their heads and look sad during the naughty events”.

sociální psychologie a neurální vědy ukazují, ačkoli se my dospělí pyšníme schopností morálního rozvažování, většina našich morálních soudů má nicméně emocionální základ a naše vznešené morální úvahy jsou pouze racionálním ocase, kterým si tělo emocionálního psa vrtí, jak se mu zlíbí (Haidt, 2001).

ZÁVĚR

To, že se náš výklad uzavírá u dětí, je svým způsobem zvláště poetické. Končíme tam, kde všichni začínáme. Pojd'me si teď ovšem značně nepoeticky a suchopárně shrnout, jak jsme postupovali a k čemu jsme došli. Hlavní část našeho výkladu byla věnována tomu, že jsme za pomoci argumentů, empirických důkazů a různých experimentů zodpověděli tři zásadní otázky, na které by měl odpovědět každý, kdo tvrdí, že nějaký mechanismus je produktem přírodního výběru.

Nejprve jsme však v první kapitole v krátkosti vyložili, v rámci které teorie původu morálky se budeme během výkladu pohybovat. Postavili jsme proti sobě tzv. *teorii pozlátka* a *evoluční etiku*, a ukázali, že *evoluční etika* je lépe empiricky podložená. Tím jsme i naznačili, že náš výklad bude stavět právě na této teorii.

Ve druhé kapitole jsme se již dostali k první ze tří hlavních otázek práce, k otázce KDY? Kdy vznikl morální smysl? Na ni jsme odpověděli apriorním argumentem R. Joyce, pomocí něhož jsme dospěli k závěru, že teprve rozvoj jazyka umožnil lidem morálně soudit a tímto poznatkem jsme i naznačili, kdy přibližně tato schopnost mohla vzniknout.

Třetí kapitola byla zasvěcena otázce druhé, otázce PROČ? Proč by byla schopnost vynášet morální soudy zvýhodněna přírodním výběrem? Na tuto otázku jsme nabídli tři odpovědi. Dle první odpovědi může tato schopnost sloužit jako druh osobního závazku a zvyšovat tak pravděpodobnost vykonání nebo naopak zdržení se nějakého činu, čímž může svému nositeli poskytovat adaptivní výhodu. Druhá odpověď se zakládala na faktu, že morální soud může fungovat jako druh *veřejného oběživa* pro kolektivní vyjednávání a rozhodování, morální soudy mohou mít ospravedlňující funkci. Poslední odpověď akcentovala tu vlastnost morálního soudu, že může zastávat i roli interpersonálního závazku.

Třetí z předložených otázek, otázkou JAK?, jsme se zabývali v kapitole čtvrté. Šlo nám o to vysvětlit, jak to bylo provedeno, jakým způsobem nám bylo umožněno morálně soudit. V této kapitole jsme dospěli k závěrům, že tato schopnost pravděpodobně vznikla skrze proces manipulace emocionálních center mozku a že tomu, jak tato schopnost funguje, se dá poměrně dobře porozumět v termínech *morálního projektivismu*.

Poté, co jsme se vypořádali s těmito třemi zásadními otázkami, předložili jsme v poslední kapitole výsledky některých výzkumů z oblasti vývojové psychologie, které podporují obecnou hypotézu této práce, tedy že morální smysl je produktem přírodního výběru. Ukázali jsme, že určité zárodky některých aspektů morálky můžeme nalézt už u velmi malých dětí, což ukazuje na to, že jsou spíše vrozené, než kulturně vynucené. To propůjčuje

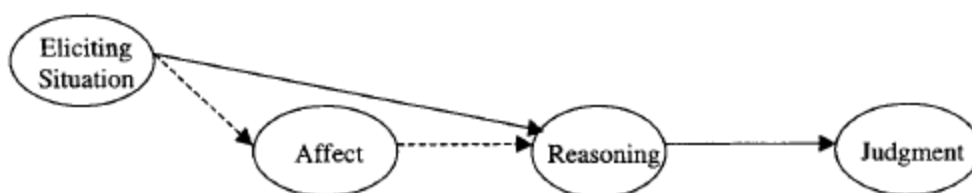
jistou míru důvěryhodnosti naší hypotéze, že se jedná o adaptivní mechanismus, vzniklý skrze biologický proces přírodního výběru.

Pokusím-li se tuto práci zhodnotit z hlediska toho, co vše se jí podařilo obsáhnout, musím přiznat, že se rozhodně jedná o práci přehledovou. Jednotlivá témata byla pouze načrtnuta a potenciál jednotlivých kapitol nebyl zdaleka vyčerpán. Domnívám se, že téma jakékoli kapitoly by bylo možno pojmout jako námět na celou diplomovou práci, aniž by měl diplomant nejmenší potíže s naplněním požadavků na rozsah. To je na druhou stranu dobře, protože to otevírá pole pro další badatele a tím možnost představit časem tyto myšlenky i širší veřejnosti. Je až smutné, uvědomí-li si člověk, jaká pozornost je této problematice věnována například v USA (a to nejen mezi akademiky) a srovná-li to s povědomím o tématu v ČR.

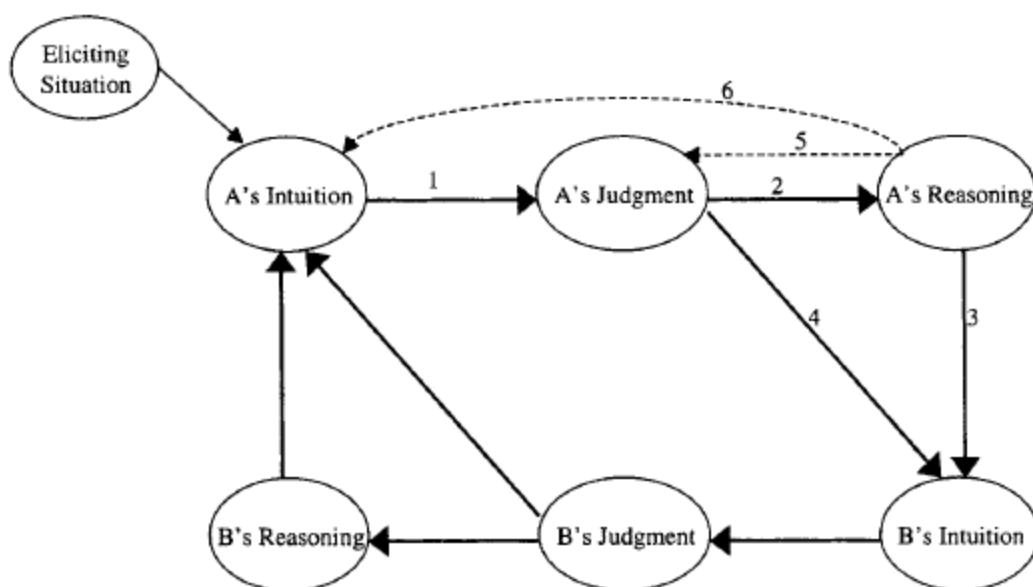
Práce má i popularizační ambice. Chtěl jsem v ní ukázat, že etika se dá dělat i jinak, než z pouhé spekulativní pozice. A nejenom, že se tak dělat dá, využívat poznatky moderní vědy je dle mého názoru naprosto nezbytné, chceme-li, aby morální filozofii bral na počátku 21. století někdo vážně. Pevně věřím, že se časem ukáže, že nápad zapálit křeslo⁹⁷ byl pro filozofii spásný.

⁹⁷ Viz stránky X-phi, dostupné z: <http://pantheon.yale.edu/~jk762/ExperimentalPhilosophy.html>.

OBRAZOVÁ PŘÍLOHA



obr. 1 – Racionalistický model (Haidt, 2001, s. 815).⁹⁸



obr. 2 – "SIM" (tamtéž, s. 815).⁹⁹



obr. 3 – První experiment (Hamlin et al., 2007, s. 558).

⁹⁸ Morální emoce (např. soucit) mohou vstupovat do procesu rozvažování, ale nejsou přímou příčinou morálního soudu (Haidt, 2001, s. 814).

⁹⁹ 1) The intuitive judgment link, 2) the post hoc reasoning link, 3) the reasoned persuasion link, 4) the social persuasion link, 5) the reasoned judgment link, 6) the private reflection link. Plné linky naznačují čtyři základní procesy, dvě přerušované zase procesy, které se vyskytují s menší frekvencí (Haidt, 2001, s. 815).

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- BLOOM, P. 2010a. The Moral Life of Babies [online]. *The New York Times: Magazine*. May 5, 2010 [cit. 2010-11-26]. Dostupné z WWW: www.nytimes.com/2010/05/09/magazine/09babies-t.html?_r=1.
- BUNNIN, N. - YU, J. (Eds.). 2004. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Oxford (UK): Blackwell Publishing, 2004. Část hesla "semantic ascent" dostupná z WWW: http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?query=semantic+ascent&widen=1&result_number=1&from=search&fuzzy=0&type=std&id=g9781405106795_chunk_g978140510679520_ss1-74&slop=1.
- DAMASIO, A. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. 1st paperback ed., 1998. New York: Quill, 1994.
- DAWKINS, R. 2009. *Boží blud: přináší náboženství útěchu, nebo bolest?* Přeložila Zuzana Gabajová. 1. vyd. Praha: Academia, 2009.
- DENNETT, D. C. 1995. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. Reprint ed., 1996. London: Penguin Books, 1995.
- DE WAAL, F. B. M. 2003. *Morality and the Social Instincts: Continuity with the Other Primates* [online]. Proneseno v rámci *The Tanner Lectures on Human Values*, November 19-20, 2003, Princeton University. Dostupné z WWW: www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/volume25/deWaal_2005.pdf.
- DE WAAL, F. B. M. 2006a. *Dobráci od přírody*. Přeložil Marek Špinka. 1. vyd. Praha: Academia, 2006.
- DE WAAL, F. B. M. 2006b. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. MACEDO, S. – OBER, J. (Eds.). 5th ed., and 1st paperback ed., 2009. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 2006.
- FRANK, R. H. 1988. *Passions within Reason: The Strategic Role of the Emotions*. New York: Norton, 1988.
- GREENE, J. D., et al. 2001. An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment [online]. *SCIENCE*. 2001, vol. 293, s. 2105-2108. Dostupné z WWW: www.wjh.harvard.edu/~jgreene/GreeneWJH/Greene-et-al-Science-9-01.pdf.
- GREENE, J. D. 2002. *The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth about Morality and What to Do about It* [online]. Princeton (New Jersey): Princeton University. Doctoral Dissertation in the Department of Philosophy, Princeton

University, June 2002. Advised by David Lewis and Gilbert Harman. Dostupné z WWW: www.wjh.harvard.edu/~jgreene/GreeneWJH/Greene-Dissertation.pdf.

- GREENE, J. D. 2007. The Secret Joke of Kant's Soul [online]. In SINNOTT-ARMSTRONG, W. (Ed.). *Moral Psychology, Volume 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2007, s. 35-79. Dostupné z WWW: <http://www.wjh.harvard.edu/~jgreene/GreeneWJH/Greene-KantSoul.pdf>.
- HAIDT, J. 2001. Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment [online]. *Psychological Review*. 2001, vol. 108, no. 4, s. 814-834. Na požádání dostupné z WWW: www.people.virginia.edu/~jdh6n/publications.html.
- HAIDT, J. 2008a. Morality [online]. *Perspectives on Psychological Science*. 2008, vol. 3, no. 1, s. 65-72. Na požádání dostupné z WWW: <http://people.virginia.edu/~jdh6n/publications.html>.
- HAIDT, J. – BJORKLUND, F. 2008. Social Intuitionist Answer Six Questions about Moral Psychology [online]. In SINNOTT-ARMSTRONG, W. (Ed.). *Moral Psychology, Volume 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2008, s. 181-217. Na požádání dostupné z WWW: www.people.virginia.edu/~jdh6n/publications.html.
- HAMLIN, J. K., et al. 2007. Social Evaluation by Preverbal Infants [online]. *Nature*. November 2007, vol. 450, s. 557-559. Dostupné z WWW: <http://pantheon.yale.edu/~kw77/HamlinWynnBloomNature2007.pdf>.
- HAUSER, M. 2000. *Wild Minds: What Animals Really Think*. New York: Henry Holt, 2000.
- HUGO, J., et al. (Eds.). 2006. *Slovník nespisovné češtiny: argot, slangy a obecná mluva od nejstarších dob po současnost*. 2. rozš. vyd. Praha: Maxdorf, 2006.
- HUME, D. 1902. *Enquiries: Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. SELBY-BIGGE, L. (Ed.). 2nd ed., 1902. Oxford: Clarendon Press, 1902.
- JOYCE, R. 2006. *The Evolution of Morality*. 1st paperback ed., 2007. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2006.
- JOYCE, R. 2009. Is Moral Projectivism Empirically Tractable [online]? *Ethical Theory and Moral Practice*. 2009, vol. 12, s. 53-75. Dostupné z WWW:

http://www.victoria.ac.nz/staff/richard_joyce/acrobat/joyce_is.projectivism.empirically.tractable.pdf.

- LAHTI, D. C. 2003. Parting with Illusions in Evolutionary Ethics [online]. *Biology and Philosophy*. 2003, vol. 18, s. 639-651. Dostupné také z WWW: <http://qcpages.qc.edu/Biology/Lahti/Publications/lahtibiophil03.pdf>.
- MACMILLAN, M. – LENA, M. L. 2010. Rehabilitating Phineas Gage [online]. *Neuropsychological Rehabilitation*. 2010, vol. 1, s. 1-18. Na požádání dostupné z WWW: www.massive-error.blogspot.com/search?q=the+rehabilitation+of+Phineas+Gage.
- NICHOLS, S. – FOLDS-BENNETT, T. 2003. Are Children Moral Objectivist? Children's Judgments about Moral and Response-dependent Properties [online]. *Cognition*. 2003, vol. 90, s. B23-B32. Dostupné z WWW: www.dingo.sbs.arizona.edu/~snichols/Papers/MoralObjectivity.pdf.
- QUINE, W. V. O. 1960. *Word and Object*. New York: The MIT Press and Wiley & Sons, 1960.
- SCHNALL, S., et al. 2008. Disgust as Embodied Moral Judgment [online]. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2008, vol. 34, s. 1096-1109. Na požádání dostupné z WWW: www.people.virginia.edu/~jdh6n/publications.html.
- TVRDÝ, F. 2009. *Charles Darwin a naturalistické koncepce člověka* [online]. Příspěvek z konference "Koncepce člověka v dějinách a současnosti filozofie", Olomouc, 26. - 28. listopadu 2009. Proneseno 27. listopadu 2009 [cit. 2010-12-03]. Dostupné z WWW: www.massive-error.blogspot.com/2010/01/charles-darwin-naturalisticke-koncepce.html.
- WHEATLEY, T. - HAIDT, J. 2005. Hypnotic Disgust Makes Moral Judgments More Severe [online]. *Psychological Science*. 2005, vol. 16, s. 780-784. Na požádání dostupné z WWW: www.people.virginia.edu/~jdh6n/publications.html.

Video záznamy:

- BLOOM, P. 2010b. Can Disgust Change Our Morality [online]? *Big think*. June 4, 2010 [cit. 2010-11-14]. Dostupné z WWW: <http://bigthink.com/paulbloom>.
- BLOOM, P. 2010c. Hardwired for God [online]. *Big think*. June 4, 2010 [cit. 2010-10-23]. Dostupné z WWW: <http://bigthink.com/paulbloom>.

- BLOOM, P. 2010d. Paul Bloom Talk [online]. *New Science of Morality*. EDGE Conference, July 20-22, 2010 [cit. 2010-11-28]. Dostupné z WWW: www.edge.org/3rd_culture/morality10/morality.bloom.html.
- GILBERT, D. 2008. What Forces Have Shaped Humanity Most [online]? *Big think*. 2008 [cit. 2010-12-04]. Dostupné z WWW: www.bigthink.com/dangilbert.
- GREENE, J. D. 2010. Joshua Greene Talk [online]. *New Science of Morality*. EDGE Conference, July 20-22, 2010 [cit. 2010-10-23]. Dostupné z WWW: http://www.edge.org/3rd_culture/morality10/morality.greene.html.
- HAIDT, J. 2008b. This Is Your Brain on Morality [online]. *Beyond Belief: Candles in the Dark*. TSN Conference, October 3-6, 2008 [cit. 2010-12-04]. Dostupné z WWW: <http://thesciencenetwork.org/programs/beyond-belief-candles-in-the-dark/jonathan-haidt-1>.
- HAIDT, J. 2010. Jonathan Haidt Talk [online]. *New Science of Morality*. EDGE Conference, July 20-22, 2010 [cit. 2010-12-04]. Dostupné z WWW: www.edge.org/3rd_culture/morality10/morality.haidt.html.
- KNOBE, J. – SCHWITZGEBEL, E. 2010. Action and Contemplation [online]. *Bloggheads.tv*. September 14, 2010 [cit. 2010-11-01]. Dostupné z WWW: www.bloggheads.tv/diavlogs/30202.

Webové stránky:

- SCHWITZGEBEL, E. 2006. *The Splintered Mind* [online]. 2006 [cit. 2010-10-30]. Dostupné z WWW: <http://schwitzsplinters.blogspot.com/>.