

## „A TO SE VYPLATÍ!“ Morálka jako spolupráce?

Ondřej Beran

Smyslem tohoto textu je nabídnout několik kritických poznámek ke specifickému, v současnosti rozšířenému pojetí morálky. Toto pojetí je vágně emergentní z řady pozoruhodných a vlivných pojednání o lidské morálce či morálním životě, jejichž autory nicméně nejsou filosofové, nýbrž kognitivní vědci a evoluční či sociální psychologové. Mnoho filosofických autorů, jejichž práce je interdisciplinárně otevřená, má ovšem vůči tomuto pojetí nesporné sympatie.

Nebudu polemizovat s konkrétním autorem. Chci spíše poukázat na některé typické rysy, které jsou sdíleny řadou autorů a z nichž vyplývají filosoficky zajímavé a problematické důsledky. Předmětem mého zájmu tak není specifické, jednotně definované stanovisko jakéhosi „morálního evolucionismu“, avšak pozice, s nimiž budu polemizovat, sdílejí obdobný pohled na morálku. Ta podle nich spočívá v čemsi jako „souboru do sebe zapadajících hodnot, ctností, norem, praktik, identit, institucí a technologií, jimiž společenství disponuje a které jsou ve shodě s evolucí vzniklými sociálními mechanismy, díky čemuž umožňují tomuto společenství potlačovat nebo regulovat sobectví a dosahovat spolupráce“.<sup>1</sup> Morální postoje, hodnocení, dispozice, jednání atd. jsou morálními díky tomu, že jsou různými formami napřeny k takto vymezenému cíli. Dosahování takovéto spolupráce přináší prospěch společenství jako celku; přičemž prospěch je jistou formou *fitness* daného společenství – jeho zdárného dlouhodobého prospívání, růstu a blahobytu či, v případě soupeření s jiným společenstvím, jeho konkurenceschopnosti. Takto pojímaný prospěch je účelem, který to, co k tomuto účelu směřuje, morálním činí.

---

<sup>1</sup> J. Haidt, *The Righteous Mind. Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, New York 2012, str. 341; z řady Haidtových vymezení morálky volím tuto nejkompaktnější a nejdetailejší formulaci. Na daném místě uvedeného textu sice Haidt takto definuje to, co nazývá „morálním kapitálem“, velmi podobné definice *morálky* však předkládá i v jiných svých pracích, např. J. Haidt – S. Kesebir, *Morality*, in: S. T. Fiske – D. T. Gilbert – G. Lindzey (vyd.), *Handbook of Social Psychology*, Hoboken 2010<sup>5</sup>, str. 797–832, zde str. 818.

I díky odkazu k evolučnímu pozadí současných lidských dispozic – s nimiž je to, co je morální, přinejmenším v souladu, nebo dokonce je jejich organickou transformací – je morálka v tomto pojetí lokalizována v různých formách prosociálního chování. Jako taková je standardně diskutována s ohledem na řadu podobností (tvořících kontinuální přechodnou škálu) s formami prosociálního chování, které lze pozorovat u zvířat – zvláště lidem blízkých živočichů, jako jsou primáty –, chování naplňujícího účely prospěšné pro společenství, jichž by bez organizované spolupráce nebylo možné dosáhnout. Krátce řečeno, morálka je transformací úspěšných adaptačních kooperativních strategií našich evolučních předků; a jakkoli je oproti nim jemnější a nuancovanější, v zásadě je nasměrována ke stejnému cíli.

Pokusím se ukázat, že v této představě o morálce některé důležité věci chybí nebo jsou poněkud zkresleny. Na úvod bych chtěl ještě zmínit vztah této představy ke spektru morálních filosofí. Z výše uvedeného je zřejmé, že většina autorů zkoumajících evoluční původ morálky bude sdílet implicitní přihlášení k jisté hrubé formě utilitarismu. Utilitarismus, podle jedné ze svých klasických definic, spočívá na principu, že „jednání je správné úměrně tomu, nakolik vede ke štěstí“, přičemž „štěstím se rozumí potěšení (pleasure) a nepřítomnost bolesti“, a tohoto cíle má ideálně být dosaženo „v největší možné míře pro celé lidstvo“.<sup>2</sup> Morálka podle evolučních vysvětlení je právě takovouto utilitaristickou institucí, třebaže se paradoxně málokdo z autorů zaujatých jejím evolučním původem explicitně hlásí k tomu, že by se chtěli zabývat „morálkou“ ve specificky utilitaristickém pojetí. (Mají za to, že se zabývají prostě morálkou, a scholastické dispute mezi filozofy zastávajícími různé teorie je málo zajímavé.) Utilitarismus sám je jen jednou formou konsekvenencialismu, tedy morální teorie, podle níž o správnosti nebo nesprávnosti jednání rozhodují důsledky z něho vyplývající.<sup>3</sup> Jsou však různé druhy konsekvenencialismu, z nichž některé se evolučním vysvětlením morálky podobají méně, a proto budu primárně odkazovat na vztahy mezi evolucionismem a utilitarismem. Právě s různými způsoby, jimiž se utilitarismus v morální filosofii běžně stává předmětem kritiky ze strany jiných pozic – proti kterým musí svou půdu poctivě obhajovat –, souvisí některé problémy evolučních vysvětlení morálky, na něž v tomto textu chci poukázat.

<sup>2</sup> J. S. Mill, *Utilitarianism*, London 1863, kap. 2.

<sup>3</sup> Viz např. P. Pettit, *Consequentialism*, in: P. Singer (vyd.), *A Companion to Ethics*, Oxford 1993, str. 230–240.

V první části poskytnu ve zkratce konkrétnější přehled toho druhu pozic, k nimž budu odkazovat, a vypíchnu jejich klíčové body. Ve druhé části předložím tři konkrétní příklady morálního postoje či jednání, které se v rámci takto pojmávané morálky jako morální nemusí kvalifikovat. V poslední části poukážu obecněji na to, co v evolučně-utilitaristických obrazech morálky chybí, konkrétně na to, jaký význam může mít to, budeme-li o morálce uvažovat nezávisle či nezávisleji na 1) požadavku prosociality a 2) objektivním (externím) účelu, který má morálka naplňovat.

## 1. Evoluce morálky

Východiskem řady prací, které tvoří pozadí představy o morálce, jíž se budu zabývat, je fylogenetická otázka, jak lidská morálka v dnešním smyslu vznikla. Vzhledem k tomu, že o formách sociální organizace a chování mezi jednotlivci u našich dávných prapředků víme poměrně málo, je většina autorů předkládajících evoluční příběh nucena vypomáhat si rozsáhlými extrapolacemi ze dvou náhradních zdrojů dat: primatologických zkoumání<sup>4</sup> a antropologických zkoumání preindustriálních („neolitických“) společenství žijících ještě dnes, většinou mimo okruh rozvinutých západních zemí.<sup>5</sup> Ponecháme-li stranou možné metodologické výhrady vůči tomuto postupu vykazujícím aspekty kruhovosti,<sup>6</sup> výsledný obrázek, jak jej reprezentativně podává např. Michael Tomasello, je přibližně následující: v průběhu evoluce se ukázalo, že prosociální formy chování jsou prospěšné i pro jednotlivce samotného. Některé ne přímo, např. bezpodmínečná péče o vlastní potomstvo – zahrnuje-li podstatné obětování vlastního prospěchu, nebo dokonce života –, ale i ty jsou prospěšné přinejmenším vlastním genům. Z různých forem solidární spolupráce a koordinace v rámci skupiny zase profituje skupina jako celek a odvozeně od toho i každý její jednotlivý člen způsobem, jakým by nemohl profitovat z osamocené činnosti. Současná lidská morálka je

<sup>4</sup> Např. M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, Cambridge (MA) 2016, str. 20 nn.

<sup>5</sup> Např. C. Boehm, *Moral Origins. The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*, New York 2012, kap. 4.

<sup>6</sup> Tyto výhrady mají ve filosofii vědy dlouhou tradici. Z novějších prací lze zmínit např. D. Buller, *Adapting Minds. Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, Cambridge (MA) 2005, nebo R. C. Richardson, *Evolutionary Psychology as Maladapted Psychology*, Cambridge (MA) 2007 (viz např. str. 86).

jakousi extenzí a transformací těchto dvou zdrojů.<sup>7</sup> Tyto pragmatické kořeny jsou ovšem v lidské morálce zastřené. Jednak tím, že jejím nositelem už nejsou úzce skupinové zájmy, ale kolektivní identita „my“ (my – lidé, celé lidstvo) a sdílená intencionalita, na níž se podílí jednotlivci jednající jako součást „my“. Jednak tím, že formy jednání, reakcí a hodnotících postojů zaměřené na „náš“ prospěch jsou „internalizované“, tj. bereme je za své jako jednotlivci, třebaže beneficentem jsme fakticky „my všichni“, tedy větší celek, jehož autoritě a zájmu implicitně podřizujeme zájem „já“.<sup>8</sup>

Tomasello se ve své knize snaží odlišovat své hypotézy o tom, jak vypadaly formace morálních či pre-morálních vztahů mezi našimi předky, což je jeho primárním předmětem zájmu, od definice toho, co je morálka v dnešním smyslu slova. Předpokládá však, že se nepochybně jedná o historické kontinuum. Ze dvou kořenů morálky je pro něho navíc zjevně zajímavější ten druhý, kde jsou paralely mezi dnešní „morálkou férovosti“ a evolučně staršími formami účinné kooperace jasnější.<sup>9</sup> Etablování kolektivního aktéra („kooperativní identity“) „my“ vyznačujícího se sdílenou intencionalitou s sebou neslo pocit zodpovědnosti jednoho vůči druhému, zodpovědnosti za „sdílený úspěch“.<sup>10</sup> Jakkoli lidská morálka prošla v průběhu svého vývoje mnoha transformacemi a ohled na „sdílený úspěch“ nebo něco podobného nemusí být explicitní, přiznávanou motivující silou, přesto to, co činí morální jednání morálním, je skutečně jeho přínos pro „účinnější“ nebo „úspěšnější kooperaci“. Tomasello morálku charakterizuje jako specificky lidskou „formu kooperace ... zahrnující druhově unikátní proximální mechanismy ..., které umožňují lidským jednotlivcům přežít a prospívat v různých kontextech jejich mimořádně kooperativního sociálního uspořádání“.<sup>11</sup> Toto tvrzení také můžeme srovnat s Haidtovou definicí citovanou v úvodu nebo s definicí ještě přímočařejšího C. Boehma, podle něhož není naše současná morálka „o mnoho víc než pokračování morálky našich předků“, neboť morální evoluce se fakticky zastavila před nějakými 45000 lety, kdy už

<sup>7</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, str. 1 nn.

<sup>8</sup> Tamt., str. 64 nn.

<sup>9</sup> V takto profilovaném zájmu není Tomasello sám, viz např. pozoruhodný text českého autora D. Kocourka, *Lidská morálka a morálka u zvířat*, in: *Filosofický časopis*, 69, 2021 (vyjde), který ovšem sleduje primárně paralely mezi sociální morálkou lidskou a sociální morálkou zvířat obecněji (nejen primátů, nebo naopak pralidů).

<sup>10</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, str. 4 n.

<sup>11</sup> Tamt., str. 2 n.

naši předkové dokázali adekvátně implementovat náhled, že „ve skupinách zahrnujících nejen příbuzné je díky altruistickým jedincům lepší spolupráce“, tj. lze „lépe dosáhnout na výhody skupinové spolupráce“. <sup>12</sup>

*Výhodnost* je úhelným kamenem úvah autorů zaujatých evoluční historií morálky či evoluční povahou morálky. Protože morálka bezprostřední péče se dá odvysvětlit jako prodloužení pečujících, původně rodičovských instinktů přítomných i mezi živočišnými druhy, které nám nejsou nijak blízce příbuzné, a protože výhoda altruistické férové spolupráce naopak není na první pohled patrná nebo je narušována černými pasažéry apod., je těžiště specificky lidského vkladu spatřováno právě zde: ve schopnosti udržet, zajistit a internalizovat mechanismy co nejširší, obecné spolupráce. Není-li totiž morálka férovosti vedena bezprostředním sklonem či sympatií, vyžaduje řadu regulačních mechanismů, počínaje seberegulačními mechanismy (internalizace, svědomí, disciplinovanost) a konče řadou forem sociální zpětné vazby – sankce, tresty, morální soudy druhých atd. Jinak řečeno, tento druhý ze dvou kořenů lidské morálky – ten, který je podle Tomasella specificky lidský – inkorporuje řadu mechanismů překonávání odporu či nesouhlasu. Je to ta část morálky, která je morálkou toho, co „by se mělo“ (ought); a právě ta je morálkou specificky lidskou. <sup>13</sup>

Existuje řada prací, která charakterizuje morálku právě jako věc pravidel: směrnic vytyčujících prostor toho, co by se mělo, s ohledem na všechny, kdo jsou „morálními subjekty“, tj. všechny lidi. Použijeme-li koncizní charakteristiku Jaroslava Peregrina, pravidla jsou věcí komplexní „nastavby zažitých a institucionalizovaných reakcí na nepatřičné chování (,trestů‘) i chování patřičné (,odměn‘), které je často věcí spolupráce. ... Existence pravidla tedy spočívá v do sebe zapadajících vzorcích postojů, jednání a reakcí mnoha lidí.“ <sup>14</sup> Morální pravidla se přitom podle Peregrina svou povahou podstatně neliší od pravidel jiných, ať už jde o pravidla fotbalu, pravidla společenského chování nebo pravidla soukromého kuřáckého klubu v Horní Dolní.

Jakkoli autoři prací o fenoménech lidského života a společnosti (například právě morálky) jako spočívajících v pravidlech vyjadřují občas určitou spřízněnost s Kantem, kantovské představě morálky jako kategoricky zakotvené v sobě samé a nepodmíněně dalším externím cílem se spíše vyhýbají. Rozdíl mezi pravidly fotbalu a pravidly morálními je

<sup>12</sup> C. Boehm, *Moral Origins*, str. 17, 9, 10.

<sup>13</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, str. 3.

<sup>14</sup> J. Peregrin, *Inferentialism. Why Rules Matter*, Basingstoke 2014, str. 10.

tak pro ně primárně rozdílem *stupně*: morální pravidla jakožto „těžké váhy mezi pravidly“, jak to nazývá Jaroslav Peregrin, mají zkrátka bezprostřednější vztah k našemu přežití a zisku nebo ztrátě něčeho, co je pro nás životně důležité. *Proto*, nebo *jako taková*, platí tato pravidla pro všechny lidi, či lépe řečeno by měla platit pro co největší množství lidí. To, co vypadá jako bezpodmínečnost či obecnost morálních pravidel, vyplývá z toho, že to, co bychom jejich nedodržováním mohli ztratit, je pro lidský život natolik důležité, že si to vyžaduje co možná bezvýhradnou spolupráci na jejich dodržování. Morální pravidla tedy definují lidský život či lidství v tom smyslu, že to, co známe jako „lidský život“, není bez jejich rámce možné, respektive, v evoluční verzi této úvahy, bez tohoto rámce nemohlo vzniknout. To ale neznamená, že se jimi všichni biologičtí příslušníci lidského druhu musejí fakticky řídit; Peregrin naznačuje praktickou nevyhnutelnost jejich akceptace – ne nutně faktického bezvýjimečného neporušování – přinejmenším drtivou většinou lidí či lidských společenství, z toho však neplyne povinnost v kantovském smyslu slova. Pro Peregrina tak z jeho – od Kanta odlišného – pojetí obecnosti morálky vyplývá také od Kanta odlišný závěr: „kdyby existovala skupina lidí v biologickém smyslu toho slova, kteří by žili zcela amorálně (aniž by to zasahovalo do našeho života), mohli bychom se prostě rozhodnout je nepovažovat za skutečné příslušníky ‚lidského rodu‘ a nechat je být“.<sup>15</sup> Pro Kanta by naopak smyslem pojmu morálky v jeho pojetí bylo, že racionalita zakládající schopnost porozumět morální povinnosti zakládá zároveň platnost tohoto závazku.<sup>16</sup> Tj. i kdyby existovala taková „amorální skupina lidí“, pokud by vládli rozumovými kapacitami v běžném lidském smyslu slova, znamenalo by to, že jsou to lidé, a jako takoví by byli vázáni morální povinností.

Jakkoli se autoři, jejichž prací jsem se v tomto přehledu dotkl, samozřejmě v mnoha věcech neshodují, některé typické rysy prolínající se jejich výkladem je spojují: Jednak, morálka je věcí spolupráce. Jednak je tato spolupráce napřena k cíli (resp. umožňuje jeho dosažení), který je prospěšný celé skupině takovým způsobem, že z toho přinejmenším „v průměru“ (tato výhrada je nezbytná s ohledem na případy obětování se ve prospěch dobra vyššího celku) těží jednotliví její členové víc, než kdyby se o dosažení srovnatelného prospěchu pro sebe pokoušeli každý sám na vlastní pěst. Jednak protože tento obecný prospěch z dodržování morálních pravidel není vždy na první pohled zřejmý, zahrnuje morálka

<sup>15</sup> Tamt., str. 122 n., 131.

<sup>16</sup> Např. I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Praha 2014<sup>2</sup>, str. 16.

celou řadu zpětnovazebných (restriktivních, donucovacích, povzbuzujících) mechanismů. A konečně, nutnost této zpětné vazby je normálním stavem, protože ideálně morálně jednající jedinci jsou spíše nečetnými výjimkami, které morální pravidla „internalizovaly“ dokonale, beze zbytku. I když se pojmy, v nichž rozumíme svým morálním ohledům a závazkům dnes, od této analýzy (primárně zaměřené na procesy a motivace zodpovědné za vznik morálky) značně odlišují, přesto ji zcela nefalsifikují. Např. Jonathan Haidt připouští, že máme tendenci si díky této reformulaci nebýt vědomi skutečných směřování svých pohnutek morální povahy, což vede k řadě paradoxních a konfliktních situací;<sup>17</sup> vnímá to však právě jako reformulaci *zastírající* to, čím morálka je (šestero typů rozlišujících adaptivních reakcí na vnější podněty potenciálně ohrožující prospěch skupiny). Tomasellův výklad významu internalizace zase umožňuje vysvětlit, proč morální požadavky vnímáme jako obecně platné a bezpodmínečné a proč si je jejich *faktickými* důvody nepotřebujeme explicitně zdůvodňovat sami pro sebe; což opět nemění nic na tom, co Tomasello chápe jako smysl morálky.

Morálka je tedy chápána jako určité vehikulum prosociálního chování; *de facto* je specifickou formou či podpůrným mechanismem prosociálního chování.<sup>18</sup> Prosociálním chováním můžeme pro potřeby tohoto výkladu rozumět jednání zaměřené primárně na prospěch někoho jiného než sebe samého; může jít o jiného jednotlivce, o skupinu nebo o „všechny“. „Prosociální chování“ je nicméně pojem širší než jednání morální, neboť z definice předpokládá brát v potaz, a do podstatné míry akceptovat, nejrůznější druhy zvyklostí a pravidel v societě platných a pro její chod a podobu konstitutivních. To zahrnuje také společenské konvence či zákony.<sup>19</sup> Na toto rozlišení bude třeba brát jistý ohled.

Druhým důležitým aspektem, v němž se tato vymezení morálky protnají, je jejich implicitní převzetí jisté formy utilitarismu: morální postoj či jednání je definováno tím, že přináší určitou formu prospěchu. Stojí za poznámku, že ačkoli je např. podle Tomasella či Haidta tento

---

<sup>17</sup> Velmi důmyslnému a pozoruhodnému rozpracování tohoto pozorování je věnováno těžiště Haidtovy slavné knihy *The Righteous Mind*.

<sup>18</sup> Viz např. J. Haidt, *The Righteous Mind*, str. 339; E. Turiel, *Morality and Prosocial Judgments and Behavior*, in: D. A. Schroeder – W. G. Graziano (vyd.), *The Oxford Handbook of Prosocial Behavior*, Oxford 2015, str. 137–152; z českých prací např. citovaný Kocourkův článek (viz výše, pozn. 9).

<sup>19</sup> Komplikované vztahy mezi morálkou, prosocialitou a zákony a zvyklostmi (které někdy prosociální skutečně jsou a někdy jsou prosociální jen na první pohled) diskutuje E. Turiel, *Morality and Prosocial Judgments and Behavior*.

„rodokmen“ našich morálních postojů v tom, jak je reálně vnímáme, různou měrou skryt, přesto je právě jím morálnost těchto postojů reálně „způsobena“. V tom tkví určitý rozdíl vůči jemnějším či „filosofičtějším“ formám konsekencialismu. Například Philip Pettit poznamenává, že konsekventalistické kritérium podpory nastolení určitých hodnot je přítomno ve zpětném či rekonstruktivním *zdůvodňování* nějakého jednání, naopak je protiintuitivní předpokládat, že by v něm nutně měla spočívat reálná deliberace. Konsekventalistické hodnoty jednoduše nemusí být hodnotami, k nimž se jednající aktivně přihlašuje, jež „ctí“, když se rozhoduje a jedná.<sup>20</sup> Díky této jemné distinkci není Pettit na rozdíl od Haidta zavázán tvrdit, že pokud někdo morálně jedná z motivů jiných než konsekventalistických, je jeho stanovisko jakožto *morální* stanovisko vlastně sebeklamem. Pro Pettita je podstatné, zda lze dané jednání – nezávisle na jednajícím samém – zpětně popsat, obhájit, interpretovat jako přispívající k morálně hodnotnému výsledku.

## 2. Tři příklady

### 2.1 Josef Štemberka

Příběh lidického kněze Josefa Štemberky je v českém prostředí vcelku dobře znám. Po třiceti letech farářské služby měl už jít Štemberka do výslužby, zůstal však ve svém úřadě o osudných několik dní déle, dokud nedorazí jeho nástupce. Den před nacistickým vpádem do Lidic byl úředně v Kladně a prý se mu tam od jiného kněze dostalo varování, že se chystá cosi zlého a že se nemá do Lidic vracet; varování ale neuposlechl. Po vpádu gestapa poskytoval lidickým mužům duchovní oporu a útěchu až do poslední chvíle; údajně mu byl velitelem gestapa nabídnut volný odchod, odmítl však a spolu s posledními lidickými oběťmi byl popraven i on.

Poznamenejme zde, že dva klíčové body tohoto narativu – návrat Josefa Štemberky z Kladna do Lidic přes varování, kterého se mu dostalo, a jeho odmítnutí „milosti“ nabízené mu důstojníkem gestapa – nejsou historicky zcela ověřená fakta.<sup>21</sup> Pro naše potřeby to však není podstatné. Zajímá nás otázka, zda příběh Josefa Štemberky v této podo-

<sup>20</sup> P. Pettit, *Consequentialism*.

<sup>21</sup> Viz k tomu např. S. Pařízková, *Lidický kněz Josef Štemberka*, diplomová práce na HTF UK 2008, str. 64 nn. Je ale nesporné, že se takto události s velkou pravděpodobností odehrát mohly.



bě, v níž je vyprávěn, je příběhem morálně dobrého postoje a jednání. (Mohli bychom si zde také představit analogicky vystavěné vyprávění fiktivní – u něhož si lze tuto otázku pokládat stejnou měrou a stejným způsobem.)<sup>22</sup>

Tato otázka se může zdát zbytečná; z pohledu všech tří dominantních etických teorií v současné (primárně analytické) etice – konsekvenčalismu, kantovské etiky i etiky ctností – je odpověď jednoznačně kladná.<sup>23</sup> Štemberkovo jednání *bylo* morálně správné a zaslouží chválu, ať už je interpretujeme jako i) jednání, jež zmírnilo utrpení lidických obětí, nebo ii) jednání vedené motivem povinnosti vůči druhým – účelům o sobě, nebo iii) projev nesporné charakterové ctnosti (zde kombinace statečnosti a soucitu).

Méně jasná je odpověď, vztáhneme-li tuto otázku k vymezení toho, v čem spočívá morálka, jak je načrtl přehled v předchozím oddíle. Přispělo jednání Josefa Štemberky nějakým způsobem prospěchu (survival fitness, kompetiční zdatnosti) skupiny, jejímž byl členem, nebo lidského společenství jako celku, a to způsobem, jakého by analogicky nemohl dosáhnout jednotlivý člen skupiny na vlastní pěst? Nezdá se, že by lidickým ze Štemberkovy oběti vyplynul nějaký „sdílený úspěch“; ne v tom smyslu, že by jako společenství díky tomu nadále dlouhodoběji přežívali, prospívali a vzkvétali. Výsledkem nebylo zvýšení kompetitivní úspěšnosti. Jednou z implicitních složek myšlenky sebepodřízení jednotlivce sdílenému zájmu entity „my“ je, že z jednotlivcovy oběti vzejde pro entitu „my“ nějaký přínos, díky němuž ona jednotlivce přetrvává, respektive z tohoto přínosu bude moci čerpat způsobem, který jemu (už) dostupný nebude. Nic z toho zde neplatí. (Napadne-li vůbec někoho filosoficky charakterizovat situaci „jít na smrt se svými farníky“ jako formu spolupráce, rozhodně si ne zvolil pojmy pro tento účel nejšikovnější. Jakkoli pro jiné účely mohou být užitečné.)

---

<sup>22</sup> Relevanci literatury (včetně fikce) pro morálně-filosofickou reflexi ukazují např. texty shromážděné v reprezentativní antologii G. L. Hagberg (vyd.), *Fictional Characters, Real Problems. The Search for Ethical Content in Literature*, New York 2016.

<sup>23</sup> Omezují se na tento výčet, který samozřejmě pomíjí vše na „kontinentální“ straně současné filosofie, etické myšlení vycházející z významných náboženských tradic (křesťanskou, islámskou aj. etiku) nebo hlubší průřez dějinami filosofie. V každém případě spektrum etických pozic formulovaných víceméně analytickým jazykem a v zásadě viditelně přítomných v anglickojazyčném diskursu, s občasnými namátkovými odkazy ke Kantovi či Humovi, zhruba odpovídá také pozadí, na němž autoři jako Haidt vedou to, co považují za svou polemiku s filosofií jako celkem.

A je pak složitá otázka, zda, a ještě spíše v jakém smyslu, mohlo Štemberkovo jednání (nebo *příběh* o něm?) přinést prospěch lidstvu jako celku. Bylo jednání Josefa Štemberky morálně správné proto, že takové jednání bylo v souladu s cíli mezilidské spolupráce, na první pohled nezřejmými, a proto podepíranými povzbuzujícími a vynucujícími mechanismy pravidel, sankcí a odměn? Lze si představit pravidlo „měl bys jít na smrt s ostatními, i když to na jejich osudu nic nezmění“ a účel, jehož dosažení by mělo napomáhat? To je značně obtížné. Jsou samozřejmě možné argumenty, které takovému jednání připíšíu přinejmenším hodnotu symbolickou či inspirativní, díky čemuž může nepřímou vést k prospěchu pro společnost, i když už ne pro zúčastněné osoby samotné. Avšak ani ty nijak neodstraňují filosofické podezření, že morální hodnota Štemberkova jednání by neměla být závislá primárně na tom, zda se někdo o tomto „inspirativním příběhu“ dozvěděl.

Na příběh Josefa Štemberky se lze také dívat jako na příklad supererogace (tj. jednání nad rámec povinnosti, již lze vyžadovat od každého) a morální teorie obvykle nechápu supererogatorní jednání jako předmět obecně uplatňovaného pravidla.<sup>24</sup> Do evolučních vysvětlení morálky v každém případě supererogace dobře nezapadá, resp. vyžaduje vysvětlení zvláštního druhu,<sup>25</sup> s nímž mohou být spjaty specifické problémy. K tomu se ještě vrátím v oddíle 3.

## 2.2 Umírající

Druhým příkladem jsou dobře známé situace ze života; jejich fiktivním vyobrazením je např. film Michaela Hanekeho *Láska* (Amour), který vypráví příběh manželského páru po osmdesátce, do jehož života zasáhne ženina mrtvice. François respektuje přání své ženy Anne, neodloží ji do žádného ústavu a stará se o ni sám, a to i po jejím opakovaném záchvatu mrtvice, kdy už ho nepoznává a ztrácí většinu svých kognitivních schopností, tedy kdy s ním už v jistém smyslu „není“ a není jasné, jestli pro ni manželovo rozhodnutí respektovat její někdejší přání ještě může mít význam, zda mu ještě rozumí. (Ponechme teď stranou úplný konec příběhu.)

Obdobných případů je celá řada všude kolem nás. Lidé snažící se ve vlastním domově postarat o rodiče či příbuzné trpící Alzheimerovou

---

<sup>24</sup> Typickými příklady jsou hrdinové a světci; viz zakládající text moderní diskuse o supererogaci, J. O. Urmsón, *Saints and Heroes*, in: A. I. Melden (vyd.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle 1958, str. 198–216.

<sup>25</sup> Např. C. Benn, *Supererogatory Spandrels*, in: *Etica e politica*, 19, 2017, str. 269–290.

nemocí v pokročilé fázi, kteří je už nepoznávají a ztratili už většinu kognitivních i motorických schopností, nebo lidé, kteří s nimi alespoň tráví co nejvíce času v nemocnici, kde jsou umístěni. Obdobně, pokud jde o člena rodiny – terminálního onkologického pacienta, který upadl do kómatu, z něhož se už neprobudí a které prohlubují i dávky morfia na utišení bolesti.

Jestliže někdo zůstává se svým umírajícím rodičem (sourozencem, členem rodiny, přítelem...), který ho už nepoznává a nevnímá své okolí, a snaží se o něho postarat co nejlépe, nebo s ním alespoň stráví co nejvíce z času, který zbývá, je to postoj, který si zaslouží ocenit, nebo jde o jev morálně spíše neutrální? Na rozdíl od příkladu Josefa Štemberky bude méně jasné, zda by se zde etablované etické teorie shodly. V určitém konsekvencialistickém čtení nemusí být zřejmé, zda péče nebo přítomnost konkrétní osoby ještě pacientovi něco relevantního přináší. Zhodnocení deontologické nebo zhodnocení z perspektivy etiky ctností se více soustřeďují na jednajícího samotného (byť ne na *důsledky* pro jednajícího samotného), takže v tomto případě bude odpověď kladná.

Zhodnocení z perspektivy evoluční verze utilitarismu bude narážet na podobné problémy jako v případě Josefa Štemberky. Je jednání toho, kdo zůstává se svým umírajícím blízkým, vyložitelné jako případ spolupráce přinášející nějakou formu „sdíleného úspěchu“ pro větší celek? Neplývá spíš svými zdroji – časem, energií, finančními prostředky – na úkor těch, kterým mohou „skutečně prospět“? Jedná někdo jako François na popud pravidla, podepřeného nějakou formou sankcí? Ale jakou? Spíše ne; v nějakém smyslu se jedná opět o případ supererogace – postoj, který je morálně oceňován, ale jehož nezaujetí nestihne podstatná kritika.

Otázka prospěchu vyplývajícího z jednání pečujících pro „větší celek“ otevírá ale v tomto případě, na rozdíl od příkladu Josefa Štemberky, možnost zvláštní změny perspektivy. Někdy se říká, že nerozloučit se řádně s umírajícím blízkým člověkem, nebýt s ním tolik, kolik bych býval mohl a měl, je něco, čeho budu následně litovat *já*. Je to tedy jistý rituál, jímž je třeba projít s ohledem na to, jak bude napříště vypadat *můj* život a s tím související mé fungování v širší společnosti, a tedy se odvozeně skutečně jedná o jistý prospěch vyššího celku. Problém však v tomto případě spočívá v tom, že zatímco případné kladné morální hodnocení takového jednání opřené o tuto úvahu je přinejlepším spekulativní, pro jednajícího samotného je motivem jeho jednání – zcela přímočarým, nevyžadujícím několikastupňový průchod postupnými pozitivními dopady – osoba nemocného, *ne on sám*. Ještě zřejměji je to vidět na tom, v jakých pojmech reflektujeme – a v jakých pojmech je

srozumitelné – to, co vnímáme jako své (případné) selhání. Tím, koho jsme zklamali nebo komu jsme se zpronevěřili, nejsme my sami, nýbrž umírající, a to kupodivu nezávisle na tom, jestli nás ještě vnímá.<sup>26</sup> Dělat si hlavu s tím, že jsem svou nedostatečnou blízkostí svému umírajícímu rodiči či partneru ohrozil vlastní budoucí fungování, a tedy přínos „sdílenému úspěchu“ společnosti, by svědčilo spíše o mimóznosti než o výjimečné morální luciditě.

Podobně jako v případě Josefa Štemberky i zde je přítomen argument možnou symbolickou či inspirativní hodnotou takového jednání. V zásadě stejně tu ale platí i námitka, kterou jsem naznačil výše.

### 2.3 Animal ethics

Třetí příklad je odlišného charakteru a jeho celý rozsah a všechny důsledky nelze na této ploše reprezentativně probrat. Představuje ho však, a to samo o sobě není bez zajímavosti, celá jedna etická subdisciplína: animal ethics.<sup>27</sup> Ne veškerá animal ethics je normativní, jedna její část ale ano – ta spočívající ve zkoumání a předkládání argumentů proč, v jakém smyslu a v jakém rozsahu si i mimolidské druhy živočichů zaslouží speciální ohledy morálního charakteru – možná ne stejné, ale v leccems přinejmenším obdobné těm, jaké prokazujeme druhým lidem. Jedním konkrétním příkladem, který stál u zrodu novější podoby etických debat o zvířatech v historii evropské filosofie (Bentham, Schopenhauer), je týrání zvířat a jeho morální hodnocení.

Nebudu zde probírat možné konsekvencialistické, deontologické a jiné odpovědi na otázku, proč je týrání zvířat nemorální. Je jich celá řada; tyto diskuse mají dnes již bohatou tradici. Bylo by ale možné říct, že zdržet se nebo aktivně bránit týrání zvířat je morálně správné, protože tímto způsobem realizujeme jistou formu spolupráce na relevantním „sdíleném úspěchu“? A jestliže bráníme týrání zvířat například i formou zákonů, jsou tato pravidla potřebná proto, že netýrání zvířat přispívá našemu přežití či prospívání, my to ovšem bezprostředně nevidíme? Co má welfare zvířat společného s účinnějšími dosahováním strategických sdílených cílů? (Nechceme-li se spokojit se slabými a filosoficky nepřilíží

<sup>26</sup> Podobný postřeh viz v D. Cockburn, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Basingstoke 2001, str. 126.

<sup>27</sup> Neexistuje zatím obecně přijímaný a zažitý český ekvivalent anglického názvu této etické subdisciplíny. Různé existující varianty – etika práv zvířat, zooetika, etika ochrany zvířat – mají většinou o něco specifitější záběr než používaný obecný anglický název.

zajímavými argumenty, jakým je například větší přínosnost masa z etických chovů pro zdraví konzumentů.)

Jakkoli postřehy řady autorů o evolučním původu lidské morálky ukazují mnoho zajímavého, příklad *animal ethics* – chápeme-li ji jako soubor argumentů, intuic a úvah, který není radikálně oddělen od úvah tvořících „etiku pro lidi“ – naznačuje, že v soustředění se na spolupráci směřující ke „sdílenému úspěchu“ něco důležitého chybí. Předmětem *animal ethics* není spolupráce mezi lidmi a zvířaty za účelem dosažení úspěchu sdíleného jimi všemi. A pokud jsou zvířata *pouze příjemcem* benefitů spolupráce realizované *pouze mezi lidmi*, avšak sama se na této spolupráci nepodílí jako morální subjekty, není jasné, zda má *animal ethics* blíže k etice v lidském smyslu slova, anebo spíše k něčemu jako památkové péči. Nabízelo by se odvysvětlit morální postoje ke zvířatům jako záležitost prvního ze dvou Tomasellových kořenů morálky – péče o druhého, jehož situace péči vyžaduje. Pak však není jasné, proč i v tomto kontextu existují, a podle všeho existovat musí, superstruktury povzbuzení, sankcí a trestů. Respektive, nakolik v morálce vztahu ke zvířatům hrají nějakou roli pravidla, není jasné – paradoxně –, zda by morální evolucionista mohl tvrdit, že to jsou pravidla *morální*, a zda by dokázal říct proč.

### 3. Morálka a evoluce

Co příklady načrtnuté v předchozím oddíle naznačují? Ukazují do více různých stran najednou; v každém případě vrhají znejišťující světlo na jednoznačnost implicitně přijímaných a nerefektovaných předpokladů toho, v čem spočívá morálka, jak s nimi pracují evoluční výklady.

U příkladu Josefa Štemberky i řady anonymních lidí, kteří zůstávají se svými již nevnímajícími blízkými do úplného konce, jsem zmínil, že případy popsateľné s jistým zjednodušením jako supererogace představují pro morální evolucionisty určitý problém. Není tomu však tak, že by žádnou odpověď nenabízeli. Claire Bennová ve svém pozoruhodném článku přirovnává jednání nad rámec povinnosti k dekorativním výplním mezi klenbou oblouku a stropem. Tyto „spandrely“, jak se tento architektonický prvek někdy nazývá, neplní žádnou stavební (konstrukční) funkci a renesanční umělci začali využívat tento nadbytečný prostor k výzdobě a ornamentaci. V evoluční biologii se metafora spandrelu ujala jako možnost, jak vyložit vznik různých biologických rysů, někdy značně nápadných, které neplní zjevnou funkci a nejsou přímým dů-

sledkem přirozeného výběru a adaptací, nýbrž jakýmsi jejich vedlejším produktem.<sup>28</sup>

Bez ohledu na to, že nevznikly přímou evoluční adaptací, tj. protože – nebo *aby* – umožnily svým nositelům řešit konkrétní problém, mohou se spandrelly ukázat později jako užitečné a přínosné zcela nezávislým způsobem. Podobně fungují podle Bennové supererogatorní segmenty morálky: nejsou součástí mechanismu jejího vzniku, nýbrž spíše jeho nahodilým vedlejším produktem. To nic nemění na tom, že jde o výdobytky vysoce hodnotné, ale – jak Bennová argumentuje – to, v čem spočívá jejich hodnota, nemůže hrát roli v obecné etické teorii, či obecné teorii o tom, co je morálka. Obecné evolucionistické vysvětlení vzniku morálky a toho, co morálka obecně je, tak nemusí poskytovat argumenty pro existenci a hodnotu supererogace. V duchu zásady „tím hůře pro fakta“ z toho ovšem pro Bennovou nevyplývá popud k tomu, zamyslet se nad otázkou, co je morálka, nezávisle na otázce, jak morálka vznikla. Naopak uzavírá svou úvahu v tom smyslu, že „morální spandrelly“ jsou skutečně druhotným důsledkem evoluce, a tedy, jakkoli jsou velmi hodnotné, je jejich hodnota a existence na rozdíl od hodnoty a existence „primární“ morálky nahodilá. Jsou závislé na morálce práv a povinností (*protože* bez ní by nebyly mohly vzniknout), ne naopak.<sup>29</sup>

Uvažování Bennové je brzděno jejím přihlášením se k evolučnímu východisku: přistoupením na to, že nepřítomnost přímočarého evolučního (adaptačního) vysvětlení existence či hodnoty některých aspektů morálky je problém a že tyto aspekty budou vždy hodnotné jen „přesto“, že tento adaptační původ vykázat nemohou. Jinými slovy, je brzděno tím, že Bennová ve svém mapování morální hodnoty postupuje od fenoménů, které vnímá jako morálně nesporné, k fenoménům, jejichž morální status je méně jasný. Tuto perspektivu lze ale i obrátit. Činy hrdinů a světců jsou sice méně obvyklé než morálně správné činy běžného druhu, ba i než porušování mundánních a obvyklých morálních pravidel. Označíme-li je však za jakési extrémní, byť inspirující přepálení morálky běžné, unikne nám, že jako inspirace poskytující ideální tvar toho, oč jde i v morálce „běžné“, nemohou být sekundární. Budeme-li tyto příklady charakterizovat jako okrajové derivace, které jsou svým způsobem

<sup>28</sup> Slavný je článek: S. J. Gould – R. C. Lewontin, *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm. A Critique of the Adaptationist Programme*, in: *Proceedings of the Royal Society B*, 205, 1979, str. 581–598. Důležitým příkladem takového spandrelu, který autoři uvádějí, je lidský mozek, resp. celá řada jeho dílčích schopností a funkcí.

<sup>29</sup> C. Benn, *Supererogatory Spandrels*, str. 287 n.

zavádějící – svou absencí toho, co je pro morálku skutečně, takříkajíc genealogicky charakteristické –, nebudeme se už moci ptát, zda nebo v jakém smyslu právě z těchto „extrémních“ příkladů čerpá svůj rámec naše porozumění morálce, včetně toho, oč jde i v oněch každodenních, praktických kontextech morálky.

Jak poznamenává Raimond Gaita, kultura světců, obdivu k nim a chvály dokonale svatého počínání je v nějakém smyslu zodpovědná za konstituci morálních hodnot, s nimiž zacházíme docela běžně. Rozumíme tomu, co znamená jednat dobře nebo správně, co znamená chovat se k bližnímu svému s láskou a soucitem, i smyslu rozlišení mezi soucitem a sobectvím, přičemž soucitu přikládáme větší hodnotu díky tomu, jakým způsobem jsou utvořeny naše *pojmy* soucitu, sobectví, dobrého, správného, lásky k bližnímu – a ty jsou utvořeny za účasti „svatých“ forem těchto hodnot.<sup>30</sup>

Sluší se zde poznamenat, že pojem „svatého“ člověka, jak s ním pracují morální filosofové druhé poloviny dvacátého století, je silně morálně zatížený, a naopak do značné míry ignoruje četné non-morální aspekty např. kultu světců, jak se jimi zabývá religionistika.<sup>31</sup> Tento pojem sice má náboženské pozadí, ale je jeho specifickou filosofickou transformací. (Starší příklady obdobného posunu můžeme vidět v Schopenhauerově pojmu světce nebo v Buberově reimaginaci chasidské tradice, Scholemem slavně kritizované jako „anarchistická“ a „existencialistická“.) Výsledkem je (vzhledem k etablovaným náboženstvím spíše idiosynkratická) figura vzoru morálně dokonalého postoje a jednání – osoba zcela zbavená vlastních sobeckých zájmů v běžném smyslu slova, schopná absolutní (jakéhokoli paternalismu a odsuzování prosté) lásky k druhému a soucitu s ním a bezvýhradného zájmu o dobro jednoho každého člověka.<sup>32</sup> „Světecký“ rodokmen tohoto ideálu je přítomný v běžných

<sup>30</sup> R. Gaita, *Breach of Trust. Truth, Morality and Politics*, in: *Quarterly Essay*, 16, 2004, str. 1–68, zde str. 25.

<sup>31</sup> „Světec“ morálních filosofů není „numinózní“ figura v ottovském smyslu slova (R. Otto, *Posvátno*, přel. J. J. Škoda, Praha 1998). Za upozornění na důležitost tohoto rozlišení děkuji jednomu z recenzentů mého textu.

<sup>32</sup> Podle toho, zda je pozadím konkrétního pojetí světce spíše kantovská etika, nebo (řekněme) jakési platónsko-křesťanské stanovisko, bude v charakteristice světce přítomný, nebo naopak nepřítomný, poukaz na (naprosté) sebezapření a plnění povinnosti. Příkladem prvního pojetí je J. O. Urmson, *Saints and Heroes*, str. 200; příkladem druhého R. Gaita, *Goodness Beyond Virtue*, in: *týž, A Common Humanity*, London 2002, str. 17–28. K významu absence paternalismu a odsuzování v příkladech („světecky“) dokonale morálního postoje k druhému viz též v českém prostředí jedinělou knihu K. Pacovské, *Vina, láska, náhoda*, Červený Kostelec 2018.

vyjádřeních toho druhu, že pro takového člověka je každý či veškerý život bezvýhradně posvátný.<sup>33</sup>

Hovor o světcích se může na první pohled zdát jako obskurní forma morálního kýče, ale filosofické analýzy úlohy tohoto obrazu v našem morálním jazyce usilují o to ukázat, že bez obrazů morální výše, která je patrně většině lidí nedosažitelná a ve většině praktických kontextů takřka nemožná, bychom nedokázali vysvětlit, v čem spočívá rozdíl mezi nevyhnutelným (popř. nejlepším možným) a dobrým. (Možná méně zavádějící, ale také techničtější a od běžného jazyka vzdálenější by bylo mluvit namísto o „světcích“ o lidech „dokonale dobrých“ či „morálně dokonalých“.) Jednoduchý příklad může být následující: pouze přítomnost takovéto ideje či obrazu morální dokonalosti v našem morálním slovníku a imaginaci umožňuje porozumět pocitu výčitek svědomí, který jednajícího pronásleduje navzdory tomu, že se v obtížné situaci rozhodl a zachoval nejlépe, jak mohl. Ideál toho, co by bylo „absolutně správné“, umožňuje pochopit takovéto pocity právě jako formu smysluplného (sebe)porozumění (spíše než odsouzení); naše (srozumitelné) pocity provinění a pochybnosti jsou vyjádřením přítomnosti a logické role takového ideálu v našem morálním jazyce. Ne každý, kdo se kdy zachová správně – nebo dokonce mimořádně chvályhodně – se samozřejmě pro tento účel potřebuje explicitně opírat o myšlenku ideálu „světce“. Možnost charakterizovat pomocí tohoto slovníku příklady takového jednání či charakteru (a neproblematická srozumitelnost takové charakterizace) je však pro naše morální rozumění klíčová.

Tak pečující člověk, který se už o nemocného člena rodiny nedokáže postarat sám a musí využít služeb nějakého zdravotnického zařízení („ústavu“), v řadě případů ví, že zanechává nemocného po většinu času o samotě mezi cizími lidmi. Zároveň ví, že je to asi to nejlepší, co v dané chvíli dokázal udělat; lepší než nechat nemocného bez pomoci samotného doma, kde mu hrozí nebezpečí nebo újma a kde by se v případě nouze nemusel dovolat pomoci. A přesto ho pronásledují pochybnosti a výčitky. Pro zastánce teorie, že morálka nevyhnutelného či nejlepšího možného je prostě morálka dobrého, je ovšem každá taková výčitka svědomí navíc jen morální sentimentalitou či neurózou, která už neslouží rozumnému účelu. A implicitní (pojmový) předpoklad, že dokonale dobrým postojem a jednáním by v takové situaci bylo něco jako bezpodmínečné

---

<sup>33</sup> Nikoli náhodou jsou to právě utilitarističtí etikové, kdo často s morální relevancí ideje „posvátnosti (každého) lidského života“ explicitně polemizuje. Viz např. J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, New York 1977.



a spontánní převzetí závazku být tu pro druhého v rozsahu odpovídajícím plně šíří jeho potřeby a toho, kým pro mě je (ať už jako konkrétní blízký člověk, nebo prostě jako „lidská bytost“), bude vyhodnocen jako zavádějící, nepřítupná idealizace. Odepíšeme-li všechno, co je „navíc“, jako kontraproduktivní „neurózu“, ztrácíme ovšem ze zřetele jednu podstatnou kapacitu toho, co je morálka. Totiž že morálka tu není od toho, aby sloužila našim účelům, přinejmenším ne primárně, nýbrž aby byla jejich soudcem – nástrojem porozumění těmto účelům jako „dobrým“ nebo „špatným“, nikoli nutně soudcem odsuzujícím –, jak poznamenává Gaita.<sup>34</sup> Chováme-li se k sobě slušně, možná tím skutečně přispíváme určitým cílům společenské kooperace; ale to neznamená, že slušnost spočívá v tom, sloužit účelu sociální kooperace – spíše měřítkem slušnosti (morálky) poměříme, do jakých typů sociální kooperace se zapojit můžeme, aniž bychom přestali být slušnými lidmi, a do jakých ne.<sup>35</sup>

Smysl těchto Gaitových poměrně obecných poznámek si lze přiblížit poukazem na několik konkrétních příkladů. Zmínil jsem v úvodní části přesvědčení řady evolucionistů, že morálka spočívá v určité formě *prosociálního* jednání. Morálka je sice jen jistou podmnožinou či formou prosociality, v každém případě těžko může být antisociální. Elliot Turiel podotýká, že zdánlivě antisociální projevy morálky, jako stavění se proti většinovému tlaku společnosti v době nacismu, včetně podvodů a porušování zákonů, jsou ve skutečnosti prosociální, protože slouží morálním cílům (záchraně životů).<sup>36</sup> To je do jisté míry správná poznámka, ve svém důsledku si však může vynucovat poměrně radikální reformulaci vztahu mezi pojmy morálního a prosociálního. Co je prosociálního na snaze o záchranu či zlepšení jednotlivých, nemnohých životů, jestliže většina společnosti si to nepřeje a aktivní odpor vůči takovému počínání se dokonce zdá být jedním z předpokladů jejího zdárného prospívání? Nemusíme pro příklad ani chodit až do nacistického Německa, podobně dobře poslouží současná Čína. Pokud je náš postoj k podobným případům motivován analogií Gaitova postřehu, že morálka je *soudcem* toho, které formy společenské spolupráce a prospívání jsou správné („skutečně“ prosociální), velkoryse načrtnutý „morální pluralismus“ haidtovského typu se stane neudržitelným.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> R. Gaita, *Breach of Trust*, str. 53.

<sup>35</sup> Tamt., str. 54.

<sup>36</sup> E. Turiel, *Morality and Prosocial Judgments and Behavior*, str. 137 n.

<sup>37</sup> J. Haidt, *The Righteous Mind*, str. 118 nn.; ale srv. také poznámku D. Kocourka, *Lidská morálka a morálka zvířat*, podle něhož je lidská morálka charakterizová-

Lze namítnout, že definujeme-li skutečnou morálku jako to, co prospívá největšímu množství lidí a dlouhodobě, jde skutečně o cíl, který nemusí být na první pohled zřejmý a který tak může sloužit jako „soudce“ aktuálního většinového počínání. To nicméně problém jen odsouvá o krok dál; i u *tohoto* cíle je totiž nepochybně *možné* položit si otázku, zda je morálně správný. Jednající, kterého vede v jeho postojích morálka jako soudce, ale nemusí vědět ani se nemusí zaobírat tím, zda je jeho postoj „dlouhodobě prospěšnější“. Je pro něho podstatné, zda je morálně správný, protože – například – je to dlužen druhému jako svému bližnímu nebo sám sobě a své nesmrtelné duši atd. Morální rozhodnutí pak nejsou důležitější a obtížnější proto, že za porušování morálních pravidel, hodnot atd. budou následovat – v souladu s jejich větším významem pro přežívání a prospěch lidstva – tvrdší sankce než za porušení pravidel či hodnot (dejme tomu) společenské etikety.<sup>38</sup> Je tomu mnohdy spíše naopak; jsou důležitá a obtížná právě proto, že závažné nepřijemnosti mohou pro jednajícího vyplývat z toho, že nemůže jednat jinak než v souladu s určitými morálními hodnotami. Jejich důležitost nevyplývá ze zvážení *konečného* největšího prospěchu, nýbrž má pro něho bezpodmínečnou *okamžitou* závaznost. Jednat v takové situaci jinak je sice snad prakticky možné, ale pro daného člověka to není možné morálně – ta možnost není, slovy Bernarda Williamse, na jeho „morální mapě“. Morálka vykládaná výhradně jako věc pravidel – nástrojů na překonávání očekávané neochoty a odporu – je záležitostí toho, co *bych měl* (ought) udělat, třebaže je pro mě velmi dobře myslitelné, ba může pro mne být i přitažlivé udělat něco zcela jiného. Naopak, filosofické chápání morálního nároku bezpodmínečného klade důraz na to, že v některých situacích pro mne je dost dobře nemyslitelné jednat jinak, než jak ode mě morálka vyžaduje, jakmile jsem vůbec porozuměl tomu, o co v dané situaci jde. Nejde tedy o alternativní možnost připouštějící „neměl bych, i když můžu“, nýbrž o bezpodmínečné „nesmím“. Srovnej: „můžu se dopustit vraždy, ale neměl bych“ a „nesmím se dopustit vraždy“ – úvaha prvního typu má přirozeněji své místo spíše v ústech „subklinického“ psychopata starajícího se o udržení své reputace než morálního jednajícího nebo morálního filosofa. Z tohoto srovnání se „pravidlový“ model morální

---

na právě mimořádnou šíří kulturní variability svých forem, nesrovnatelnou s jakoukoli variabilitou prosociálního chování pozorovatelného mezi jinými živočišnými druhy.

<sup>38</sup> Tohle naznačuje např. D. Kocourek, *Lidská morálka a morálka zvířat*; ale srv. protichůdnou poznámku J. Peregrina, *Inferentialism*, str. 122 n.

špatnosti vraždy zdá vycházet jako spíše nevhodný; zatímco v jiných případech tomu tak nezbytně nutně není – například „mohl bych mu sice zalhat, ale asi bych neměl“.

Podobné úvahy poukazují k obecnějšímu problému evolučních vysvětlení morálky: jejich neochotě uskrovnit se ve výkladu svých vlastních závěrů. Jinak řečeno, to, že něco vzniklo určitým způsobem nebo za určitým účelem, nemusí vypovídat mnoho – nebo ne mnoho podstatného – o tom, čím ta věc je, aktuálně. Richard Joyce si ve svém pojednání o evolučním původu morálky je tohoto rozlišení velmi dobře vědom a upozorňuje, že evoluční vysvětlení neodhalují skutečný obsah našich morálních motivací, důvodů a zájmů.<sup>39</sup> Evoluční původ nějaké instituce říká jen málo o jejím smyslu. Podobného směřování příčiny s obsahem se lze dopustit i při vysvětlování fenoménů jako náboženství, umění nebo humor jejich evolučním pozadím. Humor – snad – opravdu vznikl jako adaptační strategie usnadňující soužití a kanalizující konflikty neagresivním způsobem a zároveň jako nástroj pro rozvíjení naší představitosti a flexibility ve výkladu světa. Otázka je, zda tím, že někdo těmito slovy popisuje humor jako to, čím *je*,<sup>40</sup> více získá, nebo ztratí. (Porozumění romantické ironii nebo židovským anekdotám se tímto způsobem spíše nepřiblížíme.)

Problémem samozřejmě je, že obezřetnost, které se ve vlastní práci drží Joyce, do značné míry kompromituje zajímavost celého podniku; sám fakt, že vznikají nové a nové desítky prací na téma evolučního původu a pozadí morálky, jde ruku v ruce s tím, že většina autorů těchto prací má méně skromnou ambici než Joyce. Kdyby autoři i čtenáři těchto prací nesdíleli předpoklad, že evoluční vysvětlení vzniku morálky vypovídají cosi důležitého o podstatě morálky, o tom, čím morálka je (dnes, vůbec), zajímavost těchto vysvětlení by nebyla zásadně odlišného druhu od zajímavosti paleontologických zpráv o tom, že dnešním bezocasým lidem evolučně předcházeli ocasatí předkové, a sotva by jich vznikalo tolik.

Na závěr ještě několik poznámek k implicitnímu utilitarismu evolučních pojetí morálky. V evolučním vysvětlení čehokoli je utilitarismus, aspoň do nějaké míry, obsažen z povahy věci – evolučně úspěšně

<sup>39</sup> R. Joyce, *The Evolution of Morality*, Cambridge (MA) 2006, str. 17.

<sup>40</sup> S podobnými výklady se lze setkat; viz např. J. Miller, *Neuropsychological Insights into Humour*, in: J. Durant – J. Miller (vyd.), *Laughing Matters. A Serious Look at Humour*, London 1989, str. 17–34. Příkladem zdařilé snahy o pojednání humoru v celé jeho šíři jako značně (filosoficky) komplikovaného fenoménu, k němuž povědomí o jeho evolučních kořenech sice patří, ale naprosto je nevyčerpává, je nedávná kniha V. Kolmana *Noc, v níž se pořádají medvědí hony na zajíce*, Praha 2020.

je to, co dlouhodobě přináší výsledky s nejvyšší souhrnnou hodnotou. Ztotožníme-li tento utilitaristický ohled s morálkou vůbec, pak nejpřízemnějším možným důsledkem, který lze z pozorování utilitaristických aspektů evoluce vyvodit, by byla jakási forma karikaturně zjednodušeného hegelianismu ve smyslu „co je skutečné, je nutně také dobré a správné“ – jinak by to přece nebylo mohlo vzniknout, že! Většina autorů, jichž jsem se v tomto textu dotkl, se málokdy explicitně vyjádří v tomto smyslu. Jistou výjimkou může být například Tomasellovo pozorování, že jakkoli můžeme chování na kapitalistických finančních trzích kritizovat jako příklad bezohledného sobectví, ve skutečnosti jde pouze o *občasně* sobecké chování jednotlivců na úkor ostatních a spíše paradoxní vedlejší produkt instituce, která vznikla kooperativním způsobem, která je svou povahou kooperativní, která ztělesňuje schopnost přijímat pravidla – jež, jako taková, vždy generují jistý kooperativní prospěch – a řídit se jimi, a tedy není, či možná ani nemůže být předmětem morální kritiky *celá*, sama o sobě.<sup>41</sup> Ačkoli je tedy mezi evolucionisty běžné setkat se s náznaky *antideterministické* antropologie,<sup>42</sup> jsou svou disciplínou vázáni k velké opatrnosti, pokud by šlo o vnímání morálky jako nástroje či perspektivy *radikální*, neřkuli revoluční, kritiky jakýchkoli politických, společenských nebo kulturních fenoménů. Jakoukoli kritiku kapitalistických trhů, která by identifikovala problémy tkvící hluboko, v samotné *podstatě* této instituce, usvědčuje – z definice – z nesprávnosti jejich dlouhotrvající tradice a poměrná stabilita.

Jinými slovy, díky svému evolučnímu původu jsme my lidé (možná přesněji, naše lidské společnosti) od přirozenosti utilitaristickými stvořeními. A bez ohledu na to, co si o tomto faktu můžeme myslet, není dost dobře myslitelné kritizovat tuto naši výbavu příliš rozsáhle nebo radikálně.<sup>43</sup> Stojí však za to poznamenat, že utilitarismus není nutné vyústění morálního vývoje lidstva – není tomu nutně tak, že v Tomasellovi,

---

<sup>41</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, str. 158 n.

<sup>42</sup> Např. i Joycem kritizovaný Richard Dawkins poznamenává, že „se můžeme postavit svým stvořitelům“, tj. genům (R. Dawkins, *Sobecký gen*, přel. V. Kopský, Praha 1998, str. 182). Nuancovanější formu téže pozice předkládá: M. Kronfeldner, *What's Left of Human Nature?*, Cambridge (MA) 2018, str. 179 nn., když argumentuje, že to, co nám o „lidské přirozenosti“ říkají vědy jako biologie, má explanační kapacitu, jen pokud jde o celou populaci, ne o jednotlivce. Z jiné strany srv. představitelky klasické (naturalizované) etiky ctností (P. Foot, *Natural Goodness*, Oxford 2001, str. 42; R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford 1999, str. 219 n.).

<sup>43</sup> Srv. např. P. Singer, *Darwinovská levice*, přel. D. Kostomitsopoulos, Praha 2016, str. 55 nn.

Haidtovi, Singerovi a dalších dochází duch svého sebeuvědomění. Je to také určitá *kultura*, která vykazuje prvky sebenaplňujícího se prorocství. Některé nedávné publikace, sumarizující výzkumy prováděné po několik desetiletí, ukázaly, že sympatie vůči utilitaristickým řešením modelových morálních problémů (Trolley Problem)<sup>44</sup> během sledované doby markantně vzrostly.<sup>45</sup>

Určitou roli může hrát to, že ve vysokoškolských kurikulech v anglickojazyčných zemích (či zemích jimi významně kulturně a filosoficky ovlivněných) se celé generace ne-filosofů seznamují v přednáškách „Úvodů do filosofie“ s otázkami morální filosofie právě skrze Trolley Problem jako vstupní příklad. Jednou z nejslavnějších morálně-filosofických úvah poválečné popkultury, která se stala součástí obecně sdíleného kulturního vzdělání, je promluva pana Spocka, že „potřeby velkého množství lidí mají větší váhu než potřeby malého množství nebo jednotlivce“. (I s tou výhradou, že racionalita ve spockovském smyslu toho, co je „logické“, sice sama možná nestačí k lidskému životu, pokud se však ptáme, co je racionalita v morálce nebo jak by vypadalo ideálně racionální řešení problémů morálního typu, toto je jistá odpověď.) Řada prací, podle nichž je jiný než utilitaristický pohled na morálku jednoduše nevědecký, resp. klade přílišný důraz na méně důležité epifenomeny morálky, a jejich mimořádný vliv ve sféře popularizace vědy je dalším dílkem do této *kulturní skládačky*.

Morální kultura se ale může vyvíjet různými směry. Jednou z věcí, která nám může ukazovat, že „jiný svět je možný“, je výše zmíněný rozmach animal ethics. Existují samozřejmě velmi vlivná utilitaristická pojetí animal ethics, nejsou ale jediná a nemají v dané diskusi výsadní postavení. Tak či tak, pokud nic jiného, pak příklad animal ethics ukazuje, že morální imaginace nejen jednotlivců–profesionálních filosofů, ale celé společnosti se může poměrně markantně proměnit během evolučně mimořádně krátkého času a že v této proměně směrem k morálně *správnějšímu* jednání nehraje „sdílený úspěch“ společenství lidských jednajících

---

<sup>44</sup> Znamé modelové cvičení existující v řadě verzí, z nichž v té nejběžnější figuruje subjekt stojící u výhybkové páky a řešící otázku, zda má nechat neovladatelné kolejové vozidlo řídit se vpřed a zabít pět lidí stojících na kolejích, anebo zdá má odklonit vůz na vedlejší kolej, kde přejezdí „pouze“ jednoho člověka.

<sup>45</sup> I. Hannikainen – E. Machery – F. Cushman, *Is Utilitarian Sacrifice Becoming More Morally Permissible?*, in: *Cognition*, 170, 2018, str. 95–101; E. Awad – S. Dsouza – A. Shariff – I. Rahman – J.-F. Bonnefon, *Universals and Variations in Moral Decisions Made in 42 Countries by 70,000 Participants*, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 117, 2020, str. 2332–2337.

cích ani roli explicitní morální motivace, ani roli neviditelného hnacího evolučního mechanismu. Animal ethics tak obnažuje poměrně jasně nutnost jistého teoretického rozhodnutí: Můžeme obhajovat status morálního jednání vůči zvířatům jakožto morálního tím, že se jedná o ohled na *jiné*, s nimiž nás ale nepojí žádná sdílená intencionalita, kooperativní podnik ani zájem na „sdíleném úspěchu“. Nebo naopak tím, že všechno, co je na tomto jednání skutečně morální, je takovým jen *odvozeně a díky tomu*, že připomíná kontexty té jediné skutečně morální altruistické péče o druhého – druhého *člověka*. Tato druhá možnost zavání přílišnou hrou na jistotu.

Rozhodnout se pro první variantu znamená otevřít se možnosti, že ne všechno užitečné a podstatné o morálce se dozvíme tak, že budeme jednoduše hledět čtyřicet pět tisíc let do minulosti nebo ještě dál. Příklad morálního jednání vůči zvířatům ukazuje, že vývoj morálního myšlení se tehdy nezastavil, resp. že se na něm podílil i mnohem rychlejší vývoj kulturní, který nemusí být jen organickým rozvinutím evolučních předpokladů a není jimi vázán.

## Závěr

Cílem tohoto textu nebylo předložit vyvrácení některého nebo všech vlivných a pozoruhodných pojednání o tom, odkud se lidská morálka vzala. Lze se z nich dozvědět mnoho zajímavého. Mým úmyslem bylo formulovat doporučení k větší opatrnosti, pokud jde o výklad toho, co se z těchto evolučních vysvětlení dozvídáme. Zhruba řečeno, to, čím nějaká věc je – co znamená, když o ní mluvíme –, může být do značné míry nezávislé na tom, jakým způsobem nebo z čeho vznikla. Morálka je příkladem fenoménu či instituce, kde je taková opatrnost na místě.

Konečně, i sami autoři pojednání o evolučním původu lidské morálky našlapují opatrně kolem závěru, k němuž jako by jejich práce poukázovaly: totiž že lidské jednání a možnosti jeho hodnocení jsou vázány svým biologickým či adaptačním základem. Jakkoli se k podobnému tvrzení obvykle nechtějí zavázat, pojem morálky, s nímž implicitně či explicitně pracují, je s touto základnou spojen poměrně těsně. Jestliže prekurzorem morálky byly úspěšné adaptační strategie spolupráce mezi našimi prapředky, lze i dnes morálku ztotožnit s formami a hodnotami spolupráce, které společenství umožňují prospívat. Protipříklady, které jsem v části 2 a 3 diskutoval, se vesměs různými způsoby vážou s už zavedenými a nijak objevnými protiargumenty, jejichž rodokmen zahrnuje

filosofy jako Platón či Kant. *Není* samozřejmý předpoklad, že lze vůbec ukázat na externí účel morálky (který by její imperativy činil „hypotetickými“); a i kdyby ano, *není* samozřejmý předpoklad, že tímto účelem má být „sdílený úspěch“ kolektivního aktéra „my“. Respektive, jak přesně popsat, v čem sdílený úspěch spočívá a kdo všechno se má počítat do „my“, jsou netriviální problémy samy o sobě. Tyto zdánlivě samozřejmé předpoklady by bylo ve skutečnosti třeba obhájit proti odlišným stanoviskům, jež zdůrazňují bezpodmínečnost (či „kategoričnost“) požadavků morálky, která neslouží účelu externímu vůči celé „instituci“ morálky či vůči jednotlivému druhému. Jiné než utilitaristické vysvětlení *původu* morálky je možná „nevědecké“. To ale neznamená, že jiná morálka než utilitaristická je „nevědecká“ či že morálka jednoduše *je* utilitarismus v tomto smyslu. Ovšem významná přítomnost této intuice v disciplínách s filosofií sousedících (spíše než dominující filosofií samé), stejně jako v populární kultuře, svým dílem přispívá k pozoruhodným posunům lidské morální imaginace.

Řadě argumentů, s nimiž jsem se tu pokoušel pracovat, je vlastní pokus o jisté převrácení perspektivy na mnou použité protipříklady, z nichž některé mají výjimečnou či extrémní povahu (supererogace). Co se z jednoho hlediska jeví jako periferní fenomén či exces, se z jiného hlediska může ukazovat jako konstitutivní pro samo naše chápání rozdílu mezi správným a nesprávným a jeho smyslu – rozdílu, bez něhož se neobejdeme ani při našem každodenním pohybu ve zcela světských a běžných situacích.<sup>46</sup>

## ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Beitrag stellt eine Polemik mit jenen Auffassungen vom Wesen der Moral dar, die – ausgehend von einer Erforschung der evolutionären Ursprünge der Moral – den Sinn der Moral in einer (durch Regeln abgesicherten) Kooperation der Gesellschaft zum Zwecke des gemeinsamen Erfolgs verorten. Ich führe mehrere Gegenbeispiele (Fälle von Supererogation, moralische Einstellungen gegenüber Tieren) an, um an denen zu zeigen, wie wichtig es ist, Moral unabhängig von 1) der

---

<sup>46</sup> Tato publikace byla podpořena v rámci projektu OP VVV „Centrum pro etiku jako studium hodnoty člověka“, reg. č. CZ.02.1.01/0.0/0.0/15\_003/0000425 spolufinancovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj a státního rozpočtu České republiky.

Forderung nach Prosozialität und 2) dem objektiven (externen) Zweck, den Moral erfüllen soll, zu konstruieren.

## SUMMARY

The article is a polemic with conceptions of the nature of morality which, based on an inquiry into the evolutionary origins of morality, locate its meaning in a society's cooperation (backed by rules) for the purpose of joint success. I offer several counterexamples (cases of supererogation, moral attitudes towards animals) and use them to show the significance of construing morality independently of 1) the requirement of pro-sociality and 2) the objective (external) purpose that morality is supposed to fulfil.