

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra systematické teologie a filosofie

Aneta Fuchsová

**Původ a cíl člověka:
Kompatibilita křesťanské zvěsti
v interpretaci Tomáše Akvinského
s pojetím evoluční psychologie**

Diplomová práce

Vedoucí práce: prof. PhLic. Vojtěch Novotný, Th.D.

Konzultant: doc. Ing. Mgr. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

Praha 2020

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

26.4.2020

Bibliografická citace

Původ a cíl člověka: Kompatibilita křesťanské zvěsti v interpretaci Tomáše Akvinského s pojetím evoluční psychologie [rukopis]: diplomová práce/ Aneta Fuchsová; vedoucí práce: Vojtěch Novotný, konzultant práce: Tomáš Machula. Olešnice u Turnova, 2020. 109 s.

Anotace

Cílem práce je srovnat dva rozdílné pohledy na lidskou přirozenost: pohled křesťana poučený teologickou morálkou a pohled nevěřícího člověka, který se zabývá původem a cílem lidského bytí. Tyto dva pohledy budou reprezentovány filosofií a teologií Tomáše Akvinského na jedné straně a evoluční psychologií s evoluční etikou na straně druhé. Půjde mi především o postihnoutí rozdílu jednoho z typicky náboženských a jednoho z typicky sekulárních náhledů na člověka, jeho bytí a cíl.

Pokusím se odpovědět na otázku, zda existuje nějaká oblast, která je nástroji přirozené (evoluční) morálky nepostizitelná, a která poukazuje na “teologický” rozměr lidské přirozenosti. Na druhé straně se budu ptát, zda tradiční koncepty lidské přirozenosti obstojí před zkoumáním moderní vědy a zda jím nemohou být obohaceny. Výstup mé práce by měl nakonec být především praktický: jak argumentovat ve prospěch křesťanského pohledu na lidské bytí, když jde například o otázky bioetiky, nebo obecně lidských práv.

Klíčová slova

přirozenost člověka, finalita, ctnosti, svoboda, důstojnost člověka, Tomáš Akvinský, evoluční psychologie, evoluční etika, Bůh, Ježíš Kristus

Abstract

The origin and finality of humans: The compatibility of the Christian message in interpretation of Thomas Aquinas with the evolutionary psychology

In my thesis I want to compare two different views on human nature: The view of a Christian, enhanced by the theological ethics, and the view by a non-believer who deals with the origin and goal of the human life. These two points of view will be represented by the philosophy and theology of Thomas Aquinas on one hand and the evolutionary ethincs on the other hand. My goal is especially to point out the the difference between two views on the human being: typically religious one and typically secular one, and their

opinion on the origin and purpose of it.

I will try to answer the question on existence of such field, which is not explorable by tools of natural (evolutionary) ethics and which points to the “theological” dimension of human nature. On the other hand I will ask whether the traditional concepts of human nature can get by the exploration of the modern science and whether they can be enhanced by it. The outcome of my work should finally be above all practical: how to argue in behalf of the Christian point of view, dealing with the topics of bioethics or Human Rights as general.

Keywords

Human nature, finality, virtues, freedom, human dignity, Thomas Aquinas, evolutionary psychology, evolutionary ethics, God, Jesus Christ

Počet znaků (včetně mezer): 188 606

Poděkování

Děkuji všem, bez nichž bych práci nemohla dát dohromady. Především svým rodičům za dlouhé hodiny, kdy hlídali mé děti. Evě Fuchsové za totéž a za nadstandartní redakční péči, kterou mi po celou dobu psaní věnovala. Děkuji manželovi Pavlovi, že je také občas pohlídal, ale hlavně že mě nenechal propadat pesimismu. Děkuji své sestře Soně, že si se mnou povídala po celou dobu vzniku této práce výhradně o jiných věcech, než o Tomáši Akvinském a evoluční psychologii. Všem ostatním přímluvcům a přátelům děkuji, že to se mnou vydrželi, a děkuji babidce za její přímluvy.

Děkuji Filipu Jarošovi za cenné připomínky, velký dík patří Tomáši Machulovi a Vojtěchu Novotnému za vedení této práce.

Obsah

ÚVOD.....	8
1 POVAHA A METODOLOGIE VĚDY.....	11
1.1 CO JE TO VĚDA?	11
1.2 PŘEDMĚT A METODY BIOLOGIE A PSYCHOLOGIE VS. FILOSOFIE A TEOLOGIE	14
1.3 CO JE TO EVOLUČNÍ PSYCHOLOGIE?	16
1.4 POZNÁNÍ ESENCE SVĚTA A (ANTI-)FINALITA	17
1.5 POZITIVNÍ POZNÁNÍ VS. MORÁLNÍ POZNÁNÍ.....	20
1.6 PŘEDMĚT A ZKUŠENOST V MORÁLCE A V PŘÍRODNÍCH VĚDÁCH	23
1.7 KONFRONTACE A STYČNÉ PLOCHY OBOU PŘÍSTUPŮ	25
2 ČLOVĚK PODLE TOMÁŠE AKVINSKÉHO	28
2.1 STVOŘENOST ČLOVĚKA, ČLOVĚK JAKO BOŽÍ OBRAZ	28
2.2 PŘIROZENOST ČLOVĚKA A EXISTENCE NEMATERIÁLNÍ DUŠE	30
2.3 POSLEDNÍ CÍL ČLOVĚKA: DOKONALÉ ŠTĚSTÍ.....	32
2.4 PŘIROZENOST NA CESTĚ K POSLEDNÍMU CÍLI.....	34
2.4.1 <i>Vášeň</i>	34
2.4.2 <i>Přirozený zákon</i>	36
2.4.3 <i>Ctnosti</i>	37
2.4.4 <i>Rozum a vůle</i>	38
2.4.5 <i>Pojem svobody</i>	40
2.5 HŘÍCH	41
2.6 NADPŘIROZENÁ POMOC, MILOST.....	42
3 ČLOVĚK PODLE EVOLUČNÍ PSYCHOLOGIE	44
3.1 OBECNÉ ZÁKONITOSTI EVOLUCE.....	45
3.1.1 <i>Tři premisy evoluce</i>	45
3.1.2 <i>Kauzalita v lidském konání</i>	46
3.1.3 <i>Pojem lidské přirozenosti</i>	47
3.2 SMYSL LIDSKÉ EXISTENCE PODLE E. O. WILSONA.....	49
3.2.1 <i>Eusocialita</i>	50
3.2.2 <i>Vědomí a svobodná vůle</i>	52
3.2.3 <i>„Království lidské“</i>	53
3.2.4 <i>Náboženství jako „idol mysli“</i>	54
3.2.5 <i>Autor a jeho předporozumění</i>	55
3.3 J. HAIDT: MORÁLKA JAKO KLÍČ K POCHOPENÍ LIDSKOSTI	57
3.3.1 <i>Spravedlivá mysl</i>	58
3.3.2 <i>Emotivita jako základ morálky</i>	59
3.3.3 <i>Šest modulů morálky</i>	61
3.3.4 <i>Cít pro posvátno jako adaptace</i>	65
3.3.5 <i>Náboženství jako týmový sport</i>	67
3.3.6 <i>Lidská přirozenost jako výsledek koevoluce genů a kultury</i>	70
3.4 MATT RIDLEY: PŮVOD CTNOSTI.....	73
3.4.1 <i>Teorie her</i>	74

3.4.2	<i>Cit pro morálku</i>	76
3.4.3	<i>Emoce jako prostředek k dlouhodobému zisku</i>	76
4	POROVNÁNÍ ZÁKLADNÍCH ROVIN A POJMŮ OBOU KONCEPCÍ	78
4.1	PŘÍČINA A CÍL LIDSKÉHO BYTÍ	78
4.2	INTELEKT HLEDAJÍCÍ PRAVDU	79
4.3	KONÁNÍ DOBRA	81
4.4	CO JE TO HŘEŠIT	83
4.5	LÁSKA	84
4.6	SVOBODA A AKT SVOBODNÉ VŮLE	88
4.7	SVOBODA, HŘÍCH A MILOST	91
4.8	SHRNUTÍ	94
	ZÁVĚR	102
	SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK	107
	SEZNAM LITERATURY	107
	ELEKTRONICKÉ ZDROJE	108

Úvod

Má práce vychází z potřeby porozumět si s lidmi dobré vůle a hledajícího intelektu ohledně těch nejdůležitějších témat týkajících se lidského života. Mým původním záměrem bylo zpracovat téma z morální psychologie týkající se finality lidského bytí, svobody a jejího uchopení v posledních chvílích života u seniorů či nevyléčitelně nemocných pacientů. Při pronikání do hloubky problému a při rozhovorech s lidmi, kterých se toto téma bytostně dotýká, zůstávalo nezodpovězených příliš mnoho základních otázek, na jejichž řešení závisí pojetí svobody, odpovědnosti a vůbec smyslu v konkrétním lidském životě: Co je to člověk? Odkud jde a kam směřuje, směřuje-li vůbec někam? Co znamená jeho svoboda, pokud je vůbec svobodný? Co je kritériem dobrého jednání, jaká je jeho motivace? Tyto a podobné otázky, ať vědomě reflektované, či jen podvědomě tušené, dávají dynamiku a směr lidskému počínání a především závěrečnému účtování se životem.

Jak pomoci člověku překonat úzkost ze smrti, jak ho doprovázet v posledních chvílích jeho pozemského putování, nesdílí-li s námi stejnou naději? A jak ji může sdílet, nebyla-li mu hlášána? Ale jak mu ji může někdo hlásat, nepochopil-li jeho stanovisko? Tato velmi volná parafráze Řím 10,14 chce zdůraznit, že pokud se při hlásání radostné zvěsti neoblečeme „do kůže“ posluchače, pokud na sebe nevezmeme jeho lidství, včetně jeho omezení v naukové či morální oblasti, nemůže se nám podařit nasadit roub evangelia na správný kmen. To, že zdaleka ne všichni v moderní polarizované společnosti sdílíme stejné hodnoty, anebo je nemáme přesně artikulované, je známá věc. Navíc se ukazuje, že pod stejnými termíny se leckdy skrývají dosti rozdílné obsahy. Mluvíme-li s lidmi o lidské přirozenosti, o ctnostech, vášních, štěstí či svobodě, musíme si uvědomit, že často slyší něco jiného, než my říkáme.

Chtít tento problém rozřešit by bylo příliš ambiciózní, i kdyby se jednalo o akademickou práci mnohem většího rozsahu. Cíl této práce je skromnější: pokusit se srovnat některé antropologické pojmy, jak je vidí tradiční křesťanská teologie, s tím, jak je vidí moderní přírodní věda (budu vycházet pouze z výsledků jednoho konkrétního oboru), a dále nastínit možnosti využití získaných souvislostí v pastoraci i v běžném životě. V posledku mi pak půjde o znovunahlédnutí tajemství Kristova díla spásy a jeho významu pro dnešního člověka, kterému se často nedaří zařadit kategorii tajemství do svého světa, smysly vnímatelného, nebo alespoň fungujícího podle přírodních či fyzikálních zákonů. V tomto světle se pak mohou vyjevit nové souvislosti pro nahlížení zásadních bioetických a dalších společenských otázek souvisejících s obecnými lidskými právy.

Našla jsem jasně formulovaná stanoviska na opačných názorových pólech srovnatelné vědecké erudice: jedno, které reprezentuje tradiční katolickou nauku, druhé reprezentující „agnostický“ či „ateistický“ přístup moderní společnosti.

a) Na straně katolické teologie se mi jako vhodný základ jeví jasně formulovaná nauka Tomáše Akvinského, z níž vycházela katolická antropologie po mnoho staletí. Ve své práci se však nechci věnovat zkoumání Akvinátovy nauky o člověku systematicky či objevně. Toto téma bylo zpracováno mnohokrát jinde a lépe. Tomáše Akvinského si zde беру na pomoc proto, že je se svou metodou filosofických a teologických otázek a odpovědí zásadním reprezentantem systematického přístupu, který dosáhl svého vrcholu ve scholastickém období, ale dodnes je v teologii akceptován a stále jsou v něm objevovány nové roviny a hloubky. Poslouží mi jako odrazový můstek pro srovnání s jiným oborem, a sice s výsledky bádání na poli evoluční psychologie. Tomáš Akvinský je dobrou volbou i proto, že sám by jistě

s evolučními psychology rád diskutoval a osvojoval si použitelné výsledky jejich bádání, tak jako ve své době akceptoval Aristotela, diskutoval s „pohany“ a oponoval Saracénům.

b) Evoluční psychologie je dobrým příkladem oboru, spadajícího pod přírodní vědy, který se vyjadřuje k podstatě lidského bytí, k odlišnosti člověka od jiných živočišných druhů, k přirozenosti lidského druhu, a dokonce v něm zaznívají pokusy o vysvětlení smyslu lidské existence. V současné době zažívá velký vzmach a jeho výsledky jsou popularizovány v mnoha publikacích, které jsou hojně překládány i do češtiny. Na věrohodnosti mu přidává to, že disponuje přírodovědeckými metodami a výsledky empirického bádání. Problematickým se však jeví to, že tyto výsledky elegantně aplikuje i na oblasti, které do jeho kompetence nespádají, a totéž se pak děje v myslích čtenářů, posluchačů či studentů tohoto oboru, potažmo v širokém prostoru obecného povědomí. Zároveň nám však závěry jeho zkoumání přinášejí řadu cenných poznatků, které bychom měli být schopni v teologii přijmout a osvětlit vlastními metodami.

Každý, ať věřící či nevěřící, staví své smýšlení mimo jiné na informacích, které k němu doputují. Říkám „mimo jiné“, protože to, jak nahlížíme svět a své místo v něm, je výsledkem složitého procesu formace naší osobnosti, ve kterém hraje svou roli rodina, širší společenské prostředí, kultura a další. V našem moderním západním světě jsme si však obecně zvykli důvěřovat takzvanému „vědeckému pojetí“ skutečnosti. Co to však přesně znamená? Co je věda, jaký byl její vývoj a jaký je její poměr ke křesťanské víře? Čím a proč se liší nebo by se měl lišit proces přijímání informací od „vědecké obce“ v případě věřícího křesťana a nevěřícího člověka? Odpověď na tyto otázky se pokusím stručně nastínit v následující kapitole a dále je aplikovat v rámci této diplomové práce.

1 Povaha a metodologie vědy

1.1 Co je to věda?

Je dobré si uvědomit, že vědecké pojmání světa, na jaké jsme zvyklí, není člověku „přirozené“ v tom smyslu, že by se s ním každý člověk narodil. Věda jako instituce „má pravidla, která je nutno se učit, a metody, které se musí prostřednictvím formálního vzdělávání přenášet z pokolení na pokolení“, je tedy „vytvořenou kulturní institucí, institucí, která není přítomna ve všech společnostech a jejíž původ nelze vysvětlit jako instinktivní“, „vyžaduje určitou jedinečnou půdu, ve které může vzkvétat“, a pokud tomu tak není, „může podlehnout úpadku a smrti jako kterákoli jiná lidská činnost, jako například náboženství či systém vlády“.¹ Eiseley jako tuto jedinečnou půdu vidí křesťanskou víru, protože věda tak, jak ji známe, se zrodila právě v západním křesťanském světě. Není zdaleka jediný, kdo tvrdí, že křesťanství podnítilo vznik moderní vědy tím, že k tomu poskytlo jak intelektuální předpoklady, tak i oprávněnou morální podporu.²

Vraťme se však ještě k době předkřesťanské, kdy se v antickém Řecku objevuje snaha odhalit a formulovat princip všeho bytí. Břetislav Fajkus v knize *Filozofie a metodologie vědy* přináší pohled na počátky vědy z jiného úhlu. Upozorňuje zde na první vystopovatelný milník v posunu lidské mysli k „vědě“, kterým je podle něj pohyb od „logiky“ mýtu k logice smyslu světa.

¹ EISELEY, Loren C, cit. in PEARCEY, Nancy R., THAXTON, Charles, *Duše vědy*. 1.vydání. Praha: Návrat domů, 1997. s. 20.

² Pierre Duhem (1861–1916) byl nejspíš první, kdo připomněl různé zapomenuté vědce středověku, kteří předjímali Leonarda da Vinci i Galilea. Další historikové vědy po Duhemovi pak také napomohli k rehabilitaci středověku, který byl do té doby pojmán jako doba temna a úpadku vědění, možná jen proto, že tehdejší badatelé byli většinou věřící lidé, mnohdy duchovní, a ke zkoumání divů přírody je často vedla jejich oddanost Bohu [2019-05-10]. <<https://plato.stanford.edu/entries/duhem/>>.

Mýtus měl naplňovat smysl života tehdejších lidí, chybí nám však jakýkoli doklad o tom, jak tehdejší lidé mýtus pojímali, jestli mu opravdu věřili, nebo byl pro ně spíše uměleckým ztvárněním vztahu člověka a světa.³ Ať už je to jakkoli, tento prvotní ucelený obraz člověka o světě ukazuje, že empirickému zkoumání světa předchází ještě jiný typ poznání, který je člověku neméně vlastní.

Po „logice“ mýtu se vynořuje otázka po struktuře a bytí všech věcí a hledání jejich počátku, *arché*, které se ujali první filosofové. „Společným znakem všech těchto filosofických vysvětlení je nalézt odpověď na otázku, jaké je skutečné, základní, pravé bytí,“ které umožní vysvětlit povahu světa i člověka. Je to úsilí odhalit a formulovat univerzální ontologii, nauku o bytí.“⁴ Tyto první filosofické pokusy mají částečně empirickou povahu: „Jsou to v podstatě ty části (zlomky) filosofických úvah, k nimž se současná věda hlásí jako ke svým ‚počátkům‘ a jež historie příslušné vědní disciplíny zahrnuje do svých úvodních kapitol (Thales a Pythagoras – matematika, Demokritos – fyzika, Anaxagoras – biologie apod.)“⁵ Dílo prvních filosofů tak ukazuje způsob, jakým filosofie „vytvořila teoretické předpoklady pro formulaci konkrétních empirických poznatků“.⁶ Za skutečnou „křižovatku“ filosofie a vědy pak Fajkus označuje dílo Aristotelovo. Východiskem aristotelského poznávání skutečnosti je empirická zkušenost. Ve druhém kroku pak následuje abstrakce jako cesta k formulování obecných principů, které zpětně zdůvodňují výsledky empirického výzkumu.⁷

³ Srov. FAJKUS, Břetislav, *Současná filosofie a metodologie vědy*. 1.vydání. Praha: Filosofia - Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 1997, s. 15–16.

⁴ Tamtéž, s. 18.

⁵ Tamtéž, s. 21.

⁶ Tamtéž.

⁷ Srov. Tamtéž, s. 19.

Za pozornost stojí, že první vědecké objevy nevedly, až na výjimky, k praktickému využití. Fajkus to vysvětluje tím, že „tyto ‚vědecké výsledky‘ byly často spjaty spíše se spekulativním myšlením, ba i s mýtem a s magií, a neskýtaly tak bezprostřední návod pro praktické uskutečnění,“⁸ ale zároveň upozorňuje i na to, že zemědělství a řemeslná výroba nebyly na takové úrovni, aby byly s to přijímat takové inovace. Rozvoj v praktických činnostech a v teoretické oblasti šel po dvou paralelních kolejích, které se navzájem neovlivňovaly.

Co se týče středověku, nesdílí Fajkus názor Eiseleye o významu křesťanství pro vědu, ale explicitně se zmiňuje jen o teologii, která podle něj „představuje univerzální vysvětlení všeho přírodního a lidského na základě předpokladu všemohoucího stvořitele a vládce světa a transcendentálních hodnot spásy a posmrtného života.“⁹ V tomto autor vidí odklon od „antických ideálů poznání, krásy a vzdělanosti“¹⁰ (vzápětí se však zmiňuje o tom, že antická vzdělanost přežívala ve skriptoriích klášterů).

Jiní historikové vědy však poukazují na to, že právě idea všemohoucího stvořitele a prozívatelného udržovatele vesmíru vytvořila ideální podhoubí pro vznik přírodních věd a rozvoj technologií. K tomu, aby se vůbec dalo o přírodě uvažovat racionálně, jsou totiž zapotřebí přinejmenším dva předpoklady. Prvním je denumenizace a demytologizace přírody. „Věda není jen metodou zkoumání, začíná intelektuálním postojem tváří v tvář přírodě a materiálnímu světu jako takovému ... Až teprve ve chvíli, kdy přestal být předmětem uctívání, se svět mohl stát předmětem zkoumání.“¹¹ První kapitoly Bible dávají záruku, že celý svět, včetně nebeských těles, je inteligibilním dílem jediného

⁸ FAJKUS, Břetislav, *Současná filosofie a metodologie vědy*, s. 22.

⁹ Tamtéž, s. 22.

¹⁰ Tamtéž.

¹¹ PEARCEY, Nancy R., THAXTON, Charles, *Duše vědy*. 1.vydání. Praha: Návrat domů, 1997. s. 22.

Boha. Druhý předpoklad spočívá v přesvědčení, že svět je místem, kde k jednotlivým událostem dochází spolehlivě, zobecnitelně a předvídatelně, protože mu dala řád božská prozřetelnost. Jistotu o řádu a moudrém, poznatelném plánu světa rovněž poskytuje Bible.

To už je však předpoklad, se kterým nemusí všichni vědci souhlasit. Proti představě účelného uspořádání světa se obvykle namítá, že nepatří do rámce vědy, že spadá do tzv. pseudovědy. Filosofové vědy však nedokáží specifikovat jasné hranice mezi vědou a „pseudovědou“, nakonec většinou přiznávají, že zásady pro oddělení těchto dvou oblastí jsou samy o sobě zatíženy metafyzickými či gnozeologickými předpoklady toho, kdo je navrhuje. Je pravda, že touha člověka po poznání bývá pohybována jeho předvědeckým smýšlením; za všechny zmíním Francise Cricka, který společně s Mauricem Wilkinsem v roce 1962 získal Nobelovu cenu za objevení struktury DNA. Sám říká: „O svých motivech jsem nikdy nepochyboval (...) hledal jsem obory, které by osvětlily toto konkrétní stanovisko proti vitalismu.“¹² – přičemž „jeho stanoviskem“ je ateismus a redukcionismus. Historický exkurz do vědecké praxe prozrazuje, že věda a poznávání světa nikdy neexistovaly ve filosofickém a náboženském vakuu.¹³

1.2 Předmět a metody biologie a psychologie vs. filosofie a teologie

Z toho, co bylo dosud řečeno, vyplývá, že vymezení pojmu „věda“ je už samo filosofickým problémem, kterým se zde nemůžeme zabývat. Důležité je však si uvědomit, že v této otázce zdaleka nepanuje konsenzus. Zúžíme-li náš

¹² Filosofický a přírodovědecký směr, který soudí, že fungování živých organismů nelze vysvětlit pouze fyzikálními a chemickými mechanismy, nýbrž vykazuje jakousi zvláštní životní sílu či energii, latinsky *vis vitalis*, u Henriho Bergsona *élan vital*. Srov. <<https://cs.wikipedia.org/wiki/Vitalismus>> [2019-03-12].

¹³ Srov. PEARCEY, Nancy R., THAXTON, Charles, *Duše vědy*, s. 241.

zájem na oblasti, které se zabývají lidským jednáním, jeho motivacemi, pravidly a cílem, máme zde na jedné straně etiku či morálku – nesenou různými filosofickými a náboženskými systémy – a na druhé straně vědy, jako je psychologie a sociologie. V posledních desetiletích se však k otázkám zdrojů a pravidel lidského jednání začíná blížit z úplně jiné strany i biologie, speciálně evoluční psychologie, která je derivátem a rozvinutím obecnějších evolučních teorií. Každý z těchto přístupů má jinou metodu poznání a zkoumání skutečnosti.

Biologie, sociologie či psychologie mají v dnešním světě výhodu: disponují totiž víceméně „pozitivními“ metodami výzkumu, jejich závěry jsou tedy považovány za průkazné. Filosofická či náboženská etika je naproti tomu znevýhodněna tím, že její závěry se nedají ověřit pokusy ani vypočítat. Její filosofické či náboženské předpoklady jsou pokládány za ryze subjektivní a nedokazatelné. Není tedy divu, že v pozitivistické a nenáboženské perspektivě určité části západní společnosti mají mnohem větší autoritu takové pohledy na lidské chování a jednání, smysl a cíl lidského života, které vycházejí z těchto „pozitivních“ věd. K psychologii a sociologii se nejnověji přidává právě evoluční psychologie, jejíž závěry budou předmětem našeho zkoumání a srovnávání s křesťanským morálním učením.

Ještě do konce 19. století byla psychologie automaticky spojována s filosofií, nebo spíše z ní logicky vycházela, přičemž předmětem obou věd byla duše. Filosofie však poznává duši jakožto neempirický princip, a stejně tak pojímá i jiné skutečnosti. S rozvojem pozitivních věd se však experimentální, nebo také fyziologická psychologie, založená na empirickém poznání, od pojmu duše distancuje a odděluje se v nové odvětví, nastupuje tak období „psychologie bez duše“. Vedle této stále sílící disciplíny však i nadále existuje tomistická psychologie, ve své době označovaná také jako neoscholastická, a to v rámci studia filosofie a teologie. Dnes je navíc

tomistická psychologie obohacena o poznatky empirické psychologie i dalších oborů a zkoumá bytí člověka v celku, ve všech jeho ontických souvislostech, zatímco v rámci experimentální vědy dochází na základě dílčích výzkumů k vytváření jednotlivých teorií, často více či méně protichůdných. Psychologie vystavěná na metafyzických základech zkoumá duši jako substanciální formu, resp. esenci lidského bytí, zatímco empirická psychologie zkoumá projevy, strukturu a činnosti té části duše, kterou označuje za mysl, v jejích biologických a sociokulturních souvislostech.¹⁴

Výsledkem bádání experimentálních věd by tedy měly být teorie poctivě vystavěné jen na jednotlivých pozorováních, měřeních a výzkumech, jak už bylo v této práci řečeno. Psychologie je však zrovna tím druhem vědy, kde je nelehké, ba skoro nemožné této metodologii dostat. Evoluční psychologie a s ní příbuzné obory se dnes také zdají být na cestě k vědomému překročení tohoto metodologického vymezení, jak si ukážeme ve čtvrté kapitole. Následující podkapitola však ukáže základní východisko ryze pozitivistické vědy, k níž evoluční psychologie ve své podstatě náleží.

1.3 Co je to evoluční psychologie?

K oboru evoluční psychologie je třeba nejdříve uvést, že je stále ještě v procesu tříbení svého vlastního předmětu a vymezování se vůči jiným oborům vzešlým z evoluční teorie. Momentem vzniku této disciplíny je de facto moment rozdělení evoluční etiky a evoluční psychologie. První práce, které se dají zařadit pod hlavičku těchto oborů, pocházejí z poslední čtvrtiny 20. století. Evoluční etika chce objasnit původ a vývoj lidského morálního cítění a chování z evoluční perspektivy, přičemž klíčovým problémem je pro ni biologické objasnění altruismu, zatímco evoluční psychologie chce ze stejné

¹⁴ Srov. NAKONEČNÝ, Milan, Tomáš MACHULA a Jan SAMOHÝL. *Česká tomistická psychologie: historie a perspektivy*. 1. vydání. Praha: Triton, 2009, s. 292–293.

perspektivy poskytnout: „koherentní a jednotné vysvětlení společenského vývoje a adaptace člověka“.¹⁵ Zkoumá fenomény historicky se opakujících vzorců chování lidí, i když mají tyto vzorce své kulturní obměny napříč společnostmi v čase a prostoru. Pomocí teorie přírodního výběru chce odhalit původ „morálních“ vzorců chování a „přirozené souvislosti mezi nimi“.¹⁶ Touto metodou objevuje celou řadu hybných momentů a motivací, které vedly ke společenské organizaci druhu *homo sapiens*, tak jak ji známe dnes. Tím však její ambice nekončí.

Evoluční psychologové uznávají rozdíl mezi námi a zvířaty. Tento rozdíl vidí v existenci kultury, která: „není pouhá krusta na lidské přirozenosti jako nečistota na špinavé košili. Je její integrální součástí, neboť lidská přirozenost může být vyjádřena pouze skrze lidskou kulturu.“¹⁷ Jen člověk si dokáže vytvářet světy, kde: „abstraktní, nedotknutelné ideje a imaginární výtvoř fantazie (jsou) stejně důležité a významuplné jako reálné předměty“.¹⁸ Nechtějí redukovat lidskou přirozenost pouze na biologické procesy, jejich zájmem je přispět k „pochopení lidského údělu, a možná dokonce pomoci překonat naše slabosti a nedostatky.“

1.4 Poznání esence světa a (anti-)finalita

Pohled zpovzdálí na vývoj pozitivní vědy nás zřetelně přivedl nejprve k jejím kořenům: k pojmání světa jako místa, které je zkoumatelné a poznatelné nejen ve své jevové stránce, ale i ve své podstatě, která je do jisté míry dána jeho stvořeností a finalitou, tedy zaměřeností k poslednímu cíli.

¹⁵ BARRETT, Louise, R. I. M. DUNBAR a John LYCETT. *Evoluční psychologie člověka*. 1.vydání. Praha: Portál, 2007, s. 27.

¹⁶ Srov. tamtéž.

¹⁷ MALIK, K., Man, Beast and Zombie: What Science Can and Cannot Tell Us about Human Nature, cit. in BARRETT, Louise. *Evoluční psychologie člověka*, s.28.

¹⁸ BARRETT, Louise. *Evoluční psychologie člověka*, s.28.

Nicméně s metodami výzkumu, které má dnešní věda k dispozici, s velkým odstupem, který si žádá objektivismus v pozitivním slova smyslu, a v souvislosti s postmoderním myšlením se vědecký diskurz již úplně vzdálil od těchto svých kořenů. Přírodovědec esenci světa nijak netematizuje, ačkoli se dá říci, že přinejmenším hledá „esenci“ jednotlivostí. Pozorováním jevů dochází k deskripci neživých i živých jsoucn a k popisu toho, jak se chovají a jak fungují; například biologie se snaží nalézt podstatné znaky živých organismů a zařadit je tak do určitých druhů. Dokáže tedy skutečnosti do jisté míry definovat, vytvářet taxonomie a teorie o jejich možnostech a schopnostech, čímž může částečně zachytit jejich esenci. Samotná otázka po neměnné podstatě věcí ji však nezajímá, z hlediska empirických věd se jedná o pseudootázku, na kterou neexistuje odpověď. Ze stejných důvodů přírodní vědy netematizují ani poslední cíl všech věcí, ačkoli mohou velmi zdatně pozorovat a popisovat mechanismy, jimiž skutečnosti směřují k různým dílčím cílům.

Výsostně empirický přístup moderní vědy je také východiskem Darwinovy evoluční teorie, která je základnou pro evoluční etiku a evoluční psychologii.¹⁹ Tyto obory se snaží svými prostředky popsat motivace a řád lidského jednání, ale z důvodu své deskriptivní metody nemohou vymezit smysl a cíl lidského života a celého stvoření. Otázka, kam člověk směřuje, a jak se tedy má chovat, aby ke svému cíli došel, by v rámci ryze empirické vědy měla rovněž patřit mezi pseudootázky. Ignorování, ba popírání finality je výchozím metodickým bodem těchto oborů, který poskytuje ničím neomezené pole pro jejich bádání. Jak ale uvidíme, vývoj současné přírodní vědy (nejen biologie, ale například také fyziky) dovedl současné autory až na samou mez možností jejich

¹⁹ JAROŠ, Filip. Evoluční etika Franse de Waala a její filosofické reflexe (28.9.2017) [2019-09-07]. <<https://filosofiednes.ff.uhk.cz/index.php/hen/article/view/231>>.

zkoumání, k hledání a pojmenování možných „smyslů všeho“ a především smyslu naší existence. Otázka je, jestli jsou tyto přesahy empirických oborů do oblasti filosofie oprávněné.

Filosofie, alespoň tak, jak byla chápána po celá staletí až do novověku, naproti tomu disponuje nástroji, které jí umožňují hledat za empirií „podstatu všeho“. Abstrahováním od jednotlivostí a jevové stránky věci se snaží dojít k metafyzickým příčinám, esencím, smyslu a cíli. Také fenomenologie a existencialismus, které vycházejí z jevů a zkušenosti, u nich nezůstávají, ale abstrahují z nich samotné bytí a smysl. Teologie je pak rovnou charakterizována svým zaměřením k cíli. Gerhard Müller ve své *Dogmatice* definuje formální předmět teologie takto:

Formální předmět označuje za prvé sjednocující aspekt, jímž se nahlíží poznávaný předmět, za druhé princip spočívající v poznávaném předmětu, který ustavuje jednotu a soudržnost získaného poznání. (...) Formální hledisko, zakládající jednotu teologie, je tedy nahlížení na celistvou skutečnost světa a události spásy sub ratione Dei: „Avšak v posvátné nauce se jedná o všem vzhledem k Bohu, buď že je to Bůh sám nebo je to v poměru k Bohu jako původu a cíli. Následuje tedy z toho, že Bůh je v pravdě podmětem této vědy.“ (Sth. I, q. 1, a. 7) (...) Podle této definice není Bůh pouze předmětem a obsahem, ale, zvláště je-li poznáván jako subjekt všech výpovědí, také principem, jímž ho člověk poznává a jak o něm hovoří.²⁰

Vposledku chce pak teologie jakožto vědecká disciplína odpovědět na otázku po „nepodmíněném základu skutečnosti, *smyslu vlastního lidského bytí jako osoby*“.²¹

Přístup k esenci světa a k finalitě je důvodem, proč se předmět exaktních věd mívá s předmětem morálního tázání, nakoľik morálku považujeme za

²⁰ MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. 1.vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 15–16.

²¹ Tamtéž.

součástí teologie či filosofie. Na následujících řádkách odlišnost obou přístupů více rozvedu.

1.5 Pozitivní poznání vs. morální poznání

Teologie, aby si obhájila svůj vědecký charakter, chce však nejprve vysvětlit povahu rozumu a intelektu a objasnit jejich vztah k víře. Müller o tom říká:

Základní vztah skutečnosti a lidského poznání nelze určit tak, že intelekt a rozum představují pouze systém prázdných pravidel, díky nimž se z beztvarych obsahů smyslového náhledu vybuduje celek jevové skutečnosti. (...) Rozum je spíše ve svém transcendentálním, předmět přesahujícím uskutečnění, které teprve vnáší jednotu vědomí do smyslové zkušenosti, zmocněno skutečností samou.²²

Je zde řeč o smyslové zkušenosti, která však kromě zaznamenané a měřitelné empirie, jak ji znají exaktní vědy, obsahuje i lidské duchovní, hluboké vnitřní prožívání, které sice nemůže být evidováno a znovu ověřováno v přísně vědeckém slova smyslu, ale každý člověk je zná. Víra pak pramení z uvědomění si této smyslové zkušenosti a ze zakoušení odkázanosti na transcendentní původ a cíl všeho, na Boha – horizont svého sebeuskutečnění. Rozum a smysly pak člověku slouží k uchopování této odkázanosti, když se Bůh k člověku sklání a promlouvá k němu své slovo prostřednictvím slova lidského. „*Tento SLOVEM otevřený a DUCHEM nesený modus uskutečnění rozumu a svobody člověka je víra v teologickém smyslu. Není heterogenním přídatkem k vědění, nýbrž vymezením transcendentálního uskutečnění rozumu skrze světlo, které samo vychází z 'předmětu poznání' (lumen fidei).*“²³

Vezmu si nyní na pomoc Servaise Pinckaerse jako věrného následovníka a interpreta Tomáše Akvinského, a v tuto chvíli jako toho, kdo velmi obratně a

²² MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 21.

²³ Tamtéž.

hluboce nahlédl vnitřní diferenci mezi dvěma typy poznání, která je zásadní pro uchopení našeho tématu: mezi pozitivním a tzv. morálním poznáním.

„Pozitivní metodu můžeme definovat jako postup poznávání využívající přesné pozorování skutečností vnímatelných smysly (a nástroji, jež je zdokonalují), tedy fenoménů, nakolik jsou kvalitativně měřitelné a omezené na neměnné zákony vyjádřené přesnými formulami.“²⁴ Podle Pinckaerse patří této metodě všechna vědecká čest za předpokladu, že se tato metoda neabsolutizuje a nepřipisuje se jí filosofický rozsah, který jí nepatří. Ideál skutečně čirého pozorování totiž není uskutečnitelný do všech důsledků, protože: „pohled potřebuje světlo, a to pozměňuje stav jevů, které chceme pozorovat. Ani psycholog ani sociolog“ – a my můžeme dodat: ani evoluční psycholog – „se nemůže dokonale oprostít od svých osobních citů a názorů.“²⁵ Také výsledky exaktního pozorování podléhají interpretaci podle předem daných myšlenkových rámců.

Popsat dynamiku morálního poznání a vyabstrahovat jeho metodu je složitější, než je tomu u poznání pozitivního. Pomůže zde pojem „trans-subjektivní“ objektivity, který Pinckaers zavádí a s jehož pomocí odlišuje objektivitu pozitivního poznání od objektivitu poznání morálního.²⁶ Tato objektivita nemá menší vážnost než objektivita v pozitivním slova smyslu. Nepodléhá libovůli subjektu: její podstata je v zapojení člověka – subjektu – do určitého širšího kontextu, kdy tento subjekt onu objektivitu jednak vymezuje, jednak zpětně ověřuje. „Trans-subjektivní“ této objektivitě říkáme proto, že: „Pravda a dobro nutí morální subjekty, aby vyšly samy ze sebe a překonaly

²⁴ PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*. 1.vydání. Praha: Krystal OP, 2018, s. 74.

²⁵ Tamtéž.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 81.

jednotlivosti, které je staví proti sobě. Nabízejí jim tak jediný pevný základ pro vytvoření komunity a mravní spolupráci.“²⁷

Tomášovo systematické zkoumání světa sice možná nezačíná touto cestou – metodou morálního poznání – ale přinejmenším ve druhé části své *Sumy*, kam spadá i celá morálka, de facto metodu morálního poznání používá a přemýšlí „trans-subjektivně“.

Evoluční etikové rovněž chtějí dojít k objasnění toho, co utváří „mravní vědomí“, co je základem při tvorbě komunity a co je motivem spolupráce mezi lidmi, východisko jejich poznání však leží ve zcela odlišné oblasti.

Rozdíl Tomášovy metody a metody přírodovědné je v postoji člověka a jeho rozumu k činu. Pozitivní věda vychází z pozorování a končí v konstatování. Je postavena zcela vně pozorovaného předmětu a neaplikuje jiná kritéria úsudku než ta, která vyplývají z vyzkoumaných faktů (pokud se skutečně poctivě drží své metody). V případě lidských činů (lidského chování) by se měly její výsledky omezovat na prosté konstatování jistých zákonitostí.

Naproti tomu mravní poznání vnímá skutky zevnitř, angažovaně, na základě činné niternosti, která člověka ustavuje jako jedince a osobu. Nemůže odhlížet od tohoto niterného aspektu proto, že jeho cílem je lidský čin sám, neboli praktická aplikace tohoto poznání. Lidský čin vzniká ze svobodného rozhodnutí, svobodné vůle, a ta je právě základním předmětem morální vědy.²⁸ Vnitřní východisko našich skutků pak Pinckaers nazývá „zdrojové poznání“. „Vzhledem ke své bohatosti nemůže být plně popsáno. Je přímým, intuitivním, vnitřním, všeobecným, často chvilkovým a dynamickým uchopením všech prvků činnosti v novém uspořádání, které prýští ze zdroje, jímž jsme my sami. (...) Je zároveň světlem i podnětem, obsahuje však také temnotu a odpor. Je

²⁷ Tamtéž.

²⁸ PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 79.

tak hluboké, že částečně uniká jasnému vědomí, takže bychom mohli být v pokušení řadit je do podvědomí. Spíš by se mu ale mělo říkat nad-vědomí‘ jako něčemu, co utváří vědomí v jeho počátku.“²⁹ Pinckaers dodává, že na této úrovni v nás také působí Duch svatý, toto poznání se totiž odehrává v duchovní rovině, a vychází z naší duchovní přirozenosti.

1.6 Předmět a zkušenost v morálce a v přírodních vědách

Předmětem morálky je podle Pinckaerse takový objekt, který se poznávajícím subjektu ukazuje jako: „určující prvek jeho poznání a jednání“ a který „způsobuje lásku a touhu, vyvolává respekt, podněcuje přátelství a zakládá vztahy spravedlnosti a pravdy“.³⁰ Pro Tomáše se předmět morálky nachází jak na úrovni vnitřního, tak vnějšího aktu a je zároveň kritériem pro zhodnocení jak mravních skutků, tak i lidských zvyklostí, z nichž tyto skutky pocházejí. 31

Cílem morálky je pak osoba a její naplnění,³² ke kterému člověk směřuje uskutečňováním svého života ve svobodných činech. Pouze svobodný čin může vytvářet morální kvalitu. Dovršením lidské přirozenosti, jak uvidíme, je podle svatého Tomáše blaženost. Můžeme tedy říct, že hlavním předmětem a smyslem morálky je štěstí člověka.

²⁹ PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 68.

Pinckaers zde upozorňuje na odlišnost jím popisovaného schématu morálky, podle kterého však postupoval i svatý Tomáš, od klasického schématu, které se vžilo za poslední staletí. Podle něj se většinou postupuje od formulace abstraktních a obecných zákonů morálky, které se ve druhém kroku aplikují na jednotlivé skutky. Toto schéma Pinckaers kritizuje jako omezené a nedostačující, protože zastírá to, že principy morálky vycházejí ze zakoušení božské i lidské skutečnosti, ke které mají v posledku zase vést.

³⁰ PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 82.

³¹ Srov. tamtéž, s. 83.

³² Jak uvidíme, pojmání samotné podstaty morálky se liší napříč kulturami. Zde pracuji s tím pojetím morálky, které vychází z křesťanského pohledu na svět a jež přejímají ve víceméně stejné podobě i koncepty vycházející z evolučního pohledu na člověka, o kterých bude řeč níže.

Oproti tomu stojí samozřejmě zcela odlišný pojem slova „předmět“ v přírodních vědách. Většinou označuje pozorované, vnější skutečnosti stojící proti pozorujícímu subjektu. V pozitivním poznání však osoba nemůže být předmětem, aniž by pozbyla, co je jí vlastní.³³ K tomuto Pinckaersovu tvrzení se vrátím ve shrnutí na konci páté kapitoly, při konečném srovnání přístupu teologie a evoluční psychologie.

Při zkoumání svých předmětů oba druhy vědy postupují na základě zkušeností s nimi. Zkušenost v přírodních vědách obvykle vychází ze smyslového vnímání a zaměřuje se pouze na ty aspekty skutečnosti, které lze kvantitativně vyjádřit a znovu ověřit. Toto poznání nám však nedokáže ukázat vnitřní podstatu věcí, zvláště pak ne člověka.

Všichni lidé však neustále, paralelně se smysly vnímatelnými zkušenostmi, zažívají ještě jiný druh zkušenosti. Jde o zkušenost vnitřní – vzniká v nitru člověka a je zachytitelná opět jen pohledem zevnitř – sebereflexí, nebo pomocí náklonnosti a empatie, pokud chceme nahlédnout vnitřní zkušenost někoho jiného. Jak se však takováto zkušenost dá předat? Jak by mohla mít povahu všeobecně vyjádřitelného poznání, jaké se očekává od vědy? Letitá zkušenost lidského rodu s uměleckými díly může na tomto místě dosvědčit, že čím je osobní zkušenost autentičtější, čím je hlubší, tím je obecnější – což se pozná tak, že její ohlas mezi lidmi je větší, pokud je dobře vyjádřena.³⁴

Lze se tedy domnívat, že i zkušenost vnitřní je založena na nepopíratelných faktech, která jsou spojena s lidským nitrem. Dále pak je jisté, že někteří jedinci jsou pro vnímání těch věcí, které se dějí v nitru – v mysli, srdci, duši – vnímavější než jiní. Na těchto skutečnostech lze vystavět vědu jiného řádu, než

³³ Srov. PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 82.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 84.

je věda užívající pozitivních metod. Jak píše Pinckaers: „To je případ morálky, která ostatně produkuje spíš moudrost než vědu.“³⁵

1.7 Konfrontace a styčné plochy obou přístupů

Z pohledu věřícího člověka a teologie jako takové by neměl být problém přijmout základní východisko evoluční psychologie, tedy že „lidé byli předmětem stejných evolučních změn a procesů jako ostatní živé bytosti na Zemi“ a dále, že „plné porozumění lidské přirozenosti vyžaduje chápání biologických stejně jako kulturních procesů“³⁶. Evoluční psychologové dodávají, že kultura jako taková má biologické kořeny. Je tedy pro nás nyní otázkou, zda chápání biologických procesů stačí k plnému pochopení lidské přirozenosti tak, jak to vidí ti, kteří člověka a jeho chování zkoumají nástroji přírodní vědy.

V dalších kapitolách bych chtěla prozkoumat, ve kterých oblastech se teologie (resp. její antropologická a morální část) a evoluční psychologie vyjadřují k podobným problematikám, jakým způsobem řeší jedna či druhá podobné otázky o člověku. Vyjdu z klasického obrazu člověka, tak jak ho po staletí podávala křesťanská antropologie, reprezentovaná zde učením Tomáše Akvinského a jeho následovníků. Poté budu zkoumat pozici současné vědy, resp. jejích hypotéz o člověku, které jsou dnes tolik populární, protože víceméně zvyšlovňují a vědecky odůvodňují agnostickou či přímo ateistickou pozici významné části dnešní západní populace. Pokusím se najít styčné plochy, objevit, kde lze najít shodu i přes různost přístupů a vyjádření a kde nás

³⁵ Tamtéž; Rozdíl mezi moudrostí a vědou spočívá podle Tomáše v tom, že vědění se týká partikulárních poznatků, zatímco moudrost je všechny vztahuje k prvním principům. Proto také věd a vědění je mnoho, zatímco moudrost je jen jedna: *Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una* (STh I-II, q. 57, a. 2; srov. Aristotelés, *Etika* 6, 1; *Metafyzika* I, 1, 2.)

³⁶ BARRETT, Louise, R. I. M. DUNBAR a John LYCETT. *Evoluční psychologie člověka*, s. 28.

naopak může zdánlivá shoda v termínech svést na scestí. Budeme se ptát zvláště na to, v jakém vztahu je současná věda k těmto východiskům naší víry:

- Stvořenost, lidské bytí jako dar (jedinečný a mimořádný v celku stvoření)
- Kristus jako vzorová a cílová příčina celého tvorstva a zvláště člověka
- Lidská přirozenost: rozum (kognitivita jiného řádu než u živočichů: abstrakce), svobodná vůle (nutně zaměřená k dobru, volící prostředky k jeho dosažení); smyslová a citová stránka v dynamickém propojení s rozumem a vůlí tíhnoucí k dobru
- Cíl: štěstí, věčná blaženost (přesahující pozemské možnosti), spočívající v nazírání nejvyšší Pravdy a milování nejvyššího Dobra
- Odpovědnost vůči Stvořiteli: poznávání dobra a volba nejlepšího z možného (ve směru k cíli)
- Přirozený zákon, společný všem lidem a kulturám (vyjádřený v Desateru)
- Konflikt zájmů: hřích. Upřednostnění krátkodobého dobra bez ohledu na cíl, bez odpovědnosti vůči řádu světa daného Tvůrcem
- Prostředky k dosažení cíle: přemáhání hříchu (upřednostňování vyšších zájmů před soukromými), růst ve ctnostech individuálních i sociálních
- Nemožnost, neschopnost plně poznat a překonat hřích (deficit v poznání i ve vůli)
- Nadpřirozené prostředky nápravy poskytnuté Tvůrcem: milost, teologální ctnosti, dary Ducha svatého
- Spása: nejen návrat k původnímu řádu; k výše načrtnutým konstitutivním prvkům lidského bytí patří též vděčnost, radost, bázeň

Uvidíme, že v mnohých bodech bude mít věda pro naši lidskou morální zkušenost jiné vysvětlení než víra. Nicméně příklady z jiných oblastí lidského poznávání a historie nás učí, že nelze výsledky vědy, byť by na první pohled odporovaly naší víře, prostě odmítnout. Je potřeba s vědou vstoupit do plodné diskuze, pečlivě oddělovat zrno od plev, všechno zkoumat, a co je dobré, toho se přidržet. Samotná evoluční teorie se ukázala jako slučitelná s vírou, a s největší pravděpodobností to bude platit i o mnohých závěrech evoluční psychologie – možná, že nám pomohou odhalit mechanismy šíření dobra a zla, neboli hříchu, a ještě lépe pochopit místo člověka v řádu stvoření.

2 Člověk podle Tomáše Akvinského

V této části své práce nepojednám celou Tomášovu antropologii, bylo by to nadbytečné a svým rozsahem nemožné. Zaměřím se na ty její části, které budu srovnávat s pozicemi evoluční psychologie a etiky.

Základy Akvinátovy antropologie jsou tematizovány v *Prima Pars* Teologické *Sumy* a základy morálky pak v *Prima Secundae*, jak ale Pinckaers upozorňuje, při četbě tohoto velkého díla je třeba mít na zřeteli jeho propracovanou komplexitu. Marně bychom se totiž v článcích pojednávajících o duši nebo o posledním cíli člověka dočetli o Kristu jako o úhelném kameni posuzování všeho lidství, a přesto – pokud vezmeme v úvahu zasazení jednotlivých otázek do celku díla – bychom měli číst toto dílo christocentricky. Každá část *Sumy* udržuje „nesčetné vztahy s celkem – tak jako jednotlivé prvky gotické katedrály – (...) ani tam by nás nemělo překvapit, že Nejsvětější Svátost je umístěna na jednom místě, vždyť odtamtud ozařuje celou stavbu.“³⁷

2.1 Stvořenost člověka, člověk jako Boží obraz

Postulát stvořenosti Tomáš nijak nerozvíjí, předpokládá ho.³⁸ Pro biologii je samozřejmě irelevantní, není předmětem jejího zkoumání. Pro křesťana (resp. pro každého věřícího v Boha Stvořitele) však bude představovat základní východisko veškerého antropologického zkoumání. Znamená to, že člověk přijímá svůj život jako dar, jako něco nesamozřejmého a nezaslouženého, ale přitom velmi závazného a zacíleného. Člověk je plně osobou, když se obrací

³⁷ PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 170.

³⁸ Srov. STh I, q. 72.

svým jednáním a svým bytím k Bohu, který tento vztah samotným stvořením otevírá a zve k němu. Vzájemný vztah však může nastat jen mezi dvěma svobodnými subjekty.

Tím se nám otvírá učení o člověku coby obrazu Božím, který Tomáš kontemplanuje v Písmu. Člověk převyšuje ostatní tvorstvo intelektem, který disponuje dvěma mohutnostmi: rozumovým poznáním směřujícím k pravdě a svobodnou vůlí, která se k poznané pravdě přimyká láskou. A právě to z něj činí Boží obraz.³⁹

Boublík totéž formuluje z personalistické perspektivy: „Člověk je obrazem Stvořitele, protože jeho bytí-jako-dar zjevuje Boží lásku a protože je povolán k lásce k Bohu a světu“.⁴⁰ V tom tkví nesmazatelná důstojnost každého člověka, že totiž je člověku dáno být láskou Bohu „rovný“ – nejdříve láskou k Bohu, a potom také k lidem.⁴¹ Člověk je však ve světě vždy nedokonalým Božím obrazem.

Plně se tento obraz zjevuje a světu fyzicky ukazuje v Ježíši Kristu, zrozeném Božím synu. Pro lidi se stává úplným zjevením Otcovy lásky a dokonalým Božím obrazem, uskutečněním společenství člověka a Boha.

Tato perspektiva je samozřejmě přírodním vědám zcela cizí. Mohou se teologie ptát: je v lidské empirii něco, co by ukazovalo na tento transcendentní rozměr člověka a nedalo se vysvětlit prostými psychologickými mechanismy?

³⁹ STh I, q. 93.

⁴⁰ BOUBLÍK, Vladimír. *Teologická antropologie*. 2.vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 71.

⁴¹ Tamtéž.

2.2 Přirozenost člověka a existence nemateriální duše

V první části *Sumy*, kde Tomáš pojednává o Bohu a o stvoření, zaměřuje svůj pohled na člověka počínaje otázkou 75. Člověk je zde představen jako tvor, jenž je rozkročen mezi světem materiálním a duchovým.⁴² To je opět předpoklad, který samozřejmě není uchopitelný evoluční psychologii, protože samotný pojem „duchový svět“ se vzpírá empirickým metodám výzkumu. Pro biologii člověk je a zůstává pouhým živočichem, jakkoli dokonale vyvinutým. Hledáme-li jeho specifickou oproti jiným živočichům, jeho „přirozenost“, budeme se stále pohybovat na úrovni materiálního světa.

Tomášovi slouží k uchopení přirozenosti člověka aristotelský pojem materie a formy. Forma, která utváří specifickou diferencii člověka, se nazývá duší. Obecný pojem „duše“ znamená životní princip, princip samopohybu. U vegetativní duše rostlin je to pohyb výživy, růstu a množení, u animální duše živočichů přistupuje pohyb těla a smyslové vnímání.⁴³ To všechno je ale vázáno na materii, na tělesné procesy. Tomáše však zajímá, zda se v lidské duši (oproti formám ostatních hmotných těles a oproti duším ostatních živých tvorů) nachází nějaký aspekt, díky kterému by se dala nazývat „duchovou“, neboli zda vykazuje nějaké známky nezávislosti na materii. Hledá tedy nějakou „aktivitu, která prokazatelně není aktivitou tělesného objektu“.⁴⁴ Tomáš tuto aktivitu ztotožňuje s činností intelektu.⁴⁵ Intelektem totiž nepoznáváme jednotliviny, jako tomu je v případě smyslového poznání, kdy tělesný orgán detekuje něco fyzikálního. Intelekt poznává obecné, má schopnost abstrahovat z jednotlivin obecné pojmy, detekovat nefyzikální předměty, tedy takové předměty, které nejsou smyslově vnímatelné. Avšak nic materiálního nemůže

⁴² STh I, q. 77, a. 2, co.

⁴³ STh I, q. 78, a. 2.

⁴⁴ PEROUTKA, David. *Tomistická filosofická antropologie*. 1. vydání. Praha: Krystal OP, 2012, s. 58.

⁴⁵ STh I, q. 75, a. 2.

poznávat něco nemateriálního. Závěr Tomášova argumentu je ten, že rozum svou činnost nerealizuje tělesným orgánem, a tedy: „lidská duše, které říkáme intelekt či mysl, je něčím netělesným a subsistujícím“.⁴⁶

Tento argument by před současnou přírodovědou neobstál, protože veškerá intelektová činnost, včetně abstrakce ze smyslových vjemů a usuzování, se převádí na činnost mozku. Tomáš postupuje deduktivně, avšak v diskuzi s přírodní vědou je účinnější induktivní metoda. Pokud chceme odvodit nehmotnost intelektu z jeho aktů, musíme najít nějaké jeho funkce, které nejsou vysvětlitelné chemickými procesy.

Tomáš však pokračuje ve svých implikacích. Taková substance, která je svou existencí nezávislá na materii, může vzniknout jedině stvořitelskou činností, je tedy přímo od Boha.⁴⁷ Zároveň díky své imaterialitě nemůže podléhat zkáze. Pokud je duše substanciální formou lidské osoby a pokud existuje sama o sobě (subsistuje, je duchová), pak zánik těla neznamená zkázu duše.⁴⁸

Otázka 76 je pak věnována spojení těla a duše. Ty jsou spolu podstatně sjednocené v bytí i jednání, přičemž tato jednota je pro člověka konstitutivní, patří k jeho esenci. Tělo a duše jako materie a forma⁴⁹ tedy tvoří dohromady člověka, nebo můžeme také říci: osobu. Není snadné pouze filosofickými prostředky vysvětlit stav duše lidské osoby po smrti, tedy zůstává-li tato duše „člověkem“, když je člověk tvořen podstatnou jednotou duše a těla.⁵⁰ Tímto tématem se zde nebudeme více do hloubky zabývat, postačí nám jistota ze Zjevení, že po vzkříšení bude člověk opět kompletní. Tomáš hovoří o hluboké

⁴⁶ STh I, q. 75, a. 2, co.

⁴⁷ STh I, q. 90, a. 2, co.

⁴⁸ STh I, q. 75, a. 6.

⁴⁹ STh I, q. 76, a. 1.

⁵⁰ STh I, q. 76, a. 1 ad 5.

proměně člověka po smrti, o „novém způsobu bytí a jednání“.⁵¹ To ovšem nebude předmětem diskuze s přírodní vědou.

2.3 Poslední cíl člověka: dokonalé štěstí

Život člověka si lze představit jako řetězec jednání za dosažením dílčích cílů. Jak se dozvídáme na začátku *Prima secundae*,⁵² člověk vždy jedná tak, aby dosáhl nějakého dobra. Co je však tím konečným dobrem, které stojí na konci řetězce, jestli vůbec můžeme mluvit o existenci takového cíle? Svatý Tomáš podává propracovanou odpověď, kterou se zde pokusím za pomoci Servaise Pinckaerse interpretovat.

Poslední cíl je podle vlastní definice úplné zakončení žádání, je to dobro, které dokonale odpovídá touze žádající bytosti. „Cokoli člověk žádá, žádá jakožto dobro. A to pak, jestli není žádáno jako dokonalé dobro, což je poslední cíl, nutně je žádáno jako spějící k úplnému dobru.“⁵³ Definice dobra na tomto místě by pomohla k tomu, abychom získali zřetelnější obrysy toho, k čemu směřuje lidská touha. Tomáš však pojem dobro vnímá jako prvotní pojem: „jako takové předchází ostatní ideje a může být definováno pouze jejich prostřednictvím. (...) Musíme se tedy spokojit s tím, že popíšeme dobro prostřednictvím jeho účinků.“⁵⁴ Podobné vodítko nám dává Nový zákon, když hovoří o dobrém ovoci, podle něhož se pozná dobrý strom.⁵⁵ Kde je však záruka toho, že dobro existuje jako takové, že není jen věcí subjektivní? Tomášovo myšlení bylo objektivnějšího rázu než moderní myšlení, jak jsme na něj dnes zvyklí. Tak je třeba objektivně (v trans-subjektivním smyslu) chápat i to, co o dobru říká, a sice že: „dobro je skutečnost, která je schopna vyvolat

⁵¹ De Veritate, q. 19, a. 1.

⁵² STh I-II, q. 1–5.

⁵³ STh I-II, q. 1, a. 6.

⁵⁴ Srov. PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 374.

⁵⁵ Srov. Mt 7, 15–20.

touhu a lásku všech lidí“. Je to něco, co: „má univerzální moc nad srdcem člověka“. ⁵⁶ Tak může v základu morálky svatého Tomáše stát jediný společný cíl všech lidí. ⁵⁷ Jeho dosažení se pak nazývá štěstím (v *Sumě proti pohanům*) nebo blažeností (v *Sumě teologie*). Konečné dobro, onen poslední cíl, zjevně musí být dobro dokonalé. To je ale pro stanovení posledního cíle člověka stále příliš abstraktní vidina. Pro Andělského učitele však není finalita jen čistě metafyzická záležitost. Má-li být štěstí člověka naplněním jeho lidství, musí se týkat především jeho intelektové části. Člověk zakouší ve svém životě touhu po poznání dobra a lásku k poznanému dobru, a z této hluboce lidské zkušenosti lze usuzovat i na povahu stavu věčné blaženosti, ve které poznání i láska dojdou svého naplnění: v patření na Boha jako nejvyšší Pravdy a milování Boha jako nejvyššího Dobra. ⁵⁸

Spolu s rozbořením blaženosti coby finální příčiny ⁵⁹ vyvstává v Tomášově díle kořen lidského jednání, které zde spadá v jedno s jednáním morálním. Lidské jednání je vždy ovládáno finalitou, vidina cíle jakožto dokonalého dobra pohybuje vůli k jednání.

Biologie se pravděpodobně setká s Tomášem a Aristotelem v předpokladu, že všechno si žádá dobro a že dobro je cílem a motivací veškerého přírodního pohybu, lidské jednání nevyjímaje. Je to však jedno konečné dobro, nebo naopak různá dílčí dobra podle situace? Je to dobro jedince, nebo komunity? Existuje jedno společné konečné dobro, ke kterému každý člověk (resp. celý vesmír) směřuje, a které by motivovalo i směřování člověka?

⁵⁶ PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 375.

⁵⁷ STh I-II, q. 1, a. 7.

⁵⁸ STh I-II, q. 3, a. 4.

⁵⁹ STh I-II, q. 5, a. 8.

2.4 Přirozenost na cestě k poslednímu cíli

Z etymologie slova „přirozenost“ lze vidět, že „přirozené vychází a působí z vlastní vrozené síly“, je to člověku dáno „samo od sebe“.⁶⁰ Křesťanství již v této vlastní vrozené síle spatřuje dar, který je od Stvořitele, pochází odtud uspořádání života, jsou to životní podmínky předem dané člověku, ke kterým křesťanská víra přistupuje s přitakáním.

Člověk je přirozeně disponován k tomu, aby mohl hledat cestu k dokonalému dobru, ke štěstí. Na tomto místě v krátkosti uvedu důležitou výstavbu lidství nezbytnou k tomuto hledání.

2.4.1 Vášně

Prvním, co v člověku započne nějaké tíhnutí, je smyslové vnímání dobra/zla, které je následováno vášní. Jedná se o změnu tělesného rázu, probíhá tedy na rovině smyslové. Tomáš rozděluje vášně na dychtivé a vznětlivé, přičemž ty dychtivé jsou: láska/ nenávisť, touha/odpor, radost/zármutek. Touha se vztahuje k nepřítomnému dobru, odpor k nepřítomnému zlu, radost a zármutek jsou u přítomného dobra nebo zla, a láska je tam, kde je v člověku pojem dobra, bez ohledu na přítomnost tohoto dobra. Podobně se nenávisť vztahuje ke zlu.

Vznětlivé vášně vznikají tam, kde je pohyb přibližování nebo oddalování od dobra nebo od zla. Tak vzniká hnutí naděje, když se člověk přibližuje ke vzdálenému a obtížně dosažitelnému dobru, které má za cíl. Zoufalství je naopak tam, kde se člověk vzdaluje tomuto dobru. Odvaha má za cíl překonat zlo a strach se vzdaluje od tohoto zla, které nahlíží jako obtížně překonatelné. Poslední ze vznětlivých vášní je hněv, který se vztahuje k obtížně překonatelnému přítomnému zlu. Pokud zde již není hněv, který je ještě

⁶⁰ SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Vykoupená svoboda; O co v křesťanství jde*. 1. vydání. Praha: Paulínky, 2015, s. 16.

jakýmsi projevem snahy o potlačení tohoto zla, nastupuje zármutek. Kombinací těchto jedenácti vášní vznikají složené vášně, jako například soucit, který je spojením lásky a smutku. Láska je v jádru všech citových hnutí: vzniká z ní touha, a při dosažení touženého pak radost. Když se však místo touženého dobra dostaví zlo, plodí láska zármutek.⁶¹

Dynamika interakce vášní, rozumu a vůle je dosti zásadní pro další Tomášův výklad lidství a morálky, a také pro následné porovnání s východisky evoluční psychologie.

Jakou roli hrají v morálce vášně, nebo vůbec smysly se svými hnutími? To je zásadní otázka, která vždy rozdělovala koncepty morálky různých kultur napříč světem. Tomášova odpověď je v rámci zasazení v celku *Sumy* nejspíše složitější, než jak byla později, počínaje pozdní scholastikou, interpretována pro potřeby morální vědy.

Sklon k dobrému nebo odpor ke zlému předchází činnost vůle tak, že poskytují rozumu látku k prozkoumání. Rozum posuzuje, jestli to, co vlivem vášně člověka přitahuje, je opravdu dobro, a co ho odpuzuje, je zlo. Čím je vášně silnější, tím více se rozumu jeví jako dobré to, co vášni odpovídá, a tím silnější je i souhlas vůle. Ovšem na druhé straně se tím také umenšuje nestrannost rozumu, síla citového hnutí strhuje rozum k soudu podle toho, co vášni odpovídá. Tak se umenšuje svoboda lidského skutku.

Vášeň je tedy dispozicí vedoucí člověka k nějakému cíli, který se nakonec vlévá do posledního cíle. Tento sklon může narušit rozum, který posuzuje, jestli je skutečně žádaná věc dobrem a do jaké míry je dobré ji následovat. Vůle dokáže vyvolat jinou, třeba i protichůdnou vášeň tím, že rozum obrátí k jinému druhu dobra. Tak se například hovoří o tělesném pokušení a jeho

⁶¹ GREDT, Joseph. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*. 1. vydání. Praha: Krystal OP, 2009, s. 541-542.

překonání. Pokud však toto pokušení setrvává, i když je člověk poznal jako pokušení, pak dobrovolně směřuje k ukojení vášně, ale neodpovídá to jeho svobodě (která daný cíl poznala jako špatný).⁶²

Převrátí-li se však v člověku hierarchie mohutností, jak to činí evoluční psychologie, a rozum se stane jen advokátem vášní, všechno bude vypadat jinak.

2.4.2 Přirozený zákon

Nyní musíme obrátit pozornost k tomu, co je normou lidského chování. Jak se pozná, zda toto konkrétní jednání opravdu směřuje k poslednímu cíli? Zde přichází ke slovu pojem přirozeného zákona, který je vtištěn do lidské přirozenosti. Patří k němu to, co je společné všem substancím, a sice zachování bytí, dále to, co patří k rodu živočichů, a to je zachování života a rodu, a za třetí to, co patří k rozumové přirozenosti člověka: „aby poznával pravdu o Bohu a žil ve společnosti“.⁶³ Tato třetí oblast je explicitně vyjádřena v Desateru.

Přirozený zákon, co se týče prvních principů (nikoli zvláštních zákonů z něj vyplývajících) je společný všem lidem,⁶⁴ nemůže být vyhlazen z lidského srdce ani změněn.⁶⁵ Všechny úkony ctností vyplývají z tohoto přirozeného zákona.⁶⁶

Počítá evoluční psychologie s něčím analogickým přirozenému zákonu, co by bylo nutné a společné všem lidem jako vodítko pro správné jednání?

⁶² GREDT, Joseph. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, s. 542.

⁶³ STh I-II, q. 94, a. 2.

⁶⁴ STh I-II, q. 94, a. 4.

⁶⁵ STh I-II, q. 94, a. 5, 6.

⁶⁶ STh I-II, q. 94, a. 3.

2.4.3 Ctnosti

Ctnost je habitus, tedy trvalá kvalita, která odpovídá lidské přirozenosti, a je operativní, to znamená, že se projevuje v lidském konání. Přirozenou ctnost si člověk musí osvojit postupně, opakovanou činností, a to tak, že je smyslová snaživost člověka ovládána rozumem a vůlí. Ctnost není pouhý pasivní zvyk dobře jednat, ten by naopak spíše omezoval morální angažovanost. Habity ctností jsou v nás naopak „zdrojem pokroku a invence prostřednictvím plného nasazení“.⁶⁷

Přirozené neboli získané ctnosti dělíme na čtyři základní, pod něž spadají další, které na ně lze převést: buď je rozvádějí a nějak podporují, anebo jsou to ctnosti příbuzné. Základní, neboli kardinální ctnosti jsou uvážlivost (*prudentia*), spravedlnost (*iustitia*), statečnost (*fortitudo*) a uměřenost (*temperantia*) a vztahují se k morálnímu dobru, které odpovídá rozumu, tedy je rozumovým dobrem.⁶⁸

Klasifikace ctností, kterou Tomáš vytváří v rámci zkoumání lidských skutků v *Secunda Pars*, je sama o sobě dokonale strukturovaným dílem. Navíc je napříč celou *Sumou* ukázáno, jak ctnosti spolupracují, jak nikdy nestojí odděleně a jak jsou v každém lidském díle pohybovány láskou coby svým principem směrem k poslednímu cíli.⁶⁹

Jak uvidíme, i evoluční psychologie pracuje s pojmy, které vypadají jako ctnosti. Spravedlnost, péče o slabší, dodržování pravidel, úcta k autoritě... to jsou „moduly“ lidské mysli, které se spouštějí v určitých situacích a vedou k určitému mravnímu jednání. Jsou to ale skutečné ctnosti?

⁶⁷ PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 218.

⁶⁸ GREDT, Joseph. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, s. 542–543.

⁶⁹ Srov. PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 220.

2.4.4 Rozum a vůle

V návaznosti na Aristotela Tomáš v rámci intelektové duše rozlišuje dvě schopnosti, rozumové poznání a rozumovou touhu (snaživost, žádostivost), neboli vůli. Úkolem rozumu je abstrahovat ze smyslového poznání obecniny a pomocí úsudků zkoumat pravdu. Jak se ale z roviny (teoretického) poznání dostáváme do roviny vůle a jednání? Jakým způsobem vzniká lidská volba, rozhodnutí se pro něco a odmítnutí něčeho jiného? To je stěžejní otázka morální vědy, stejně jako evoluční psychologie, a uvidíme, že je také základním bodem sporu mezi oběma disciplínami.

Aristotelés, ze kterého svatý Tomáš hojně čerpá, předpokládá, že na volbě se podílí jak rozum, tak touha,⁷⁰ utváří ji *intellectus appetitivus vel appetitus intellectivus* (toužící rozum nebo poznávající touha), přičemž žádné z obou duševních schopností Filozof nechtěl přičítat větší význam. Tomáš soudí, že akt rozhodnutí nakonec vychází z vůle,⁷¹ ačkoli je to vůle těsně provázaná s intelektem.

Co je to vůbec vůle? Tomáš rozlišuje dva druhy psychické apetitivní schopnosti, tedy schopnosti něco žádat: na úrovni smyslového poznání je to žádost smyslová neboli senzitivní.⁷² Akty této žádostivosti se nazývají smyslové afekty nebo emoce. Na druhé straně stojí lidská žádost na základě rozumového poznání, tedy vůle.⁷³ Rozumové apetitivní akty nazýváme spolu s Tomášem „volní akty“ (*actus voluntatis*).⁷⁴

Jak vyplývá z Tomášova pojetí rozumu, volní akt se odehrává na rovině duchové, nikoli tělesné, jako je tomu u senzuality. Pokud je vůle schopnost

⁷⁰ Aristotelés, *Etika* 6, 2.

⁷¹ STh I-II, q. 13, a. 1, srov. Pinck, s. 351.

⁷² STh I, q. 81.

⁷³ STh I, q. 82.

⁷⁴ PEROUTKA, David. *Tomistická filosofická antropologie*, s. 146.

chtít něco rozumem poznaného, pak jde o chtění něčeho, co bylo poznáno jako dobré. Vůle nemůže chtít něco, co bylo poznáno jako zlé. Plyne to z Aristotelské definice dobrého jako nutně žádoucího a zlého jako nutně nežádoucího.⁷⁵

Intelekt je vždy provázen volní schopností, každá rozumová bytost má i vůli. Rozdíl mezi samotným intelektem a vůlí je ten, že rozum nějaké dobro respektive zlo poznává, zatímco vůle je jím přitahována nebo odpuzována.

Jak však víme z praxe, člověk se většinou ve svých nesčetných každodenních rozhodnutích potýká s nejednoznačností volby. V realitě se stává, že vůli ovlivňuje nejen rozumové, ale i smyslové poznání a smyslová žádostivost. Pokud je smyslová a rozumová žádost v rozporu, člověk – jakožto člověk – by se měl řídit podle rozumu (toto, jak uvidíme, je jeden z hlavních sporných bodů v debatě s evoluční psychologí). Dědičný a osobní hřích, o kterém ještě bude řeč, však způsobuje omylnost rozumu, konfuzi žádostí, nerozlišitelnost motivací. Výsledkem je, že vůli žádáme nějaký předmět, ačkoli víme – nebo dokonce ani nevíme – i o jeho nežádoucích stránkách.

Pomineme-li však tyto možné „chyby“ ve fungování rozumu a vůle, můžeme tvrdit, že je lidská vůle svobodná? Je-li nutně přitahována poznaným dobrem, kde zůstává prostor pro svobodu?⁷⁶ Tomáš uvádí, že schopnost rozumu nahlížet nějaký předmět z různých stránek působí to, že vůle není determinována jen k jednomu.⁷⁷ Lidský intelekt může nahlížet spoustu různých kladných i negativních aspektů jednotlivých možností. Vůle člověka zde není determinována žádnou vnější účinnou příčinou.⁷⁸ Je pouze hýbaná intelektem, který vůli poskytuje jakýsi materiál, ke kterému se vůle spontánně vztahuje.

⁷⁵ STh I-II, q. 8, a. 1.

⁷⁶ STh I-II, q. 10, a. 4.

⁷⁷ STh I-II, q. 13, a. 6, co.

⁷⁸ STh I-II, q. 10, a. 2.

Takto se s Tomášem dostáváme k pojmu svobody jako něčeho, co náleží vůli a je důsledkem rozumovosti. „Ukotvení svobody v rozumu a vůli udává celý plán zkoumání schopností v díle svatého Tomáše“.⁷⁹

2.4.5 Pojem svobody

Po popisu dynamiky lidského směřování k poslednímu cíli je nyní na místě se ještě vrátit k pojmu svobody. Pinckaers rozlišuje dva druhy svobody: klasická křesťanská morálka bude definována „svobodou kvality“, zatímco morálka, která se proti ní vymezuje, počínaje nominalismem a moderními pojetími konče, je zde nazvána „svobodou neurčenosti“.⁸⁰ Morálka svatého Tomáše počítá se svobodou, která: „zapouští kořeny do spontánních sklonů ducha k pravdě a dobru“.⁸¹ Přirozené sklony člověka tak náleží k jádru svobody a pohybují tak lidský intelekt a vůli k cíli, který patří k podstatě skutku. Na druhou stranu morálka neurčenosti se rozchází s pojmem lidské přirozenosti a s hledáním univerzálního dobra a pravdy. Směřování ke štěstí je podřízeno svobodné a podmíněné volbě, radikální, ničím neurčená svoboda se pro štěstí může rozhodnout, nebo jej odvrhnout, aniž by se volbě dalo přiřadit nějaké morální znaménko. V takové svobodě není možné o nějakém jednání říci, že je ctnostné anebo naopak špatné. Dřívější perspektiva posledního cíle, která lidským skutkům dávala trvalost a vnitřně je propojovala mezi sebou, je v rámci svobody neurčenosti nahrazena diskontinuitou mezi jednotlivými skutky. V ní žádný skutek minulý nemá mít vliv na skutek budoucí, rozhodnutí v přítomnosti se nemá nijak vázat na rozhodnutí, která v čase už proběhla nebo na plány do budoucna. Tento jev příznačný pro tuto vpravdě nevázanou svobodu Pinckaers nazývá „atomizací mravního jednání“.⁸²

⁷⁹ PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 351.

⁸⁰ Tamtéž, s. 308.

⁸¹ Tamtéž, s. 309.

⁸² Tamtéž, s. 313.

Ohledně svobodné vůle zbývá přinejmenším jedna závažná otázka: jak je tomu se svobodným rozhodováním v těch situacích, kdy se svou vůlí svobodně kloníme k nějaké možnosti, aniž bychom se však za daných okolností mohli klonit k jiné? Podle Tomáše je toto situace blažených v nebi. Ti Boha nahlíží přímo, nejen pomocí analogického poznání jako lidé v pozemském životě, takže ho poznávají úplně a tak „vidí“ jeho dokonalost. Tím pádem ho nemohou nechtít, nemilovat. Člověk v blaženém stavu tak dobro chce nutně, a přitom navýsost svobodně, což se nevylučuje. Stále totiž platí, že vůle není determinována žádnými vnějšími příčinami. Je zde pouze intelekt, který z nitra člověka pohybuje vůlí a který je v tomto případě zdokonalen přímým nazíráním Boha.⁸³

2.5 Hřích

Svatý Tomáš definuje hřích jako slovo nebo skutek nebo žádostivost proti věčnému zákonu. A protože rozum je ta mohutnost, která má na starosti porovnávání daných možností s požadavky věčného zákona, můžeme ho definovat také jako jednání (mluvení či žádání) proti úsudku rozumu.⁸⁴ Ze Zjevení víme, že původně byly všechny mohutnosti člověka v harmonii a řádu, avšak na samém počátku lidských dějin došlo k chybě, která měla fatální následky pro celé lidstvo. Člověk přestal upínat svou mysl k Bohu jako původci veškerého dobra, a tím se rozpadla celá hierarchie jeho mohutností.⁸⁵ Vůle už se neřídí výhradně úsudkem rozumu, ale poslouchá ve velké míře žádostivost vášní. Role rozumu pak bývá umenšena a vůle již nesleduje jako poslední cíl Boha, ale dosazuje si místo něj jiná, dílčí dobra. Tím přestává směřovat k nejvyššímu dobru a vchází do slepé uličky, člověk se tím vzdaluje

⁸³ PEROUTKA, David. *Tomistická filosofická antropologie*, s. 164–165.

⁸⁴ STh I-II, q. 71, a. 6.

⁸⁵ STh I-II, q. 85, a. 3.

svého určení. Tak se prvotní hřích stal dědičným hříchem celého lidstva, rozrůstajícím se osobními hříchy každého jednotlivce.

Uvidíme, že objevy evolučních psychologů jsou takřka v dokonalé shodě s tímto obrazem člověka po pádu do hříchu. S tím rozdílem, že ho popisují jako normativní stav.

2.6 Nadpřirozená pomoc, milost

Člověk se tedy vlastní vinou ocitá mimo své určení. Chybí mu jasná vidina cíle, rozum, který měl být vůdcem k cíli, se rád přikloní k nižším pudům přirozenosti. Člověk se dostává do soukolí hříchu, které nedovoluje „zpětný chod“. Není schopen svým vlastním úsilím ani nahlédnout, natož napravit svou situaci.⁸⁶

Bůh však neponechává člověka svému osudu. Sklání se k němu ve svém Synu a znovu ho zve k účasti na Sobě samém. Ve Vtělení a Vzkříšení se vylévají na lidstvo bohaté dary milosti, ještě větší než při stvoření.

V křesťanském životě nelze oddělit přirozenou a nadpřirozenou rovinu, protože světlo milosti nakonec proniká do každého koutu vykoupeného lidství. Pro srovnání se závěry biologů však musíme tyto roviny rozlišovat. Doposud jsme se pohybovali na pevné půdě přirozenosti. Nyní obrátíme pozornost k nadpřirozeným darům, které nám umožní vystoupit z dynamiky hříchu a znovu se chopit zaslíbeného dědictví. Tyto dary však: „nejsou žádné neuchopitelné, zdánlivé skutečnosti, které by byly situovány v nějakém náboženském zásvětí“, nejde o to, že s těmito dary: „k člověku přistupuje určité

⁸⁶ STh I-II, q. 109.

„něco“ či nějaká nadpřirozená podstata k lidské přirozenosti, nýbrž běží o nové zásadní určení celého člověka.“⁸⁷

V této části nauky o člověku bude hrát velkou roli Duch svatý a ukáže se, že byl implicitně přítomen už v celé předchozí části. Milost sice není totéž co ctnost, ale disponuje ctností, aby mohla směřovat k nadpřirozenému cíli.⁸⁸ Milost svatého Ducha představuje kořen celého obnoveného organismu ctností, celé morálky. Je „samotnou silou nového zákona“; „nový zákon je především samotná milost Ducha svatého, která byla dána věřícím v Krista“.⁸⁹

Milost, která k nám přichází skrze Ducha, je samotné sebedělení Boha člověku a je dána vírou v Krista. Litera zákona může zabíjet, není-li ožívována milostí víry a tato víra je v životě člověka konkretizovaná láskou.⁹⁰ Láska je formou všech ctností,⁹¹ představuje „hlavu celého organismu ctností řídící morálku a udávající její rozdělení“.⁹² Spolu s láskou dostává vykoupená přirozenost i víru a naději. Tyto tři teologální ctnosti pak ožívují i čtyři základní morální ctnosti řízené rozumem a vytvářejí v nás dispozice pro přijímání darů Ducha svatého, díky kterým jsou ctnosti zdokonalovány. Těmito dary jsou: moudrost a intelekt, rada a síla, vědění, zbožnost a bázeň Boží.⁹³

Svatý Tomáš ve své morální teologii spojuje rovinu filosofickou, převzatou od Aristotela z jeho *Etiky*, a rovinu křesťanskou, zjevenou v evangeliu. Aristotelská etika je zde aktualizována světlem Ducha svatého přicházejícího

⁸⁷ SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Vykoupená svoboda; O co v křesťanství jde*, s. 19.

⁸⁸ STh I-II 110, a. 3.

⁸⁹ PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 174.

⁹⁰ Tamtéž.

⁹¹ STh II-II, q. 23, a. 8.

⁹² PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 176.

⁹³ České termíny pro dary jsou převzaty z: Tomáš Akvinský, *Dary Ducha svatého v Teologické sumě*, Praha: Krystal OP 2017.

skrze Krista.⁹⁴ Jeho pohled na zákon jako vnější princip morálky je velmi dynamický. K přirozenému zákonu vtištěnému do lidské přirozenosti přistupují zákony dané ve Zjevení: Desatero ve Starém zákoně a evangelijní zákon formulovaný v Kristově kázání na hoře. Tak se stává evangelijní zákon „prvním a nejvyšším zdrojem morální teologie“,⁹⁵ neboť je to „nejdokonalejší účast na věčném zákoně zde na zemi“.⁹⁶

Nelze očekávat, že bychom v závěrech evolučních psychologů našli něco srovnatelného s nadpřirozeným životem milosti. Můžeme se jich však zeptat, zda v sobě člověk nemá nějakou nenaplněnou touhu po vyšší mravnosti, která neustále selhává vinou jeho slabosti, vnímavějším jedincům působí bolest svědomí a v důsledku i jakýsi pocit nenaplněnosti života. Jak vysvětlit tuto iracionální touhu, která je v křesťanském pojetí touhou po vykoupení?

3 Člověk podle evoluční psychologie

V této kapitole se budu snažit poskytnout co nejucelenější obraz evolučně-psychologického pohledu na člověka, tak jak vyplývá z publikací, se kterými jsem pracovala. Jak už bylo řečeno výše, evoluční psychologie je stále v procesu tříbení svého předmětu, a nejen toho. Každý autor používá trochu jinou terminologii a jinou metodu, mým prvním úkolem tedy bude pokud možno nezkresleně zachytit to, co základního a nosného chce evoluční psychologie sdělit světu o člověku. Právě proto, že autoři této disciplíny jsou si vědomi, že jejich obor má (na rozdíl od čisté biologie) přímé důsledky pro lidský život, jeho morální hodnoty, a v posledku tedy pro jeho kvalitu, píše dosti poutavě a jde jim o popularizaci své vědy. V češtině v r. 2007, 6 let po

⁹⁴ Srov. PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 179.

⁹⁵ Tamtéž, s. 182.

⁹⁶ Tamtéž.

vydání anglického originálu, vyšla vůbec první ucelená učebnice evoluční psychologie člověka, kterou mají studenti tohoto oboru k dispozici.⁹⁷ V té době už se však na různých univerzitách po světě, zejména v anglosaské oblasti, tento obor alespoň 10 let vyučoval. Jak píše autoři, kniha vznikla z potřeby ujednotit primární prameny, které do té doby vznikly. Je určena nejen studentům, ale i širšímu okruhu čtenářů. Bude mi hlavním vodítkem v práci s prameny, které budu postupně uvádět.

3.1 Obecné zákonitosti evoluce

3.1.1 Tři premisy evoluce

Východisko evolučně psychologického přístupu je přijetí evoluční teorie jako daného faktu. Proměnlivost druhů v čase je díky fosilnímu záznamu „těžko zpochybnitelná, dokázaná skutečnost“.⁹⁸ Otázka je, jak a podle jakých principů se tyto změny udály a dějí v čase. To velmi srozumitelně předložil Charles Darwin a Alfred Russel Wallace. Jejich teorie spočívá na argumentu o pouhých třech premisách.

První premisa říká, že v rámci určitého druhu vždy existuje variabilita u jednotlivců, což je známo jako princip proměnlivosti. Druhá premisa hovoří o principu dědičnosti, tedy že potomstvo má sklon se v jednotlivých rysech shodovat více se svými rodiči než s někým jiným. Třetí premisou je princip adaptace, který vysvětluje, že jedinci se snaží za svůj život využít co nejvíce svou rozmnožovací kapacitu a k tomu jim prospějí dílčí výhry v soupeření o životní zdroje. Z tohoto logického argumentu plyne závěr, že více potomků zanechají jedinci, kteří dokáží v životě efektivněji soupeřit. Některé jejich vlastnosti jim poskytly takzvané evoluční výhody a tyto vlastnosti poté přejdou

⁹⁷ BARRETT, Louise, R. I. M. DUNBAR a John LYCETT. *Evoluční psychologie člověka*, s. 28.

⁹⁸ Tamtéž, s. 29.

i na potomstvo, takže se daný druh stává více adaptovaným.⁹⁹ Je důležité zmínit, že v této teorii nehraje roli mechanismus přenosu DNA a neoperuje se ani s pojmem gen, především proto, že v době formulování evoluční teorie ještě nebyla genetika na dostatečně pokročilé úrovni. Ani zastánci evoluční psychologie však nepovažují přenos genetického kódu za výlučný mechanismus dědičnosti: stejně významným evolučním nástrojem je podle nich proces učení.

3.1.2 Kauzalita v lidském konání

Do této chvíle byla řeč o východisku všech evolučních věd sledujících jakýkoli žijící druh na zemi. Další krok vede již ke studiu chování živočichů s vyvinutým nervovým systémem. Na otázku po příčině určitého chování lze odpovědět čtyřmi různými způsoby, které jsou víceméně analogické čtyřem aristotelským příčinám; s tím rozdílem, že jsou aplikovány na studium etologie — vědy o chování zvířat. Jsou to následující typy příčin (identifikoval je Niko Tinbergen)¹⁰⁰: 1) Proximální či mechanická příčina, 2) vývojová či ontogenetická příčina, 3) fylogenetická či historická příčina a 4) funkční či ultimátní příčina.¹⁰¹ Autoři učebnice *Evoluční psychologie člověka* poznamenávají, že při studiu živočichů je jednoduché při výzkumu oddělovat jednotlivé kategorie vysvětlení, „ale s lidmi je to často mnohem složitější — zvláště s ohledem na proximální nebo ultimátní úrovně objasnění. Může to být částečně i důsledek lidského vědomí.“ (Proximální a ultimátní příčinu lze

⁹⁹ BARRETT, Louise, R. I. M. DUNBAR a John LYCETT. *Evoluční psychologie člověka*, s. 29-30.

¹⁰⁰ Srov. Tamtéž, s. 31.

¹⁰¹ Když se například ptáme po příčině toho, že savčí matky krmí své potomky mlékem, můžeme odpovědět čtyřmi různými způsoby: 1) potomci se dožadují výživy nebo mléčné žlázy vyprodukovaly mléko, 2) matka se ve svém prostředí naučila takto chovat nebo má vrozenou tendenci vykazovat péči o své potomky, 3) všichni savci krmí své potomky mlékem, k tomu vedl nějaký konkrétní evoluční proces, ve kterém zvítězila výhoda takovéto rané péče o potomstvo, 4) mléko je velmi bohaté na živiny, které potomek potřebuje ke svému zdravému vývoji, ve výsledku z něj pak má vyrůst statný jedinec, který bude schopen předat dál geny svého rodu.

víceméně ztotožnit s příčinou účinnou a finální.) Tedy složitost nacházení kauzálních vztahů u lidského chování je dána snad tím, že si je člověk vědom důsledků a vedlejších efektů svého rozhodování a umí kalkulovat i s jinými možnostmi a rozhoduje se i na základě svých předchozích zkušeností, protože má mnohem dokonalejší paměť než zvířata a schopnost abstrakce.

Druhá cesta k objasnění specificky lidských pravidel kauzality, kterou jak se zdá mnozí evoluční psychologové budou preferovat, vede k hledání „nevědomého předprogramování“ určitých modulů jednání, které by člověku napovídaly, jak se má v daný moment rozhodnout. Je jisté, že takovýto vědecký přístup by byl ohrožením pro koncept lidské svobody. Mám ovšem dojem, že většina evolučně-psychologické obce zatím spíše inklinuje k pojetí člověka jako svobodné bytosti. Co přesně znamená pojem „svoboda“, je však spekulativní otázka, na kterou v empirické vědě nelze najít odpověď. Přesto se k odpovědím na základní otázky o člověku evoluční psychologie blíží, a to díky tomu, že ji zajímají i ony ultimátní příčiny.

3.1.3 Pojem lidské přirozenosti

Jednou z našich základních otázek pro evoluční psychology nebo etiky by byla otázka po existenci něčeho takového, jako je lidská přirozenost. Jejich odpovědi se budou různit podle toho, co pod tímto pojmem rozumí. V úvodu učebnice *Evoluční psychologie člověka* se o lidské přirozenosti hovoří, má tvořit jakousi výslednici naší biologické stránky a kultury (která má ovšem také biologické kořeny), je produktem interakce genů a výchovy, potažmo prostředí, ve kterém vyrůstáme a žijeme. V tomto pojetí se však zdá být lidská přirozenost čímsi jednotlivým, každému jedinci zvlášť daným, ale nesdělitelným.¹⁰² Naopak Edward Osborne Wilson, velmi uznávaná osobnost moderní biologie a zakladatel sociobiologie, držitel dvou Pulitzerových cen,

¹⁰² BARRETT, Louise, R. I. M. DUNBAR a John LYCETT. *Evoluční psychologie člověka*, s. 28.

který má ve svém badatelském záběru i témata evoluční psychologie, má ohledně průzkumu přirozenosti člověka vysoké ambice. Věří, že jsme dnes na cestě k „objasnění podstaty lidství, a tedy i smyslu lidské existence“.¹⁰³ Lidská přirozenost je prý proces zakódovaný ve strukturách našeho mozku, je to „suma našich emocí a sklonu k učení v určitém vymezeném prostoru“.¹⁰⁴ Na následujících stránkách se jeho pohledem na člověka budeme zabývat více do hloubky.

Další významnou osobností na poli evoluční psychologie je psycholog Jonathan Haidt. Svůj velmi pečlivý výzkum morálních kořenů lidstva prováděl napříč kulturami celého světa. Jeho badatelským cílem je pomocí studia morálních zásad v lidských myslích vposledku představit naši „vyšší přirozenost“.¹⁰⁵ V čem tato svrchovanost v rámci přírody spočívá a jakým způsobem k ní Haidt dospívá, nás bude hlouběji zajímat v další podkapitole. Otázkou ctností a altruismu, který vidí jako kořen všech ctností, se zabývá Matt Ridley, jehož práce mi poslouží jako nástin evolučně-psychologické obdoby toho, co pod pojmem ctností a neřestí chápe křesťanství.

Záměrně se ve své práci přímo nezabývám dílem britského zoologa a sociobiologa Richarda Dawkinse, jehož popularizační práce v oblasti věd vzešlých z evoluční teorie je v moderní západní společnosti dosti známá již od roku 1976, kdy vyšla jeho kniha *Sobecký gen*. Dawkinsovým záměrem je především přispět ateistickému vidění světa a degradovat náboženství jako takové, přičemž si bere vědu jako prostředek tohoto svého zájmu. Tři autoři, jejichž práci zde představím, Dawkinse a jeho teorii sobeckého genu zmiňují a mnohdy jej citují, ale jeho závěry spíše uvádějí na „pravou“ míru ve světle novějších a pravděpodobnějších hypotéz.

¹⁰³ WILSON, Edward O. *Smysl lidské existence: evoluce a náš vnitřní konflikt*. 1.vydání. Praha: Dokořán; Praha: Argo, 2016, s. 12.

¹⁰⁴ WILSON, Edward O. *Smysl lidské existence: evoluce a náš vnitřní konflikt*, s. 119.

¹⁰⁵ HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli; Proč lidi rozděljuje politika a náboženství*. 1.vydání, Praha: dybbuk, 2013, s. 21.

3.2 Smysl lidské existence podle E. O. Wilsona

Jeden z nejuznávanějších současných biologů, emeritní profesor entomologie na Harvardově univerzitě a zakladatel vědy zvané sociobiologie, která je variantou či aplikací přístupů evoluční psychologie, se narodil v roce 1929. Seznam jeho děl je poměrně dlouhý a čítá i tituly jako *O lidské přirozenosti* (1978) nebo nejnovější kniha *Genesis* (2019). Wilson pochází z protestantské rodiny, jak na stránkách této knihy zmiňuje, a rigidní farní prostředí, jak se zdá, formovalo mimo jiné i jeho pohled na náboženství. Tato jeho zkušenost do jisté míry udává tón celé knize.

Knihy má podtitul: „Evoluce a náš vnitřní konflikt“, což naznačuje rozpolcenost každého člověka, která se projevuje prožíváním morálních dilemat. Tato dilemata jsou podle Wilsona dána evolučním původem našeho druhu, kdy nás utvářel na jedné straně individuální a na druhé skupinový výběr. Jedná se o takový evoluční proces, který odpovídá jak na potřeby jednotlivce, tak celého společenství, potažmo lidského druhu. Na tomto východisku se shodne více badatelů evolučního pole, například i zmiňovaný Haidt, který problém více rozvádí. O tomto dvojím evolučním procesu bude tedy řeč ještě níže.

Wilson nahlíží problém lidské přirozenosti jako vědecký úkol, který nelze nechat jen jako výzvu pro humanitní obory, naopak má za to, že v době úspěchu přírodovědných disciplín se má tajemstvím lidského druhu zabývat především biologie a od ní derivované disciplíny. Humanitním oborům neubírá jejich zásluhy v popisu specifik naší přirozenosti, ale podle něj nikdy nemohou dosáhnout plného porozumění smyslu naší existence.

3.2.1 Eusocialita

Podle Wilsona je k pochopení naší přirozenosti nutná suma poznání, která nás poučí o detailech naší prehistorie a historie. Klíčem k odpovědi na naši odvěkou otázku „kdo jsme, odkud přicházíme a kam jdeme“, je poznání a pochopení procesů a okolností, ze kterých jsme vzešli.

Východiskem jeho zkoumání je „zjištění vědců, že společenské chování lidí má podobný biologický původ jako společenské chování, které pozorujeme v živočišné říši“.¹⁰⁶ Za pomoci srovnávacích studií mnoha živočišných druhů došli biologové k závěru, že všechny druhy, které dokáží tvořit společenství, se vyvinuly díky takzvané *eusocialitě*, velmi vzácnému typu adaptace, který můžeme pozorovat jen u 19 známých suchozemských druhů, včetně nás lidí. Ke vzniku spolupráce v rámci určité skupiny jednoho druhu došlo díky výjimečnému sledu evolučních změn. Poslední adaptační změnou v řetězci předchozích vývojových změn, které ke vzniku eusociality vedou, je stavba chráněných hnízd, odkud pověření jedinci vyráží za potravou a kde jiní jedinci pečují o mladé. Takto vznikne základ pro dělbu práce, kterou můžeme pozorovat v příkladném měřítku vedle lidí ještě u včel, mravenců nebo termitů. Odpověď na otázku, proč jsme se na první úroveň eusociality dostali asi před dvěma miliony let zrovna my a nedostali se na ni naši nejbližší příbuzní, dnešní šimpanzi učenliví a šimpanzi bonobové, je podle evolučních biologů snadná. Naši předci australopitékové, do té doby převážně vegetariáni, si v jeden moment naší evoluční historie začali zpestřovat jídelníček vyšším podílem masa a pro ten účel začali do terénu pro tuto potravu vysílat specializované členy skupiny – lovce. Ukázalo se totiž, že je to tak výhodnější. Tím se nastartoval jak proces vývoje našeho mozku, tak proces ohromně složitého vývoje společenského chování, protože specializace určitých členů skupiny

¹⁰⁶ WILSON, Edward O. *Smysl lidské existence: evoluce a náš vnitřní konflikt*, s. 14.

s sebou nesla i potřebu dokonalejší komunikace v rámci celé skupiny: „Členové eusociálních skupin museli mít natolik dobrou paměť, aby byli s to vyhodnotit úmysly svých soukmenovců, jakož i předpovědět jejich reakce v každé dané situaci. Hlavně však museli umět vymýšlet a v duchu si zkoušet své role v budoucích interakcích.“¹⁰⁷

Objem naší mozkovny a náš ohromný inteligenční potenciál (ve srovnání s ostatními savci) je však potřeba vysvětlit na ještě sofistikovanější úrovni. V současné době spolu na poli evolučního bádání soupeří dvě hlavní teorie: teorie příbuzenského výběru, která proces evoluce člověka vyhodnocuje jako výsledek adaptací s cílem stranění sobě samému a vlastním příbuzným (teorie sobeckého genu sem také spadá), a teorie výběru na úrovni individuální a skupinové. Evidenci víceúrovňového výběru prý můžeme vyčíst z detailů lidského chování. Jsme totiž jak týmoví hráči s potřebou někam náležet, být někomu prospěšní, mít zásluhy na společném díle a dostávat od svého společenství různé výhody, ať už je to zdravotní pojištění nebo třeba pocit důvěry, ale jsme i sobci hledící si pouze sami sebe. Slovy Wilsona: „Všichni jsme genetičtí míšenci, napůl světci a napůl hříšníci, bojovníci za pravdu i pokrytci. Nikoli však proto, že lidstvo dosud nedospělo k nějakému předurčenému náboženskému či ideologickému ideálu, ale zkrátka proto, že náš druh vzešel z mnoha milionů let biologické evoluce.“¹⁰⁸ Autor tak jasně identifikuje zdroj našeho vnitřního konfliktu: spočívá v neustálém pohybu, který se v nás odehrává. Na jednu stranu je to touha protlačit své vlastní geny kupředu bez ohledu na geny našich soupeřů, což by ale, jak si dobře uvědomujeme, vedlo k rozpadu společnosti, na druhou

¹⁰⁷ WILSON, Edward O. *Smysl lidské existence: evoluce a náš vnitřní konflikt*, s. 17.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 24.

stranu je to prý nutkání podlehnout skupinovému zájmu. To by se z nás ale stalo cosi jako „andělští roboti – přerostlé protějšky mravenců“.¹⁰⁹

3.2.2 Vědomí a svobodná vůle

Nejspíše nejvyšší metou současné neurovědy je objasnění podstaty lidského vědomí. Wilson dokonce tvrdí, že „lidstvo dnes nemá důležitější cíl než polapit přízrak vědomého myšlení.“ „Pokud je nám známo, je lidský mozek tím vůbec nejsložitějším systémem ve vesmíru, ať už organickým nebo anorganickým.“¹¹⁰ Téměř až do současnosti patřilo téma mysli a svobodné vůle výhradně do sféry filosofie, dnes však neurovědci: „zahájili přímý útok na pevnost vědomí, který Darwin pokládal za nereálný“.¹¹¹ V roce 2013 se totiž v Americe spustil projekt Brain Activity Map, který chce během 10 let zmapovat každý neuron v mozku, a tak spojit jakýkoli myšlenkový proces s určitou fyzickou oblastí mozkové tkáně. Wilson netají svůj optimismus vůči tomuto badatelskému počínu, věří, že pomocí studia mozků jiných živočišných druhů se podaří postupně odhalit i evoluční posloupnost vývoje našeho mozku. Zároveň s touto metodou můžeme prý k uchopení vědomí dospět i pomocí studia emergentních jevů, tedy složitých stavů vědomí, které se objevují náhle, zřejmě nezávisle na nějaké fyzické struktuře. Tyto jevy mají vycházet z propojení a synchronizace různých částí smyslového ústrojí a mozku.

Logickou otázkou, která by následovala po objasnění fyzické a fyzikální podstaty vědomí, by byla otázka po materiálním základu svobodné vůle člověka. Wilson uvažuje o procesu, kdy by se některá z aktivit mozku mohla oddělit od zbytku mozkového soukolí a začala si činit vlastní scénáře, a nazývá tuto aktivitu naším egem. K tomuto problému se pak vyjadřuje s podivuhodnou mírou jistoty.

¹⁰⁹ WILSON, Edward O. *Smysl lidské existence: evoluce a náš vnitřní konflikt*, s. 27.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 132.

¹¹¹ Tamtéž, s. 135.

Co to ale je? A kde se nachází? Ego nemůže existovat jako paranormální bytost nezávislá na mozku. Je spíše hlavní postavou našich konfabulovaných dramát. V těch je vždy středem pozornosti, ať už jako protagonista, nebo alespoň pozorovatel či komentátor, neboť právě k ní směřují všechny smyslové vjemy a ona provádí jejich integraci. Příběhy, z nichž se skládá vědomá mysl, nelze oddělit od fyzického neurologického ústrojí mysli, které slouží jako scénárista, režisér a zbytek obsazení. Ego, navzdory iluzi vlastní nezávislosti, s níž ve svých příbězích operuje, je nedílnou součástí anatomie a fyziologie lidského těla.¹¹²

Dále pak přistupuje k řešení jedné ze základních filosofických otázek: „Existuje tedy svobodná vůle? Ano. Pokud ne jako součást nejvyšší reality, pak přinejmenším v operačním smyslu nutném pro zachování přičetnosti a budoucnosti lidského druhu.“¹¹³ Otázkou zůstává, co Wilson myslí pod pojmem nejvyšší realita. V kontextu celé knihy toto jeho tvrzení však vyznívá spíše jako potvrzení teze, že člověk se jen zdánlivě rozhoduje svobodně, ve skutečnosti je jeho počinání nutnou výslednicí procesů, které se odehrávají vně člověka a na jeho fyziologické úrovni.

3.2.3 „Království lidské“

Pojem „království lidské“ pochází z roku 1620, kdy takto Francis Bacon nazval svět, ve kterém nebude chybět nic podstatného, protože lidé dosáhnou (snad) úplného poznání. Takovou sumu vědomostí sliboval věk osvícenství, jeho příslib se však, jak známo, nepodařilo naplnit. Dnes E. O. Wilson věří, že věk rozumu přece jen může dojít ke svému cíli. Stane se tak snad díky stále rostoucímu poznání, a to jak na poli vědeckého výzkumu, tak na poli humanitních věd. Wilson vidí jasnou potřebu tyto dva směry sjednotit. Díky

¹¹² WILSON, Edward O. *Smysl lidské existence: evoluce a náš vnitřní konflikt*, s. 140.

¹¹³ Tamtéž, s. 141.

rozvoji humanitních věd a kreativitě lidí, která se projevuje v umění, si totiž lidé tříbí svoji sociální inteligenci. Jsme fascinováni svým vlastním druhem, proto nás nikdy neomrzí příběhy o druhých, které mohou být podávány v rozličných formách a nahlíženy z mnoha úhlů. Humanitní sféra tedy chápe mimořádnost našeho druhu a umí ji rozličnými způsoby vykreslovat, z této své antropocentrické pozice by však nikdy sama nedokázala vysvětlit, proč tomu tak je. Jak Wilson věří, když budou humanitní obory spolupracovat s obory vědecko-technickými a s pokročilou přírodovědou, lidstvo dovede plně nahlédnout sebe a své místo ve vesmíru a tak: „konečně naplní sny osvícenství“.¹¹⁴

3.2.4 Náboženství jako „idol mysli“

Jako osvícenec dnešní doby se Wilson pochopitelně nebude k náboženství stavět příliš smířlivě. Věřící skupiny lidí se prý vůči ostatním lidem vymezují na základě svého tribalismu (pud stranící vlastní skupině), který stojí v základech stvořitelských mýtů. V sekulárnějších společnostech dochází k přechodu od náboženského chování k ideologickému, které je však ve svém základě stejné. Tato společenská konvence byla v časech konfliktů jediným pevným tmelem daného kmene, komunity nebo společnosti, byla tedy nesporně evoluční výhodou. Ztráta víry vedla v rámci společenství ke ztrátě pocitu sounáležitosti a vnitřního odhodlání, takové společenství bylo odsouzeno k zániku.

Podobně jako při svém výkladu existence lidského ega a svobodné vůle se Wilson vyjadřuje dosti sebejistě i k problému Boží existence. Seriózní věřící, kteří jsou schopni obhájit svou víru v Boha, se prý všichni dopouštějí intelektuálních kompromisů, když směšují hledání transcendentálního smyslu s tribalistickou obranou stvořitelského mýtu. Odpověď na otázku po původu a

¹¹⁴ WILSON, Edward O. *Smysl lidské existence: evoluce a náš vnitřní konflikt*, s. 43.

smyslu náboženství Wilson nachází opět v biologickém ustavení lidské mysli, která hledá kauzální souvislosti a nahlíží nespornou svrchovanost lidí nad zbytkem biosféry.

3.2.5 Autor a jeho předporozumění

Wilson díky svým hlubokým vědomostem z oblasti evoluční biologie přináší bezesporu cennou syntézu biologických a psychologických badatelských výsledků. Zároveň dovoluje čtenáři nahlédnout do svých motivací, které, jak bylo řečeno v kapitole o metodologii vědy, z části formují jeho vlastní interpretaci jevů, ať už ze sféry empirické, nebo ze sféry humanitní.

Na jednom místě Wilson uvádí existenci fobie jako další z řady evolučních adaptací. Fobie se u nás vyvinuly, aby jedince instinktivně ochránily před hrozícím nebezpečím. Kupříkladu arachnofobie se do genetického kódu lidí naprogramovala postupem času, kdy hrozilo důvodné nebezpečí z jedovatých pavouků, žijících často v okolí lidských obydlí. Po svých předcích dědíme to, s jakou pravděpodobností si osvojíme určitý vzorec chování spíše než jiný, tedy například jestli při pohledu na pavouka budeme utíkat. Wilson trpí mírnou arachnofobií, což je v realitě jeho života strach spíše iracionální než opodstatněný. Vzpomíná však na jeden zážitek z dětství, který u něj spustil podobnou fobickou reakci, jako pohled na rychlý pohyb pavouka v síti. V osmi letech měl podstoupit operaci očí. Položili ho na operační stůl a bez varování mu znehybnili končetiny a kusem látky namočené v éteru, přitisknuté na obličej, ho uspali. Autor přiznává, že se mu od té doby zdají děsivé sny, kdy ho někdo chce svázat a přes hlavu mu přetáhnout kápi. Prý vždy odpovídá, ať ho raději zabijí, a dokonce si myslí, že stejně by odpověděl i ve skutečnosti.¹¹⁵ Strach ze svázaných končetin a přetažení látky přes obličej je ve Wilsonově

¹¹⁵ WILSON, Edward O. *Smysl lidské existence: evoluce a náš vnitřní konflikt*, s. 116-117.

případě opodstatněný, sám by ale nejspíš přiznal, že míra jeho fobie je nepřiměřená. Jistě by pro něj a pro jeho evoluční zdatnost bylo lepší podstoupit nepříjemný zážitek a po jeho prožití žít dál, než se nechat zabít. V kapitole o svobodě lidského druhu, která spočívá de facto v dokonalém lidském poznání sama sebe, zmiňuje autor další zkušenost z dětství. V evangelickém kostele na Floridě, kam chodil, slýchal, že Satan má své světské agenty, muže a ženy, snažící se svést člověka od pravé víry. Touto pravou vírou se podle Wilsonových vzpomínek myslelo lpět na určitých dogmatech a neptat se po jejich původu a smyslu, věřit ve stvoření v sedmi dnech a odmítat evoluci. Není divu, že člověk, který tráví život poctivým bádáním na poli biologie, si vytvoří velmi odmítavý názor k takovému náboženství, které je v praxi ideologií. Považuje ho za „slepu víru“, „archaické pověry, které oslabují kulturu“.¹¹⁶ Problém je v tom, že Wilson, ač má blízko i k i humanitní sféře, nevěnoval čas studiu teologie a nejspíš se neseťkal s někým, u koho by mohl pozorovat opravdovou živou víru. Mám za to, že se u něj vyvinulo cosi jako opodstatněná fobie, odpor k tomu, co považuje za náboženství. Myslí si, že náboženské představy a praktiky spojené s „krvelačným tribalismem“¹¹⁷ jsou zdrojem neustávajícího utrpení. Jediné, co by mohlo svět zbavit masakrů, které lidi páchají z náboženských a ideologických důvodů, je podle něj šíření svobodného, osvíceného pohledu na lidskou přirozenost, založeného na vědeckém poznání. Je přesvědčen, že lhostejnost vůči náboženství nestačí, že je dokonce nebezpečná. Zdá se, že bez náboženských vyznání všude po světě by bylo lidstvu lépe: „... chceme-li v ní (biologické realitě) dlouhodobě přežít, musíme se spolehnout na inteligentnější pochopení vlastní přirozenosti, které staví na ještě nezávislejší způsobu myšlení, než jaké je dnes tolerováno i v těch nejrozvinutějších demokratických

¹¹⁶ WILSON, Edward O. *Smysl lidské existence: evoluce a náš vnitřní konflikt*, s. 155.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 128.

společnostech“.¹¹⁸ Vůdčí osobnosti společenského života totiž podle něj v soukromí projevují skepsi, ale nemají chuť se stavět proti náboženským vůdcům svého lidu a burcovat tak běžné občany. Wilson uzavírá, že naše „dysfunkce“¹¹⁹ (mezi něž patří i náboženské smýšlení, víra) pramení z nepřizpůsobenosti našeho mozku moderním podmínkám, ve kterých se lidstvo dnes ocitlo. Naše přirozenost pochází od našich paleolitických předků, není tedy divu, že v nás přežívá i onen instinkt tribalismu.

Autorův závěr je nám již známý, věří, že lidstvo: „povstane k nekonečně produktivnějšímu a zajímavějšímu smyslu své existence“, když se mu jednou podaří skloubit „heuristické a analytické přednosti vědy s introspektivní kreativitou humanitních oborů“.¹²⁰ Tuto „novou syntézu“ Wilson později označil pojmem „konsilience“,¹²¹ tedy jakési směsení myšlenek.

Není pro nás bez zajímavosti, že Wilson, jak se zdá, uznává existenci pravdy, pravdy o vesmíru i o naší lidské přirozenosti. Soudí, že tuto pravdu postupně odhalujeme a jednou k ní snad jako lidstvo úplně dospějeme, což bude vlastně pro nás onou po věky očekávanou spásou. Pojem pravdy však pro Wilsona znamená něco jiného než pro Aristotela nebo Tomáše Akvinského, jak později nahlédneme.

3.3 J. Haidt: morálka jako klíč k pochopení lidskosti¹²²

V úvodu své knihy se Jonathan Haidt svěřuje se svým přáním ohledně blízké budoucnosti, ke které dnes lidstvo spěje. Jeho přání je realističtější a

¹¹⁸ WILSON, Edward O. *Smysl lidské existence: evoluce a náš vnitřní konflikt*, s. 21.

¹¹⁹ Srov. tamtéž, s. 148–149.

¹²⁰ Tamtéž, s. 157.

¹²¹ HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli; Proč lidi rozděljuje politika a náboženství*, s. 59.

¹²² HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli; Proč lidi rozděljuje politika a náboženství*, s. 246

skromnější než Wilsonova představa ideálního světa, tedy světa bez náboženství, pokud nepočítáme víru ve vědecký pokrok, která nabývá až jistých náboženských rysů.

Haidtův pojem „spravedlivá mysl“¹²³ je v určitém slova smyslu ekvivalentem k Wilsonově tribalismu, nebo je spíše něčím, co stojí u kořenů jednotlivých tribalistických pudů. Spravedlivá mysl má v našem evolučním procesu především pozitivní roli, její vinou však „naše kooperativní skupiny budou vždy postiženy urputnými tahanicemi o to, která morálka je ta jediná pravá“; v této dynamice však Haidt spatřuje i cosi dobrého, pro společnost veskrze přínosného. Přeje si jen takový svět, kde by „soupeřící ideologie byly udržovány v rovnováze, kde by systémy odpovědnosti znemožňovaly, aby nám toho procházelo příliš mnoho, a kde by méně lidí věřilo, že spravedlivý a oprávněný cíl ospravedlňuje použití násilných prostředků“.¹²⁴

V následujících odstavcích představím Haidtovu studii, která odhaluje zajímavý pohled na lidskou kognici a na to, jak vzniká morální úsudek. V dalším kroku autor pomocí antropologicko-evolučně-psychologických metod dochází ke kořenům našich rozdílných morálek.

3.3.1 Spravedlivá mysl

Autor v úvodu vysvětluje význam slova *righteous*, které zvolil pro název své knihy (*The Righteous Mind*). Jeho pojetí myslí by částečně vyhovoval i pojem *moral (mind)*, který by naznačil, že mysl člověka je stvořena k vytváření morálky. Ve slově *righteous* se však skrývá ještě jiný význam, blízký moralizování, kritičnosti, sklonu k odsudkům, nebo dokonce může znamenat, jak uvádí *Webster's Third New International Dictionary*, „přízpůsobující se normě božského nebo morálního zákona“ či „přesvědčený o tom, že je v právu,

¹²³ HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské myslí; Proč lidi rozděljuje politika a náboženství*, s. 18

¹²⁴ Tamtéž.

zejména v porovnání se skutky či názory druhých; upjatě moralistický a netolerantní“ nebo „rodící se z uraženého smyslu pro fair play“.¹²⁵ Lidská „posedlost“ tímto typem spravedlnosti je vlastnost, která podle Haidta neodmyslitelně náleží k našemu druhu. Z hlediska evoluce je to nástroj, díky kterému lidé mohli začít vytvářet soudržné spolupracující skupiny. Haidt vychází z předpokladu, že jsme si morální usuzování, tedy racionalizaci morálních zásad, osvojili v naší evoluční prehistorii kvůli tomu, abychom mohli obhajovat své skutky a dokázali se postavit za skupinu, do které patříme. To, co ve skutečnosti indikuje lidem morální znaménko toho kterého skutku, je prý však náš instinkt.

Fungování tohoto moralizujícího mechanismu v nás autor ilustruje metaforou jezdce na slonovi, kde jezdec je náš rozum, pojmově založené uvažování, a slon představuje zbylých 99 procent našich interních pochodů, které se odehrávají mimo oblast našeho vědomí.¹²⁶ Haidtovy důkazy snesené pro obhajobu této teze jsou natolik zajímavé, že je zde zkráceně uvedu.

3.3.2 Emotivita jako základ morálky

Pokus neurovědce Antonia Damasia¹²⁷ s pacienty, kteří utrpěli poškození mozku v oblasti prefrontálního kortexu, vedl k odhalení specifického souboru symptomů. IQ těchto lidí se nezměnilo, ale všichni trpí skoro úplnou ztrátou emotivity. Dokážou prý morálně usuzovat ve smyslu racionálního rozlišování dobra a zla, což se u nich měřilo pomocí testů Lawrence Kohlberga.¹²⁸ Ten vycházel naopak z předpokladu, že člověk k morálním soudům dospívá na základě vývoje svého ratia, takže například děti se postupně naučí samy

¹²⁵ HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli; Proč lidi rozděljuje politika a náboženství*, s. 18.

¹²⁶ Srov. tamtéž, s. 19.

¹²⁷ Srov. tamtéž, s. 60.

¹²⁸ Srov. tamtéž, s. 30.

poznávat, co je dobré nebo špatné. Aplikace může být v některých situacích obtížná, ale základem je schopnost svůj soud odůvodnit.¹²⁹ Avšak ve chvíli, kdy se Damasiovi pacienti mají rozhodovat v běžných životních situacích, jsou bezradní. Buďto se neumí rozhodnout vůbec, nebo jsou prý jejich rozhodnutí hodně podivná. Jejich rodinný a profesní život se ocitá na scestí. Damasiovo, potažmo Haidtovo vysvětlení těchto symptomů je takové, že podmínkou rozumové úvahy, jak se zachovat v konkrétních situacích, jsou podvědomé pocity a tělesné reakce (například otřesení se hrůzou).

Další výzkum, který chtěl podpořit tuto tezi, pracoval s fenoménem „morálního ochromení“. Když se dotazované osoby měly vyjádřit k morální správnosti nějaké hypotetické situace, která zněla například jasně odpudivě, téměř vždy daly okamžitě najevo svůj morální nesouhlas, ale argumenty pro svůj soud neměly. Snažily se je vykonstruovat až dodatečně.

Z těchto a dalších výzkumů nakonec Haidt vyvozuje, že v základu samotných emocí stojí intuice, které se vyznačují jako letmé, okamžité záblesky libých nebo nelibých pocitů. Tak náš mozek neustále zpracovává informace a dělá si okamžité „morální soudy“ o situacích, se kterými je konfrontován. Teprve když je potřeba své morální soudy sdílet s druhým člověkem (nebo je ospravedlnit sám před sebou), přijde na řadu pojmové uvažování. Následně dochází autor k přesvědčení, že dichotomie mezi rozumem a emocemi je falešná.

Rozum je podle něj sluhou emocí, potažmo prvotních intuicí. Morální úsudek je tedy kognitivní proces, který vychází z intuice a následně je pomocí rozumu a jeho pojmového aparátu odůvodněn.

¹²⁹ Jeden z dotazů takového testu je například: Má se pan Heinz vloupat do lékárny a ukrást tam lék, který jeho ženě zachrání život? Děti v určitém věku dokážou argumentovat ve prospěch nebo neprospěch loupeže, většinou jsou pro záchranu života.

3.3.3 Šest modulů morálky

Dá se tvrdit, že se Haidt ve svém pojetí morálky považuje za pokračovatele Davida Humea. Ten se jako klasický osvícenec zabýval otázkami spojenými s lidskou přirozeností za pomoci empirických metod přírodních věd a byl přesvědčený, že hybatelem našeho mravního života je cit, nikoli rozum. Ten je předurčen k roli služebníka vášní.¹³⁰ Morálka pak je založena na paletě pocitů od radosti k odporu, které v nás vzbuzují různé situace. Hume při osvětlování morálky používal analogii se smysly, především pak s chutí: „Morálka není součástí abstraktní přirozenosti věcí, ale cele se váže k citu nebo osobnímu vkusu (angl. *taste* = chuť i vkus) každé konkrétní bytosti. Je to obdobné jako rozdíl mezi sladkým a kyselým nebo horkým a studeným, které vnímáme prostřednictvím konkrétních pocitů vycházejících z toho nebo onoho smyslu či orgánu.“¹³¹ Tak i Haidt používá analogii tzv. modulů morálky s chutěmi. Chce se dopátrat toho, proč mají různé kultury ve světě svá vlastní pojetí morálky, své vlastní morální zásady a tabu, tedy zvýšenou morální citlivost na určité sociální jevy, přičemž se však, jak se zdá, v některých tematických oblastech shodují. Analogicky řečeno, Haidt chce vypátrat povahu a původ receptorů chuti, díky kterým lidé různých kultur a skupin cítí libost nebo nelibost nad různými sociálními jevy.¹³²

Myšlenka modulů, kterou autor používá, pochází z antropologie. Moduly si lze představit jako přepínače v mozku člověka (i každého jiného živočicha), reagující na vzorce důležité pro přežití v určitém životním prostředí. V okamžiku, kdy moduly tento vzorec zachytí, vyšlou do mozku signál a ten

¹³⁰ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin, 1969, s.1739–1740. cit. in HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli; Proč lidi rozděluje politika a náboženství*, s. 152.

¹³¹ Haidt zde cituje Davida Humea (*Enquiry Concerning Human Understanding*), který staví na myšlenkách jednoho z teoretiků „mravního smyslu“ Francise Hutchesona. Viz. pozn. č. 9, kap. 6. in HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli; Proč lidi rozděluje politika a náboženství*, s. 153.

¹³² Srov. tamtéž, s. 160.

uzpůsobí chování daného jedince tak, aby se co nejvhodněji adaptoval na nově vzniklé podmínky. Obvykle se v evoluční historii druhů jednalo o výskyt nějakého nebezpečí nebo naopak výzvy a příležitosti. Tak je například u poměrně vysokého počtu živočichů vyvinut modul na detekci pavouků, který má sloužit k rychlému varování před nebezpečím a spuštění obranného mechanismu – útěku. Původní spouštěč tohoto modulu je přítomnost jedovatého pavouka, ale aktuálním spouštěčem může být třeba i hračka ve tvaru pavouka nebo malý tmavý neidentifikovaný předmět, který se rychle pohne. Arachnofobie je ona nepřiměřená a neopodstatněná citlivost tohoto modulu, jak o ní mluvil E. O. Wilson.

Výzkumný plán, který Haidt volí, je nalezení spojitosti mezi sociálními „ctnostmi“ všech kultur na světě a osvědčenými evolučními teoriemi. Takovou ctností je zde například férové vystupování nebo altruismus – nejspíše neexistuje společnost, kde by toto chování nebylo považováno za správné. Ctnosti podle něj souvisejí se zapojením určitých modulů, neboli jsou daným modulem aktivovány. Cílem výzkumu je pak odhalit povahu těchto modulů a dopracovat se jejich konečného výčtu.¹³³ Tato jeho práce je de facto propojením antropologie s evoluční psychologií.

Haidt nakonec objevuje šest modulů morálky, které se vyskytují napříč všemi kulturami, ale ne všechny jsou vždy aktivovány, a nazývá svůj přístup teorií základů morálky. Tabulka přehledně vyjadřuje, jaké moduly se v evolučním procesu podle Haidta prosadily.¹³⁴

¹³³ HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli; Proč lidi rozděluje politika a náboženství*, s. 163.

¹³⁴ Tamtéž, s.165. sloupek Svoboda/útlak srov. s. 180-181.

MODUL	Péče/újma	Férovost/podvádění	Loajalita/zrada
Adaptační požadavek	Chránit děti a starat se o ně	Sklízet výhody dvoustranného partnerství	Vytvářet soudržné koalice
Původní spouštěče	Utrpení, úzkost, stav nouze u vlastního dítěte	Podvádění, spolupráce, klamání	Hrozba nebo výzva pro skupinu
Aktuální spouštěče	Lachtaňátka, ¹³⁵ roztomilé postavičky z kreslených filmů	Manželská věrnost, rozbité prodejní automaty	Sportovní týmy, státy
Charakteristické emoce	Soucítí	Hněv, vděčnost, provinilost	Skupinová hrdost, zlost na zrádce
Související ctnosti	Dobrosrdečnost, vlídnost	Spravedlnost, důvěryhodnost	Loajalita, vlastenectví, sebeobětování

MODUL	Autorita/podvrtnictví	Posvátno/znesvěcení	Svoboda/útlak
Adaptační požadavek	Utuzovat prospěšné vztahy uvnitř hierarchií	Vyhýbat se kontaminantům	Bránit se proti tyranům
Původní spouštěče	Znaky dominance a podřízenosti	Odpad, nakažení lidé	Znesvobodňování, ovládnutí na vlastní úkor i na úkor společnosti
Aktuální spouštěče	Šéfové, vážení odborníci	Tabu ideje (komunismus, rasismus)	Jakýkoli náznak, že se člověka někdo pokouší manipulovat
Charakteristické emoce	Respekt, strach	Znechucení	Odhodlanost, „spravedlivý hněv“
Související ctnosti	Poslušnost, podrobnost	Střídmost, cudnost, bohabojnost, čistotnost	Spravedlnost, proporcionalita

V krátkosti Haidtovy moduly vysvětlím a přiblížím, jak se podle této teorie u člověka vyvinul cit pro morálku.

První modul je silně vyvinut v každé společnosti napříč kulturním spektrem světa. Každá společnost cítí, že je potřeba chránit slabé, zejména potomky.

¹³⁵ V Haidtově knize je fotografie člověka, který se chystá zabít lachtaňátka (kvůli kožešině). Autor chce čtenáři demonstrovat, že při pohledu na tuto situaci se v člověku spouští původně fyziologická, soucitná reakce, ačkoli víme, že malému lachtanovi nemůžeme pomoci.

Tento modul pracuje v součinnosti s ostatními moduly tak, aby byl splněn požadavek na ochranu dětí a péči o ně, přičemž původní spouštěč je smyslové zakoušení strádání u vlastního potomka. V tu chvíli se spustí soucitná reakce, na prvním místě u matky dítěte, a snaha co nejrychleji potřeby dítěte naplnit. Reakce, která původně vznikla kvůli efektivní péči o potomstvo, dala později vzniknout citovým hnutím soucitu a stojí v základu vlídnosti, dobrosrdečnosti a laskavého chování k druhým lidem i ke zvířatům, zvláště mláďatům. Další modul je označen férovost/podvádění. Mohl se vyvinout díky tomu, že si dokážeme zapamatovat dřívější interakce s ostatními jedinci a můžeme tedy projevovat laskavost vůči těm, od kterých se nám jí může dostat v budoucnu; dokážeme si vypočítat, jestli se nám vyplatí zachovat se spravedlivě. Modul loajalita/zrada se vyvinul kvůli ochraně vlastní skupiny, vlastního kmene. Podle Haidta se zdá, že mužská mysl je vrozeně kmenová a že je přirozeně uspořádána tak, aby: „chlapci a muži měli požitek z takového počínání, jež posiluje soudržnost skupiny a přispívá k úspěchu v konfliktech s jinými skupinami (včetně boje)“.¹³⁶ Loajalita je prý vyvinuta u každého pohlaví trochu jiným způsobem. Zatímco muži cítí soudržnost především s týmy, ženy ji pěstují v rámci párových vztahů. Lidé mají vrozenou zálibu v kmenovém uspořádání, proto si vytváří skupiny, ve kterých mohou radost ze spojenectví zažívat při „společném usilování o neškodnou trofej“,¹³⁷ což se děje při sportovních kláních. Haidt si všímá, že láska ke členům vlastního týmu má svůj protipól ve stejně intenzivní nenávisti ke zrádcům, a že tito zrádci jsou považováni za daleko horší než nepřátelé.

Modul autorita/podvratnictví se vyvinul jako další základ morálky kvůli tomu, aby se jedinci co nejlépe podařilo zajistit si status ve společnosti, která se nutně hierarchizovala. Ideální autorita je taková, která zajišťuje ochranu řádu a

¹³⁶ HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli; Proč lidi rozděluje politika a náboženství*, s.179.

¹³⁷ Tamtéž.

zamezuje chaosu, pokud se jí to daří, je v zájmu jejích podřízených ji uznávat. Vzniká tak společenský řád, kde si má každý být vědom svých práv a povinností, uznávat hierarchicky výše postavené a vyžadovat věrnost od níže postavených.

Pátý modul je nazván posvátnost/znesvěcení a bude o něm řeč dále.

Poslední modul je *svoboda/útlak*. Měl se vyvinout jako reakce na požadavek přizpůsobení se životu v malých skupinách, kde by hrozilo, že určití jedinci – alfa-samci – budou chtít ostatní jedince ovládat a utlačovat. Původní spouštěče tohoto modulu jsou náznaky despotického chování k ostatním členům skupiny. Reakcí ve skupině pak bývá určitá forma „spravedlivého hněvu“,¹³⁸ jímž se jedinci staví proti takovému chování. Emoce hněvu jim pomůže spojit se v kooperující společnosti.

Haidt téma morálních modulů ve své knize podrobně rozpracovává, protože jeho konečným cílem je zjistit prapůvod inklinací buď k levému (liberálnímu, sociálnímu), nebo k pravému (konzervativnímu) křídlu názorového spektra. Pro naše účely zde nebudu jeho teorii základů morálky více rozvádět; zaměřím se pouze na oblast náboženství, která má v jeho výzkumu důležité místo.

3.3.4 Cit pro posvátno jako adaptace

Haidt je v případě člověka jako druhu zastáncem víceúrovňového výběru, jak bylo řečeno, tedy takového evolučního procesu, v němž nás utváří jak individuální, tak skupinový výběr. Haidt tvrdí, že nás nevede jen zájem „sobeckého genu“, ale (z menší části) rovněž zájem komunity, která dává lidskému druhu jeho specifitu. Vytváří prostředí, ve kterém se mohou dobře rozvíjet jak jednotlivci, tak samotný lidský druh (ve výjimečných případech i

¹³⁸ HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli; Proč lidi rozděluje politika a náboženství*, s. 217.

na úkor samotných individuí, resp. i samotná individua se mohou „obětovat“ pro dobro celku). Dále pak naše lidská přirozenost vzniká na základě koevoluce genů a kultury. Náboženství je fenomén, který má v tomto procesu svou důležitou roli.

Člověk si v určitý moment osvojil schopnost spolupráce s ostatními jedinci svého druhu, a to ho přivedlo k možnosti sociálního života, která se pro něj následně ukázala jako velmi vhodná. V rámci této skupiny se však i nadále odehrává individuální výběr, který vede k optimalizaci přežití jednotlivce a k předání jeho genů další generaci. Na této úrovni se podle Haidta vyvinul i onen zmiňovaný modul: *posvátnost/znesvěcení*. U vzniku tohoto základu morálky prý stojí adaptační požadavek vyhnout se nebezpečné potravě. Člověk migroval z místa na místo, kde nacházel nové potenciální zdroje potravy, které musel prozkoumávat, aby tak potvrdil jejich vhodnost, nebo je ze svého jídelníčku vyloučil. Člověku je tak dáno oscilovat mezi chutí zkoušet nové věci, nebo se jich raději vyvarovat. „Emoce znechucení neboli zhnusení se původně vyvinula v zájmu optimalizace reakcí na dilema všežravce. Jedinci s příhodně vyváženým citem pro to, co je hnusné nebo ne, byli s to přijímat více kalorií než jejich příliš útlocitní příbuzní a na druhé straně pozřeli méně nebezpečných mikrobů než jejich nadměrně otrlí bližní.“¹³⁹ Dále pak hrálo roli i nebezpečí z nákazy, před kterou je chránil soubor takových kognitivních modulů, které jsou aktivovány příznaky nemoci nebo infekce u jiného jedince. V tu chvíli je nejvhodnější adaptací stranění se takového jedince. Původními spouštěči modulu *posvátnost/znesvěcení* jsou tak čich, zrak nebo jiné sensorické funkce upozorňující na patogeny, aktuální spouštěče jsou pak napříč kulturami celého světa rozdílné a nesmírně variabilní.

¹³⁹ HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli; Proč lidi rozděluje politika a náboženství*, s. 188.

Na tomto místě učinil Haidt zajímavý deduktivní krok: na základě této evoluční adaptace považují lidé různé věci za nedotknutelné, a to jak v negativním, tak i v pozitivním významu. Existují podle něj věci posvátné či svaté, které jsou na škále kontaminace na opačném konci než ty, které vzbuzují hnus: „Jsem přesvědčen, že bez existence pocitu zhnusení bychom neměli ani cit pro posvátno,“¹⁴⁰ říká Haidt. Je přesvědčen, že psychologie posvátnosti je jednou z nejdůležitějších cest k objasnění toho, že lidé vytváří rozsáhlá kooperativní společenství sdílející stejné morální matrice.

3.3.5 Náboženství jako týmový sport

Pojednání o fenoménu náboženství předchází v Haidtově knize rozsáhlá pasáž o té části lidské přirozenosti, která byla zformována skupinovým výběrem. Ústřední metaforou této části knihy je: „Člověk je z 90 procent šimpanz a z 10 procent včela,“¹⁴¹ kdy oněch 10 % představuje právě výsledek skupinového výběru. Klíčem k pochopení náruživého spojování se lidí do společenství vázaných nějakým sdíleným citem pro posvátno je podle Haidta „přepnutí se do režimu úl“. V tomto režimu pak: „Máme schopnost přenést se přes své sobectví a rozplynout se (dočasně a s nadšením) v něčem, co nás přesahuje.“¹⁴² „Přepínač režimu úl“ je tedy adaptací posilující soudržnost skupin a jejich úspěšnost v boji s ostatními skupinami. Haidt tuto svou hypotézu následně testuje na různých dalších historicko-antropologických studiích a uvádí i její biologický mechanismus, jak ukáží později.

Všimá si například kolektivních extatických tanců, které jsou v nějaké podobě přítomny ve všech primitivních kulturách, a ptá se, proč absentují v těch vyspělých. Vysvětlení je prý takové, že v 16. století se v Evropě

¹⁴⁰ HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli; Proč lidi rozděluje politika a náboženství*, s. 189.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 233.

¹⁴² Tamtéž, s. 273.

objevuje nové pojetí vlastního já, které má zásadně individualistickou podobu.¹⁴³ Ve většině kultur světa je až do dnešních dnů toto pojetí „já“ zcela jiné, což se zase dá pozorovat na odlišných morálních matricích těchto kultur. Západané obecně vnímají svět spíš jako prostor obsazený izolovanými objekty než jako dějiště vztahů.¹⁴⁴ Haidt ve svém výzkumu dochází k dílčímu závěru, že menšinová západní kultura, a ještě speciálně vyšší střední třída, morálce vyhrazuje mimořádně úzkou oblast, a tou je oblast autonomie jednotlivce, zatímco ve zbytku světa hraje pro morální život roli ještě i etika společenství a božskosti.¹⁴⁵

„Hypotézu úlu“ potvrzuje i sociologie. Haidt objevuje práci Émila Durkheima, který, ačkoli neznal teorii skupinového výběru, ji ze své pozice de facto vykresluje: „Durkheim soudil, že *homo sapiens* je ve skutečnosti *homo duplex*, tvor, jehož bytí se odehrává na dvou úrovních: existuje jednak jako jedinec, jednak jako součást většího společenství.“¹⁴⁶ Podle něj lidé disponují dvěma různými soubory „sociálních citů“, z nichž jeden podle Haidta odpovídá přirozenému výběru na úrovni jedince a druhý úrovni skupinového výběru. První soubor emocí upravuje vztahy člověka s jeho spoluobčany jako jednotlivci; patří sem pocity jako strach, náklonnost, respekt. Druhý typ emocí je ten, který poutá člověka k sociální jednotce jako celku. Projevuje se ve vztazích společenských celků k jiným společenstvím. Zatímco první soubor emocí nijak nezasahuje do autonomie člověka, prostřednictvím toho druhého je jedinec nikoli zbaven své nezávislosti, ale stává se „jednoduše součástí celku,

¹⁴³ Srov. HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli; Proč lidi rozděluje politika a náboženství*, s. 275.

¹⁴⁴ Srov. Tamtéž s. 133.

¹⁴⁵ Srov. Tamtéž, s. 148.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 275–276.

řídí se jeho počínáním a podřizuje se jeho vlivu“.¹⁴⁷ Durkheim popisuje stav „kolektivního vzrušení“,¹⁴⁸ které se navozuje už pouhým shromážděním. Kolektivní emoce tedy člověka „přepnou do režimu úl“, a tak je dočasně přenesen ze sféry profánního do sféry posvátného. Podle Haidta nám tak tyto emoce chtějí navodit pocit, že „někde, kdesi, existuje cosi vyššího a vznešenějšího“.¹⁴⁹ Tyto emoce v člověku potlačují starost o sebe sama a navozují pocit sounáležitosti s celkem, což se mimo jiné projevuje jako otevřenost a laskavost k druhým.

V západní kultuře, jak se zdá, je nejvýraznějším příkladem stavu „kolektivního vzrušení“, které generuje něco jako „posvátnou skutečnost“, událost sportovního klání. Haidt zde vidí dosti výmluvnou analogii s náboženstvím.

Podobnost mezi těmito dvěma fenomény začíná už v samotné přípravě zevnějšku na vykonání rituálu. Patří sem volba oblečení, pomalování obličeje barvami klubu i účast na předzápasových akcích. Při zahájení zápasu jsou již mnozí z fanoušků v podnapilém stavu, což jim pomůže překonat ostych a usnadní jim navození „kolektivního vzrušení“, které se projevuje skandováním v jednom rytmu s ostatními, křikem a zpěvem. Při skórování vlastního týmu všichni začnou zpívat tradiční píseň, přičemž jsou do sebe zaklesnuti pažemi a „vlní se jako jednolitá masa“.¹⁵⁰ Součástí přítomných kolektivních emocí je i společné rozhořčení při sporném soudu rozhodčího, společně prožívaná radost z vítězství nebo smutek z prohry.

¹⁴⁷ DURKHEIM, Emile. *Review of Guyau's L'irreligion de l'avenir*. In Emile Durkheim: Selected Writings. GIDDENS, A. ed. New York: Cambridge University Press, 1992/ 1887. Cit. in HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli*, s. 276.

¹⁴⁸ Tamtéž.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 277.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 300.

Haidt se ptá na význam všeho tohoto počínání a odpověď nachází primárně nikoli v dosažení vítězství vlastního týmu, ale ve formování společenství. Přiklání se tak k tvrzení Durkheima, který studuje náboženství jako sociální úkazy. Haidt k tomu dodává: „studujete-li (náboženství) na jedinci, nedozvíte se o nich víc než o problematice úlu, pokud ji studujete na jednotlivých včelách“.¹⁵¹ Durkheimovský model bude v dalším myšlenkovém postupu svědčit pro to, že existence náboženství je výsledkem skupinové adaptace. Podle antropologů Scotta Atrana a Joe Henricha se náboženství šíří jako soubory kulturních inovací, které mají podporovat kooperativnost skupin. Bohové jsou totiž svými vyznavači formováni tak, že zatracují projevy sobectví či rozvratnictví a chválí projevy spolupráce, důvěry, sounáležitosti. Tak jsme zde prý svědky kulturní evoluce, kdy se vyvíjí v první řadě nikoli lidé a jejich geny, ale vyvíjí se samotná náboženství jako kulturní produkty, a to produkty závislé na postupně vznikajících morálních maticích neboli modulech morálky.

3.3.6 Lidská přirozenost jako výsledek koevoluce genů a kultury

V učebnicích biologie se obvykle postuluje, že od doby, kdy před 50 000 lety začal druh homo sapiens migrovat z Afriky, byly jeho geny již ustaveny a vše ostatní je záležitostí kultury. Podle Haidta však není možné, aby se uvnitř soudržných skupin, které tvoří kmeny či celé říše, vyvíjel koncept náboženství a morálky a na úrovni genů by se s lidmi nedělo nic. Proto autor souhlasí se scénářem, který přináší Charles Darwin a rozpracovává ho i E. O. Wilson, a tím je souběžná evoluce genů a kultury, naší organické mysli a konceptu náboženství. Tak se zdá být náboženství „zakódováno“ v naší (přinejmenším) biologické přirozenosti. Haidt vidí současný nenáboženský postoj k životu jako

¹⁵¹ HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli*, s. 301.

počáteční fázi zajímavého psychologicko-evolučního experimentu, protože se jedná o bezprecedentní společenský jev.

Společnosti, které se zřikají vnější kostry v podobě náboženství, by se měly důkladně zamyslet nad tím, co se s nimi stane za několik dalších generací. Ve skutečnosti to nevíme, protože první ateistické společnosti se objevily až v Evropě v posledních několika desetiletích. Nicméně ze všech dosud známých společností jsou právě tyto nejméně efektivní v proměně zdrojů (jichž mají mnoho) v potomky (jichž mají málo).¹⁵²

Haidt tvrdí, že jsme se vyvinuli k tomu, abychom sdíleli společné morální matrice, které budou držet společenství pohromadě, potažmo budou držet na uzdě jedince vykazující nějakou tendenci k přílišnému sebeprosazování.

Jak je však možné, že se tolik liší morální usuzování domorodců v amazonském pralese, tradičních Indů a obyvatel západního světa? Jak vyplývá z Haidtova výzkumu, lidem se smyslem pro posvátno připadají morálně nepřipustné takové situace, které se příslušníkovi vyspělé moderní společnosti jeví jako morálně neutrální, i když by se radši takové situaci intuitivně vyhnuli. Většina Američanů by například nevytírala podlahu americkou vlajkou, ale morálně na tom prý nic špatného nevidí.

Původ různých morálních matric se vysvětluje právě faktorem koevoluce genů a kultury.

Richard Schweder, který je významnou osobností psychologie kultury a se kterým Haidt spolupracoval, pojmenovává na základě své studie tři druhy etiky. V kulturních prostředích napříč světem jsou většinou zastoupeny všechny, ale ve výrazně jiném poměru a „každá z nich vyrůstá z jiné představy o tom, co je to vlastně člověk“¹⁵³ a v každé z nich bude jiné zastoupení Haidtových „chutí morálky“.

¹⁵² HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli*, s. 326.

¹⁵³ Tamtéž, s. 136.

Etika autonomie vychází z představy, že člověk je především autonomní jedinec s osobitými potřebami a prioritami, které by měl mít možnost svobodně rozvíjet. Tato etika je doménou především západních sekularizovaných společností. Ve světě jsou však frekventovanější další dva druhy etik. *Etika společenství* je postavena na vnitřním přesvědčení, že člověk je především součástí nějakého většího celku, který je subsistentní. Může se jednat o rodinu, armádu, sportovní tým nebo národ. Člověk v něm má hrát nějakou roli, je k němu vázán jistými pravidly a bude mít například větší smysl pro loajalitu a respekt k autoritám. Nakonec *etika božskosti* vychází z přesvědčení, že člověk se svou tělesnou schránkou je na světě jen dočasně, že mu jeho existence byla nějak dána od Boha. V rámci nábožensky orientovaných společností se vytváří koncepty čistoty a poskvrnění, povznesení nebo ponížení proto, že lidé věřící v nějaký životodárný a svrchovaný princip vnímají tělo ne jako pouhou materii, ale mají ho za materii dotknutou božskostí.¹⁵⁴

Haidt dochází na základě svého výzkumu k definici morálky, resp. morálních systémů. Tato definice je, jak sám upozorňuje, deskriptivní, nikoli normativní.

Morální systémy jsou do sebe navzájem zapadající soubory hodnot, ctností, norem, zvyklostí, identit, intuicí, technologií a evolučně ustavených psychologických mechanismů, které se ve vzájemné součinnosti snaží regulovat nebo potlačovat zjištěnou a umožňovat existenci kooperativních společností.¹⁵⁵

Haidt ve své knize přináší pozoruhodná vysvětlení těch jevů lidského chování, které jsou provázány s bytostným ustavením člověka, s jeho přirozeností. Snaží se přitom nepřekračovat meze svého oboru a záměrně nechává některé otázky nezodpovězené. Společným jmenovatelem všech

¹⁵⁴ Srov. HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli*, s. 136–137.

¹⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 327.

nezodpovězených či přímo nezodpověditelných otázek je v jeho práci faktor pravdy. V evolučně pojatém obrazu lidské přirozenosti totiž pravdu nahrazuje „vhodnost“ či „výhodnost“ pro jednotlivce a jeho skupinu. Přesto výsledky jeho práce mohou být nějak komplementární s teoriemi o lidské přirozenosti, které pravdu předpokládají a hledají.

3.4 Matt Ridley: Původ ctnosti

Knihy Matthewa Wrighta Ridleyho je populárně-naučné shrnutí výsledků té části sociobiologického a evolučně-etického výzkumu, která chce nějak přispět k objasnění existence lidského altruismu, který je pro člověka jakožto druh možná nejspecifičtější ze všech vlastností. Ridley pracuje s pojmem „*sobecký gen*“ a popisuje lidské chování jako výsledek více či méně podvědomého kalkulu se všemi faktory, které vstupují do hry při rozhodování se k nějakému chování, kdy konečné řešení vždy prospívá především tomuto člověku samotnému, potažmo jeho genům.

Myšlenky o sobeckých genech pochází původně od přírodovědců Williama Hamiltona a George Williamse, který je shrnul takto: „Obecně platí, že kdykoli moderní biolog pozoruje zvíře, které nějak prospívá jinému zvířeti, musí předpokládat, že buď padlo za oběť manipulaci jiným jedincem, nebo je rafinovaně sobecké.“¹⁵⁶ Člověk samozřejmě do zvířecí říše patří také, jako druh jej pak charakterizuje život ve velkých skupinách s komplexními vztahy mezi jednotlivci. Aby byl člověk takového života schopen, musí vykazovat takové chování, které je nějak v souladu s dobrem celku, ale vposledku bude prospívat především jemu samotnému. V základu společenského chování pak stojí instinkty: „u člověka a jemu příbuzných druhů se neprojevují jako neměnné

¹⁵⁶PARADIS, J., WILLIAMS, G.C. *Evolution and Ethics: T.H. Huxley's Evolution and Ethics with New Essays on its Victorian and Sociobiological Context*. Princeton: Princeton University Press, 1989. Cit. in RIDLEY, Matt. *Původ ctnosti: o evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka*. 3.vydání. Praha: Portál, 2015, s. 30.

genetické programy, ale jako predispozice k učení.“¹⁵⁷ Lidská společnost se tak vyvinula v rámci kultury, která, jak již víme, procházela a prochází evolučním procesem spolu s našimi geny, jako součást naší přirozenosti.

Z této knihy pro svou práci převezmu některé poznatky, které popisují mechanismus lidského altruismu, tedy, podle autora, základu všech ctností.

3.4.1 Teorie her

V začátku 70. let přišel John Maynard-Smith, původně inženýr se zájmem o genetiku, s myšlenkou, že teorie her může být pro biologii stejně prospěšná jako pro ekonomii. Původně měly tyto hry za úkol vyzkoumat, jaké strategie jsou za jakýchkoli okolností nejlepší ze všech špatných řešení. Jinými slovy, člověk nemůže mít všechno na světě, protože ostatní by potom neměli nic a vypadli by ze hry, ale může zvolit takovou strategii, kdy se mu vždy podaří mít dost a ostatní si také mohou přijít na své.

Stejná teorie se dá aplikovat i na přírodní výběr a vzniká tak pojem „*evolučně stabilní strategie*“. Žádný živočich, který by se danou strategií řídil, by se neměl co do šancí na přežití a replikaci genů hůře než živočich, který by se řídil jinou strategií. Vítěznou strategií se stala tzv. *Půjčka za oplátku* (angl. *Tit for tat*), která demonstruje, že pro jedince je vždy výhodné oplácet dobrý skutek jiným dobrým skutkem. Zajímavé je na této teorii i to, že koncem 70. let začaly stejné hry hrát počítače a dospěly ke stejnému výsledku. Tyto výsledky se pak daly analogicky vysledovat na chování nejrůznějších druhů napříč živočišnou říší. Ovšem s technologickým pokrokem a možností počítače sofistikovaněji programovat tak, aby více odpovídaly složitému systému různě kooperujících veličin, jako je tomu v lidském světě, začaly jiné hry Půjčku za

¹⁵⁷ RIDLEY, Matt. *Původ ctnosti: o evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka*, s. 18.

oplátku porážet.¹⁵⁸ Dokázaly totiž naprogramovat i takový subjekt, který si pamatuje několik kol dozadu a dokáže tak lépe odhadnout reakci svého protějšku.

Teorie her aplikovaná na výzkum lidského chování chce ukázat, že složité předivo lidských vztahů vzniká jako výsledek evolučních strategií, kdy se každý snaží především udělat něco dobrého pro sebe sama a jako vedlejší efekt tím prospívá i někomu druhému. Důležitý je při aplikaci na lidský druh faktor paměti, který umožňuje vznik důvěry mezi kooperujícími jedinci, a tím může zvýšit jejich profit. Hráči, kteří umí vzít v potaz i nepřízeň okolností a zradu svého protějšku, avšak neztrácejí svůj optimismus při setkání s novými hráči a znovu s nimi zkouší jít do hry, tedy sociálního kontraktu, na tom nakonec jsou nejlépe. Tento závěr potvrzují počítačové simulace při složitějším naprogramování celé hry.

Teorie her v podstatě vysvětluje princip fungování společnosti. Každé lidské hnutí myslí by se nakonec dalo převést na strategickou kalkulaci mající za cíl co nejvyšší skóre pro samotého uvažujícího člověka a zároveň nějak přihrávající někomu jinému, protože se to v blízké či daleké budoucnosti může vyplatit. Dá se tak vysvětlit i jakékoli altruistické chování. Samaritán z biblického příběhu¹⁵⁹ jistě neočekává nic zpátky od člověka, kterému pomůže, svým činem si však získá dobrou pověst, která mu vyslouží poznávací značku důvěryhodnosti, podle níž ho v některém z následujících kol poznají další subjekty hry, od kterých může získat body navíc.

¹⁵⁸ Srov. RIDLEY, Matt. *Původ ctnosti: o evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka*, s. 87–90.

¹⁵⁹ Lk 10, 25–37.

3.4.2 Cit pro morálku

Když se Ridley ve své knize dostává k tématu morálky, mluví jiným jazykem než Haidt popisující moduly „spravedlivé mysli“, ale ve výsledku hovoří o stejném mechanismu lidského morálního citění (s výjimkou Haidtova modulu úcta/znesvěcení, který nemá u Ridleye obdobu).

V mozku člověka se nachází tzv. „ústředí sociální směny“, a to má fungovat jako jakýsi úhelný kámen pro poměrování etičnosti různých situací. Jako společenší tvorové byli lidé vybaveni schopností analyzovat vztahy, které se jich nějak týkají, a odhadovat, zda se za nimi skrývá dobrá příležitost, nebo naopak nebezpečí. Původně tedy toto ústředí sloužilo ke správnému odhadu toho, jestli se konkrétní spoluhráč chystá hrát spravedlivou hru, tedy jestli si chce po dobrém vzít něco, co mu jeho protějšek může dát, a zároveň za to něco nabízí.

3.4.3 Emoce jako prostředek k dlouhodobému zisku

Ekonom Robert Frank, jehož práci Ridley zmiňuje, dochází k vysvětlení funkce emocí z jiné strany, než se k problému staví psychologie a další vědy. Jeho teorie vychází z předpokladu, že emoce jsou ekonomickou záležitostí, jedinci se musí jednat, ke kterému jeho emoce tíhnou, nakonec nějak vyplatit. Nezáleží na tom, nakolik racionální a materiální jsou jejich bezprostřední projevy. Emoce totiž člověku zajišťují dlouhodobý užitek, i přes krátkodobé oběti, které kvůli nim musí podstoupit.¹⁶⁰ Tím se například každá poctivost redukuje na pouhou vidinu zisku s dlouhodobým výnosem, ačkoli v danou chvíli se může jevit jako podstoupení oběti. Tato oběť je však jen krátkodobá. Tak i každý závazek, který na sebe člověk bere, je mu nakonec ku prospěchu, protože bez závazku by neexistovaly plodné obchodní vztahy, ale ani

¹⁶⁰ Srov. RIDLEY, Matt. *Původ ctnosti: o evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka*, s. 145.

manželství. Lidský druh evoluce dovedla k monogamním svazkům, protože se vyplatí dlouhodobě, ačkoli s sebou nese časté krátkodobé oběti. Láska je také jedním z emočních závazků, garantem dlouhodobého zisku. Pocit viny je pak velmi nepříjemný citový stav, do kterého se lidé dostávají při porušení vlastních závazků, proto se mu snaží dopředu raději vyhnout.

Nakonec chce Ridley vyvodit poučení pro společnost i pro politické uspořádání a navrhuje řešení všeho společenského sváru. Člověk nahlížející svou přirozenost z nově představeného „*genocentrického*“¹⁶¹ úhlu pohledu pochopí, že se mu pro svoje vlastní blaho vyplatí podporovat a následovat ty ze svých instinktů, které míří k dobru celku a naopak potlačují sebestředné sklony. Lepší cestou pro společné soužití lidí na zemi by pak mohla být taková zřízení, která: „jsou založená na dobrovolné směně zboží, informací, bohatství a moci mezi jednotlivci integrovanými ve společenstvích dostatečně malých na to, aby se mohla opírat o vzájemnou důvěru. (...) Máme-li se vrátit k sociální harmonii a občanským ctnostem, máme-li do naší společnosti vrátit ty naše vlastnosti, jež kdysi stály u jejího zrodu, musíme zmenšit rozsah a moc státu.“¹⁶² K takové proměně ve společnosti by prý mělo dojít nenásilnou cestou, jakousi „*zpětnou evolucí*“.¹⁶³

¹⁶¹ RIDLEY, Matt. *Původ ctnosti: o evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka*, s. 270.

¹⁶² Tamtéž, s. 274.

¹⁶³ Tamtéž.

4 Porovnání základních rovin a pojmů obou koncepcí

Po zdaleka ne vyčerpávajícím představení obou koncepcí lidské přirozenosti je nyní na řadě jejich porovnání, nakolik je to možné. Jejich zásadní rozdílnost je dána, jak jsme viděli, odlišným formálním předmětem a odlišnou metodologií filosofie (potažmo teologie) a přírodních věd. Přesto se dnes stýkají na poli lidské morálky, v otázkách jejího vzniku a pravidel, a ne vždy souladně. Je možné nalézt nějaký úhelný kámen sporu, na který se dají převést všechny dílčí neshody Tomášovy koncepce na jedné straně a evoluční psychologie na straně druhé? Zdá se, že tímto zásadním problémem by mohla být finalita.

4.1 Příčina a cíl lidského bytí

Shrme-li odpověď Tomáše Akvinského (potažmo celé křesťanské tradice) na otázku po cíli nebo smyslu života člověka, který udává tón veškerému jeho počínání, je to stručně řečeno Bůh. První účinná příčina je Bůh, materiální příčina je hmota (a její vývoj v řadě druhotných příčin), formální příčina je duše, přímo stvořená Bohem, a nejdůležitější pro orientaci v životě je příčina cílová neboli finální, což je blaženost spočívající v okoušení Boha.

Přírodní vědy se soustředí jen na onu řadu druhotných příčin v rámci materiální kauzality. Což je v pořádku, kdyby své závěry neabsolutizovaly a nerozšiřovaly i na všechny ostatní druhy příčin. První účinnou příčinou je podle nejpravděpodobnějších teorií sám vesmír. „Primární, nutná a nevyhnutelná příčina byla nazvaná Bohem; Aristotelés použil termín *nehybný hybatel*. Pokud však Bůh nepotřebuje být zdůvodněn žádnou příčinou, může být podle stejné logiky takovou příčinou i sám vesmír – aniž by bylo třeba

předpokládat Boha.“¹⁶⁴ Někteří vědci přiznávají, že k důvodu existence čehokoliv nelze dojít prostým zdůvodňováním, je nutné se ptát po (bezdůvodné) první příčině dění a pohybování toho, co existuje. Zde je zřejmě nejžhavějším kandidátem 2. termodynamický zákon, zákon zvyšování entropie. Laicky řečeno, příroda nesnáší energetické skoky, okamžitě se snaží vyrovnat je přesunem energie. Život pak může být „nejúčinnějším zařízením, kterým chemické systémy uskutečňují disipaci energie dostupné na planetě“.¹⁶⁵

Materiální příčinou je hmota, v tom se přírodní vědci s Tomášem shodnou. Formální příčina – u Tomáše nesmrtelná duše, u přírodovědců pak jakési formální znaky, které odlišují člověka od zvířat – je víceméně také hmotného řádu. Nejhuře pak dopadá příčina finální. Motorem všech lidských skutků je sice také štěstí, jako u Tomáše, je však spatřováno především v naplnění materiálních potřeb. Vztahy, altruismus, kultura i náboženství cílí k prospěchu jedince nebo skupiny. Posledním cílem celého vesmíru je pak dokonalá entropie.

Při detailnějším porovnání obou koncepcí mě bude zajímat především formální a finální příčina člověka, tedy to, co dává jeho životu strukturu a vede ho k morálnímu jednání.

4.2 Intelekt hledající pravdu

Pro Tomáše je intelektová duše tím, co dělá člověka člověkem. Hlavní snahou intelektu je pojmání pravdy. Pravda je pak pro realistickou filosofii

¹⁶⁴ KOVÁČ, Ladislav. *Konec lidské evoluce, život v závěrečném věku*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017, s. 15.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 31.

něco objektivního, univerzálního, poznatelného. To je axiom, který stojí v základech všech Tomášových úvah.¹⁶⁶

Poznání jednotlivce a jeho osobní zkušenost nemá směřovat jen k definování nějaké poznané jednotliviny, ale k dobrání se něčeho univerzálního a věčně platného.

Poznání začíná u smyslové zkušenosti. Tomáš říká, že „nic není v rozumu, co by dříve nebylo ve smyslech“. Ze zkušenosti se rodí obecné pojmy a úsudky, které se ukládají do paměti, stávají se jakýmsi majetkem poznávajícího a pramenem jeho jednání. „Mravní poznání se totiž rodí z nitra vlastní zkušenosti, jež je jeho hlubokým zřídlem, a do něj se snaží skrze reflexi navrátit, aby řídilo činnost.“¹⁶⁷ Člověk se tak, nikoli úplně v rozporu s Haidtovou teorií o „jezdci na slonu“, snaží skrze své vnitřní „předporozumění“ volit nejlepší možnou cestu k univerzální pravdě a dobru. „Tato zkušenost však není jen citového řádu, není jen otázkou dojmů, citů a nahromaděných vzpomínek. Přináší jasné světlo, které dopadá na rozum až po teoretickou rovinu,“ píše Pinckaers.¹⁶⁸

Haidt si naproti tomu myslí, že abychom se dobrali pravdy o tom, co je dobré (vhodné) chování, je třeba potlačit racionalitu a přiklonit se k intuici. Chtěl by tak úplně rozum vyloučit z podílu na morálním rozhodnutí. Rozum slouží pouze k dodatečnému potvrzení toho, co de facto rozhodla intuice. Univerzální pravda – pokud něco takového vůbec existuje – může vyjít najevo až: „po urputném boji bezpočtu nedokonalých a omezených myslí“, ovšem jen za toho předpokladu, že vědecká obec bude fungovat tak, jak má.¹⁶⁹ Podle Haidta nalezení pravdy znamená nalezení konsensu a uskutečňování takových

¹⁶⁶ Srov. *De Veritate*, q. 1, a. 4.

¹⁶⁷ PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 103.

¹⁶⁸ Tamtéž.

¹⁶⁹ HAIDT, Jonathan. *Morálka lidské mysli*, s. 127

morálních rozhodnutí, která by byla vhodná pro všechny, a tedy ve shodě s „morální chutí“ všech lidí napříč zeměkoulí.

Kdyby Tomáš akceptoval vývojovou teorii (což není vyloučeno, protože ve svém pojednání o stvoření vývoj jednotlivých druhů z potence materie nevyklučuje¹⁷⁰) a měl se vyjádřit k tomu, co je nejsilnějším motorem vývoje lidského druhu a co mu dalo jazyk, kulturu, umění, vědu i morálku, schopnost žasnout a potažmo také například smysl pro humor, nepochybně by odpověděl „rozumová touha a schopnost poznat pravdu“, a to bez utilitárních konotací, pro samotnou pravdu a její přitažlivost. Evoluční psychologové naproti tomu odpovídají „instinktivní touha po vlastní prosperitě“. Vidíme, že Tomáš má o člověku nesporně vyšší mínění.

4.3 Konání dobra

Pravda, jakožto transcendentální vlastnost jsoucna, je konvertibilní s dobrem. Dvojice pravda a dobro však nejsou jen jakousi abstraktní entitou. Prakticky to znamená, že poznáváme-li pravdu, zvláště nejvyšší pravdu, volíme správnou cestu k cíli, k dobru.

U Haidta však jezdec, představující rozum, na slonu, coby představiteli citových hnutí a vnitřních náklonností, k žádnému univerzálnímu dobru nesměřuje. Nekráčí sám, ale spolu s dalšími jezdci patří do nějaké skupiny, prochází krajinou a mění svůj směr podle toho, koho zrovna mívá. Někdy se dva míjející se sloni zastaví, aby si mohli jezdci něco říci nebo předat, jindy vnikne mezi dvěma slony potyčka, ale směr cesty není dán dopředu, cestovní plán vzniká teprve ad hoc, podle toho, jaký směr se v daný moment vyplatí. Aktuální „přepočítávání trasy“ dovede za jezdce provést slon, jezdec mu ji

¹⁷⁰ Srov. STh I, q. 73, 1, ad 3.

následně jen potvrdí (jen ve výjimečných případech na základě složitější kalkulace vyvrátí).

Tam, kde v Haidtově pojetí morálky končí úvaha o morálním rozhodnutí (a z důvodu jasných hranic empirického přístupu ani dál pokračovat nemůže), v tradičním křesťanském kontextu tato úvaha teprve začíná. Rozum, jakkoli je na základě empirické studie představen jako výrazně slabší faktor rozhodování oproti instinktům, je totiž hráč vyšší kvalitativní třídy, a to právě proto, že dokáže vidět až za obzor smyslu a instinkty postřehnutelného světa.

Haidt se svým pojetím morálky ve výsledku blíží proporcionalismu, který hodnotí mravní skutek na základě porovnání jeho před-morálních výhod či nevýhod a povahy jeho následků. Jak píše Pinckaers, toto srovnání je při zvažování hodnoty nějakého skutku jistě důležité, zůstává ale na jeho vnější a technické rovině.¹⁷¹ Haidt ve své práci dokázal velmi obratně propracovat tuto technickou rovinu, ve svém empirickém výzkumu je konzistentní a navíc jeho postup odhaluje velmi poučné závěry. Přesto však z filosofického a teologického hlediska nevypovídají o vnitřní povaze lidských skutků, protože empirická věda, jak je popsáno výše, nemůže zachycovat vnitřní podstatu věcí, a pravda zajisté do takové kategorie spadá. Haidtův „slon“ je dobrým pomocníkem i na poli filosoficko-teologického tázání, nic však nemůže tušit o posledním cíli člověka, který může hledat pouze „jezdec“. Toho si však nemusíme představovat jako chladného racionalistu, naopak, měl by být poháněn vpřed láskou k pravdě a dobru, a přitom čerpat i ze své zkušenosti a intuice, na kterou bývá často navázána nadpřirozená pomoc.

¹⁷¹ Srov. PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 392.

4.4 Co je to hřešit

Člověk rezignující na pravdu, který neprojevuje lásku při jejím hledání, hřeší. Jeho rezignace na hledání pravdy totiž neodpovídá jeho bytostnému určení, tomu, že dostal své bytí darem od milujícího Boha a tím byl zároveň povolán k pravdě a lásce. V praxi nehledání pravdy znamená konat zlo, odmítnout konat nějaké dobro, nebo trpět omrzelostí a nechutí vůči dobru jako takovému. Jestliže člověk nepozná pravdu jako dobro, nemůže k němu přilnout láskou, a tudíž k němu ani nemůže směřovat svým jednáním. Toto nekonání dobra pak nabývá v konkrétních případech různých podob, jimž říkáme hříchy.

Lze v práci vědců zkoumajících lidskou přirozenost na rovině empirie nalézt něco jako hřích? Mám za to, že se autoři, o nichž byla řeč, s existencí hříchu, alespoň na jeho technické rovině, musí vypořádat.

Teorie her, pomocí které Ridley vysvětluje zákonitosti lidského instinktivně morálního jednání, demonstruje i zapeklitost a bezvýchodnost situací, do kterých se lidé dostávají při porušení pravidel strategií, jejichž logika je zřejmá i bez jakéhokoli promýšlení: „Nikdo z nás nemusí přemýšlet o racionálních zdůvodněných poučcích, že ‚dobrý skutek plodí dobré skutky‘, nikdo nám je nemusí vštěpovat navzdory našim nejlépe promyšleným odhadům.“¹⁷² Přesto lidé nehrají výhradně hru na dobré skutky. *Půjčka za oplátku* je životní strategie lidstva před spácháním prvotního hříchu. Instinktivně i racionálně každý člověk nahlíží, že je správné dávat a stejně správné je i za to něco dostávat, zároveň je to rajscky prosté a patří to k přirozenosti člověka. Jakmile se však první hráč *půjčky za oplátku* pustil na neprozkoumané pole hry a svému spoluhráči nedal za oplátku nic, nebo ho oklamal či dokonce oplatil zlem, započal koloběh msty a nutnosti vytvářet si lepší a složitější strategie,

¹⁷² RIDLEY, Matt. *Původ ctnosti: o evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka*, s. 77.

kteře by vrátily věci do původního pořádku. „Hřích“ v pojetí evoluční psychologie tedy znamená něco jako porušení pravidel společenské hry. Zúžení pojmu „správného života“ na poctivost, spravedlnost či férovost se ale netýká jen lidí nevěřících, setkáváme se s ním bohužel i u některých křesťanů. Z pohledu křesťanství je však porušení základních pravidel, která byla lidem na počátku dána, nejen porušením vztahu k ostatním lidem a ke společnosti (jež může v důsledku vést ke ztrátě bonusových bodů v komunitě, a tím pádem k vlastní škodě), ale předně je to narušení vztahu s Bohem. On je ten, který člověku dává bytí darem, a je lidsky přirozené mu na tento dar přiměřeným způsobem odpovídat. Podle tradiční terminologie je hřích „urážkou Boha“. Urážka Boha ze strany člověka pak i podle svatého Tomáše tkví v tom, že jednáme proti našemu vlastnímu dobru: „Neříká pouze, že urážka Boha má také sebedestruktivní důsledky, které zpětně padají na člověka, nýbrž vnitřní rozpor vůči vlastnímu dobru je *jediná* forma, v níž se hřích dotýká Boha jako Stvořitele.“¹⁷³ Ale tím podobnost se „společenskou hrou“ končí. Rozpor s vlastním dobrem totiž znamená především minutí se svým cílem (což je také etymologický původ hebrejského i řeckého slova pro hřích), narušení Božího obrazu v člověku.

4.5 Láska

V evolučně-psychologických pojednáních se o lásce mluví jako o emočním závazku, který má z hlediska evoluce nejen roli sexuální, ale figuruje především jako pevné pojítko různě velkých společenství, na prvním místě rodiny a poté i širšího okruhu lidí. Opět zde však platí účetní princip „má dáti – dal“, to znamená, že se člověku musí jeho emoční úsilí a závazek vůči bližním

¹⁷³ *Summa contra gentiles* III, 122: „Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus.“, cit. in SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Vykoupená svoboda; O co v křesťanství jde*, s. 141.

adekvátně vyplatit. Láska je zde de facto funkcí společenství. Připomeňme si, že uskupování lidí do větších kooperujících celků je adaptační výhoda, která se vytvořila v průběhu evoluce lidského druhu a je dílem nutnosti a náhody.¹⁷⁴

Lidská láska z křesťanského pohledu je jistě ještě něčím jiným, než jen nutnou podmínkou přežití. Lidský život jako Bohem darovaný má za svůj předobraz život Trojice, ve kterém se Bůh Otec již od počátku celý dává Synu, Syn se dává Otcí, a toto jejich vzájemné darování plodí Ducha Svatého. Vzájemný vztah Otce a Syna je onou láskou, která se projevila ve stvoření světa a jako jeho vrchol i ve stvoření člověka coby tvora, který se Bohu podobá.

Při pozemském narození milovaného Božího Syna dochází ke zviditelnění skryté pravdy Boží, ke sdílení nejvyššího dobra s lidskými bytostmi a „tím, že se božská pravda zjevuje jako láska, dochází k posunutí od pouze teoretického k praktickému.“¹⁷⁵ Bůh jakožto *sebesdílející Láska* přetéká do konečného a svobodného sebesdílení, což je stvoření.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Toto tvrzení je mou vlastní parafrází na různé výroky představitelů hlavního přírodovědného proudu od 60. let 20. století po současnost. Jacques Monod, držitel Nobelovy ceny za objev genetické regulace syntézy bílkovin, píše roku 1970 knihu s názvem *Náhoda a nutnost*, ve které zasazuje Darwinovu teorii přirozeného výběru do nového vědeckého paradigmatu vycházejícího z objevu genetického kódu. Monod se však pouští za hranice svého oboru, když ve své knize napsané po završení své vědecké kariéry zobecňuje a ideologizuje to, co vybádal na poli molekulární biologie. Jeho pohled na biosféru, a tedy i lidskou existenci ve světě, je mechanicky deterministický. Život všech bytostí určuje vposledku „netečná“ nahodilost událostí, která se pomocí kódu DNA dostává do „říše nutnosti, říše neúprosných jistot.“ Podle Antona Markoše, významného českého teoretického biologa, se Monodovy myšlenky dostaly spolu s jeho vědeckým přínosem do přčetných učebnic biologie a jsou tak přinejmenším svědectvím o počátcích moderní biologie. Markoš dokonce tvrdí, že v *Náhodě a nutnosti* jsou zárodky myšlenek, které o několik let později dokázal zpopularizovat Richard Dawkins. Současná přírodovědecká obec nezastává nutně Monodův mechanisticko-deterministický přístup, ale z toho, co zatím dokázala o evoluci vypátrat, nelze vyloučit ani prvek náhody, který tvoří zejména nahodilé genetické mutace, ani prvek nutnosti, který hraje převážnou roli při opisování molekul DNA, alespoň co do empirické zkušenosti s tímto procesem.

¹⁷⁵ SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Vykoupená svoboda; O co v křesťanství jde*, s. 60.

¹⁷⁶ CLARKE, Norris C. *Osoba a bytí*. 1. vydání. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 19.

W. Norris Clarke rozpracovává téma vztahovosti, tedy sdílení sebe sama ve vztazích s druhými, jako tvořivé rozvinutí Tomášovy antropologie. Jak píše, jeho myšlenky nejsou u Tomáše explicitně vysloveny, ale implicitně jsou v Akvinátově metafyzice bytí obsaženy. Clarke hovoří o vztahovosti jako fundamentálním aspektu všech reálných jsoucen. Všechna totiž pocházejí ze stejného božského zdroje a jsou různými formami participace na vnitrotrinitárním vztahu, kterým je sebesdílející Láska. V Trojici se Bůh Otec celý dává Synu a Syn od něj vše přijímá, receptivita je v tomto vztahu stejně důležitá jako akt sebesdílení. Duch Svatý je pak ono samotné vzájemné dávání se.

Člověk pak je na žebříčku dokonalosti materiálních stvořených jsoucen nejvýše, je Bohu nejvíce podobný, a tak je u něj dynamika sdílení sebe sama s ostatními lidmi nejbližší té božské.

Lidská láska, ať už je to láska bratrská nebo láska mezi mužem a ženou, však vzniká teprve během života člověka, je ctností, která musí být vypěstována, vyvedena z možnosti do bytí. V Ježíši Kristu jsme napojeni na její zdroj, ale až díky vztahům s ostatními lidmi – osobami – dostává svůj pravý tvar. V lidském životě hraje první roli aspekt receptivní. Stejně jako Kristus v první řadě recipuje vše od Otce, dítě po narození nejprve vše přijímá od svého nejbližšího okolí. První blízkou osobou je mu jeho matka, která mu láskyplně odpovídá na jeho potřeby, nejdříve fyzické, pak psychické, a dítě se postupně učí na toto dávání odpovídat, nejprve svým nejbližším, poté i širšímu okolí.

Pouze skrze zprostředkování druhými se může člověk plně obrátit a navrátit sám k sobě, aby zde objevil v plnosti sám sebe jako osobu.¹⁷⁷ Pouze jako uvědomělá lidská osoba může člověk doopravdy milovat, nejprve sám sebe, potom i druhé, a takto se stát nejen přijímajícím, ale i dávajícím. „Sebe-sdílení

¹⁷⁷ *De Veritate*, q. 1, a. 9, srov. in CLARKE, Norris C. *Osoba a bytí*, s. 80.

je nějaké sdílení bytí, a pro Tomáše jsou bytí a dobro konvertibilní pojmy, (proto) směřuje takové sebe-sdílení vždy nějakým způsobem k dobru, ke sdílení dobra.¹⁷⁸

Tak se dostáváme od metafyziky lásky ke konkrétním lidským citům naplněným náklonností, v nich se sdílení a receptivita stávají „aktivním, vítaným a vnímavým postojem, který je pozitivním a oblažujícím aspektem osobních vztahů.“¹⁷⁹ Svatý Tomáš zřetelně pojmenovává lidskou přirozenost jako společenskou. Lidé se podle něj navzájem potřebují ve společenství, které je nějak strukturované a uspořádané,¹⁸⁰ aby zde mohli rozvíjet a naplňovat všechny své potřeby, a navíc je „člověku přirozené těšit se ze společného života.“¹⁸¹

W. Norris Clarke se následně, při důkladném rozboru Tomášových myšlenek, dostává z pozic filosofie k závěru, který je alespoň z velké části v zajímavém souladu s výsledky evolučních věd:

Je zřejmé, že reálné jsoucní přirozeně spěje ke sprádání pavučiny vztahů s okolními jsoucní – takřkajíc ve svém horizontu činnosti –, a to zahrnuje interaktivní vztahy komunikace a přijímání. Z toho plyne, že reálná jsoucní také přirozeně směřují k utváření jakési sítě, *řádu* nebo *systemu* interakce. (...) Na základě metafyziky participace všech konečných jsoucní na dokonalosti vyvěrající z jediného, nejzazšího a inteligentního Zdroje se všechny nižší systémy v posledku integrují do jediné všezahrnující komunity všech reálných jsoucní.¹⁸²

¹⁷⁸ CLARKE, Norris C. *Osoba a bytí*, s. 81.

¹⁷⁹ CLARKE, Norris C. *Osoba a bytí*, s. 27.

¹⁸⁰ Srov. STh I, q. 96, a. 4; II-II, q. 109, a. 3; II-II, q. 114, a. 2 ad 1.

¹⁸¹ CLARKE, Norris C. *Osoba a bytí*, s. 72.

¹⁸² Srov. CLARKE, Norris C. *Osoba a bytí*, s. 28–29.

Dá se tedy říci, že i z křesťanského pohledu je láska čímsi jako funkcí společenství, dokonce společenství v tom nejširším slova smyslu, kdy je do něj zahrnut celý stvořený vesmír. Tento pohled však nekončí u samotné funkce lásky, ale dohledává a nachází i její věčný zdroj a cíl, kterým je vposledku naplnění milujícího lidského srdce – věčný život ve společenství s Bohem – jehož se nám dostává skrze bytí v Synu.

4.6 Svoboda a akt svobodné vůle

Od křesťanského pojednání o lásce vede přímá cesta k popisu toho, co znamená svoboda, respektive z aktu lásky přímo vyplývá akt potvrzení svobody: „Rozhodnutí pro druhého v lásce, její připravenost k obětování se pro druhého či pro větší počet bližních, se shoduje s uznáním cizí svobody v tom, že láska může spočívat pouze na oboustranném svobodném poutu milujících.“¹⁸³

V tomto oddílu nejdříve znovu nastíním a rozvedu pojetí svobody tak, jak vyplývá z Tomášovy teologie, a poté se pokusím ho porovnat s pojetím evoluční psychologie. Tento bod srovnávací práce považuji za možná nejdůležitější, protože v myslích lidí dnešní doby je svoboda základním normativním postulátem morálky, a tedy i společenského života a života člověka vůbec.

Svobodu klade svatý Tomáš vůbec do základů morální teologie. Podobnost člověka s Bohem je založena ve svobodě, ve schopnosti se svobodně rozhodnout. Avšak, jak píše Pinckaers, jde zde o svobodu kvality, nikoli svobodu neurčenosti. Svoboda neurčenosti spočívá v moci volit opačné

¹⁸³ SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Vykoupená svoboda; O co v křesťanství jde*, s. 56.

možnosti, vychází pouze z vůle a přirozené sklony člověka k pravdě a dobru zde nehrají roli. Jsou naopak podřizovány jednotlivé volbě. Taková svoboda nepotřebuje finalitu ani pěstování ctností, každá volba tu stojí sama za sebe, oddělená od jiných rozhodnutí. Zákon (kromě zákona zaručujícího neomezenou svobodu) zde znamená vnější nátlak a omezení.¹⁸⁴ Toto pojetí svobody hraje v dnešní západní společnosti často hlavní roli. Pravá svoboda je z křesťanského pohledu něčím mnohem větším.

Podle svatého Tomáše svoboda doprovází rozum a vůli, jejímž hlavním předmětem je dobro, a tomu patří poslední slovo. Svoboda leží „na soutoku“, na styčném bodě posuzujícího rozumu a milující a toužící vůle; od ní získává světlo a sílu, které se spojují k aktu volby. Definice Petra Lombardského¹⁸⁵ tedy naznačuje, že svoboda je schopnost vycházející z rozumu i vůle, které ve svém aktu sjednocuje. Svatý Tomáš mimo to – na rozdíl od mnoha dalších – upřesňuje, že svobodná vůle není nějakou další schopností, lišící se od rozumu a vůle. Je přesahem obou: sjednocuje je a vymezuje pro vykonání konkrétního skutku, tak jako závěry vyplývají z principů. (...) Svoboda je tedy plodem náklonnosti rozumu a vůle k pravdě a dobru.¹⁸⁶

Předmětem vůle je zde dobro, kterým je v posledku poslední cíl člověka, tedy Bůh. Předmětem konkrétní volby však není tento cíl jako takový, nýbrž spíše cesty a prostředky k dosažení posledního cíle. Ten chceme zcela čistě a přirozeně, vrcholí v něm hierarchie všech dílčích cílů.¹⁸⁷ Toto čisté a přirozené chtění však musí být zformováno rozumem. Svatý Tomáš vztah rozumu a vůle popisuje za pomoci příměru k materii a formě: volba je co do své materie

¹⁸⁴ Srov. PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 344–345.

¹⁸⁵ Svobodné rozhodování je schopnost rozumu a vůle, jíž je s pomocí milosti voleno dobro, nebo bez její pomoci zlo. (*Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem dessistente*), viz PINCKAERS, s. 350.

¹⁸⁶ Srov. PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 350–351.

¹⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 355–356.

aktem vůle a co do formy je aktem rozumu.¹⁸⁸ Tomášova analýza svobodné volby se vyznačuje: „jednotou a interakcí rozumu a vůle, úsudku a chtění, esence a existence, předmětu a subjektu, ze kterých sestává lidské jednání, tak jako forma a materie, jako tělo a duše.“¹⁸⁹ Svou sílu pak tato volba vždy získává z „duchovní energie, která má svůj zdroj ve vůli k cíli, a své světlo v rozumu, který rozeznává cesty a prostředky k dosažení tohoto cíle.“¹⁹⁰ Svobodné jednání v Tomášově pojetí se vyznačuje touto jednotou, která je odrazem jednoty těla a duše v rámci lidské přirozenosti. Všechny schopnosti člověka pracují v jeden okamžik na konkrétním činu, především pak na svobodné volbě, tak jako každý úd lidského těla pracuje pro celek a nemůže nic dělat bez těch ostatních.¹⁹¹

Svatý Tomáš zde připojuje velmi důležitou doložku, která z řečeného vyplývá: Svoboda nemůže zasáhnout přirozenou vůli k poslednímu cíli (*Ultimus finis nullo modo sub electione cadit*).¹⁹² Podle Pinckaerse je však moderní člověk natolik ovlivněn koncepcí svobody neurčenosti, že postoj svatého Tomáše může špatně pochopit a vyčítat mu omezování svobody hranicemi vůle toužící jen po dobru. „Ve skutečnosti tato domnělá hranice nepředstavuje pro svobodu žádné ohrožení, naopak jí skýtá ukotvení v duchovní přirozenosti člověka. Právě proto, že se člověk nemůže ubránit tomu, aby toužil po dobru a pravdě, vlastní – přinejmenším potenciálně – neomezenou svobodu otevírající se nekonečnému dobru a pravdě.“¹⁹³ Tam, kde Pinckaers mluví o svobodě neurčenosti, Schockenhoff nachází různé tzv. negativní teorie svobody, které: „často pramení ze strachu před totalitním ohrožením politickými ideologiemi či metafyzicko-náboženskými světovými

¹⁸⁸ Srov. PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 351.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 352.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 354.

¹⁹¹ Srov. tamtéž, s. 357.

¹⁹² Srov. tamtéž, s. 356.

¹⁹³ Tamtéž, s. 356.

názory, jako minimální předpoklady svobody zdůrazňují absenci překážek a donucení,¹⁹⁴ jedná se o „čistě možnostní pojetí svobody“. Oproti tomu stojí pozitivní nauky o svobodě, které ji chápou jako: „schopnost k sebeřízení a k vykonávání kontroly nad vlastním životem“.¹⁹⁵ Pravá křesťanská svoboda si nemůže nechat otevřená všechna myslitelná rozhodnutí, protože se: „nechává určovat mravním dobrem a svobodným sebeurčením vyloučila možnost volit zlo.“¹⁹⁶

4.7 Svoboda, hřích a milost

Co je to „hřích“ v uších moderního člověka? Jaké normy vedou jeho mravní konání?

Nevěřící člověk, který staví život pouze na svých silách, také zakouší určité věci jako základní (přirozené) podmínky svého bytí a teprve uvnitř těchto podmínek dochází k sebepotvrzení. Tento člověk však nevnímá svůj život jako Bohem darovaný, a tak ho sice může hlas svědomí varovat, že překračuje normu, že porušuje „pravidla hry“, která jsou zde přirozeně dána, to pro něj ale nemusí být dostatečným důvodem pro to, aby chtěl hrát fěr. V posledku za své jednání totiž odpovídá jen sám sobě, svému subjektivnímu pocitu správného života a jeho naplnění. Není tu žádný zákonodárce, jemuž by musel skládat účty. Kde se tedy bere morální norma, podle které člověk pozná, zda je jeho jednání správné?

Člověk rozhodující se ve svém životě v řádu svobody neurčenosti má k dispozici tolik správných řešení, kolik sám uzná za vhodné. Nejspíše si však

¹⁹⁴ SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Vykoupená svoboda; O co v křesťanství jde*, s. 58.

¹⁹⁵ Srov. TAYLOR, CH., *Der Irrtum der negativen Freiheit*, in TÝŽ: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt a.M., 1992, s. 118–144, cit. in SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Vykoupená svoboda; O co v křesťanství jde*, s. 58.

¹⁹⁶ SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Vykoupená svoboda; O co v křesťanství jde* s. 59.

stanoví mantinely podle pravidla „svoboda jednotlivce končí tam, kde začíná svoboda druhého“, přičemž si sám určí, kde svoboda druhého člověka již omezuje tu jeho. V jeho morálním uvažování budou pravděpodobně hrát roli všechny Haidtovy moduly (s výjimkou modulu posvátnost/znesvěcení, ale i ten na sebe může brát jisté „sekulární“ podoby), ale v různém pořadí a stupni intenzity,¹⁹⁷ přičemž modul svoboda/útlak je v naší společnosti jedním z nejcitlivějších. Spouští ho často nejen skutečný útlak, ale i nabádání k dobru.

Dodržováním svých morálních zásad se člověku dostává vlastního zadostiučinění, a ruku v ruce s tím i společenské prestiže. Když něco ze svých zásad poruší, zodpovídá se opět v posledku jen sám sobě. Nakonec vlastně tento svůj přestupek může omluvit novým posunutím hranice své svobody, anebo jednoduše vypnutím některého z modulů, což je v rámci svobody neurčenosti dovoleno (pokud se nejedná o chování za hranicí psaného zákona). Je však člověk svým svědomím varován jen na základě vlastního morálního nastavení, byť by jeho základ byl dán evolučně jako adaptační výhoda? Anebo člověk může zakoušet provinění proti zákonu, který ho přesahuje?

Pravé vědomí viny vystupuje na povrch až tehdy, když člověk vidí svou stvořenost a odkázanost na Boha. „Teprve ve víře uchopená jistota, že u Boha nalézáme odpuštění, umožňuje hříšníkovi přiznat si vinu. Bez výhledu na odpuštění by mu vnímání své vlastní viny ve vší své vážnosti zůstalo uzavřené.“¹⁹⁸

Proces nahlédnutí vlastních hříchů tak má svou jistou logiku: v prvním kroku člověk zakouší svůj život jako Bohem darovaný, vidí Boží lásku, se kterou ho Bůh vždy znovu hledá a uchází se o něj, a až ve druhém kroku může vidět své provinění, které je hříchem. K člověku a jeho vině tak vždy znovu

¹⁹⁷ Tyto odlišné preference jednotlivých modulů jsou podle Haidta kromě jiného příčinou, proč se západní společnost dělí na „pravou“ konzervativní a „levou“ liberální politickou scénu.

¹⁹⁸ SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Vykoupená svoboda; O co v křesťanství jde*, s. 135.

přistupuje, skrze Ducha svatého, milost, která je pro nás zjevením vždy větší lásky Boží: „poprávu se tak hovoří o radikalizaci Boží lásky kvůli hříchu“.¹⁹⁹

Lidské strategie se mohou vynalézavě a mnohdy s dobrou vůlí snažit o vrácení věcí do původního pořádku. V oblasti politiky, ekologie, ekonomiky, vědy a vůbec ve všech odvětvích lidské činnosti existují snahy o nápravu toho, co se přirozeně jeví jako špatné a řád světa popírající, a mnohdy jsou tyto snahy završené úspěchy, alespoň co se týče zlepšení životních podmínek zde na zemi. V řádu duchovních skutečností však po lidských proviněních zůstávají šrámy, které nestačí přelepit vykonáním něčeho jiného, byť dobrého. Na prvním místě musí stát vědomí tohoto provinění a opravdové pokání, které je založeno v lásce, nejprve k Bohu, skrze Krista, potom k lidem. Tato láska je ona milost, dar Ducha svatého, který padlou lidskou přirozenost pozvedá do stavu vykoupení.

Milost je také hlavním pojítkem mezilidských vztahů, a zároveň je pojivem, které působí integritu naší osoby. Člověk totiž vychází nejprve ze sebe k druhým, kde díky milosti vznikají pravé vztahy naplněné láskou, aby se pak mohl navrátit do svého středu, obohacen, s hlubším smyslem pro sebevlastnictví a lépe disponován pro nová setkání.²⁰⁰

¹⁹⁹ SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Vykoupená svoboda; O co v křesťanství jde*, s. 137.

²⁰⁰ Srov. CLARKE, Norris C. *Osoba a bytí*, s. 74–75.

4.8 Shrnutí

Pokud bychom nyní chtěli nalézt nějaké pro nás zásadní stanovisko, na kterém se evoluční psychologové většinou shodnou, je to existence dvou stránek naší přirozenosti: v první řadě je individuální, hledající vlastní dobro, někdy nazývané „sobecké“, a na druhém místě je „úlovitá“, s potřebou patřit do nějaké skupiny a s touhou přispívat k blahu celku. Je to výsledek vývojových adaptací, díky nimž se lidský druh hierarchicky dostal na vrchol živé přírody. Tomasello, jedna z nejuznávanějších osobností v oboru evoluční psychologie, k tomu podotýká, že nejde v zásadě o konflikt mezi těmito dvěma stránkami lidské přirozenosti. Člověku jde o vlastní dobro a toto své dobro realizuje uvnitř skupiny.

To, že si lidé navzájem prokazují dobro, není skrytý kalkul, jak prospět zas jen sobě samým, jak se domnívá Matt Ridley. „Problém altruismu“, který se Ridley snaží rozkrýt za pomoci Dawkinsova „sobeckého genu“, není však ve skutečnosti žádným problémem. Jak zdůrazňuje Tomasello a jak potvrzuje například i Haidtův výzkum evoluce morálky, člověk jednoduše chce činit dobro jak pro sebe, tak pro společenství, ve kterém žije. Dobro celku může ve výjimečných případech dokonce převážit nad dobrem samotného jedince, a člověk se pak může různými způsoby obětovat za ostatní. Empirický výzkum však může potvrdit, že v posledku každý člověk si žádá dobro pro sebe a pro své bližní.²⁰¹

Morální pravidla nevznikla stejným způsobem jako pozitivní zákony, tedy umělým sestrojením a sepsáním jakéhosi kodexu, aby lidé drželi na uzdě své

²⁰¹ Bylo by zajímavé si všimnout, jakým způsobem korelují tato přírodovědná stanoviska s filosofickými pozicemi, které také upřednostňují buď individualismus, nebo naopak společnost (kolektivismus), nebo akcentují oba póly lidského bytí ve vyváženém personalismu. Za připomínku děkuji doc. Tomáši Machulovi, Ph.D., Th.D.

individuální zájmy a potlačovali je kvůli dobru celku. Je pro nás přirozené těšit se z dobra druhých lidí a nacházíme v něm také své vlastní dobro. Morálka vznikla během evolučního procesu jako zviditelnění, zvyšlovnění pravidel, která má člověk „napsaná ve svém srdci“,²⁰² neboli jsou součástí lidské přirozenosti.

Až do tohoto bodu závěrečného zúčtování evoluční psychologie s Tomášovým pojetím jsem mohla obě teorie smířit: lidská přirozenost (ať už ji definujeme jakkoli) si žádá naplnění v nejvyšším, ultimátním dobru a tímto cílem jsou jaksi přirozeně dány i základy morálního jednání. Empirická věda však může takový objekt, jakým je nejvyšší dobro, hledat jen v rámci fyzikálně pozorovatelných skutečností a jevů. Může jím být například život v dostatku či v obklopení blízkých lidí. Neexistuje však nejspíše nic, co bychom mohli evidovat jako společný cíl všech lidí na světě. V rámci těchto pozorovatelných skutečností však často nacházíme nenaplněnou touhu lidí, kteří jinak disponují třeba i velkým množstvím dílčích dober. Kam směřuje tato touha, na to nám empirické vědy nemohou dát odpověď.

Oproti tomu Tomáš Akvinský má díky filosofické analýze reality a díky Zjevení, které ukazuje i její transcendentní rozměr, prostředky k tomu, aby mohl pátrat po skutečném ultimátním dobru, cíli všech lidí. Jeho metoda je vědecká v jiném smyslu, než v jakém „vědeckost“ chápeme u exaktních věd. Oba druhy vědy však již od antiky vychází ze stejného předpokladu, a tím je poznatelnost světa. Zatímco empirie jej poznává skrze smyslové pozorování a následné vyhodnocování a opětovné ověřování výsledků empirickými daty,

²⁰² Řím 2,15

filosofické myšlení má základ v samotném rozumu – tedy v logu, ve slově a jazyku, jímž promlouvá sama realita ve své poznatelnosti.²⁰³

Tomáš ztotožňuje ultimátní dobro, tedy dobro dokonalé, s blažeností nebo se štěstím, přičemž dobro zde figuruje jako objekt a blažeností či štěstím se rozumí jeho subjektivní zakoušení. Analýzou lidské touhy a skrze prozkoumání povahy materiálního světa dochází Tomáš k závěru, že pravá blaženost nemůže být v řádu stvořených věcí, protože všechny stvořené věci jsou nějak nedokonalé a člověk, dokud žije, není ve svém žádání nikdy plně uspokojen: „nepokojné je naše srdce, dokud nespočine v tobě, Bože“.²⁰⁴ Tak může člověk zakoušet pravé štěstí, cíl všech svých žádání a konečné zacílení nejhlubšího z lidských citů – lásky – teprve v patření na Boha a okoušení ho jako nejvyššího Dobra. Svatý Tomáš však ve svém myšlenkovém postupu nezůstává pouze v diskurzu logu, jeho filosofie není přísně analytická. Naopak se vždy vrací k lidské zkušenosti a skrze ni prohlubuje následnou racionální úvahu.

Nauka o blaženosti uvozuje druhou část *Sumy*, ve které je dále obsažena celá morálka. V morálním uvažování má prioritu rozum, který shromažďuje „vstupní data“ ze smyslového poznání a vášní, a porovnává je s přirozeným zákonem a Božím zákonem, aby se vůle mohla přiklonit k poznanému dobru. Morálka je v Tomášově pojetí jak lidská, tak i božská, protože člověk, který dostal své bytí od Boha, má v Bohu svůj podíl a svým životem má na něj ukazovat v každodenním směřování k němu. To s sebou nevyhnutelně nese i proces ne vždy hladkého hledání správné cesty a mnohá šlápnutí vedle.

Vrátím se nyní k Haidtovu připodobnění rozumu k jezdcí na slonu, kde slon představuje intuici, smyslové žádání. Zatímco Haidtův slon neví, kam jde, jen

²⁰³ Srov. CARDAL, Roman, FUCHS, Jiří, KAČINOVÁ, Viera. *Do světa filosofů; Učební materiály pro výuku filosofie*. 1.vydání. Praha: Academia Bohemica, 2018, s. 20.

²⁰⁴ Sv. AUGUSTIN, *Vyznání 1, 1*.

prochází prostorem a o směru další cesty se rozhoduje jen na základě čtených, snad náhodných setkání s jinými jezdci, cesta křesťana by měla vypadat jinak. Tomášovský jezdec zde má na mysli cíl cesty, ke kterému směřuje. Oproti Haidtovu jezdci je tak pro zdařilý průběh jeho putování nejdůležitější výbavou kompas – ten zde představuje hlas svědomí, který ohlašuje přirozený a Boží zákon. Jezdec také využívá síly a zkušenosti slona, na kterém jede. Ten se totiž dokáže v mnoha situacích, které jezdce na cestě potkají, dobře orientovat, a zprostředkuje mu tak podstatné informace z průběhu cesty. Jezdec je vyhodnocuje a rozhoduje se o dalších krocích. Někdy se však stane, že slon udělá něco po svém, protože jezdec nedával buďto záměrně, anebo nedopatřením pozor, anebo jednoduše povolil uzdu. Jezdec by se však při každém odbočení ze správné cesty a při každém pádu měl zase vrátit zpět, k čemuž mu dopomáhá jeho kompas. Každý jezdec má jinak kvalitní kompas, ale všechny typy kompasů, o kterých by uvažoval svatý Tomáš, mají navrch funkci zvanou „milost“, a tak je i v té nejsvízelnější situaci možné správnou cestu opět najít. Někdy špatně řízené sloní kroky udělají patrné škody, jindy by si jezdcova pochybení nemusel ani nikdo všimnout, ale zodpovědnost za průběh a zdařilé zakončení cesty padá vždy na jezdcovu hlavu. A jezdec se nezodpovídá jen sám sobě a společnosti lidí, kterou míjí, ale především Tomu, kdo ho posílá k cíli.

V tom právě tkví lidská důstojnost, že na základě svých svobodných rozhodnutí řízených rozumem člověk utváří svůj život a za každý krok v něm nese sám zodpovědnost. Není-li však svoboda, v jejímž rámci činí i to nejmenší životní rozhodnutí, svobodou kvality, nenechá-li se na každém svém kroku určovat nejvyšším dobrem, pak nejen že člověk bezcílně bloudí, ale pokulhává i jeho vědomí zodpovědnosti za vlastní život. Dochází totiž k „atomizaci

mravního jednání“²⁰⁵, kdy jednotlivé skutky postrádají kontinuitu, protože člověk se rozhoduje instinktivně, podle momentální nálady. Instinkty, pokud nejsou zkorigovány rozumem, jednají s ohledem na aktuální stav, ne se zřetelem k cíli.

Evoluční psychologie, tak jako i ostatní přírodní vědy, však finalitu lidského bytí mimo pozorovatelné skutečnosti z principu neuvažuje. Počítá pouze s ultimátní příčinou, která je v rámci předmětu této vědy v rovině empirie a spadá v jedno se zachováním člověka a jeho potomků, a zároveň se zachováním vlastního společenství (nechávám stranou, o jak širokou skupinu jde). Hledání ultimátní příčiny v evoluční psychologii nemůže být z metodologických důvodů tím, čím je hledání finální příčiny ve filosofii. Pokud se evoluční psychologie a jiné přírodní vědy snaží zkoumat člověka se vším, co k němu náleží, i s oněmi „nedotknutelnými idejemi“,²⁰⁶ náklonnostmi a morálkou, buďto už nezkoumá pouze svůj předmět, anebo se dopouští metodologického omylu. Angažoval by se tím totiž i zkoumající subjekt, jeho vnitřní zkušenost a intuice. Tímto se vysvětluje Pinckaersovo tvrzení, že: „osoba nemůže být označena za předmět, aniž by pozbyla to, co je jí vlastní“.²⁰⁷

Pokud však evoluční psychologie nezkoumá člověka jako osobu tak, jak pojem „osoba“ po staletí promýšlí a definuje filosofie a jak se tento pojem vtiskuje do našeho porozumění o nás samých a do konceptu lidských práv, pokud jej zkoumá opravdu jen z biologického pohledu, k jakým aplikacím svých zjištění bude docházet? Jak může naše západní společnost a lidstvo naložit s nově nabytými informacemi o hnutích lidské mysli a kořenech našich „ctností“ a „neřestí“, pokud v nich vidí jen produkt evolučních adaptací?

²⁰⁵ PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 345.

²⁰⁶ BARRETT, Louise, R. I. M. DUNBAR a John LYCETT. *Evoluční psychologie člověka*, s. 28.

²⁰⁷ PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky*, s. 82.

Najde-li se vhodnější způsob „adaptace“ na novou technologickou společnost, než jsou staré ctnosti a neřesti založené kdesi v neměnné lidské přirozenosti a v Božím zákoně, můžeme se dočkat nečekaných dějinných zvrátů.

Na závěr srovnávací části této práce uvádím v tabulce „slovníček pojmů“, které v evoluční psychologii a tradiční křesťanské antropologii stejně vypadají, ale mají různý obsah. Toto porovnání antropologických pojmů je již dílčím výsledkem celé práce:

	Tomáš Akvinský	Evoluční psychologie
Lidská přirozenost (specifická diference lidského druhu, to, co člověka odlišuje od jiných živočišných druhů)	<p>Specifičnost člověka je jednou provždy daná. Spočívá v jeho rozumovosti, která plyne z jeho nemateriální a tudíž neporušitelné duše, vdechnuté přímo Bohem. Vyznačuje se užíváním rozumu a svobodné vůle, které hledají pravdu a dobro, vpsledku nejvyšší Pravdu a nejvyšší Dobro = Boha.</p> <p>Rozlišuje se mezi hypotetickou „adamovskou“ přirozeností, porušenou přirozeností ve stavu hříchu, vykoupenou přirozeností a oslavenou přirozeností (která ovšem není předmětem našeho zkoumání). Když mluvíme o tom, co je člověku „přirozené, musíme specifikovat, o jakém stavu přirozenosti mluvíme.</p>	<p>Je dána biologicky (geneticky) a spočívá v lidské schopnosti myslet, komunikovat, prokazovat si navzájem dobro a vytvářet kulturu. Tato specifičnost vznikla souhrou evolučních náhod jako reakce na vnější podněty.</p> <p>Vývoj lidské přirozenosti není ukončen, je sice dále podmiňován předáváním genetických informací a kulturních návyků, ale zároveň geny a kultura stále reagují na nové podněty prostředí a přizpůsobují se jim.</p>
Přirozený zákon	Přirozený zákon je vtištěn do lidské přirozenosti jako celku, pozitivně byl zjeven Bohem v Desateru a projevuje se kromě jiného hlasem svědomí.	V souhrnu genetických a kulturních daností v člověku lze spatřovat něco jako „přirozený zákon“, který je do velké míry společný celému lidskému druhu, ale jsou tu i rozdíly, podmíněné opět kulturně a geneticky.
Cíl života, dobrý život (finalita/ hledání ultimátní příčiny)	Pravda, Dobro = Bůh. Dobrý život je život podle přirozeného a Božího zákona, naplněný hledáním pravdy a dobra podle individuálních darů a Božího	Spokojený život v prospívajícím společenství, a tedy život podle pravidla: „dělej druhým to, co chceš, aby oni dělali tobě,“ abys prospěl sobě i druhým.

	povolání.	
Rozum	Rozumové poznání je inklinování k pravdě, která objektivně existuje mimo mysl a je měřítkem jeho úspěšnosti. Rozum neboli intelekt má být hlavním koordinátorem smyslových hnutí člověka a má dodávat vůli data pro její rozhodování, a to tak, aby jedinec směřoval ke svému cíli. To, že tomu tak často není, je dáno porušenou přirozeností. Vykoupená přirozenost však má prostředky k tomu, aby navrátila rozumu jeho prioritu.	Adaptační výhoda, která umožnila specifickou prosperitu lidského druhu a jedinci umožňuje zorientovat se ve složitých interakcích s prostředím. Nemá nutný vztah k něčemu, co ho přesahuje, jeho fungování je čistě účelové. Díky vyvinuté rozumové schopnosti člověk dokáže složitě kalkulovat a posuzovat tak své skutky co do vhodnosti a výhodnosti, většinou však slouží jen jako advokát mimorozumových hnutí .
Vášeň (emoce, citové hnutí)	Jsou to první, co v člověku započne nějaké tíhnutí, odehrávají se na rovině smyslové a jedná se o změnu tělesného rázu. Je však potřeba je podrobit vládě rozumu a vychovávat je k získání habitů vhodných k „dobrému životu“. Porušená přirozenost, která působí disproporci mezi vášněmi a rozumem, je uzdravována milostí.	Častěji se nazývají instinkty a jsou hybným prvkem evolučního procesu. Odehrávají se na tělesné úrovni (jako všechny procesy v člověku). Jsou dány geneticky a kulturně. Pro zdravého jedince jsou směřodatným vodítkem pro jeho chování, protože mu napovídají, co povede k větší prosperitě jeho samého i jeho společenství.
Dobré skutky	Jsou takové, kterými se člověk kloní k poznání pravdě a dobru a přeje je i druhým. Ve stavu vykoupené přirozenosti jsou to ty, které jsou nesené milostí a motivovány (ať už přímo, nebo prostředně) láskou k Bohu jako k poslednímu cíli.	Jsou takové, kterými si lidé navzájem prokazují dobro a tím posilují pouta mezi sebou tak, aby měl každý člen skupiny z daného skutku co možná největší prospěch. Ten je tedy zásadní při určení hodnoty lidského činu. Rozhodnutí se pro nějaký skutek vzniká na základě instinktů, citových hnutí. Ve druhém kroku je rozum je zpravidla obhájí, anebo je ve výjimečném případě pohne k opačnému tíhnutí.
Svoboda a svobodná volba	Svobodná volba je aktem člověka jako rozumového tvora a jejím předmětem je vždy nějaké dobro, které je dílčím cílem na cestě člověka k poslednímu cíli – Bohu. Jde vždy o svobodu kvality, která je plodem náklonnosti rozumu a vůle k pravdě a dobru.	Svobodná volba (jestli něco takového doopravdy existuje) je určena víceméně instinktivně. Jde vždy o svobodu neurčenosti, která je hodnotou sama o sobě.

Ctnost	Ctnost je habitem, tzn. získanou kvalitou, která odpovídá lidské přirozenosti (včetně jejího cíle) a projevuje se v jednání. Na úrovni (porušené) přirozenosti není možné tímto způsobem dosáhnout cíle, proto přichází na pomoc milost, která ctnosti povznáší na nadpřirozenou úroveň a doplňuje ty ctnosti, které nemají základ v přirozenosti (víra, naděje, láska).	Takové chování, kterým člověk (viděno z dlouhodobé perspektivy) prospívá svému okolí, společenství, a zároveň sám sobě. Ctnost je většinou založena už v přirozenosti daného jedince, ale pokud tam chybí a ve společenství je žádoucí, lze ji vycvičit.
Hřích	Jednání, kterým se člověk míjí svým cílem. Odporuje tím totiž přirozenému zákonu a tedy jedná v rozporu s vlastním dobrem, což je samo o sobě urážkou Boha.	Jednání, kterým člověk (viděno z dlouhodobé perspektivy) škodí společnosti, ve které žije, a zároveň sám sobě.
Víra (modul posvátno/znesvěcení)	Vědomé přilnutí k Bohu. Rozum osvícený milostí poznává pravdu o Bohu a vůle povznesená nadpřirozenou láskou mu vzdává chválu a díky. Nejde v první řadě o zkvalitnění života v lidském společenství (to je až důsledek), ale o vztah ke skutečnému Původci a Cíli všeho.	Adaptace, která člověku pomohla dostat se na vysoký stupeň evolučního vývoje. Původně šlo o instinktivní vyhýbání se kontaminantům v potravě a o zážitek zhnusení. Z toho dřívější lidé usoudili na existenci také něčeho zcela čistého, nedotknutelného v opačném smyslu. Víra je pak zakoušení tohoto čistého – „svatého“. Díky společným představám o tomto „svatém“ se nakonec dařilo stmelit společenství kvalitativně více, než na základě jiných základů morálky.

Závěr

Mohou být nově nabyté poznatky na poli evoluční biologie nějak prospěšné i teologii, případně jejím praktickým aplikacím? Přinejmenším by s nimi měla počítat, vstoupit s nimi do diskuze na akademické i veřejné půdě. „Všechno zkoumejte, a co je dobré, toho se držte“²⁰⁸. Výsledky evoluční psychologie často mohou objasňovat mechanismus vzniku nějaké lidské pohnutky a lze je dát na jednu rovinu s výsledky filosofických či psychologických úvah nacházejících dílčí motivace našeho jednání. Mohou tak obohatit celkové poznání pravdy o člověku o nově odhalené materiální příčiny naší přirozenosti. Původní spouštěče morálních citů, kořeny „ctností“ a „neřestí“ tak, jak je nahlíží evoluční psychologie, mohou nakonec obohatit i teologický pohled na člověka. Především však předkládají teologické reflexi novou výzvu k objasňování jejích vlastních pozic. Empirická data, která z evoluční psychologie plynou, nejsou sama o sobě ničím neslučitelným s teologickou antropologií, je jím až způsob, jakým by se s těmito daty mohlo v širším společenském kontextu nakládat.

Rozhoduje se pro ctnostné či neřestné chování člověk sám, jako osoba, zodpovědná za své jednání a za svůj život? Anebo je koncept lidského rozhodování jakýmsi modulem našeho vědomí, funkcí ega, které je anatomickou a fyziologickou součástí lidského jedince (jak si myslí Wilson²⁰⁹),

²⁰⁸ 1 Sol 5, 21

²⁰⁹ E. O. Wilson se domnívá, že ve výzkumu lidského vědomí se jednou dospěje k potvrzení jeho teze, že člověk se nerozhoduje svobodně, ale podmíněně, na základě biologických daností. Prozatím přírodní vědy nic takového potvrdit nemohou, ačkoli výzkum třeba na poli kvantové fyziky odhaluje zase úplně nové perspektivy člověka a jeho místa v kosmu, se kterými se nejspíše bude teologie v budoucnu potýkat, a bude muset nahlédnout hlavní křesťanské poselství zase v trochu jiném světle. Poněvadž se během posledních dvou tisíciletí tato změna perspektivy již několikrát udála a na tajemství spásy se nic zásadního nezměnilo, mám za to, že budoucí věk přinese jen opět nové prohloubení porozumění toho, kým jsme a kam směřujeme.

je ovládáno instinktivně a řízeno čistě geneticky, ač je tato genetická cesta ovlivněna i kulturním přenosem – učením? Učí se člověk-osoba, kvůli poznání pravdy a v posledku kvůli dosažení nejvyššího dobra, anebo se učí – zdokonalují naše geny, naše biologická přirozenost? A jestliže se zdokonaluje tato biologická přirozenost jedince-člověka kvůli tomu, aby vedl spokojený život mezi ostatními spokojenými členy svého společenství – ale přitom ne všichni lidé jsou se svým životem spokojeni a ne všichni lidé přispívají k blahu ostatních –, nežádá si lidstvo nastolení nových pravidel, která by pomocí jasných matematických kalkulací dokázala spočítat, který lidský život stojí za žití, a který ne? Obstojí současný koncept lidských práv i v dnešním (západním) světě?

A to není zdaleka jediné nebezpečí, které plyne z takto redukováného pohledu na člověka, jemuž napomáhá apriorní ateismus, a tomu zase výsledky „vědeckého“ bádání. Tato nebezpečí se v naší společnosti reálně projevují také díky vývoji technologií, speciálně umělé inteligence. Pokud si člověk není jistý svou specifickou přirozeností, která spočívá v prioritě rozumu a svobodné vůle, pokud své cíle spatřuje v profitu a cesty k němu může pragmaticky měnit, pak není důvod nepřenechat místo vyššímu vývojovému stupni v řádu evoluce – umělé inteligenci. Pokud zůstanou výsledky přírodních věd jediným „filosofickým“ podkladem pro život člověka na této planetě, pak je možná určen k evolučnímu zániku.

V závěru této diplomové práce má tedy nakonec své místo otázka: Obstojí člověk se svou nesmazatelnou důstojností i ve světě bez Boha?

V konstituci *Lumen gentium* čteme, s odvoláním na svatého Tomáše, že Boha mohou hledat i ti, kdo Krista neznají, s upřímným srdcem a pod vlivem

Pro konkluzi této práce však ponechám stranou složitost a neprobádanost lidského vědomí a budu doufat, že nové poznatky brzy nastolí nové výzvy pro teologii.

milosti však chtějí plnit jeho vůli, jak ji nacházejí v hlasu svého svědomí.²¹⁰ Tento hlas svědomí má jistě své biologické mechanismy, které dosti možná zdařile odhaluje ve svém výzkumu Jonathan Haidt, když představuje tzv. moduly – základy – morálního citění u lidí a přispívá tak při celkovém bádání o lidské přirozenosti k odkrytí biologických specifík lidského druhu. Vráťím se nyní ještě krátce k modulu posvátno/znesvěcení, u kterého Haidt považuje za původní spouštěč úsilí vyhnout se nebezpečným kontaminantům v potravě. Pocitu zhnusení nad něčím nečistým odpovídá na opačném konci zážitek něčeho zcela čistého, svatého. Myslím si, že by se Tomáš Haidtově dedukci nevysmál, ba naopak.

Haidt však onen zážitek „svatého“ nejspíše považuje za pouze utilitární jev, který má vést k ještě většímu stmelení společenství. Jak to už v empirické vědě bývá, zážitky lidí, ať jsou sebečetnější a různými tvůrčími počiny vyjádřitelné a sdělitelné, nemohou být odůvodněny inklinací k pravdě, protože pravda jako taková je věcí transcendence, za hranicemi empirie. Místo pravdy zde nacházíme faktor vhodnosti. Lidská touha po dokonalém dobru a představa svatosti slouží pouze k bezpečnějšímu překonávání nástrah přírody, stmelení společenství a zachování pozemské existence. To by znamenalo, že veškerá lidská povznesení, všechna hnutí ducha, která mimo jiné stojí za existencí uměleckých děl a vůbec jsou v základu všeho, co označujeme pojmem „kultura“, jsou nesena pouze snahou o oddálení hnusného a jsou jen klamným úkladem evoluce.

Svatý Tomáš však vychází z toho, že člověk směřuje k cíli, který je reálný, nikoli klamný. Lidské počínání a tvoření je tak otiskem touhy duše, která hledá Pravdu a dokonalé Dobro, tedy Boha. Tomáš žil v době, kdy byl modul posvátno/znesvěcení aktivován takřka u všech lidí a možná že dokonce u

²¹⁰ LG 16.

většiny určoval povahu morálního citění více než jiné moduly. Boha ztotožňuje s nejvyšším Dobrem a s Pravdou tak, jako mnozí před ním a po něm. Nepřináší – tak jako nejspíš nikdy nikdo nepřinese – nevyvratitelný důkaz o Boží existenci, avšak v jeho uceleném filosoficko-teologickém pohledu na stvořený svět a místo člověka v něm je zřejmá logika a konzistence, která vychází z povahy lidského rozumu, a tento pohled tak není sám v sobě rozporný.

Tomáš hledal Pravdu a v každé své úvaze směřoval k jejímu úplnému nalezení. Existence modulu posvátno/znesvěcení by mu nejspíše přišla stejně rozumná jako existence jakéhokoli jiného modulu — základu lidské morálky, protože všechny mají člověku indikovat reálné nebezpečí a připravit ho na rozumné a v danou chvíli optimální řešení vzniklé situace. Pakliže svědomí, třeba prostřednictvím instinktivního chování, v určitých situacích velí chovat se tak, aby člověk neurážel svého Stvořitele a nevzdaloval se tak svému cíli, pak je k tomu i racionální a oprávněný důvod. Tento důvod může v plné své vážnosti vidět a rozumem uchopit až člověk, který věří v Boha.

Avšak, jak už bylo řečeno, svorníkem celé Tomášovy *Sumy*, a vůbec počátkem a vrcholem celého jeho myšlenkového díla, které hovoří o Bohu a člověku, je Kristus, ve kterém se lidstvu Bůh zjevuje v plnosti. Až Kristus, pravý Boží Syn, a zároveň pravý člověk, mohl lidem ukázat pravou morálku. Ježíš Kristus, o kterém nám vypráví evangelia, napsaná lidskou rukou z božských pohnutek, je teprve pravým smyslem zákona napsaného v lidských srdcích — ve svědomí, a pak také v celé Bibli, protože teprve díky tomu, že se Bůh stal člověkem, může člověk mít podíl na věcech Božích. Bohu náleží chvála a klanění za to, že je naším Stvořitelem. Avšak teprve díky Kristu, díky jeho smrti na kříži za nás a díky jeho zmrtvýchvstání máme důvod k naději, že spolu s ním dosáhneme touženého cíle cesty, jímž je úplné štěstí a úplná blaženost, ačkoli se tento cíl zjevně nenachází v tomto pozemském životě. Až

Kristus dává smysl lidským nenaplněným touhám, které se snaží zkoumat i evoluční psychologie, a přivádí člověka k Pravdě o sobě samém a ke štěstí, a děje se tak v každé době. Milost Ducha Svatého je totiž nadčasová, působí v každé historické epoše i tak, že využívá aktuálních historických okolností a zjištění o nás samých, nakolik jsou založena v pravdě.

Pro mě osobně jsou souvislosti získané skrze tuto diplomovou práci cenným materiálem, který může sloužit pro lepší orientaci na širokém pastoračním poli, ať už jde o intelektuální diskuse s nevěřícími či hledajícími, anebo o rozhovory s lidmi zakoušejícími nějaká trápení, se seniory, s umírajícími. Často si člověk ty nejdůležitější otázky týkající se života na zemi klade právě až na smrtelné posteli, a pokud měl do té doby apriorně materialistický pohled na svět, může ho teprve nyní překvapit touha po vlastním životě, který však „objektivně“ nemá cenu, protože je bezcílný. Takový člověk možná apriori zařadil všechna témata spojená s náboženstvím do kategorie: „lež“, „manipulace“ či „berlička“. Pochopit postoj dotyčného je do velké míry věcí empatie, ale neméně důležité je chápat jeho myšlenkový svět a rozumět terminologii, kterou používá. Můžeme mu tak třeba poprvé v jeho životě ukázat alternativu k čistě biologickému pohledu na člověka, ukázat mu důstojnost a vznešenost lidského údělu a krásu jeho Cíle. Možná ho příjemně překvapí, že nauka, o kterou se katolická teologie dodnes opírá, není jakýmsi archaickým dědictvím, do kterého se věřící musí nějak nepřírozeně nutit, ale že poskytuje starobylou moudrost o nás samotných, jejíž pravdivost lze odkrývat v aktuálním čase i za pomoci nových poznatků. Zkrátka můžeme takovému člověku pomoci zakusit opravdovou, ne falešnou naději na věčný život.

Seznam použitých zkratek

1 Sol	1. List Soluňanům
cit. in	citováno v
LG	konstituce <i>Lumen gentium</i>
Lk	evangelium podle Lukáše
Mt	evangelium podle Matouše
OP	ordo predicatorum
s.	strana
Srov.	srovnej

Seznam literatury

- AKVINSKÝ, Tomáš. *Člověk jako tělo a duše v Teologické sumě*. 1.vydání. Praha: Krystal OP, 2017.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *Dary Ducha svatého v Teologické sumě*. 1.vydání. Praha: Krystal OP, 2018.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *O blaženosti v teologické sumě*. 1.vydání. Praha: Krystal OP, 2016.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *Člověk jako tělo a duše v Teologické sumě*. 1.vydání. Praha: Krystal OP, 2017.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *O pravdě, o myslí*. 1.vydání. Praha: Krystal OP, 2003.
- ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek, 1996.
- Svatý AUGUSTIN. *Vyznání*. 2.vydání. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2019.
- BARRETT, Louise, R. I. M. DUNBAR a John LYCETT. *Evoluční psychologie člověka*. 1.vydání. Praha: Portál, 2007.

- Bible; Písmo svaté Starého a Nového zákona; Český ekumenický překlad.* Praha: Česká biblická společnost, 2009.
- BOUBLÍK, Vladimír. *Teologická antropologie.* 2.vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.
- CARDAL, Roman, FUCHS, Jiří, KAČINOVÁ, Viera. *Do světa filosofů; Učební materiály pro výuku filosofie.* 1.vydání. Praha: Academia Bohemica, 2018.
- CLARKE, Norris C. *Osoba a bytí.* 1.vydání. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.
- Dokumenty II. vatikánského koncilu.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.
- FAJKUS, Břetislav, *Současná filosofie a metodologie vědy.* 1.vydání. Praha: Filosofia - Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 1997.
- GRETT, Joseph. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie.* 1.vydání. Praha: Krystal OP, 2009.
- HAI DT, Jonathan. *Morálka lidské mysli; Proč lidi rozděluje politika a náboženství.* 1.vydání, Praha: dybbuk, 2013.
- KOVÁČ, Ladislav. *Konec lidské evoluce, život v závěrečném věku.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastorači.* 1.vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.
- NAKONEČNÝ, Milan, Tomáš MACHULA a Jan SAMOHÝL. *Česká tomistická psychologie: historie a perspektivy.* 1. vydání. Praha: Triton, 2009.
- PEARCEY, Nancy R., THAXTON, Charles, *Duše vědy.* 1.vydání. Praha: Návrat domů, 1997.
- PEROUTKA, David. *Tomistická filosofická antropologie.* 1.vydání. Praha: Krystal OP, 2012.
- PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky.* 1.vydání. Praha: Krystal OP, 2018.
- RIDLEY, Matt. *Původ ctnosti: o evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka.* 3.vydání. Praha: Portál, 2015.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Vykoupená svoboda; O co v křesťanství jde.* 1.vydání. Praha: Paulínky, 2015.
- WILSON, Edward O. *Smysl lidské existence: evoluce a náš vnitřní konflikt.* 1.vydání. Praha: Dokořán; Praha: Argo, 2016.

Elektronické zdroje

AKVINSKÝ, Tomáš. *De Veritate.* [2019-08-23].

<<https://corpusthomisticum.org>>

AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa teologická*. [2020-02-11].

<<http://summa.op.cz/sth.php>>

Duhem Pierre

<<https://plato.stanford.edu/entries/duhem/>>

JAROŠ, Filip. *Evoluční etika Franse de Waala a její filosofické reflexe* (28.9.2017) [2019-09-07].

<<https://filosofiednes.ff.uhk.cz/index.php/hen/article/view/231>>.

Vitalismus [2019-03-12].

<<https://cs.wikipedia.org/wiki/Vitalismus>>