

1

Kde se bere morálka

Povím vám krátký příběh. Až si ho přečtete, na chvílku se zamyslete a rozhodněte, jestli se jeho aktéři dopustili nějakého mravního pochybení:

Jedné rodině přejedou před domem psa. Jeho majitelé se doslechli, že psí maso je lahůdka, a tak zvíře naporcují, uvaří a snědí k večeři. Nikdo je při tom nevidí.

Jste-li na tom podobně jako většina vzdělaných lidí z mých průzkumů, zpočátku jste se sice nejspíš otráslí hnusem, nicméně s odpovědí, že se dotyčná rodina provinila nějakým *morálním* prohřeškem, jste váhali. Ten pes už byl tak jako tak mrtvý, takže mu přece neublížili. A taky to byl jejich pes, a tím pádem si s jeho mrtvolou mohli dělat, co se jim zachce. Kdybych se od vás mermomocí dožadoval nějakého úsudku, s největší pravděpodobností bych se dočkal nejednoznačné odpovědi, něčeho v tomto smyslu: „Samozřejmě je to nechutné a podle mě měli toho psa normálně zahrabat, ale *morálním* pochybením bych to nenazval.“

Dobrá, předestřu vám tedy zapeklitější situaci:

Jistý muž si jednou týdně zajde do supermarketu a koupí si tam kuře. Ale ještě než ho dá vařit, má s ním pohlavní styk. Potom kuře uvaří a sní.

Ani tentokrát nikdo nikoho nepoškodil a nikdo se nic nedověděl. A stejně jako v případě rodiny z předešlého příběhu tu máme – jak zdůraznily některé z mých pokusných osob – co do činění s jistým druhem recyklace čili s efektivním využitím přírodních zdrojů. Jenže tato historka vyvolává podstatně větší znechucení a celý ten skutek se zkrátka jeví nesmírně... nedůstojný. Ale je kvůli tomu zároveň i špatný? Jste-li vzdělaný Zápaďan s liberální politickou orientací, zřejmě se rozhodnete pro další nejednoznačnou odpověď, jinak řečeno uznáte, že pokud ten člověk svým jednáním nikoho nepoškozuje, má právo dělat si, co se mu líbí.

Jestliže však liberálně nebo libertariánsky založený Zápaďan *nejste*, dost možná si pomyslíte, že souložit s mrtvým kuřetem a následně je sníst špatné – tedy morálně špatné – je. Obdobně jako pro většinu lidí na zeměkouli, také pro vás je morálka široký pojem. Existují činy, které jsou špatné i přesto, že nikomu neublíží. Chceme-li pochopit podstatu své vlastní spravedlivé mysli, musíme v první řadě vzít na vědomí prostý fakt, že pojem morálka má v různých koutech světa – a dokonce i v rámci toho či onoho konkrétního společenství – různý obsah. A hned v další fázi je třeba zjistit, odkud se tato široká paleta morálek vůbec bere.

PŮVOD MORÁLKY (POKUS Č. 1)

Filozofii jsem šel studovat v naději, že se doberu smyslu života. Poněkud jsem to přehnal se sledováním filmů Woodyho Allena, a proto jsem nabyl dojmu, že filozofie mi v naplňování tohoto cíle bude co platná.¹ Absolvoval jsem však také pár předmětů z oboru psychologie, a protože se mi zalíbily, rozhodl jsem se tomuto oboru věnovat i nadále. V roce 1987 mě University of Pennsylvania přijala k postgraduálnímu studiu psychologie. Do prvního semestru jsem nastupoval s mlhavým plánem, že se zaměřím na experimenty z oblasti psychologie humoru. Bral jsem to tak, že by mohla být celkem psina dělat na výzkumu, který by mi umožnil vysedávat po kabaretech a dalších zábavních podnikcích.

Týden po příjezdu do Filadelfie jsem měl rozpravu s profesorem Jonathanem Baronem, jenž zkoumá, jak my lidé uvažujeme a jak se rozhodujeme. Díky své (minimální) filozofické průpravě jsem si s ním docela hezky pohovořil o etice. Baron přešel rovnou k věci a bez okolků se mě zeptal: „Myslíte, že se *morální* usuzování nějak liší od jiných typů úsudku?“ Odpověděl jsem, že o otázkách s morálním podtextem (jako například o nesprávnosti potratů) se podle mě skutečně uvažuje jinak než o jiných tématech (jako například o tom, kam dnes vyrazit na večeri). A to proto, že v případě morálních soudů má člověk daleko větší potřebu zásobit se argumenty, jejichž pomocí své závěry odůvodní ostatním. Baron se toho nadšeně chytil a začali jsme probírat různé metody jak usuzování ve věci morálně podbarvených otázek na jedné a ve věci ostatních otázek na druhé straně porovnat v laboratorních podmínkách. Ta rozmluva mě povzbudila natolik, že mi vystačila jako prakticky jediná motivace k tomu, abych Barona hned druhý den požádal, zda by se mě neujal jako školitel, a také k tomu, abych se pustil do studia psychologie morálky.

V roce 1987 ještě psychologie morálky spadala pod vývojovou psychologii. Badatelé se zaměřovali na to, jak se u dětí rozvíjejí úsudky o pravidlech, zejména pak o těch, jež souvisejí s férovostí. Tyto výzkumy v podstatě hledaly odpověď na jednu zásadní otázku: Kde se u dětí bere schopnost rozlišovat, co je dobré a co špatné? Kde se bere morálka?

Na tuto otázku se jaksí samý od sebe nabízejí dvě možné odpovědi: morálka je buď vrozená, nebo získaná. Kloníte-li se k první možnosti, jste *nativista*. Soudíte, že se s morálním uvědoměním už rodíme. Že je v nás předprogramované – snad v našem srdci, do nějž Bůh vepsal kousek sebe sama (jak praví Bible), snad v našich evolučně vyspělých morálních emocích (jak tvrdil Darwin).²

Pokud ale zastáváte názor, že morální uvědomění získáváme prostřednictvím výchovy, jste *empirik*.³ Předpokládáte, že děti se rodí coby víceméně nepopsaný list papíru (jak tvrdil John Locke).⁴ Jestliže morálka není ve všech koutech světa a napříč stoletími stále jedna a táž, tak jak by mohla být vrozená? Ať už je v dospělosti

naše morálka jakákoli, museli jsme si ji osvojit na základě zkušeností z dětství, mj. i tím, když nás dospělí poučovali, co je dobře a co špatně. (*Empirický* je totéž co „založený na pozorování nebo zkušenosti“.)

Jenže toto je tzv. falešné dilema neboli mylný dojem, že existují pouze dvě možnosti. Ostatně v roce 1987 se psychologie morálky většinou zabírala třetí z možných odpovědí, totiž *racionalismem*. Tento přístup hlásá, že děti se k morálnímu vědomí dopracovávají samy. Jean Piaget, největší postava vývojové psychologie všech dob, započal svou profesní dráhu jako zoolog zaměřený na studium měkkýšů a hmyzu v rodném Švýcarsku. Fascinovala jej stadia, jimiž tyto živočichové procházejí při proměně, řekněme z housenky v motýla. A toto zaujetí pro jednotlivá vývojová stadia ho neopustilo, ani když později obrátil svou pozornost k dětem. Chtěl vypátrat, jak se z omezených schopností malého dítěte (nedovyvinuté housenky) rodí ona nevidaná vytríbenost myšlení, s jakou se setkáváme u dospělého člověka (hotového motýla).

Snažil se přijít na to, jakých chyb se děti dopouštějí. Nalil například vodu do dvou stejných sklenic a zeptal se, jestli obě obsahují totéž množství vody. (Ano, zněla odpověď.) Potom přelil obsah jedné z nich do vysoké úzké sklenice a vyzval děti, aby ji porovnaly s tou, která zůstala nedotčena. Děti mladší šesti nebo sedmi let obvykle odpovídaly, že v oné úzké vysoké sklenici je vody víc, protože její hladina dosahuje výš. V tomto věku totiž ještě nechápou, že přelitím vody z jedné sklenice do druhé její objem nezměníte. Piaget zároveň zjistil, že jakákoli snaha dospělých vysvětlit dětem zákon o zachování objemu je marná. Dokud nedospějí do věku (a kognitivního stadia), kdy k tomu jejich rozumové schopnosti dozrají, jednoduše tomu porozumět nemohou. A jakmile této způsobilosti dosáhnou, přijdou na to samy při běžné hře s hrníčky naplněnými vodou.

Jinými slovy, děti se se znalostí zákona o zachování objemu nerodí, ale ani ji nepřejímají od dospělých. *Objevují ji samy*, ale pouze tehdy, jsou-li na to jejich rozumové schopnosti dostatečně vyzrálé a jsou-li vystaveny odpovídající zkušenosti.

Týž kognitivně vývojový přístup uplatnil Piaget i později, když zkoumal myšlenkové pochody dětí v situacích, kdy měly řešit otázky související s morálkou.⁵ Například lezl s dětmi po čtyřech a cvrkal s nimi kuličky, přičemž někdy schválně porušoval pravidla a dělal hloupého. Děti jeho chyby neponechávaly bez odezvy a dávaly tak najevo, že jejich schopnost respektovat pravidla, pozměňovat je, střídat se podle toho, kdo je zrovna na řadě, a řešit spory vzrůstá. K tomuto narůstání způsobilosti docházelo vždy analogicky s tím, jak dozrávaly jejich kognitivní schopnosti.

Piaget z toho vyvodil, že chápání morálky se u dětí ustavuje obdobně jako poznání, jak že se to má s oněmi sklenicemi naplněnými vodou: nelze tvrdit, že se s ním už rodí, ani že je bez dalšího přejímají od dospělých.⁶ Spíše by se dalo říct, že chápání morálky se u dětí *ustavuje samo*, a to při hře s vrstevníky. Střídat se ve hře podle toho, na kom je zrovna řada, je totéž co přelévát vodu z jedné sklenice do druhé a zase zpátky. S tříletými dětmi to můžete zkoušet třeba donekonečna, ale nebude vám to nic platné, protože zkrátka a dobře ještě nejsou dostatečně vyzrálé, aby pochopily, co je fér a co ne⁷. Koncept férovosti je jejich chápání stejně vzdálený jako zákon o zachování objemu. Ale jakmile dospějí do věku pěti nebo šesti let, pak je hry, přenice a společné řešení problémů poučí o principech férovosti mnohem efektivněji než nějaké přednášky ze strany dospělých.

Toto je jádro racionalistického přístupu v psychologii: Dorůstáme ke své rozumovosti stejně jako housenka dorůstá v motýla. Sežere-li housenka dostatek listů, narostou jí (nakonec) křídla. A nabývá-li dítě dostatek zkušeností s principem „jednou já, jednou ty“, s nutností dělit se a s principem fair play uplatňovaným na dětském hřišti, vypřeje (nakonec) v bytost obdařenou morálkou, v bytost schopnou využívat své rozumové schopnosti k řešení čím dál tím náročnějších problémů. Rozumovost je naše přirozenost a způsobilost k přiměřenému morálnímu usuzování je cílový bod vývoje.

Historie racionalistického přístupu ve filozofii je dlouhá a spleťtá. V této knize budu termínem *racionalista* označovat toho, kdo se domnívá, že rozumový úsudek představuje ten nejdůležitější

a neúčinnější prostředek k tomu, aby člověk dospěl k morálnímu uvědomění.⁸

Piagetovy postřehy následně rozvedl Lawrence Kohlberg, jenž v 60. letech vnesl do výzkumu morálky dvě zásadní inovace, čímž v tomto oboru způsobil skutečnou revoluci.⁹ Za prvé vymyslel metodu, která umožňovala kvantifikovat Piagetovy závěry, že způsob, jakým děti uvažují o morálně podbarvených otázkách, se postupem času mění. Vytvořil soubor morálních dilemat, předkládal je různě starým dětem a zaznamenával a klasifikoval jejich odpovědi. Například: Má se pan Heinz vloupat do lékárny a ukrást tam lék, který by jeho umírající ženě zachránil život? Když Luisina mladší sestra žalže matce, má to Luisa mamince prozradit? Na samotném ano či ne přitom příliš nezáleželo; šlo hlavně o to, čím děti své odpovědi *zduvodňovaly*.

Kohlberg zjistil, že dětské úsudky o *sociálním* světě procházejí postupně šesti vývojovými stadii, jež více než uspokojuv korelují s fázemi, které Piaget odhalil v dětském usuzování o světě *fyzickém*. Malé děti se při posuzování správnosti a nesprávnosti jednání opíraly o velmi povrchní doprovodné jevy, například o to, zda byl dotyčný za ten který čin potrestán. (V duchu přesvědčení, že pokud dospělý člověk nějaký skutek potrestá, jde nutně o skutek špatný.) První dvě stadia označil Kohlberg jako „prekonvenční“ úroveň morálního úsudku; odpovídají Piagetem definovanému stadiu, v jehož průběhu děti posuzují fyzický svět na základě těch nejnapadnějších vnějších projevů (vyšší sklenice obsahuje víc vody).

Nicméně v mladším školním věku většina dětí přejde na dvě „konvenční“ stadia a naučí se pravidla a společenské konvence nejen bez potíží chápat, ale dokonce si je i přizpůsobovat tak, jak se jim to hodí. Je to období onoho malicherného „právního formalismu“, které si většina z nás, kdo jsme nevyrostali jako jedináčci, moc dobře pamatuje („Ale já tě nemlátím. Jen ti vedu ruku, ale mlátíš se s ní sám. Tak už se přestaň mlátit.“) V tomto stadiu se děti obecně snaží počínat si co nejkonforměji a prokazují velký respekt autoritám – ne-li prostřednictvím činů, tak přinejmenším slovně. Legitimitu autority prakticky nezpochybňují, a to ani v pří-

padě, naučí-li se v mantinelech, které jim dospělí vymezují, manévrovat a různě je obcházet.

Kohlberg dále zjistil, že po ukončení puberty, tedy přesně v období, kdy se podle Piageta u dětí dostavuje schopnost abstraktního myšlení, se někteří jedinci začínají zamýšlet nad povahou autority, nad významem spravedlivosti a o příčinách, jež vedou k ustavování pravidel a zákonů. V těchto dvou „postkonvenčních“ stadiích si adolescenti stále vysoce cení čestnosti a chovají se v souladu s pravidly a zákony, nicméně v určitých případech dokážou omluvit i nečestnost či porušení zákona, děje-li se tak v zájmu vyšších hodnot, zejména pak spravedlivosti. Kohlberg tak z pozic racionalismu vykreslil pozoruhodný obraz dítěte coby „filozofa morálky“, jenž se snaží rozvíjet nějaký soukromý systém etických principů.¹⁰ A nakonec se to naučí právě v průběhu postkonvenčních stadií. Kohlbergova dilemata se stala nástrojem k měření těchto dramatických pokroků v nahlížení morálně zabarvených otázek.

LIBERÁLNÍ KONSENSUS

Spisovatel Mark Twain kdysi řekl, že „máte-li v ruce kladivo, všechno vám připadá jako hřebík“. S vypracováním Kohlbergových morálních dilemat a metod k jejich vyhodnocování dostali psychologové do rukou nové „kladivo“ a tisíce studentů je použily na „stloukání“ diplomových prací věnovaných morálnímu usuzování. Avšak za tím, že tolik mladých psychologů začalo k výzkumu morálky přistupovat právě z pozic racionalismu, je třeba hledat hlubší příčinu. Tu představovala druhá z Kohlbergových zásadních inovací, totiž fakt, že Kohlberg své výzkumy využil k tomu, aby na jejich základech vystavěl vědeckou obhajobu sekulárního a liberálního pojetí morálky.

Za nejvýznamnější z Kohlbergových objevů je považován poznatek, že nejpokročilejší morální uvědomění (měřeno jeho vlastními vyhodnocovacími metodami) vykazují ty děti, jimž se dostává hojnost příležitostí k přejímání rolí – tedy ke vcitování se

do situace toho druhého a nahlížení problému jeho očima. Vztahy chápané jako vazby rovného s rovným (například s vrstevníky) k přejímání rolí přímo vybízí, zatímco vztahy osob z odlišných stupňů společenské hierarchie (např. dítě versus učitel nebo rodič) nikoli. Pro dítě je skutečně velmi obtížné dívat se na věci z pohledu učitele, protože v jeho postavení samo nikdy nebylo. Piaget i Kohlberg soudili, že rodiče a další autority jsou morálnímu rozvoji dítěte spíše *na překážku*. Chcete-li, aby se vaše děti seznámily s tím, jak funguje materiální svět, dejte jim kalíšky s vodou a nechte je, ať si hrají; nedělejte jim přednášky o zákonu o zachování objemu. A stojíte-li o to, aby pochopily, jak to chodí ve světě sociálním, umožněte jim hrát si s jinými dětmi a řešit spory; nepřednášejte jim o Desateru a hlavně je probiha nenuťte k poslušnosti vůči Bohu, učitelům nebo vám samotným. Nedosáhnete tím totiž ničeho jiného, než že ustrnou v konveční fázi chápání morálky.

Kohlbergovo načasování bylo dokonalé. V době, kdy první vlna poválečného baby boomu zahajovala magisterské studium, proměnil psychologii morálky v ódu na spravedlivost, což příslušníkům této generace náramně konvenovalo, a vložil jim do rukou nástroj k měření pokroků, jichž děti dosahují na cestě k naplňování liberálního ideálu. V dalších pětadvaceti letech, tedy od 70. do konce 90. let, nedělali odborníci na psychologii morálky většinou nic jiného, než že mladým lidem předkládali morální dilemata, shromažďovali jejich odpovědi a analyzovali jejich zdůvodnění.¹¹ Většina těchto výzkumů neměla žádnou politickou motivaci – šlo jen o pečlivý a poctivý vědecký výzkum. Jenže aplikovaná koncepce již předem položila rovnítko mezi morálku a spravedlivost a znevažovala autoritu, hierarchii a tradici, takže výzkum nutně musel podporovat sekulární, rovnostářské a kritické pohledy na svět.

JEDNODUŠŠÍ ZKOUŠKA

Přimějete-li děti k tomu, aby vám vysvětlily, jak vnímají otázky, na něž se těžko hledají jednoduché odpovědi, jako je například rozpor mezi duchem a literou zákona, zaručeně dospějete ke zjištění,

že jejich výpovědi významně korelují s věkem. Jejich vyjadřovací schopnosti se totiž rok od roku zlepšují. Jestliže se ale snažíte zjistit, v jakém věku se u dětí vůbec poprvé objevuje nějaký koncept morálky, měli byste najít metodu, již můžete účinně uplatnit i u respondentů s nepříliš rozvinutými řečovými schopnostmi. Jednu takovou metodu vypracoval někdejší Kohlbergův student Elliot Turiel. Podstata tohoto nového přístupu spočívala v tom, že se dětem nejdříve vyprávěly krátké příběhy o jiných dětech provinivších se proti pravidlům a následně se jim položila řada jednoduchých otázek typu ano/ne. Líčíte například historku o žákovi, který se dostaví na vyučování v běžném oblečení, ačkoli dotyčná škola vyžaduje nošení uniformy. Nejprve zjistíte, jak dítě nazírá tuto situaci jako takovou: „Je v pořádku, co ten chlapec udělal?“ zeptáte se. Většina odpovědí bude záporná. Pokračujete otázkou, zda v tomto případě existuje nějaké pravidlo náležitého odívání. („Ano.“) Potom zkusíte vyzkoumat, jaké povahy tento předpis je: „A co kdyby učitel tomu chlapci dovolil nosit běžné oblečení? Pak by to bylo v pořádku?“ a „Co kdyby se to stalo na jiné škole, kde žádná pravidla o uniformách neplatí? To by také bylo v pořádku?“

Podle Turielova zjištění již pětileté děti obvykle prohlásí, že chlapec pravidlo porušit neměl, ale že pokud by v běžném oblečení přišel s učitelovým svolením nebo by se tak zachoval na jiné škole, kde takové pravidlo stanoveno není, nijak by se neprovinil. Děti si uvědomují, že pravidla, která se vztahují na oblečení, jídlo a mnoho dalších aspektů života, jsou *společenské konvence* a jako takové jsou věci dohody a do určité míry je lze měnit.¹²

Jestliže se ale děti zeptáte, co soudí o činech, jež ubližují jiným, jako třeba v příběhu o holčičce, která vystrčí chlapečka z houpačky, protože se na ní chce pohoupat sama, obdržíte výrazně odlišný soubor odpovědí. Téměř všechny děti řeknou, že se holčička zachovala špatně a že by na tom nic neměnila ani situace, kdy by se tak událo s učitelovým požehnáním nebo na jiné škole, kde žádná pravidla ohledně vyhazování dětí z houpačky neexistují. Děti si uvědomují, že pravidla, která zakazují ubližovat druhým, jsou *pravidla morální*. Turiel je definoval jako pravidla postihující oblast „spravedlivosti, práv a obecného dobra, pravidla, jež upravují mezilidské vztahy“.¹³

Jinak řečeno, v rozporu s Piagetovými a Kohlbergovými předpoklady nepřístupují malé děti ke všem pravidlům stejně. Neumějí se sice vyjadřovat tak dobře jako filozofové morálky, sociální informace však vyhodnocují velmi sofistikovaně. Podle všeho již ve velmi útlém věku chápou, že pravidla, jejichž účelem je zabraňovat poškozování těch druhých, jsou čímsi jedinečná, důležitá, nezměnitelná a že platí v každé situaci. A právě pochopení této věci je podle Turiela první podmínka veškerého morálního vývoje. Děti své rozvíjející se morální uvědomění stavějí na neotřesitelné základemně tvořené absolutní morální pravdou, že *ubližovat druhému je špatné*. Konkrétní pravidla se mohou kulturu od kultury lišit, ale mezi těmi, jež Turiel zkoumal, se nenašla žádná, kde by děti morální pravidla od konvenčních rozlišit nedokázaly.¹⁴

Třebaže se Turielovo vidění morálního vývoje od toho Kohlbergova v mnoha bodech liší, z obou vyplývají podobné politické důsledky: podstatou morálky je *dobré zacházení s každým jednotlivým člověkem*. Jejím jádrem je koncept újmy a férovosti (nikoli lojalita, úcta, povinnost, bohabojnost, vlastenectví nebo tradice). Hierarchie a autorita jsou obecně něco špatného (takže je nejlepší děti nechat, aby si na vše přišly samy). Škola a rodina by tudíž měly reprezentovat pokrokové principy rovnosti a autonomnosti (a ne principy autoritářské, jež dospělým umožňují děti drezírovat a omezovat).

MEZITÍM VE ZBYTKU SVĚTA...

Ve chvíli, kdy jsem seděl v pracovně Jona Barona a rozhodoval se pro studium psychologie morálky, byla již půda tohoto oboru do velké míry vykolíkována právě Kohlbergovými a Turielovými pracemi.¹⁵ Vstupoval jsem na rušné a rozmáhající se pole, ale přesto se mi něco nezdálo. S politikou to nemělo co dělat – tehdy jsem byl velmi liberální čtyřicetiletý jaksepatří rozlícený na Ronalda Reagana, jakož i na různá konzervativní uskupení, jako například na to, jež si dalo nabubřelý název Morální většina. Ne, potíž tkvěla v tom, že vše, co jsem z tohoto oboru četl, působilo hrozně... inu, suchopárně. Vyrostl jsem se dvěma věkově nepřilíš vzdálenými se-

strami. Den co den jsme se hádali, a to za využití všech nečistých řečnických triků, jaké jsme si jen dokázali vyvzpomenout. V mé rodině se morálka pojila s prudkými vášněmi, zatímco odborné texty, s nimiž jsem se seznámil, se vesměs točily kolem úsudku, kognitivních struktur a sfér poznání. Všechno se to zkrátka jevilo až moc rozumové a o emocích tam de facto nestála ani čárka.

V prvním roce studia jsem si ještě nevěřil natolik, abych dal na své instinkty, takže jsem si poručil a přiměl se číst dál. Jako druhák jsem však začal docházet na kurs psychologie kultury a byl jsem naprosto uchvácen. Předmět učil vynikající antropolog Alan Fiske, který žil řadu let v západní Africe, kde se věnoval výzkumu psychologických základů společenských vztahů.¹⁶ Všem nám dal za úkol přečíst si několik etnografických statí (zpráv o antropologickém výzkumu v terénu, z nichž každá co do délky vydala na samostatnou knihu). Každá se soustředila na jiné téma, jedna na příbuzenství, druhá na sexualitu, třetí třeba na hudbu. Ale bez ohledu na hlavní námět se vše točilo kolem morálky.

Četl jsem knihu věnovanou čarodějnictví u súdánských Azandů.¹⁷ Je zřejmé, že náboženství, jejichž základem je čarodějnictví, najdeme – a to v překvapivě podobných formách – v mnoha částech světa, takže je nasnadě, že čarodějové buď opravdu existují, a nebo (a to spíše) že je v lidské mysli zakotveno cosi, z čeho často vyrůstá právě tato kulturní instituce. Azandové věřili, že se čarodějnictví neomezuje toliko na jedno či druhé pohlaví, a ze strachu, aby nebyli prohlášeni za čaroděje, se snažili své bližní pokud možno nerozhněvat ani jim nezavdat důvod k závisti. Právě nad těmito řádky mě poprvé napadlo, že společenství nedávají vzniknout nadpřirozeným bytostem z touhy vysvětlit si svět a jeho děje, ale z potřeby najít pro svou skupinu vhodné společenské uspořádání.¹⁸

Četl jsem také knihu o filipínském kmeni Ilongot, jehož mladí mužští příslušníci docházeli úcty tím, že svým lidským obětem utínali hlavy.¹⁹ Někdy šlo o vraždy ze msty, což je motiv, jež dokáže pochopit i čtenář ze Západu. Oběťmi těchto činů se ovšem nezřídká stávali i cizinci, kteří s pachatelem žádný spor neměli. Autor tato krajně záhadná zabití vysvětloval jako metodu, jak tyto nepočetné mužské skupiny ventilují zášť a napjaté vztahy v rámci

společenství a přetavují je ve stmelující „lovecké výpravy“ završované společnými oslavnými zpěvy táhnoucími se do pozdních nočních hodin. A tehdy mi poprvé problesklo hlavou, že morálka mnohdy souvisí se spjitými nádobami v podobě tenze *uvnitř* té které skupiny na jedné a konkurencí *mezi* různými skupinami na druhé straně.

Všechny ty etnografické stati byly úchvatné, často půvabně napsané a navzdory kurióznímu obsahu vybízely k intuitivnímu pochopení. Četba kterékoli z nich se podobala týdnu strávenému v nějaké nové zemi: nejdříve jste dočista dezorientovaní, ale postupně se vyladujete na příslušnou frekvenci a zjišťujete, že se vám čím dál tím lépe daří odhadnout, co se bude dít v příštím okamžiku. A stejně jako jakákoli jiná cesta do dalekých končin vás i tato poučí nejen o místě, na něž jste právě zavítali, ale i o kraji, odkud pocházíte. Začal jsem na Spojené státy a západní Evropu pohlížet jako na mimořádné dějinné výjimky – jako na nové společnosti, které přišly na to, jak sejmout a ztenčit nános hustě poskládaných, do všech sfér lidského života zasahujících morálních příkazů, o nichž titito antropologové psali.

Toto zeslabení je nejpatrnější ve chvíli, kdy se podíváme, do jaké míry se z našeho společenství vytratila pravidla postihující to, čemu antropologové říkají „čistota“ a „poskvrněnost“. Zkusme se porovnat například s novoguinejským kmenem Hua, kde platí po generace tříbený propracovaný systém potravních tabu, která definují zakázané a povolené potraviny. Mají-li se z chlapců stát muži, musejí se vyvarovat požívání, jež jakkoli připomínají vaginu, mezi něž spadá cokoli, co je červené, vlhké, slizké, osrstěné nebo to pochází z nějaké dutiny. Na první pohled to možná vypadá jako směska subjektivistické pověry a sexismu, jež u patriarchální společnosti jaksí samosebou předpokládáme. Turiel by tato pravidla zařadil mezi společenské konvence, protože Huaové nemají za to, že se jimi musejí řídit i muži z jiných kmenů. Sami však své potravní předpisy vnímali jako pravidla morální. Neustále je probírali, jeden druhého posuzovali podle stravovacích návyků a svůj život, povinnosti a vztahy řídili tím, co antropoložka Anna Meigsová označila jako „náboženství těla“.²⁰

Ale lovci a sběrači z deštných pralesů nejsou jediní, kdo věří, že směrnicí ohledně zacházení s vlastním tělem mohou být zároveň směrnicemi morálními. Když jsem četl Starý zákon, šokovalo mě, když jsem si uvědomil, jak velká část této knihy – jednoho ze základních stavebních kamenů západní morálky – pojednává o předpisech ohledně stravování, menstruace, sexu, lidské pokožky či nakládání s mrtvými těly. Některá z těchto nařízení – jako například rozsáhlé pasáže o malomocenství začleněné do Třetí knihy Mojžíšovy – na mě působila jako naprosto zřetelná opatření zdravotní prevence. Jenže jsem mezi nimi objevil i nemálo takových, jež se mi jevila být vedena spíše emočně podmíněnou potřebou vyhnout se tomu, co v člověku budí hnus. Tóra kupříkladu zakazuje židům nejen pojídat, nýbrž i dotýkat se „vší havěti hemžící se po zemi“ (zkuste jen pomyslet, o kolik hlubší nechuť ve vás vzbudí pohled na klubko hemžících se myší oproti pohledu na jednu jedinou myšku).²¹ Jiná pravidla jako by zase sledovala konceptuální logiku, jež velí udržovat jednotlivé kategorie čisté nebo nemísit věci o různé podstatě (jako např. oblečení vyrobené ze směsi vlny a lnu).²²

O co tu tedy jde? Jestli se Turiel nemýlil v předpokladu, že podstatou morálky je nepůsobit druhým újmou, tak proč potom většina nezápádních kultur řadí mezi morální příkázání tolik předpisů, jež s újmou nebo neújmou zdánlivě nemají nic společného? Proč tolik křesťanů a židů věří, že „od čistoty je už jen krok k božskosti“?²³ A proč dodnes tolik Západanů, včetně těch sekulárně založených, přisuzuje preferencím ve věci stravy a sexu značný morální význam? Stává se, že liberálové považují náboženské konzervativce za puritány, pro něž jsou hříchem všechny sexuální praktiky kromě styku v misionářské poloze, a i ta je dovolena pouze sezdaným partnerům. Konzervativci si ovšem stejně tak dobře mohou dělat legraci z toho, jak urputně se liberálové snaží vybrat si snídani tak, aby byla náležitě vyvážená – totiž vyvážená z hlediska různých morálních ohledů; vejce musejí být od slepic z volného chovu, káva by měla nést certifikát *fair trade*, veškeré potraviny by měly být pokud možno v biokvalitě a obsahovat co nejméně z pestré palety toxinů – přičemž některé z nich (jako například geneticky modifikovaná kukuřice a sojové boby) představují hrozbu spíše duchovní než

biologickou. I kdyby se Turiel ve svých pozorováních nemýlil a děti by morálnost a nemorálnost toho kterého počínání skutečně posuzovaly podle toho, jestli jeho aktér někomu působí újmu, neumím si představit, jak by lidská mláďata na Západě – o potomcích kmenů Azande, Ilongot a Hua nemluvě – mohla ke všem těmto závěrům ve věcech čistoty a poskvrněnosti dospívat sama. Morální vývoj musí být nutně podmíněn ještě něčím jiným, v žádném případě se nemůže odvíjet výlučně od toho, že si děti vytvářejí pravidla tím, že se vžívají do druhých a vciťují se do jejich bolesti. S pouhým racionalismem si zde očividně nevystačíme.

VELKÝ SPOR

Když antropologové psali o morálce, jako by mluvili úplně jiným jazykem než psychologové, jejichž práce jsem četl. Svou Rosettskou desku, jež mi usnadnila překlad z jazyka antropologie do řeči psychologie a naopak, jsem našel v tehdy čerstvě vydané práci z pera někdejšího Fiskeova kolegy Richarda Shwedera z University of Chicago.²⁴ Shweder se věnuje kulturní antropologii a nějaký čas žil a pracoval ve východoindickém pobřežním státě Urísa. Zjistil, že Urijci vnímají osobitost a individualitu do značné míry jinak než Američané a z těchto rozdílných náhledů že plyne i odpovídající rozdílnost morálního usuzování. Ve snaze ilustrovat, nakolik je západní pojetí člověka coby izolovaného jedince výjimečné, citoval Shweder antropologa Clifforda Geertze:

Západní chápání osoby jako jednoznačně vymezeného, jedinečného a víceméně uceleného motivačního a kognitivního vesmíru, jako dynamického středu vědomí, emocí, úsudků a činů, jenž je uspořádán do zřetelně vyhraněného celku a konfrontován s dalšími takovými celky, jakož i se svým sociálním a přírodním zázemím, je – jakkoli se nám tato představa může zdát neotřesitelná – v kontextu světových kultur pojetí dosti nezvyklé.²⁵

Skutečnost, proč je koncepce našeho já tolik proměnlivá v závislosti na výchozí kultuře, se Shweder pokusil vysvětlit pomocí této prosté myšlenky: Každé společenství musí řešit nepříliš rozsáhlou množinu problémů ohledně svého vlastního uspořádání, přičemž její nejdůležitější prvek představuje otázka, jak najít rovnováhu mezi potřebami jednotlivce a skupiny. Zdá se, že na ni existují právě dvě možné odpovědi. Většina společností se přiklonila k té *sociocentrické*: na první místo kladou potřeby skupin a institucí a jim podřizují potřeby jednotlivců. Oproti tomu *individualistická* odpověď umísťuje do středu zájmu jednotlivce a společnost staví do role jeho služebníka.²⁶ Sociocentrická odpověď převládala ve většině starověkého světa, nicméně za osvícenství jí začal zdatně konkurovat její individualistický protějšek. S tím, jak se ve 20. století rychle rozmáhala práva jednotlivce, jak se šířila spotřební kultura a západní svět zděšeně reagoval na zla spáchaná ultrasociocentrickými socialistickými a fašistickými vládami, získával individualistický přístup dosti výraznou převahu nad sociocentrickým. (Evropské státy vybavené hustými zachytnými sociálními sítěmi podle této definice sociocentrické nejsou. Pouze velmi účinně přispívají k ochraně *jednotlivců* před výkyvy osudu.)

Shweder se domníval, že Kohlbergovy a Turielovy teorie jsou výtvorem lidí žijících v individualistických kulturách a že příslušníkům týchž kultur jsou také určeny. Pochyboval o tom, že by se daly uplatnit v indické Uríse, kde vládla morálka sociocentrická, kde jednotlivá já pojila vzájemná závislost a kde morální pravidla (jejichž úkolem je předcházet újmu) od společenských konvencí (které sice také upravují jednání, ale s újmou či neújmou nijak bezprostředně nesouvisejí) neoddělovala žádná jasná dělicí čára. Veden snahou tuto hypotézu prověřit, vymyslel Shweder s přispěním dvou spolupracovníků 39 velmi krátkých příběhů, jejichž aktéři poruší některá z pravidel, která platí ve Spojených státech, v indické Uríse, případně v obou těchto oblastech. Posléze tyto příběhy předložili 180 dětem (ve věku od 5 do 13 let) a 60 dospělým žijícím v Hyde Parku (tedy ve čtvrti, kde sídlí University of Chicago) a zjišťovali jejich reakce. Totéž šetření provedli i s odpovídajícím vzorkem dětí a dospělých z bráhmanské kasty ve městě Bhubaněšvar (starobylé

poutní místo v Uríse)²⁷ a rovněž se 120 příslušníky tamní nejnižší kasty (nedotýkatelní). Suma sumárum šlo o nesmírně rozsáhlý projekt – o šest set dlouhých rozhovorů vedených ve dvou naprosto odlišných městech.

Dotazování víceméně kopírovalo Turielovu metodu, scénář však postihoval mnohem širší škálu činů, než na jaké se kdy dotazoval sám Turiel. Jak vidno z horní třetiny tabulky na obr. 1.1, aktéři některých příběhů zjevně ublížili druhým nebo se k nim zachovali nespravedlivě, přičemž respondenti z obou zemí toto jednání odsoudili jakožto zcela nepopíratelně a bezvýhradně špatné. Nicméně další případy stejně jednoznačného (v očích Američanů) ubližování a nespravedlivého zacházení se Indům jako zavrženíhodné nejevily (viz prostřední třetina tabulky).

Ve většině z oněch 39 příběhů o žádné ubližování či nečestné jednání nešlo, přinejmenším ne o natolik výrazné, že by si toho mohlo všimnout pětileté dítě; navíc téměř všichni Američané tyto skutky posoudili jako přípustné (viz spodní třetina tabulky na obr. 1.1). Jestliže Indové tytéž skutky označí za nesprávné, Turiel by vycházel z toho, že je odsuzují pouze a jedině proto, že je vnímají jako porušení společenských konvencí. Přesto většina indických pokusných osob – včetně pětiletých dětí – tvrdila, že špatnost těchto činů je nepopíratelná a bezvýhradná. Téměř všichni Indové z tohoto průzkumu své vlastní předpisy ohledně stravování, sexu, odívání a vztahů mezi muži a ženami nahlíželi jako otázky morálky, a nikoli jako společenské konvence. V rámci každého města se vyskytovalo jen málo rozdílů mezi dětmi a dospělými. Jinými slovy, Shweder v sociocentrické kultuře Urísy, kde – jak to sám vyjádřil – „společenský řád je roven řádu mravnímu“, nenašel prakticky žádný náznak toho, že by její členové uvažovali ve společenských konvencích. V Uríse měla morálka daleko širší pole působnosti a předivo jejích pravidel bylo hustší: téměř každé nařízení mohlo obsahovat i morální aspekt. Pokud tomu tak skutečně je, Turielova teorie tím ztrácí na věrohodnosti. Znamenalo by to, že děti k pochopení morálky nedospívají samy od sebe, toliko na základě neochvějně jistoty, že ubližovat druhým je špatné.

Činy, jež Indové i Američané shodně označili za špatné:

- Muž si vyšel na procházku a spatřil na ulici spícího psa. Šel k němu a nakopl ho.
- Otec slíbil synovi: „Když se ti ta zkouška povede, koupím ti pero.“ Syn u zkoušky uspěl, otec mu však nic nedal.

Činy, jež Američané prohlásili za špatné, ale Indům se zdály přijatelné:

- Mladá vdaná žena šla bez manželova vědomí sama do kina. Když se vrátila domů, manžel ji varoval: „Jestli to uděláš ještě jednou, zbiju tě, až budeš samá modřina.“ Udělala to znovu a manžel ji zbil. (Posuďte chování manžela.)
- Jeden muž měl ženatého syna a vdanou dceru. Po jeho smrti si syn nárokoval většinu majetku. Dcera nedostala skoro nic. (Posuďte chování syna.)

Činy, jež Indové prohlásili za špatné, ale Američané je posuzovali jako přijatelné:

- V jedné rodině pětadvacetiletý syn oslovuje svého otce křestním jménem.
- Žena uvařila rýži a chtěla se najíst ve společnosti manžela a jeho staršího bratra. A také to udělala. (Posuďte chování ženy.)
- Vdova žijící ve vašem společenství si dvakrát či třikrát týdně dopřeje rybu.
- Po vykonání velké potřeby se žena před vařením nepřevlékla.

Obr. 1.1 Některé z 39 příběhů použitých (Shweder, Mahapatra a Miller, 1987)

Dokonce i v Chicagu našel Shweder relativně málo známek uvažování ve společenských konvencích. V mnohých z jeho příběhů nikdo nikomu nijak zjevně neubližoval ani nejednal nespravedlivě, vytkněme například v tabulce zmíněný případ vdovy, co jedla rybu. A jeho američtí respondenti podle očekávání tvrdili, že tyto případy jsou v pořádku. Co je však důležitější, nevnímali toto počínání jako záležitost společenských konvencí, které by mohl změnit nějaký nový všeobecný konsensus. Soudili, že vdovy mají smět, co si jen zamanou, a jestliže se v nějaké jiné zemi pokoušejí svobodu vdov omezovat, počínají si nesprávně. I ve Spojených státech je společenský řád roven tomu mravnímu, je to však řád individualistický a jeho posláním je chránit jednotlivce a hájit jeho svobodu. Rozdíl mezi morálkou a pouhou konvencí tak neslouží jako prostředek, jehož pomocí si děti všude na světě samostatně utvářejí morální uvědomění. Vypadá to, že tento rozdíl je spíše kulturní artefakt, nutný vedlejší produkt individualistické odpovědi na otázku po povaze vztahu jednotlivce a skupiny. Postavíte-li na první místo jednotlivce a společnost zařadíte až za něj, rázem můžete zpochybnit jakékoli pravidlo nebo zažitý společenský úzus, pokud omezuje individuální svobodu. Jestliže účelem nějakého pravidla není ochrana jedince před křivdou, nemůže mít morální opodstatnění. Je to jen společenská konvence.

Shwederova studie znamenala mohutný útok na celý racionalistický přístup a Turiel se nevzdal bez boje. Sepsal dlouhý odmítavý esej, v němž upozornil, že mnohé ze Shwederových devětatřiceti příběhů jsou chytáky: v Indii mají diametrálně odlišný význam než v Americe.²⁸ Urijští hinduisté například věří, že ryba je „horké“ jídlo, které stimuluje sexuální apetit. A jestliže takové horké jídlo požívá vdova, vzrůstá pravděpodobnost, že se s někým spustí, čímž ovšem ublíží duši svého zemřelého manžela a znemožní jí, aby se reinkarovala v hierarchicky vyšší úrovni. Turiel argumentoval tím, že jakmile vezmete v potaz indické „informační předpoklady“ o fungování světa, uvidíte, že většina ze Shwederových devětatřiceti příběhů *skutečně* líčí amorální jednání a oběti skutečně utrpěly újmu, třebaže tato byla takového rázu, že tomu Američané nemohli rozumět. Shwederova studie tudíž Turielovy postuláty ne-

popírala; a kdybychom dokázali nade vši pochybnost zjistit, že indičtí respondenti jeho historky vnímali jako příběhy o újmě, mohli bychom dokonce říct, že vlastně dala Turielovi zapravdu.

ZHNUSENÍ A NEÚCTA

Při čtení Shwederových a Turielových esejů se ve mně mísily dvě mocné reakce. Na rozumové rovině jsem s Turielovou obranou souhlasil. Shweder své „chytáky“ samozřejmě nepoužil z nějaké vychytralosti, ale proto, aby názorně doložil, že předpisy, které upravují stravování, odívání či různé typy formální komunikace a další zdánlivě na smluvené konvenci založené záležitosti, lze bez výjimky vetkat do husté sítě morálky. Nicméně i tak jsem s Turielem souhlasil v tom, že Shweder při svém výzkumu opomněl jeden důležitý nástroj, jímž by výsledky pokusu ověřil: nedotazoval se svých respondentů na to, zda jednání líčené v příbězích vnímají jako ubližování. Jestliže chtěl Shweder doložit, že Urijci neposuzují morálnost nebo nemorálnost jednání jen podle toho, zda někomu přivodí újmu, vyžadovalo to od něho důkaz, že lidem nečiní problém odsoudit jakožto amorální takové činy, jež *podle nich samých* nikoho nepoškozují.

A jako druhá reakce se u mě dostavil podvědomý pocit, že Shweder měl v zásadě pravdu. To, jak vysvětlil sociocentrickou morálku, přímo ukázkově korespondovalo s etnografickými studiemi, jež jsem přečetl v rámci Fiskeova semináře. Jeho důraz na morální citění mi po četbě všech těch suše intelektuálních prací zaměřených na kognitivní vývoj náramně konvenoval. Měl jsem za to, že kdyby někdo rozjel ten pravý výzkum – takový, který by ověřoval, co respondenti vnímají jako újmu, Shwederovy závěry ohledně kulturních rozdílů by takovou zkušku přestály. Následující semestr jsem strávil mudrováním na tím, jak to zařídit, abych se tímto „někým“ stal já sám.

Začal jsem sepisovat stručné historky o lidech, kteří se sice chovají nepřístojně, ale zároveň tak, že tím nikoho nepoškozují. Pracovně jsem jim říkal „neškodná porušení tabu“ a dvě z nich jste si

přečetli na začátku této kapitoly (o snědení psa a o... snědení kuřete). Vytvořil jsem jich celé desítky, jenže brzy jsem přišel na to, že nejlépe zabírají ty, jež postihují jednu z následujících dvou kategorií: zhnusení a neúcta. Chcete-li v lidech vyvolat kratičký záblesk zhnusení, aniž byste jim ovšem zároveň dopřáli nějakou oběť, v jejímž jménu by mohli odůvodnit svůj morální odsudek, ptejte se na jejich názor na jedince, kteří se dopouštějí něčeho nechutného nebo se chovají neuctivě; musíte to ale navléct tak, aby aktéři příběhů jednali v soukromí, aby se jejich činy nikoho jiného nedotkly. Jedna z mých historek na téma neuctivého chování například zněla: „Jedna paní si doma dělá pořádek ve skříni a najde v ní starou americkou vlajku. Už o ni nestojí, a tak ji rozstříhá na kousky a vzniklé hadříky použije při úklidu toalety.“

Chtěl jsem dospělým i dětem předložit takové příběhy, v nichž proti sobě stanou bezděčné pocity vztažené k důležitým kulturním normám na jedné a racionální úvaha ohledně neškodnosti daného skutku na druhé straně, a sledovat, která z těchto dvou sil bude silnější. Turiel jakožto racionalista předpokládal, že morální úsudek se opírá o to, zda to které jednání někoho poškodilo či nikoli. Z jeho pohledu tak lidé, kteří se vyjádří, že sníst vlastního psa je špatné, zcela jistě tento počin nahlízejí jako porušení společenské konvence. (*My své psy nejíme, ale budiž, pokud v nějaké jiné zemi své zesnulé mazlíčky raději jedí, než aby je pohřbívali, asi nemáme právo je kritizovat.*) Oproti tomu Shwederova teorie říkala, že Turielovy předpoklady budou sice platit u příslušníků individualistických sekulárních společností, ale v jiných prostředích už ne. Nuže, koncepci své studie jsem měl hotovou. Zbývalo mi ještě najít ono „jiné prostředí“.

Uměl jsem docela dobře španělsky, takže když jsem se dověděl, že se v červenci 1989 bude v Buenos Aires konat významná konference latinskoamerických psychologů, koupil jsem si letenku. Neměl jsem žádné kontakty ani sebemenší ponětí, jak se rozjíždějí výzkumné práce s mezinárodní účastí, a tak jsem jednoduše zašel na všechny přednášky, jež se nějak dotýkaly morálky. Ke svému rozčarování jsem ale zjistil, že latinskoamerické pojetí psychologie nemá s vědeckým přístupem mnoho společného. Bylo výrazně

teoretické a velká část těchto teorií vycházela z marxismu a řešila otázky útlaku, kolonialismu a moci. Už jsem si začínal zoufat, ale pak jsem zkusmo zavítal na zasedání vedené několika brazilskými psychology, kteří k výzkumu morálního vývoje využívali Kohlbergových metod. Když program skončil, dal jsem se do řeči s předsedající Angelou Biaggiovou a její postgraduální studentkou Silviou Kollerovou. Obě dvě sice ctily Kohlberga, ale zajímala je i alternativní řešení. Biaggiová mě poté pozvala, abych je po konferenci navštívil na jejich domovské univerzitě v Porto Alegre, hlavním městě nejjižnějšího brazilského státu Rio Grande do Sul.

Jih Brazílie je nejevropštější část země a žijí zde převážně potomci portugalských, německých a italských emigrantů, kteří sem přišli v 19. století. Porto Alegre, město s moderní architekturou a prosperující střední třídou, vůbec neodpovídalo mým představám o Latinské Americe, takže první, co jsem pocítil, bylo zklamání. Chtěl jsem svůj transkulturní výzkum zčásti zasadit do dějiště, jež by se exotičností vyrovnalo Shwederově Uríse. Ze Silvie Kollerové se však vyklubala báječná spolupracovnice a měla dva skvělé nápady, jak naší studii dodat větší kulturní rozmanitost. Za prvé navrhla, abychom výzkum vedli napříč společenskými třídami. Rozdíl mezi bohatými a chudými je v Brazílii tak velký, jako by každá z těchto skupin žila v úplně jiné zemi. Rozhodli jsme se zpovídat jak dospělé a děti ze vzdělané střední třídy, tak i příslušníky nižší třídy – dospělé, kteří sloužili v bohatých rodinách (a jen zřídkakdy měli vyšší než osmileté základní vzdělání), a děti ze státní školy ve čtvrti obývané z velké části právě tímto služebnictvem. A druhý Silviin nápad spočíval v navázání spolupráce s její přítelkyní Graçou Diasovou, jež tou dobou získala profesorské místo v Recife, což je město položené v severovýchodním cípu země, v oblasti ve srovnání s Porto Alegre kulturně zcela odlišné. Silvia mi u ní na příští měsíc vyjednala návštěvu.

Ve spolupráci se Silviou a týmem složeným z jejích studentů jsme pak historicky, jež líčily neškodná porušení tabu, překládali do portugalštiny. Trvalo nám to dva týdny. Vybírali jsme ty nejlepší, cizelovali jsme sondážní otázky a testovali scénář dotazníku, abychom zajistili, že vše bude srozumitelné i pro ty nejméně vzdělané

respondenty, a to včetně těch negramotných. Poté jsem zamířil do Recife, kde jsme s Graçou vyškolili tým studentů, aby vedli dotazování přesně tak jako v Porto Alegre. V Recife jsem konečně cítil, že pracuju v exotické tropické lokalitě – ulicemi se linula brazilská hudba a ze stromů padala zralá manga. Podstatnější však byla skutečnost, že obyvatelstvo severovýchodní Brazílie sestává z větší části z míšenců (vzešlých z afrických i evropských předků) a oblast je chudší a mnohem méně industrializovaná než Porto Alegre.

Po návratu do Filadelfie jsem zahájil školení svého vlastního týmu tazatelů a dohlížel na sběr dat od čtyř skupin filadelfských pokusných osob. Jak vidno, naše studie vycházela z koncepce typu „3 × 2 × 2“ – zahrnuli jsme do ní obyvatele tří měst, přičemž v každém z nich jsme respondenty vybírali ze dvou společenských tříd (vysoké a nízké) a v jejich rámci pak ze dvou věkových skupin: z dětí (od 10 do 12 let) a dospělých (od 18 do 28 let). Vyšlo z toho dvanáct skupin po třiceti osobách, v úhrnu tedy 360 dotazovaných. Díky takto velkému počtu respondentů jsem mohl prověřovat statistické údaje a testovat, jak se na reakcích pokusných osob podepisují svébytné rysy toho kterého města, společenské třídy a věku. Předpokládal jsem, že Filadelfie vyjde z testu jako nejindividualističtější (a tudíž i „nejturielovštější“) a Recife jako nejvíce sociocentrické (a úsudky jeho obyvatel se tím pádem budou podobat spíše těm urijským).

Výsledky podpořily Shwederovu teorii tak výrazně, že už to víc ani nešlo. Za prvé: Všechny čtyři filadelfské skupiny potvrdily Turielovy závěry, že Američané vidí podstatný rozdíl v přestupcích vůči morálce na jedné a prohřešcích vůči konvencím na druhé straně. Dvě historky jsem převzal přímo z Turielova výzkumu: tu, v níž holčička vystrčí chlapečka z houpačky (což je jasný morální prohřešek), a tu, v níž chlapec odmítá nosit školní uniformu (čímž se proviní vůči společenské konvenci). Tím jsem svým metodám zajistil validitu. Znamenalo to, že žádný z rozdílů, jež se v reakcích na historky o neškodných porušeních tabu objevovaly, nelze připsat nějaké finte ve formulaci sondážních otázek nebo ve způsobu výcviku mých tazatelů. Brazilci z vyšší třídy se na tyto příběhy dívali stejně jako Američané. Děti z brazilských proletářských rodin však

většinou soudily, že porušit společenské konvence a nevzít si do školy uniformu je špatnost, a to bez ohledu na další okolnosti. Obzvláště recifské proletářské děti posuzovaly „protiuniformního“ rebelu naprosto stejně jako holčičku, která vystrčila chlapečka z houpačky. Takovéto rozložení reakcí potvrzovalo Shwederovy postuláty, neboť i v našem případě se intenzita vnímání rozdílu mezi morálkou a konvencí lišila v závislosti na příslušnosti respondentů k té či oné kulturní skupině.

Za druhé jsem zjistil, že reakce na příběhy popisující neškodná porušení zákazů přesně odpovídají Shwederovým předpokladům: filadelfští příslušníci vyšší třídy je posuzovali jako porušení společenských konvencí, zatímco respondenti z recifské nižší třídy je brali jako porušení morálky. Významně se projevilo působení každého jednotlivého faktoru: prostředí konkrétního města (ve Filadelfii se optika morálky dostávala ke slovu nejméně, v Porto Alegre častěji a v Recife nejčastěji), vlivu společenské třídy (morální problém v příbězích častěji spatřovali lidé z nižší třídy) i věku (byly to častěji děti, kdo v popisovaných situacích viděl morální podtext). Překvapilo mě, že postavení jedince na společenském žebříčku ovlivňovalo jeho reakce mnohem výrazněji než město, v němž žil. Jinými slovy: vzdělanější respondenti se častěji shodli spíše se svými protějšky ze zbývajících dvou měst než se svými sousedy z nižší třídy. Ve snaze dostat svému záměru vypátrat rozdílné přístupy k morálce jsem se rozletěl osm tisíc mil na jih, a přitom jsem je měl hledat spíš pár bloků západně od univerzitního kampusu.

A za třetí se ukázalo, že všechny rozdíly v reakcích zůstaly zachovány i po kontrolním dotazu, jenž zjišťoval, zda respondent vnímá daný čin jako ubližování. Sondážní otázka, již jsem zařadil na konec každého příběhu, zněla: „Myslíte si, že [ten člověk z příběhu] někoho poškodil?“ Kdyby Shwederova zjištění šla na vrub toho, že někteří dotazovaní sice cítí, že aktéři příběhů někoho poškodili, a pouze nemají jak tyto své pocity vyjádřit (jak tvrdil Turiel), pak by mnou naměřené transkulturní rozdíly měly zmizet po vyřazení těch, kdo tuto otázku zodpověděli kladně. Když jsem ale tyto subjekty odfiltroval, transkulturní rozdíly se nezmenšily, ba právě naopak – *zvětšily se*. To významně podpořilo Shwederovo

Jednou jsem náhodně vyposlechl rozhovor na téma morálního úsudku vedený v duchu kohlbegovského přístupu. Stalo se to na toaletách jedné restaurace McDonald's na severu Indiany. V roli respondenta – neboli pokusného subjektu – se ocitl zhruba třicetiletý muž bílé pleti a tazatelem byl asi čtyřletý běloch mužského pohlaví. Rozhovor začal u přílehlých pisoárů:

TAZATEL: *Tati, co by se stalo, kdybych se do toho [do pisoáru] vykakal?*

RESPONDENT: *To by bylo e-e. A teď hezky spláchni a půjdeme si umýt ruce.*

[Dvojice se přemístila k umyvadlům]

TAZATEL: *Tati, co by se stalo, kdybych se vykakal do umyvadla?*

RESPONDENT: *Lidi, co tu pracují, by se na tebe zlobili.*

TAZATEL: *A kdybych se do toho umyvadla vykakal doma?*

RESPONDENT: *To bych se na tebe zlobil já.*

TAZATEL: *A kdyby ses doma do umyvadla vykakal ty?*

RESPONDENT: *To by se na mě zlobila máma.*

TAZATEL: *A kdybysme se doma do toho umyvadla vykakali všichni?*

RESPONDENT: [odmlka] *To bysme asi měli pěkněj průšvih.*

TAZATEL: [směje se] *Jo, všichni bysme měli průšvih!*

RESPONDENT: *Pojď si osušit ruce. Už musíme jít.*

Všimněte si, s jakou mazaností a vytrvalostí se tazatel domáhá stále přesnější odpovědi tím, že mění okolnosti prohrěšku, aby ze hry eliminoval toho, kdo trestá. Dokonce i v případě, kdy jsou do porušování pravidla namočení všichni přítomní, takže už nezbyvá nikdo, kdo by je mohl potrestat, respondent se stále drží konceptu jakési univerzální spravedlnosti, která by se už nějak postarala o to, aby celá rodina „měla průšvih“.

Jistě, otci tu ve skutečnosti nejde o to, aby předvedl ten nejpreciznější morální úsudek, jakého je mocen. K tomu se obvykle uchylujeme, když chceme ovlivnit ostatní (viz 4. kapitola). Otec z našeho příběhu se jen snaží vyvolat ve zvědavém synkovi ty pravé emoce – znechucení a strach – a tím ho motivovat k tomu, aby se na toaletě choval vhodně.

tvrzení, že oblast postihující problematiku morálky se zdaleka neomezuje toliko na otázky újmy. Většina dotazovaných hodnotila i neškodná porušení tabu jako za všech okolností nesprávná, třebaže nikoho nepoškozují.

Jinak řečeno, Shweder tuto rozepři vyhrál. Využil jsem Turielovy metody u jedinců mého ražení – tedy u vzdělaných a v individualistické kultuře vycovaných Západanů – a dospěl jsem k týmž zjištěním jako on. Ale zároveň jsem potvrdil i Shwederův závěr, že Turielova teorie není dost dobře přenosná do jiných částí světa. Oblast vyhrazená morálce se různila v závislosti na příslušnosti k národu a společenské třídě. U většiny mých respondentů výrazně přesahovala otázky újmy a férovosti.

Šlo si jen těžko představit, jak by tyto výsledky vysvětlil racionalista. Což by si děti mohly čistě na základě toho, že si soukromě vyhodnotí, co je a není ubližování, samostatně utvářet morální uvědomění ve vztahu k takovým záležitostem, jako je nechutnost nebo neúcta? Morální uvědomění musí vyrůstat ještě z něčeho jiného, například z vrůstání jedince do jeho vlastní kultury (jak tvrdil Shweder) nebo z vrozených morálních intuicí ohledně toho, co je nechutné či neuctivé (jak jsem po letech začal tvrdit já).

VYKONSTRUOVÁVÁNÍ OBĚTÍ

Třebaže mé výsledky přesně kopírovaly Shwederovy předpoklady, průběh výzkumu přinášel řadu překvapení. Nejvíce mě udivilo, kolik pokusných osob se v předložených historkách snažilo najít nějakou oběť. Všechny příběhy jsem pečlivě koncipoval tak, abych eliminoval i tu sebemenší možnost, že je někdo bude nahlížet jako akt poškozování druhých. A přesto jsem se v 38 procentech z 1 620 případů, kdy respondent vyslechl příběh o nějakém sice pohoršlivém, ale zároveň neškodném jednání, setkal s tvrzením, že někomu vznikla újma. Například u zmíněného příběhu s přejetým psem leckdo tvrdil, že rodina by svým počínáním poškodila samu sebe, protože by jí po psím mase bylo špatně. Měl jsem snad co do činění s příkladem oněch „informačních předpokladů“, o nichž mluvil

Turiel? Odsuzovali respondenti tu kterou činnost skutečně *proto*, že předvidali, že někoho poškodí, nebo tento proces probíhal v opačném gardu a lidé si ta hypotetická poškození *vykonstruovávali* až ex post, aby měli svůj odsudek čím podepřít?

Mnoho z filadelfských dotazování jsem vedl osobně a nemohl jsem přehlédnout, že většina z těchto domnělých poškození byla až výsledkem dodatečných konstrukcí. Lidé příslušnou činnost větší odsoudili velmi rychle – nezdálo se, že by k vytvoření úsudku potřebovali mnoho času. Konkrétní oběť jednání však často hledali citelně déle a zpravidla ji prezentovali poněkud váhavě a téměř omluvně. Třeba jako tento respondent: „No, nevím, ale když ta paní tu vlajku vyhodí, možná se pak bude cítit provinile?“ Nejedna z těchto potenciálně škodlivých důsledků působil vyloženě groteskně, jako například v jednom případě, kdy dítě poté, co odsoudilo ženu roztrhavší vlajku, prohlásilo, že hadry by při úklidu mohly ucpat záchod a ten by mohl přetéct.

Ještě zajímavější věci se ovšem děly, když jsme – já nebo jiní tazatelé – existenci těchto vybájených obětí zpochybnili. Vyškolil jsem své tazatele k tomu, aby své respondenty decetně opravili v případě, že tito prohlásí něco, co je v rozporu s vlastním textem příběhu. Pokud například někdo řekl: „Rozstříhat vlajku je nesprávné, protože tu paní mohl zahlédnout soused a mohlo to v něm vyvolat pohoršení,“ tazatel namítl: „Dobře, ale tady se píše, že ji při tom nikdo neviděl. Stále si myslíte, že tu vlajku rozstříhat neměla?“ Ale i když respondenti uznali, že tyto údajné oběti jsou ve skutečnosti jen zástupné, stále odmítali označit dané jednání za neškodné. Místo toho se snažili najít nějakou jinou oběť. Uchylovali se k tvrzení typu: „Určitě je to špatné, jenom nedokážu říct proč.“ Působilo to, jako by pokusné osoby postihlo jakési *morální ochromení* – jako by je neschopnost vyjádřit slovy to, co jim intuitivně bylo jasné, připravila o řeč.²⁹

Respondenti uvažovali rozumově a opravdu se snažili hledat racionální argumenty. Jenže je nehledali proto, aby se jejich pomocí přiblížili k pravdě, ale aby jimi podpořili své počáteční, na emocích založené reakce. Je to týž způsob uvažování, jež v roce 1739 popsal filozof David Hume: „Rozum je a má být jen otrokem vášní

a nemá si nikdy nárokovat jinou úlohu než jim sloužit a být jich poslušen“.³⁰

Našel jsem důkaz, že se Hume nemýlil. Zjistil jsem, že morální úsudek nezřídka vystupoval v roli služebníka morálních emocí, což hovořilo proti v té době převládajícímu racionalistickému přístupu k psychologii morálky. Svě poznatky jsem pak v říjnu 1993 uveřejnil v jednom z předních psychologických časopisů³¹ a nervózně jsem čekal na reakci. Bylo mi jasné, že situace v oboru psychologie morálky se nezmění přes noc jen proto, že jeden doktorand předloží pár údajů, jež nezapadají do aktuálního paradigmatu. Věděl jsem, že debaty v rámci tohoto oboru dokážou být docela bouřlivé (i když vždy zdvořilé). Nicméně s variantou, že se nedočkám vůbec žádné reakce, jsem rozhodně nepočítal. Měl jsem za to, že jsem provedl zásadní výzkum, který přispěje k ukončení závažného sporu, jenž na poli psychologie morálky probíhá, jenže celých prvních pět let po vydání můj text téměř nikdo necitoval – a dokonce na něj ani nezaútočil.

Důvod nulového ohlasu mé disertace spočíval částečně i v tom, že jsem ji publikoval v časopise zaměřeném na sociální psychologii. A na počátku 90. let se ještě psychologie morálky chápala jako podobor vývojové psychologie. Pokud jste se prohlásili za psychologa morálky, znamenalo to, že zkoumáte morální usuzování a to, jak se mění s věkem, a že budete citovat dlouhé pasáže z Kohlberga bez ohledu na to, jestli s jeho závěry souhlasíte.

Ale tou dobou už nadcházela velká proměna veškeré psychologie a nebylo daleko do chvíle, kdy se v ní dostanou více ke slovu i emoce.

V SOUHRNU

Odkud se bere morálka? Dvě nejobvyklejší odpovědi dlouho zněly, že je buď vrozená (nativistická odpověď), nebo že nám ji vštěpují v dětství (empiristická odpověď). V této kapitole jsem se zamýšlel nad třetí možností, totiž nad odpovědí racionalistickou, která v psychologii morálky převažovala v době, kdy jsem na toto pole

vstupoval já. Tento směr tvrdí, že děti si morálku utvářejí samy, a to na základě vlastní zkušenosti s újmou. Děti vědí, že ubližování je něco špatného. Samy nemají rády, když někdo ubližuje jim, a postupně se učí chápat, že právě proto nemají ubližovat ani druhým, čímž dospívají k pochopení principu fair play a nakonec i spravedlivosti obecně. Vysvětlil jsem, proč mě výzkum, jež jsem provedl v Brazílii a ve Spojených státech, přiměl tuto odpověď zavrhnout. Vystřídalo ji přesvědčení, že:

- Oblast vyhrazená morálce se liší v závislosti na kultuře. V západních, vzdělaných a individualistických společnostech je nezvykle úzká. Sociocentrické kultury tuto oblast rozšiřují tak, aby postihovala a upravovala více aspektů života.
- Rozumové uvažování lidí se někdy řídí jakýmsi podvědomým pocitem, zvláště setkají-li se s něčím nechutným nebo s projevem neúcty. Samotný morální úsudek je místy až výsledkem dodatečné, uměle vyfabulované konstrukce.
- Je vyloučeno, aby si děti utvářely morálku samostatně a výhradně na základě toho, že čím dál tím lépe chápou, co je to újma. Vrůstání do konkrétní kultury nebo vedení ze strany dospělých nutně hraje větší roli, než mu připisují racionalistické teorie.

Jestliže se morálka nerodí v první řadě z rozumových úvah, zůstává nejpravděpodobnějším původcem jejího zrodu nějaká kombinace vrozenosti a sociálního učení. Ve zbytku této knihy se pokusím vysvětlit důvody, proč může být morálka zároveň vrozená (coby soubor vyvinutých evolučně daných intuic) i získaná (tím, jak se děti učí využívat tyto intuice v rámci té které kultury). Rodíme se s dispozicí ke spravedlivosti, ale musíme se naučit, v čem přesně by lidé jako my měli tuto dispozici uplatňovat

2

Intuitivní pes a jeho rozumový ocas

Jedna z největších pravd psychologie zní, že mysl sestává z částí, které spolu občas svádějí boj.¹ Být člověkem obnáší, že cítíte, jak vás to vtahuje do několika odlišných směrů, a – někdy zděšeně – žasnete, jak málo jste schopni být pánem svého vlastního počínání. Římský dramatik Ovidius žil v době, kdy lidé považovali nemoci za důsledek poruch rovnováhy žluče, ale i tak toho o lidské duši věděl dost na to, aby mohl jedné ze svých postav vložit do úst bédování: „Nová však pudí mě síla; mě touha odvádí jinam, jinam zas vede mě rozum: ač vidím a schvaluji lepší, horším však dávám se vést.“²

Starověcí myslitelé nám odkázali mnoho metafor, s jejichž pomocí můžeme tento zápas pochopit. Ale jen málokterá z nich je barvitější než ta, již známe z Platónova dialogu *Timaios*. Vypravěč, jehož jméno je shodné s názvem spisu, vysvětluje, jak bohové stvořili vesmír a spolu s ním i nás. Tvrdí, že stvořitelské božstvo, které bylo dokonalé stejně jako veškeré plody jeho tvoření, zaplnilo svůj nový vesmír dušemi – a čím dokonalejším by mohla být duše obdařena než dokonalou rozumností? Takže poté, co stvořil nespočet dokonalých, rozumných duší, se stvořitel rozhodl dát si přestávku a posledními stvořitelstvími úkoly pověřil nižší božstva. Ta se pak pro tyto duše snažila stvořit co nejhodnější schránky.

Začala tím, že uzavřela duše do nejdokonalejšího ze všech tvarů, do koule, což vysvětluje, proč je naše hlava víceméně kulatá.