



Odborný článek

Morální intuice v právu – není pak rozhodování subjektivní?

Linda Tvrdíková

Autorka je studentka doktorského studia na Katedře právní teorie na Právnické fakultě Masarykovy univerzity. V rámci svého výzkumu se zabývá významem intuice pro poznávání lidských práv. Tento článek je výstupem z projektu Interní grantové agentury MU č. CZ.02.2.69/0.0/0.0/19_073/0016943.

Abstrakt

Právní filosofie a teorie zkoumá otázku, zda v některých případech interpretace a aplikace práva sehrává svou roli i osobnost soudce. Víme totiž, že máme interpretační metody, kdy někdy některé z nich mohou vést k různým závěrům, a to někdy i zcela protichůdným. Někteří právní teoretikové a filosofové zmiňují, že v tomto případě hraje svou roli i morální uvažování. I z toho důvodu někteří pak tvrdí, že se v takových případech jedná o subjektivní hodnocení a reakce. Tím však po většinou analýza této problematiky končí. V tomto textu se však s tímto nespokojíme a budeme morální uvažování analyzovat hlouběji. Na základě této analýzy, kde využijeme poznatky kognitivní vědy, které propojíme zejména s filosofií Ludwiga Wittgensteina a Wilfrida Sellarse, se pak budeme snažit vysvětlit, proč nemůžeme souhlasit s tím, že by se jednalo o rozhodnutí zcela subjektivní.

Abstract

Legal philosophy and theory researches an issue whether in some cases the personality of a judge plays a role in the interpretation and application of law. We know that we have methods of interpretation, some of which may lead to different conclusions, sometimes even completely contradictory ones. Some legal theorists and philosophers mention that moral reasoning also plays a role in this case, and for this reason some then argue that in such cases it is a matter of subjective evaluation and reaction. However, for the most part, this is where the analysis of this issue ends. In this text, however, we will not be satisfied with this and will analyse moral reasoning in more depth. On the basis of this analysis, where we will use the insights of cognitive science, which we will link in particular to the philosophy of Ludwig Wittgenstein and Wilfrid Sellars, we will then try to explain why we cannot agree that this is a completely subjective decision.

Pokud hovoříme o výkladu a aplikaci práva, často se zmiňuje morální uvažování. Například Ronald Dworkin tvrdí, že morální uvažování hraje zásadní roli při řešení obtížných ústavních otázek.¹ Dworkinův přístup a jeho teorie se vymezuje proti pozitivismu. Na tomto místě je, dle názoru autorky, vhodné poznamenat, že tuto Dworkinovu tezi nezpochybňoval například ani pozitivista Herbert Hart.² V čem se od Dworkina lišil, bylo to, že tyto úvahy nutně nepovažoval za součást práva. Podobný přístup jako u Harta lze spatřovat i u Josepha Raze³, který nepopírá, že morální úvahy hrají roli v soudním rozhodování, ale tvrdí, že v takových případech soudci uplatňují svou diskreci.⁴

Lze tedy říci, že ani pozitivisté nepopírají, že morální uvažování hraje roli při výkladu a aplikaci práva, a to i v případě soudního rozhodování. Z toho lze vyvodit, že otázka morálního uvažování je relevantní při diskuzi o výkladu a aplikaci práva nejen z pohledu iusnaturalistů, či antipozitivistů, proto může být překvapivé, že se jimi v rámci právní teorie, či filosofie příliš nezabýváme.

Cílem tohoto textu je zaplnit tuto mezeru a zaměřit se na tuto problematiku trochu více. Jeho cílem je vysvětlit, jak funguje morální uvažování dle poznatků kognitivní vědy, které propojíme s analytickou filosofií, zejména s filosofií Ludwiga Wittgensteina, Wilfrida Sellarse a jejich následovníků. V tomto textu se zaměříme zejména na otázku předpokládané subjektivity morálních intuic, které hrají v morálním uvažování naprosto zásadní roli.

1. Metoda zkoumání a vysvětlení, proč se zabývat morálními intuicemi v právu

Čtenář právník by se možná mohl ptát, proč by ho měly zajímat morální intuice. Na tomto místě se na tuto hypotetickou otázku pokusíme odpovědět. Jak bylo uvedeno výše, tak právní teoretikové či filosofové si všímají toho, že pokud hovoříme o interpretaci a aplikaci práva, pak svou roli, a to mnohdy nezanedbatelnou, hraje i morální uvažování. Například Pierluigi Chiassoni pak otevřeně přiznává, že v některých případech záleží na evaluaci soudce jako osoby, kterou z možných interpretací zvolí.⁵ Jak totiž víme existuje několik interpretačních metod, na jejichž základě může interpret dospět v některých případech k různým závěrům. Toto můžeme považovat za poměrně nespornou a triviální tezi. V takovém případě pak vyvstává otázka, které z interpretačních metod dát přednost, kterou z možných interpretací zvolit.

Na tuto otázku se nám snaží někteří právní teoretikové dát odpověď, když se snaží argumentovat ve prospěch některé z nich, která by pak měla hrát mezi ostatními prim. Tak například textualisté odkazují na text právního předpisu – není důležité, co nám zákonodárce chtěl říci, jaký byl jeho záměr, ale co nám prostřednictvím textu říká.⁶ To, co je při interpretaci textu normativního právního aktu nejdůležitější, je samotný text. Oproti této pozici pak vystupují intencionalisté, kteří považují za to nejdůležitější, jaký byl záměr zákonodárce. Na bedrech intencionalistů pak leží vysvětlení toho, co to záměr zákonodárce je a jak se k němu dovítit.⁷ Dalším vcelku vlivným myšlenkovým táborem je pak purposivismus, kde je odkazováno na aktuální účel zákona. Vzhledem k tomu, že ne vždy je účel právní úpravy v normativních právních textech explicitně vyjádřen, ani tento přístup není zcela bezproblémový.

Dá se tak říci, že nějaká obecná shoda na tom, která z interpretačních metod by měla mít vždy přednost, nepanuje. Ostatně, autorka tohoto textu se domnívá, že nelze k jednotnému metodologickému návodu „jak vždy správně interpretovat normativní právní texty“ dospět. Naším výchozím bodem je tak to, že

v těchto případech hraje zásadní roli to, jak se daný interpret s ohledem na daný kontext, a to včetně kontextu skutkového, rozhodne. Důležitá je tak jeho evaluace. V těchto případech pak hraje svou roli i morální uvažování, ať už ve formě spravedlnostního úsudku, nebo vážení proti sobě stojících hodnot. Pokud tuto premisu přijmeme, pak je zřejmé, že bychom se měli více věnovat morálnímu uvažování. Právě toto v tomto textu uděláme.

Abychom dosáhli co možná nejobjektivnějšího pohledu, tak naše pojednání opřeme i o zjištění kognitivních vědců. Tento text se tak ponese v naturalističtějším duchu. Co je třeba hned na úvod zdůraznit je to, že tato naturalizace neznamená, že by autorka chtěla tvrdit, že se vše dá redukovat na surová fakta („brute facts“)⁸, nejedná se o redukcionistický pohled na svět a společenskou realitu. Autorka se tak nehlásí k ontologickému naturalismu, ale k naturalismu metodologickému. Tento text bude vycházet z naturalistického přesvědčení, že filosofie má být v souladu s vědami a má s ní být kontinuální. Například Thomas Nagel si všímá toho, že tento přístup je dnes poměrně běžný mezi analytickými filosofi⁹, kteří vycházejí zejména z filosofie Willarda van Ormana Quina. Ten odmítl, že by mohlo existovat něco jako první filosofie, kde by bylo možné odpovídat na otázky a hledat řešení filosofických problémů *a priori*, tedy bez jakékoli zkušenosti.¹⁰ Toto se označuje jako metodologický naturalismus, kde tento bude námi zvolenou metodou.

Na tomto místě je důležité upozornit na to, že přijetí metodologického naturalismu nutně neimplikuje přijetí i naturalismu ontologického, jak bylo uvedeno výše. Abychom si zcela vyjasnili naši pozici a náš přístup je nutno ještě podotknout, že i samotný metodologický naturalismus může mít různé podoby. Nejzásadnějším dělením je pak rozdělení na metodologický naturalismus, který usiluje o kontinuitu výsledků, a druhým je pak přístup, který zdůrazňuje kontinuitu metod. Základní myšlenkou prvního uvedeného je to, že nějaká filosofická tvrzení nacházejí podporu ve výsledcích a zjištěních věd, kde toto nám může poukazovat na jejich „správnost“, neboť některé teorie jsou podepřeny „tvrdými daty“ věd. Jinými slovy, stavíme tak teorie před tribunál faktů.¹¹ Druhý přístup pak zdůrazňuje zejména to, že máme používat metody, které jsou používány ve vědách a ty přenést do filosofie.¹²

Mezi těmito dvěma je i přes to, že jejich cílem je kontinuita filosofie s vědami, poměrně značný rozdíl, a to s ohledem na jejich cíl. V případě Quinovského naturalismu, který zastává postoj kontinuity výsledků, jde o to, že tímto způsobem chceme popsat a vysvětlit nějaké věci, oproti tomu v případě Goldmanovského naturalismu, kde se jedná o naturalismus kontinuity metod, je cílem regulovat praxi prostřednictvím toho, že stanovíme nějaké standardy a normy.¹³ Tento text se ponese v duchu Quinovského naturalismu, kde jeho cílem není stanovit nějaké normy, či standardy, ale vysvětlit a popsat, co se děje, když soudci interpretují právo a rozhodují případy.

Tento text tak bude mít charakter analyticko-explikační, kde budeme analyzovat, jak morální uvažování funguje za pomoci poznatků kognitivní vědy. Jak uvidíme, tak v současné době je víceméně obecně uznáváno a data tomu nasvědčují, že naše morální rozhodnutí jsou nikoli výsledkem deliberativního myšlení a uvažování, ale naše deliberativní složka je spíše jako právník, který obhajuje rozhodnutí, které učinil náš automatický systém. Slovy Jonathana Haidta náš deliberativní systém je pouze racionálním ocasem našeho emocionálního psa.¹⁴ Naše morální rozhodnutí jsou závislá na našich morálních intuicích, které bývají v některých případech zkreslené a neodůvodněné.

Na základě tohoto bychom pak mohli dospět k závěru, že se jedná o rozhodnutí, která jsou velice subjektivní, což by nám v rámci soudního rozhodování mohlo a mělo vadit, neboť se domníváme, že soudní rozhodnutí by měla být objektivní, čemuž nasvědčují například následující vyjádření:

„*State v. Martini*, 651 A.2d 949, 997-1000 (N. J. 1994) (Handler, J., dissent) (na několika místech spojuje intuici s pouhou subjektivitou při kritice přezkumu přiměřenosti trestu smrti a odkazuje také na „nevysvětlené intuitivní morální reakce“ soudců na konkrétní trestné činy).

[...] *Shaffer v. Farm Fresh, Inc.*, 966 F.2d 142, 145-46 (4th Cir. 1992) (zastává názor, že „je zapotřebí nějakého silnějšího objektivního ukazatele [...] než pouhé soudcovské intuice, aby byl odůvodněn drastický krok spočívající v diskvalifikaci obhájce“),

Squires v. Squires, 854 S. W.2 d 765, 775 (Ky. 1993) (Leibson, J., nesouhlasné stanovisko) (argument, že „stanovisko většiny [...] je spíše intuitivní než objektivní“.⁴⁵

Zdá se tak, že se můžeme tázat přinejmenším na dvě hlavní otázky:

- (1) Co by v těchto případech mohlo být **silnějším objektivním ukazatelem**?
- (2) Jsou intuice něčím **ryze subjektivním**?

Vzhledem k tématu, kterému se v tomto textu věnujeme, se budeme zabývat druhou otázkou. V tomto textu vysvětlíme, že morální intuice nejsou tak subjektivní, jak se zdá, že někteří tvrdí. K obhajobě tohoto postoje využijeme filozofii Ludwiga Wittgensteina, Wilfrida Sellarse a jejich následovníků, kteří zdůrazňují roli pravidel v našem životě a vidí člověka zejména jako tvora normativního. Abychom se stále drželi naturalistického pojetí, ke kterému se autorka přihlásila, pak i myšlenky těchto filosofů propojíme s poznatky kognitivní vědy a jimi je podepřeme. Uvidíme, že tyto filosofické koncepce stojí před tribunálem faktů. Sellarsovy myšlenky lze dle názoru autorky synergicky propojit s poznatky kognitivní vědy, zejména pak s Haidtovým společensko-intuicionistickým modelem. Prostřednictvím této metody pak poukážeme na to, že byť je morální uvažování založeno na morálních intuicích, naše morální rozhodnutí jsou tak tedy činěna nevědomě a automaticky, tak se nedá tvrdit, že by byla něčím ryze subjektivním.

2. Morální uvažování

Než přikročíme k samotné analýze a explikaci toho, proč se dle názoru autorky nemůže o morálních intuicích hovořit jako o něčem ryze subjektivním, si představíme dvě asi nejvýznamnější pozice, které autoři zastávají, pokud diskutují otázku morálního uvažování. První z nich je pozice racionalistická, druhou z nich je pak nepřekvapivě pozice, která se staví do opozice k této, proto ji budeme nazývat anti-racionalistická. Tyto dvě si v následujících řádcích představíme. Následně poukážeme na to, že ani jedna z pozic v jejich ryzí formě se dle našeho názoru nedá považovat za zcela přesnou a v části 3.3 uvedeme naši pozici, která bude dále rozvedena v části 4 tohoto textu.

2.1 Racionalistická koncepce

Pokud bychom chtěli stručně popsat racionalistickou pozici, pak bychom mohli říci, že „*tvrdí, že morální soudy jsou založeny na (dobrých) důvodech a že to, jaké dobré důvody člověk má, má psychologicky reálný význam pro morální soudy.*“¹⁶ Z toho tedy můžeme implikovat, že tyto důvody, které nějaký subjekt má, hrají důležitou roli v kauzální explikaci toho, proč daný jedinec zastává tu kterou pozici a proč učinil nějaký úsudek. Hanno Sauer toto označuje jako teze efektivity (v originále „the Effective Thesis“).¹⁷ Co rovněž stojí za povšimnutí na tomto místě, je to, že pro naše rozhodnutí bychom podle této koncepce měli mít dobré důvody. Zdá se tak, že kromě dobrých důvodů pro naše

jednání existují i důvody, které dobrými nejsou.

V této souvislosti Hanno Sauer hovoří o motivačních a normativních důvodech osoby. Otázkou pak je, jaký je mezi těmito dvěma vztah, neboť se může stát, že v nějaké situaci se tyto naše důvody mohou značně lišit, tedy mohou jít klidně proti sobě. Jak se pak člověk rozhodne a na základě kterých z nich učiní své rozhodnutí? Například Michael Smith se zdá zastávat pozici, že těmi rozhodujícími důvody, jsou důvody normativní, když tvrdí, že:

„deliberativní perspektiva je skutečně perspektivou vysvětlení, stačí poznamenat, že tvrdit opak se rovná domněnce, že souvislost mezi tím, co se rozhodneme udělat na základě racionální úvahy, a tím, co uděláme, je zcela nahodilá a náhodná. (...) Když uvažujeme a rozhodujeme se, co máme racionální zdůvodnění udělat, pak právě tato skutečnost (...) ovlivňuje to, co uděláme.“¹⁸

Pokud bychom se pak podívali třeba na to, jak Jonathan Haidt vymezuje racionalistické koncepce, pak můžeme říci, že v podstatě využívá mutace teze efektivity, když tvrdí, že „*racionalistické přístupy (...) tedy říkají, že k morálnímu poznání a morálnímu úsudku se dospívá především procesem uvažování a reflexe.*“¹⁹ To tedy znamená, že se jedná o deliberativní proces, který probíhá prostřednictvím deliberativního myšlení, kde jednotlivec – myslící a uvažující bytost – zvažuje různé důvody a výsledkem tohoto vědomého zvažování je následné rozhodnutí.

Tento pohled na morální uvažování bychom tak zcela jistě mohli označit za individualistický přístup k uvažování, v tomto případě morálnímu uvažování, kde „*uvažovat znamená zapojit se do vědomé myšlenkové činnosti, jejímž cílem je vypracovat důvody pro, nebo proti přijetí, nebo provedení něčeho.*“²⁰ Prvně tedy uvažující osoba hledá důvody pro a proti nějakému jednání, ty pak zvažuje, aby dospěla k co nejlepšímu rozhodnutí a až následně dochází k aktu rozhodnutí jako takovému.

Jak vidíme, v rámci tohoto přístupu hraje prim lidský rozum, který je čistě deliberativní záležitostí, a právě díky této naší schopnosti takto uvažovat a zvažovat nejrůznější důvody, jsou lidské bytosti označovány jako racionální. V rámci této racionalistické tradice bývaly odmítány ostatní vstupy jako emoce, city či pocity jako něco, co do tohoto procesu nepatří, neboť pouze zatemňují náš úsudek a zkreslují naše rozhodování.

Rozum tak byl tradičně stavěn do protikladu k emocím a pocitům, kde rozum býval glorifikován, emoce, city a pocity bývaly naopak velmi často zatracovány. Linii této tradice můžeme vysledovat například až do Antiky k Platonovi, kde rozum byl spojován s božstvím, oproti tomu emoce s animalitou.²¹ Tato linka se pak táhne až do dnešní doby, a to přes stoiky, středověké křesťanské filosofy, novověké racionalisty jako byl Descartes a Leibniz, a Kanta, který měl na formování dnešního myšlení a filosofie významný vliv.²²

Tito myslitelé by pak zřejmě byli zklamáni, kdyby byli obeznámeni s výsledky experimentů a výzkumů prováděných kognitivními vědci. Ty totiž naznačují, že člověk, pakliže se má rozhodovat sám, není až tak úspěšným. Ukazuje se, že

„přibývá důkazů o tom, že výkony lidí v experimentálních úlohách určených k testování individuálních schopností uvažování jsou špatně kalibrovány vzhledem k uznávaným kánonům dobrého uvažování (...). Úsudky subjektů o platnosti argumentů (...) mohou být ovlivněny tím, jak věrohodné se jim zdají být premisy (...), nebo tím, jak věrohodné se jim zdají být závěry (...). (... Navíc) lidé (také) mají tendenci hledat spíše důkazy na podporu něčeho, co považují za věrohodné, a důkazy, které svědčí opačnému závěru, opomíjet (...). Lidé také s větší pravděpodobností dospějí k závěrům, k nimž chtějí dospět (...), mají tendenci setrvávat ve svých přesvědčeních, přestože jsou jim předkládány důkazy,

*které svědčí, že je tomu jinak (...), a mají tendenci se rozhodovat tak, aby se jim to lépe zdůvodňovalo (...).*²³

Zdá se tak, že hledání důvodů již předchází nějaké rozhodnutí, a to je založeno na tom, čemu člověk věří, co si myslí, že je správným řešením. Těmito a dalšími výsledky výzkumů a experimentů v oblasti kognitivní vědy se pak zdá být značně zpochybněna racionalistická koncepce, kde je tvrzená kauzální spojitost mezi normativními, dobrými důvody a našimi rozhodnutími. Na základě těchto zjištění se pak spíše zdá, že to není tak, že by vědomé, deliberativní přemýšlení a zvažování důvodů předcházelo rozhodnutí, ale že je tomu spíše naopak. S touto myšlenkou pak pracují anti-racionalisté, kde teorií, kterou si více rozvedeme a s kterou budeme v textu pracovat, bude společensko-intuicionistický model Jonathana Haidta.

2.2 Haidtova anti-racionalistická koncepce

Jak už bylo výše naznačeno, tak racionalistická koncepce není jedinou koncepcí morálního uvažování. Velice významnou osobností, která se snaží vymezit proti tomuto pojetí je Jonathan Haidt, který koncipoval na základě experimentů, které prováděl, model jiný. Tento model nazývá společensko-intuicionistický model. Haidt si totiž všímá toho, že se zdá, že naše morální odůvodňování neprobíhá před tím, než dojdeme k našemu rozhodnutí, ale že je to právě naopak.

Podle této koncepce dochází k vědomému uvažování až *post hoc*. Tvrdí, že náš morální úsudek není výsledkem pomalého, deliberativního uvažování, ale spíše výsledkem rychlého a automatického hodnocení a intuitivního rozhodnutí.²⁴ Naše rozumové schopnosti se tedy častěji podobají právníkům, kteří obhajují naše původně intuitivní soudy, než vědcům, kteří hledají pravdu. Jak uvádí například Mercier a Sperber: „*Své důvody obvykle konstruujeme jako dodatečné zdůvodnění.*“²⁵

Z tohoto důvodu, že se zdá, že naše deliberativní myšlení a hledání důvodů nastupuje až následně po tom, co je již učiněn závěr, Haidt označuje naše deliberativní myšlení jako racionální ocas našeho emocionálního psa. Emocionálním psem je označován náš automatický, intuitivní systém. Tento emocionální pes učiní rozhodnutí, a to bez přispění deliberativního systému a zvažování důvodů.²⁶ Z toho tedy vyplývá, že teze efektivity, kterou Sauer spojuje s racionalistickou koncepcí morálního uvažování, nemůže být pravdivá. Naše normativní důvody nehrají kauzální roli při vytváření našeho úsudku.

Haidt dospěl k tomuto závěru na základě experimentů, které prováděl se svými kolegy. Asi nejznámějším příkladem jeho experimentů je ten, kde dávají subjektům ke zhodnocení morálnost či nemorálnost jednání dvou sourozenců, kteří se rozhodnou, že spolu budou mít sex. Tento scénář je následující:

*„Julie a Mark jsou bratr a sestra. O letních prázdninách společně cestují po Francii. Jedné noci zůstanou sami v chatě nedaleko pláže. Rozhodnou se, že by bylo zajímavé a zábavné, kdyby se zkusili milovat. Přinejmenším by to pro každého z nich byla nová zkušenost. Julie bere antikoncepční pilulky, ale Mark pro jistotu použije i kondom. Oba si milování užívají, ale rozhodnou se, že už to nebudou opakovat. Tu noc si nechají jako zvláštní tajemství, díky němuž se cítí ještě blíž jeden druhému. Co si o tom myslíte vy? Bylo toto jednání v pořádku?“*²⁷

Dle výsledků jejich experimentu se zdá, že většina lidí odpoví, že to nebylo v pořádku, že toto jednání bylo morálně špatné.²⁸ Výzkumníci se těchto respondentů následně ptali na důvody, které je vedli

k jejich rozhodnutí. Ti často zmiňovali nebezpečí početí mezi sourozenci, které, jak dnes víme, může přinášet spoustu obtíží pro dítě, nebo že by mohlo dojít mezi sourozenci k narušení vztahu.²⁹ Pokud se však pozorně podíváme na daný scénář, tak si povšimneme, že tyto varianty jsou v něm vyloučeny. Je uvedeno, že byla použita dokonce dvojí antikoncepce a že jejich vztah byl naopak posílen.

Toto pak Haidt nazývá morální ohlupování (v originále „moral dumbfounding“). Lidé až *post hoc* hledají důvody pro svá rozhodnutí, ale nejsou schopni žádné dobré a smysluplné důvody nalézt. To jsme viděli například u výše uvedeného případu, kdy respondenti uváděli jako důvod pro jejich rozhodnutí, že by mohlo dojít k početí, kde rodiči by byli pokrevní příbuzní – sourozenci. Tento důvod nemohl být tím, co tyto respondenty vedlo k jejich rozhodnutí, neboť scénář byl navržen tak, aby bylo v podstatě nemožné, že k tomuto dojde. Nebo když uváděli jako důvod, že by mohlo dojít ke zhoršení vztahu mezi sourozenci, toto bylo rovněž scénářem vyloučeno. Tedy nikomu nebylo žádným způsobem ublíženo. Někteří respondenti rovnou uvedli, že neví, proč tomu tak je, ale ví, že to tak je.³⁰

Haidt uvádí v rámci jeho modelu čtyři důležité spojitosti (v originále „links“). První dvě z nich souvisejí s tím, co bylo uvedeno výše. Jsou jimi spojitost s intuitivním úsudkem a spojitost se zdůvodňováním *post hoc*. Ty se týkají toho, že morální hodnocení probíhá automaticky a nevědomě a ve vědomí se nám zjeví, aniž bychom zvažovali nějaké důvody. Ty mají své místo až když se snažíme toto rozhodnutí justifikovat. Dalším je pak spojitost s přesvědčováním důvody, kde již dochází k tomu, že důvody, které jsme *post hoc* vytvořili, aby justifikovaly naše rozhodnutí, musíme verbálně formulovat a snažíme se jimi přesvědčit ostatní, aby sdíleli náš názor. Posledním základní spojitostí v tomto modelu je pak spojitost se společenským přesvědčováním, kde uvádí, že díky tomu, že žijeme ve společnosti a patříme do různých skupin, tak jsou naše názory spolu-vytvářeny ostatními jedinci, a to i bez potřeby verbální, explicitní komunikace a přesvědčování.³¹

Právě poslední ze zde uvedených spojitostí bude pro naši argumentaci, že byt' dochází k našim morálním rozhodnutím nevědomě a automaticky a deliberativní uvažování má své místo až následně, když se snažíme justifikovat toto automaticky učiněné rozhodnutí, tak nemůžeme tvrdit, že by se jednalo o něco, co by bylo ryze subjektivní. K tomu, abychom toto demonstrovali využijeme v části 4 tohoto textu zejména filosofii Wilfrida Sellarse a pozdního Ludwiga Wittgensteina, kteří si všímají toho, že jsme dodržovatelé pravidel (v originále „rule-followers“), nebo jinými slovy normativní tvorové. Co to znamená, bude podrobněji rozebráno v části 3.1 tohoto textu.

2.3 Naše pozice

V předchozích řádcích jsme si představili racionalistickou a anti-racionalistickou koncepci morálního uvažování. Na tomto místě si vyjasníme naši pozici. S jakým modelem morálního uvažování budeme pracovat? Vzhledem ke zvolenému metodologickému postupu se jeví jako vhodnější následovat spíše anti-racionalistickou koncepci, která je vystavěna tak, aby byla v souladu s výsledky experimentů kognitivních vědců. Budeme tak akceptovat tezi, že k morálnímu rozhodnutí dochází automaticky a nevědomě a vědomé rozvažování a hledání důvodů přichází až *post hoc*.

Co ovšem nepřijímáme je to, že by zde existovaly nějaké morální pravdy, které se nám zjevují způsobem podobným percepci.³² Tato pozice by byla totiž spojena s morálním realismem, kde tuto pozici v tomto textu nezastáváme.³³ Nechceme argumentovat, že existují objektivní (v přísném slova smyslu, kdy bychom tvrdili, že jsou ontologicky objektivní) morální fakta, která můžeme poznávat a díky nimž mohou být některé naše morální výroky pravdivé. Spíše právě naopak, jelikož jsme

přesvědčení, že i samotná moralita je závislá na společnosti a na jednotlivcích v ní žijících a není nám tak nějakým nadpřirozeným způsobem daná.³⁴ Je součástí našeho společenského prostředí (v originále „social niche“), na jehož tvorbě, zachování a přeměně se všichni podílíme. Jak uvádí Joseph Rouse: „jsme individuální organismy, které se zároveň podílejí na větším vzorci, který tvoří tento způsob života, který nazýváme lidským.“³⁵

Nesdílíme tak přesvědčení intuicionistů „že existují morální pravdy a že když lidé tyto pravdy chápou, nedělají to procesem racionalizace a reflexe, ale spíše procesem podobným vnímání, kdy člověk „prostě bez argumentů vidí, že jsou a musí být pravdivé“. (Harrison, 1967, p. 72). Prohlášení Thomase Jeffersona, že některé pravdy jsou „samozřejmé“, je příkladem etického intuicionismu.“³⁶ To, že je považujeme za skutečně pravdivé, ještě neznamená, že jsou pravdivé. Pouze je považujeme za něco, co je naprosto objektivní a pravdivé. V další části tohoto textu si vysvětlíme, jak k tomu dochází.

To, že se nám zjevují v naší mysli souvisí s tím, že rozhodnutí je činěno prostřednictvím intuitivního systému, s čímž souhlasíme. To ovšem nutně neznamená, že bychom museli přijmout etický intuicionismus a morální realismus. Jak vysvětluje Antonio Damasio, tak tyto naše „reakce (...) jsou naučené zkušeností, vedou k rychlým, neuvědomělým, (...) rozhodnutím (...): jejich výstup (...) předchází jakýmkoli vědomým úvahám.“³⁷ Kde onou podstatnou zkušeností, prostřednictvím kterých dochází k formování intuic je proces sociální interakce³⁸, nikoliv vnímání nějakých skutečně ontologicky objektivních morálních skutečností.

Co však s Haidtem jednoznačně sdílíme je jeho přesvědčení o spojitosti se společenským přesvědčováním, kde stručně uvádí, že jsou naše názory (a tím i naše morální intuice) spoluutvářeny ostatními lidmi. To jsme ostatně naznačili již v předchozím odstavci, kde jsme zmínili, že zkušeností, která je pro formování intuic podstatná, je sociální interakce. Tomu, jak k tomuto spoluutváření dochází, se budeme věnovat blíže v následující části, kde si představíme člověka jako normativního tvora. Právě toto nazírání na člověka bude zásadní pro to, abychom vysvětlili, že morální intuice nelze označovat za něco, co by bylo ryze subjektivní. O subjektivitě se, dle našeho názoru, v tomto případě nedá v žádném případě hovořit.

3 Otázka subjektivity morálních intuic

Nyní, když jsme snad dostatečně vysvětlili, že pokud hovoříme o morálním uvažování a evaluaci, tak bychom se měli věnovat otázce morálních intuic, se můžeme zaměřit na samotnou otázku toho, zda můžeme tyto spatřovat jako něco, co je ryze subjektivní. To je totiž nejčastější námitkou proti nim, jak jsme uvedli již dříve v textu. Na tomto místě budeme argumentovat, že nejsou subjektivní, ale velice komplexní intersubjektivní záležitosti. Kde i díky tomuto je pak spatřujeme jako něco skutečně objektivního, jako něco, co je samozřejmě pravdivé.³⁹

3.1 Lidé jako normativní tvorové

Pro naši koncepci bude důležité představit si člověka jako normativního tvora. To, že je člověk tvor normativní, znamená, že ve světě, ve svém okolí, spatřuje pravidla, a to v podstatě v jakékoli aktivitě. Toto považujeme za zásadní poznatek Wilfrida Sellarse, když tvrdí: „Když Bůh stvořil Adama, zašepal mu do ucha: „Ve všech souvislostech jednání rozpoznáš pravidla, i kdyby to bylo třeba jen pravidlo, abys

rozpoznával pravidla. Až přestaneš pravidla rozpoznávat, budeš chodit po čtyřech.⁴⁰ Z tohoto můžeme soudit, že podle Sellarse je zásadním rozdílem mezi člověkem a ostatními tvory to, že ve svém okolí člověk spatřuje pravidla. Tato pravidla si postupně osvojuje, internalizuje, jedná podle nich a nejen to, dokonce je pak i vynucuje.⁴¹

Tato pravidla nemusejí být explicitně vyřčena, není tedy třeba, aby se jim člověk učil pouze skrze verbální komunikaci. Toho si všímá například už i Ludwig Wittgenstein, když se ve svých *Filosofických zkoumáních* táže, jak poznáme, že se nějaká hra hraje podle nějakého pravidla. Na to odpovídá, že:

„Pravidlo může být pomůckou při výuce hry. Nebo je pravidlo nástrojem samotné hry. Nebo se pravidlo nepoužívá ani při výuce, ani při samotné hře, ani není uvedeno v seznamu pravidel. Člověk se učí hře tím, že pozoruje, jak hrají ostatní. Říkáme však, že se hraje podle takových a takových pravidel, protože pozorovatel může tato pravidla vyčíst z herní praxe jako přírodní zákon, kterým se hra řídí.-- Jak ale pozorovatel v tomto případě rozlišuje mezi chybami hráčů a správnou hrou?-- V chování hráčů jsou pro to charakteristické znaky.“⁴²

Z tohoto můžeme dovodit, že pravidla se lze naučit několika možnými způsoby. Buď tak, že jsou explicitně vyřčena, nebo pouze pozorováním druhých, z toho, jak se chovají a jednají, a také z kritických, nebo jinak řečeno normativních postojů, druhých - ty jsou rozhodující, když chceme rozeznat správné jednání, tedy to, které je v souladu s daným pravidlem, a špatné jednání, tedy to, které s tímto pravidlem v souladu není. Jen z tohoto pozorování pak můžeme dovodit existenci nějakého pravidla.

Toto tvrzení, že člověk je tvor normativní ve výše uvedeném smyslu, potvrzují i výsledky výzkumů, které ukazují, že již děti v útlém věku jsou schopny „odvozovat pravidla a normy konvenčních činností podobných hrám, stejně jako instrumentálních činností.“⁴³ To, že sledujeme normativní postoje ostatních a nikoli jen samotné jednání, je velice důležitým aspektem. Tím se vyhneme regularismu, tedy tvrzení, „že chování řízené pravidly není ničím jiným než pravidelným chováním (což by smazalo jakýkoli rozdíl mezi tím, když se kámen řídí gravitačním zákonem tím, že padá, a tím, když se člověk řídí pravidly silničního provozu tím, že zastaví na červenou).“⁴⁴

Díky tomu, že jsme normativními tvory se pak nemusíme řídit pouze přírodními zákony, ale velice důležitou roli hrají i jiná pravidla, společenská pravidla. Ta si sami jakožto jedinci nevytváříme, ale v průběhu ontogeneze se jim učíme a postupně si je internalizujeme. Tím si lidstvo vytváří svou druhou přírodu⁴⁵, která otevírá prostor pro svobodnou volbu, ale také odpovědnost za naše jednání. Jaroslav Peregrin pak hovoří o tom, že pravidla nám otevírají „různé „virtuální prostory“, v nichž my lidé žijeme své životy. To (...) úzce souvisí se skutečností, že jsme si my lidé vyvinuli velmi zvláštní způsob zvětšování našeho prostředí: nejenže přetváříme, přebudováváme (a někdy bohužel i devastujeme) naše přirozené prostředí, ale také na něj stavíme svou vlastní normativní, institucionální realitu.“⁴⁶

Pokud bychom se více zaměřili na ontogenezi a naše učení se všemožným pravidlům, která v rámci společenské reality (naší druhé přírody) existují a která ji i konstituují, tak i zde můžeme spatřit postřeh ve Sellarsově filosofii. Když Sellars hovoří o pravidlech, rozlišuje mezi dvěma důležitými typy pravidel. Jedná se o pravidla typu *ought-to-do* a *ought-to-be*. První z nich nazývá **pravidla jednání** a „jsou přímými směrnicemi pro naši činnost.“⁴⁷ Mají následující formu:

„Pokud je někdo v C, měl by udělat A.“⁴⁸

Vidíme zde tedy přímou direktivu, co máme, pokud jsme v C, dělat. Máme dělat A.

Druhá pak nazývá **pravidla kritiky**⁴⁹, „*kteřá přinášejí tyto směrnice pouze nepřímou*“⁵⁰. Tato pravidla pak mají následující formu:

„*X by mělo být ve stavu F, kdykoli nastane takový a takový případ.*“⁵¹

Mezi pravidly *ought-to-do* a *ought-to-be* je dle Sellarse nutné rozlišovat, mají mezi sebou však vztah. Tento vztah je, že „*ought-to-be* implikují *ought-to-do*“⁵². Pokud totiž víme, co být má, tedy jaké je *ought-to-be*, pak z toho můžeme dovodit, co je třeba k tomu, aby to opravdu bylo, udělat. Implikuje to tak pro nás pravidla *ought-to-do*, která nám přesně říkají, jaké má být naše jednání.

Tato pravidla jsou důležitá v tom, že nám pomáhají orientovat se ve společenské realitě, rozumět naší druhé přírodě a zároveň nám ji pomáhají udržovat⁵³, a to tím, že je jako pravidla vnímáme, učíme se je, následně je přijímáme jako něco, co být má. Stávají se pro nás pravidly *ought-to-be*, která pak učíme další jedince. V tomto kontextu Sellars hovoří o školitelích a školených (v originále „trainers and trainees“). Školitelé již prošli učením se společenským pravidlům, přijali je a nyní cvičí školené.

„*Dvěma výše uvedeným typům pravidel odpovídají dva typy záměrů (...). Jedním z nich je záměr něco udělat, vyjádřený jako „mám udělat“(...). Druhým je záměr, aby nastal nějaký stav věci, vyjádřený jako „má - být“(...).*“⁵⁴

Pokud toto aplikujeme na Sellarsův příklad, získáme toto schéma:

(R1): „*Člověk by měl cítit soucit s pozůstalými.*“⁵⁵

Představte si batole Jacka a jeho matku Julii, kde Julie je v pozici trenéra, který se již řídí pravidlem *ought-to-be* (R1) a chce, aby se Jack tomuto pravidlu podřídil. Julie tedy rozpozná záměr:

Má_{my} - Být [Školení reagují soucitem pro pozůstalé]

A „*Sellars se domnívá, že ought-to-be může být realizováno pouze tehdy, je-li spojeno s ought-to-do, a tak (...) školitelé mohou dospět k následujícímu ought-to-do (...)*“⁵⁶:

Má_{my} - Dělat [Opravuji Jacka, pokud reaguje jiným způsobem]

Jak si můžeme povšimnout, díky tomu, že zde máme *ought-to-be* (má_{my} -být), které považujeme za něco, čeho chceme dosáhnout, ale nikoli jen my, ale my jako členové nějaké skupiny, státu, kultury, tak se nám zde objevuje nikoli soukromý záměr, ale náš-záměr (kolektivní záměr, v originále „we-intention“). To je další velice důležitý Sellarsův postřeh, a to ve vztahu ke konstrukci a udržování sociální reality. Budeme se mu tak v následujících řádcích věnovat.

3.2 Náš-záměr („we-intentions“)

Když Sellars hovoří o společenských, zejména pak morálních, pravidlech, tak zdůrazňuje úlohu našich-záměrů. Ty se liší od individuálních záměrů, a to tak, že v jejich případě sami sebe nevnímáme pouze jako samotného jedince majícího své osobní zájmy, kterých chce docílit, ale jako součást nějaké komunity, která má společně nějaké cíle. Nejme tedy pouhými egoisty, ale naše myšlení a jednání je ovlivňováno i tím, co chceme „my“ jako komunita. Jak Sellars uvádí:

„*Členové naší komunity, pokud si váží obecného blaha [nečiní tak] z osobního hlediska - (...)
- ale jako jedni z nás.*“⁵⁷

Tato naše komunitní perspektiva, kdy se na některé činy a jednání díváme nikoli z našeho egoistického,

osobního hlediska, ale z pozice společenství, jehož jsme členy, může být vymezena tak, že „jako členové skupiny usuzujeme, co by měl každý z nás udělat. Právě takový obsah musí mít podle Sellarse morální intence. Takové intence mají schematicky kategoriální formu: „Má se stát, že každý z nás učiní Ai, jestliže je v Ci.“⁵⁸ Jeremy Randel Koons toto uvažování pak nazývá kooperativní racionalitou, kde právě toto spatřuje jako spojnicí a vysvětlení přechodu mezi osobní perspektivou a perspektivou odnikud, též označované jako ptačí perspektiva.

K tomu, než se tento pohled odnikud u nás objevil, nevedla zcela přímočará cesta. Michael Tomasello, když diskutuje vývoj morality tak, jak ji známe dnes, od sebe odlišuje morálku soucitu a morálku férovosti. První z nich „zahrnuje motivaci obětovat něco pro zlepšení situace druhého jedince (tzv. altruistická pomoc), což předpokládá zaprvé kognitivní schopnost rozpoznat pocity, pohnutky, nebo záměry jiných jedinců, zadruhé schopnost zvolit vhodnou formu pomoci (emocionální, nebo fyzickou). Její motivační procesy jsou navázané na prosociální afekty (afektivní rezonance, sympatie, empatie), které se nejspíše vyvinuly u savců v kontextu péče o potomky (ochrana, výživa atd.).“^[59]

Díky druhé z nich, tedy díky morálce férovosti, „jsou aktéři schopni posuzovat a regulovat sociální interakci z hlediska sdílených kooperativních ideálů, které nestranněji a závazněji vymezují, jak se má jednat v dané situaci/interaktivní roli, bez ohledu na to, kdo hraje kterou roli.“⁶⁰ K tomu, aby se mohla plně vyvinout morálka férovosti, bylo zapotřebí, aby vznikly „nové psychologické dispozice, které se původně vyvinuly pro koordinaci komplexnějších forem mutualistické spolupráce, z nichž mohli v případě, že byla součinnost dostatečná, bezprostředně profitovat všichni zúčastnění.“⁶¹ V takovémto pojetí je ono *ought-to-be* nejen důsledkem a následkem nějakého vnějšího donucení prostřednictvím násilí, ale i donucení kooperativního.⁶²

Toto donucení se vyvinulo společně s tím, jak lidé žili a jak se měnilo jejich prostředí a jejich potřeby. V původním prostředí si totiž víceméně každý příslušník byl schopen obstarat obživu sám, nemusel s nikým spolupracovat. Tito lidé tak spolupracovali pouze s nejbližšími příbuznými, kde se morálka soucitu vyvinula v souvislosti s péčí o děti⁶³, nebo v aliancích. V rámci aliancí se však jednalo spíše o typ machiavelistické inteligence, jednalo se tedy spíše o to zmanipulovat ostatní, aby dělali, co chci. Převažoval zde tak stále individualismus.⁶⁴

Po tom, co se změnilo prostředí a ekologické podmínky, a tyto skupiny se začaly střetávat a soupeřit o potravu, tak lidé začali být nuceni k spolupráci, aby přežili.⁶⁵ V takovýchto podmínkách byl pro lov a další obstarávání potravy upřednostňován jedinec, který spolupracoval a nikoli uzurpátor: „to vytvořilo selekční tlak, který místo agresivních jedinců upřednostňoval takové, kteří byli schopni fungovat kooperativně (...)“⁶⁶ Tuto změnu společenského řádu, který se posouvá od hierarchického uspořádání k egalitářství, nazývá Tomasello sebe-domestikací.⁶⁷ K této sebe-domestikaci a přechodu od egoistického pohledu k ptačí perspektivě uvádí Castro následující:

„V průběhu života si člověk vytváří sociální referenční skupinu s jedinci, kteří jsou v určité fázi života v úzké interakci (rodiče, partner, přátelé a kolegové). Naši tezí je, že jedinec v sociální referenční skupině není vůči chování osoby ve skupině ani neutrální, ani pasivní. Naopak, hodnotí a projevují aprobaci, nebo neaprobaci, i když se jich dané chování přímo netýká. Šimpanzi mohou klasifikovat chování jiných jedinců jako příznivé, nebo nepříznivé ve vztahu k sobě samým a mohou podle toho jednat, ale schopnost aprobovat, nebo neaprobovat naučené chování jiných jedinců u primátů zřejmě zcela chybí (...).“⁶⁸

Lidé tak vytvořili nového aktéra – „my“, kde se vyskytuje společná intencionalita.⁶⁹ U ní je podstatné,

že něčeho chceme dosáhnout společně, sledujeme společný cíl. Lidé tak začali chápat své role a zároveň došlo k tomu, že začali uvažovat normativně. Chápali svůj společný závazek a odpovědnost vůči svým partnerům. Pokud někdo tento závazek nedodržel, pak byl sankcionován⁷⁰, a to nikoli pouze fyzicky, tedy například tím, že by ho ostatní členové skupiny bili klackem, ale i společensky, tedy tím, že s ním nechtěli dále spolupracovat.

Když skupiny už nebyly tak malé, aby každý mohl znát každého a aby věděl, že patří do určité skupiny, tak se lidé začali rozeznávat podle charakteristických znaků, kde bylo důležité, zda tento člověk dělá věci (například loví ryby) tak jak to děláme my, tedy podle našich pravidel. V rámci skupin tak vznikala pravidla, která byla důležitá i kvůli tomu, že nám umožnila identifikovat, kdo je součástí naší skupiny. Mezi těmito pravidly se pak objevovaly i normy morální.

Ty „regulovaly oblasti, na nichž měla skupina eminentní zájem, a současně se v nich projevovaly kompetitivní motivy a nároky. Regulovaly např. použití násilí mezi členy skupiny, (...), s kým se pářit a podobně.“⁷¹ Tato pravidla mohli všichni, kdo byli součástí skupiny vnímat tak, že pochází od všech a platí pro všechny, díky nim bylo možné pozorovat, hodnotit a regulovat rozhodování a jednání nikoli z egoistického, subjektivního hlediska, ale hlediska „objektivního“.⁷² Z hlediska onoho nového aktéra – my, kde toto my vznikalo díky společnému kulturnímu kontextu.

3.3 Morální intuice nejsou něčím ryze subjektivním

V předchozích řádcích jsme se snažili ukázat, že ani rozhodnutí (v morálních otázkách), která jsou učiněna automaticky a nevědomě, nemůžeme považovat za něco, co by bylo ryze subjektivní. Jak jsme analyzovali a vysvětlili, tak byť se jedná o rozhodnutí, která jsou činěna bez kognitivního úsilí a objeví rychle v našem vědomí, a to bez deliberativního přemýšlení, tak se jedná o záležitost, která je velice komplexním způsobem intersubjektivní. Tyto „reakce (...) jsou naučené na základě zkušeností, (a) vedou k rychlým, neuvědomělým, (...) rozhodnutím a (...) jejich výstup předchází jakýmkoli vědomým úvahám.“⁷³

Co je rovněž vhodné poznamenat, je to, že například Antonio Damasio uvádí, nejen to, že se jedná o odpovědi, kterým se učíme skrze zkušenost (zejména pak skrze naše interakce s ostatními lidmi v naší komunitě, s kterými sdílíme kulturní kontext, kde se učíme pravidlům *ought-to-be*), ale upozorňuje i na fakt, že to neznamená, že by jakékoli deliberativní myšlení bylo vyloučeno. To ostatně nevyklučuje ani samotný Jonathan Haidt, jen tvrdí, že k němu dochází pouze výjimečně. Damasio tvrdí i to, že tyto naše „reakce (...) naučené zkušeností, vedou k rychlým, neuvědomělým, ale poměrně přesným intuitivním rozhodnutím (...)“.⁷⁴

Toto tvrzení by se nám mohlo zdát být v rozporu se zjištěními Jonathana Haidta, kdy přichází s morálním ohlupováním, kde subjekty ospravedlňovaly své rozhodnutí ne zrovna racionálními důvody, jak bylo uvedeno v části 3.2 tohoto textu. Zdá se pak, že v některých případech jsou tato naše rozhodnutí zkreslená a neodůvodněná. Co je nutné si uvědomit na tomto místě, je to, že scénáře, které používá Haidt, jsou uměle vytvořeny tak, aby vyvolaly automatickou reakci respondentů a zároveň jsou navrženy tak, aby nebyla způsobena žádná škoda.

Pokud bychom se na ně však podívali širší perspektivou a v kontextu toho, co jsme uvedli v tomto textu, tak tyto reakce byly vypěstovány během naší ontogeneze, během našeho duševního vývoje, kdy nás školitelé učili, jak něco má být. Tito školitelé byli také jednou školenými a učili se těmto pravidlům od svých předků a ti zase od svých předků a tak dále. Takto dochází ke kulturní transmisi,

kde těmto pravidlům se učíme ve spoustě případů zcela nevědomě, jak uvádí Brožek: „Četné experimenty a pozorování naznačují, že jen relativně malá část našich kulturních znalostí je naučená vědomě (...). Sociální dovednosti a procesy posuzování, které se učíme postupně a implicitně, jsou ve vědomí prožívány jako vznikající odnikud.”⁷⁵ My pak máme pocit, že to tak prostě je a být má, že se jedná o něco objektivního.

Některá tato pravidla a naše automatické reakce, které máme díky tomu, že jsme se jim naučili od našich školitelů, se však v nějakých kontextech mohou jevit jako neodůvodněná, někdy dokonce neodůvodněné být mohou. Na stranu druhou si musíme uvědomit, že v minulosti, když ještě například nebyly takové medicínské možnosti, odůvodněná byla a měla své *ratio*. Byl zde nějaký rozumný důvod, proč existovala. Pokud bychom si vzali jako příklad Haidtův scénář se sourozenci Julií a Markem, tak v podmínkách, kdy nebyla antikoncepce v žádné formě, nebo pokud už byla, tak byla nespolehlivá, by se toto pravidlo, že spolu nemají mít sourozenci sex, zdálo racionální a odůvodněné.

Díky kulturní transmisi a tomu, že se tato pravidla učíme často nevědomě, nepřemýšlíme nad jejich odůvodněním, internalizujeme si je a bereme je jako pravidla *ought-to-be*, nám zůstávají součástí naší kulturní vědomosti. Pokud by se nezměnily podmínky, nebo nebyly podmínky scénáře uměle vytvořené, tak by tato reakce byla zcela adekvátní. To pak vede mnohé k závěru, že i tyto automatické reakce jsou v „normálních” podmínkách v mnoha případech adekvátní. Nemůžeme je tak zavrhnout jako celek. Co je však nutno mít na paměti, že ne vše, co cítíme, že tak být má, tak opravdu mít má a je to i v dnešní době odůvodněné.⁷⁶

To je ovšem již jiný příběh, který by si zasloužil zpracování v samostatném textu, proto se tomuto formování myšlení (v originále „mindshaping”⁷⁷), kdy dochází k těmto změnám v reakci na změny v okolí, na tomto místě věnovat nebudeme. Ostatně to nebylo ani cílem tohoto textu, který se chtěl věnovat analýze morálního myšlení a explikaci toho, proč morální intuice nemůžeme považovat za něco, co by bylo zcela subjektivní.

Závěr

Cílem tohoto textu bylo analyzovat morální uvažování, a to za pomoci filosofických koncepcí a zjištění kognitivních vědců, a to zcela v souladu se zvoleným metodologickým přístupem, který jsme pro tento text zvolili. Tím byl metodologický naturalismus, kde jsme přesvědčení, že filosofické koncepce, pokud se zdá, že mají empirická tvrzení, by tedy měly být v souladu se zjištěními dalších věd. V případě morálního uvažování pak zejména vědy kognitivní. V tomto duchu se nesl celý tento text.

Vysvětlili jsme, proč by se i právní teoretikové a filosofové měli otázce morálního uvažování věnovat. Mnozí totiž připouštějí, že v některých případech soudního rozhodování je to právě nějaká morální evaluace soudce či soudců, která hraje podstatnou roli. Když jsme se pak zaměřili na samotnou otázku morálního uvažování, tak jsme dospěli k tomu, že v rámci něho hrají velice podstatnou roli morální intuice, tedy automatické reakce, které předcházejí jakémukoli deliberativnímu myšlení.

Z toho důvodu jsme se pak věnovali otázce morálních intuic. Ty bývají někdy považovány za něco zcela subjektivního. Zkoumali jsme tak, zda se nám toto tvrzení zdá býti plausibilní. Argumentovali jsme, že nikoli. K tomu, abychom toto vysvětlili jsme použili zejména filosofii Wilfrida Sellarse a Ludwiga Wittgensteina, kteří si všimají toho, že člověk je tvor normativní, že v jeho životě hrají velice důležitou

roli pravidla, a to nejen explicitní, ale i implicitní. Díky tomu pak může docházet k tomu, že člověk má kulturu a tato je po dlouhá léta udržována na živu.

V kontextu této diskuze pak bylo klíčové poukázat i na to, že u člověka se vyvinulo myšlení, které není zcela egoistické a nefigurují v rámci něho pouze individuální záměry („I-intentions“), ale velice důležitou roli hrají i záměry kolektivní („we-intentions“). Vysvětlili jsme si, jakým způsobem došlo k tomuto posunu v našem myšlení. Jakým způsobem jsme si zkonstruovali nového aktéra – my. Kde my označuje nás jakožto členy nějaké skupiny či komunity, kde my děláme věci nějakým způsobem a pokud jsi jedním z nás, pak je rovněž budeš dělat tímto způsobem.

Věříme, že se nám tak podařilo analyzovat a vysvětlit to, proč rozhodnutí, a to i soudní rozhodnutí, která se mohou zakládat, z části, nebo zcela, i na morálním uvažování, a tedy i morálních intuicích, nemůžeme považovat za rozhodnutí subjektivní. Jedná se o velice komplexní intersubjektivní záležitost, kde díky tomu máme pocit, že to tak objektivně je.

Seznam poznámek pod čarou

1 DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. London: Bloomsbury, 2013, speciálně kapitola 4 a 5.

2 HART, Herbert L. A. *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1994, s. 253 an.:

„(...the judge) can only treat this (moral test) as a call for the exercise by him of a law-making discretion in accordance with his best understanding of morality and its requirements and subject to whatever constraints on this are imposed by the legal systém. (...) the judge's duty will be the same: namely, to make the best moral judgment he can on any moral issues he may have to decide.“

3 RAZ, Joseph. Authority, Law and Morality. *The Monist*, Vol. 68, No. 3, 1985, s. 295 – 324, s. 308, 310, 315, 319.

4 LEITER, Brian. *Naturalizing Jurisprudence: Essays on American Legal Realism and Naturalism in Legal Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, s. 153 an., nebo RAZ, Joseph. *Authority, Law and Morality*, s. 319.

5 CHIASSONI, Pierluigi. *Interpretation without Truth: A Realistic Enquiry*. Cham: Springer, 2019, s. 140.

6 NELSON, Caleb. What is Textualism? *Virginia Law Review*, 2005, vol. 91, s. 370 – 371. Překlad vlastní:

„Textualisté zdůrazňují, že legislativní proces je nastaven tak, aby bylo dosaženo shody na slovech, nikoli na motivech, nebo záměrech. Jistě, někteří lidé by mohli očekávat, že zákonodárci budou mezi sebou jednat tak dlouho, dokud nedosáhnou shody na tom, jakým směrem by se měla veřejná politika ubírat, a poté budou tuto shodu realizovat prostřednictvím právních předpisů určených k uskutečnění dohodnutých záměrů. Pokud si někdo představuje legislativní proces takto, mohl by chápat výsledné zákony jako odraz kolektivních záměrů, které jdou daleko za konkrétní ustanovení zákonů. Většina textualistů (a vlastně i většina moderních badatelů v oblasti legislativy) však zastává jiný názor a má odlišný pohled na legislativní proces. Hovoří o soupeření mezi zájmovými skupinami, jejichž zastánci se snaží dosáhnout kompromisu ohledně zákonného znění, i když se shodnou na tom, že se neshodnou na širších politických záměrech. V rozsahu, v jakém jsou zákony kompromisy tohoto druhu, by soudy, které se snaží prosadit jejich zamýšlený význam, neměly lehkovážně vycházet z jejich „ducha“, aby odpovídaly na otázky, které zákony zřejmě neřeší. Textualisté totiž namítají, že taková extrapolace „je jistým způsobem, jak zmařit původní legislativní plán“; smyslem většiny zákonů je uskutečnit kompromis mezi konkurujícími si cíli, a soudy, které dají rozšířit jeden, nebo druhý z těchto záměrů na nějakou novou oblast, riskují, že „naruší rovnováhu balíčku“, který schválil zákonodárce, jenž zákony přijal.“

7 V tomto kontextu mohou být zajímavé debaty, které jsou vedeny v rámci analytické filosofie, například sociální ontologie, ohledně plurálních subjektů. Otázkou je, zda tyto mohou vůbec mít nějaké záměry a pokud ano, jaká je jejich povaha a vztah například k záměrům jednotlivců, kteří tento plurální subjekt „tvoří“. Tyto otázky jsou rovněž velmi zajímavé, my se jimi však v tomto textu

nebudeme zabývat, neboť objektem našeho zkoumání je, jak bylo uvedeno, otázka subjektivity morálních intuic.

8 Více k surovým a institucionálním faktům SEARLE, John. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 10 an.

9 NAGEL, Thomas. *Other Minds*. New York: Oxford University Press, 1999, s. 33, 104.

10 QUINE, Willard van Orman. Epistemology Naturalised. In KIM, Jaedwon, SOSA, Ernest. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969, s. 69 – 80.

11 CHIASSONI, Pierluigi. *Interpretation without Truth: A Realistic Enquiry*. Switzerland: Springer, 2019, s. 1.

12 LEITER, Brian. *Naturalizing Jurisprudence...*, s. 56 – 62.

13 Tamtéž.

14 HAIDT, Jonathan. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*. 2001, roč. 108, č. 4, s. 814 – 834, s. 814.

15 WRIGHT, Georg R. The Role of Intuition in Judicial Decision Making. *Houston Law Review*. 2006, roč. 42, č. 5. Dostupné online na: <https://houstonlawreview.org/article/4799-the-role-of-intuition-in-judicial-decisionmaking>.

16 SAUER, Hanno. *Moral Judgments as Educated Intuitions*. Cambridge and London: The MIT Press, 2017, s. 26.

17 Sauer pak tezi efektivty spojuje s Kohlbergovým psychologickým přístupem. Kohlberg a ostatní vědci v Kohlbergově tradici zastávají totiž rovněž názor, že je to vždy deliberativní, explicitní uvažování, které stojí v kauzálním řetězci našeho jednání. Tedy, že jsou to vždy nějaké explicitní důvody, které zvažujeme, než dojde k našemu rozhodnutí. Kohlberg ovšem uvádí, že u lidí dochází k vývoji v rámci tohoto morálního uvažování, a to od egocentrického uvažování malých dětí, které se rozhodnou, že něco dělat nebudou z toho důvodu, že by byly potrestány, po vyspělé morální uvažování dospělých jedinců, kde již nehraje roli to, že by byli za něco potrestáni, ale zvažují univerzální normy a principy. Více k tomu Tamtéž., s. 28 – 29.

18 SMITH, Michael. 1994, s. 132.

19 HAIDT, Jonathan. *The Emotional Dog...*, s. 814.

20 KOREŇ, Ladislav. *Practices of Reason: Fusing the Inferentialist and Scientific Image*. New York and London: Routledge, 2021, s. 77.

21 HAIDT, Jonathan. *The Emotional Dog...*, s. 814.

22 „Philosophers have frequently written about the conflict between reason and emotion as a conflict between divinity and animality. Plato's *Timaeus* (4th century B.C./1949) presents a charming myth in which the gods first created human heads, with their divine cargo of reason, and then found themselves forced to create seething, passionate bodies to help the heads move around in the world. The drama of

human moral life was the struggle of the heads to control the bodies by channeling the bodies' passions toward virtuous ends. The stoic philosophers took an even dimmer view of the emotions, seeing them as conceptual errors that bound one to the material world and therefore to a life of misery (R. C. Solomon, 1993). Medieval Christian philosophers similarly denigrated the emotions because of their link to desire and hence to sin. The 17th century's continental rationalists (e.g., Leibniz, Descartes) worshiped reason as much as Plato had, hoping to model all of philosophy on the deductive method developed by Euclid."

HAIDT, Jonathan. *The Emotional Dog...*, s. 814.

23 KOREŇ, Ladislav. *Practices of Reason...*, s. 81.

24 HAIDT, Jonathan. *The Emotional Dog...*, s. 814.

25 KOREŇ, Ladislav. *Practices of Reason...*, s. 100.

26 HAIDT, Jonathan. *The Emotional Dog...*, s. 814.

27 HAIDT, Jonathan. *The Emotional Dog...*, s. 814.

28 Tamtéž, s. 814.

Autorka provedla menší šetření mezi jejími studenty v rámci seminární výuky a rovněž mezi účastníky konferencí, kterých se účastnila, a může potvrdit, že tato její zběžná šetření potvrdila výsledky výzkumu Haidta a jeho kolegů.

29 HAIDT, Jonathan. *The Emotional Dog...*, s. 814.

Dalším scénářem, který Haidt a jeho kolegové využívali, byla situace, kdy si muž koupí v supermarketu chlazené kuře, aby si ho doma upekl. Ještě před tím, než ho upeče s ním má však sexuální styk. Vykoná svou sexuální potřebu a následně si toto kuře upeče. Účastníci opět měli odpovědět na otázku, zda toto jeho jednání je morálně správné. Velká většina lidí se přiklonila k variantě, že nikoli.

Na tomto místě bych ráda upozornila na, dle mého názoru, dobrý postřeh jednoho z posluchačů na konferenci Law, Culture, and the Humanities 2022. Ten uvedl, že toto jednání rovněž spatřuje jako morálně špatné. Ovšem tím, co ho vedlo k tomuto úsudku nebylo to, že měl tento muž s mrtvým, chlazeným kuřetem pohlavní styk, ale to, že vůbec koupil mrtvé kuře. Tento posluchač byl totiž vegetariánem, kde k tomuto životnímu stylu ho vedlo jeho morální přesvědčení, že zabíjet živé bytosti (zvířata) kvůli tomu, abychom se mohli najíst, není morálně správné.

30 Tamtéž, s. 814.

31 HAIDT, Jonathan. *The Emotional Dog...*, s. 819.

Na tomto místě je vhodné poznamenat, že Haidt explicitně uvádí, že nevylučuje roli deliberativního uvažování zcela, ale že k němu dochází velice zřídka.

32 Tamtéž, s. 814.

33 Podle autorky není zřejmé, zda ji zastává i samotný Haidt.

34 Více k naturalistickému pojetí morality a jejímu vývoji např. TOMASELLO, Michael. *The Natural History of Morality*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

35 ROUSE, Joseph. *Articulating the World. Conceptual Understanding and the Scientific Image*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015, s. 77.

36 Jonathan Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, s. 814.

37 Citováno podle BROŽEK, Bartosz. *Rule-Following*. Krakow: Copernicus Center Press, 2013, s. 130.

38 BROŽEK, Bartosz. *Rule-Following*, s. 130.

39 Tento názor, že by byly pravdivé a objektivní v tom nejstriktnějším smyslu však nesouhlasíme, jak již bylo uvedeno. Pouze pro jistotu to opakujeme i na tomto místě, aby náhodou nedošlo k nedorozumění. Jak bylo uvedeno, to, že je tak spatřujeme, neznamená, že tomu tak je. Chceme argumentovat, že nejsou subjektivní, nechceme však argumentovat, že jsou něčím zcela objektivním.

40 SELLARS, Wilfrid. Language, rules and behaviour. In: HOOK, Sidney. *John Dewey: philosopher of science and freedom*. New York: Dial Press. 1949, s. 289 – 315, s. 298.

To, že lidé mají inklinaci k tomu vidět všude kolem sebe pravidla, potvrzují například Schmidt et al. jejich empirickým výzkumem. Tvrdí, že *“Three-year-old children are promiscuous normativists. In other words, they spontaneously inferred the presence of social norms even when an adult had done nothing to indicate such a norm in either language or behavior. And children of this age even went so far as to enforce these self-inferred norms when third parties “broke” them. These results suggest that children do not just passively acquire social norms from adult behaviour and instruction, rather, they have a natural and proactive tendency to go from “is” to “ought.” That is, children go from observed actions to prescribed actions and do not perceive them simply as guidelines for their own behavior but rather as objective normative rules applying to everyone equally.*“ SCHMIDT, Marco, BUTLER, Lucas, HEINZ, Julia, TOMASELLO, Michael. Young children see a single action and infer a social norm: Promiscuous normativity in 3-years-old. *Psychological Science*. 2016, roč. 27, č. 10, s. 1360 – 1370, s. 1360.

41 Podívej se znovu na poznámku pod čarou č. 40.

42 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1986, s. 27e, bod 54.

Odobně pak PEREGRIN, Jaroslav. *Inferentialism: Why Rules Matter*. UK: Palgrave Macmillan, 2014, s. 74:

“In sum, then, the existence of a rule may be documented by three kinds of behavioral regularities:

1. complying with the rule (e.g., avoiding chief’s food),
2. correcting those who do not comply (e.g., beating those who do not avoid chief’s food),

3. explicitly endorsing the rule (e.g., saying that one should avoid chief's food).“

43 KOREŇ, Ladislav. *Practices of Reason...*, s. 144.

V tomto kontextu můžeme uvést Josepha Hendricha, který tvrdí, že lidem je vlastní „psychologie norem“. Zjistil, že u malých dětí dochází k tomu, že v rámci určitých situací vysledují nějaké pravidelnosti a předpokládají, že tyto pravidelnosti jsou normami. Tyto jsou vždy závislé na kontextu dané situace, dále děti musejí sledovat i to, jak se k určitému chování staví i ostatní členové, jelikož ne každá pravidelnost je pravidlem. Může samozřejmě docházet k porušování pravidel. Děti tak musejí odvozovat to, zda je něco pravidlem i z toho, jak na určité jednání reagují ostatní členové společnosti. Pokud se nějaké jednání opakuje, třeba někdo opakovaně krade, tak to neznamena, že krádež je normou. Pokud se k tomuto jednání zbytek společnosti staví tak, že daného jedince odsoudí, mají tedy negativní postoj, pak z toho dítě odvodí, že normou je nikoli krást, ale naopak nekrást. Není tak třeba, aby byly děti vyloženě učeny nějakým pravidlům, jsou schopny je dovodit samy. Samozřejmě, toto doslovné učení a nasměrování hraje rovněž důležitou roli.

Viz HENDRICH, Joseph. *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015, s. 186, 188 – 189, 198.

44 PEREGRIN, Jaroslav. Rules as Impetus of Cultural Evolution. *Topoi*. 2013, roč. 33, s. 531 – 545, s. 535.

45 “Over time, our participation in these activities ... gives rise to a “second,” or acquired, nature. This second nature is manifested in behaviour which, though learned, is largely unreflective (...)” Sabina Lovibond citováno podle SAUER, Hanno. *Moral Judgments as Educated Intuitions*, s. 266.

46 PEREGRIN, Jaroslav. *Inferentialism: Why Rules Matter*, s. 88.

47 PEREGRIN, Jaroslav. *Rules as Impetus of Cultural Evolution*, s. 536.

48 SELLARS, Wilfrid, *Language as Thought and as Communication*, s. 58.

49 Tamtéž, s. 59.

50 PEREGRIN, Jaroslav. *Rules as Impetus of Cultural Evolution*, s. 536.

51 SELLARS, Wilfrid. *Language as Thought and as Communication*, s. 59.

52 Tamtéž.

53 “We humans build fantastic virtual worlds in which we are able to live: states, churches, universities, order of knighthood, criminal gangs, gardening clubs, ... All such virtual worlds are largely matter of make-believe, they stand and fall with people taking them to stand or fall.”

PEREGRIN, Jaroslav. *Inferentialism. Where Do We Go from Here?*. In BERAN, Ondřej, KOLMAN, Vojtěch, KOREŇ, Ladislav. *From Rules to Meanings: New Essays on Inferentialism*. New York and London: Routledge Taylor and Francis Group, 2018, s. 256.

But those virtual words “(...) are (not) virtual in the sense of being unreal, but in the sense of owing

their existence to the attitudes of the people, namely to our normative attitudes that sustain the integrative rules necessary to underpin such virtual edifices.“

PEREGRIN, Jaroslav. *Inferentialism. Why Rules Matter*, s. 132.

54 KOONS, Jeremy Randel. *The Ethics of Wilfrid Sellars*. New York and London: Routledge, 2017, s. 206.

55 SELLARS, Wilfrid. *Language as Thought and as Communication*, s. 60.

56 KOONS, Jeremy Randel. *The Ethics of Wilfrid Sellars*, s. 206.

57 SELLARS, Wilfrid. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes. The John Locke Lectures for 1965–66*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1967, s. 221.

58 KOONS, Jeremy Randel. *The Ethics of Wilfrid Sellars*, s. 166.

59 KOREŇ, Ladislav, KOCOUREK, David. *Evoluce morálky podle Michaela Tomasella. Filosofický časopis*. 2018, roč. 66, č. 6, s. 935 – 950, s. 935.

60 TOMASELLO, Michael. *A Natural History of Human Morality*, s. 11 – 12.

61 KOREŇ, Ladislav, KOCOUREK, David. *Evoluce morálky podle Michaela Tomasella*, s. 936.

62 PEREGRIN, Jaroslav. *Rules as Impetus of Cultural Evolution*, s. 533.

63 TOMASELLO, Michael. *A Natural History of Human Morality*, s. 12.

64 Tamtéž, s. 38.

65 TOMASELLO, Michael. *A Natural History of Human Morality*, s. 54 – 55.

66 KOREŇ, Ladislav, KOCOUREK, David. *Evoluce morálky podle Michaela Tomasella*, s. 937.

67 TOMASELLO, Michael. *A Natural History of Human Morality*, s. 55

68 Citováno podle PEREGRIN, Jaroslav. *Rules as the Impetus of Cultural Evolution*, s. 533.

69 TOMASELLO, Michael. *A Natural History of Human Morality*, s. 62 – 65.

Ke společné, nebo též kolektivní intencionalitě např. SEARLE, John. *Making the Social World*, s. 25 an. U Searla hraje kolektivní intencionalita zásadní roli v rámci společenského světa a společenských faktů.

70 PEREGRIN, Jaroslav. *Inferentialism. Why Rules Matter*, s. 76 – 82.

71 KOREŇ, Ladislav, KOCOUREK, David. *Evoluce morálky podle Michaela Tomasella*, s. 941.

72 TOMASELLO, Michael. *A Natural History of Human Morality*, s. 123 – 127.

73 Citováno podle BROŽEK, Bartosz. *Rule-Following*, s. 130.

74 Citováno podle BROŽEK, Bartosz. *Rule-Following*, s. 130.

75 BROŽEK, Bartosz. *Rule-Following*, s. 130 – 131.

76 Může pak docházet k tomu, že se zamyslíme nad těmito relikty, které jsou udržovány v rámci naší kultury a dospějeme k tomu, že již nemají své opodstatnění a místo. Můžeme se tak dostat zpátky do prostoru důvodů („space of reasons“) a může docházet k transformaci naší kultury. K tomuto samozřejmě dochází. Proto někteří autoři hovoří o kulturní evoluci.

Viz například TOMASELLO, Michael. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, s. 2 – 4.

„The fact is, there simply has not been enough time for normal proces of biological evolution involving genetic variation and natural selection to have created, one by one, each of the cognitive skills necessary for modern humans to invent and maintain complex tool-use industries and technologies, complex forms of symbolic communication and representation, and complex social organizations and institutions (...) There is only one possible solution to this puzzle. That is, there is only one known biological mechanism that could bring about these kinds of changes in behaviour and cognition in so short a time whether that time be thought of as 6 milion, 2 milion, or one-quarter of a milion years. This biological mechanism is social or cultural transmission, which works on time scales many orders of magnitude faster than those of organic evolution.“

77 PEREGRIN, Jaroslav. Normative mindshaping and the normative niche. In: KOREŇ, Ladislav, SCHMID, Hans Bernhard, STOVALL, Preston, TOWNSEND, Leo (eds.) *Groups, Norms and Practices*. Cham: Springer, 2021, s. 85 – 98.