

Zvíře jako člověk, zvíře jako stroj¹

Filip Jaroš —

Filozofická fakulta Univerzity Hradec Králové

filip.jaros@uhk.cz

Moderní biologie je ze strany humanitních disciplín často posuzována jako věda, která člověka redukuje na hmotné těleso s omezeným rozvrhem možností. Je takřka pravidlem, že jestliže nějaký výklad označíme jako „biologizující“, patrně tím budeme myslet, že lidští aktéři jsou zbaveni své individuální jedinečnosti (či svobodných možností) a přirovnáni ke zvířatům, jejichž rozvrh života je determinován příslušností k biologickému druhu. Jako zvláště redukcionistická biologická teorie přitom vystupuje darwinismus, který všechny životní úkony ultimátně vztahuje k účelu přežití a zachování potomků.

V tomto příspěvku se pokusíme ukázat, že odkaz moderní biologie pro západní vzdělanost má i svůj zrcadlový obraz. Redukce chápající člověka jako „pouhou opici“, zvíře, které je žito jen instinkty, je dalece vzdálena Darwinovu uvažování. Darwin byl fascinován schopnostmi zvířat a ve svém díle ukázal, jak jsou ve svém chování, sklonech a emocích podobná člověku. Zvíře je jím tedy primárně připodobňováno k člověku, teprve druhotně jsou lidé chápáni jako „školou povinné opice“. Darwinův odkaz je však něco jiného než současný darwinismus. Ukážeme, jak se odpověď na otázku „Co je zvíře?“ liší u dvou biologů, jejichž dílo daleko přesáhlo oblast přírodovědných oborů. Richard Dawkins není v našich očích přímým myšlenkovým dědicem Darwina, neboť jeho mechanomorfní metafory vedou zpět ke karteziánskému chápání zvířete jako stroje. Člověk je skrze svou schopnost nezájatého altruismu přírodní anomálií, která se vyvlékla z krutých zákonitostí boje o život. Frans de Waal je na druhé straně přesvědčen, že ani lidská morálka nepotřebuje být vykládána v opozici vůči tomu, co vidíme v okolní přírodě. Mezi zvyklostmi v tlupě šimpanzů a v lidské societě dochází jen k variacím na stejné

1 Článek vznikl za podpory Interní grantové soutěže na podporu pedagogické práce akademiků a odborných pracovníků do 35 let na Univerzitě Hradec Králové. Poděkování patří kolegům z KFSV FF UHK a anonymním recenzentům Filosofického časopisu za cenné připomínky.

téma. Sklon k altruismu je přirozený všem lidoopům, zájem o opičího bližního představuje zárodek toho, čemu u lidí říkáme morálka. Než však přejdeme k dílu dvou současných „filosofujících“ biologů, je zapotřebí zhodnotit, co o vztahu zvíře – člověk říká samotný Darwin.

Charles Darwin: zrušení ontologické hranice člověk – zvíře

Dnešní verze neodarwinismu vidí v přírodním výběru – po vzoru klasické mechaniky – sílu. Darwin je pak oslavován jako objevitel principu, který poprvé v dějinách lidského myšlení vysvětlil účelné uspořádání živých bytostí bez odkazu na tvořivou záměrnost. Jaké je však postavení přírodního výběru v Darwinově knize *O vzniku druhů přirozeným výběrem*, díle napsaném před půldruhým stoletím? Na následujících řádcích se pokusíme ukázat, že Darwinovo uvažování bylo dalece vzdáleno mechanistickému chápání světa. Zvířata jsou líčena jako aktéři evolučního příběhu, kteří jsou vybaveni rozumem, emocemi a smyslem pro krásu. Darwin svébytně navazuje na myšlenky německé romantické biologie; Příroda je pro něj prostorem, který musíme vnímat citově a morálně.² Zvířata nejsou redukována na výslednici mechanických sil, ale právě naopak: přírodní výběr je obecný proces, který pracuje pro dobro každého druhu.

Je jistě pravdou, že Darwin měl ambici představit přírodní výběr jako přírodní zákon. První vydání díla *O vzniku druhů přirozeným výběrem* je uvedeno citátem anglického polyhistora W. Whewella: „Co se týče hmotného světa, můžeme minimálně říci toto: události, které pozorujeme, nejsou způsobeny jedinečnými zásahy v každém jednotlivém případě zasahující Božské moci, nýbrž probíhají podle ustanovení obecných zákonů.“³ Na druhou stranu si musíme být vědomi toho, že Darwinovo chápání přírodního zákona je specifické. Ačkoliv v pozdějším vydání díla *O vzniku druhů přirozeným výběrem* přirovnává koncept přírodního výběru ke gravitační síle, je dalek toho jej chápat apodikticky. Darwin nepoužívá matematické ani logické formule a nemyslí si, že objev přirozeného výběru umožňuje předvídat budoucí evoluční stavy. Přírodní zákon je u něj v zásadě induktivním zobecněním sady empirických pozorování: „Přírodními zákony míním sled událostí tak, jak to sami pozorujeme.“⁴

2 Srv. Richards, R. J., *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago, University of Chicago Press 2002.

3 Darwin, C., *On the origin of species by means of natural selection: or, the preservation of favored races in the struggle for life*. London, John Murray 1859.

4 Darwin, Ch., *O vzniku druhů přírodním výběrem*. Přel. E. Hadač a A. Hadačová. Praha, Academia 2007, s. 104. Více k Darwinovu dílu z hlediska filosofie vědy viz Ruse, M., *Charles Darwin*. Přel. J. Šafránek. Praha, Academia 2011.

Fyzikalistický přístup k přírodnímu dění vždy chápe organismy jako pasivní výslednici okolních (vnějších či vnitřních) sil. Darwin se naproti tomu nedomnívá, že by vznik účelnosti a estetických struktur podléhal slepé náhodě. Nejenže Příroda nepředstavuje metaforu pro marnotratnou krutost, ale z evolučního hlediska je ke svým chráněncům štedrá.⁵ Přírodní výběr je vnímán jako analogie k výběru umělému, prováděnému člověkem na domácích zvířatech. Zatímco je však selekce prováděná člověkem motivována ziskovostí a vede k vyšlechtění podivných plemen (např. belgický modrý skot neschopný páření), příroda se ke svým chráněncům chová ve výsledku přejícně (např. větší tuková zásoba umožní zubrům přežít dlouhou zimu). „Obrazně lze říct, že přírodní výběr den co den a hodinu co hodinu zkoumá na celém světě každou, i tu nejmenší odchylku, zavrhuje špatné, zachovává a rozvíjí dobré, nehlukně a nepozorovaně pracuje ,kdekoliv a kdykoliv se naskytne příležitost‘ na vylepšení každého organismu ve vztahu k organickým i neorganickým podmínkám života.“⁶ Morální hodnocení přírodních sil je pak přímo patrné ve slavném závěru díla *O vzniku druhů přírozeným výběrem*. Darwin zde řeší původně teologický problém: proč se na světě vyskytuje zlo a utrpení, je-li Bůh svrchovaně dobrý? Pracuje-li přírodní výběr pro dobro každého druhu, proč je tolik tvorů vystaveno krutostem přírody? Odpověď zní, že smrt a destrukce je nutná k tomu, aby se prostřednictvím evoluce vyvíjel život pozměněný, život bohatší.

Teorie přírodního výběru neměla pro akceptaci Darwinovy teorie klíčový význam. T. H. Huxley, který přispěl k propagaci evoluční myšlenky v návaznosti na Darwinovo vystoupení rozhodující měrou, se k myšlence přírodního výběru stavěl skepticky. Klíčovou roli sehrála Darwinova erudice a jeho schopnost spojit v jeden celek poznatky z biogeografie, populační ekologie, morfologie a embryologie. Ruse v této souvislosti mluví o konsilienci indukci: řada poznatků najednou „zacvakla“ dohromady do jedné obecné teorie evoluce.⁷ Darwin ve své teorii přitom nechává prostor i pro jiné hybné síly, než je přírodní výběr, např. (lamarckistickou) dědičnost získaných vlastností.

Největší dopad Darwinova vystoupení pro obecně chápáné dějiny idejí ve skutečnosti spočívá ve zrušení ontologické hranice mezi člověkem a zvířetem. Darwin dokládá, že z lidoopích předků není odvozena pouze naše tělesná stavba, ale rovněž mentální vybava.⁸ Zkoumání je vedeno hledáním podobností mezi člověkem a zvířaty, rozdílnost je nahlížena jako otázka míry.

5 Jistě zde můžeme vypátrat analogii k extrémně kapitalistickému chápání směny zboží. To se vyznačuje přesvědčením, že trh a jeho pravidla jsou ze své podstaty dobré, a tudíž bezohledná soutěž musí vést ke zvyšování spokojenosti jejích účastníků.

6 Darwin, Ch., *O vzniku druhů přírodním výběrem*, c.d., s. 106-107.

7 Ruse, M., *Charles Darwin*, c.d.

8 Darwin, Ch., *O původu člověka*. Přel. J. Wolf a Z. Wolfová. Praha, Academia 2006.

Po publikaci *O původu člověka* se rozvinula široká diskuze týkající se otázky vzniku lidského druhu. Někteří lidé se cítili být poníženi konstatováním, že jejich schopnosti jsou odvozeny z (nižších) živočišných druhů. Darwin se dočkal zesměšnění v podobě několika opičích karikatur a někteří náboženští činitelé označovali jeho teorii jako bezbožnou. Je však třeba také konstatovat, že řada elitních duchovních protestantské církve (např. G. Wright či A. Moore) přijala Darwinovo poselství kladně.⁹

Darwinova zpráva o původu člověka však může být čtena i z druhého konce. Jestliže jsou lidské vlastnosti a chování odvozeny z obecného savčího vzoru, pak to znamená, že zvířata se chovají podobně jako lidé, a jsme tedy oprávněni o nich mluvit antropomorfním jazykem.¹⁰ Darwin, vybavený mimořádným pozorovacím talentem (a citem pro mezidruhovou komunikaci), přičítá zvířatům řadu vlastností, které byla moderní doba navyklá vidět pouze u lidských individuí. Následující pasáž míří přímo proti karteziánskému chápání člověka jako jediného organismu nadaného rozumem: „... myšlení můžeme považovat za vrchol všech lidských schopností. Jen velmi málo lidí ale zpochybní, že stejnou schopnost vykazují také zvířata. Velmi často je vidíme, jak se zastaví, přemýšlejí a rozhodují se. Je pozoruhodné, že čím více si přírodovědec všímá zvyklostí určitého živočicha, tím více je přičítá rozumu a méně vrozeným instinktům.“¹¹

Britský myslitel není vázán žádnou apriorní distinkcí, která by člověka vydělovala ze živočišné říše. Působí-li na planetě Zemi od počátku věků stejné přírodní dění, je nějaký ostrý předěl vůbec složité myslet. V tuto chvíli dokonce můžeme zapomenout na diskuzi o statusu přírodního výběru. I když připustíme, že se jedná o fyzikalistický koncept, Darwinovo dílo čerpá svoji přesvědčivost především z bohatého a kongeniálně spojeného empirického materiálu. Srovnání mimiky u lidoopů a lidí a jednoduchý předpoklad, že analogické výrazy tváře doprovází i stejné emocionální stavy, stačí k tomu, abychom nabyli přesvědčení o bytostném spojení mezi opicemi a lidmi. Brehmovy zkazky ze života zvířat najednou dostávají vědeckou fundaci: zvířata se chovají podobně jako lidé.¹² Můžeme tedy uzavřít, že spíše než naturalizace člověka patří k Darwinovu myšlenkovému odkazu to, že polidštil přírodu. Citujme opět z knihy *O původu člověka*: „Vyšší živočichové mají tytéž smysly, vjemy a pocity, mají podobné vášně, nálady a emoce, dokonce i složitější pocity, jako jsou žárlivost, podezřívavost, soupeřivost, vděčnost a šlechetnost,

9 Srv. Noll, M. A., *Evangelicism and Fundamentalism*. In: Ferngren, G. B. (ed.), *Science and Religion*. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press 2002, s. 261-276.

10 V rámci kognitivních věd lze mluvit o důsledku modularity mysli. Srv. Paleček, M., *Naturalizmus verus interpretativizmus ve společenských vědách*. *Organon F*, 17, 2010, č. 3, s. 303-321.

11 Darwin, Ch., *O původu člověka*, c.d., s. 93.

12 Srv. *Brehmův ilustrovaný život zvířat*. Přel. J. Hotilová, B. Rovenský a V. Vávra. Praha, Sfinx 1925.

dovedou klamat a jsou mstiví... pociťují úžas a zvědavost a mají tutéž schopnost napodobování, soustředěnosti a uvažování, volby, paměti, představitivosti, myšlenkové asociace a rozumu...¹³

Ačkoliv je Darwin někdy nahlížen jako osamocený génius, přece je možné vidět i soubory názorů, kde se projevuje jako dítě doby, ve které žije. Viktoriánská Anglie považovala samu sebe nejen za nejmocnější politické zřízení, ale rovněž za vzor pro ostatní společnosti v oblastech morálky. Toto exkluzivní ocenění vlastní kultury se projevuje v odsudcích morálky některých jiných národů.¹⁴ Adorace morálních vzorců vlastní kultury pak nachází odraz v hodnocení postavení lidského rodu jako celku: vidí-li Darwin přece jen nějaký zásadnější rozdíl mezi zvířetem a člověkem, pak je to v otázce existence lidské morálky: „... ze všech rozdílů mezi člověkem a ostatními živočichy je zdaleka nejdůležitější smysl pro morálku či svědomí.“¹⁵

Darwinismus je obecně chápán jako biologická teorie, která vede při aplikaci na lidskou societu k adoraci egoismu, nebo dokonce bezohledného (i násilného) sebeprosazování. Kniha *O vzniku druhů přirozeným výběrem* je skutečně plná takových metafor, jako je „boj o život“ či „přežití nejsilnějšího“ a „odstranění nedokonalých“. Zaměříme-li se však na otázku vzniku lidské morálky, dostaneme odlišný obraz přírodního dění. Darwin nazírá člověka jako společenského živočicha, přičemž žití ve skupině je charakterizováno ohledem na ostatní členy. Uspokojení spojené s konáním či přijímáním altruistických činů je u společenských živočichů podmíněné samotnou jejich přirozeností. Tímto postojem se Darwin zařazuje k sentimentalistickému směru anglické morální filosofie: „Viděli jsme, že i v dávném období lidských dějin přání společnosti přirozeně ovlivňovala jednání každého jejího člena, a protože všichni touží po štěstí, stal se nejvýznamnějším sekundárním vodítkem a cílem jednání ‚princip nejvyššího štěstí‘; nicméně roli primární pohnutky a vodítka hrál spolu se soucítěním (kvůli kterému nám záleží na tom, jaké mínění o nás mají ostatní) společenský instinkt. Tím jsme tedy odstranili výtku, že v základech té nejušlechtilejší stránky naší přirozenosti spočívá sobectví, pokud ovšem nepovažujeme za sobecké uspokojení, které pociťuje každý živočich, řídí-li se správnými instinkty, a snahu vyvarovat se neuspokojení, které pociťuje, je-li mu v tom zabráněno.“¹⁶

Jakkoliv Darwin člověku přiznává privilegovanost v oblastech morálky, věnuje posléze velké úsilí tomu, aby vznik lidské morálky popsal gradualisticky. Rozdíl mezi morálkou u člověka a sociálními instinkty u zvířat přitom

13 Darwin, Ch., *O původu člověka*, c.d., s. 97.

14 S odkazem na W. Grega Darwin uvádí, že „nedbalí, špinaví a líní Irové se množí jako králíci“. Tamtéž, s. 161.

15 Tamtéž, s. 116.

16 Tamtéž, s. 141.

podle něj spočívá především ve schopnosti lidské rozumové reflexe: „... jakýkoliv živočich obdařený silnými společenskými instinkty, mezi které patří láska rodičů a jejich dětí, by nutně získal smysl pro morálku čili svědomí, kdyby se jeho rozumové schopnosti vyvinuly ve stejné nebo téměř stejné míře jako u člověka.“¹⁷

Podle Darwina jsou společenským instinktem vybaveni všichni tvorové sdružující se do skupin, popř. pečující o svá mláďata. Odpovídající instinkt se projevuje v kooperativním hledání potravy, obraně skupiny či obětavé rodičovské péči. U člověka pak došlo k postupné evoluci morálního smyslu: sociální skupina byla nejprve schopná rozumem reflektovat své instinkty. Posléze došlo k jejich kodifikaci skrze jazyk a nakonec k jejich stabilizaci ve zvyk. Na konci tohoto procesu dlouhého tisíce let již můžeme mluvit o morálce v plném významu: člověk je skrze svůj rozum schopen nasměrovat své chování tak, aby co možná nejvíce zvýšil prospěch své komunity (dříve zmiňný „princip nejvyššího štěstí“).¹⁸

Richard Dawkins: zvíře jako stroj, člověk jako Bůh

Neodarwinismus je syntetizující hnutí, jež se rozvíjí v rámci biologie 20. století a jehož nejdůležitější charakteristikou je snaha spojit přírodní výběr s mendelovskou genetikou. Jednou z hnacích sil poválečné neodarwinistické biologie je pak potřeba vysvětlit fenomén morálky a náboženství z evoluční perspektivy. Jako základ morálky je vnímán altruismus, což je dědictví Darwinova pojetí morálky. Altruistické chování je přitom definováno následovně: chování daného jedince je považováno za altruistické, jestliže na vlastní úkor vyústí v prospěch jiného tvora.

Matematický biolog W. D. Hamilton přišel se zajímavým vysvětlením altruistického chování, které je známo jako teorie příbuzenského výběru (*kin selection theory*).¹⁹ Příjemcem altruistických činů jsou v první řadě příbuzní, tedy z genocentrického hlediska nositelé velkého procenta stejných genů. Tyto geny tak skrze altruistické chování zvyšují možnost své reprodukce u příbuzných: ve výsledku se usnadňuje jejich šíření do dalších generací.

Nezávisle na matematických pracích operujících s převážně hypotetickými geny bylo možné u neodarwinistů tvořících zejména v 70.-90. letech 20. století najít další silný motiv. Vidíme u nich až obsedantní snahu ukázat, že ve všech altruistických činech se skrývá nějaký egoistický podtón,

17 Tamtéž, s. 117.

18 Tamtéž, kapitola IV, s. 116-148.

19 Hamilton, W. D., The genetical evolution of social behavior. *Journal Theoretical Biology*, 7, 1964, No. 1, s. 1-52.

příčemž tento motiv je považován za „skutečný“ důvod jednání. Tento neodarwinistický étos (především anglosaské provenience) dle našeho názoru spočíval především ve snaze ukázat falešnost morálky tím, že nikdo z nás nemůže s vážnou tváří tvrdit, že jedná bez egoistických motivů. „Škrábni ‚altruistu‘ a dívej se, jak krvácí ‚pokrytec‘“ – tak zní motto celé jedné generace badatelů, kteří se zabývali výzkumem chování.²⁰

V díle Richarda Dawkinse se dovršuje neochota neodarwinistů rozlišovat mezi záměrem a výsledkem chování. Důsledkem je konfuze používání pojmů, setřetí rozdílů mezi rovinou genů a intencionalitou v (lidském či zvířecím) chování. Na problematičnost Dawkinsovy koncepce upozornila řada filosofů i biologů.²¹ Jestliže se na tomto místě znovu pouštíme do rozboru víceméně překonaného konceptu, činíme tak proto, abychom podpořili hlavní tezi tohoto oddílu naší stati: hlavní proud neodarwinistické biologie, kam se řadí i Dawkins, vsadil při popisu organismů na (kybernetickou) metaforu stroje.²² To se do jisté míry týká i nazírání na člověka, zde je však prakticky každý mechanistický výklad dosti násilně doplněn nějakým odkazem na „svobodu vůle“ či „vědeckou etiku“.²³ Člověk je tímto obratem z deterministického výkladu světa nakonec vyňat a mezi zvíře a člověka se nenápadně vkrádá karteziánská diference. Darwinovo hlavní poselství, polidštění zvířat a animálnost člověka, je neodarwinisty hlavního proudu zcela oslyšeno.

Pro Dawkinse je dualita sobectví a altruismu základní látkou jeho úvah. Problematika morálky a otázka možnosti svobodného rozhodování představuje pole, na kterém Dawkins rozehraje divadlo, jehož aktéry jsou živí tvorové zbavení vlastní intencionality. Dawkinsovo hlavní dílo *Sobecký gen* (*The Selfish Gene*, 1976) je uvozeno obrazem, ve kterém jsou všechny organismy, včetně člověka, ovládány působností „sobeckých“ genů: „Hlavním tématem této knihy je představa, že my i všechny ostatní organismy jsme nástroji vytvořenými našimi geny. Stejně jako úspěšný chicagský gangster přežily i naše geny, v některých případech miliony let, ve světě silné konkurence. To nás

20 V anglickém originálu “Scratch an ‘altruist,’ and watch a ‘hypocrite’ bleed”. Ghiselin, M., *The Economy of Nature and the Evolution of Sex*. Berkeley, University of California Press 1974.

21 Z filosofických kritik byla jednou z nejvlivnějších: Midgley, M., *Gene-Juggling. Philosophy*, 54, 1979, No. 210, s. 439-458. V rámci biologie byl jedním z nejhlasitějších kritiků koncepce sobeckého genu americký evolucionista Gould. Viz Gould, S. J., *What Happens to Bodies if Genes Act for Themselves?* In: *tyž, Hen’s Teeth and Horse’s Toes*. Harmondsworth, Pelican Books 1984, s. 166-176.

22 Nástrahy používání metafory stroje v biologii jsou skvěle pojednány v: Nicholson, D., *Organisms ≠ Machines. Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 44, 2013, No. 4, s. 669-678.

23 Srv. díla J. Monoda či E. O. Wilsona. K tématu též Jaroš, F., *Postulát objektivit a Monodova totalita*. In: Markoš, A. (ed.), *Náhoda a nutnost. Jacques Monod v zrcadle naší doby*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2008, s. 305-320.

opravňuje očekávat u svých genů jisté vlastnosti. *Musím prozradit, že u úspěšného genu by měla být nejvýraznější vlastností nemilosrdná sobeckost. Tato sobeckost genu zpravidla vede k sobeckosti v chování jedince.*²⁴

Sobecké geny se soustřeďují pouze na sebe, jejich zájmem je předání co největšího počtu identických kopií do dalších generací, bez ohledu na osud jedinců – těl –, ve kterých sídlí a které ovládají po vzoru počítačových programů: „Dnes se hemží ve velkých koloniích, bezpečně usazený v gigantických nemotorných robotech, oddělený od okolního světa, s nímž komunikují složitými nepřímými cestami a který manipulují prostřednictvím dálkového ovládání. Jsou přítomny ve vás i ve mně, stvořily nás, tělo i mysl, a jejich zachování je konečným důvodem naší existence. Udělaly velký pokrok, tyto replikátory. Dnes se jim říká geny a my jsme jejich nástroje přežití.“²⁵

Považuje se víceméně za samozřejmé, že „roboti“ ovládaní sobeckými geny mají vepsaný sklon k sobectví. Vynořuje se ovšem otázka, proč se zvířata k sobě často chovají altruisticky. Odpověď nacházíme v hypotéze příbuzenského výběru, kterou Dawkins přejímá od Hamiltona a vykládá tak, že altruismus na úrovni výsledku jednání je sekundární vzhledem k motivu, který jednání vedl. Shrňme zde Dawkinsovu paradoxní interpretaci teorie příbuzenského výběru: *altruistické chování vzniká jako výsledek sobeckého zájmu genů o vlastní přežití.*

Dawkins opakovaně upozorňuje na skutečnost, že jeho *Sobecký gen* je popularizujícím kompilátem několika neodarwinistických teorií, které vznikly v 60. a počátkem 70. let 20. století.²⁶ Britský popularizátor správně vycítil, že doba je zralá na jakousi plíživou změnu paradigmatu a soubor teoretických východisek z pera populačních genetiků a statistiků obalený šatem vlastních poutavých metafor představil jako „novou ortodoxii“. Darwin je sice stále uznáván jako ikonická postava evoluční biologie, ale jeho organismální perspektiva už je narušena. V pozdějších letech pak můžeme sledovat, že odkaz na postavu vousatého „otce zakladatele“ je už jen plně rétorickým obratem s legitimizující funkcí.²⁷ J. Flegr mluví o recentní fázi darwinismu, která je zaměřená na genetickou úroveň popisu a vlastně se tak rozchází s původním Darwinovým zaměřením, jako o postneodarwinismu.²⁸

Hlavní Dawkinsovou snahou je ukázat, že skutečné cíle genů se liší od intence, která je zvířaty „subjektivně“ pocítována. Takovýto rozvrh je jako vě-

24 Dawkins, R., *Sobecký gen*. Přel. V. Kopský. Praha, Mladá fronta 1998, s. 14; zvýraznění F.J.

25 Tamtéž, s. 28.

26 Dawkins, R., *An Appetite for Wonder*. London–Toronto–Sydney–Auckland–Johannesburg, Bantam Press 2013.

27 Srv. dvě Dawkinsovy předmluvy k českému vydání *Sobeckého genu* in: Dawkins, R., *Sobecký gen*, c.d.

28 Flegr, J., *Evoluční biologie*. Praha, Academia 2005, s. 512.

decká teorie samozřejmě přijatelný; jedná se o paralelu s Freudovým konceptem nevědomých motivací, které jsou ve vědomí vytlačeny zásadovým morálním postojem. Nutno ovšem podotknout, že Dawkins nevědomí u zvířat chápe ekonomicky, a to plně ve shodě s neodarwinistickým paradigma-tem uvažování. Jako příklad můžeme uvést dospělé samce paviánů, kteří brání tlupu před útoky levhartů. Pavián, instruovaný svou genetickou výbavou, bude bojovat pouze v případě, že průměrný zisk (ochrana geneticky příbuzných) převyší průměrnou ztrátu (vlastní zranění).

Dawkins však ve svém rozvrhu není důsledný, což se plně projevuje v pasážích, kde se zabývá problémy, jež jsou spojeny s lidskou morálkou. Dochází zde ke konfuzi mezi vlastnostmi neosobních genetických entit a (zčásti) volným rozvrhem chování: „Uvědomte si stejně jako já, že pokud chceme budovat společnost, kde budou všichni obětavě a nesobecky spolupracovat v zájmu společného užitku, můžeme od naší biologické přirozenosti čekat jen pramalou podporu. Zkusme se *učit* obětavosti a altruismu, neboť všichni se rodíme sobeckí. Zkusme předvídat, co mají naše sobecké geny v plánu, protože jen tak bychom mohli mít šanci zabránit jejich úmyslům, a toho žádný jiný živočišný druh nedosáhl.“²⁹

Co je ovšem touto sobeckostí míněno? Genocentrický výklad byl přece zpočátku veden záměrem vysvětlit nesporně altruistické akty: z evolučního hlediska (a podle Dawkinsovy definice) člověk zachraňující tonoucího a riskující přitom svůj život jedná altruisticky, ať už jsou jeho „skutečné motivace“ jakékoliv. Hamilton altruismus na úrovni jednání ztotožňuje s tendencí genů zanechat co nejvíce svých kopií, čemuž Dawkins metaforicky říká sobeckost genů. Jestliže však Dawkins tvrdí, že od lidské přirozenosti musíme očekávat především sobeckost, chytá se do pastí své vlastní metafory. Ze sobeckosti naší genetické výbavy se nenápadně stává i sobeckost našich vědomých intencí, kterou musíme pracně překonávat. „Morálka“ se zdá být dirigovaná zvnějšku, s pramalou oporou v lidské přirozenosti. To dosvědčuje i následující citát: „Když tedy pozorujeme divoké populace, můžeme očekávat podvádění a sobeckost uvnitř rodin. Výrok „mládež by mělo podvádět“ jednoduše znamená, že geny, které nabádají mláďata k podvádění, jsou v genofondu zvýhodněny. Má-li zde na závěr být vysloveno morální poučení, pak zní, že musíme své děti učit být altruisty, neboť nemůžeme spoléhat na to, že je to součást jejich biologické přirozenosti.“³⁰

Celý koncept dává ve skutečnosti smysl pouze tehdy, jestliže jsme ochotni přijmout Dawkinsovu hru na genetickou hypostazi – naší biologickou přirozenost – a rovinu jednání, která je z ní teprve druhotně odvozená. Toto jed-

29 Dawkins, R., *Sobecký gen*, c.d., s. 14-15.

30 Tamtéž, s. 131.

nání je ještě navíc možné regulovat: vyvstává však otázka, odkud se možnost regulace vůbec bere. V závěru prvního vydání *Sobeckého genu* Dawkins přichází s určitým řešením. Člověk je v biologické říši jedinečný tím, že jeho evoluce je podstatně ovlivňována kulturou. Jednotkou kulturní evoluce je tzv. mem, automaticky se replikující jednotka kulturního přenosu. Kultura tvořená memy, které osidlují lidské mozky, je chápána protikladně ke genetické výbavě. Výchova k altruistickému jednání, kořenící v kulturních návycích, se zdá být prostorem, ve kterém jsme schopni „umravňovat“ naši přirozenost. Takovéto řešení je však akceptovatelné jen pro stoupence ostré distinkce mezi přírodou a kulturou.³¹ Nejpozději na tomto místě vychází najevo, že Dawkins zvířatům a lidem měří dvojím metrem. Zatímco subhumánní tvorové jsou odsouzeni k tomu, aby fungovali jako nevědomé „nástroje genů“, člověk již není svou genetickou výbavou determinován.

Ve skutečnosti je ovšem Dawkinsovo řešení ještě zamotanější. Britský biolog cítí – ve shodě s většinou neodarwinistů – potřebu redukovat náboženství na nějaký v zásadě negativní fenomén (zde bludný soubor memů, u E. O. Wilsona šovinistický tmel skupin).³² „Pravý altruismus“ tedy nemůže být předáván nějakou kulturně-náboženskou formací, která je vnímána jako ideologie. Zde navíc přistupuje fakt, že kultura je nazírána prizmatem sobeckých memů, čímž je vyvoláván dojem, že člověk je determinován sobeckými replikátory sídlícími na jedné straně v naší genetické výbavě a na straně druhé v našich mozcích.

V posledním odstavci svého nejznámějšího díla Dawkins přichází s motivem „vzpourey robotů“³³: „Máme možnost postavit se sobeckým genům, které jsou nám vrozené, a pokud je to potřeba, tak i sobeckým memům našich ideologií. Můžeme se bavit o způsobech, jak záměrně pěstovat a kultivovat čistý, nezaujatý altruismus – něco, co v přírodě nemá místo, co nikdy v celé historii světa neexistovalo. Jsme vytvořeni jako nástroje genů a vychováváni jako nástroje memů, ale můžeme se vzepřít našim stvořitelům. My jediní na Zemi se můžeme vzbouřit proti tyranii sobeckých replikátorů.“³⁴

R. Figura na tomto citátu ukazuje, že Dawkinsovo uvažování je ateistickou obdobou gnostického učení, podle kterého byl materiální svět stvořen démiurgem. Člověk je svázán bezprostřední zvířecí smyslovostí a prožívá

31 Rose, Kamin a Lewontin spatřují v tomto momentu nenadálé zavedení konceptu svobodné vůle, „návrat k nestoudnému karteziánství, dualistické deus ex machina“. Viz Rose, S. – Kamin, L. J. – Lewontin, R. C., *Not in Our Genes*. London, Penguin Books 1984.

32 Srv. Wilson, E. O., *O lidské přirozenosti*. Přel. E. Bakalář. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1993.

33 Mýtus o vzpouře robotů a další kulturně-mytologické motivy Dawkinsova díla jsou rozebírány v: Neubauer, Z., *Biomoc*. Praha, Malvern 2002, s. 105.

34 Dawkins, R., *Sobecký gen*, c.d., s. 182.

utrpení ve světě, který má daleko k dokonalosti. Z tohoto údělu je jediná možnost vykoupení: vystoupením z moci těla se vyvlečeme z materiálního stvoření, přičemž poznání zprostředkuje zasvěcovací mystérium. Podobně je zachráněn i vědec zasvěcený do role genů v evoluci: sobecké replikátory už nad ním nemají moc.³⁵ Zdrojem pravého altruistického chování tak nemůže být náboženství, ale poznání odvozené z vědy, které jediné skýtá možnost osvobodit člověka z osidel „sobeckých replikátorů“. Dawkins se vyhýbá slovu morálka, nicméně věří, že člověk je jako jediný živý tvor schopen skutečného „nezaujatého altruismu“, mj. jako výsledku rozumové úvahy. Co se tímto „nezaujatým altruismem“ vlastně myslí, je vzhledem k předchozím úvahám svrchovaně nejasné, každopádně zde můžeme tušit svého druhu morální apel (na lidstvo jako celek). Nezávisle na myšlenkové koherenci Dawkinsových úvah je nezištný altruismus (spojený s možností morálky) a schopnost vědomého předvídání klíčovou distinkcí spatřovanou mezi člověkem a zvířetem.

Frans de Waal: zvíře jako člověk a návrat k Darwinovi

Neodarwinismus je syntetizující označení biologického výzkumu rozvíjeného (nejpozději) po 2. sv. válce, a je tudíž nutné počítat s tím, že Dawkinsův výklad altruismu nereprezentuje všechny biologické myslitele píšící v daném období. Řada z nich si je dobře vědoma toho, že negace nezištnosti automaticky neimplikuje sobectví. Koncept recipročního altruismu například tvrdí, že k altruistickým činům nedochází nezištně, neboť jsou v zásadě vedeny vidinou symetrického zisku v budoucnu.³⁶ Zde již lze jen těžko použít konceptuální dualismus spočívající na protikladu altruismu a egoismu (ve smyslu definice z předchozích odstavců), neboť ze spolupráce těží v dlouhodobém měřítku obě zúčastněné strany. Altruismus přestává být v rámci neodarwinistického uvažování logickou hádankou, protože se svým nositelům „vyplatí“.

Do debaty o altruismu pak přispěl nečekaným způsobem holandský primatolog Frans de Waal. Namísto teoretického studia ekonomického uvažování sčítajícího „zisky a ztráty“ sledoval projevy altruismu u lidoopů (zvláště šimpanzů), pečlivě rozlišil různé typy afiliativního (čili přátelského) chování a posléze prohlásil, že altruistické chování je pro lidoopy (a tím i pro člověka) *přirozené*. Tím se de Waal vrátil nazpět k původní Darwinově koncepci, která altruismus odmítá převádět na jiný typ motivací a nachází pro něj u sociálních živočichů instinktivní základ. Návrat k Darwinovi je ostatně patrný i v empirické orientaci: jako argumenty na obhajobu své koncepce de Waal

35 Figura, R., ústní sdělení.

36 Trivers, R. L., The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology*, 46, 1971, No. 1, s. 35-57.

uvádí kontrolované pokusy i jednotlivá pozorování, což ostře kontrastuje s formalismem hlavního proudu neodarwinistické biologie. Zároveň se více než ostatní biologové soustřeďuje na to, aby svůj názor zasadil do filosofického kontextu.

De Waalova klíčová teze zní: lidská morálka má své evoluční kořeny v různých typech altruistického chování, které můžeme pozorovat u lidoopích předků. Svůj pohled de Waal pečlivě rozvíjí v dialektické opozici vůči Williamsovu a Dawkinsovu přístupu,³⁷ který lidskou morálku staví do protikladu k přírodě (viz Dawkinsův motiv o „vzpouře robotů“ proti sobeckým replikátorům). Tento pohled na morálku de Waal nazývá „veneer theory“, přičemž jeho kořeny v rámci evoluční teorie podle jeho názoru sahají až k Darwinovu současníkovi T. H. Huxleymu. De Waal rovněž odmítá sociobiologický důraz na genetickou determinaci chování: zvířata mají v závislosti na měnících se okolních podmínkách „více stupňů volnosti“.³⁸ Holandský badatel si je vědom toho, že biologický názor na povahu zvířat je odvozen od obrazu, který si člověk vytváří o sobě samém.³⁹ Neodarwinistický způsob uvažování pak spojuje s vlivnou linií západní filosofie, která v člověku vidí primárně solitérního, povýtce sobeckého tvora. Teorie společenské smlouvy (zejména v Hobbesově a Rousseauově podání) však, jak tvrdí de Waal, nereflektuje skutečnost, že všechny známé lidské society (včetně „primitivních“) žily a žijí společenským životem: tvořit provázané skupiny patří k přirozenosti člověka. Legenda o solitérovi, který se ke společenskému životu teprve rozhodl, je nesmyslná rovněž z evolučního hlediska: všechny druhy primátů jsou společenské. K tomuto faktu se váže de Waalovo nejdůležitější poselství: bazálním stavem jakékoliv primátů skupiny je kooperace, nikoliv soupeření. Dokonce i tlupa makaka jávského, druhu opice s agresivní pověstí, tráví 95 % času v poklidném soužití.⁴⁰

Je zcela zřejmé, že holandský primatolog otočil kormidlo neodarwinistického uvažování. Zatímco u Dawkinse je adorace sobectví jako konstitutivní složky evoluce dávana do přímého protikladu k velebení lidské schopnosti (nezištného) altruismu, de Waal na příkladu primátů ukazuje, že schopnost kooperace a afiliativní emoce v jejím pozadí jsou rozhodujícím faktorem, který stojí za evolucí vyspělého společenského chování. Dobré vztahy uvnitř

37 G. C. Williams je jedním z architektů neodarwinistické biologie. Jeho známý výrok o lidské morálce zní následovně: „Morálku považuji za náhodnou schopnost, která byla vytvořena nekonečně hloupým biologickým procesem, který je za normálních okolností proti tvorbě podobných schopností. Williams, G. C., Reply to comments on “Huxley’s Evolution and Ethics in Sociobiological Perspective”. *Zygon*, 23, 1988, No. 4, s. 438.

38 Waal, F. de, *Dobráci od přírody*. Přel. M. Špinka. Praha, Academia 2006.

39 V českém prostředí je tento postřeh šířen S. Komárkem. O tzv. sociomorfním modelování viz Komárek, S., *Příroda a kultura*. Praha, Academia 2008, s. 114-119.

40 Waal, F. de, *Dobráci od přírody*, c.d., s. 198.

skupiny jsou bazálním stavem i z hlediska „energetického“: spory vytvářejí nestabilní konfigurace, a proto má většina zvířat v tlupě zájem na jejich utišení, ba někteří jedinci jsou dokonce schopni aktivně zprostředkovat usmíření soupeřících zvířat (tzv. *triadic reconciliation*, příklady viz níže).

Můžeme konstatovat, že empatie (emocionální základ altruistického chování) je podle de Waala výbavou, která v evolučním smyslu spojuje člověka s lidoopy a sociálními živočichy obecně. Tento postřeh by se mohl zdát samozřejmý (jakoukoliv skupinu drží pohromadě kohezní síly emocionální povahy), kdyby nám však půldruhého století darwinistického (nikoliv darwinovského) bádání nenabízelo obraz přírody s krvavými zuby a drápy. Jako by se biologové zaměřili jen na odvrácenou stranu přírody. Tento trend došel tak daleko, že biologická komunita dospěla k autocenzuře vlastního slovníku: „Laiky, kteří si představují biology jako přírodní nadšence, může šokovat zjištění, že současná biologická literatura běžně vykresluje zvířata jako ‚hulváty‘, ‚kořeny‘ nebo ‚podvodníky‘ jednající ‚nenávistně‘, ‚nenasytně‘ nebo ‚vražedně‘. Není na nich nic milého! Když se zvířata chovají tolerantně a altruisticky, jsou tyto výrazy často umísťovány do uvozovek, aby snad jejich autor nevypadal jako beznadějně romantický naivka. A když už se uvozovek zdá příliš, používají se na označení pozitivních sklonů negativní nálepky. Například upřednostňování příbuzných, namísto aby bylo nazváno prostě ‚příbuzenskou láskou‘, se někdy označuje jako ‚nepotismus‘.“⁴¹

Máme-li shrnout de Waalův přínos pro evoluční myšlení, spatřujeme jej především v odvrácení od striktně genocentrického myšlení a v návratu k makroskopické empirii. Je-li cílem porozumění evoluci sociability, je v první řadě nutné zmapovat vztahy a typy chování ve zvířecích skupinách: to je ovšem nemožné bez sledování a pojmenování pestré škály emocí. De Waal jde proti hlavnímu proudu darwinistického myšlení, když v kontrastu k vidění světa prizmatem soutěže ukazuje, že sociální život primátů závisí primárně na kultivaci přátelských vztahů.⁴² De Waalovým celoživotním programem je popis prekurzorů lidské morálky u primátů. Z filosofického pohledu zde není představena konzistentní teorie morálky, de Waalovo pojetí má nicméně blízko k sentimentalistické teorii.⁴³ Spolu s Humem a Smithem předpokládá, že stavebním kamenem lidské morálky je schopnost soucítění (*sympathy*). Soucítění je chápáno jako schopnost vžít se do situace druhého, spojená navíc se zájmem a starostí o něj. Liší se tak od vcítění (*empathy*), kte-

41 Tamtéž, s. 26-27.

42 Jako stoupence agonálního vidění světa lze jmenovat např. K. Lorenze, který vidí v agresii nástroj pro zabírání nových teritorií. Srv. Lorenz, K., *Takzvané zlo*. Přel. A. Veselovská. Praha, Academia 2003.

43 Srv. Kitcher, P., *Ethics and Evolution*. In: Waal, F. de (ed.), *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton, NJ, Princeton University Press 2009, s. 120-139.

ré nám dává přehled o situaci druhého, avšak bez zájmu a starosti o něj.⁴⁴ Soucítění tedy zahrnuje kognitivní i emocionální složku, přičemž schopnost soucítění se u zvířat dokládá tím, že si poskytují záměrnou pomoc. Podle sentimentalistické teorie se bez schopnosti soucítění neobejde ani žádný morální systém člověka.

Evoluce morálky však kromě schopnosti altruismu vyžaduje i přítomnost sociálního tlaku. Ten se projevuje dvojím způsobem: pozitivně je oceňováno chování, které vede k prospěchu skupiny, a negativně je trestáno takové chování, které vede k její škodě. Schopnost rozlišovat oba typy chování byla prokázána u několika druhů primátů, např. makaků a šimpanzů. Zvířata, která poruší normy (např. zdržují při přesunu z venkovního výběhu do budovy, kde je potrava), jsou konsensuálně potrestána ostatními. V tlupě také existuje několik jedinců, kteří jsou schopni aktivně obnovovat dobré vztahy (*triadic reconciliation*). Jako příklad uveďme zajímavý usmiřovací rituál, ke kterému někdy dochází po sporu mezi dvěma dospělými šimpanzi samci. Dospělá samice políbí jednoho ze soků a pak pomalu kráčí k druhému soupeři. První samec ji následuje v těsném závěsu, přičemž se vyhýbá pohledu druhého samce. Samice se posadí do blízkosti druhého samce a první se posadí vedle ní, načež ji oba začnou drbat. Po chvíli se samice zdvihne a odejde, samci však jednoduše pokračují ve vzájemném drbání.⁴⁵ Poznamenejme v této souvislosti, že u člověka nabývá sociální tlak daleko složitějších podob. Zajímavým rysem je tzv. hédonická kompetice: soupeření mezi lidmi často probíhá tak, že se snaží získat sociální ocenění prostřednictvím dobré pověsti, posilované navíc altruistickými činy. Jako triviální příklad může sloužit charita mediálních hvězd.⁴⁶

Nejvyšší stupeň morálky je svázán se schopností soudu a rozvažování (*judgment and reasoning*). De Waal přisuzuje tuto schopnost v pravém smyslu pouze člověku. Lidskou morálku charakterizuje potřeba zaujmout hlediště nestranného pozorovatele a vytvořit obecně platný systém hodnot. Nezbytnou podmínkou tohoto procesu je rozvinutá abstrakce a sebereflexe, která umožní porovnávat vlastní motivace: „Touha po vnitřně konzistentním morálním zarámování je výhradně lidská. Jsme jediní, kdo se stará o to, proč si myslíme to, co si myslíme. Můžeme si například lámat hlavu tím, jak smířit náš postoj vůči potratům s postojem vůči trestu smrti, nebo za jakých okolností může být krádež ospravedlnitelná. Všechno toto je daleko

44 Waal, F. de, *Dobráci od přírody*, c.d., s. 54.

45 Waal, F. de, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c.d., s. 170.

46 Koncept hédonické kompetice je přiblížen v publikaci: Stevens, A. – Price, J., *Evolutionary Psychiatry: A New Beginning*. New York, Routledge 2000, s. 160.

abstraktnější než konkrétní způsob chování, ve kterém se zdají jednat ostatní zvířata.⁴⁷

De Waal ovšem jedním dechem tvrdí, že i nejvyšší (lidský) stupeň morálky má evoluční kořeny. Tak jako jsou šimpanzi ve svém chování ovlivňováni zájmem své tlupy, i lidské osvojování morálního myšlení jde ruku v ruce se sociálními interakcemi v rámci komunity. Izolované dítě nikdy nedospěje k morálnímu uvažování. De Waal používá metaforu s tzv. „věží morálky“ (*tower of morality*). Podle ní je chybou striktní definice morálky, které vyhovuje pouze člověk.⁴⁸ Morálka má několik pater, přičemž v základu leží schopnost soucítění a na vrcholu se nalézá schopnost soudu a rozvažování, přisuzovaná pouze lidem. Kdybychom chtěli zvířatům upřít, že obydlují několik pater této věže, rozkolísáme tím celou stavbu.⁴⁹

Poznamenejme, že takovýto přístup je plně v souladu s environmentální etikou: člověk dosahuje vyššího stupně morálky skrze vědomí sounáležitosti se zvířaty, k níž ovšem patří rovněž vědomí sdílených schopností. Jakékoliv vedení ostré hranice mezi lidskou a zvířecí přirozeností vposledu vede k vyvyšování se člověka, které u některých antropocentrických přístupů nabývá až formy blazeované starostlivosti člověka-správce o celé stvoření.⁵⁰

Rovněž při analýze otázky rozdílu mezi člověkem a zvířetem můžeme konstatovat, že se de Waal vrací k Darwinově odkazu: programově hledá *podobnosti*, přičemž spojitost mezi člověkem a zvířetem ukazuje na primátech, zejména šimpanzích. De Waal dokonce tvrdí, že v emocionální a mentální výbavě šimpanzů a lidí není žádný podstatný rozdíl: „Když uvažujeme o našem druhu bez oslepení technickými pokroky posledních několika milénií, vidíme stvoření z masa a krve, s mozkem, který v porovnání se šimpanzím neobsahuje žádné nové části, ačkoliv je třikrát větší. Dokonce i náš vychvalovaný prefrontální kortex má v porovnání s ostatními primáty spíše typickou velikost. Nikdo nepochybuje o superioritě našeho intelektu, ale nemáme žádné základní potřeby či požadavky, které by nebyly přítomny rovněž u našich blízkých příbuzných. Stejně jako my i opice a lidoopi touží po moci, vychutnávají si sex, usilují o bezpečí a náklonnost, zabíjejí se kvůli teritoriu a cení si důvěry a spolupráce. Ano, máme počítače a letadla, ale naše psychologická výbava zůstává stejná jako u společenských primátů.“⁵¹

47 Waal, F. de, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c.d., s. 174.

48 Srv. reakce C. Korsgaardové a P. Kitchera na názory F. de Waala. Tamtéž, s. 98-139.

49 Tamtéž, s. 181.

50 Nutno ovšem poznamenat, že pro neantropocentrické přístupy bývá typické naopak sebemrskačství člověka jako biologického druhu. Srv. Singer, P., *Osvobození zvířat*. Přel. Z. Janík a Z. Gabajová. Praha, Práh 2001. Dobrý přehled o antropocentrických a neantropocentrických přístupech v ekologické etice viz v: Skýbová, M., Kam sahá hranice našich morálních ohledů? *Filosofický časopis*, 60, 2012, č. 3, s. 421-430.

51 Waal, F. de, *The Bonobo and the Atheist*. New York, W. W. Norton & Comp. 2013, s. 16.

Při zkoumání emocí a mentálních stavů zvířat se podle de Waala můžeme řídit v zásadě dvěma teoretickými hledisky: kognitivní a evoluční parsimonií. Kognitivní parsimonie nás vede cestou skeptické opatrnosti: zvířata jsou jiná než lidé, nemluví, tudíž nemáme přístup k jejich mentálním obsahům. Je dobře předpokládat, že jejich duševní život je chudší než lidský: výjimky je třeba dokazovat pomocí přísně kontrolovaných experimentů. Jestliže konstatujeme analogie mezi člověkem a zvířetem na základě vnějších podobností, dopouštíme se nepřípustného antropomorfismu. Naproti tomu evoluční parsimonie vychází z biologické perspektivy, respektive z praxe rozvíjené při odvozování fylogenetických vztahů. Evolučně příbuzná zvířata mají sadu vlastností podobných lidským, v prvé řadě anatomických. K tomu dále přistupují analogie (biologicky korektně: homologie) behaviorální: domácí kočka projevuje přízeň otřením hlavy podobně jako tygr. Další krok spočívá v zahrnutí mentálních procesů a emocí do stejného schématu: jestliže kočka vydává zvuky, které běžný pozorovatel nazve jako podrážděné, pak pozorovaná kočka skutečně cítí nelibost. Evoluční parsimonie je formálním ospravedlněním běžně uplatňovaného hlediska lidského pozorovatele, jež je odborně označováno jako antropomorfismus.

De Waal se ve sporu o rámec etologického zkoumání jednoznačně přiklání na stranu evoluční parsimonie.⁵² Antropomorfismus je pro primatologa samozřejmým kognitivním rámcem, neboť na základě evoluční logiky je přirozené se domnívat, že podobnost mimiky šimpanzů a lidí značí i podobnost prožívaných emocí. Podle de Waala má antropomorfismus ve skutečnosti jedinou alternativu. Tento přístup nazývá *anthropodenial*, „popření lidské perspektivy“ – jde o apriorní předpoklad, že zvířecí a lidské charakteristiky jsou rozdílné.⁵³ Lze se setkat i s názorem, že popření antropomorfní perspektivy nevyhnutelně vede k mechanomorfnímu stylu myšlení: jestliže přestaneme přirovnávat zvířata ke člověku, začneme je modelovat pomocí metafory stroje.⁵⁴

Na tomto místě poznamenejme, že kromě formálních hledisek uplatňovaných při výběru explanačních schémat (Occamova břitva) je třeba zohlednit

52 Australský psycholog T. Suddendorf upozorňuje, že jakékoliv zvířecí chování lze interpretovat buď jako komplexní a v podstatě podobné lidskému (*rich explanation*), nebo naopak jako výsledek jednoduchého kognitivního procesu (*lean explanation*). Mezi těmito perspektivami nelze objektivně rozhodnout a různí vědci (často podle svých osobních psychických preferencí) upřednostňují odlišné přístupy. Vyjdeme-li ze Suddendorfova dělení, pak se de Waalův princip evoluční parsimonie se jednoznačně řadí k „bohatému“ způsobu vysvětlování. Za tento odkaz vděčím anonymnímu recenzentovi Filosofického časopisu. Srv. Suddendorf, T., *The Gap*. New York, Basic Books 2013.

53 Waal, F. de, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, c.d., s. 59–68.

54 Srv. Komárek, S., *Ochlupení bližní*. Praha, Academia 2011. K mechanomorfnímu pohledu zejména kap. „Pohled na zvířata v novověku“, s. 66–71.

i hledisko praktické: lepší teorie je ta, která se dokonaleji osvědčí při zacházení s objektem zájmu. Behavioristické teorie svého času zajisté splňovaly úspornost Occamovy břitvy, ošetřovatelům (a chovancům) se však ve vztahu k šimpanzům vyplatí předpokládat, že disponují analogickými emocemi jako lidé.⁵⁵ Holandský badatel zmiňuje i tradiční hledisko poukazující na to, že hlavní rozdíl mezi člověkem a zvířetem spočívá v užívání rozumu. Na řadě příkladů dokládá, že šimpanzi jsou schopni soustředěné myšlenkové aktivity a plánování. Velmi zajímavý je rovněž náhled, že mentální činnost se proplétá se schopností empatie: zaujmout hledisko druhého vyžaduje primárně schopnost vcítění se, teprve pak následují úvahy o praktickém řešení situace. Fenomén tzv. sdílené pozornosti je tak nemyslitelný bez schopnosti empatie.⁵⁶

Závěr

Je zvíře podobné spíše stroji, nebo člověku? Současná biologie si takovouto otázku přímo neklade, její výklady jsou však plné předpokladů prvního či druhého stanoviska. Je zajímavým paradoxem, že ačkoliv se každý biolog zaklíná evolučním myšlením, najdou se i badatelé, kteří měří člověku a zvířeti dvojím metrem. Tato skutečnost se nejlépe ukazuje při řešení původu morálky: je snad člověk jediným tvorem na Zemi, který je schopen pravého (nezištného) altruismu? Dawkins soudí, že ano. Vztyčení této bariéry pak umožňuje neodarwinistům hlavního proudu bezbřehé využívání mechanomorfní metafory. Zvířata jsou líčena jako bezduché stroje, přičemž o člověku se ve většině případů soudí podobně, zde se však jaksi předpokládá, že čtenář bude mít pochopení pro redukcionistickou nadsázku; v případě potřeby pak dochází k myšlenkovému překmitu a člověk je najednou morální bytostí, schopnou péče o lidstvo a přírodu, přičemž strojovitost je rázem zapomenuta.

Časy se však mění a namísto Dawkinsových sobeckých genů nastupuje radostnější zvěst. Člověk nemusí o svou morálku vést lýtý boj s krutou přírodou, protože svou přirozenou dávku altruismu zdědil po svých zvířecích předcích. Tím, že de Waal vystopoval evoluční původ morálky ve složitých sociálních interakcích lidoopů, zlomil poslední ontologickou distinkci mezi člověkem a zvířetem. Zopakoval v kontextu současné doby to, co Darwin tvrdil již před 150 lety. Základem evoluce morálky je přítomnost afektu: podstatou obětavého činu člověka (či zvířete) je soucítění s druhým. Je při tom

55 Namísto principu parsimonie zde tedy vystupuje hledisko pragmatické. Srv. Midgley, M., *Animals and Why They Matter*. Athens, The University of Georgia Press 1998, s. 135.

56 Srv. nedávnou studii o sdílené pozornosti ve Filosofickém časopise, která tuto problematiku pojednává především z kognitivního hlediska: Urban, P., Sdílená pozornost jako klíč k rozdílu mezi člověkem a zvířetem? *Filosofický časopis*, 61, 2013, č. 4, s. 483-496.

příznačné, že obrat v uvažování o zvířatech se odehrává v empirické linii: de Waal se stejně jako Darwin nebojí zmiňovat kazuistiky jednotlivých zvířat a naznačuje, že řešení reálných krizových situací je spolehlivější branou do zvířecí mysli než laboratorní experimenty. Na okraj zde poznamenejme, že internetový server YouTube již nyní obsahuje řadu fantastických videí, která zachycují jedinečné momentky ze života zvířat a vypovídají mnohé o jejich vnitřním světě. Svědectví je konzervováno a zvíře je často „přichyceno“ při činu, který by podle teorie vůbec neměl nastat. Možná se v budoucí době dočkáme i revivalu slávy přírodozpytců – lidí schopných odezírat přírodní dění.

SUMMARY

Animal as man, animal as machine

Charles Darwin is celebrated for his claim that man and primates developed from a common ancestor. Man has been, since Darwin, treated by science as a biological species and scientists often compare his faculties to the instincts of animals. At the same time, the other side of Darwin's discovery is forgotten – animals are similar to man in their behaviour and emotions. While for Darwin himself an anthropomorphic view of animals was self-evident, many contemporary Darwinists prefer a mechanical model. These two contradictory tendencies are established here by reference to the work of the biologists Richard Dawkins and Frans de Waal. The difference of perspective from which animals are viewed can be best seen in connection with the problem-area of morality and its evolutionary origin. It is shown that the empirical orientation of de Waal is fundamentally closer to the Darwinian tradition of research than Dawkins' theoretical approach.

Keywords: Charles Darwin, Richard Dawkins, Frans de Waal, anthropomorphism, morality, evolutionary theory

ZUSAMMENFASSUNG

Das Tier als Mensch, das Tier als Maschine

Charles Darwin wurde durch seine Behauptung berühmt, dass Mensch und Menschenaffe sich aus einem gemeinsamen Vorfahren entwickelt hätten. Seit dieser Zeit wird der Mensch von der Wissenschaft als biologische Art wahrgenommen, und Naturwissenschaftler vergleichen die Eigenschaften des Menschen oft mit den Instinkten von Tieren. Dabei wird jedoch die andere Seite der Entdeckung Darwins vergessen: Tiere erinnern in ihrem Verhalten und in ihren Emotionen an Menschen. Während für Darwin selbst die anthropomorphe Perspektive bezüglich des Tierreichs eine Selbstverständlichkeit war, geben viele heutige Darwinisten einem mechanistischen Modell den Vorzug. Diese zwei gegenläufigen Tendenzen werden anhand ausgewählter

Werke der Biologen Richard Dawkins und Frans de Waal belegt. Die Unterschiedlichkeit der Blickwinkel auf Tiere wird am ehesten im Zusammenhang mit der Problematik der Moral und deren evolutionären Ursprung deutlich. Dabei zeigen wir, dass die empirische Ausrichtung de Waals der darwinschen Forschungstradition wesentlich näher steht, als Dawkins' theoretischer Ansatz.

Schlüsselwörter: Charles Darwin, Richard Dawkins, Frans de Waal, Anthropomorphismus, Moral, Evolutionstheorie