

„Morální intuice“. Co si můžeme nebo máme odnést z četby Haidta

Ondřej Beran

*Centrum pro etiku (Katedra filosofie a religionistiky)
Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice
Pardubice, Studentská 95, 53210
ondrej.beran@upce.cz*

Text usiluje o kritický přehled některých prací sociálního psychologa Jonathana Haidta, s ohledem na to, jaké důsledky z Haidtových tvrzení vyplývají pro pojem morálky a možnosti filosofické diskuse o morálních problémech. Budu tvrdit, že jakkoli jsou Haidtova zjištění a jejich interpretace pozoruhodné a přínosné, některé aspekty lidské morálky a morálního života zkreslují. V první části textu se dotknu nejasností spjatých s Haidtovým pojmem morální intuice. Vodítkem bude způsob, jakým Haidt zavádí tento pojem a pracuje s ním ve svém příkladu sourozenců Marka a Julie. Ve druhé části naznačím, jaký dopad mají tyto nejasnosti pro Haidtovy politicko-psychologické analýzy. V poslední části poukážu na význam Haidtem přehlížené rozmanitosti filosofických teorií toho, co je to morálka. Společným jmenovatelem mnoha mých kritických poznámek je jednak vágnost Haidtova pojmu „intuice“, jednak to, že i když Haidt označuje svá zkoumání za čistě deskriptivní a pluralistická, implicitně předpokládá zhruba utilitaristické pojetí morálky, včetně jeho normativních aspektů.

Klíčová slova: intuice, morálka, liberalismus, konzervativismus, Jonathan Haidt

Úvod

Sociální psycholog Jonathan Haidt soustavně nabízí nový a, jak naznačuje, od iluzí oproštěný a vědeckým zkoumáním podložený pohled na morálku. Jeho ambicí je předložit takový obrázek morálky, který by

umožňoval vysvětlit morální fenomény, jež etablované morální filosofie vysvětlit nedokážou – protože jejich představa o tom, co je morálka, je naivní, nepřesná, nebo zastaralá. Pokusím se ukázat, že zatímco Haidtovy experimenty a jejich zjištění jsou nepochybně cenné a zajímavé, méně jasné je, zda z nich skutečně vyplývají Haidtem naznačované důsledky pro chápání morálky. Důvodů může být několik. Jednak Haidtovo vlastní pojetí toho, co je morálka, které není „objektivním faktem“ a je ve vztahu k otázkám, které si klade, fakticky před-pojetím. Jednak jeho pojem „intuice“, který v tomto pojetí hraje klíčovou roli. A jednak specifický význam, který Haidt přikládá způsobu, jakým se to, co považuje za motivace morální povahy, „překládá“ do postojů a pohybů politických. Zde hraje významnou roli jeho čtení politické mapy, zvláště současných USA; tento kontext vztahů mezi morálkou a politikou je ústředním příkladem diskuse v nejznámějším Haidtově díle, knize *The Righteous Mind*.¹

V první části se dotknu Haidtova samotného pojmu „morální intuice“ a nejasností spojených s tím, jak mu rozumět. Vodítkem bude způsob, jakým Haidt zavádí tento pojem a pracuje s ním ve svém slavném příkladu sourozenců Marka a Julie. Ve druhé části naznačím, jaký dopad mají tyto nejasnosti pro Haidtovy politicko-psychologické analýzy. V poslední části poukážu na význam Haidtem přehlížené rozmanitosti filosofických teorií toho, co je to morálka, respektive možnosti uvažovat o morálce v pojmech překračujících rámec zkoumání morálních intuic v jím zavedeném smyslu.

1. Co jsou intuice

Svůj článek „The Emotional Dog and Its Rational Tail“ začíná Haidt tímto slavným příkladem:

„Julie a Mark jsou sourozenci. Během letních prázdnin jsou spolu ve Francii. Jednoho dne zůstanou sami přes noc v chatě poblíž pláže. Rozhodnou se, že by mohlo být zajímavé a zábavné, kdyby se spolu zkusili pomilovat. Přinejmenším by to pro oba byla nová zkušenost. Julie pravidelně bere

1 Haidt (2012).

antikoncepci a Mark pro jistotu použije i kondom. Oba si milování užijí, ale rozhodnou se to už neopakovat. Ta noc zůstane jejich tajemstvím, díky kterému jsou si nyní ještě blíží. Co si o tom myslíte? Bylo OK, že se spolu pomilovali?²

Smyslem tohoto příkladu je, jak Haidt naznačuje, testovat morální reakce posluchačů. Má za to, že svůj příklad obezřetně formuloval tak, aby neobsahoval žádný detail, na němž by bylo možné založit morální odsouzení Marka a Julie, protože tu nikdo nedozná žádné *újmy*. Je-li tedy okamžitou reakcí posluchačů, že to „nebylo OK“, dovozuje, že tato reakce musí vyplývat z jiného zdroje, než z racionální reflexe příkladu, protože na *této* rovině se morální odsouzení nemá oč opřít a respondenti mají problémy uvést dobré racionální zdůvodnění svého odsudku.

Zdrojem, který Haidt na základě takto nadesignovaného experimentu identifikuje, je „intuice“: „okamžitý záblesk odporu“, který posluchači pocítí a který se mohou ex post pokoušet racionalizovat; pak ovšem jde o zpětnou reinterpetaci. Čím „intuice“ je, Haidt o mnoho více nespécifikuje: je *okamžitá* a je formou *přímého vnímání* relevantní kvality posuzované situace. Intuicí je, zdá se, v zásadě *jakákoli* forma takovéto reakce; přinejmenším Haidt tímto termínem označuje dosti heterogenní soubor různých reakcí sdílejících primárně ten rys, že *nemají* povahu „pomalého“ racionálního promýšlení. Nejsou sice výsledkem racionální reflexe, a jsou tedy a-racionální, nejsou však pouze iracionální. Mimo jiné proto, že Haidtův model je *sociálně-intuicionistický*: pocíťované intuice jsou, vedle svých evolučních kořenů, ovlivňovány rovněž heterogenním souborem faktorů jako *peer-pressure*, akulturace, zvyky v dané společnosti, atd.³ Zdá se nicméně, že Haidt má tendenci spatřovat i v existenci a v kulturně rozmanité podobě těchto sociálních faktorů fenomén, jehož vysvětlení je přinejmenším zčásti také naturalistické, spíše než kulturní. Zmíním to ještě dále.

Jistě ne všechny intuice jsou nutně *morální* intuice. Haidtovo kritérium či pojem morálky je v této fázi jeho argumentu příznačně formální: morální jsou ty z našich intuitivních reakcí, které spočívají

2 Haidt (2008 [2001], s. 1024).

3 Tamtéž, s. 1041.

v „hodnocení (dobré vs. špatné) jednání či charakteru lidí, s ohledem na soubor ctností považovaných v dané kultuře za závazné“.⁴ Toto svou povahou formální pojetí je nutné pro postulování Haidtova morálního pluralismu, klíčového pro jeho projekt výzkumu psychologie v politice; více o tom v oddíle 2. Jak však uvidíme, na jiných místech táhne Haidt k předpokladu, že mechanismus ustavení těchto standardů a motivace jejich vymáhání společností má víceméně utilitaristický charakter: různé morálky jsou zacíleny k účelu vzájemně prospěšné spolupráce a prospívání ve společnosti.⁵ Více o tom, stejně jako o možných jiných způsobech, jak chápat, co je „morálka“, v oddíle 3. Zde jen zmíním, že Haidt se nehlásí k utilitarismu jako normativní etické teorii, nýbrž spíše za pomoci těchto pojmů analyzuje nevyslovenou, „intuitivní“ rovinu ustavení, motivace a uplatňování našich morálních postojů. Platí ovšem, jak jsem naznačil už výše, že na této rovině jsou pro Haidta i v případě morálky lokalizovány značně rozmanité věci; nemalá část jeho diskuse morálních intuic je vedena ve vztahu k vynášení morálních (hodnotících) *soudů*. Na druhou stranu, jak poněkud mlhavě Haidt upřesní, morální intuice „zahrnují“ také morální *emoce*.⁶

Neurčitost Haidtova pojetí intuice snad poněkud zarazí v porovnání s vlivnými filosofickými autory (Michael Huemer, Robert Audi, aj.), kteří věnovali mnoho úsilí precizní formulaci a obhajobě různých verzí „etického intuicionismu“. Zmíním v krátkosti jen Huemerovo pojetí, které je Haidtovi blíže než to Audiho:⁷ podle něho jsou „intuice“ kognitivními stavy, které zachycují realitu, ovšem jiným způsobem než přímé smyslové vnímání nebo soudy či přesvědčení odvozené z důvodů. Lze je ovšem prostřednictvím reflexe „přeložit“ do formátu majícího propoziční obsah. Jakkoli některá naše morální přesvědčení mohou být ovlivněna zkreslením (*bias*) či odvozena z jiných, nemohou být taková všechna – některá vycházejí z intuitivního nahlédnutí výchozích morálních pravd či faktů, které se nám přímo jeví (*seem*).⁸

4 Tamtéž, s. 1028.

5 Např. Haidt (2012, s. 341).

6 Haidt (2008 [2001], s. 1041).

7 Zdařilý *kritický* přehled Huemerova intuicionismu, včetně načrtnutí jeho vazeb k jiným filosofickým formám intuicionismu i empirickému zkoumání intuic (např. Haidtovu), nabízí Chudárková (2020).

8 Např. Huemer (2008, s. 99nn).

Nebudu zde polemizovat s filosofickým intuicionismem, který např. v Huemerově případě sleduje další komplexní agendy, jako obhajobu jistých metafyzických tezí. Bez ohledu na to, zda s Huemerem a dalšími souhlasíme, je třeba ocenit pečlivost, s níž se snaží odlišit morální intuice od přesvědčení a morálních emocí. Mimo jiné proto, že pocítění morální emoce (odpor k X), spontánnímu vynesení morálně hodnotícího soudu („... že jednání X je odsouzeníhodné“) a okamžitému vnímání morálně relevantní kvality nějaké situace (podlost jednání X) předchází rozdílné předpoklady. Haidta tyto rozdíly podle všeho příliš nezajímají. Naopak, podstatným rozdílem, k němuž se opakovaně vrací, je rozlišení inherentní duálnímu modelu lidské kognice, k němuž se Haidt, a ostatně nejen on hlásí. V rámci tohoto modelu jsou tyto reakce „rychlými“ vyjádřeními naší evolučně starší výbavy, víceméně spontánními a nemožerovanými „pomalou“ zpětnou racionalizací, a jako takové jsou také vyjádřeními toho, co má v naší psychologii a jednání skutečnou motivující sílu. Ještě se k tomu níže vrátím.

Nyní se však podívejme blíže na Haidtovu představu, že experimenty podobné tomu, který předkládá on, jsou nejen dostatečné, ale dokonce lépe způsobilé než úvahy „čistě filosofického“ rázu k tomu, aby odhalily přehlížené skutečnosti o lidské morálce. S tímto rámcem studia morálních fenoménů jsou ale spojeny problémy. V první řadě ten, že se situacemi, k nimž zaujímáme morálně hodnotící postoje, jsme obvykle konfrontováni ve značně odlišné formě, než jakou naznačuje Haidt. Jeho přístup ignoruje význam kontextu:⁹ smysl závěrečné otázky příkladu se bude různit v závislosti na mnoha věcech. Např. kdo a komu ji klade: co když ji takto sami sobě kladou Mark a Julie?¹⁰ Radikálnější formou této kritiky může být argument, že hodnocení předloženého příkladu v takto osekané formě, a publikem, které k němu nemá žádný osobní

9 Viz komplexní Strandbergovu (2020) kritiku.

10 Jak upozorňuje Strandberg (2020, s. 202n), v takovém případě by pro respondenty příkladu smyslem závěrečné otázky bylo „Co bych na to řekl já na místě Marka/Julie?“, což je filosoficky obtížnější otázka – jak vůbec „být někým jiným“, popř. jak „být někým jiným“ a přitom být pořád sám sebou natolik, aby otázka znamenala „co bych na to řekl já?“.

Tyto poznámky upozorňují na to, že morálně hodnotit nebo reflektovat jakoukoli situaci znamená dělat to *jako někdo* – pro koho na sebe situace bere určitý význam, neboť konkrétním (rozmanitým) způsobem souvisí s tím, co už se v životě *tohoto* někoho událo, děje, nebo teprve stane.

vztah, nemá nic společného s reálnými situacemi morálního hodnocení. Prokazuje jen tolik, že okamžitá reakce na takto předložený příklad v takovémto kontextu bude takováto. Haidt sám charakterizuje tuto reakci jako „morální ohromení“ či „zmatení“ (*dumbfounding*), a připisuje ji zmatku či zahanbení respondentů *z toho*, že pro svou odmítavou reakci, kterou *sami považují* za podepřenou *důvody*, žádné důvody nedokážou uvést. Pro něho je to důkazem, že morální hodnocení vyplývají z neracionálních intuic. Dalo by se to ale číst také tak, že způsob, jakým svůj příklad podává, je rozporný a chybí mu příliš mnoho detailů pro to, aby představoval „realistický popis možného sexuálního vztahu mezi sestrou a bratrem“.¹¹

Uvažme analogický příklad:

Mark a Julie jsou vcelku dobří přátelé, vycházejí spolu bez problémů. Jednoho dne se náhodou potkají na aukci bezprizorných dětí,¹² a rozhodnou se, že by mohlo být zajímavé a zábavné být na jeden den rodičem. (Děti lze do 24 hodin bezplatně vrátit.) Přinejmenším by to pro oba byla zajímavá zkušenost. Nechtějí ve výchově nic zanedbat a chtějí být dobrými rodiči; když vydražený chlapec Markovi na jakousi otázku hrubě odsekne, Mark ho výchovně plácne přes ruku (samozřejmě ani zdaleka ne tak silně, aby mu způsobil zranění, újmu, nebo přetrvávající fyzickou bolest). Co si o tom myslíte? Byl jeho trest OK?

Respondent podobného cvičení by byl pravděpodobně zmaten v tolika různých smyslech, že by ani nevěděl, odkud začít. Snad by podobně jako

11 Kronqvist & Elgabsi (rkp.). Autoři předkládají rozbor řady dalších souvislostí normálně přítomných v morální reflexi příkladů incestu (ale toto pozorování platí nejen pro incest): co to znamená, že někdo je pro někoho sourozencem, jak a v jakých situacích se význam tohoto vztahu utvářel a jakým způsobem do toho, co pro někoho jeho sourozenec znamená *jako sourozenec*, zasáhne to, že se spolu vyspí. Sourozenci spolu obvykle vyrůstají od dětství – figurují např. jako motivující pojmy příkazů a zákazů na úvodních stupních morální výchovy (že druzí se nebijí a že se s nimi dělíme o bonbóny, se učíme chápat skrze to, že nemáme bít své sourozence a máme se s nimi dělit o bonbóny). Atd.

12 Haidt svůj obdobně bizarní příklad ponechává bez jakéhokoli dalšího vysvětlení; já mám za to, že trochu větší soucit se čtenáři je na místě, a navrhuju, že si tu mohou představit něco jako výchozí situaci zápletky *Starosty casterbridgeského*.

Haidtovi respondenti odpověděl „Ne“ a podobně jako oni by měl problém vysvětlit proč. Avšak těžko tvrdit, že hlavním důvodem jsou hluboce zakořeněné, nicméně explicitně obtížně obhajitelné intuice o morálně třaskavém tématu, jako jsou fyzické tresty dětí. O pohnutí otázkou, zda je fyzické trestání dětí morálně přípustné, a o to, jakého kognitivního druhu je zdroj tohoto přesvědčení, tu na prvním místě nejde. Není totiž jasné, zda tu vůbec máme co dělat s morálním příkladem, nebo spíše s nepochopením toho, jak vypadá morálně zatížený příklad jinde než v učebně či učebnici.¹³

Jakkoli je tento příklad záměrně bizarní, zdá se mi, že se od Haidtova příkladu neliší tak, jak by se na první pohled zdálo. Můj příklad se zdá matoucí, protože nakládá *zjevně* nepochopitelným způsobem se zkušenostně komplexními a morálně zatíženými pojmy jako rodičovství nebo trest. Trestem je například nějaký typ jednání či interakce, k níž dojde mezi dvěma lidmi, pokud jsou vůči sobě navzájem v adekvátně – i institucionálně – etablovaných vztazích. Jejich vzájemný poměr musí být např. vyjádřením toho, že je tu jistým způsobem oboustranně uznáván vztah legitimní autority. Nezachází ovšem Haidtův příklad podobně problematicky jako já s pojmem trestu, s pojmy jako „rozhodnout se“, že by mohlo být „zábavné“ mít sex, v přesvědčení, že mohou dostatečně informativním způsobem fungovat i ve vzduchoprázdnu, jímž je obklopil? Haidtova volba příkladu je vedena snahou využít incest jako intuitivně fungující příklad, nezávislý na pozdější „pomalé“ racionalizaci. Existují však také výzkumy naznačující, že incestní tabu je spíše myšlenkovou konstrukcí, jejíž pomocí je ve společnostech stabilizován a materializován vnímaný význam příbuzenských vztahů;¹⁴ *někdy* je např. toto tabu vázáno na ukazatel soužití v jedné domácnosti, bez ohledu na to, zda se jedná o pokrevní příbuzné.¹⁵ Z těchto a podobných

13 Viz Leviho (2000, s. 25, 127, 137, 144 aj.) systematickou kritiku nefunkčních školských příkladů, v nichž nefigurují „postavy“, v jejichž ústech by cokoli, co (podle příkladu) mají říkat, mohlo znít přirozeně, nebo naopak takřkajíc *out of tune* (srov. Ebersole, 2002, s. 327). Markovo a Julino „rozhodnutí, že by mohlo být zajímavé a zábavné...“ nezní ani přirozeně, ani *out of tune*, protože Mark a Julie nejsou postavy ve stejném smyslu, v jakém jimi jsou Raskolnikov, Anakin Skywalker nebo skutečné osoby (které také mohou být postavami příkladu). Viz k tomu také Beran (2021, kap. 2.3 aj.).

14 Viz např. Read (2014, s. 172).

15 Antfolk et al. (2012).

důvodů se zdá namíste opatrnost, pokud jde o výklad přesné *povahy* „intuitivní“ nevole, kterou v respondentech Haidtův příklad budí.

Přesvědčení, že morálka je věcí intuic, které jsou okamžitými reakcemi souhlasu či nesouhlasu, navíc pomíjí fakt, že morální pojmy jsou materiálem také takových forem reflexe, které *nejsou* souhlasem ani nesouhlasem. Jak budu např. uvažovat o životním příběhu Kurta Gersteina a o jeho konci?¹⁶ Mnohé z pojmů, které se v mé reflexi tohoto příkladu, pokusím-li se ji odít do slov, objeví – nenávisť, nacionalismus, výčitky svědomí, přetvářka, odvaha, zoufalství, kolaborace –, jsou pojmy „morálně hutné“ (*thick*),¹⁷ a mé čtení tohoto příkladu je nevyhnutelně morální. Příklad Kurta Gersteina ani není vlastně možné informativně a relevantně popsat bez použití neredukovatelně morálních pojmů; a přece výsledná reakce nemusí mít podobu schválení či odsouzení, a to ne proto, že Gersteinovo „morální skóre“ vychází na „remízu“. Můžu pocítovat lítost či soucit (nejen ve smyslu jednostranné lítosti nad někým, komu pouze bylo ublíženo), či úžas z jakési neproniknutelné morální hlubiny – být „morally dumbfounded“ ve zcela odlišném smyslu, než o jakém mluví Haidt. Haidt, jako psycholog, jistě nemusí znát nejnovější vývoj morální filosofie. Ale vzhledem k tomu, že jeho přiznanou ambicí je právě přerámování diskuse o morálce *už*, resp. neuspokojivého stavu, v němž ji zanechala filosofie, zanechává v člověku rozpaky otázka, co si má s Haidtovými pojmovými nástroji a výsledky počít, chce-li se postavit např. k problému morální náhody (*moral luck*).¹⁸ Jedním z výsledků, k nimž diskuse o morální náhodě vedla, je úvaha, že skutečné jemnosti a ostrosti nabývá naše „morální oko“ tam, kde tváří v tvář reflektované situaci nemůžeme než *zdržet se* soudu či odsouzení.¹⁹ Toto zdržení se přitom nemusí být *ex post* racionalizací; soucítící oko může, přesně jak

16 Gerstein, synek z dobré („čistokrevné“) pruské rodiny s vojenskou tradicí vstoupil na počátku 30. let do NSDAP a SA, aby se s nimi později pravděpodobně z nábožensky motivovaných důvodů rozešel a byl dokonce v druhé polovině 30. let krátce ve vězení a koncentračním táboře. Na počátku 2. světové války však vyvinul značné úsilí, aby byl do strany zpět přijat, a vstoupil také do Waffen-SS, dost možná však již s úmyslem pracovat proti systému „zevnitř“. Za cenu osobního rizika shromáždil informace o nacistickém vyhlazování Židů a předal je druhé straně. Na konci války se vzdal spojeneckým silám, byl uvězněn jako podezřelý z válečných zločinů a ve vazbě spáchal (patrně) sebevraždu.

17 Williams (1985, s. 129n, 140n).

18 Williams (1981), Nagel (1979).

19 Viz např. Browne (1992), Pacovská (2018).

to požaduje Haidt, jaksi přímo vidět, že „kdo jsem já, abych tě soudil“.

Ať už jsou tedy morální intuice čímkoli, zdá se méně jasné, než Haidt předpokládá, že nejlepším zdrojem k jejich porozumění bude jejich *experimentální testování*. Bez ohledu na to však stojí za to vrátit se i k onomu „ať už jsou morální intuice čímkoli“. Už jsem zmínil, že Haidtovo vymezení „intuice“ je *negativní*: to, co nemá povahu racionálního, „pomalého“ rozvažování. To, že si neláme hlavu s koherentní charakteristikou vztahu mezi emocemi a intuicemi, je ovšem nešťastné. Někdy mluví o tom, že intuice emoce „zahrnují“. Jindy prezentuje svou věc jako otázku primátu rozumového uvažování, nebo emocí v morálce; tehdy se zdá, jako by se Haidtova zjištění o intuicích rovnala zjištění o primátu emocí.²⁰ Jindy mluví o „intuicích a emocích“ jako o dvou různých věcech stejného řádu, které lze klást vedle sebe.²¹ *Filosofický* rámec Haidtových sympatií k pojmu emocí tvoří v první řadě Hume a jeho pojetí vášní (*passions*), které Hume popisuje podobným způsobem jako Haidt intuice. Jak už jsem ale výše zmínil, Haidtův projekt negativně poznamenává jeho pojmová nejasnost. *Pouze* pokud je intuitivně zaujatý hodnotící soud (přesvědčení), intuitivní percepce jisté morální kvality situace ve zhruba huemerovském smyslu a intuitivně pocítená morální emoce *tímtéž*, nebo na rozdílech mezi nimi nezáleží, může se toto pozorování dovolávat na svou podporu humovského argumentu o primátu vášní – nebo naopak být uváděno na jeho důkaz.

Nedávná velmi diverzifikovaná debata, již do filosofie vnesl „obrat k emocím“, zůstává v Haidtově analýze opomenuta. Haidt tak ignoruje jemné rozbory emocí jako specifických *kognitivních* postojů, které navzdory svým instinktivním kořenům vyžadují dlouhé zrání a kultivaci, tu kulturně „osmotickou“, tu vědomou, aby skutečně byly tím, čím jsou.²² To platí specificky právě pro *morální* emoce jako slitování nebo výčitky svědomí. Tyto emoce jsou tím, čím jsou, *bez ohledu na to*, zda „naskočí okamžitě“, nebo zda se člověk potřebuje „na okamžik zastavit“ a cosi podstatného si připomenout. Ke schopnosti slitování s provinilcem či schopnosti pociťovat výčitky svědomí (třeba proto,

20 Haidt (2008 [2001], s. 1036nn).

21 Tamtéž, s. 1029, 1044.

22 K tomu viz např. Solomon (1973), Nussbaum (2004).

že jsem s druhým neměl dost slitování), vede značně dlouhá cesta, kterou popisujeme pojmy jako dospívání, osobní vývoj, „zmoudření“. Je těžko představitelné, že by takové emoce vůbec mohly *nestát* až na konci dlouhé cesty; a schopnost pociťovat je rozhodně není triviální charakteristikou každého „normálního“ dospělého v té které kultuře. Autentičnost jejich statusu jako morálních emocí nebo míra jejich významu v našem morálním životě se ale nepoměřuje délkou cesty, kterou je k emoci nutno urazit, přinejmenším pokud nám jde o něco víc, než jen konstatovat primát emocí, k nimž vede cesta kratší, jako je odpor vyvolávaný, za určitých okolností, představou incestu. Jak jsem řekl, není zjevné, jaký přesně je podle Haidta vztah mezi emocemi a intuicemi, ale vzhledem k tomu, že *poučená* filosofická debata o emocích pracuje se sofistikovaným a přesným pojmem emoce, je Haidtova mlhavost pro jeho vlastní projekt kontraproduktivní.²³

Představuje totiž problém pro strukturu jeho argumentu. Pro Haidta – jak uvidíme dále – je podstatné, že vše to, o čem mluví jako o intuici, resp. intuitivním zdroji morálního postoje, je fenoménem jednoho druhu, jehož původ či takřkajíc racionále a mechanismus ustavení je také vždy téže povahy, navzdory obsahové rozdílnosti těchto postojů. Tento hypotetizovaný jednotný druh původu je klíčový pro Haidtovu interpretaci jednak samotného charakteru našich intuitivních morálně hodnotících reakcí, a jednak – to zvláště – případů, kdy jsou tyto reakce ve vzájemném rozporu. Haidt případy tohoto typu diskutuje v klíčovém kontextu politických střetů, jemuž budu věnovat následující oddíl. Pokud by však jeho předpoklad jednotné povahy morálních intuic, a tedy jednotného zdroje všeho, co klasifikuje jako intuici nebo intuitivní, byl zproblematizován, kompromitovalo by to podstatně i základní soudržnost Haidtových morálně-psychologicko-politických analýz.

Nechci podezírat Haidta, že design jeho výzkumů je podřízený úmyslu prokázat, co si umínil prokázat. Okamžité reakce na podobně formulovaná cvičení jsou nepochybně zajímavým fenoménem samy o sobě a studium si zaslouží. V nějakém smyslu však čtenáře za nos

23 Pro obdobné (příkřejší) hodnocení vágnosti Haidtovy teorie, včetně užitečného shrnutí řady praci podávajících podobnou kritiku, viz Narvaez (2010, s. 166n).

vodí, neboť jim sugeruje vágní pojem intuice, prezentovaný ovšem jako jednoznačný, i díky tomu, že na rozdíl od filosofů hloubajících ve svých kreslech on „dělá vědu“. Haidtův předpoklad primární důležitosti toho, odkud se intuice berou, se přitom promítá do důsledků jeho přesvědčení, že jejich experimentálním zkoumáním se lze dovědět něco zásadního o lidské morálce a morálním životě vůbec. K tomu se blíž dostanu v oddíle 3; teď ale: odkud se tedy naše intuitivní hodnotící reakce berou? Jsou-li svou povahou automatické, do značné míry vrozené a zároveň vzhledem ke kulturně rozmanitým morálním fenoménům *explanačně primární* na této své vrozené, před-kulturní úrovni, mohou být jediné výsledkem sdíleného evolučního dědictví lidského rodu. Jsou jakýmsi „prodloužením“ a reformulací úspěšných adaptačních strategií, s jejichž pomocí se lidstvo muselo vypořádat s překážkami, které potkalo na cestě svého vývoje. Tento důraz na dědictví našich evolučních předků umožňuje Haidtovi jednak implicitně obhájit podstatný rys našich morálních reakcí – jejich okamžitou, před-rationální automaticnost – a jednak na něm dále stavět. Z toho vyplývají určité důsledky pro Haidtovy pozoruhodné analýzy našeho politického života, resp. jeho morální, či moralistické dimenze, jimiž se budu zabývat v následujícím oddíle.

2. Intuice v politickém životě

V tomto oddíle se budu zabývat Haidtovými analýzami „politického života“ (zvláště v USA) a jeho komentáři k němu. Chci nicméně předeslat, že mi nejde o „politickou polemiku“ s Haidtem v běžném smyslu, v němž spolu političtí analytici či komentátoři nebo lidé vůbec „nesouhlasí o politice“. K některým Haidtovým poznámkám a úvahám mám i výhrady tohoto typu, primárně mi však jde o něco jiného: o diskusi jeho systematického pojetí toho, odkud se berou motivace našich politických postojů, a důsledků, které z tohoto pojetí vyplývají pro analýzu případů politického nesouhlasu a pro možnosti politické kritiky či obecněji proměn politických postojů.

Haidt své výzkumy morálních intuic využil k pozoruhodné aplikaci na otázky politické kultury a neshody ve své knize *The Righteous Mind*.

Probírá v ní rozmanité aspekty klinče, v němž se ocitli američtí republikáni a demokrati v průběhu posledních dekád. Haidtovým přesvědčením je, že obě strany se navzájem nechápou a neprávem se navzájem podezírají z nemorálních motivací svého politického stanoviska. Adekvátní analýza aplikuje důsledně deskriptivní metody studia morálky; v tomto je Haidt poučen pracemi antropologa Richarda Shwedera,²⁴ který byl ve své generaci sociálních vědců jedním z nejvýznamnějších zastánců myšlenky kulturního pluralismu.²⁵

Haidt líčí tento náhled v rámci autobiografického narativu o tom, jak byl zprvu přesvědčen o univerzální platnosti liberálních morálně-politických hodnot a reagoval odmítavě při své návštěvě Indie na podřízené postavení ženy v tamní společnosti. Časem mu však došlo, že se nedostal do společnosti nemorální, nýbrž společnosti řídící se morálkou odlišnou, v jejímž rámci není ústřední důraz kladen na autonomii jednotlivce, nýbrž na komunitu a její vnitřní vazby.²⁶ Kulturní rozmanitost morálních kódů pak vyplývá z toho, že morálka čerpá sice ze zdrojů jednoho druhu, nejedná se však o zdroj jediný, nýbrž několik, a v různých kulturách jsou akcentovány různé dílčí zdroje nebo kombinace zdrojů. Haidt identifikuje zprvu 5 zdrojů morálky, spočívajících v intuitivních hodnotících reakcích aplikujících morálně silně zatížené pojmové protiklady: i) péče vs. ublížení, ii) férovost či spravedlnost vs. podvádění, iii) loajalita vs. zrada, iv) autorita (respekt k autoritě) vs. její podvracení, a v) posvátnost vs. její degradace či profanace.²⁷ Liberální Haidt byl pohoršen společenským postavením indických žen z důvodů akcentujících i) a ii) – tj. vnímal je jako příklad ubližující nespravedlnosti –, „zmoudřelý“ Haidt tento postoj korigoval uvědoměním si důležitosti iii) a iv). Tj., uvědomil si, že jde o příklad společenského uspořádání vyjadřujícího široce sdílené hodnoty ne-individualistické zodpovědnosti vůči většímu celku a uznávání autorit, bez jejichž přítomnosti a ručení není dobré společenské uspořádání možné.

24 Haidt (2012, s. 21nn).

25 V 70. letech byl Shweder jedním z prvních sociálních vědců, kteří opět po čase psali se sympatiemi o Whorfovi.

26 Haidt (2012, s. 118nn).

27 Tamtéž (kap. 7; přehledné shrnutí na s. 178n).

Tyto hodnotící reakce či perspektivy jednotliví členové společnosti uplatňují intuitivně, nereflektovaně; nejsou primárně výsledkem deliberace, nýbrž vyjádřením evolučně etablovaných dispozic vnímat a ve svém vnímání a reakci zdůrazňovat salientní rysy situací, v nichž se člověk nachází. V podstatě je přimknutí se k hodnotám péče, férovosti, loajality, respektu k autoritě a posvátnosti podle Haidta výsledkem strategií adaptace na formy stresu, které kdysi ohrožovaly komunitu a její *fitness*. Dnes jsou sice typickými spouštěči těchto reakcí jiné fenomény, ale původně šlo o to, jakým způsobem správně reagovat na podněty jako nářek dítěte, ohrožení pro skupinu, nebo přítomnost nebezpečné nemoci či znečištění. Různé formy našich morálně akcentovaných reakcí na podněty toho typu, o nichž bývá vedena politická debata, jsou transformacemi stejných zdrojů, z nichž vycházejí všechny naše morální intuice. Oproti případu incestu, kde Haidt shledává jednotnou intuitivní reakci, jsou politické reakce markantně diferencované. Ne však proto, že by se opíraly o různorodé zdroje toho druhu, že někteří lidé mají k dispozici pouze některý z nich a jiný ne, a jiní lidé zas naopak. Pro Haidta je podstatné, že zdroje těchto reakcí jsou stejného druhu; tento předpoklad motivuje jeho akceptaci statusu jich všech jako postojů *morálních*, resp. jeho odmítnutí rozlišovat mezi různými protichůdnými postoji. Dále uvidíme, že Haidtovo pojetí se jen za cenu jistých potíží vypořádává s protipříklady: intuitivně působícími postoji, které ale můžeme být neochotni klasifikovat jako morální, nebo okamžitými morálními postoji, které ale nemusí být v Haidtově smyslu intuitivní.

Jelikož různost politických postojů nevyplývá podle Haidta ze zakotvení ve zdrojích různého druhu, jeho výklad v nich spatřuje výsledek nestejně *míry* implementace toho či onoho intuitivního zdroje v praxi. Důvody této nestejnosti vyplývají víceméně z různorodosti kulturního zázemí a původu různých lidí. Nikoli tedy primárně z rozdílů ve vzdělání, znalosti různých cizích jazyků, specifických typů životní zkušenosti (profesní, cestovatelské, válečné, spirituální aj.), rozdílů socioekonomických a třídních, atd.

V tomto rámci poskytuje Haidtovo autobiografické vyprávění o Indii vstupní bránu ke komplexní analýze střetu na americké politické scéně. Liberální moralismus, či moralismus demokratů se opírá o význam

klíčových protikladů i) a ii), a iii)–v) do značné míry ignoruje, zatímco konzervativní, či republikánský moralismus akcentuje výrazněji právě iii)–v), byť ne zcela jednostranně; podle Haidta je konzervativně-republikánský moralismus vcelku úspěšnou snahou o alespoň nějaké zapojení všech morálních os.²⁸ Toto pozorování je podle Haidta samého deskriptivní: popisuje, jaké jsou *reálně* základy našich morálních intuic. Jeho konstatování o větší vyváženosti politicko-moralistní krmě servírované republikány má tedy ambici být primárně observačním konstatováním, které zahrnuje hodnotící složky nanejvýš ve smyslu „co je psychologicky účinná politická rétorika“, spíše než „co je morálně správné“.

Určité problémy – Haidtem neřešené – pro toto pojetí vyplývají z případů, kdy jdou různé osy morálky proti sobě. Haidtova diagnóza je prostá: v pozadí stojí jednostranný důraz na pouze některou morální osu. Představme si zde typické příklady, které jsou palivem aktuálně se zostřující kulturně-politické rozepře: Právo na interrupce (svobodné sebeurčení ženy vs. posvátnost nenarozeného života)? Právo na kritiku náboženského přesvědčení (svoboda slova vs. degradace posvátného)? Protesty Black Lives Matter (rovnost a spravedlnost vs. autorita a hierarchie)? Komprehensivní veřejný systém zdravotního a sociálního pojištění (péče o potřebné vs. svoboda a útlak, resp. spravedlnost a proporcionalita ve svém libertariánském čtení)? Z Haidtovy diagnózy vyplývá, že smíru lze docílit pouze tak, že se podaří zohlednit odpovídající aspekt všech pěti, či šesti základních morálních motivů. Právě u výše naznačených případů – které jsou spíše charakteristické, než výjimečné – ale není jasné, jak to udělat. Právo na svobodné sebeurčení ženy v nakládání s vlastním tělem jednoduše dost dobře se zohledněním posvátnosti nenarozeného života v běžném nábožensky inspirovaném pojetí smířit nelze. Zdánlivě „kompromisní“ řešení běžná v řadě evropských zemí, umožňující legální interrupci pouze do určitého týdne těhotenství, jsou všechna nábožensky nepřijatelná úplně

28 Tamtéž (kap. 8). Po určitou část knihy pracuje Haidt s tímto pětiosým modelem; postupně jej však aktualizuje i na popud svých pozorování americké politiky a přidává osu šestou: svoboda vs. útlak, kterou (ovšem v různých interpretacích) sdílejí obě politické strany (s. 197nn), což si zároveň vyžaduje jistou reinterpretaci osy ii), díky níž ji lze (opět v různých čteních) identifikovat jako silně akcentovanou oběma stranami (s. 205nn).

stejně, bez ohledu na to, kterým týdnem je vedena hranice. Jako jediná možnost by se zdál svět bez interrupcí, ve kterém je zároveň každé těhotenství dobrovolné, chtěné a aktivně přijímané; což ale, příznačně, je „kompromis“ *de facto* odpovídající preferovanému obrazu světa pouze jedné ze znesvářených stran.

Nemám zde v úmyslu vést diskusi o problému morální přípustnosti interrupce; spíše o tom, jaké světlo tyto příklady vrhají na Haidtův předpoklad *integrovatelnosti* morálky. Zajímavá otázka je, jak je možné, že různé morální motivace, které byly – podle Haidtovy teorie – *původně* motivovány *koherentními* ohledy (přežití a prospívání skupiny), nyní koherentní nejsou. Patrně nejjednodušší hypotéza je, že jejich vývoj – ať už jen některých z nich, nebo všech – byl natolik dramatický, že se od sebe vzdálily a dnes už jednoduše slučitelné nejsou. Pak se nabízí dvě možnosti: Jednou z nich je myšlenku integrovatelnosti morálky opustit, a to i v oslabenější podobě haidtovského pluralismu. Protože dokonce i když přistoupíme na myšlenku různých lokálně specifických morálek, nebude jasné, na základě čeho jim ještě říkat morálky – mnoho případů takové různosti bude toho druhu, že dvě různé sledované „morálky“ nebudou sdílet žádný rys, který by umožnil komukoli z jedné strany myslet cizí morálku jako něco, co je stále ještě variantou téhož, co má on. Pouhá pojmová „setrvačnost“ podložená sdíleným původem v kdysi společném projektu přežití a prospívání skupiny se totiž ve výsledku zdá podobně matoucí, jako kdybychom dnešním savcům, ptákům a plazům říkali stále „dinosauři“.

Druhá možnost je připustit, že potřeba takového pojmu morálky, který svým uživatelům dává koherentní smysl, vyžaduje možnost popření legitimacy některé z Haidtem předpokládaných „os“. Pokud je např. možné aplikovat určitou „metriku“ rozdílu či rozporu mezi originální expresí té které adaptační motivace a její současnou podobou, můžeme připustit, že internalizace morálně významného rozdílu mezi péčí a ublížením má dnes podobnou podobu a smysl jako (pravděpodobně) kdysi. Naopak formy, jež respekt k posvátnosti na sebe bere dnes, mají často velmi málo společného s Haidtem hypotetizovaným komunitním tíhnutím k hygieně. Problémem, byť poněkud odlišným, může trpět i hodnota respektu k autoritě. Respekt k autoritě dnes sice patrně vypadá podobně

jako „kdysi“, méně jisté než kdysi však je, že ve všech svých dnes typických podobách je ku prospěchu společenství. Sama *možnost klást si tyto otázky* – „(kdy) je poslušnost vůči autoritě morálně správná?“ – je pro morální život dnešních lidí charakteristická.²⁹ Jedním možným vysvětlením toho, proč liberálové odmítají akceptovat politickou hodnotu respektu k autoritě, může být to, že to žádná nepodmíněná hodnota není. Respekt k autoritě není sám o sobě hodnotou, na níž by podle nich bylo možné založit politiku usilující o to, co je správné. Haidtovou okamžitou námitkou by bylo, že nechce stanovit, která politika je morálně správná, nýbrž ukázat, jaké moralistické akcenty mohou určitým způsobem formulované politice chybět, a tím ji oslabovat. V tom má nepochybně do velké míry pravdu, ale pak je jeho analýza spíše analýzou psychologicky úspěšné politické rétoriky, než analýzou morálních postojů; alespoň pokud má „morálka“ samostatný smysl, který není vyčerpán tím, v čem spočívá psychologicky úspěšná politická rétorika.³⁰

Úspěšnou politickou strategií lze totiž postavit na velmi různých základech, a – což je významné – i o nich má smysl klást vůbec otázku, zda

29 Blum (2013, s. 305) poznamenává, že zatímco odstranění utrpení a spravedlnost jsou takřka jisté nepodmíněné morální hodnoty, klíčové konzervativní hodnoty – s nimiž mladší, levicově-liberálně smýšlející lidé mívají „problém“ – jako loajalita vůči celku a respekt vůči autoritě právě připouštějí další otázky tohoto typu: Jaké autority bych měl respektovat? Ke komu bych měl být loajální? Autorita musí být morální autorita, větší celek musí sledovat morálně správný cíl, aby požadavek loajality a respektu k autoritě mohl být *morálně* oprávněným požadavkem.

Jsem si méně jistý než Blum tím, že pojem morálky neposkytuje prostor pro kladení otázek jako „(kdy) je morálně správné neublížovat druhým?“, zdá se mi ale, že tento prostor přece jen je, v porovnání s otázkou autority, poněkud užší. Je vázán např. na specifické debaty typu „spravedlivé války“, spíše než aby byl morálnímu tázání, použijeme-li tento nadnesený výraz, vlastní „gramaticky“.

Blumův zlehka načrtnutý kritický argument lze expandovat např. takto: Jsou-li jednotlivé díle morální osy podřízeny celkovému účelu morálky, musí být možno tu či onu dočasně s ohledem na tento celkový účel suspendovat. Je ovšem značný rozdíl, zdali je s ohledem na celkový prospěch komunity ublíženo nějakému jednotlivci (srv. Gaitovu [2006, s. 261] diskusi problematiky mučení), nebo zda je s ohledem na celkový prospěch komunity nerespektována některá náboženská zvyklost (důsledky amerických zákonů proti polygamii pro mormonskou církev). Oboje může být nutné, a politická praxe také tak často v reálu vypadá, tato nutnost je ovšem právě politicko-pragmatického charakteru. Zatímco v prvním případě se však zdá, že *morální* problematičnost takového jednání zůstává problematičností i přesto, že jednání akceptujeme jako nezbytné z jiných důvodů, politicko-pragmatických, druhý z těchto případů se ukazuje jako střet politické autority s náboženskou, bez morální dimenze.

30 I pak ovšem není jasné, jak vůbec mohou navzdory tomuto svému dlouhodobému znevýhodnění demokratičtější kandidáti vítězit ve volbách (Blum 2013, s. 307).

jsou morálně správné. Bez ohledu na to, jak v tom kterém případě bude znít odpověď, *sama možnost* tuto otázku klást a zásadní význam, který pro nás tato možnost má, se Haidtovu pojetí podstatně vymyká, resp. není jasné, jaké by v něm měla mít místo. Uvažme tento příklad: Četné politickovědné studie zkoumají vzestup populistických politiků a hnutí v posledních letech, ovšem v první řadě jako otázku použité politické rétoriky, její synergie s historickou, kulturní, sociální a ekonomickou situací daných zemí, atp. Úspěšný politik je bezpochyby – z definice – úspěšný díky tomu, že oslovil víc voličů než politik méně úspěšný či zhola neúspěšný; to je ale víceméně všechno. Pokud budeme předpokládat, že *úspěšného* politika činí úspěšným *nutně* to, že brnká na větší množství *morálních* strunek, ztratíme jakýkoli nástroj rozlišování mezi morálkou a popularitou či konformitou. Haidt ovšem, příznačně, ztotožňuje morální výchovu, či dosažení ctnosti, s „plnou enkulturací“.³¹

Jedním z důsledků bude, že z pojmu morálně motivované politické kritiky se stane *contradictio in adiecto*. To platí přinejmenším v okamžiku *vystoupení* s takovou kritikou. Haidt sám opakovaně zmiňuje inspirativní postavy hnutí za občanská práva 60. let jako Martin Luther King; o tom, zda je motivace či sdělení takových kritických postojů skutečně morální, ovšem jako by rozhodoval „test přesvědčivosti“. Teprve v okamžiku, kdy se takový postoj dostatečně rozšíří alespoň v jedné rozumně velké společnosti, můžeme konstatovat, že prokázal, že se opírá alespoň o některou složku našich vrozených morálních intuic. I Haidt přiznává lidské společnosti potenciál plasticity a vývoje; tj. připouští možnost přesvědčit většinu společnosti o nějakém morálním postoji, který předtím nesdílela. I tato možnost je však podmíněna tím, že využívá potenciál dočasně „spícího“, nevytěžovaného intuitivního důrazu na některý z Haidtem mapovaných morálních protikladů. Naproti tomu představa morálně motivované kritiky dlouhodobě většinově úspěšné politiky, kritiky, která *má smysl*, i když se jí dlouhodobě nedaří ničeho podstatného dosáhnout v podobě širší proměny společenského mínění a postoje, předpokládá jiný pojem

31 Viz k tomu kritiku v Narvaez (2010, s. 166). Haidt v těchto postřezích o významu enkulturatione v morálce deklaruje svou blízkost etice ctností; její přední představitelé jsou si však důležitosti udržení rozdílu mezi konformitou a ctností ostře vědomi – srv. např. Annas (2001, kap. 3), rozpracovávající Aristotelův postřeh, že každý usiluje o dobro, nikoli o opakování toho, co dělali jeho rodiče.

morálky než Haidtův. V intencích Haidtova pojetí takový pojem morálky nedává dobrý smysl. Je otázka, co z toho vyplývá pro chápání *morálního* statusu např. utopických myšlenek lidské rovnosti, majících dlouhou náboženskou i filosofickou tradici, jestliže různé formy rasové, etnické, národnostní nebo sexuální diskriminace se historicky i v současnosti zdají být spíše pravidlem než výjimkou.

S tím souvisí, že Haidtův model neumožňuje či se příliš nesnaží rozlišovat mezi morální motivací politických postojů, a tím, že sami političtí aktéři považují motivace svých politických postojů za morální. Či jinými slovy, v Haidtově pojetí není možné něco za morálně správné – pakliže se jedná o sentiment dostatečně rozšířený a společensky etablovaný, a zároveň spontánně vyjadřovaný – *pouze považovat*. Nelze dost dobře vysvětlit, proč je přesvědčení o správnosti rasové segregace na americkém Jihu rasistický předsudek, a ne prostě lokálně platná morálka³² – vzpomeňme na „zmoudřelého“ Haidta v Indii. Příkladnějším rasistickým předsudkem dost dobře nemohlo být do té doby, než hnutí za občanská práva dosáhlo v šedesátých letech jisté širší proměny společenské atmosféry.

Příklady, na nichž Haidt dokládá nutnost reformulovat pětiosý systém v šestiosý, jsou v tomto ohledu výmluvné. Jak se ukázalo, jeho původní model totiž nepostihoval morální stanovisko lidí, které trápí např. tohle (a dále cituje z emailů svých čtenářů):

„Volím republikány, protože jsem proti tomu, aby mi někdo (úřady) bral moje těžce vydělané peníze a dával je neproduktivním pobíračům dávek, svobodným matkám rodičím drogově závislé děti, ze kterých nebude nic jiného než demokrati... Vy jste jenom převzdělaný filosof s pěstěnými rukama, kterého platí za kladení stupidních otázek a za hledání ‚rozumných‘ odpovědí... Přestaňte brát drogy a přečtěte si Junga.“

Jiní jeho nespokojení čtenáři ventilují nesouhlas s volbou demokratů takto: „Nesnášíte lidi, kteří si své peníze vydělávají tvrdou prací, žijí si

³² LaFollette & Woodruff (2015, s. 459).

vlastní život a nespolehají na vládu od kolébky do hrobu.“ Nebo: „máte pět dětí s třemi různými chlapy a potřebujete sociální dávky.“ Haidt výslovně říká, že tyto projevy doslova „překypují morálním obsahem“, který se „vesměs týká spravedlnosti (férovosti)“.³³ Proč ale klasifikovat tyto projevy jako projev morálního zaujetí, a ne např. jako výlev třídní či rasové nesnášenlivosti?³⁴

Haidtova v této pasáži spíše implicitní pozice je taková, že se o projev morálního zaujetí jedná díky tomu, že je tento postoj motivovaný *intuicí*, a postoj *hodnotící* – reagující chválou či odsouzením. Pokud není možné, aby intuitivní reakce tohoto široce rozšířeného druhu byly motivované jinak nebo vycházely z jiného zdroje než takového, který zásadním způsobem reprezentuje to, „o čem“ je morálka, je ovšem Haidtova pozice nevyhnutelná.

Haidtův relativní nezájem o význam či samu existenci možnosti, že jde o výlev rasové nesnášenlivosti, zbytečně uzavírá prostor pro důležité otázky. Např.: je možné, aby rasistický výlev byl *zároveň* morálním postojem? Popř. *jak* je to možné? Pokud to možné je, naznačuje to, že „morální“ rodokmen může mít tak mimořádně široké spektrum postojů, že pro to, abychom jim připsali status morálního postoje, nemusí být samotný fakt toho, jaký mají rodokmen, dostatečný. A pokud *nemůže* být zároveň obojím, pak připouštíme možnost, že samotná přítomnost morálního či moralistického slovníku v artikulaci nějakého postoje nemusí mnoho znamenat, a pořád může jít o *rasistický* výlev. Ovšem, různé formy těchto protiargumentů stále předpokládají, že jakmile by už tentýž člověk, ideálně Haidt sám, připustil, že něco je rasistický výlev, připustil by zároveň, že takový postoj není morálně obhajitelný, a tím by se pojmy morálky a přítomnosti intuitivních hodnotících reakcí rozešly. A to by ovšem představovalo podstatné *omezení* Haidtova deklarovaného postoje morálního pluralismu.³⁵ Opačnou, „silně pluralistickou“ variantou

33 Haidt (2012, s. 195n).

34 Srv. Blum (2013, s. 314); též Carpenter (2012) o stabilním silně racializovaném podtextu podobných komentářů (bez ohledu na to, zda explicitně odkazují na rasovou problematiku nebo ne).

35 Ochota absolutizovat, nebo prioritizovat některou z hodnot nad rámec Haidtem proklamovaného pluralismu, by byla jistou obdobou toho, jak v praxi často funguje Haidtova osa posvátného, která např. v případě práv LGBT+ lidí jednoduše neguje jiné politické motivace. Jak poznamenávají LaFollette & Woodruff (2015, s. 459), příklad gayů ukazuje, že různé politické hodnoty si nemusí

bude závěr, že fakticky není možné mluvit o rasismu jako nemorálním mimo *kontext* kultury (subkultury, třídy, sociální vrstvy, společenského *milieu*, ...), v níž je toto přesvědčení obecně rozšířenou *konvencí*. Pak se ovšem stírá rozdíl – a v Haidtově výkladu skutečně není vždy jasné, zda tento rozdíl drží – mezi možnostmi smysluplně mluvit o rasismu jako nemorálním a možnostmi o nemorálnosti rasismu jednoduše přesvědčit někoho z „opačného“ tábora.

Zčásti nezávislým problémem pak je, zda „morálním obsahem přetékající“ postoje, které ovšem aktivně pracují s rasistickými či třídními stereotypy (jejichž nepravdivost prokázaly sociálněvědné výzkumy), skutečně přispívají k Haidtem naznačenému účelu morálky: soudržné kooperující, prospívající společnosti. Nepřispívá k vytvoření a udržení takovéto společnosti spíše aktivní boj s rasistickými předsudky? To není řečnická otázka, ani otázka jednoduchá, a na její odpovědi záleží. Haidt si otázky tohoto typu, zdá se mi, klást nechce, což je vzhledem k povaze jeho výzkumu pochopitelné a legitimní. Nelze se pak ovšem divit, stávali se terčem kritiky podnícené těžko zapuditelným dojmem, že se *něco jako* rasistické postoje spíše pokouší *něco jako* pochopit či legitimizovat.

Haidt se svým modelem snaží co nejpoctivěji učinit zadost stanovisku tábora republikánů. Jedním z úskalí, k němuž ho tato chvályhodná vstřícnost přibližuje, je nevyslovený předpoklad, že diverzita politických stanovisek a problémů a politických moralismů tato stanoviska motivujících v té podobě, jak ji on čte na politické scéně USA, reprezentativním způsobem mapuje diverzitu politického moralismu či politiky vůbec. Mnohé detaily, které zmiňuje, se však zdají být specifické spíše pro aktuální a nahodilý stav společensko-politické debaty v USA po reaganovském neoliberalním obratu 80. let a bushovským neokonzervativním obratu let nultých a s nimi spojených „kulturních válek“. Naproti tomu např. „sociálně-demokratická“ politická pozice v evropském smyslu slova v Haidtově modelu víceméně absentuje a není zcela jasné, jak ji pomocí jeho pojmových nástrojů popsat.³⁶ Podobný

být navzájem rovny a nemusí mezi nimi vůbec docházet k žádnému vyvažování (které někdy dopadne tak, někdy onak), protože „spíše než že by mnozí konzervativci měli oproti liberálům nějaké morální chuťové pohárky navíc, jsou jejich chuťové pohárky zcela jiného druhu“, rozuměj: nejsou to *morální* chuťové pohárky.

36 Blum (2013, s. 301). Blum věnuje obsáhlejší pozornost jistě nedbalosti a vágnosti, s níž Haidt

problém by pro tyto popisné nástroje mohly představovat politické hodnoty jako sekularismus (jako pozitivní politická hodnota a tradice, nikoli pouhá *absence* důrazu na osu „posvátnosti“ v politice), nebo politická scéna v postkomunistických zemích střední Evropy, které vykazují prvky „neliberální demokracie“.

Catch-all přitažlivost republikánské strany, jejímuž vysvětlení je zasvěcen Haidtův komplexní výklad, tak nemusí vyplývat z naší přirozenosti, na jejíž vrozené „struny“ se jakoby náhodou naučila právě teď nejlépe hrát tato jedna konkrétní politická strana. Haidtovo porozumění, ba do jisté míry obdiv pro úspěšnost republikánské politické rétoriky (model cca 2010), může mít jednodušší vysvětlení: je mu zkrátka sympatická. Jestliže bere výlevy o zneužívání sociálních dávek³⁷ jako vážný a relevantní morální zájem, je to možná i proto, že napříč celým jeho dílem prolíná motiv kritiky takříkajíc přílišného zaopatřování.³⁸ Podobně jeho kritika požadavkem zaručených stejných výsledků (*equality of outcomes*) a jeho údajného směřování s rovnými příležitostmi (*equal opportunities*)³⁹ může být výrazem neporozumění. Haidt tvrdí, že *equality of outcomes* je něco, co liberálové „často požadují“, nicméně když už podá (anekdotické) příklady, jedná se o zjevně lokální a očividně problematické implementace dílčích vládních politik, jako jednostranné financování pouze dívčího veslařského družstva na jedné univerzitě.⁴⁰ To, co liberálové požadují *skutečně* často a systematicky – systém všeobecné zdravotní péče, robustní vzdělávací systém podporující studenty z ekonomicky slabších rodin, atp. – lze ale stěží charakterizovat jako požadavek zaručených stejných *výsledků*.⁴¹ Haidtovy sympatie ke konzervativismu lze vyčíst i z jeho populárních výstupů pro širší publikum.

zavádí své pojmy „liberální“ a „konzervativní“, včetně nezohledněného, a pro Haidta poměrně typického problému, že stručná politická sebeidentifikace voliče/respondenta jako liberálního nebo konzervativního nemusí lícovat se skutečnými politickými postoji a hodnotami, které zastává a které by odkryl jemněji nuancovaný průzkum.

37 V USA se stejně jako u nás, nebo i kdekoli jinde, jedná o zcela zanedbatelný problém, ve skutečnosti jde o jistou tradici zakořeněnou politickou rétoriku (Coughlin 1989; novější populární přehled viz např. Nilsson 2020).

38 Srv. poufouchlou poznámku o evropských sociálních státech (Haidt 2012, s. 17). Problému „výchovy ke změkčilosti“ věnoval Haidt celou následující knihu (Lukianoff & Haidt 2018).

39 Haidt (2012, s. 204), Lukianoff & Haidt (2018, s. 223nn).

40 Lukianoff & Haidt (2018, s. 223n).

41 Blum (2013, s. 303).

Tak ve své starší přednášce vysvětluje náklonnost liberálů k sociálním změnám či dokonce revolucím transformací dětinské radosti z nových věcí, protože nové věci jsou „dobré, je to změna, je to zábava“. Naproti tomu konzervativní důraz na zachování stávajícího společenského řádu je výrazem hlubokého vhledu, že „nastolit řád je těžké. Řád je opravdu vzácná věc, a je opravdu snadné o něj přijít.“⁴²

Haidt přitom, jak je zjevné z řady jeho textů, je voličem a podporovatelem amerických demokratů, ne republikánů. Jeho podpora demokratů má formu snahy ovlivnit jejich politickou *strategii* či *rétoriku*⁴³ – jímá ho zoufalství z toho, že jejich rétorika zaostává za tou republikánskou ve své schopnosti působit na sociální psychologii voličů. Proč ale vlastně Haidt podporuje stranu, která chronicky zaostává ve své schopnosti pracovat s tím, jak funguje lidská sociální psychologie? Připomeňme, že demokratická a republikánská morálně-politická rétorika nepředstavují jen dvě stanoviska, která jsou obě omezená sice jiným způsobem, ale každé stejnou měrou; existuje jen *jeden druh* politicko-moralistické omezenosti, a větší *míru* této omezenosti vykazuje demokratický moralismus. A zároveň, že ambice Haidtovy práce je deskriptivní, ne normativní. Nechce říkat, co je správné, nýbrž popisovat různé existující formace lidského přesvědčení o správném a nesprávném. A jak ukazuje jeho indická anekdota, nechce zpochybňovat autenticitu a status existujících morálek *jako morálek*. Existence a etablovanost morálních stanovisek je mu kritériem sama o sobě. To vše dohromady v jistém smyslu znamená, že republikáni *jsou* tou „morálnější“ stranou – není morálky mimo toho, z čeho vyplývají naše morální intuice. Z toho vyplývají dvě otázky: 1) otázka pro Haidta osobnější: jak mohu zastávat stanovisko, které sám vnímám jako v porovnání s jiným nedostatečnější, a to nedostatečnější v ohledech souvisejících s morálkou?⁴⁴ 2) Jestliže přece jen existuje možnost morální motivace nezávislé na převládajících morálních intuicích,

42 Haidt (2008a).

43 Haidt (2012, s. 180n, 190).

44 Zde lze odkázat na Aristotelovo pozorování, že špatný člověk, je-li pronásledován uvědoměním si své špatnosti, nedokáže sám se sebou žít a může skončit sebevraždou (EN IX.4). V novější morální psychologii je tato Aristotelova úvaha využívána pro vysvětlení psychologických mechanismů sebeklamu: naši hluboce zakořeněné potřeby smýšlet sami o sobě a o svých činech jako o dobrých.

přínejmenším jako možnost jejich smysluplné morální kritiky, co z toho vyplývá pro smysl Haidtova doporučení demokratům? Pak by totiž nebylo jedno a totéž – ba byl by to rozdíl mimořádně významný –, jestli má nějaké politické uskupení přebudovat morální pozadí své politiky, nebo její morální rétoriku.⁴⁵

Tento oddíl byl poněkud rozsáhlý i proto, že nelze alespoň rámcově probrat Haidtovu teorii psychologie v politice, aniž by se věnoval nějaký prostor „politické stránce věci“. Haidtovou ambicí bylo využít svůj předešlý výzkum intuic pro analýzu politických postojů a chování. Smysl mých poznámek byl naopak inverzní: položit si otázku, jaké světlo vrhá způsob, jakým Haidt svůj výzkum morálních intuic aplikuje v kontextu politiky, na jeho pojem morální intuice a morálky vůbec, resp. jaké problémy se díky tomu mohou ukázat. V krátkosti lze konstatovat: vágnost vymezení morální intuice, absence snahy rozlišovat mezi potenciálně různými druhy a zdroji reakcí, které jsou všechny v haidtovském smyslu „intuitivní“, a zároveň důsledně stejná legitimita statusu „morální“ připisovaného všem reakcím „tohoto druhu“ a ničemu jinému vrhá na Haidtovy politické analýzy dvojnásobné světlo. Haidt se nezabývá možností, že hodnotící reakce, která má spontánní, „intuitivní“ formu, může vyplývat z leččehos, čímž si fakticky uzavírá možnost zkoumat např. rasistické intuice *jinak* než *pouze* pod zorným úhlem toho, co je na nich legitimní⁴⁶ – nemůže totiž dobře rozlišovat mezi morálně motivovaným politickým postojem a široce rozšířeným předsudkem. Analogicky, kritiku politicky rozšířeného postoje lze chápat jako morálně motivovanou jen za předpokladu, že se sama opírá o „intuitivní zdroje“. Tak, paradoxně, jakkoli by Haidt sám neschvaloval intuitivní „rasistické“ reakce na určité typy situací, mají-li podobu obecně rozšířené spontánní reakce a naopak jejich sebekontrola formu racionálního argumentu (např. kantovského typu), status „morální“ přísluší pouze tomu prvnímu,

45 Tedy: co přesně jeden z opinion-makerů americké alternativní pravice, Milo Yiannopoulos, doporučuje americkému liberálnímu establishmentu (demokratům), když s plnou vážností říká, že „by měli číst svého Haidta“ (Bokhari & Yiannopoulos 2016)? Yiannopoulos spolu s Haidtem konstatuje, že liberálové (demokrati) nechápou sociální psychologii; znamená to ale, že mají trochu víc *mluvit*, nebo trochu víc *být* jako konzervativní pravice?

46 Filosofický intuicionismus např. Huemerův (2008, s. 132nn) naopak věnuje velkou pozornost roli, kterou v našich intuicích hrají různé formy „zkreslení“ (*bias*), v důsledku čehož odmítá prosté ztotožnění morálně hodnotící intuice s morálkou.

byť status „správné“ budeme nejspíš připisovat pouze tomu druhému.⁴⁷ (Samostatné problémy pojící se s možností kritiky populismu nechávám stranou.)

Za zmínku stojí jeden neobvyklý důsledek Haidtovy diskuse: politická pluralita mu splývá s morální pluralitou, a v důsledku toho jako by mu jakási ideální morálka (nejúspěšnější, obecně nejpřijatelnější, nejstabilnější morální pozice – inkorporující co největší množství morálních intuic) splývala s konsensuálně přijímaným vyváženým politickým kompromisem. Tato blízkost, ne-li identita, stojí na ještě jednom nevysloveném předpokladu: totiž že morálka je nástrojem *k dosahování cílů*, stejných jako politika. Chápat politiku jako do nějaké míry konsekvenzialistický/ utilitaristický podnik, tj. jako soubor nástrojů (institucí, zákonných procedur atd.) majících za cíl zajistit určitý výsledek, je snad zjednodušující, ale cosi skutečného to vystihuje. Zdá se, že politika z určitého hlediska má mít za cíl „zdravě fungující“ a prospívající společnost. V případě morálky je její pojetí jako souboru nástrojů k dosažení *externího* cíle kontroverznější, samo vyžaduje jisté zdůvodnění, spíše než, aby je bylo možné bez dalšího předpokládat. O tom budu mluvit v následujícím oddíle.

3. Haidtův pojem morálky a jeho problémy

Závěrečná kapitola *The Righteous Mind* slouží zarámování celého výkladu smírným pozorováním, že jak „liberálové“, tak jejich protihráči (rozpadající se do dvou podskupin: libertariánské a konzervativní) mají svůj díl pravdy, a všichni by se mohli poučit od sebe navzájem.⁴⁸ „Pravdu mají“ vzhledem k tomu, co je podle Haidta vlastním cílem morálky, a co může logicky fungovat jen tehdy, bude-li to podnikem, v němž budou zaangažováni všichni, liberálové i konzervativci:

„... morální kapitál můžeme definovat jako *zdroje, které udržují morální společenství při životě*. (...) [tj.] soubor do

⁴⁷ V tomto základním důsledku, který z Haidtova pojetí implicitně vyplývá, se Haidt markantně rozchází se svým souputníkem a občasným spoluautorem Joshou Greenem, který pojímá morálku právě jako lokalizovanou v „pomalých“, racionálních reflexích a přepracováních našich „rychlých“ před-racionálních reakcí. (Reprezentativně v: Greene 2013.)

⁴⁸ Haidt (2012, s. 343nn).

sebe zapadajících hodnot, ctností, norem, praktik, identit, institucí a technologií, jimiž společenství disponuje, a které jsou ve shodě s evolucí vzniklými sociálními mechanismy, díky čemuž umožňují tomuto společenství potlačovat nebo regulovat sobectví a dosahovat spolupráce.“⁴⁹

Obojaký pojem „morálního kapitálu“ poskytuje užitečnou přístupovou cestu k Haidtovu specifickému pojetí toho, co je vůbec morálka. Právě složka morálního sebepojetí a zvláště reputace akceptované druhými je totiž podle Haidta pro morálku zcela podstatná. Morální hodnoty, které jejich zastánci dlouhodobě nedokážou „prodat“ širšímu společenství, možná dokonce proto, že to není možné, nemohou totiž plnit účel, díky němuž je morálka morálkou, tj. účinně potlačovat sobectví a spolupracovat na obecném prospěchu komunity.⁵⁰ Proto je pro Haidta skutečným morálním protagonistou Platónovy *Ústavy* Glaukón, a nikoli Sókratés. Glaukón – a nikoli Sókratés – si totiž uvědomuje, že morálka je projekt za určitým účelem, a spravedlivý člověk se špatnou morální reputací, byť nezaslouženou, pilířem spolupráce za tímto účelem být nemůže.⁵¹

Definice morálky *obecným* prospěchem dosažitelným jen všeobecnou *spoluprací* je dalším z důvodů, proč se Haidt snaží dát za pravdu oběma „morálně znepřáteleným“ politickým stranám. Demokrati i republikáni jsou součástí celku, a spolupráce tedy vyžaduje zapojení všech. Jedni ani druhí si přitom nemohou dost dobře pomoci, aby nebyli liberály či naopak konzervativci, neboť podle Haidta o politických preferencích rozhodují do značné míry geny.⁵² Zde je myslím důležité připomenout

49 Tamtéž (s. 341).

50 Ve starším populárním textu (Haidt 2008b) definuje Haidt *morálku* téměř stejnými slovy, jako zde *morální kapitál*; podobně i v přehledovém textu pro *Handbook of Social Psychology* (Haidt & Kesebir 2010, s. 815, 818).

51 Glaukón prezentuje toto stanovisko, jak je vyslechl od Thrasymacha a jiných, uvozuje je však takto:

„A přece, Sókrate, *mně se to nějak nezdá*. Řešení ovšem neznám (...) výklad o spravedlnosti jako o něčem lepším, než je nespravedlnost, jsem ještě tak, jak chci, neuslyšel od nikoho; *chtěl bych slyšet chválu na ni samu o sobě*, a myslím, že bych to mohl slyšet nejspíš od tebe.“ (Platón 1993, s. 77 (358c-d); moje kurzíva)

52 Tamtéž (s. 322nn). Jednoznačné genetické pozadí našich rozdílných politických preferencí je však patrně méně jednoznačnou věcí, než jak to líčí Haidt (viz LaFollette & Woodruff 2015, s. 461n).

Haidtův důraz na to, že jeho model je sociálně-intuicionistický; je to právě „sociální“ složka tohoto modelu, která do určité míry vysvětluje kulturní rozdíly mezi dominantními morálními trendy v Indii a např. v západní Evropě. Sice se tedy nerodíme jako morálně hotové osoby a musí nás do finálního tvaru uhníst společnost, v níž vyrůstáme, ale dílčí rozmanitosti těchto konečných tvarů nejsou přesto kulturně nahodilé v pravém smyslu slova, tj. tak, že by byly emancipovány od naší evoluční výbavy. *Peer pressure* atd. rozhoduje o tom, na kterou ze složek naší evoluční výbavy bude v našem konečném morálním profilu položen větší důraz. V zásadě však nejde o mnoho víc, než o „druhé patro“ téže budovy, jejíž konstrukce je evolucionistická a je ovlivňována, jak jsem zmínil výše, podle Haidta v zásadě geneticky, v obou svých „patrech“.

Důvodem, proč vyznění Haidtovy knihy tolik zdůrazňuje, že liberálové se mají učit od konzervativců, spíše než naopak, je pravděpodobně Haidtem předložená analýza větší nevyváženosti liberalismu. Obě strany však do podniku společné spolupráce přispívají něčím hodnotným, a tedy se navzájem potřebují. Z důvodů vyplývajících z naší genetické výbavy se jen stěží z liberála, jak – zdá se mi – předpokládá Haidt, může kdy stát autentický konzervatívec, nebo naopak; smyslem Haidtových výzev k otevřenosti je tak spíše bojovat s přesvědčením, že druhá strana je nemorální.

Úspěšnost politické rétoriky, jak jsme řekli výše, je dána schopností souznít s intuitivními reakcemi voličů na situace, problémy atd. mající morální dimenzi. Tyto intuitivní reakce sice nejsou výsledkem racionálního rozvažování, ale jsou racionální implicitně, v prudenciálním smyslu slova – jako odkaz úspěšných adaptačních strategií našich předků. Strategií, které cílily na *právě totéž*, jako morálka i v dnešním smyslu slova: hladkou spoluprací zajišťující přežití a prospívání společenství.⁵³ Jestliže ale politický moralismus republikánů akcentuje širší spektrum os naší morální intuice než politický moralismus demokratů, co může motivovat někoho, kdo tuto situaci lucidně prohlédl (jako Haidt), ke zkoumání možností, jak posílit pozici té de facto morálně „nedostatečnější“

53 Haidt se svou tendencí k vágní identifikaci cílů, na něž mířily evoluční prekurzory morálky, s tím, oč jde v morálce „jako takové“, „vůbec“, podstatně nevymyká z celé řady prací zkoumajících evoluční původ lidské morálky; viz např. Tomasello (2016, s. 1nn). A srv. mezi autory zkoumající toto téma disentaní postřeh Joycův (2006, s. 17), že *původ* nelze jednoduše ztotožňovat s *obsahem*.

strany, místo aby se prostě přiklonil k té druhé? Předpokládám tedy, že Haidtova podpora demokratů vyplývá z jeho přesvědčení, že jejich politika směřuje k tomu, učinit společnost lepší, než jakou by ji učinila politika republikánská.

Už jsem naznačil, že jako odpověď se nabízí do elegantního rámce Haidtova výkladu nezapadající možnost, že má smysl chápat nějaké chování jako morálně správné *nezávisle*, i tehdy, pokud se staví proti rekonstruovatelné motivaci některou z Haidtových os, nebo je bez zjevného vztahu k hypotetizovanému účelu morálky, tj. spolupráci za účelem prospěchu společenství. Nebo, zrcadlově, že tu kterou základní osu morálky lze „rozbalit“ i způsobem, který, jakkoli není neupřímný nebo neporozuměním, podvrací to, čeho mělo být dosaženo řízením se touto motivací. Příkladem prvního může být lidický kněz Josef Štemberka, který doprovodil na smrt své farníky. Příkladem druhého třeba aktuálně diskutovaný plošný zákaz interrupcí v Polsku, bezpochyby inspirovaný určitým čtením toho, co jeho zastánci považují za religiózní morálku, přičemž je ale sporné, jaký a zda vůbec nějaký vztah má k projektu spolupráce na obecném prospěchu společenství. Oba příklady poskytují určitou podporu myšlence, že pro morálnost nebo nemorálnost nějakého postoje či jednání existují i jiná kritéria, nezávislá na proklamovaném účelu morálky reflektovaném jejím šesterým kořenem, jak jej mapuje Haidt.

Výhodou emancipace od Haidtem hypotetizovaného evolučního pozadí našich morálních motivací by bylo to, že budeme moci brát vážně, doslova *popis, pod kterým* morální jednající sami *rozumějí* svým postojům, a vzít jej v potaz v našem morálním hodnocení těchto postojů.⁵⁴ Silně nábožensky motivovaný postoj, jako např. odpor vůči interrupcím, bude znamenat to, co znamená pro své nositele, a ne složitý překlad, či sublimaci evolučně etablovaného smyslu pro důležitost čistoty. Je rozdíl, ptáme-li se, proč v nějaké komunitě silně rezonuje nábožensky motivované tažení proti interrupcím, nebo ptáme-li se, proč v nějaké komunitě

54 Srv. Frederickovy (2016, s. 638) kritické poznámky k filosofickému intuicionismu: skutečně problematické morální spory se nemusí týkat ani tak toho, zda (např.) porušit daný slib je správné nebo ne (že to správné není, je „analyticky“ součástí významu slova slib), ale toho, zda se nějaké jednání skutečně kvalifikuje – tj. zda mu tak jednající rozumí – jako (morálně relevantní) porušení slibu.

silně rezonuje určité vyjádření hluboce zakořeněného lidského smyslu pro posvátnost a čistotu. Nábožensky motivované tažení proti interrupcím může v nějaké komunitě silně rezonovat z důvodů, které nemusejí mít nic společného s hluboce zakořeněným lidským smyslem pro posvátnost a čistotu, přinejmenším nic, co by bylo zajímavé pro porozumění onomu společenství a jeho kultuře.⁵⁵ Analogicky bude rozdíl, ptáme-li se, zda je morálně správný militantní odpor vůči interrupcím, nebo ptáme-li se, zda je morálně správné úsilí o zachování hodnot posvátnosti a čistoty. Zaprvé, opět, důvody, pro něž může být namísto klasifikovat odpor vůči interrupcím jako správný, mohou být značně odlišné od důvodů, proč dává smysl označit za správné úsilí o zachování čistoty. A zadruhé, je mnohem lépe myslitelné, že militantní odpor vůči interrupcím je jednoduše nesprávný, v míře, v níž není jasné, zda takto jednoduše nesprávné může být úsilí o zachování smyslu pro posvátnost a čistotu. Posledně jmenovaný rozdíl vyplývá z toho, že bez ohledu na to, že *genealogie* lidské morálky má mnoho společného s tím, co Haidt naznačuje, *pojem* morálky se od této genealogie do značné míry emancipoval.

Z Haidtovy perspektivy lze vůči těmto poznámkám namítnout, že směřují normativní perspektivu s deskriptivní, že jeho jednoduše zajímá, co v různých prostředích za morální platí, a co lze srovnáním těchto zjištění odhalit o mechanismech vedoucích k etablování těchto intuic. Že nemá žádnou ambici stanovovat *normativně*, co je správné. Pokud však nepostuluje dva, na sobě nezávislé pojmy morálky, pak definice morálky, s níž pracuje, ve skutečnosti přímočaře poukazuje k neoddelitelné fúzi deskriptivního a normativního. Je-li morálka soubor všeho toho, co přispívá ke spolupráci za účelem obecného prospěchu, je těžké nečíst to zároveň jako morálně *normativní* kritérium, ve smyslu pozorování o významu pojmů jako „správný“.

Částí Haidtova problému je, že v jistém smyslu skutečně postuluje dva od sebe oddělené pojmy morálky. Obou jsem se dotkl výše. Jednak pojem formální, který mu umožňuje shromažďovat a porovnávat data o různých kulturně specifických morálkách: lokálně platných souborech

55 Moje pochybnost se týká toho, zda Haidtem navrhovaný výklad lepší porozumění lidským postojům spíše neznemožňuje než umožňuje; jiný aspekt téhož problému lze ale formulovat také příkřeji, totiž že Haidt ani nemá „tu slušnost, aby uznal, že předmětem víry [náboženských fundamentalistů] je skutečně to, v co říkají, že věří“ (LaFollette & Woodruff 2015, s. 462).

hodnotících postojů či soudů uplatňovaných na lidské jednání i charaktery. A jednak jeho pojem materiální: morálka jako soubor adaptací či transformovaných adaptací přispívajících k účelné spolupráci za obecným prospěchem. V Haidtově pojetí – ačkoli to takto sotva kdy explicitně uchopí – lze tyto dva pojmy integrovat, a zdá se, že tímto směrem skutečně táhne, jediným možným způsobem, který je ovšem značně hypotetický. Nakolik lokálně platné morálky Haidt nechce delegitimizovat, musí v nich všech spatřovat různé formy „převleků“ morálky skutečné, z nichž některé budou značně komplikovanými formami *sebeklamu* (exaltované formy platónské či kantovské etiky). Jakkoli jsou však sebeklamem z hlediska obsahového, pokud plní svůj účel – skutečný účel morálky –, je to v pořádku. Ovšem Haidtův předpoklad, že každá morálka, kterou lze interpretovat jako „rozbalení“ té které osy, tento účel naplňuje, je *empirická hypotéza*, a je dost dobrých, opět empirických důvodů být vůči této hypotéze v řadě konkrétních příkladů kritický. Zmínil jsem je v předchozím oddíle.

Vedle Haidtovy empirické hypotézy je hlubším problémem jeho částečného rozdvojení pojmu morálky to, že mu uniká, že jakmile „opře“ morálku o jedno konkrétní externí kritérium, musí být připraven odpovědět na řadu otázek, na něž ovšem neodpovídá. Např.: proč právě toto kritérium? Nebo: jestliže máme dva pojmy, „morálka“ a nějaké „X“, jehož pomocí „morálku“ definujeme, je to jedna a tatáž věc, nebo dvě různé? Haidtova pozitivní definice morálky, právě proto, že není triviální, evidentní, a že vůbec předpokládá nutnost to, co je „morálka“, dále definovat, činí jeho pozici naopak zranitelnější,⁵⁶ – protože ji tím činí nesamozřejmou, volající po dalším zdůvodnění, které on nepodává.

Haidt si ovšem tyto problémy nepřipouští, a zhruba utilitaristické pojetí morálky jednoduše přejímá a zároveň má optimisticky za to, že takto přispívá k překonání tisíciletých neshod filosofů ohledně morálky prostředky empirických věd. Jako někteří jiní, kteří píší o tématu, jež sdílají s filosofií, s ambicí změnit nejen vlastní disciplínu, ale opravit i *filosofickou* reflexi sdíleného tématu, i on dosahuje této sebejistoty zčásti díky tomu, že ignoruje komplexitu filosofických debat. Že morálka

⁵⁶ Mozná i z těchto důvodů řada filosofů „dobro“ dále nedefinuje – ať už jde o Platóna, nebo G. E. Moora.

je jednoduše soubor dispozic, nástrojů a opatření, které mají svým nositelům generovat určitý typ prospěchu, jehož nelze dosáhnout bez široké spolupráce, je pro něho samozřejmostí. Haidt do svého výkladu inkorporuje určité prvky teorie ctností, např. intuici, že morální jednání nevyplývá z racionálního rozvažování, nýbrž z nereflektovaných osobnostních dispozic, které lze do jisté míry kultivovat;⁵⁷ na celkovém utilitaristickém rámci, tj. jeho intuici, v čem spočívá morálnost morálního jednání, to však nic nemění. Filosoficky důležité rozdíly mezi utilitarismem a jeho hlavními rivaly – deontologickou či kantovskou etikou a etikou ctností⁵⁸ – však zůstávají mimo Haidtův radar; a několik poznámek k těmto rozdílům může nasvítit limity Haidtova přístupu.

Etika ctností se skutečně – jak vnímá i Haidt – soustředí víc na kultivaci charakteru, než na podání kritéria správného jednání. Přesto jisté kritérium nabízí, např. „udělej to, co by charakteristicky udělal za těchto okolností ctnostný jednatel“.⁵⁹ Přes patrnou ironičnost tohoto kritéria nelze přehlédnout jeho hlubší smysl. Totiž že jakékoli vymezení správného jednání tou či onou charakteristikou tohoto jednání samotného je nedostatečné; či jinými slovy, že na správnost i takového jednání, které lze popsat jako motivované tím či oním aspektem agendy „spolupráce za obecným prospěchem“, se lze spolehnout jen tam, kde *jednatel* je ctnostný. Tento pojmový nástroj umožňuje rozlišit mezi hluboce nábožensky motivovaným jednáním člověka, který miluje své bližní, a hluboce nábožensky motivovaným jednáním násilného náboženského fanatika. (Vzpomeňme na problém s Haidtovým nerozlišováním mezi morálností jednání a tím, že jednatel své jednání za morální považuje.) Ve svých odkazech k Platónově *Ústavě* se Haidt opakovaně vrací k tomu, že za pravdu dává Glaukónovi, který si uvědomuje význam reputace a toho, jak člověk vypadá, pro nastolení

57 Haidt & Kesebir (2010, s. 798n).

58 Celá šíře filosofické etiky tímto výčtem zdaleka pokryta není. Pomíjím vše na „kontinentální“ straně současné filosofie, etické myšlení vycházející z významných náboženských tradic (křesťanskou, islámskou aj. etiku), nebo hlubší průřez dějinami filosofie. V každém případě, spektrum etických pozic formulovaných (více méně) analytickým jazykem a (v zásadě) viditelně přítomných v anglickojazyčném diskursu, s občasnými namátkovými odkazy k Platónovi, Kantovi či Humovi, zhruba odpovídá pozadí, na němž Haidt vede to, co považuje za svou polemiku s filosofií jako celkem.

59 Hursthouse (2002, s. 17).

morálního řádu. Sókratova obhajoba, že spravedlivý člověk se špatnou reputací je na tom lépe než člověk nespravedlivý, podle Haidta stojí na nesprávné představě o lidské povaze, resp. o rozumu jako zdroji morálky.⁶⁰ Sókratés však nemá v úmyslu polemizovat s *pozorováním*, že mnoho lidí jedná prospěchářsky a instrumentálně a je to primárně ohled na vlastní prospěch a reputaci, co je motivuje chovat se „správně“. Spíše se snaží ukázat, že jakékoli porozumění vlastnímu životu, které si cení alespoň některých jeho aspektů jako reputace, předpokládá takové porozumění tomu, co je morálka a spravedlnost, které si těchto hodnot cení pro ně samé, ne z instrumentálních důvodů.⁶¹ To, že se většina lidí morálně nechová, popř. se tak chová z čistě pragmatických motivů, nebo má zmatené představy o tom, co je morální, neznamená, že smysl toho, co morálka znamená, musí být *vyčerpán* těmito pragmatickými, popř. sebeklamnými představami. Platónův racionalismus zde přitom nehraje klíčovou roli. V každém případě Platónův pojem rozumu není tímtež, co Haidt popisuje jako racionalizaci intuic.

To souvisí i s podstatným rozdílem mezi utilitaristickou a kantovskou etikou, který je v Haidtově kritice Kanta, soustředící se na Kantův racionalismus, setřen: totiž že morální jednání je morálním *nepodmíněně*, tj. ne na základě cíle, kterého by mělo docilovat. Z kantovské perspektivy lze haidtovskému pojetí morálky namítnout: proč si mám osvojit hodnotu spolupráce za účelem obecného prospěchu? To je cíl, s nímž se mohu i nemusím ztotožňovat; k obojímu přitom mohu mít důvody morální povahy. Protipříklady haidtovské představy o morálce se samy nabízejí: Lze cílů, kvůli kterým se morálka údajně etablovala, dosahovat i jinými nástroji? Pokud ano, lze to, v čem spočívá morálka, chápat i nezávisle? Představíme-li si společnost velmi dobře organizovanou ve smyslu forem spolupráce a jejich prosazování, které vedou k její nesporné úspěšnosti, pokud jde o její celkovou *fitness* v porovnání s jinými společnostmi, která však dosahuje těchto úspěchů za cenu útlaku a zneužívání menšiny, již odepírá hlas, co bude v takové společnosti platit za morální kritiku? (Lze se takto dívat, v některých ohledech, např. na současnou Čínu?) V souladu s Haidtovou ambicí čistě deskriptivního morálního pluralismu

60 Např. Haidt (2012, s. 84nn).

61 Viz k tomu např. Williams (2008).

bude morální kritikou odsuzování „podvratných živlů“ a „škůdců“. V jeho analýze není prostor pro jiný smysl „nemorálního chování“ než „to, které je odsuzováno v dané společnosti/kultuře“, popř. „ve všech kulturách“. Není možné pak vysvětlit, zda a v jakém smyslu je pro člena nějaké společnosti, která si jako celek vede velmi úspěšně, morální chovat se jinak, než vyžaduje většina členů této společnosti.

Důsledkem suspendování možnosti menšinové či setrvalé přímo disidentní morálky je – a to by se Kantovi stát nemohlo – ztráta schopnosti chápat morální pojmy a hodnocení jako nástroj *kritiky*, a to i kritiky obecně rozšířeného a akceptovaného způsobu chování, který vidím kolem sebe. Haidtův předpoklad, že nutnou podmínkou skutečné morálky je úspěšná morální rétorika, vede k paradoxnímu závěru, že morální kritika je možná jen ze sociálně úspěšné, dobře etablované, v podstatě konvenční pozice. Ve výsledku z toho může vyplývat například, že zatímco morální kritikou je rozhořčení nacionálně-konzervativního politického katolicismu střeoevropského typu nad „genderovou ideologií“ a „kulturním marxismem“, morální kritikou *není* kritika tohoto typu konzervativismu z lokálně marginální a ohrožené pozice, např. od neziskové organizace na podporu trans osob a násilí, kterému čelí.

Připomeňme si ještě jednu pozici utilitarismu v Haidtově pojetí: Haidt se nehlásí k utilitarismu jako k normativní teorii, nicméně při popisu různých forem morálky, které empiricky zkoumá, pracuje s pojmem morálky jako souboru nástrojů, jež si lidé osvojili a jež se mezi lidmi etablovaly díky tomu, že se „evolučně“ osvědčily jako efektivní pro dosahování určitých účelů. Stojí za zmínku, že mezi příklady filosofických pozic, které chápe jako protiřečící jeho zjištěním, Haidt nikdy nediskutuje utilitarismus – jeho kritický zájem se soustředí na sókratovsko-platónskou etiku a kantianismus. Rovněž umělé ex post racionalizace našich intuitivních reakcí, jejichž chatrnost má demonstrovat experiment s Markem a Julií, typicky pracují s kantovským slovníkem.

Zdá se tak paradoxní, že Haidtův souputník Joshua Greene, jehož kniha *Moral Tribes* (2013) má podobné zaměření jako Haidtova, mapuje vrstvení a utváření našich morálních reakcí a soudů způsobem fakticky protikladným. Podle Greena jsou to právě naše „rychlé“, intuitivní

reakce – podle Haidta ztělesňující konsekvencialistický rodokmen lidské morálky – co stojí za naším sklonem vnímat morální příklady a situace kantovskou optikou. A naopak „pomalé“, racionální uvažování – podle Haidta zdroj ex post racionalizací rozporujících konsekvencialistický rodokmen morálky – teprve podle Greena dokáže vygenerovat adekvátní, „hluboce pragmatická“, tj. konsekvencialistická kritéria morálního hodnocení.⁶² Greene se tak shoduje s Haidtem v jistém příklonu ke konsekvencialistickému vnímání morálky a kritičnosti vůči jejím kantovským elementům, ale rozcházejí se ve svých představách o tom, zda v morálním ustrojení naší mysli Kant sedí na ramenou Millovi, nebo naopak. Shodují se však v tom, že mít od morálky jiná než konsekvencialistická očekávání není na místě, ať už tato jiná očekávání analyzujeme blíže jako nedostatečná (Greene), nebo přestřelená a vnitřně rozporná (Haidt).

Problematickostí této představy morálky jako *prostředku* k určitému účelu se ukáže, uvědomíme-li si, že řada ohledů, které chápeme jako morální, je mnohdy ve vztahu k účelům, jichž by morálka měla podle Haidta dosahovat, spíše kontraproduktivní. Peter Winch poznamenává:

„Lidé se snaží dosahovat různých cílů a přitom čelí různým překážkám, jako nedostatek peněz, schopností, přátel, odpor druhých, a jiné. Morálka ale nemá nic společného s tím, že by nám pomáhala zdolat tyto překážky. Naopak, nebýt morálky, bylo by jejich zdolávání mnohem snazší. Jakým problémům nám tedy morálka umožňuje se vyhnout? (...) Morálka je prý jakýsi průvodce, který umožňuje [člověku, který se rozhoduje, zda udělat něco morálně sporného,] vyhnout se jeho problému. Ale kdyby nebylo morálky, ten problém by vůbec neexistoval!“⁶³

Morálka tak v tomto smyslu je – spíše než řešením objektivně, již předtím existujících problémů, za účelem jejichž řešení byla vytvořena – zdrojem vyostřené citlivosti vůči problémům, jichž bychom si jinak vůbec nebyli vědomi. Jinými slovy, neexistuje jen jediný soubor problémů, na něž

62 Greene (2013, kap. 11).

63 Winch (1972, s. 172).

instituce morálky reaguje, ustavený už v prehistorii lidstva. Nové a nové problémy vyvstávají zároveň s tím, jak se vyvíjí a proměňuje naše porozumění sobě, své společnosti, lidskému životu vůbec: rasismus, homofobie, sexuální diskriminace, klimatická krize...

Tím se obloukem vracíme na začátek, k Haidtovu pojmu morální intuice. Připomeňme, že jakkoli Haidt definuje intuici negativně, tj. vyloučením toho, co intuice není, několik bodů je jasných. Své intuice v podstatě nedokážeme ovlivnit, jejich podstatná část vyplývá z našeho evolučního dědictví a jako taková, dokonce včetně variací v intuicích *politických*, je zakódována v našich genech. Něco je pak dotvořeno enkulturací – vlivem prostředí či kultury, do níž se člověk narodil a byl v ní vychován. Tento základní obrázek ale přehlídí význam toho, že to, na co reagují, je mi dáno v pojmech. *Rozumím* tomu *jako* určité věci, na niž reagují jako na takovou. A na úrovni pojmů se také liší od jiných věcí, na které „intuitivně“ reagují jinak. Pojmy se vyvíjejí, proměňují a inkorporují kulturní, společenské, i vědecké posuny.

Tak také sex – abychom se vrátili do kontextu Haidtova úvodního příkladu – a to, co sex znamená, se proměňuje, často způsoby víceméně nezávislými na tom, co nám o sexu řekne jeho „čistě biologický“ popis. Uvažme např. změnu, již ve způsobu, jakým rozumíme sexu a jak „intuitivně reagujeme“ na různé se sexem spjaté situace, přinesla sexuální výchova v souvislosti s etablováním pojmu *spousal rape*. Pojmovou vrstvu našich intuic do jisté míry pokrývá Haidtův pojem enkulturace; co však nepokrývá, je fakt, že právě pojmový filtr umožňuje rozumět různým situacím a intuitivně na ně reagovat také individuálně specificky. To, že na „jednu a tutéž situaci“ může jeden člověk reagovat pokrčením rameny, a druhý odporem a zděšením, může souviset s tím, že pro toho druhého hraje určitou významnou roli v tom, jak rozumí světu, pojem *spousal rape*. Pro Haidta je tento typ rozdílu mezi oběma vysvětlitelný v podstatě jen tak, že se oba narodili a vyrostli jako příslušníci dvou různých morálně-politických (sub)kultur. Tito dva lidé ale právě tak dobře mohou být jedním a tímtéž člověkem v různých *obdobích* svého života, člověkem, který se ze své minulosti, ale ne nutně pouze z ní, dokázal poučit.⁶⁴ Význam *jednotlivcova* vkladu do pojmů, v nichž rozumí situ-

64 Conning (2015, s. 120) ve své recenzi Greenových *Moral Tribes* poznamenává: „To, že lidé

acím, ve kterých se ocitá, jistě nelze přeceňovat, ale není možné jej ani ignorovat.

Co chci říct: Naše hodnotící reakce na okolní podněty skutečně obvykle jsou okamžité a naše snaha předložit pro ně racionální důvody bude v drtivé většině případů *ex post* racionalizací; toto Haidtovo pozorování nemíním rozporovat. To ale neznamená, že status a původ těchto reakcí nemůže mít mnoho společného s *důvody*, a to často s důvody, jimiž se dotyčný sám někdy v minulosti myšlenkově, ba „racionálně“ zaobíral.⁶⁵ Naše intuitivní reakce na určité situace se během našeho života, včetně naší *dospělosti*, proměňují, protože bez ohledu na svou nereflektovanost, okamžitost, inkorporují proměny našeho rozumění a seberozumění. Aby mi bylo rozuměno: proměny našeho rozumění a seberozumění neznamenají nutně zmoudření. Připomeňme, že Haidtem uvažované dva kořeny našich intuic – naše evoluční dědictví a enkulturace – jsou *oba* prodloužením postojů a strategií zacílených na dosažení účelu, který je účelem morálky. S ohledem na to je pak pro Haidta obtížné vysvětlit, zda nebo v jakém smyslu je možné mít intuice, které by byly – ať už v rámci dané kultury, nebo „vůbec“ – nemorální. (Připomeňme si znovu problém s rasistickými předsudky.) Teprve připustíme-li jednak, že vývoj a převládající trendy v té které *dnešní* kultuře mohou vykazovat i takřkajíc „radikálně kontingentní“ aspekty, nijak rozumně nesouvisející s účely, za nimiž se naši prapředkové začali shlukovat do společenství, a jednak, že do způsobu, jakým člověk reaguje, se promítají zvláštní a nahodilé zákruty jeho života jednotlivce, budeme mít na čem založit myšlenku nemorálních, či morálně nesprávných intuic.

přebíjejí své emoční reakce reakcemi utilitaristickými, mají-li příležitost si věc promyslet, ještě neznamená, že by nemohli přebít utilitaristické soudy soudy založenými na myšlence práv nebo soudy spirituálního charakteru, kdyby měli dost času a podpory k tomu, zamyslet se nad problémem v jeho celé hloubce.“

Obecněji lze říct – a to platí i pro Haidta – že není dobrý důvod považovat za vyčerpávající analýzu morálky model inkorporující právě jeden „rychlý“ a jeden „pomalý“ krok, přičemž v právě jednom z nich je třeba spatřovat to, nač bychom si měli dávat pozor (a veškerá debata o morálce by se vyčerpávala už jen otázkou, na který si dávat pozor).

65 Haidt naznačuje, že odpor filosofů k sociobiologickým vysvětlením morálky je daný jejich neochotou spolknout „politicky nekorektní“ důsledky tohoto obratu (Haidt & Kesebir 2010, s. 801). Stojí nicméně za to poznamenat, že i empiričtí psychologové sympatizující s Haidtovým projektem přinášejí analýzy, podle nichž je vztah mezi okamžitými „gut feelings“ a racionálním uvažováním spíše kruhový než jednosměrný (např. Fine 2006).

Okamžitost nemusí znamenat *instinktivnost*, okamžité a spontánní formy reakce mohou zahrnovat i značně jemně strukturované a nuancované porozumění, ustavené složitými individuálními cestami.⁶⁶

Podtitul Haidtovy knihy zní *Proč jsou dobří lidé rozděleni politikou a náboženstvím*. Zdá se mi, že přesnější – s ohledem na to, co Haidtovy pozoruhodné výzkumy skutečně ukazují – by bylo jednoduše *Proč jsou lidé rozděleni politikou a náboženstvím*. Z příčin, které Haidt mapuje, spolu mohou zarputile nesouhlasit lidé zlí stejně tak jako dobří; s tím, zda jsou dobří, nebo zlí, tyto příčiny nijak přímo nesouvisí, byť souvisí s naší potřebou vnímat sami sebe jako příslušníky toho „správného“ tábora. Chceme-li tvrdit, že ano, budeme předpokládat zvláštní, jaksi zploštělý pojem morálky, v jehož rámci téměř nemohou existovat zlí či nemorální lidé, resp. bude nejasné, co by to mělo znamenat, leda lidi v zásadním rozporu s etablovanými normami dlouhodobě relativně stabilní společnosti či komunity. Popisné nástroje jako sebeklam nebo falešná morálka tu nebudou mít smysl.

To, co z jednoho hlediska vypadá jako pošetilý tribalismus, může být vyjádřením hlubší charakteristiky morálky. Jestliže nám na některých věcech záleží „morálním“ způsobem, v některých případech to může znamenat, že dost dobře není možné vyjít druhé straně vstříc a myslet

66 Častým terčem Haidtovy kritiky je Kant; jeho přeracionalizovanost však lze kritizovat i z jiných než humovských (v Haidtově smyslu) pozic, např. tak, jak to dělá Schopenhauer, když oproti Kantovi zdůrazňuje soucit jako *bezprostřední*, ne vyargumentovanou, motivací morálky. Soucit je přitom skutečně jistým *porozuměním* tomu, že *druhý* trpí (ne že trpím já – nepředstavuji si sebe sama, jak trpím v kůži druhého), a jako takový značně subtilní náhled je – při vši své obvyklosti a „všednosti“ – čímisi „mysteriózním“. (Schopenhauer 2007, s. 504nn).

Obecněji lze říct, že právě ty naše morálně hodnotící postoje, dispozice a reakce, jejichž společným jmenovatelem je absence „pomalé“ racionální deliberace kantovského typu, lze analyzovat – a byly analyzovány – i jinými způsoby, než jako *gut feeling*. Tak např. v klasickém textu „Vision and Choice in Morality“ pracuje Iris Murdoch (1997 [1956], viz s. 80nn) s podobným typem příkladů jako Haidt a její doporučení jsou podobná (neodsuzovat hned toho, s kým nesouhlasím, jako nemorálního). Na rozdíl od Haidta je však její důraz na „celkový způsob, jakým člověk vidí svět“ nebo na soubor „sebereflexí a komplexních postojů k životu, jejichž uplatňování a rozvíjení probíhá neustále, nelze je ovšem rozložit v čase a přiřadit k jednotlivým situacím“ snahou o postižení čehosi, co je ustavováno velmi složitým a nepředvídatelným způsobem, mj. proto, že „vidění“ je lokalizováno v pojmech. Důraz na pojmovou stránku věci znamená také, že morální hodnocení má vždy aspekt *jistého rozumění*; a s tím ruku v ruce jde to, že „myslet si, že mohu vždy s plnou jistotou tvrdit, že jsem porozuměl, se zdá zjevně nerealistické – a bez plného porozumění může být hodnocení zkrácené nebo nemožné, a *někdy bych dokonce rozumět ani neměl*.“ (s. 90, moje kurzíva).

i její stanovisko jako morálně motivované, aniž bych tím kompromitoval své vlastní pojetí morálky, toho, co morálka znamená pro mě. („There were very fine people on both sides.“) Deklarovat v takovou chvíli, že takový krok nejsem ochoten či spíše schopen udělat, protože nevím, co by to znamenalo, může být poctivější.⁶⁷ A představa, že je to možné vždy, nemusí svědčit o intelektuální otevřenosti a bezpředsudečnosti, ale naopak možná o ledabylosti. Pokud se tato kritika Haidtovy myšlenky morálního pluralismu týká, je za to zodpovědný v první řadě způsob, jakým pracuje se svým pojmem intuice, který je ovšem pro jeho zkoumání morálky klíčový.⁶⁸

Literatura

- Annas, J. (2011): *Intelligent Virtue*. Oxford University Press, Oxford.
- Antfolk, J., Karlsson, M., Bäckström, A. & Santtila, P. (2012): „Disgust elicited by third-party incest: the roles of biological relatedness, co-residence, and family relationship.“ *Evolution and Human Behavior* 33 (3): 217–223.
- Aristotelés (2013): *Etika Nikomachova*. Přel. A. Kříž. Rezek, Praha.
- Beran, O. (2021): *Examples and Their Role in Our Thinking*. Routledge, New York.
- Blum, L. (2013): „Political identity and moral education: A response to Jonathan Haidt’s *The Righteous Mind*.“ *Journal of Moral Education* 42 (3): 298–315.
- Bokhari, A. & Yiannopoulos, M. (2016): „An Establishment Conservative’s Guide to the Alt-Right.“ *Breitbart* [online]. 29. 3. 2016 [cit. 1. 7. 2021]. Dostupné z: <https://www.breitbart.com/tech/2016/03/29/an-establishment-conservatives-guide-to-the-alt-right/>.
- Browne, B. (1992): „A Solution to the Problem of Moral Luck.“ *Philosophical Quarterly* 42 (168): 345–356.
- Carpenter, T. (2012): „Construction of the Crack Mother Icon.“ *Western Journal of Black Studies* 36 (4): 264–275.

⁶⁷ Viz k tomu Winch (1997, s. 202).

⁶⁸ Tato publikace byla podpořena v rámci projektu OP VVV „Centrum pro etiku jako studium hodnoty člověka“, reg. č. CZ.02.1.01/0.0/0.0/15_003/0000425.

- Conklin, A. S. (2015): „Review of *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*.“ *Journal of Moral Education* 44 (1): 119–121.
- Coughlin, R. M. (1989): „Welfare Myths and Stereotypes.“ In *Reforming Welfare: Limits, Lessons, and Choices*, ed. R. M. Coughlin, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989, s. 79–106.
- Ebersole, F. (2002): *Language and Perception*. Xlibris, Bloomington (IN).
- Fine, C. (2006): „Is the emotional dog wagging its rational tail, or chasing it? Reason in moral judgment.“ *Philosophical Explorations* 9 (1): 83–99.
- Frederick, D. (2016): „Ethical Intuitionism: A Structural Critique.“ *Journal of Value Inquiry* 50 (3): 631–647.
- Gaita, R. (2006): „Torture: The Lesser Evil?“ *Tijdschrift voor Filosofie* 68 (2): 251–278.
- Greene, J. (2013): *Moral Tribes*. Penguin Books, New York.
- Haidt, J. (2008a): „The Moral Roots of Liberals and Conservatives.“ In *TED* [online]. 18. 9. 2008 [cit. 1. 7. 2021]. Dostupné na: https://www.ted.com/talks/jonathan_haidt_the_moral_roots_of_liberals_and_conservatives/transcript.
- Haidt, J. (2008b): „What Makes People Vote Republican.“ In *Edge* [online]. 8. 9. 2008 [cit. 1. 7. 2021]. Dostupné na: https://www.edge.org/conversation/jonathan_haidt-what-makes-people-vote-republican.
- Haidt, J. (2008 [2001]): „The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment.“ In *Reasoning. Studies of Human Inference and Its Foundations*, eds. J. E. Adler & L. J. Rips, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s. 1024–1052.
- Haidt, J. (2012): *The Righteous Mind*. Penguin Books, New York.
- Haidt, J. & Kesebir, S. (2010): „Morality.“ In *Handbook of Social Psychology. 5th Edition*, eds. S. Fiske, D. Gilbert & G. Lindzey, Wiley, Hoboken (NJ), 2010, s. 797–832.

- Huemer, M. (2008): *Ethical Intuitionism*. Palgrave, Basingstoke.
- Hursthouse, R. (2002): *On Virtue Ethics*. Oxford University Press, Oxford.
- Chudárková, P. (2020): „Kritika intuicionismu a Huemerův pokus o jeho revizi.“ *Filozofia* 75 (9): 776–792.
- Joyce, R. (2006): *The Evolution of Morality*. The MIT Press, Cambridge (MA).
- Kronqvist, C. & Elgabsi, N. (rkp.): „Taking moral reflection too easily. Understanding the morality of sexual relationships.“
- LaFollette, H. & Woodruff, M. L. (2015): „The limits of Haidt: How his explanation of political animosity fails.“ *Philosophical Psychology* 28 (3): 452–465.
- Levi, D. (2002): *In Defense of Informal Logic*. Springer, Dordrecht.
- Lukianoff, G. & Haidt, J. (2018): *The Coddling of the American Mind*. Penguin, New York.
- Murdoch, I. (1997 [1956]): „Vision and Choice in Morality.“ In *Existentialists and Mystics*, I. Murdoch, Chatto & Windus, London, 1997, s. 76–98.
- Nagel, T. (1979): „Moral Luck.“ In *Mortal Questions*, T. Nagel, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, s. 24–38.
- Narvaez, D. (2010): „Moral Complexity: The Fatal Attraction of Truthiness and the Importance of Mature Moral Functioning.“ *Perspectives on Psychological Science* 5 (2): 163–181.
- Nilsson, J. (2020): „The Myth and Reality of the Welfare Queen.“ *The Saturday Evening Post* [online]. 18. 2. 2020 [cit. 1. 7. 2021]. Dostupné na: <https://www.saturdayeveningpost.com/2020/02/the-myth-of-the-welfare-queen/>.
- Nussbaum, M. (2004): „Emotions as Judgments of Value and Importance.“ In *Thinking about Feeling*, ed. R. Solomon, Oxford University Press, New York, 2004, s. 183–199.
- Pacovská, K. (2018): „Love and the Pitfall of Moralism.“ *Philosophy* 93 (2): 231–249.
- Platón (1993): *Ústava*. Přel. R. Hošek. Svoboda, Praha.

- Read, D. W. (2014): „Incest Taboos and Kinship: A Biological or a Cultural Story?“ *Reviews in Anthropology* 43 (2): 150–175.
- Schopenhauer, A. (2007): *O vůli v přírodě a jiné práce*. Přel. M. Váňa. Academia, Praha.
- Solomon, R. (1973): „Emotions and Choice.“ *The Review of Metaphysics* 27 (1): 20–41.
- Strandberg, H. (2020): „In Search of the Context of a Question.“ *SATS – Northern European Journal of Philosophy* 21 (2): 199–213.
- Tomasello, M. (2016): *A Natural History of Human Morality*. Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Williams, B. A. O. (1981): „Moral Luck.“ In *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, B. A. O. Williams, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, s. 20–39.
- Williams, B. A. O. (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*. Routledge, London.
- Williams, B. A. O. (2008): „Plato against the Immoralist.“ In *The Sense of the Past*, B. A. O. Williams Princeton University Press, Princeton, 2008, s. 97–107.
- Winch, P. (1972): „Moral Integrity.“ In *Ethics and Action*, P. Winch, London, Routledge & Kegan Paul, 1972, s. 171–192.
- Winch, P. (1997): „Can We Understand Ourselves?“ *Philosophical Investigations* 20 (3): 193–204.

Abstract

„Moral Intuitions“. What We Can or Should Take from Reading Haidt

The text aims at a critical overview of some works by the social psychologist Jonathan Haidt, with respect to what implications Haidt's claims have for the notion of morality and for the possibility of a philosophical discussion of moral problems. I will argue that though Haidt's findings and his interpretation thereof are noteworthy and enriching, they distort some aspects of human morality and moral life. In the first part, I will touch upon the unclear points of Haidt's concept of moral intuition. I will be guided by the way in which Haidt introduces this concept and employs it in his Mark and Julie example. In the second part, I will suggest the impact of this unclarity on Haidt's politico-psychological analyses. In the last section, I will point at the significance of the diversity (overlooked by Haidt) of the philosophical theories of morality. The common denominator

of several my critical points is 1) the vagueness of Haidt's concept of "intuition" and 2) the fact that though he presents his investigations as purely descriptive and pluralistic, he implicitly assumes a roughly utilitarian notion of morality, including its normative aspects.

Keywords: intuition, morality, liberalism, conservatism, Jonathan Haidt

Beran, O. (2021): „Morální intuice“. Co si můžeme nebo máme odnést z četby Haidta.“ *Filosofie dnes* 13 (2): 3–43. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.