

# Lidská morálka a morálka u zvířat<sup>1</sup>

**David Kocourek**

Filozofická fakulta Univerzity Hradec Králové

david.kocourek@uhk.cz

---

## Abstrakt:

Text se zabývá otázkou, zda má smysl mluvit o existenci morálky u zvířat. Vychází z kritiky teorie pozlátka Fransa de Waala, která je zde identifikována jako falešná dichotomie opomíjející možnost, že by morálka mohla být něco jiného než přirozené, instinktivní chování, přičemž by zároveň s takovým chováním nebyla v rozporu. Právě takový pohled na podstatu morálky ovšem text obhájí. Po stručném představení několika dalších autorů věnujících se otázce zvířecí morálky (např. Korsgaardová či Bekoff a Pierceová) autor navrhuje kritérium vymezující rozdíl mezi skutečnou morálkou a pouhým pro-sociálním chováním: tímto kritériem je kulturní variabilita. Klíčový rozdíl mezi lidským morálním chováním a zvířecím „morálním“ chováním spočívá v tom, že lidské morální normy se výrazně liší napříč jednotlivými kulturami a časovými obdobími, zatímco ty zvířecí – jak se zdá – zůstávají stejné pro všechny komunity daného živočišného druhu.

**Klíčová slova:** Frans de Waal, morálka, zvířecí morálka, antropologická diference

**DOI:** <https://doi.org/10.46854/fc.2021.3r.525>

---

## 1. De Waalova dichotomie morálky

Ve své knize *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*<sup>2</sup> se Frans de Waal kriticky vymezil proti přístupu, který nazval „teorie pozlátka“ [*veneer theory*]. Teorie pozlátka představuje pro de Waala zastřešující pojem, který v sobě zahrnuje veškeré filosofické, biologické či psychologické přístupy, podle nichž je morálka pouze jakési „pozlátko“ na jinak krutém a sobeckém jádru lidské přirozenosti. Morálka je podle teorie pozlátka pouze přetvářka, kterou si vynucuje náš společenský systém, ale která sama o sobě nemá

---

1 Práce na tomto článku byla součástí výzkumného projektu „Man as a Normative Creature“, jenž uspěl v rámci Grantové soutěže na podporu excelence na Univerzitě Hradec Králové.

2 Waal, F. de, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Eds. Macedo, S. – Ober, J. Book includes responses by the Peter Singer, Christine M. Korsgaard, Philip Kitcher and Robert Wright. Princeton, Princeton University Press 2006.

v přírodě místo. Zastánců různých forem teorie pozlátka je mnoho – de Waal uvádí mimo jiné následující autory:

- Thomas Hobbes. Podle Hobbese je v přirozeném stavu věcí „člověk člověku vlkem“ a lidé žijí ve věčné „válce všech proti všem“. Tento pro člověka výchozí stav lze překonat pouze ustanovením společenské smlouvy, kterou bude suverénní vládce vynucovat silou. Taková společenská smlouva představuje právě ono pozlátko zakrývající lidskou přirozenost – aby mohla civilizovaná lidská společnost vůbec vzniknout, je třeba násilím donutit člověka, aby jednal v rozporu se svou přirozeností.<sup>3</sup>
- Thomas Henry Huxley. Huxley byl současníkem Charlese Darwina a významným proponentem evoluční teorie. Morálku ovšem Huxley považoval za něco, co se představě evoluce jako principu přežití nejsilnějších zásadně příčí. Morální člověk je podle Huxleyho jako zahradník, který musí neustále vytrhávat plevel ze své zahrady – stejně jako on i morální člověk musí každý den bojovat se svou vlastní přirozeností.<sup>4</sup>
- Richard Dawkins. Ve svém slavném *Sobeckém genu* připisuje Dawkins lidem (a pouze lidem) schopnost postavit se sobeckým genům na odpor – lidé mohou záměrně pěstovat „čistý altruismus“, což je něco, co v přírodě nemá místo a co zde před lidmi nikdy neexistovalo. Altruistické chování (morálka) je něco, co lidé mohou vymyslet a prosazovat díky svým nadstandardně rozvinutým kognitivním schopnostem. Rozhodně to není něco, co by jakkoliv vycházelo z přirozenosti sobeckých replikátorů.<sup>5</sup>

Podle de Waala se všichni tito myslitelé mýlí. Proti jejich představě morálky jako společenského pozlátka zakrývajícího naši krutou přirozenost klade de Waal svoji evoluční teorii morálky, podle níž stojí lidská morálka na přirozených emocích a tendencích k pro-sociálnímu chování, které lidé sdílí s mnoha dalšími společenskými živočichy. Morálka není popřením našeho evolučně podmíněného chování, nýbrž je s tímto chováním kontinuální. De Waal používá analogii věže, podle níž by považovat morálku za něco odděleného od naší evoluční historie bylo podobně nesmyslné jako považovat vrchol věže za oddělený od jejích spodních pater.<sup>6</sup> Podobný názor nakonec

3 Waal, F. de, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c.d., s. 3–4. Srov. také Hobbes, T., *Leviathan neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*. Přel. J. Hruša. Praha, Melantrich 1941.

4 Waal, F. de, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c.d., s. 6–8. Srov. také Paradis, J. G. – Williams, G. Ch. (eds.), *Evolution and Ethics: T. H. Huxley's Evolution and Ethics with New Essays on Its Victorian and Sociobiological Context*. Princeton, Princeton University Press 1989.

5 Waal, F. de, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c.d., s. 9. Srov. také Dawkins, R., *Sobecký gen*. Přel. V. Kopský. Praha, Mladá fronta 1998.

6 Waal, F. de, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c.d., s. 181.

de Waal připisuje už i samotnému Darwinovi – a kritizuje Huxleyho či Dawkinse mimo jiné právě za to, že se v tomto směru od zakladatele evoluční teorie tak zásadně odvrátili. Ačkoliv tedy podle de Waala lidská morálka skutečně představuje fenomén komplikovanější a sofistikovanejší, než je pro-sociální chování například u šimpanzů, jedná se podle něj v zásadě o stejný typ chování – přestože je lidská morálka vyvinutější než morálka šimpanzů a přestože u lidí je morální chování částečně ovlivňováno i kulturou či jazykem, stále vychází morálka u lidí i u zvířat ze stejných evolučních základů, stále se jedná o tentýž fenomén.

De Waal nás ve své knize staví před dilema: buď je lidská přirozenost sobecká a krutá – a morálka je tím pádem pouze lidský „vynález“, který nás nutí tuto svoji přirozenost potlačovat (teorie pozlátka); nebo je lidská přirozenost mnohem společenštější, než navrhuji zastánci teorie pozlátka – a v tom případě je morálka přirozený fenomén podléhající zákonům evoluce a společný mnoha společenským živočichům (evoluční teorie morálky). Takto postavené dilema je ovšem podle mého názoru pouze falešnou dichotomií. Existuje ještě třetí možnost, kterou de Waal pomíjí, totiž že lidská přirozenost je skutečně společenská, že empatie či altruismus jsou evolučně podmíněné adaptace sdílené všemi společenskými živočichy, ale lidská morálka je i přesto něco fundamentálně odlišného od těchto fenoménů. A teprve při představení této možnosti začne být debata o morálce zvířat zajímavá.

## 2. Překonávání vlastní přirozenosti

Filosofka Christine Korsgaardová se ve své odpovědi de Waalovi<sup>7</sup> příliš nezabývá obhajováním či naopak odmítáním teorie pozlátka. Považuje ji za poměrně nezajímavý přístup, který by sotva kdo mohl (přinejmenším dnes) skutečně zastávat. Podobný názor na teorii pozlátka nakonec vyjádřili i další autoři, kteří v *Primates and Philosophers* na de Waalův výchozí text reagovali.<sup>8</sup> Korsgaardová přesto nepřijímá de Waalův závěr, že morálka je pouze rozvinutím přirozených, evolučně podmíněných tendencí – a to právě z toho důvodu, že morálka je podle ní ještě něco jiného než tyto biologické vzorce chování.

Korsgaardová je filosofka následující kantiánskou etickou tradicí, a proto odmítá považovat za morální jednání „pouze“ pro-sociální chování. Jednání je morální jedině tehdy, pokud je *správné* – a co je *správné* jednání je možné rozhodnout pouze pomocí striktních, racionálně odvoditelných pravidel.

7 Korsgaard, Ch. M., *Morality and the Distinctiveness of Human Action*. In: Waal, F. de, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c.d., s. 98–119.

8 Např. Philip Kitcher nebo Peter Singer, o kterém bude ještě řeč níže.

Takovým pravidlem může být například právě Kantův kategorický imperativ. Nezáleží tedy na tom, zda jsou zvířata od přírody sobecká či společenská, zda jsou schopná altruistického chování či empatie. Korsgaardová jim žádné z těchto vlastností neupírá, přesto ale není ochotná nazývat je morálními bytostmi, neboť morálka s přirozenými emocemi jednoduše nijak nespojuje. Zvířata podle Korsgaardové postrádají tzv. „normativní autonomii“ [*normative self-government*], tedy možnost volit si své vlastní záměry a cíle. Veškeré chování zvířat je totiž podle Korsgaardové už předem určeno jejich instinkty; zvířata mohou být sobecká, pokud se vyvinula jako sobecká, mohou být společenská, pokud se vyvinula jako společenská, ale nemohou si sama pro sebe nastavit z rozumu odvozená morální pravidla. A právě proto je lidská morálka fundamentálně odlišná od zvířecího pro-socialního chování. Člověk může jednat správně, protože ví, co je správné jednání, může jednat v souladu s tím, co chápe jako svoji povinnost – třeba i navzdory svým biologickým zájmům. Zvíře může (ba dokonce musí) jednat pouze v souladu se svojí přirozeností – a to není morálka.<sup>9</sup>

Ačkoliv Korsgaardová správně poukazuje na to, že odmítnutí teorie pozlátka ještě nutně neimplikuje závěr, že morálka musí být biologické podstaty, mohlo by se zdát, že její vlastní nároky na morální jednání jsou buď nastaveny nerealisticky vysoko, nebo reflektují pouze velmi specifické, filosofické chápání morálky. Každodenní chápání morálky se ovšem s kantiánskou pozicí Korsgaardové nemusí vždy shodovat – a některé výzkumy lidského chování provedené psychology dokonce dokládají, že představa člověka jako aktivního činitele, který dokáže poznat, co je a co není správné pouze na základě svého rozumu (a pak jednat v souladu s tímto poznáním), je velmi problematická.

Podle sociálně intuicionistického modelu, který představil americký psycholog Jonathan Haidt,<sup>10</sup> není rozum příčinou lidského morálního jednání – jednání samo je totiž vedeno především morálními intuicemi, emocemi a podvědomými afekty. V praxi podle Haidta vypadá morální rozhodování tak, že člověk, který se ocitne v situaci vyžadující morální reakci, jedná primárně podle své bezprostřední intuice – a teprve později se toto jednání snaží racionálně obhájit. Rozum tedy nefunguje jako soudce hledající pravdu, ale spíše jako obhájce, který se snaží prosazovat zájmy svého klienta. V procesu morálního rozhodování tak rozum spíše jen post hoc obhajuje či vysvětluje dané jednání.

9 V českém prostředí se debatě mezi de Waalem a Korsgaardovou podrobněji věnují: Jaroš, F. – Šrůtková, A., Evoluční etika Franse de Waala a její filozofické reflexe. *Filosofie dnes*, 9, 2017, č. 1, s. 52–70.

10 Haidt, J., Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*, 118, 2001, No. 4, s. 814–834.

Takový způsob rozhodování dobře demonstuje analýza tzv. trolley problému, kterou představil další americký psycholog, Joshua Greene.<sup>11</sup> Greene zkoumal reakce respondentů na dvě verze trolley problému – klasickou verzi a tzv. footbridge verzi. V klasické verzi<sup>12</sup> tohoto slavného myšlenkového experimentu jsme konfrontováni s tramvají, která se řítí na pět nic netušících dělníků. Jediný způsob, jak odvrátit hrozící katastrofu, je přehodit výhybku a svést tramvaj na jinou kolej – jenže i na této koleji pracuje jeden dělník. Respondenti v této tradiční variantě většinou docházejí k závěru, že smrt jednoho člověka je lepší než smrt pěti lidí, protože jsou ochotni považovat přehození výhybky za morálně správné jednání.

Jenže stačí trochu přeformulovat výchozí dilema a vše se změní. Ve footbridge variantě problému<sup>13</sup> není k dispozici žádná druhá trať, na kterou bychom mohli tramvaj přesměrovat – nyní stojíme na mostě nad tratí a jediný způsob, jak rozjetou tramvaj zastavit, je strčit jí do cesty velkého, těžkého člověka, který stojí na mostě s námi a zvědavě se naklání přes zábradlí. Tento člověk by svojí vahou tramvaj zastavil, sám by při tom ale zemřel. Ačkoliv i zde zachráníme pět lidí obětováním jednoho, drtivá většina respondentů není ochotná uznat, že shodit nevinného přihlížejícího z mostu je morálně správný čin.

Proč? Podle Greenea je to (mimo jiné) proto, že v lidském mozku fungují dva různé rozhodovací systémy – jeden evolučně starší, který reaguje rychle a přímočaře, a druhý, mladší, který operuje pomocí kognitivně náročnějšího, abstraktního myšlení. Greene je nazývá jednoduše Systém 1 a Systém 2. V prvním případě máme možnost nezaujatě přemýšlet o tom, kolika lidem hrozí nebezpečí na té které trati, a své rozhodnutí můžeme realizovat neosobním stlačením páky – rozhodování se v takovém případě chopí mladší, abstraktně kalkulující Systém 2. Druhý případ je ale odlišný: vlastnoruční svržení druhého člověka z mostu vstříc jisté smrti aktivuje negativní odezvu staršího Systému 1, který se vyvinul tak, aby motivoval naše předchůdce ke kooperaci a vzájemné pomoci, ne k zabíjení svých bližních.

Aktivity dvou různých rozhodovacích systémů ale – samozřejmě – nejsou tím, co lidé, kteří v obou případech trolley problému volí jiné jednání, udávají jako důvod svých rozhodnutí. Namísto toho se pokouší najít nějaký zásadní rozdíl mezi oběma případy, který by v prvním ospravedlnil obětování jednatelce, zatímco v druhém nikoli (jednou z potenciálních námitek zde může

11 Greene, J., *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*. New York, The Penguin Press 2013.

12 Problém byl v této podobě poprvé formulován v: Foot, P., The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. *Oxford Review*, 17, 1967, No. 5, s. 5–15.

13 Tuto varianci na trolley problém představila Judith Jarvis Thomsonová. Viz Thomson, J. J., Killing, Letting Die, and the Trolley Problem. *The Monist*, 59, 1976, No. 2, s. 204–217.

být právě kantiánské „použití člověka jako prostředku“ v druhé variantě problému). Přesně v souladu s Haidtovým sociálně intuicionistickým modelem i zde jsme svědky toho, že racionalizace přichází až po té, co je o morálnosti či nemorálnosti činu rozhodnuto na podvědomé, emocionální úrovni.

Na Haidtovy a Greeneovy výzkumy se ve své odpovědi de Waalovi explicitně odvolává Peter Singer.<sup>14</sup> Zatímco podle de Waala existence staršího Systému 1, aktivovaného ve footbridge variantě trolley problému, dokazuje evolučně podmíněné kořeny morálky, Singer poukazuje na to, že právě existence druhého, abstraktně racionálního Systému 2, který je v některých případech schopný zvrátit rozhodnutí Systému 1, může představovat onen fundamentální rozdíl mezi zvířecím a lidským morálním usuzováním. Haidt a Greene sice zpochybňují představu člověka jako za všech okolností racionálně jednajícího činitele, kterou by snad mohla naznačovat odpověď Korsgaardové, nicméně fakt, že máme silné podvědomé morální intuice, ještě neznamená, že bychom se jimi měli za všech okolností řídit.

Haidt ani Greene na žádném místě neprezentují své výsledky jako normativní, právě naopak – opakovaně zdůrazňují, že se jedná pouze o deskriptivní zkoumání lidského chování, ze kterého nelze vyvozovat žádné morální imperativy. A Singer před slepým následováním našich morálních intuicí dokonce explicitně varuje. Pokud nedokážeme najít žádný skutečný, logický důvod, který by ospravedlnil rozdílné řešení dvou výše popsaných verzí trolley problému, měli bychom naše intuice odmítnout – a ne se je zoufale snažit hájit.<sup>15</sup> Singer chápe morálku utilitaristicky, od Korsgaardové se tedy liší v náhledu na to, co podle něj konstituuje morálně správné chování, shoduje se s ní nicméně v názoru, že má-li být chování morální, nesmí být motivováno pouze morálními intuicemi, nýbrž především racionální úvahou (kategorickým imperativem v případě Korsgaardové, utilitaristickým kalkulem v případě Singera).

Je tedy možné říci, že kritika, kterou Korsgaardová vznáší vůči de Waalovu pojetí morálky, je přece jen oprávněná? Spor, před kterým zde stojíme, spočívá v rozhodování o tom, zda musí být morální soud veden výhradně racionální úvahou (které by podle těchto autorů byli schopní pouze lidé), či zda může být motivován i něčím jiným (například emocemi – a tím pádem být přístupný i zvířatům). Takovou otázku ale není snadné rozhodnout – ne-

14 Singer, P., *Morality, Reason, and the Rights of Animals*. In: Waal, F. de, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c.d., s. 140-158. Srov. také Singer, P., *Ethics and Intuitions*. *The Journal of Ethics*, 9, 2005, No. 3/4, s. 331-352.

15 Trolley problém samozřejmě představuje extrémní, hypotetický scénář, je ale možné si představit i mnohem běžnější situace, kdy se naše první podvědomá reakce po podrobnějším prozkoumání ukáže jako chybná – například různé případy rasismu či homofobie. Singerovu averzi ke spoléhání se na naše intuice při posuzování morálního jednání sdílí i další autoři – známa je například kniha psychologa Paula Blooma s provokativně výstižným názvem *Against Empathy*. Viz Bloom, P., *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*. New York, Ecco 2016.

jenže není jasné, jak bychom ji měli hodnotit v případě zvířat (tvrzení Korsgaardové, že zvířata jednají vždy pouze na základě instinktů, rozhodně není neproblematické, jak ještě uvidíme ve zbytku tohoto textu), ale dokonce ani u lidí: jak ukazují výzkumy Haidta a Greenea, není snadné od sebe rozum a emoce jasně oddělit.

### 3. Podstata morálky

Chyba teorie pozlátka, jak jsme viděli, nespočívala ani tak v tom, že by chápala morálku jako soubor uměle vytvořených sociálních pravidel, nýbrž v tom, že tato pravidla měla být podle ní v rozporu s naší přirozeností. Teorie pozlátka se tedy mýlila především ve svém pohledu na lidskou přirozenost, ne nutně na podstatu morálky. Přesto jak de Waal, tak Korsgaardová či Singer mluví primárně o morálním chování jednotlivce, tedy o tom, jak své (či cizí) morální jednání a soudy hodnotí sám aktivně jednající člověk, nikoli o tom, jak jsou chápány v kontextu zvyků či pravidel konkrétní komunity.

V článku „Two Concepts of Morality“<sup>16</sup> označil Neil Cooper tyto dva typy morálky termíny *sociální* a *individuální*. Zatímco individuální morálka představuje povinnosti a správné jednání z pohledu jednotlivce (např. jednání v souladu s kategorickým imperativem, které jsme viděli u Korsgaardové, či následování morálních intuic, o kterých pojednává de Waal); sociální morálka představuje právě onen soubor norem, které jsou považovány za správné v konkrétním společenství (např. pravidla daná společenskou smlouvou u Hobbesa). Podle Coopera nelze preferovat jeden typ morálky na úkor druhého – oba jsou validní a v určitých kontextech důležité.

Pokud bychom tedy spolu s teorií pozlátka chtěli odmítnout i celý koncept sociální morálky a zaměřili se pouze na morálku individuální, připravili bychom se tím o velmi důležitý rozměr tohoto fenoménu. Podle Haidtova výše zmiňovaného sociálně intuicionistického modelu navíc naše podvědomé morální předpoklady sice jen zřídka dokáže změnit náš vlastní rozum, mnohem častěji je ale dokáže ovlivnit chování a názory druhých, což ještě více akcentuje potřebu chápat morálku ve společenském kontextu. Pokud jsme tedy nedokázali rozhodnout spor o zvířecím morálním chování na úrovni individuální morálky a morálních soudů jednotlivců, zkusme se nyní zaměřit na otázku, zda mají zvířata něco jako morálku sociální.

Marc Bekoff a Jessica Pierceová se spolu s de Waalem řadí do skupiny autorů, kteří se nezdráhají, přinejmenším do nějaké míry, mluvit o morálce zví-

16 Cooper, N., Two Concepts of Morality. *Philosophy*, 41, 1966, No. 155, s. 19–33.

řat.<sup>17</sup> V knize *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*<sup>18</sup> jdou dokonce mnohem dál než de Waal – zatímco podle de Waala lidé sdílí se zvířaty jen základní evoluční kameny morálky, které ale posléze významným způsobem rozšiřují, Bekoff a Pierceová považují lidskou morálku pouze za jednu z mnoha variant tohoto fenoménu. Bekoff a Pierceová definují morálku jako vzájemně se doplňující způsoby chování vůči druhým, které regulují interakce v rámci sociální skupiny. Jedná se podle nich o sociální fenomén vznikající při interakci mezi jednotlivci, který jim napomáhá udržovat komplexní sociální vztahy.<sup>19</sup>

Tato charakteristika morálky v podstatě odpovídá Cooperově sociální morálce – důraz zde není kladen na způsob rozhodování jednotlivce, nýbrž především na normy prosazované a dodržované v komunitě. Originalita přístupu Bekoffa a Pierceové spočívá v tom, že morálka je podle nich druhově relativní; to znamená nejen to, že neexistuje žádná jedna správná lidská morálka, jak tvrdí tradiční morální relativismus, ale i to, že relativita morálky se rozprostírá přes jednotlivé lidské kultury dokonce až na jednotlivé živočišné druhy. Jinou morálku mají vlci, jinou šimpanzi, jinou delfíni – a jinou lidé. I zvířata tedy mají určitou sociální morálku, pravidla, u nichž se v rámci dané skupiny očekává, že je její jednotliví členové budou dodržovat.

Příklad morálního chování najdeme podle Bekoffa a Pierceové třeba u mláďat kojotů,<sup>20</sup> která, jsou-li při hrách s ostatními štěňaty příliš agresivní, jsou skupinou ostrakizována a vyloučena z dalších her. Dodržování určitých pravidel v rámci dané skupiny ale zároveň není podmíněno striktními instinkty – ne všichni členové dané komunity se tedy těmito pravidly řídí za všech okolností; zvířata, podobně jako lidé, mají nejméně do určité míry možnost tato pravidla porušovat (navzdory tomu, co o nich tvrdila Korsgaardová). Bekoff a Pierceová zmiňují například případ paviána Nicka,<sup>21</sup> který byl pozorován, když po vítězném souboji s paviánem Ruebenem nezanechal útočení a dorážení ani poté, co se Rueben pro paviány obvyklým gestem vzdal (což by podle standardních sociálních norem paviáního chování mělo spor ukončit). U Nicka se navíc nejednalo o jeden výjimečný „hřích“, tento samec se podobně „nemorálně“ – tedy v rozporu s běžným chováním ostatních paviánů v podobných situacích – choval pravidelně.

Oba tyto příklady ilustrují, že zvířata mají: 1) sociální morálku, tedy stanovené standardy toho, jak se členové skupiny mají chovat (neútočit na pro-

17 Do skupiny těchto autorů patří například Kristin Andrewsová, Bert Musschenga či Mark Rowlands, o kterém bude ještě řeč níže.

18 Bekoff, M. – Pierce, J., *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*. Chicago–London, The University of Chicago Press 2009.

19 Tamtéž, s. 7.

20 Tamtéž, s. 6.

21 Tamtéž, s. 15–16.



tivníka, který se vzdává, nebýt agresivní při hrách se členy vlastní smečky), které jsou často vynucovány ostatními členy skupiny; a 2) individuální morálku, tedy možnost jednat těmito normám či pravidlům navzdory, a to na základě svých vlastních rozhodnutí či svého vlastního charakteru. Mohlo by se tedy zdát, že v tomto smyslu není mezi lidskou a zvířecí morálkou žádný kvalitativní rozdíl – pokud jsou lidské společenské normy či lidské individuální morální rozhodování mnohem sofistikovanější než analogické příklady u zvířat, je to stále rozdíl nanejvýš kvantitativní, jak nakonec dovozoval i de Waal. V jakém smyslu ale můžeme rozlišovat mezi kvalitativními a kvantitativními rozdíly?

Abychom mohli rozhodnout, zda je rozdíl mezi A a B kvalitativní či kvantitativní, musíme nejprve vědět, jaké aspekty A a B považujeme za relevantní. Pokud bychom se například snažili rozhodnout, zda je rozdíl mezi bicyklem a automobilem kvalitativní či kvantitativní, mohli bychom stejně dobře tvrdit, že je zde rozdíl pouze kvantitativní (obojí jsou prostředky umožňující člověku rychlejší pohyb – auto je sice rychlejší než kolo, ale účel je stejný, a rozdíl tedy pouze kvantitativní); nebo že je zde již fundamentální, kvalitativní rozdíl (bicykl je poháněn lidskou silou, automobil motorem).

Odpověď na to, zda je rozdíl mezi kolem a autem kvalitativní či kvantitativní, se bude lišit podle toho, zda je pro nás relevantní spíše to, co dané prostředky dělají, nebo naopak to, jakým způsobem to dělají. A podobná situace nastává i u morálky – pokud nás zajímá jakékoliv sociální chování mezi členy té které skupiny živočichů, můžeme jistě říci, že rozdíl mezi lidmi a zvířaty je pouze kvantitativní. Z tohoto předpokladu by pak bylo možné následně vyvodit, že pokud danému fenoménu u lidí říkáme morálka, není důvod se tomuto termínu vyhýbat ani v případě zvířat. Pokud nás ale zajímá nějaký specifický aspekt tohoto chování, můžeme jistě najít takový, který se nikde jinde než u lidí nevysskytuje. A v tom právě spočívá skutečná podstata sporů o zvířecí morálku.

#### 4. Dvě debaty

Rozdíl mezi autory, jako jsou de Waal či Bekoff a Pierceová, tedy těmi, kteří tvrdí, že vše podstatné na lidské morálce je evolučně kontinuální se zvířecí morálkou (a zvířata je tím pádem možné, přinejmenším do jisté míry, považovat za morální bytosti), a autory, jako jsou Korsgaardová či Singer, podle kterých je lidská morálka fundamentálně odlišná od sociálního chování, které můžeme pozorovat u zvířat, nespočívá ani tak v empirické evidenci, ze které vycházejí, jako spíše v tom, jakou evidenci vůbec považují za relevantní. V zásadě jde tedy podle všech těchto autorů o to, co se snažíme nalézt, když hledáme morálku u zvířat.

Podle Simona Fitzpatricka<sup>22</sup> je tomu tak proto, že výše zmínění autoři se podle toho, zda se hlásí k jedné či druhé názorové skupině, ve skutečnosti angažují ve velmi odlišných projektech. Zatímco de Waal a ostatní autoři podobného zaměření chápou morálku jako určitý *přirozený druh*<sup>23</sup> – a snaží se tedy zjistit, jestli nějaký takový přirozený druh 1) existuje u lidí, 2) existuje u zvířat a 3) existuje evoluční návaznost mezi těmito dvěma přirozenými druhy; Korsgaardová a jí podobní autoři rozvíjejí *konceptuální analýzu* pojmu morálka, tedy snaží se nejprve zjistit, co tento termín a jeho užití znamená například ve filosofickém diskurzu – a teprve poté se ptají, zda je možné tuto definici aplikovat i na chování pozorované u zvířat. Zjednodušeně by bylo možno říci, že projekt hledání přirozeného druhu je vědecký a empirický, zatímco konceptuální analýza je projekt filosofický a analytický.<sup>24</sup> V takové situaci pak není divu, že autoři z obou táborů nemohou najít společnou řeč.

V rámci tohoto sporu Simon Fitzpatrick sympatizuje spíše s empirickým přístupem autorů seskupených kolem de Waala, neboť ten podle něj může – na rozdíl od neplodných debat o významu slov – přinést nějaké netriviální nové poznání. Toto tvrzení samo o sobě ale ještě nelze považovat za argument, který by mohl debatu o zvířecí morálce definitivně rozhodnout, jedná se spíše o určitou pragmatickou preferenci. Fitzpatrick si toho je vědom – nechce tvrdit, že za skutečnou morálku bychom měli považovat určitý přirozený druh, tvrdí pouze, že hledání přirozených druhů je legitimní vědecký projekt, zatímco debata o tom, jak tyto přirozené druhy nazývat, je v zásadě zbytečná. Nechce tedy debatu o morálce u zvířat rozhodnout, ale spíše ji úplně odvrhnout.

22 Fitzpatrick, S., Animal Morality: What Is the Debate about? *Biology and Philosophy*, 32, 2017, No. 6, s. 1151–1183.

23 Přirozené druhy bývají tradičně definovány jako množiny objektů či entit, které sdílejí určité signifikantní podobnosti nezávisle na lidských kategoriích či interpretacích. Říci o morálce, že je to (psychologický) přirozený druh, tedy znamená tvrdit, že je to něco, co v přírodě existuje nezávisle na nás – například schopnost empatie chápána nikoli jako projekce našich emocí na chování zvířat, nýbrž jako evolučně podmíněný instinkt společný lidem i zvířatům. Podrobně o přirozených druzích ve filosofické tradici viz Hacking, I. A., *Tradition of Natural Kinds. Philosophical Studies*, 61, 1991, No. 1/2, s. 109–126.

24 Ačkoliv u doposud diskutovaných autorů platilo, že zastánci „vědeckého“ přístupu (de Waal, Bekoff a Pierceová) přijímají představu zvířecí morálky pozitivně, zatímco „filosofové“ (Korsgaardová, Singer) ji odmítají, není to nutně pravidlem. Například Mark Rowlands (Rowlands, M., *Can Animals Be Moral?* New York, Oxford University Press 2012) se k současnému chápání pojmu morálky staví kriticky a navrhuje jej upravit tak, aby obsáhlo i chování některých živočichů. A naopak Michael Tomasello (Tomasello, M., *A Natural History of Human Morality*. Cambridge, Mass.–London, Harvard University Press 2016) považuje za nutnou podmínku vzniku morálky tzv. sdílenou intencionalitu, což je podle něj unikátní biologická adaptace, kterou sdílejí pouze lidé. Rowlands je tedy příkladem autora, který se věnuje konceptuální analýze pojmu morálky, ale přesto prosazuje možnost zvířecí morálky, zatímco Tomasello identifikuje sdílenou intencionalitu jako přirozený druh podmiňující morální chování, ale považuje tento přirozený druh za výhradně lidský.

Domnívám se, že Fitzpatrickovo rozlišování mezi empirickým hledáním přirozených druhů a analytickým projektem konceptuální analýzy je zde rozhodně namístě, nesouhlasím ovšem s tím, že by projekt konceptuální analýzy (a spolu s ním i otázka po tom, zda je důvodné považovat zvířata za morální bytosti) neměl smysl. Je totiž nutné si uvědomit, že tyto dva projekty nestojí proti sobě v opozici. Například ve chvíli, kdy se de Waal rozhodne označovat slovem morálka přirozené, evolučně podmíněné emoce a strategie sociálního soužití, už sám provádí svého druhu konceptuální analýzu. Konceptuální analýza tedy vždy předchází jakémukoliv empirickému výzkumu – a pokud nechceme úplně rezignovat na veškerou zažitou terminologii a provádět výzkum v jakémsi diskurzivním vakuu, projektu konceptuální analýzy se nevyhneme. Ba co víc, diskurz, který vědci při výzkumu používají, může (přinejmenším podvědomě) ovlivňovat i to, jakým způsobem budou interpretovat získaná empirická data, což ještě více akcentuje potřebu důsledné konceptuální analýzy.<sup>25</sup>

V následujících pasážích tohoto textu se tedy budu zabývat právě tímto projektem – pokusím se navrhnout takové chápání morálky, které bude brát v potaz to, jak je s morálkou jakožto pojmem zacházeno v odborném i každodenním diskurzu, ale zároveň bude dostatečně volné na to, aby mělo smysl ptát se, zda mohou takovou morálkou disponovat i zvířata.

## 5. Klíčová diference

Vraťme se zpět k druhově relativní morálce Bekoffa a Pierceové. Tvrdili jsme, že na to, abychom mohli rozhodnout, zda je rozdíl mezi lidským a zvířecím sociálním chováním kvalitativní či kvantitativní, bychom museli určit parametry, jež budou specifikovat, co ještě chceme považovat za pouze kvantitativní a co už za kvalitativní rozdíl. To je zároveň alfou a omegou konceptuální analýzy – identifikace aspektů, které jsou pro posuzovaný koncept klíčové. Tím aspektem, který je, jak se pokusím ukázat, klíčový pro koncept morálky, je jeho nutné propojení s kulturou.

Zásadní rozdíl mezi lidským a zvířecím sociálním chováním spočívá v tom, že lidská morálka nabývá mnoha různých podob napříč časem a jednotlivými lidskými společnostmi; zvířecí sociální a pro-sociální chování, i když ho budeme chápat jako druhově relativní, je stejné pro celý živočišný druh (výjimky viz níže) – právě proto, že stojí pouze na instinktech a emocích, zatímco lidská morálka je obohacena i o kulturní aspekt. Bekoff a Pier-

25 O tom, jakou roli mohou hrát ontologické narativy při interpretaci empirické evidence, pojednávají např. Jaroš, F. – Maran, T., *Humans on Top, Humans among the Other Animals: Narratives of Anthropological Difference*. *Biosemiotics*, 12, 2019, No. 3, s. 381–403.

ceová si tento rozdíl sice uvědomují, ale nepřikládají mu velký význam – zprv proto, že určitá kulturní variabilita podle nich existuje i mezi zvířaty (nicméně tato variabilita se v jejich pojetí omezuje například na používání různých nástrojů napříč jednotlivými tlupami šimpanzů,<sup>26</sup> tedy na rozdíly již možná kulturní, ale jistě ještě ne sociální – a tedy ne morální), zadruhé proto, že tyto kulturní rozdíly označují pouze za „způsoby“ [*manners*], ne za skutečnou morálku.

Právě zde se ale ukazuje klíčová role konceptuální analýzy při zodpovídání vědeckých otázek – zásadní část argumentu Bekoffa a Pierceové (a potažmo i de Waala, podle kterého se pravá morálka omezuje pouze na „dvě H“ tedy na dichotomii hurt/help – ubližování/pomáhání<sup>27</sup>) spočívá v tom, že veškeré potenciální rozdíly mezi lidskou a zvířecí morálkou jsou vyřazeny z prostoru morálního jednání a přesunuty do nějaké jiné kategorie („pouhé způsoby“, „pouhá nadstavba“). Tyto kulturně podmíněné rozdíly se ale neomezuji pouze na takové nepodstatné aspekty soužití, jako je správné používání příboru či pravidla oblékání (jak naznačují Bekoff a Pierceová) – mezi nejdiskutovanější morální problémy dneška patří například legalizace sňatků homosexuálů, která přitom nijak přímo nesouvisí s ubližováním či pomáháním; či právo na interrupce, které omezování morálky na ubližování/pomáhání přímo popírá (argumentace „pro-choice“ strany debaty stojí na výchozí pozici, že právo volby matky je důležitější než život [*harm*] dítěte).

Odsunutí těchto problémů mimo oblast morálky tedy bezpochyby představuje dramatickou změnu významu tohoto slova. A ačkoliv změna významů slov je sama o sobě samozřejmě přirozená, zdá se mi, že důvody, které vedou k takové změně v případě konceptu morálky, nejsou dostatečně opodstatněné. Mezi obvykle uváděné důvody patří například:

- *Zvířata jsou morální – upírat jim morálku by znamenalo popisovat realitu nepřesně, nepravdivě.* Proponenti zvířecí morálky většinou ovšem neudávají relevantní důvody, proč by bylo rozumné považovat zvířata za morální. Argumentují primárně tím, že vezmeme-li v potaz u zvířat pozorované chování (například četné případy altruistického pomáhání či zjevné projevy empatie), musíme dojít k závěru, že se o morální chování skutečně jedná. Taková argumentace ale, jak jsme již ukázali výše, zaměňuje „hledá-

26 Bekoff, M. – Pierce, J., *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*, c.d., s. 20. To, že zvířata mají kulturu, ještě ale neznamená, že musí mít nutně i morálku – morálka v tomto pojetí představuje pouze určitý druh kultury, není to totéž jako kultura obecně. Dále také srov. závěry B. G. Galefa (Galef, B. G., *The Question of Animal Culture. Human Nature*, 3, 1992, No. 2, s. 157–178), podle kterého ani tradiční příklady omývání batátů u makaků či používání větviček při lovu termítů u šimpanzů nemohou být považovány za případy kulturní variability.

27 Waal, F. de, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c.d., s. 162–163.

ní pravdy“ a „hledání významu“ – a může fungovat teprve při novém, specifickém chápání toho, co je to morální jednání. Redefinování konceptu morálky tedy tato argumentace neobhájuje, ale naopak vyžaduje.

- *Chápat zvířata jako morální bytosti nám pomůže jim lépe porozumět.*<sup>28</sup> Je jistě možné tvrdit, že pokud na zvířata budeme moci aplikovat morální slovník, pomůže nám to přesněji a srozumitelněji popisovat a interpretovat jejich chování. Popisování zvířecího chování pomocí morálních termínů za účelem co nejpřesnější interpretace tohoto chování ale nemusí nutně znamenat, že u zvířat funguje i sociokulturní systém, který se s těmito termíny pojí u lidí. (A naopak absence tohoto sociokulturního systému ještě nevylučuje možnost používat z něj přejaté výrazy. Obdobně můžeme například tvrdit, že zvířata zaujímají propoziční postoje, aniž bychom jim připisovali jazyk.) Navíc, morálka, kterou zde chápeme jako kulturní pravidla, jež přirozené sociální chování pouze rozšiřují či regulují (ne však popírají, jako tomu bylo v případě teorie pozlátka), bude vždy toto přirozené chování v nějaké formě obsahovat či popisovat – není tedy divu, že její výrazivo bude možné aplikovat i na „surové“ přirozené chování.
- *Pokud budeme považovat zvířata za morální bytosti, budeme s nimi zacházet humánněji.*<sup>29</sup> V současnosti jsou zvířata obecně považována za *moral patients*, tedy za bytosti, které sice nemají vlastní morální zodpovědnost (jakou mají skutečně morálně jednající bytosti), ale které je i přesto třeba zohledňovat v našich morálních soudech (a např. jim nepůsobit zbytečné utrpení). Přisuzovat zvířatům morálku by mohlo být chápáno jako další krok v boji za zrovnoprávnění zvířat. Nikdo ze zde zmiňovaných autorů sice nechce tvrdit, že zvířata jsou morálně jednající ve stejném smyslu slova jako lidé, nicméně ani kategorie *moral patients* podle některých není dostatečná – Mark Rowlands<sup>30</sup> například navrhuje zavést úplně novou kategorii: morální subjekty. I zde je ovšem třeba podotknout, že naše zacházení se zvířaty ovlivňuje především to, do jaké míry jsou podle nás schopná např. cítit bolest či být nešťastná, ne to, jak rozvinutá jsou jejich sociální pravidla. I tato námitka tedy platí až po předefinování konceptu morálky – a tím pádem pro něj nemůže být odůvodněním.

28 Viz např. Bekoff, M. – Pierce, J., *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*, c.d., s. 10–12.

29 Viz např. tamtéž, s. 149–150.

30 Rowlands, M., *Can Animals Be Moral?*, c.d., s. 71–98.

Ačkoliv bezpochyby i u lidí existují nějaké morální univerzálie,<sup>31</sup> které mohou vycházet z přirozeného pro-sociálního chování, tvrdím, že skutečná morálka je něco víc než pouhé sociální chování vycházející z emocí a instinktů, jako jsou empatie či altruismus. Výchozí bod definice, kterou navrhuji, se podobá té předložené Bekoffem a Pierceovou – morálka je sociální fenomén, který reguluje sociální vztahy ve skupině při interakci mezi jednotlivými členy skupiny.<sup>32</sup> Dalším krokem je odlišení morálky od výše zmiňovaných zvyků. Rozdíl mezi pouhými zvyky a skutečnou morálkou však, jak již bylo naznačeno, nespočívá v tom, jakých aktivit se zkoumané chování týká (např. pouze dichotomie help/hurt), nýbrž v tom, za jak zásadní je členové daného společenství považují a (v návaznosti na to) jak reagují na porušování pravidel, která jsou s ním spjata. Zatímco dodržování zvyků nebude nejspíš nijak dramaticky vynucováno, porušování morálních norem se bude setkávat se silně negativní odezvou, neboť dodržování morálního chování bude považováno za mnohem důležitější princip.<sup>33</sup> Je zřejmé, že hranice mezi zvyky a morálkou u zvířat bude spíše šedá (jako je tomu ostatně i u lidí), nicméně krajní případy bychom pomocí tohoto kritéria měli být schopni rozlišit.

Nejdůležitějším kritériem je ale kulturní aspekt morálního chování. V případě lidského chování podléhá interpretace a aplikace i těch nejzákladnějších morálních pravidel kulturní variabilitě, a napříč různými lidskými kulturami a v různých obdobích lidských dějin se tak morální normy mohou lišit téměř k nepoznání – což je něco, co nepozorujeme u žádného jiného živočišného druhu. Morálka je kulturní systém společenských pravidel, který z přirozených vzorců chování sice jistě vychází, ale také je dále upravuje

31 Tyto univerzálie mohou být dokonce ještě komplexnější než de Waalova „dvě H“ – Jonathan Haidt (Haidt, J., *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York, Pantheon Books 2012) jich například identifikuje až pět: opatrování [care], spravedlnost [fairness], věrnost [loyalty], autorita [authority] a posvátnost [sanctity].

32 Například již zmíněné omývání batátů, pozorované u některých skupin japonských makaků, tedy nelze považovat za morální chování, neboť ač se nejspíš skutečně jedná o chování kulturně podmíněné, nejedná se o chování, které by jakkoliv ovlivňovalo vztahy ve skupině – jedná se pouze o aktivitu jednotlivců.

33 Tento vztah není oboustranný: každé chování, které je vynucované, nemusí být nutně morální – ale každé morální chování bude vynucované. Podobnou podmínku nejspíš implicitně předpokládají i Bekoff a Pierceová, když jako příklad morálního prohešku uvádějí porušování pravidel her mladých kojetů, které je následováno ostrakizací provinilců (i paviánovi Nickovi jeho chování procházelo pouze proto, že byl ve své skupině dominantní). Z tohoto důvodu také nelze za morální chování považovat tzv. „handclasp grooming“, který popisuje Frans de Waal (Waal, F. de, Propagation of Handclasp Grooming among Captive Chimpanzees. *American Journal of Primatology*, 43, 1997, No. 4, s. 339). Jedná se o specifický způsob vzájemného drbání dvou šimpanzů, který byl pozorován u několika skupin ve volné přírodě i v zajetí. Ačkoliv se jedná o kulturně specifické sociální chování, nezdá se, že by jedinci, kteří tento způsob drbání neprovozují, byli nějak perzekvováni či ostrakizováni, což by handclasp grooming řadilo spíše do kategorie zvyků než skutečné morálky.

a rozvíjí. Morálka vzniká a vyvíjí se v rámci kulturní, ne biologické evoluce – a od přirozeného sociálního chování se liší ve všech aspektech tomu odpovídajících (přenos sociálním učením či napodobováním, dynamičtější změny, kulturní variabilita).

Čtenář by nyní mohl namítnout: dobrá, ale proč bychom měli akceptovat zrovna tuto definici morálky, a ne například tu, kterou nabízí Bekoff a Pierceová? Nenarážíme zde opět na problém, na který upozorňoval Fitzpatrick – tedy na fakt, že definice morálky je naprosto arbitrární a není možné nijak objektivně rozhodnout, která ze dvou nabízených variant je lepší? Na to odpovídám, že břemeno důkazu je v tomto případě na straně proponentů zvířecí morálky – mnou nabízený koncept, domnívám se, nejvíce odpovídá tomu, jak pojem morálka byl a je používán v běžném i odborném diskurzu. I sám de Waal nakonec prezentuje svůj útok na teorii pozlátka jako útok na tradiční pojetí morálky, nikoli jako odmítání nějakého nového, revolučního pohledu na věc – a dokonce i Hume či Darwin, na které se de Waal odvolává, odmítali mluvit o zvířecí morálce v pravém smyslu toho slova.<sup>34</sup> De Waal (a na něj navazující autoři) mohl odmítnout tento původní význam slova morálka pouze na základě falešné dichotomie „*buď platí teorie pozlátka, nebo je morálka přirozený fenomén*“ – jak jsem se ale snažil ukázat, není třeba odmítat teorii pozlátka jako celek, postačuje odmítnout pouze její pohled na lidskou přirozenost. De Waal tedy potřebuje uplatnit nějaký jiný argument, který mu umožní tuto tradiční definici morálky odmítnout – a jak bylo demonstrováno výše, žádný z dalších běžně navrhovaných důvodů v takovém případě neobstojí.<sup>35</sup>

34 Ani sám de Waal samozřejmě nepřiznává zvířatům morálku v lidském slova smyslu, nicméně jeho postoj k tomu, jakou roli hraje v lidské morálce kultura a jak velký je rozdíl mezi lidmi a zvířaty, je poměrně nejasný (jak ve své reakci upozorňuje i Singer) – a přinejmenším na některých místech se skutečně zdá, že tvrdí, že klíčovým aspektem morálky jsou právě přirozené instinkty a emoce, zatímco role kultury či jazyka je pouze marginální.

35 Samozřejmě existují i další možná odůvodnění, jež usilují o redefinování našeho chápání morálky – například již zmiňovaný přístup Marka Rowlandse. Rowlands (Rowlands, M., *Can Animals Be Moral?*, c.d.) kritizuje především takové pojetí morálky, které jsme výše po vzoru Neila Coopera nazvali *individuální morálkou* – tedy zpochybňuje (podobně jako třeba Haidt nebo Greene) naši schopnosti činit skutečně racionální morální rozhodnutí. Zatímco my jsme tento problém řešili tím, že jsme morálku definovali skrze druhý Cooperem nabízený koncept *sociální morálky*, Rowlands volí radikálnější přístup a navrhuje, jak již bylo zmíněno, zavést novou kategorii: *moral subjects*. Na podrobnější rozbor Rowlandsovy argumentace zde ale bohužel není prostor – cílem tohoto textu je reagovat především na naturalistické přístupy obhajující teze de Waala či Bekoffa a Pierceové. Ponechám tedy na čtenářích, aby si na Rowlandsovu koncepci udělali názor sami.

## 6. Morální zvířata

Ačkoliv předchozí oddíl této stati byl psán tak, aby zpochybňoval přístupy proponentů zvířecí morálky, tedy v duchu tvrzení, že zvířata morálkou ve zde navrhovaném slova smyslu nedisponují, nemusí tomu tak nutně být. Představili jsme zatím pouze kritérium, jehož splnění je nutné pro to, aby mohlo být dané společenství (či konkrétní členové daného společenství) považováno za morální: atributem takového společenství musí být kulturně podmíněná a aktivně vynucovaná pravidla regulující sociální chování jeho členů. Nejsem si vědom toho, že by taková pravidla byla pozorována u zvířat – jistě je ale možné, že další výzkum například šimpanzů či kojotů ukáže, že mezi jednotlivými skupinami těchto živočichů podobné rozdíly existují: například variabilní pravidla dělby ulovené kořisti, specifické rituály námluv a páření, či rozdílné způsoby boje o dominantní postavení.

Pokud by taková variabilita v rámci jednoho živočišného druhu byla prokázána, museli bychom podle zde navrženého modelu přiznat takovým zvířatům třeba i primitivní, ale přesto již skutečnou morálku. Dokud budou ovšem společenské normy a sociální chování u všech členů toho kterého živočišného druhu uniformní (a případné odchylky se budou omezovat pouze na jedince, kteří nebudou alternativní chování vynucovat na ostatních), bude, domnívám se, právě tento rozdíl onou klíčovou diferencí, která představuje ne kvantitativní, ale již kvalitativní rozdíl mezi zvířecím sociálním chováním a lidskou morálkou.

Doposud jsme při bádání o tom, zda mohou zvířata disponovat morálkou ve zde navrhovaném slova smyslu, mluvili primárně o divokých zvířatech v jejich přirozeném prostředí – v závěru tohoto textu je ale na místě zamyslet se i nad chováním domestikovaných zvířat a zvířat žijících v zajetí. Nepřejí-mají snad naši domácí mazlíčci něco z naší morálky? Neříkáme snad o našem Alíkovi, že je to „hodný kluk“, nebo že pozemek hlídá „zlý pes“? V přírodě bychom o vlčí smečce, která napadla člověka, nejspíš neřekli, že je zlá, protože pro divoké zvíře není takové chování neobvyklé. Vlčí smečka je nebezpečná či agresivní, ale není zlá. Na domestikované psy jsou ovšem kladeny jiné nároky – od psů, kteří jsou součástí naší společnosti, očekáváme jiné chování než od divokých zvířat. Očekáváme od nich, že například nebudou útočit na lidi či na jiná zvířata – a psy, kteří tato pravidla porušují, běžně označujeme za psy „zlé“ a za jejich chování je trestáme.

Tato pravidla, která vyžadujeme a která by „hodný“ či „dobrý“ pes měl dodržovat, nejsou nutně v přímém rozporu se zvířecí přirozeností (tj. za normálních okolností se pes nechová v souladu s těmito pravidly pouze ze strachu či z násilného donucení), představují spíše nástavbu na jeho přirozených instinktech (například přirozená tendence neublížovat členům vlastní smeč-



ky je zde rozšířena i na lidi). Není snad ani třeba dodávat, že tato nástava je kulturního, nikoliv evolučního charakteru (šlechtění psů jistě vedlo k tomu, že dnešní domácí psi jsou poslušnější či méně agresivní než psi divocí, ale samo o sobě k tomu rozhodně nestačí). Jinými slovy – to, co pozorujeme u domestikovaných psů, přesně odpovídá naší definici morálky. Domácí zvířata jakožto členové naší společnosti mohou být v tomto smyslu slova morální.

Proč ale nic podobného nepozorujeme u divokých zvířat? Dovolím si navrhnout dvě možné odpovědi na tuto otázku:

- Zaprvé – důvodem, proč se volně žijící zvířata neřídí kulturně podmíněnými sociálními pravidly, je jednoduše to, že ve svém přirozeném prostředí nic takového nepotřebují. V přirozeném evolučním procesu si zvířata vypěstovala ideální strategie přežití, které již nebylo potřeba dále upravovat (přínejmenším pokud se jejich životní prostředí nijak výrazně nezměnilo – podle Michaela Tomasella to nakonec byly právě dramatické změny životního prostředí, které vedly ke vzniku morálky u předchůdců člověka<sup>36</sup>). Je samozřejmě možné i to, že v současném rychle se měnícím světě již dochází ke změnám v chování některých druhů živočichů, které si ovšem uvědomíme až postupem času (podrobný výzkum živočichů, jako jsou šimpanzi, sloni či mořští savci, nakonec ještě neprobíhá dost dlouho na to, abychom mohli takové změny zaznamenat).
- Druhá možnost, proč nepozorujeme variabilitu sociálního chování u zvířat, může souviset s jejich biologickou neschopností ji realizovat. Tato neschopnost přitom nemusí pramenit z absence abstraktních psychologických mechanismů, jako je normativní autonomie či sdílená intencionalita – její důvod může být mnohem banálnější. Ačkoliv totiž některá zvířata jsou možná schopná si kulturní normy pod lidským vedením osvojit, nemusí být schopná je dále předávat kvůli absenci mechanismů, jako je jazyk či intencionální učení. To znamená, že i když se například pes přizpůsobí kulturním pravidlům, která jej člověk naučí, nebude už schopný tato pravidla sám předávat dalším příslušníkům svého druhu. Ačkoliv tento pes bude podle našich měřítek disponovat morálkou, nebude v jeho možnostech ji sdílet či předávat dál. Zvířata by v takovém případě sice mohla participovat na lidské morálce, nikdy by ale nemohla mít morálku vlastní.

Druhá z předložených variant se zdá být méně pravděpodobná. De Waal<sup>37</sup> například popisuje případ dvou v zajetí žijících šimpanzích samic, které se

36 Tomasello, M., *A Natural History of Human Morality*, c.d.

37 Waal, F. de, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c.d., s. 172.

jednoho večera nedostavily včas na krmení. Pravidla nastavená ošetřovateli pro danou skupinu byla ovšem taková, že jídlo nebylo šimpanzům vydáno, dokud se nesešla celá skupina, a tak museli na dvě šimpanzice čekat o hladu i všichni ostatní. Z obavy o to, jak bude šimpanzí skupina na tento prohrěšek reagovat, nechali ošetřovatelé dvě provinilé samice tu noc přespat odděleně od zbytku skupiny – nicméně skupina na jejich chování nezapomněla a potrestala provinilé hned druhý den. Obě samice již napříště chodily na krmení včas.

To, stejně jako další případy již diskutovaných kulturních variací ve zvířecích skupinách (omývání batátů, handclasp grooming), by se zdálo naznačovat, že přinejmenším někteří živočichové disponují do nějaké míry schopností učit se, a dokonce i vynucovat arbitrární, kulturně podmíněná pravidla. Zde pro nás ale není důležité, zda absenci morálky u divokých zvířat zapříčiňuje některý z výše zmíněných důvodů či cokoliv jiného. Hlavním záměrem tohoto textu bylo stanovit a pokusit se obhájit kritérium, které by bylo rozhodujícím faktorem vypovídajícím o přítomnosti morálky u zvířat. Jako takové kritérium zde bylo navrženo chápání morálky jako kulturně podmíněného systému aktivně vynucovaných sociálních pravidel – takové pojetí morálky, jak jsme viděli, odpovídá tradičnímu chápání tohoto slova lépe než nové, naturalizované definice, které obvykle zastávají obhájci zvířecí morálky. Pokud bychom měli tuto definici odmítnout a přijmout jinou, která by neproblematicky zahrnovala i chování některých druhů zvířat, učinili bychom tak jedině na základě odůvodnění, která by buď „tradičnější“ definici zpochybnila, nebo by ukázala, že nová, naturalizovaná definice je z nějakého důvodu lepší. Takové argumenty nicméně, jak jsme viděli výše, proponenti zvířecí morálky nenabízejí.

Odpověď na otázku po existenci morálky zvířat je pak ambivalentní. Na jednu stranu se – přinejmenším v současnosti – nezdá, že by si volně žijící zvířata vytvářela a dále vynucovala kulturně specifické vzorce sociálního chování, které by nějakým způsobem rozšiřovaly či upravovaly jejich přirozený, instinktivní způsob života. Na druhou stranu máme již nyní k dispozici četné doklady o chování zvířat žijících v zajetí i ve volné přírodě, které se zde předložené definici velmi blíží, a které tedy naznačují, že bychom možnost existence zvířecí morálky neměli odmítat kategoricky. Není vyloučeno, že jednoho dne bude u zvířat pozorováno i takové chování, které bude této tradiční, „přísné“ definici morálky odpovídat.

## SUMMARY

**Human Morality and Morality in Animals**

The text examines the question as to whether (non-human) animals can be moral. The starting point of the discussion is Frans de Waal's critique of veneer theory, which is here identified as being a false dichotomy that misses the possibility that morality could be something different than natural, instinctive behaviour, but at the same time not conflict with such behaviour. This is the view of morality that the text advocates. After a brief presentation of some of the other authors engaged in the debate about animal morality (e.g., Korsgaard or Bekoff and Pierce), the author suggests a criterion to distinguish a proper morality from mere pro-social behaviour: this criterion is cultural variability. The key difference between human moral behaviour and animal "moral" behaviour is that human moral norms vary greatly across different cultures or time periods, while in animals – as far as we know – they stay the same for any community of a given species.

**Keywords:** Frans de Waal, morality, animal morality, anthropological difference

## ZUSAMMENFASSUNG

**Menschliche Moral und Moral bei Tieren**

Im vorliegenden Text befasst sich der Autor mit der Frage, ob es sinnvoll ist, bei Tieren über das Vorhandensein von Moral zu sprechen. Ausgangspunkt ist die Kritik der Fassadentheorie von Frans de Waal, die hier als falsche Dichotomie identifiziert wird, in der die Möglichkeit ignoriert wird, dass Moral etwas anderes sein könnte als natürliches, instinktives Verhalten und gleichzeitig nicht im Widerspruch zu diesem Verhalten stünde. Genau dieses Verständnis vom Wesen der Moral wird im vorliegenden Text freilich verteidigt. Nach einer kurzen Vorstellung einiger weiterer Autoren, die sich mit der Frage der Moral bei Tieren befassen (z.B. Korsgaard bzw. Bekoff und Pierce) schlägt der Autor ein Kriterium zur Unterscheidung von echter Moral und bloßem pro-sozialem Verhalten vor, und zwar das Kriterium der kulturellen Variabilität. Der Hauptunterschied zwischen menschlichem moralischem Verhalten und „moralischem“ Verhalten bei Tieren besteht laut Meinung des Autors darin, dass sich menschliche Moralnormen im Vergleich der verschiedenen Kulturen und im Laufe der Zeit deutlich voneinander unterscheiden, während diese Normen bei Tieren – wie es scheint – für alle Gruppen der jeweiligen Tierart gleichbleiben.

**Schlüsselwörter:** Frans de Waal, Moral, Moral bei Tieren, anthropologische Differenz