

OSTRAVSKÁ UNIVERZITA
Filozofická fakulta

ETIKA

Úvod do studia

ČÍTANKA TEXTŮ

Vladimír Šiler

OSTRAVA
2020

Čítanka textů ke skriptu
Vladimír Šiler: Etika – Úvod do studia
Ostrava: Ostravská univerzita, 2020

Text je studentům k dispozici pod licencí Creative commons. Je možno jej volně užívat i šířit, ale je nutno vždy uvést autora a nezasahovat do obsahu.



<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/3.0/cz/>

Obsah

LAHULOVÁ, Zuzana: We don't need no education. O pojme a ideových zdrojoch antipedagogiky.....	5
FAFEJTA, Martin: Odškolnění společnosti.....	10
JOHANISOVÁ, Naďa: Ivan Illich – Čím jsme bohatší, tím jsme chudší.....	12
OCELÍK, Petr: Kritika evolučního přístupu v etice a politické filosofii	14
FRYNTA, Daniel: Susan Blackmoreová – Teorie memů.....	16
KOMÁREK, Stanislav: Modelování	18
ZIMBARDO, Philip: Experimentální vězení na Stanfordově univerzitě – ohlédnutí po 25 letech	22
LACHMAN, Filip: Než Zimbarda za ten stanfordský experiment úplně zavrhnete .	27
KLIMEŠ, Jaromír: Jak raději netrestat děti	30
BENEŠOVÁ, Klára: Je agrese zlá?.....	34
ANZENBACHER, Arno: Etika a psychoanalýza	40

LAHULOVÁ, Zuzana: We don't need no education. O pojme a ideových zdrojoch antipedagogiky

LAHULOVÁ, Zuzana. We don't need no education. O pojme a ideových zdrojoch antipedagogiky. In: *Acta Facultatis Universitatis Tyrnaviensis. Zborník Pedagogickej fakulty Trnavskej univerzity*. Trnava, 2013, s. 6–14. Dostupné také z: <http://pdf.truni.sk/actafp/2013/d/>.

Katedra školskej pedagogiky Pedagogická fakulta Trnavská univerzita v Trnave, Priemyselná 4, 918 43 Trnava. Ústav pre výskum sociálnej komunikácie SAV, Dúbravská cesta 9, Bratislava. zuzana.laluhova@savba.sk

Od prvého vedeckého použitia slova antipedagogika v roku 1974¹ bol tento pojem používaný mnohými autormi, jeho zástancami či odporcami. Nech už ho chápeme v jeho širšom zmysle slova, ako životnú filozofiu, spôsob života bez manipulatívnej výchovy, alebo v užšom zmysle slova, ako konkrétnu teóriu, v zásade hovoríme o tom istom. Antipedagogika zdôrazňuje odmietanie pedagogického totalitarizmu a radikálne kritizuje necitlivé zásahy do vývoja dieťaťa. Dieťa sa podľa antipedagogiky nemá vychovávať, ale podporovať a rozvíjať. Pojem výchova je chápaný ako slobodný styk, ktorý musí opustiť manipuláciu a začať reflektovať vlastné možnosti dieťaťa. Antipedagogika obhajuje možnosti spontánneho sebaurčovania bez cudzieho zásahu. „Ja“ chápe ako počiatočnú danosť, ktorá sa sama od seba oslobodzuje od zásahov pedagogických expertov.

Musia byť deti naozaj vychovávané?

Existuje veľa koncepcií zaoberajúcich sa výchovou a zaobchádzaním s deťmi. Vo väčšine prípadov sa na priateľský vzťah medzi vychovávateľom a vychovávaným nazerá ako na žiaduci a pozitívny. Téza je však stále rovnaká a znie, že deti musia byť vychovávané. Otázka je iba akým spôsobom a k čomu. Antipedagogika sa však pýta: Je to skutočne tak? Musia byť deti naozaj vychovávané? Na čo vlastne výchova slúži? Nie je len istým formovaním k hodnotám a normám určených vychovávateľom? Antipedagogika nie je ucelený smer, ktorý by obsahoval systematizované diela. Je zastúpená širokým spektrom publikácií a názorov, ktoré spája spoločná téma. Základné stanovisko antipedagogiky je vyjadrené tvrdením, že človek nie je „homo educandus“, teda osoba, ktorá potrebuje byť vychovávaná. Vyjadruje, že človek je od narodenia plnohodnotnou, slobodnou a plnoprávnou osobou, ktorá nemusí dospieť z žiadnym vyšším cieľom. Pre antipedagógov je akékoľvek pedagogické pôsobenie na deti neprípustné a súčasný prístup k deťom často nazývajú „totalitarizmom“.

K pojmom antipedagogika, amikácia a postpedagogika

Pojem antipedagogika je pojmom veľmi ofenzívnym. Predpona „anti-“ vyjadruje protikladný postoj k metódam tradičnej pedagogiky. V zásade však platí, že predstavitelia antipedagogického myslenia nemajú za cieľ odstrániť pedagogické názory. Ich cieľom je poukázať na ich prekonanie. Napriek tomu bolo potrebné nájsť pojem, ktorý upustil od tejto konfrontácie. Z toho dôvodu sa začali používať pojmy amikácia a postpedagogika. Amikácia je pojem, ktorý je odvodený z latinského slova „amicus“ – priateľ. Výstižne tak odráža ústredný prvok nemanipulatívnej výchovy a celého spôsobu života, ktorý z nej vychádza – priateľský vzťah k sebe samému, k ostatným a k svetu ako k celku. Pojem postpedagogický predponou post- nezdvôrazňuje obranu proti pedagogickému spôsobu nazerania, ale jeho prekonanie. Nie je teda pojmom protikladnej pozície, ale pozície konštruktívnej v zmysle novej alternatívy (Schoenebeck, 1999).

Ideové zdroje antipedagogiky

V antipedagogike možno identifikovať dva hlavné smery, podľa toho, z akých ideových zdrojov čerpá. Prvý z nich vychádza z ideálov francúzskej revolúcie, druhý reaguje na výsledky práce humanistických psychológov (Prokop, 2005).

¹ Pojem ako prvý použil J. Kupffer v štúdiu Antipsychiatria a antipedagogika. E. von Braunmühl formuloval základné teoretické predpoklady antipedagogiky v knihe Antipädagogik z roku 1975.

Z ideálov francúzskej revolúcie

Antipedagógovia prvého smeru vychádzajú z kritickej teórie frankfurtskej školy, ktorá pracuje s ideálmi francúzskej revolúcie a filozofiou K. Marxa. Označovaná býva ako pedagogika novej ľavice alebo kritická veda o výchove. Zdrojom jej antipedagogických postojov je boj proti nespravodlivej triednej spoločnosti, utláčaniu, vykorisťovaniu. Cieľom je odtrhnúť mladú generáciu od starých hodnôt, aby bolo možné vybudovať novú, racionálne usporiadanú spoločnosť založenú na rovnoprávnosti.

Z ideálov humanistických psychológov

Predstavitel'ov tejto orientácie spája boj proti tradičnej pedagogike, ktorá podľa nich odporuje humánym zásadám a podporuje autoritatívny prístup a v minulosti i toleranciu telesných trestov. Za jedného z inšpirátorov tejto línie býva označený Carl Rogers. Hlavnými postavami sú H. Kupffer, E. von Braunmühl, A. Millerová a sem býva zaradený aj Hubertus von Schoenebeck, ktorému sa ďalej venujem.

Hubertus von Schoenebeck

Hubertus von Schoenebeck (1947) vždy najskôr zdôrazňuje, že je otcom štyroch detí. Pravdepodobne tým chce zdôrazniť, že jeho prístupy sú aplikovateľné a aplikované v praxi. Aj napriek tomu spočiatku k pedagogickej práci nesmeroval. Svoje vysokoškolské štúdium začal štúdiom práva so zameraním na históriu európskeho právneho systému. Práve toto štúdium hrá zásadnú úlohu pri vzniku a formovaní jeho pedagogických postojov. Po absolvovaní práva zmenil svoje zameranie a získal magisterský titul ako učiteľ prírodných vied, ihneď nastúpil do učiteľskej praxe, kde sa rozhodol aplikovať princípy osvojené pri štúdiu práva. Najmä ideu rovnoprávnosti a ľudských a občianskych práv. So žiakmi, ktorých vyučoval matematiku, biológiu a fyziku uzavrel nasledujúcu zmluvu (Prokop, 2005):

- Beriem Ťa vážne. Zaujíma ma, kto si, ako myslíš a ako vnímaš svet. Chcel by som Ti povedať, že Ťa akceptujem takého, aký si, ako sám seba vidíš.
- Pokúsím sa pozrieť na svet Tvojimi očami. Mám 27 rokov a je ťažké vidieť svet rovnako, ako ho prežívaš Ty. Chcem byť ale s Tebou v kontakte, pripravený pomôcť Ti, pokúsím sa pozrieť na množstvo vecí z Tvojho pohľadu. Pri tom Ťa prosím o pomoc.
- Chcel by som, aby medzi nami vznikli pozitívne vzťahy. Z vlastných skúseností viem, aké dôležité je to i pre Teba. Nechcem to ignorovať. Viem, že to bude mať i určitý vplyv na mňa, pretože sa musím pokúsiť byť osobou Tebou akceptovanou. Dúfam, že nezneužiješ moju dôveru a ja sa pokúsím uchopiť Tvoju otvorenosť.
- Chcel by som Ti odovzdať určité vedenie a som k tomu zaviazaný. Verím, že škola Ti pomôže vo vlastnom živote. Pokúsím sa urobiť všetko preto, aby vyučovanie pre Teba nebolo iba bezohľadným nátlakom.
- Prosím Ťa, aby si ma vypočul. Počítam s tým, že i Ty sa so mnou zblížiš, že si pripravený prijať moje hodnoty. Považujem to za zásadný problém pre naše vzájomné vzťahy. Pokiaľ nie si pripravený, aby si mi dovolil priblížiť sa k sebe, tak z toho nič nebude.

Ako vidno, v tejto dobe už bol reformátorský, avšak ešte nie príliš radikálny, najmä vo svojom postoji voči škole („...verím, že ti škola pomôže...“). Svoju prax s týmito zásadami poňal ako výskumný experiment. Pravidelne si viedol denník a zaznamenával priebeh a výsledky svojho konania a reakcie detí i ostatných učiteľov. Na záver roka medzi študentmi urobil výskum, ktorý priniesol ohromujúce výsledky. Schoenebeck v dostupných zdrojoch neuvádza metodiku merania. Za zásadnú považuje reakciu ostatných učiteľov, ktorú interpretuje ako „závisť jeho postavenia, vysokej úrovne prijatia a úcty“ medzi žiakmi, „strach a pocit ohrozenia z nutnosti zmeny“ alebo „pokús izolovať a diskriminovať“ (Prokop, 1999, s. 4). Schoenebeckov prístup teda nebol akceptovaný z rôznych, ale zväčša príbuzných dôvodov: narušenie systému a poriadku, prílišná benevolentnosť, blízky vzťah s deťmi. Výsledkom bolo jeho preradenie na inú školu. Práve na základe tejto rozporuplnej skúsenosti v akceptácii u detí ale neprijatia u kolegov, vyostreje Schoenebeck svoje stanoviská a rozhoduje sa pre akademický výskum, ktorým by podložil a zároveň prehĺbil svoje postoje. Ten začína v roku 1976 a v jeho priebehu sa zoznamuje s ľuďmi z Hnutia za detské práva (Children's Rights Movement) v USA a diskutuje o svojich myšlienkach s Carlom R. Rodgersom. Do projektu zaraďuje deti vo veku od troch do sedem rokov, ktoré v priebehu troch rokov empirickými a sociologickými metódami skúma. Na týchto nových vedeckých základoch stavia svoju teóriu, s ktorou súvisí dizertačná práca „Determinanty osobitnej komunikácie

s mladými ľuďmi – model priateľskej komunikácie“ (Cipro, 2001, s. 260) a spolu s Jansom E. Bontom publikuje ako „koncept pre výchovnoslobodnú teóriu a prax, ktorej základom boli postpedagogické idey, výpovede hnutia za detské práva a poznatky humanistickej psychológie“ (Schoenebeck, 1999, s.11). Túto teóriu nazýva „Priateľstvo s deťmi“ a „Podpora namiesto výchovy“ (Schoenebeck, 1999, s. 11). V tom istom roku spolu s Jansom E. Bontom zakladá spoločnosť Priateľstvo s deťmi, pomocou ktorého potom ďalej rozvíja a šíri svoje myšlienky. Následne, v roku 1980 vyhlasuje Nemecký detský manifest (Deutsches Kindermanifest), čím sa hlási k Americkému hnutiu za detské práva. Svoj záujem a teóriu postupne rozširuje i na dospelých a na základe svojich ideí stavia celú antropológiu, čo sa prejavuje v roku 1985 založením seminára Tréning sebazodpovednosti (Selbst-Verantwortungs-Training). V súčasnej dobe pôsobí predovšetkým cez spoločnosť Priateľstvo s deťmi. Publikoval množstvo kníh a článkov a prednášal na európskych univerzitách. Svoju teóriu nazval amikácia. Ide už o kompaktnú teóriu, ktorá presahuje priateľský vzťah k deťom a obsahuje tiež priateľské prijatie seba samého.

Humanistické vplyvy

Carl Rogers je jediný, ku ktorého vplyvu sa Schoenebeck priamo a otvorene hlási. Vplyv humanistickej psychológie vidíme predovšetkým v jeho chápaní človeka ako sociálnej bytosti, ktorá si žiada predevšetkým akceptáciu vlastného vnútorného sveta, bezpodmienečné prijatie. Ďalej dôraz na autentický a naozajstný vzťah bez prímiesi nútenia a závislosti, ktorý otvára priestor pravej slobode. Najmä v počiatkoch Schoenebeck svoje postoje často formuloval v právnických kategóriách. V tejto skutočnosti môžeme vidieť zásadný vplyv štúdia práv, ktoré predchádzalo jeho pedagogickému vzdelaniu. Preto nie je prekvapujúce, že mal veľmi blízko i k Hnutiu za detské práva. Aj napriek tomu, že nenachádzame zmienku o tom, že by sa počas svojho pobytu v USA priamo stretol s propagátormi detských práv, zdá sa to pravdepodobné. Po návrate do Nemecka sa totiž Schoenebeck najskôr venuje práve detským právam a tu sa priamo odvoláva na americké hnutia (Schoenebeck, 1999). Je treba si zároveň všimnúť, že takto prijaté idey si Schoenebeck vyberá podľa už existujúcej vlastnej predstavy a tiež ju využíva k vlastným cieľom.

Schoenebeck a klasická línia teórie výchovy – náčrt komparácie

Schoenebeck sa voči Komenskému veľmi kriticky vymedzuje, keď prehlasuje „Akým právom sa klaniate ikonám, ako je Komenský, ...?“ (Schoenebeck, 2006b, s. 16). Keď však porovnáme Schoenebeckov a Komenského prístup, nachádzame až prekvapivé množstvo zhody. Obaja spoločne bojujú za nenarušiteľnú autonómnu suverenitu človeka. Slobodu považujú za nutnú súčasť ľudstva a neváhajú žiadať rozsiahle zmeny v spoločnosti. Spoločne tiež odsudzujú násilie a nátlak v presadzovaní ideí a v učení, ktoré sa namiesto násilia má diať slobodne z vôle učiacich sa a vychádzať z jej prirodzenosti a na ňu sa tiež obracať. Vezmime si za príklad úryvok z Komenského Informatória školy materskej, ktorý je k tomu zvlášť vhodný, lebo podobne ako Schoenebeck tu dáva Komenský deti za príklad a vzor: „nie je medzi nimi žiadneho panovania, nútenia, ľakania sa, ale rovnosť, láska, otvorenosť, sloboda na všetko, čo príde, pýtanie sa i odpovedanie; čoho nám starým, keď s deťmi zachádzať chceme, nedostáva sa a nedostatok ten na prekážku jest“ (Schoenebeck, 2006b, s.16). Zhodu tak nachádzame tiež v dôraze na rovnosť, v príklone k prirodzenosti. Komenského doba je dobou reformácie, kedy došlo k spochybneniu cirkvi ako nositeľky večnej pravdy. Komenský sa s tým vyrovnáva obratom k Božiemu obrazu v človeku, ku ktorému ho chceme doviesť cez všeobecné vzdelanie očakávajúc, že poznanie jednotlivých právd povedie nakoniec k poznaniu pravdy absolútnej, nájdenej cez vlastné svedomie v Bohu, ktorý k nemu prehovára. Toto poznanie je tak prístupné cez samotnú podstatu človeka ako Božieho obrazu, a tak nie je v ľuďoch a človek ani nie je jeho merítkom; je treba ho poznávať a dosahovať ho. Schoenebeck sa vyjadruje o postmodernej situácii, kedy bola spochybnená existencia absolútnej pravdy ako takej. Nápravy spoločnosti sa nedosiahlo hľadaním dobra a pravdy v Bohu ani v človeku. Schoenebeck teda upúšťa od hľadania absolútnej pravdy a za meradlo stanovuje iba subjektívne poňatie „čo je dobré pre mňa“. Človek je jediným cieľom a tiež meradlom. Práve tu sme narazili na radikálnu príbuznosť a rovnako radikálny rozpor medzi Komenským a Schoenebeckom. Spája ich záujem o pravdu, rozdeľuje ich rôzny prístup. Spolu sa obracajú na prirodzenosť človeka, avšak Komenský ju nachádza ako Boží obraz vtlačený človeku, ktorý sa s ním má uviesť do súladu a Schoenebeck ju vidí ako subjektívnosť človeka, ktorý je sám sebe zdrojom, uvádza sa do súladu sám so sebou. Rovnako požadujú slobodu, avšak kým

Komenský ju má ako príležitosť na hľadanie pravdy u Schoenebecka je požiadavka dôsledkom odmietnutia existencie oprávneného ohraničenia vonkajšou pravdou. Spoločne vnímajú rovnosť všetkých ľudí v každom veku, avšak pre Komenského tiež znamená podriadenie sa jedinej pravde, ktorej môžeme byť rôzne blízko a preto môžeme navzájom vyučovať v jej poznávaní. Schoenebeck ako hlavné ideologické východisko stanovuje rovnosť všetkých ľudí. Dospeje k tomu, že tento postoj má zdroj v idey rovnosti všetkých fenoménov, avšak tá predpokladá axiómy neexistencie univerzálnej pravdy, ktorá je jej nadradená. A práve táto je zdrojom Schoenebeckových postojov a príčinou nezmieriteľnosti s Komenským, ktorý univerzálnu pravdu predpokladá. Z rovnakého dôvodu Schoenebeck výrazne vybočuje z celej línie klasickej pedagogiky, pretože tá sa stále drží existencie univerzálnej pravdy (jediného správneho výkladu). Tento rozpor však zostáva v pozadí, akoby skrytý Schoenebeckovej pozornosti. Nehovoríme o pravde, hovoríme iba o subjektívnom vedení, ktoré je vnútorným presvedčením a možno ho stotožniť skôr so sebadôverou bez vonkajšieho garanta. Svojimi východiskami premeriava dejiny teórie výchovy a pedagogickú prax tak vidí ako svojvoľné neoprávnené týranie, zneužívanie, násilie, potláčanie rovnosti a spravodlivosti. Preto vyjadruje údiv nad jej zotrúvaním, ktoré chápe len ako ustrnutie v prekonanej a zavrhnutiahodnej tradícii z dôvodov strnulosti a neochoty k zmene a strachu z dôsledkov. Tradičnú pedagogiku považuje za mŕtvu a preto sa proti nej argumentačne neobracia, jej prekonanie považuje za dané a nesporné (Schoenebeck, 2006b).

Antipedagogika proti alternatívnym pedagogikám

Na rozdiel od klasickej línie pedagogiky sa proti alternatívnym pedagogikám Schoenebeck vyslovene vyjadruje. Sám nachádza dva dôvody. Prvým z nich je narušenie rovnoprávnosti, druhý je skrytá manipulácia a rafinovaný nátlak. Námetka o narušení rovnoprávnosti sa týka najmä pedocentrizmu, ktorého postoj Schoenebeck vyhrocuje do vyjadrenia „deti môžu všetko a dospelí nič“ (Schoenebeck, 1999, s. 61). Taký postoj je pre neho potom rovnako neprijateľný ako postoj opačný. Dospelý má jednať s dieťaťom na rovnakej právnej úrovni ako jedná s inými dospelými. Uznáva teda práva, záujmy a slobodu dieťaťa, zároveň však nijako neváha hájiť vlastné záujmy, práva a slobodu. Schoenebeck sa dokonca púšťa do obhajoby autority, ktorú však rovnakou mierou pripisuje aj deťom a tak jej dáva skôr význam, ktorý spájame s pojmom osobnosť (Schoenebeck, 1999). Za týmto vidíme pohľad: „Keď si svoje právo a vážnosť uhájite, potom umožníte so všetkou úctou vyrovnanie záujmov a o to Schoenebeckovi ide. Na inom mieste Schoenebeck napriek dojmu, ktorý vyvolávajú jeho knihy, prehlasuje: „Nejde tu v prvom rade o deti, ale o dospelých“ (Prokop, 1999, s. 9). Týmto sa snaží vyjadriť skutočnosť, že v jadre jeho teórie nie je len iný pohľad na vyučovanie, ale úplne iný pohľad na človeka, ktorý má zdroj v jeho hlavných axiómoch. Prv ako sa im však priblížime, preskúmame ešte jeho druhú námetku. Schoenebeckova kritika, že za alternatívnou pedagogikou a novými metódami sa skrýva iba nátlak a manipulácie sa týka najmä waldorfskej a montessoriovskej pedagogiky a ich metód, ktoré boli prijaté do súčasnej praxe v školstve. Keďže si všetky tieto smery kladú svoje ciele a ich záujmom je pôsobiť na rozvoj detí, akokoľvek sa to má odohrávať v demokratickom duchu, pôsobí proti Schoenebeckovej vízii. Dôvodom je, že tu dospelý stanovuje plány a ciele. Pre naplnenie princípov amikácie nestačí individuálny a partnerský prístup, je treba vzdať sa akéhokoľvek presvedčenia, že dieťa možno viesť či smerovať. Dospelý môže dieťa iba podporovať v jeho vlastnom videní sveta a ukázať mu ako ho vníma sám, avšak bez akéhokoľvek nároku na správnosť jedného, či druhého názoru (Schoenebeck, 2006b). Rousseau pri hľadaní pravdy obracia pohľad dolu od absolútnej pravdy, ktorá je vrcholom, ku ktorému sa má človek blížiť, k pravde chápanej ako niečo, čo je od narodenia v človeku prítomné, od počiatku daného v prírode a prirodzenosti. Práve táto zmena bola kľúčovou inšpiráciou alternatívnym pedagogickým smerom, ktoré sa spoločne s ním usilujú rozvinúť dobro v človeku tým, že mu dajú priestor a oslobodia ho od negatívnych vplyvov, ktoré by ho pokazili. Z prierezu jednotlivými alternatívami vyplýva, že stále zachovávajú presvedčenie o existencii absolútneho dobra a pravdy a od klasickej línie sa líšia len miestom, kde ho hľadajú. Napriek tomu, že tento prístup otvoril cestu i k myšlienkam Schoenebecka, musí pre neho byť rovnako neprijateľný ako východiská klasickej línie, pretože on pripúšťa iba subjektívnu pravdu na úrovni názoru. Preto zamieta postavenie dieťaťa do centra, lebo ani dieťa nie je bližšie pravde a dobru; z rovnakého dôvodu zamieta pokusy pedagogicky rozvíjať prirodzenosť dieťaťa, lebo svoju osobnosť poznáva podľa neho iba človek sám, sám sa teda musí rozhodovať a druhý jeho dobro nepozná.

Odškolnenie a antipedagogika

Idea odškolnenia je Schoenebeckovi blízka, sám požaduje zrušenie povinnej školskej dochádzky a školy nazýva nátlakovými organizáciami, ktorých fungovanie je protiústavné (Schoenebeck, 2006b). Úspešnosť človeka nie je nijako merateľná, preto nie je možné žiadne vonkajšie hodnotenie. Schoenebeck neodmieta školy preto, že sa v praxi neosvedčili, ale predovšetkým preto, že principiálne odporujú jeho teórii. Podobne je to tiež so Schoenebeckovým vzťahom k antipedagogike. Aj napriek tomu, že v počiatkoch svoj prístup nazýval antipedagogikou (Schoenebeck, 1999) a spolupracoval s Braunmühlom neskôr sa s týmto rozišiel a ďalej budoval svoju teóriu samostatne. Nepostavil do centra záujem o oslobodenie dieťaťa, ale skôr budoval novú antropológiu. Obráťme teraz svoju pozornosť k problému, ktorý sa nám tu už opakovanne objavil. Totiž k problému hľadania pravdy. Povedali sme, že Komenský hľadá absolútnu pravdu nad človekom v Bohu a celá klasická línia sa drží presvedčenia o existencii pravdy a o tom, že človek ju musí dosahovať. Obrazne sme to pomenovali ako pravdu hore. Rousseau obrátil smer hľadania pravdy dolu smerom k človeku a prirodzenosti, avšak zachoval presvedčenie o pravde ako jediné celistvé a absolútne. Jeho nasledovali tiež zástancovia alternatívnych pedagogík. Až po druhej svetovej vojne bola radikálne spochybnená idea dobra v človeku a pravdy ako prirodzenosti. To bolo jednou z príčin vzniku situácie, ktorú nazývame postmoderná a ku ktorej patrí pluralizmus a tiež subjektívne poňatie pravdy. Práve v prístupe k pravde sa skrýva zásadný rozpor medzi Schoenebeckom a klasickou líniou teórií výchovy a medzi alternatívnymi smery. Akým spôsobom sa teda Schoenebeck dostáva k svojmu poňatiu pravdy? Keď nahliadneme do jeho kníh, uvidíme, že Schoenebeck nepostupuje tak, že by najskôr definoval problémy dnešnej doby a následne hľadal riešenie, ako to robia mnohí iní, lebo snaha o reformu máva zdroj v neuspokojivom súčasnom stave. Naproti tomu Schoenebeck najskôr definuje svoje požiadavky a potom z nich postupne stavia svoju teóriu. Môžeme teda povedať, že svoj prístup buduje zhora, od axióm do praxe. Aké sú teda jeho východiská? Medzi najčastejšie menované patrí rovnosť všetkých ľudí, ďalej, že deti od narodenia vedia čo je pre ne dobré. Keď sa ďalej zamýšľa nad základmi svojej teórie, hovorí, že sa jeho presvedčenie „opiera o paradigmu postmoderny – rovnocennú hodnotu všetkých fenoménov“ (Schoenebeck, 2006a, s. 22). A keď sa spýtame odkiaľ pramení táto paradigma, jedinou odpoveďou nám môže byť práve presvedčenie o neexistencii absolútnej pravdy, merítka, ktoré by mohlo byť zdrojom hierarchie fenoménov a univerzálneho dobra. Schoenebeck v počiatkoch svoje dielo pojmovo i osobne spojil s antipedagogikou a Braunmühlom. Následne však došlo k rozchodu a nahradení pojmu antipedagogika pojmom postpedagogika. Toto Schoenebeck zdôvodňuje negatívnym vyznením predpony anti- a svojou snahou budovať, nie však búrať. Listy a rozhovory s Braunmühlom zverejnené Weimannom však ukazujú, že všetko neprebehlo tak hladko. Braunmühl v nich Schoenebecka obviňuje, že zničil jeho pojem antipedagogika, že zavrhol všetku morálku a žiada ho o odstránenie tohto pojmu zo svojho diela. Následne konštatuje, že Schoenebeck nahradil pojem antipedagogika pojmom postpedagogika, avšak nesúhlasí s tým, že tak urobil v tichosti, bez ospravedlnenia či vysvetlenia. Pre nás z toho vyplýva záver, že Schoenebeckova identifikácia bola iba účelová, využil ju pre príbuznosť svojich a antipedagogických myšlienok, avšak nestal sa jej súčasťou. Podobná situácia sa opakuje, keď sa Schoenebeck po návrate z USA odvoláva na Holta a Americké hnutie za detské práva. Preberá iba obsah, ktorý sa mu hodí a začleňuje ho do svojich aktivít. Hlavným pólom jeho pôsobiska sa však stáva spoločnosť Priateľstvo s deťmi. Postupom času sa stáva menej bojovým a viac ako kritike sa začína venovať ideí priateľstva s deťmi, čo reflektuje ďalšou zmenou názvu a pomenováva svoju teóriu amikácia.

Čo znamená Schoenebeck pre súčasnú situáciu

Schoenebeck je v mnohom unikátny, nielen svojim prístupom, ale tiež tým ako dokázal okolo seba rozvíriť diskusiu a vyvolať záujem aj medzi ľuďmi, ktorí sa pedagogikou nezaobierajú. Podľa niektorých objavil pravý spôsob slobodnej existencie, pre iných je úplne neprijateľný. Čo spôsobuje toľko protichodných reakcií? Pozrime sa na Schoenebeckove požiadavky a tvrdenia: zrušenie povinnej školskej dochádzky, volebné právo deťom, rodičia nie sú zodpovední za svoje deti, deti sa samé rozhodujú o svojom živote a majú rovnaké práva i možnosti ako dospelí, deti nepotrebujú byť vychovávané, jediným merítkom dobra je človek sám sebe, atď. Je to dlhý zoznam, ktorý je pre väčšinu ľudí úplne neprijateľný, alebo dokonca desivý. Schoenebeck si vzal ako základ axiómy súčasnej spoločnosti a dôsledne ich aplikoval najskôr na pedagogiku, následne na usporiadanie spoločnosti a nakoniec na základe

týchto axiém vybudoval celú antropológiu. Ako sme už vraveli, postupuje zhora od východisiek k záverom a robí tak dôsledne bez ohľadu na dopady do praxe. Preto pripúšťa revolučné a pre mnohých poburujúce dôsledky. Nie je teda na mieste kritizovať, že ničí výchovu, opúšťa akúkoľvek morálku, degraduje kultúru, narúša sociálne väzby. U Komenského je prvou axiómou Boh. Z neho vyplýva presvedčenie o existencii jedinej absolútnej pravdy. Boh stvoriteľ stvoreniam umožňuje poznávanie, ktoré sa deje smerom hore, ktoré sa dá dosiahnuť. Táto skutočnosť obhajuje autoritu, lebo dovoľuje, aby niekto bol pravde bližšie, než iný. Boh je tiež v chápaní človeka ako jeho obrazu garantom ľudskej hodnoty, viesť niekoho k súladu s ním znamená posilňovať hodnotu človeka. Keď v klasickej línii pedagogiky bola opustená viera v Boha, došlo ku kríze zdôvodnení ľudskej hodnoty a tiež potreby dosahovať pravdu. Rousseau a ďalší reagujú na túto situáciu obratom. Prvou axiómou sa stáva dobro v prírode, prirodzenosti. Ľudia ako súčasť prírody môžu prírodu poznávať a dochádzať k spoločným záverom. Pre dosiahnutie dobra a pravdy je treba byť v súlade s prírodou, so svojou prirodzenosťou, jedinou autoritou je vedecký fakt poznania prírody. Pretože hodnota človeka vyplýva z jeho slobody nakladať so svojou prirodzenosťou, je nutné bojovať proti autorite, pretože tá narúša hodnotu človeka. V následnom vývoji došlo k dvom premenám. Prvý z nich je zdôraznením slobody človeka, ktorá mala garantovať jeho hodnotu, a to viedlo k zamietnutiu akejkoľvek autority v rôznych antiautoritatívnych hnutiach. Po druhé došlo k spochybneniu pravdy a dobra, čo spôsobila reflexia svetových vojen a nové vedecké poznatky.

Zoznam použitej literatúry:

- CIPRO, M. *Němečtí pedagogové*. Praha: Miroslav Cipro, 2001. 624 s. ISBN 80-239-0148-6.
- KOMENSKÝ, J. A. *Scholarum reformator pansophicus: Comenii de educatione et scholis methodo naturali emendandis cogitationes novissimae- Pansofický vychovatel*. Praha: SPN, 1956.
- PALOUŠ, R. *K filosofii výchovy*. Praha: SPN, 1991. 83 s. ISBN 80-04-25390-3.
- PROKOP, J. Schoenebeckova postpedagogika. *Pedagogická orientace*. ISSN 1805-9511, 1999, č. 1, s. 3–18.
- PROKOP, J. *Škola a společnost v kritických teoriích druhé poloviny 20. století*. Praha : Karolinum, 2005, 289 s. ISBN 80-246-1008-6.
- SCHOENEBECK, H. *A pro děti svítá... podpora místo manipulace*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2006a. 64 s. ISBN 80-7194-88-96.
- SCHOENEBECK, H. *Škola s přívětivou tváří. Skutečnost a představa*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2006b. 81 s. ISBN 80-7194-40-41.
- SCHOENEBECK, H. *Texty k postpedagogickému myšlení*. Pardubice : Univerzita Pardubice, 1999. 91 s. ISBN 80-7194-224-3.



FAFEJTA, Martin: Odškolení společnosti

FAFEJTA, Martin. Ivan Illich: Odškolení společnosti (Polemický spis), Sociologické nakladatelství, Praha, 2001, z německého vydání Entschulung der Gesellschaft přeložil Jiří Prokop.

Recenze uveřejněna v: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Politologica 1*. Olomouc: UP, 2003, s. 201–202. ISBN 80-244-0619-5. ISSN 1214-3251. Dostupné také z: http://oldwww.upol.cz/fileadmin/user_upload/Veda/AUPO/AUPO_Politologica_I.pdf.

Ačkoliv kniha Ivana Illiche vyšla poprvé roku 1971 a nese v sobě silné stopy revoltujícího ducha let šedesátých, neztrácí na své aktuálnosti. Sám autor ji v předmluvě z roku 1995 nazývá „hříchem mládí“, ale nevadí mu na ni její obsah, nýbrž „jazyk poplatný době“, nebo. základní problémy, o kterých spis hovoří, nezmizely. Jaké problémy má Illich na mysli? „Rozporuplný smysl rozvoje“, „kontraproduktivita industriálních služeb“, „náboženská služba [...] globálních rituálů [pokroku]“ a „pochybnost reformy vzdělávání založené na mýtu o homo educans“ (str. 11). Dle Ivana Illiche je ve jménu vědeckého i sociálně-ekonomického pokroku život člověka stále více a více institucionalizován, škola je hlavním

agentem této institucionalizace a její autorita a autorita učitele dostávají až náboženský charakter, což vede k omezování základních práv jedince. Téměř vše, čeho člověk dosáhl, „zdraví, učení, důstojnost, nezávislé a tvůrčí úsilí“ je v současné společnosti chápáno „v první řadě jako výsledek práce institucí“ (str. 15) Toto přesvědčení je do dětí vštěpováno od útlého věku prostřednictvím školy, která jedince nevede k zodpovědnosti za sebe sama, ale k tomu, aby tuto zodpovědnost přenášel na instituci. Právě vzdělávání je klasickým příkladem. Člověk se již nemá vzdělávat sám, tato zodpovědnost je přenášena na stát a jím garantované školství, které rozhoduje o tom, co a kdy se musí jednotlivec učit. Následně je pak sociálně uznáváno pouze to vzdělání, které je skrze diplom či vysvědčení garantováno nějakou institucí. Jedinec takto ztrácí motivaci nést zodpovědnost sám za sebe, protože mu byla „vštěpována víra, že dovednosti jsou hodnotné a spolehlivé pouze tehdy, když jsou výsledkem formálního vyučování“ (str. 75). Illich toto vštěpování nazývá „skrytým učebním plánem“. Cílem školy totiž není ani tak poskytnout vědomosti potřebné k dalšímu osobnímu rozvoji, spíše nás má naučit, kterak se vřadit do institucionalizované společnosti, naučit nás daným sociálními rolím. Tyto role si nevolíme, ony jsou nám právě skrze institucionální vzdělávání přidělovány. Jedinec tak ztrácí pocit osobní zodpovědnosti. Školní svět je velmi vzdálen ideálům moderny, není to svět volby, ale danosti, v určitých aspektech je autorita školy a učitele nad žákem téměř neomezená. Je to „enkláva, v níž neplatí pravidla obvyklé životní reality, [...] prostředí, které je mnohem primitivnější, magické a smrtelně vážné“ ve srovnání se světem západní civilizace (str. 37). Učitel je ve škole „strážcem“, „soudcem“, „moralistou“, „ideologem“, „nahrazuje rodiče, Boha nebo stát“, učitel je „světským knězem“, protože učitelé se stejně jako kněží „cítí být oprávněni strkat nos do soukromých záležitostí svých klientů a zároveň jim kázat jako uvězněným posluchačům“ a dítě před nimi „neochrání žádná ústava ani zákon“ (str. 36). Takovéto instituce pak daleko více slouží zájmům učitele než žáka. Žák nerozhoduje o své budoucnosti, tato zodpovědnost je přenesena na učitele a ten se jí rád ujímá, nebo. to posiluje jeho mimořádné postavení ve společnosti. On rozhoduje o tom, kdo vstoupí do nebe (např. v podobě konzumu a kariéry) a komu bude nebe odepřeno, nebo. „nechodil řádně do kostela“ (to jest do školy) (str. 45). Moderní škola nemůže být základem liberální společnosti, naopak. „Zacházení učitele s žákem neobsahuje žádnou ze základních osobních svobod.“ (str. 36). Neexistuje tu dělba moci, je zde omezována svoboda shromažďování – „Škola si už svou podstatou činí absolutní nárok na čas a síly svých účastníků.“ (str. 35) – a dle Illiche především omezuje právo jedince na vzdělání. Jedinec se tu neučí, je vyučován, nemá svobodu volby, kterak a které vědomosti získat. Škola takto rozhoduje o legitimitě našeho konání. Jen jednání založené na školním vzdělání, které je garantováno diplomem, je legitimní. Takto se škola znovu přibližuje církvi. Je vlastně „světským náboženstvím“ moderní doby a její diplomy jsou „iniciačními rituály“ (str. 21). Tím je i porušena rovnost vzdělávacích příležitostí. Škola má velmi blízko k „jezuitskému modelu rituálně stupňovaného povyšování v řádové hierarchii“ (str. 101). Nestihnu-li v předepsané době předepsaný stupeň povýšení, ztrácím právo na následující formy a obsahy vzdělávání – „místo aby školství vytvořilo rovnost příležitostí, získalo monopol na jejich přidělování“ (str. 22). Škola skrze povinnou školní docházku omezuje můj čas, prostor, kde se mohu nacházet, a formu učení a vzdělávání, kterou bych si mohl zvolit. „Povinnost navštěvovat školu ve skutečnosti u většiny lidí omezuje právo učit se“ (str. 9) a má tak „antivzdělávací“ vliv (str. 19). Není divu, že jde podle Illiche o „falešnou veřejnou službu“ (str. 56). Škola již nemá být státní či státem posvěcenou institucí, je nutno zrušit povinnou školní docházku, ale ani soukromé instituce nejsou samospasitelným řešením. Je třeba, aby se každý z nás zapojil do vytváření „kontrakultury“ mimo „diplomovou společnost“ (str. 39). „Člověk musí znovu získat přístup do svého životního prostředí“ (str. 70), jako je třeba „skutečný život města“, ve kterém nese každý zodpovědnost sám za sebe (str. 72–3). „Všichni by pak věděli, že se svobodní už narodili a že k užívání této svobody nepotřebují žádnou terapii.“ (str. 104) Je ovšem kultura/civilizace, která by plně ponechala vzdělávání jednotlivců na nich samotných, skutečně možná? Illich nabízí varianty řešení, ale v nich zapomíná, že subjektem povinné školní docházky jsou především děti ve věku, kdy se o své vlastní vzdělávání nejsou schopny postarat samy – zde je zajímavé, že se vůbec nezmiňuje o možnosti domácího vzdělávání. Občas také až příliš zjednodušuje a zpronevěřuje se vlastním myšlenkám. Například „každá selská dívka by se mohla naučit určit diagnózu u většiny infekčních nemocí, a dokonce je i léčit, jen kdyby lékařská věda byla ochotna stanovit pro jednotlivé geografické oblasti odpovídající pokyny a dávkování léků.“ (str. 107) Copak medicína se týká léčení geografických oblastí? Je-li Illich proti neosobnímu přístupu školy a učitele vůči žákovi, nechce tento přístup zavést v jakési

zmechanizované medicíně, kde by snad stejně dobře jako „selská dívka“ mohl posloužit i computer, jen zadat správná data? A navíc, copak tento přístup zvýší naši zodpovědnost? Osobní vztah lékař– pacient, kde zodpovědnost stále ještě může být na obou stranách, nahrazuje vztahem lékařská věda–pacient, kde jakýmsi médiem léčby nenesoucím plnou osobní zodpovědnost je „selská dívka“. Přesto je Illichova kniha plná podnětných myšlenek, které snad není vždy nutno plně uskutečnit. Daleko cennější než Illichovy konkrétní návrhy může být alternativní pohled na svět, který nabízí a kterým se můžeme nechat inspirovat. A i když on sám tvrdí, že je vlastně naší povinností jeho myšlenky převzít („Každý z nás je osobně zodpovědný za své vlastní odškolnění, jen my sami máme moc je provést. Nikdo není omluven, nepodaří-li se mu osvobodit od školního vyučování.“ – str. 47), věrme, že v tomto případě jde spíše o onen „jazyk poplatný době“, od kterého se distancuje v již zmíněné předmluvě. Takto bychom mohli Illicha zařadit do proudu nových sociálních hnutí, které staví osobní identitu a subjektivitu, životní styl jedince proti moci „panoptických“ institucí jako je škola, továrna či armáda.

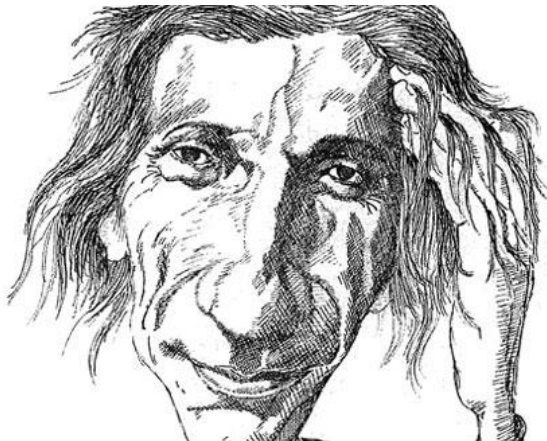


JOHANISOVÁ, Naďa: Ivan Illich – Čím jsme bohatší, tím jsme chudší

JOHANISOVÁ, Naďa. Ivan Illich – Čím jsme bohatší, tím jsme chudší. *Sedmá generace*, 2008, č. 5, 6. 10. 2008. Dostupné z: <https://www.sedmagenerace.cz/ivan-illich-cim-jsme-bohatsi-tim-jsme-chudsi/>.

Díla tohoto výjimečného a pronikavého myslitele dvacátého století jsou u nás – s výjimkou jedné knížky – prakticky neznámá. V pátém díle seriálu o „ekonomických disidentech“ se pokusíme podívat na svět jeho očima.

„Všichni účastníci, včetně přednášejících, bydleli na koleji, jedli společně v menze, připomínalo to tak trochu cikánský tábor. Poutníci zdaleka, Ivan Illich a jeho přátelé, dorazili, postavili stany a dali se do slavení... Ivanova radost z jeho přátel byla očividná, stejně jako jejich z něho, vše bylo ještě umocněno přechodností celé akce. A k tomu ty dlouhé společné rozhovory... Ty byly skutečným srdcem konference, prezentace k nim tvořily pouze pěkný doplněk.“



Tato vzpomínka je jednou z řady podobných ze sborníku *The challenges of Ivan Illich*, který vyšel roku 2002, pár měsíců před Illichovou smrtí. Dožil se sedmdesáti šesti let. Jeho spolupracovníci tu vzpomínají na setkání, kde se stíral rozdíl mezi kolegy a přáteli, dobře se jedlo, smálo a povídalo o tématech, která pak tvořila obsah Ivanových statí a knížek. Sám například v úvodu ke knížce *Shadow work* (1981) píše: „Celý text je výsledkem rozhovoru, který nyní vstupuje do své třetí dekády, s mým přítelem Lee Hoinackim.“

Svobodný člověk se obejde bez energetických otroků

Illich tvořil v duchu přístupu, který sám označoval slovem *convivial*, jehož původní význam – přátelský – rozšířil na „autonomní, tvořivý, osvobozující“. „Konviviálními“ aktivitám, institucím a technologiím se daří tam, kam ještě dostatečně nepronikla ekonomická mentalita, redukující život na produkci a spotřebu, anebo tam, kde se této redukci lidé aktivně brání. Konviviální technologie jsou takové, které umožňují a posilují lidskou spolupráci, iniciativu a komunikaci. Podle Illicha k moderním konviviálním nástrojům patří třeba knihovny, telefony, pošta, podzemní dráha nebo trhy pro drobné výrobce. Příkladem ne-konviviální technologie je automobil, který vedle svých negativních dopadů na přírodu způsobuje rostoucí nerovnost uvnitř společnosti. A jak Illich dokládá v eseji *Energy and ekvity* (dostupné na

internetu), vede nás k stále větší závislosti na „energetických otrocích“ — energeticky náročných strojích a přístrojích, živých fosilními (anebo i obnovitelnými) zdroji. Podle Illiche stále větší spotřeba energie degraduje sociální vztahy stejně, jako degraduje přírodní prostředí.

Dá se vyrobit vzácnost?

Tam, kde nastala komodifikace, si lidé již nemohou či neumějí vypěstovat, vyrábět a vzájemně poskytovat potřeby k životu svépomocí. Místo toho musejí kupovat průmyslově vyrobené náhražky, a zde nastává něco, čemu Illich říká „modernizovaná chudoba“. Lidé ztrácejí autonomii: nedokáží si již sami zajistit to, co potřebují, avšak často nemají peníze, aby si to koupili. Podle Illiche se takto uměle „vyrábí vzácnost“. Ta je posléze postulována jako „zákon vzácnosti“ v ekonomických učebnicích. V knížce *Tools for conviviality* (1973) uvádí příklad z Mexika, kde strávil velkou část života. Ještě v minulé generaci, píše Illich, si úmrtí v rodině vyžadovalo služeb pouze dvou profesionálů: kopáče hrobu a kněze, který tělu poželhal. O zbytek rituálů, odlišných v jednotlivých krajích, se postarala rodina. Obřady měly mnoho funkcí: smíření sporů, vyjádření smutku, připomenutí osudovosti smrti a hodnoty života. Pak se ve velkých městech objevily pohřební ústavy. Nejprve měly nouzi o zákazníky. Poté získaly kontrolu nad novými hřbitovy a začaly nabízet slevy a balíčky služeb. A nyní, píše Illich v roce 1973, se chystá legislativa, která činí roli pohřebního ústavu povinnou. Nastává tak situace, kdy pohřební ústavy získají „radikální monopol“ nad pohřbíváním.

Jsme obětí radikálních monopolů?

Když například na trhu s limonádami v určité zemi dominuje jedna značka, lidé mají stále možnost svou žízeň uhasit jinými způsoby, třeba vodou. To je klasický monopol. Pokud se však podaří občany přesvědčit, že jediné, co lze pít, je sladká černá limonáda, jde o monopol radikální, i když by třeba měli na vybranou mezi pepsi, colou a deseti dalšími podobnými. Illich říká: „Radikální monopol je dominance jednoho produktu spíše nežli jedné značky. Hovořím o radikálním monopolu tehdy, pokud má jeden průmyslový proces exkluzivní kontrolu nad uspokojením určité významné potřeby, a vyřazuje neprůmyslové aktivity ze soutěže.“

Radikální monopol může nastat i v případě bydlení. V *Tools for conviviality* Illich popisuje, jak mezi lety 1945 a 1970 v americkém státě Massachussets prudce klesl podíl domů, stavených svépomocí — a zároveň se poprvé začalo hovořit o bydlení jako o problému: vznikal radikální monopol a s ním modernizovaná chudoba a „výroba vzácnosti“. Lidé přestali být schopni stavět své vlastní domy, čímž vzrostla jejich závislost na ekonomickém systému. Nepřekvapí, že je Illich skeptický k celé myšlence „rozvoje“, který vnímá jen jako další misionářské úsilí Západu, vedoucí k „modernizaci chudoby“.

Společnost je třeba odškolnit

Illich patří k prvním autorům, kteří tvrdí, že ekologická krize je součástí hlubší krize, způsobené naší rostoucí produkcí a spotřebou energie, produktů — a také služeb. Právě hypertrofované služby, konkrétně školství a lékařství, jsou terčem jeho kritiky v knihách *Deschooling society* (1971, česky *Odškolnění společnosti*, 2001) a *Medical nemesis* (1976). Zejména Odškolnění společnosti mělo obrovský ohlas. Pokud stát uzákoní povinnou školní docházku, tvrdí Illich, dává radikální monopol instituci — škole, která je základním nástrojem sociální kontroly a převýchovy do mýtu konzumní společnosti. Knížka se stala inspirací hnutí za domácí školu a dalších „odškolňujících“ aktivit.

Dílo Ivana Illiche, který napsal řadu knížek a esejů a publikoval například v *Le Monde* či *New York Times*, má však daleko širší dosah. Příkladem mohou být i svědectví v již zmíněném sborníku. Jeden z autorů, Američan, vnímá Illichovo poselství jako výzvu k osobní proměně: „Používám prosté ruční nářadí, chodím pěšky či jezdím na kole, hovořím s lidmi osobně, vyhýbám se masmédiím, pěstuji podstatnou část svých potravin sám a sdílím je s přáteli, snažím se omezit spotřebu elektřiny.“ Indka M. S. Prakash pod Illichovým vlivem objevuje bohatství vlastní tradice a přehodnocuje pohled na předky, včetně babičky, která „navzdory tomu, že jen málo rupií našlo cestu do jejího příbytku, prožívala hojnost, opak vzácnosti, včetně hojnosti času“.

Rozporuplný génius

Bývalý katolický kněz Dara Malloy pod jeho vlivem začal křísit irskou keltsko-křesťanskou tradici, pohlcenou středověkou církevní „globalizací“. Po Illichově smrti napsal nekrolog na tohoto výjimečného člověka, který mimo jiné hovořil nejméně osmi jazyky a svá díla psal střídavě v angličtině, španělštině, němčině a francouzštině. Popisuje v něm návštěvu Illicha v Irsku v roce 1988, kterou sám organizoval. Ivan nejprve odmítl připravený výstup v televizi, poté na přednášce, kde se tísnily stovky lidí, prohlásil, že nechce mikrofon, přesunul se do středu sálu a všechny požádal, aby své židle otočili k němu. Přednáška se proměnila v ohnivou diskusi, v níž Illich nešetřil ostrými slovy, takže nakonec velká část obecnosti odcházela uražena. Přátelství Dary a Ivana tuto zkoušku vydrželo, sršatá Illichova povaha však mohla být jednou z příčin, proč je dnes méně známý než například jeho dobrý přítel Erich Fromm. Dalším důvodem může být to, že jeho dílo není příliš systematické. M. S. Prakash ho označuje za učitele v hebrejské tradici, z níž (navzdory své pozdější katolické konverzi) pocházel. Rabíni neseписují systematické traktáty, spíše procházejí se svými přáteli stejnou půdou, znovu a znovu, ve snaze dobrat se jádra věci.

Podobně jako E. F. Schumacher byl i Illich vysoký, usměvavý, šarmantní muž, který se líbil ženám. Ačkoliv celý život volal po renesanci konviviálního a v místě zakotveného žití, sám byl poutníkem. Nikdy se neoženil (měl ale nejméně jeden dlouhodobý vztah), byl bezdětný a nevlastnil žádný dům. Narodil se ve Vídni, ale dětství, na něž rád vzpomínal, strávil na ostrově Brač na dalmatském pobřeží. V roce 1951 odjíždí jako mladý katolický kněz do New Yorku, poté do Puerto Rica a posléze do Mexika, kde mezi lety 1964 a 1976 vedl slavné Centrum pro mezikulturní dokumentaci (CIDOC) v Cuernavace. Poslední léta trávil střídavě v Mexiku, Pensylvánii, Kalifornii a Brémách, kde až do konce života přednášel. S církví se rozešel, ale vztah ke křesťanství neztratil. Jeho texty jsou naléhavé i poetické, nadčasové, hluboké a v mnohém kontroverzní. U nás povětšinou dosud čekají na svého překladatele a interpreta.



OCELÍK, Petr: Kritika evolučního přístupu v etice a politické filosofii

OCELÍK, Petr. *Evoluční psychologie jako zdroj vysvětlení v politické filosofii*. Diplomová práce, Brno: FSS MU, 2011. Vedoucí práce Ondřej Císař. S. 84–86.

Nejen v souvislosti s konceptem společenské smlouvy, ale jakékoli společenské normativní entity, tj. normativna v nejobecnějším smyslu, jsou často zmiňovány dva argumenty, které kritici evolučního vysvětlení mnohdy uvádějí jako ultimátní námitku vůči relevanci evolučního vysvětlení pro normativní diskurs a tedy i obor politické filosofie. Jedná se o tzv. (1) Humovu gilotinu a (2) naturalistický omyl; v posledních zhruba třiceti letech bývá zmiňován také (3) sociobiologický omyl. Každý z těchto argumentů tedy nejprve stručně vyložíme a posléze zhodnotíme jeho důsledky pro evoluční vysvětlení. David Hume v *Treatise on Human Nature* (1739) uvádí, že všechny etické (či v širším smyslu normativní) systémy, které jsou mu známy, přešly od popisných výroků („je“) bezprostředně k výrokům s predikátem „má být“; tj. k výrokům normativním.² Upozorňuje přitom na empirický charakter etiky a navrhuje v tomto smyslu etické myšlení revidovat. Normativní soudy jsou dle jeho mínění totiž pouhými afekty, emocionálními odezvami, u nichž nelze určit pravdivostní hodnotu (viz Brázda 2010: 58–59). Kupří-

² Hume k tomu dodává: „Mysl nikdy nemůže projevit sama sebe v žádném jednání, které nezahrnuje podmínku vnímání, percepce; tato podmínka není konsekventně o nic méně aplikovatelná na ty soudy, pomocí nichž rozlišujeme mezi morálně dobrým a zlým, ... A protože morálka ovlivňuje naše jednání a afekce (*affections*), nemohou být tyto odvozeny z rozumu; protože rozum sám, jak jsme dokázali, nikdy nemůže nabýt takového vlivu. Mravy (*morals*) podněcují vášně a vyvolávají, nebo zabraňují jednání. Rozum sám je v tomto zcela bezmocný. Pravidla morality proto nemohou být vyvozena z našich rozumových závěrů.“ (Hume 1739: III. 71.).

kladu spravedlnost, ale také ostatní ctnosti a instituce – jako je právě společenská smlouva, které je reprezentují, jsou tak v tomto smyslu „vynalezeny“. Uniformitu přesvědčení a chování, jíž lze pozorovat pak Hume přičítá procesům socializace dávajícím vzniknout společenské konvenci. Pro náš výklad je ovšem důležitá Humova formulace tzv. *is-ought problem* (IOP); tedy nemožnosti vyplývání normativních výroků z výroků deskriptivních. Tomuto problému se někdy také, nesprávně, říká naturalistický omyl (*naturalistic fallacy*); naopak označení *Humova gilotina* je správné. Ještě než přikročíme k výkladu právě naturalistického omylu, zastavme se u důsledků Humovy gilotiny pro evoluční vysvětlení. Ve svém zjednodušeném, striktním pojetí by to mohlo znamenat irelevanci poznatků o lidské přirozenosti pro etické myšlení. V tomto případě lze ovšem tuto interpretaci zobecnit a argumentovat tak, že veškeré poznání (protože ve své podstatě deskriptivní) je z hlediska etika (a konsekventně politické filosofie) irelevantní. Děti jsou bezbranné? Useknutím hlavy zabijeme člověka? Ano, nicméně dle Humea z těchto faktů nelze normativní závěry vyvozovat.³ Zdá se tedy, že i faktické výroky (poznatky) přece jen jakousi relevancí pro formulaci normativních pravidel mají. Od této pozice se odráží také známý evoluční psycholog a neurovědec Sam Harris, který IOP „obchází“ tím, že hodnoty (normativní výroky) považuje za určitý typ faktu, nebo za výsledek našich vztahů k určitým faktům (viz Brázda 2010: 59–61) – tak jak to bylo patrné například v případě detekce podvodu u podmíněného „kontraktualistického“ chování. Harrisova odpověď však není konečným řešením tohoto problému.

I pokud by měl Harris pravdu, a lze předpokládat, že značná část evolucionistické komunity jeho pozici sdílí, neznamená to, že bychom z faktických zjištění o naší přirozenosti mohli bez obav vyvozovat normativní soudy. Stále před námi totiž stojí dilema, které v roce 1903 nejpřesvědčivěji definoval etik G. E. Moore⁴187 – tzv. *naturalistický omyl*. To, že je dané chování, tendence, predispozice atd. důsledkem evolučního procesu, neznamená, že se jedná o chování žádoucí, tedy dobré (eticky prospěšné). Prospěšnost v evolučně biologickém smyslu tak neimplikuje prospěšnost etickou či společenskou. Moore nebyl prvním, kdo podobným způsobem argumentoval a toto dilema lze dobře ilustrovat protikladnými pozicemi Thomase H. Huxleyho a jeho vnuka Juliana Huxleyho. T. H. Huxley (1893) se domníval, že etické (a neetické) jednání je sice zakořeněno v evoluci, ale naše cíle mu však musí odporovat. Člověk tedy bojuje proti své přirozenosti a z faktu evoluce nelze v tomto případě pro morální odpovědnost člověka nic odvodit.⁵ Umírněnější výklad předpokládá, že lidé k jistým, evolučně podmíněným vzorcům chování inklinují (tj. nebojují s nimi, jak předpokládá T. H. Huxley) a mohli bychom tedy z deskriptivního základu „je“ odvozovat normativní „má být“, takto odvozené „má být“ není žádoucím, protože tyto tendence jsou amorální, či dokonce nemorální. ⁶ Julian Huxley naproti tomu tvrdil, že pohled na evoluční procesy nám může pomoci rozlišovat mezi dobrem a zlem; „dobro“ ve smyslu evoluce je pak i morálním dobrem (Ocelík, nedat.; srov. Fukuyama 2003: 114–115; Singer 2007). Jak vidíme, v podstatě se jedná o „měkkí“ variantu Humovy gilotiny a argumenty na obhajobu možných evolučních vysvětlení jsou tedy principiálně stejné. Dodejme také, že většina představitelů evolučního myšlení si je obou

³ Hume tak například uvádí: „Vezměte si jakékoli jednání, považované a nemravné. Například vraždu. Zkoumejte ji ve všech jejích aspektech a uvidíte, zda dokážete objevit onu skutečnou či reálnou věc, kterou nazýváte nectností... Nikdy ji neobjevíte, dokud své úvahy nenamíříte do své hrudi, kde naleznete pocit nesouhlasu vůči tomuto jednání, který ve vás vzniká.“ (cit. dle Brázda 2010: 58–59).

⁴ Edmund Montgomery (1894: 49–50) jej formuluje také v tomto smyslu: „je naše morální vědomí – ve vztahu k neetickým prostředkům, jež byly v procesu vývoje organického života instrumentálním aspektem – samo jedním z neetických výsledků tohoto vývoje; nebo je vědomí ve své etičnosti naopak výsledkem vývoje využívajícího zásadně odlišných prostředků?“ Tato pochybnost je opět ‘měkkou’ variantou naturalistického omylu, tak jak ji předkládá T. H. Huxley, byť vyloženou jazykem a argumenty filosofie vědomí. V současnosti kognitivní věda, a její převládající mechanistické vysvětlení vědomí, spíše podporuje první argument, nicméně poměrně silné jsou také hlasy, které toto vysvětlení na základě tzv. tvrdého problému vědomí odmítají (hlavním představitelem tohoto proudu je filosof David Chalmers).

⁵ T. H. Huxley v textu (1893) *Evolution and Ethics* píše: „As I have already urged, the practice of that which is ethically best – what we call goodness or virtue – involves a course of conduct which, in all respects, is opposed to that which leads to success in the cosmic struggle for existence. ... Let us understand, once for all, that the ethical progress of society depends, not on imitating the cosmic process, still less in running away from it, but in combating it.“

⁶ Amorální (*amoral*) je ten, kdo si moralitu neuvědomuje (např. malé dítě); nemorální (*immoral*) pak ten, kdo vědomě jedná ‘proti-morálně’.

těchto námitek velmi dobře vědoma (viz např. Pinker 2002) a radikální pozice J. Huxleyho je tedy, alespoň v současném evolučním diskursu, ojedinělá.

Konečně posledním z trojice argumentů, které jsou v souvislosti s evoluční etikou a evolučním vysvětlením obecně zmiňovány, je tzv. *sociobiologický omyl*. Zatímco předchozí dva argumenty jsou argumenty filosofickými, sociobiologický omyl upozorňuje spíše na teoretické a metodologické „klamy“. Sociobiologický omyl zpravidla označuje záměnu či konfúzi vysvětlení procesu vzniku lidských psychologických mechanismů (EPMs) s vysvětlením povahy těchto mechanismů, které jsou výsledkem tohoto procesu. Jedná se především o případ Hamiltonovy teorie inkluzivní zdatnosti (TIF), která je považována za jednu z hlavních příčin vzniku EPMs. Připomeňme, že základním východiskem TIF je že jednotlivec za cenu vlastních nákladů pomůže příjemci, pokud tímto způsobem zvýší také svoji reprodukční zdatnost, ať už přímo, nebo nepřímo. Vysvětlení TIF nám ovšem neřekne (téměř) nic o designu jednotlivých EPMs, které jsou formovány mnoha dalšími proměnnými. Daný organismus, člověk, se tak tím či oním způsobem nechová proto, že tím (nutně) zvyšuje svoji reprodukční zdatnost, ale proto, že v závislosti na určitém adaptačním problému je aktivován příslušný EPM, který jeho rozhodování a chování, v součinnosti s ostatními proměnnými (viz příslušná kapitola) ovlivňuje.⁷ V případě dysfunkčních adaptací (maladaptací) pak toto chování naopak povede k snižování jeho zdatnosti (Buss 1990: 267–268; Daly – Wilson 1995: 35). Dodejme rovněž, že sociobiologickým omylem mnohdy trpí především kritické dezinterpretace evolučního přístupu.



FRYNTA, Daniel: Susan Blackmoreová – Teorie memů

BLACKMOREOVÁ, Susan. *Teorie memů – kultura a její evoluce*. Portál, Praha 2001, přeložil Martin Konvička, 302 stran.

Vesmír, 2001, č. 11 (5. 11. 2001)

Studium kultury a idejí je dosud doménou sociálních věd, biologické myšlení má právo mluvit jen do záležitostí určených biologicky (rozuměj majících své materiální projevy i své materiální nositele – geny). Toto nesmyslné rozdělení věd a jejich působností je však ve skutečnosti jen aktuální linií zákopů. Vědy přírodní a společenské se vyvíjely tak dlouho samostatně, že mezi nimi existují mechanismy zajišťující vzájemnou izolaci. Vzpomeňme jen nekonečné diskuse z let padesátých a šedesátých, kdy etologové a později v sedmdesátých letech sociobiologové začali studovat chování (tj. něco ne zcela materiální povahy) zvířat a později i lidí. Okamžitě to vzbudilo tvrdou reakci představitelů sociálních věd, která v některých případech přerostla v naprosto nechutné ideologické útoky na ty, kteří si dovolili přestoupit onu nepsanou hranici, např. na E. O. Wilsona [1]. Posléze se biologicky, resp. evolučně pojaté studium zvířecího i lidského chování prosadilo, a dnes představuje dokonce jeden z hlavních směrů biologie. Výlučným hájemstvím sociálních věd zůstalo od té doby nikoli již veškeré studium člověka, ale zkoumání lidské kultury. Dnes však se i kulturní jevy začínají studovat z východisek odvozených z evolučně-biologického myšlení. Klíčem k tomuto kroku se stala zobecněná Darwinova teorie [4]. Nově etablovaným vědním oborem, který se pustil na tuto nebezpečnou půdu, je memetika. Snad nechtěně ji založil Richard Dawkins v roce 1976, když ve své populární knize „Sobecký gen“ naznačil, že geny nejsou jediné replikátory, s nimiž se můžeme potkat v našem světě. Navrhl při tom termín *mem* (krácením z *mimem*; od *mimesis* – napodobování) pro replikátor analogický genu a odpovědný za kulturní evoluci.

⁷ Evoluční psychologové tak na člověka nepohlíží jako na „maximalizátora“ reprodukční zdatnosti, ale spíše jako na „exekutora adaptací“. Kupříkladu tendence k nadbytečné konzumaci tučných, sladkých a slaných jídel tak není způsobena tím, že bychom „usilovali“ o replikaci našich genů, ale spíše tím, že příslušné environmentální pobídky spouštějí naše příslušné evolované preference. A jak bylo již několikrát zmíněno, adaptace mohou být za současných proměněných podmínek rovněž dysfunkční (Buss 1990).

Českému čtenáři se poprvé dostává do rukou kniha, která se zabývá memetikou a kulturní evolucí. Již tím, že je (nepočítám-li ostudně pozdní české vydání „Sobeckého genu“ v roce 1998, viz Vesmír 78, 218, 1999/4) první o tomto podstatném tématu, stojí rozhodně za přečtení, musíme ji ovšem číst pozorně a kriticky. Autorka deklaruje svou snahu oprostít studium kulturní evoluce od všeho specificky biologického, pokusit se dát memu rovnocenné místo s dnes již všeobecně akceptovaným genem. Tento smělý cíl je bezpochyby chvályhodný. Zákonitosti memetiky však neúprosně platí i pro autorku samu. Módní a všeobecně vládnoucí sociobiologické a evolučně-psychologické koncepce, zaplňující naši mysl snad až příliš, tvoří podstatnou část této knihy, která se tak stává poměrně zdařilým přehledem těchto disciplín. Větší část uvedených poznatků memetiky je však jen návratem myšlenek podstatně starších, vzniklých v době, kdy memetickým úvahám nebylo společenské klima ani zdaleka tak příznivě nakloněno jako dnes. Rozhodující texty na toto téma vznikly počátkem let osmdesátých. Jsou to kniha Charlese J. Lumsdena a Edwarda O. Wilsona „Genes, Mind and Culture“ [5] a kniha genetika Luigi L. Cavalliho-Sforzy a M. W. Feldmana s názvem „Cultural transmission and Evolution: A Quantitative Approach“ [2]. Obě publikace obsahují obtížnou, vysoce formalizovanou, matematizovanou teorii evoluce kulturně přenášitelných znaků. Zejména druhá z nich, kterou jsem si kdysi vypůjčil od profesora Pavla Štyse, mne natolik uchvátla, že jsem o ní často přednášel, a nakonec ji majiteli nikdy nevrátil (k desátému výročí vypůjčení jsem ji dostal darem). Je to kniha založená na geniálním rozdělení kulturně přenášitelných znaků na ty, které se přenášejí z rodičů na děti, tj. vertikálně, a ty, které se přenášejí mezi nepříbuznými jedinci horizontálně. Jakkoli je toto rozdělení umělé, je velmi účelné. Vertikálně přenášitelný znak z populace zmizí, pokud přináší svému nositeli nevýhodu. Jeho chování je obdobné chování znaků přenášitelných geneticky, a není proto obvykle v rozporu se závěry sociobiologie. Naproti tomu znak přenášitelný horizontálně ovládají zcela jiné zákonitosti. Cavalli-Sforza a Feldman zvolili nikoli náhodou za příklad horizontálně přenášitelného kulturního znaku zneužívání heroinu. Je jedno, zda narkoman nakonec zemře či se nerozmnoží, toxikománie se v populaci šíří vždy, pokud narkoman stačí naučit na heroin (nakazit) v průměru více než jednoho dalšího člověka. Horizontálně přenášitelné znaky proto mohou mít dynamiku šíření i důsledky obdobné jako infekční choroby – mohou být svým nositelům nebezpečné. Šíří se epidemicky a pro jejich úspěch jsou rozhodující vnímavost populace, infekčnost a množství kontaktů.

Blackmoreová se ve své knize zaměřila na horizontálně přenášitelné memy. Zdůrazňuje, že v současné společnosti jejich význam stoupá díky nakupení lidí, médiím a internetu, které usnadňují komunikaci mezi lidmi, a že se mohou zcela vymanit z vlivu dosud převažujících replikátorů – genů. Kritizuje předchozí autory zabývající se kulturní evolucí, a zvláště sociobiology pro přílišnou závislost na představách pocházejících ze studia evoluce geneticky určených znaků (příznačný je název kapitoly „Kultura na řetězu“). Vytváří pak množství hypotéz objasňujících příčiny řady jevů, které lze bez memetické teorie jen stěží vysvětlit. Odpovídají např. na otázky: Proč máme velký mozek? Proč neustále mluvíme? Proč existují celibát, kontrola porodnosti, adopce či altruismus?

Jen některé z těchto memetických hypotéz jsou však dobře testovatelné, a tak většina z nich zůstává mimo vědu, na úrovni vyprávění příběhů, proti kterému evoluční biologové jinde tak zarytě bojují. Od třinácté kapitoly pak začínají líbivé příběhy nebezpečně převládat a Blackmoreová pomocí memů dokáže vysvětlit snad téměř všechno. Ukazuje se, jak pravdivá je věta z doslovu Jana Zrzavého: „...celá memetika je v současné době ve fázi formulace problémů, definování základních pojmů a vůbec ohledávání terénu, na němž bude možno začít stavět skutečnou vědu.“ Doslov je velice zdařilý, myšlenkově rozhodně bohatší než celá kniha. V naprosté většině bodů se s názory Zrzavého ztotožňuji, ostatně oba pravidelně přednášíme o memech již od konce osmdesátých let, tj. podstatně déle, než se touto problematikou zabývá Blackmoreová (dle údajů v předmluvě od roku 1995). Klíčovým bodem je připomenutí toho, že gen v evoluční biologii, navzdory všeobecně rozšířené, byť někdy užitečné představě, není kus DNA. Je spíše *rozdílem* mezi alelami [3]. Takto nazíráno nejsou mem ani gen věci, ale mají informační povahu.

Nejproblematičtější názory Blackmoreové jsou spojeny s pojmem memplex, označujícím komplex memů šířících se společně. Můžeme pak mluvit o evolučním úspěchu memplexu, který se v memetické teorii stává jakousi obdobou organismu v evoluční genetice. A právě tady je háček, Dawkinsovo dítě – memetika – se dostává do situace, v jaké byla evoluční biologie před Dawkinsem. Chybí jí

pohled z pozice jednotlivého memu, který by odpovídal pohledu z pozice jednotlivého genu v biologii. Jako by i memetika musela projít stejnými omyly, jimiž předtím prošla evoluční biologie.

O možném podstatném vkladu memetiky ke studiu kultury nepochybuji. Pohled na kulturní jevy jako proces šíření memů a souboj mezi nimi o místo v našich hlavách může být úspěšně aplikován při studiu řady témat – od módy až po lingvistiku. Nemyslím si však, že by memetika mohla nějak zásadně rozvrátit to, co až dosud o kultuře zjistily sociální vědy. Spíše se časem stane jedním z povinných předmětů při studiu těchto věd, který bude přijímán se stejně lhostejnou samozřejmostí jako disciplíny dnes již plně etablované.

Literatura

- [1] Caplan A. L. (ed.): The Sociobiology Debate, Readings on the Ethical and Scientific Issues Concerning Sociobiology, Harper & Row, New York 1978
- [2] Cavalli-Sforza L. L., Feldman M. W.: Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach, Monographs in Population Biology 16, Princeton University Press, Princeton 1981
- [3] Dawkins R.: The Extended Phenotype, Oxford - San Francisco 1982
- [4] Dennett D. C.: Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life, Simon & Schuster, New York 1995
- [5] Lumsden C. J., Wilson E. O.: Genes, mind and culture. The coevolutionary process, Harvard University Press, Cambridge 1981



KOMÁREK, Stanislav: Modelování

KOMÁREK, Stanislav. *Příroda a kultura. Svět jevů a svět interpretací*. Praha: Academia, 2008, s. 111–119.

Biomorfní modelování

Pomineme-li málo sofistikované metody zástupného znázorňování a chápání nám bezprostředně nepřístupných „věcí o sobě“, jako je třeba vytváření „modelu“ lišky z hlíny, lze rozeznat tři základní postupy takového konání, tj. modelování. Vždy záleží na tom, co považujeme, ať už vědomě nebo nevědomě, za „exemplární jsoucno“, za to, které je nějakým způsobem „primární“ a vůči němuž analogicky interpretujeme vše ostatní. Je-li jím živý organismus, primárně člověk sám, pak je zde tendence interpretovat jiné jevy analogicky k němu a tato snaha bývá nazývána *biomorfním modelováním* (Topitsch, 1958; odtud i další zde užití termíny). Tady má kořeny pro mnohé nesmírně strhující hypotéza Gaia (Lovelock, 1979), chápání Země jako komplexního živého organismu – v archaickém myšlení se zhusta setkáváme třeba s interpretací lesů či travin jako vlasů země, řek jako jejích cév atd. Jedním z podstatných důvodů neochoty mnoha kmenů severoamerických indiánů přejít k zemědělství byla jejich obava, zda orba nebude Zemi bolet a tato se nějak nepomstí (třeba zemětřesením, lehkým „pocukáváním“ kůží). O biomorfním modelování společenských jevů (společnost jako organismus) blíže v kapitole o celku a jeho částech. Interpretovat analogicky k člověku zvířata není vůbec obtížné a dělo se tak do značných detailů (hromadné kroužení čápů před odletem bylo chápáno jako „čapí soudy“, pára stoupající v prouzcích z chodských lesů znamenala, že „lišky pečou chléb“ atd.). Zajímavější jsou tendence vykládat biomorfně lidské artefakty a uzpůsobovat je tak, aby v „polidštěné“ podobě k člověku více emocionálně mluvily. Tak je u řady věcí tendence rozlišovat „hlavu“, stavby jsou často designované mírně antropomorfne s vyčnížlou „hlavovou“ částí – např. Národní muzeum v Praze či Vídni, okna jsou interpretována jako oči – odtud i jejich české jméno, římsy jako obočí atd. Výrazně biomorfní tvary mají třeba karoserie aut, byť asi bližší vnějšímu habitu brouků nežli lidí; i auta mají dvě oči – reflektory, ač by se pro osvětlování vozovky stejně dobře hodil jeden i tři; vůbec je běžné dávat artefaktům „lidskou“ dimenzi. V nejotevřenější formě je takovéto vnímání světa patrné u malých dětí, ukládajících večer hračkovou lokomotivu na bok s komentářem „mašinka jde spinkat“ a spatřujících často u věcí „pusinky“, „očka“ i jiné detaily vlastní morfologie, či v mytologické perspektivě (ve starém Řecku při dešti Zeus

močil na zem). I abiotický svět je takto vykládán – bouřkový oblak se mračí, blesk udeří, bouře zuří, příboj bije o útesy, hora má temeno a úpatí atd. Poněkud mírnější než mechanomorfní modelování, v zásadě speciální formou biomorfního, jsou ty případy, kdy je exemplárním jsouncem pro interpretaci člověka a jeho chování nějaké zvíře a skrze jeho způsob bytí je pak chápán i člověk (u behavioristické školy v psychologii je to laboratorní potkan, u Wilsona mravenci). Tak postupně nahradil rato- či myrmeomorfní pohled na člověka někdejší „nevědecký“ antropomorfní pohled na mravence a krysy.

Technomorfní modelování

Zcela opačným procesem je modelování *technomorfní* či *mechanomorfní*, pokládající za exemplární jsouncem stroj a vykládající svět analogicky k němu (v pozdější době se k tomu přidružují další metafory z elektroniky a kybernetiky, viz třeba Koestler, 1967; Koestler & Smythies, 1969, aj.). Kupodivu byly vždy vysoce ceněny uměle vyrobené analogie něčeho přirozeného: skleněné květy, mramorové mušle, mechanická zvířátka a další automaty renesanční éry, v budoucnu jistě i umělé emoce. Tento pohled na svět si v zásadě vybrala novověká věda (Descartes viděl jako „exemplární jsouncem“ stroj hodinový, tehdy nejdokonalejší, a těla živých organismů jako obdobné velejemné mechanismy, pod hranici naší optické rozlišitelnosti) a je všeobecně pocíťován jako nejvíce „vědecký“ (pěkným raným příkladem mechanomorfního chápání člověka, byť v mnohém překvapivě rozumného, je dílo Lamettrieho, 1748; ne nadarmo se také v 17. a 18. století přenesla pozornost biologů od obratlovců k hmyzu – brouk mnohem věrohodněji působí jako mechanická hračka nežli třeba pes). Novověký rozmach mechanomorfních metafor je v zásadě způsoben zaměněním řádu, tradičně ve světě spatřovaného, za účelnost, a to strojově funkcionální (nekryje se ani s Kantovým pojmem *Zweckmässigkeit*, protože ten zahrnuje třeba i estetickou stránku: *Zweck* je zde spíš totéž co „důvod“). Technomorfní metafory se postupně posouvají podle reálné úrovně techniky od zcela strojových přes elektrotechnické až ke počítačovým (je otázka, zda by třeba i v křesťanských náboženských kontextech netáhly víc než metafory pastevecké, pro které už je dnes jen malá zkušenostní opora: „... kdokoli se nepřipojí k mému serveru, nevejde nikdy do Království nebeského...“).

Tendence chápat svět skrze lidské artefakty je prastará a obráží se v celé řadě jmen (šídlo, vážka, přeslička atd.). Mechanomorfní metafory se vyskytovaly už relativně dávno (Maní, 2. stol. po Kr., ukazoval princip spásy světa, „přečerpání světla“ na metafoře zavodňovacího kola) a dodejme, že i v době Descartově bylo použití strojů, zejména jiných nežli mechanických hraček, zcela minimální. Je pozoruhodné, že rámcové představy o mechanicitě a technice vůbec jsou jakýmsi způsobem archetypálně zakotveny v lidské psychice (pro některé mechanické principy je v okolním světě stěžejní předloha – pro princip kola tak nanejvýš valení kuličky chrobáky – a sledujeme-li genezi jednotlivých technických inovací, lze říci, že prakticky nikdy napodobením přírody nevznikly). Kdyby člověk k obdobným typům aktivit neměl vrozené skryté předpoklady, nemohl by je nikdy tak masivně vykonávat (známý Wallaceův hlavolam: kde se vzaly v psychice bornejského Dajaka schopnosti pro odmocňování a poměrně rychlá možnost se této činnosti naučit, když na Borneu nikdy nikdo tyto početní operace neprováděl, tím méně mezi Dajakovými vzdálenějšími biologickými předky?). Určitá míra vrozenosti technomorfních představ pak nechává budoucnost potvrzené technické fantazie Rogera Bacona (13. stol), a tím spíše Julese Verna, vidět v trochu méně geniálně-vizionářském světle (děti mají ostatně tendenci náznakově napodobovat celou řadu „dospělých“ a zároveň „civilizačních“ činností včetně některých náboženských a vědeckých úkonů, aniž by je před tím u dospělých viděly; zdá se, že tyto vágní rastry pak mohou, ale také nemusejí dostat konkrétní, „technicky zvládnutou“ a kulturně tradovanou náplň). Podobně je tomu i s představou o hierarchiích, lidské mysli zřejmě také inherentní – podobnost barokních hodnotních tabulek v armádě a úřadech, zoologických a botanických systémů, démonologií a angeloologií a třeba periodické soustavy prvků je zarážející.

Sociomorfní modelování

Zvlášť významné pro biologické teorie je *sociomorfní modelování*, téma autorem už několikrát písemně zpracované (např. Komárek, 1989; 2004, 40-48; 2008a), proto zde bude pojednáno jen v největší stručnosti. Lidská společnost má sklon chápat sebe samu kosmicky (blíže o tom později), tj. aby byla legitimní, musí se řídit týmiž zásadami jako makrokosmos („jak v přírodě, tak i ve společnosti“ jako parafráze k archaickému „jak nahoře, tak i dole“). Ač jakási hloubková analogie mezi způsobem chodu spo-

lečnosti a světa existuje, rozhodně není tak zjevná a prvoplánová, jak by si lidské očekávání žádalo (naprostá identita obou by ostatně společnost jako společnost neumožňovala odlišit, byla by součástí přírodního procesu – a otázka po eventuální harmonii by vůbec nevystávala). Proto dochází k tomu, že si každá společnost vybere z bohaté „samoobsluhy“ jevů v přírodě ty, které základní konstitutivní principy té které společnosti potvrzují a jiné potlačí (k tomuto dochází i na zcela obecné rovině, třeba zdůrazněním stochastických principů v přírodě společnostmi s tržní a demokratickou tradicí, naopak zdůraznění centralizace a plánování třeba v barokní éře – Slunce jako král sluneční soustavy, Bůh-Stvořitel jako Velký projektant atd.). Neznamena to nikterak, že pozorované jevy v přírodě vůbec nejsou a my si je tam jen promítáme (je jich tam ostatně nepřehledné množství, ale pouze společenská analogie umožňuje nechat je vyvstat a s jejím zmizením jejich pochopení opět mizí). Nejkrystaličtějším příkladem sociomorfního modelování je klasický darwinismus se svou projekcí viktoriánské Anglie a jejích základních hybných momentů – populační exploze, konkurence, boj o přežití, přežívání schopnějších atd. do živé přírody a její radikální „převysvětlení“ v tomto smyslu, přičemž principy, které pohánějí a zdokonalují přírodu i společnost, jsou zde stejné (všiml si toho brzy po vydání *On the origin of species...* už Marx, v dopise Engelsovi z 18. 6. 1862, dále až Rádl na počátku 20. století). Paralelně a ve stejné době (50. léta 19. stol.) přišel s téměř stejnou teorií jiný Angličan, Wallace, rovněž inspirovaný Malthusem a jeho ekonomicko-populačními studiemi (1798) – je zcela nemožné si člověka Darwinových názorů představit jako středověkého mnicha či indického mudrce, tedy v kontextech, kdy byla veškerá konkurence tlumena. Nikdy až na naprosté výjimky (stalinský SSSR a lisenkismus) není samozřejmě biologická doktrína podle společenské upravována vědomě a záměrně, naopak je toto naše spatření se v přírodě prožíváno jako odhalení její skutečné podstaty, a o to větší je radost, že oba světy jsou ovládány týmiž principy. Tendence projíkat sebe sama jinam a tam pak spatřovat svůj „odcizený obraz“ je u lidí velmi silná, jak už bylo ukázáno výše; k tomuto účelu živá příroda ostatně výtečně slouží: je v celku jedno, děje-li se tak pomocí bajek esopovsko-lafontainovského typu, nebo moderních etologických studií. Příkladů by bylo velké množství – jen pár nejmarkantnějších – rodové společnosti mají tendenci projíkat rodovou strukturu do živého světa (u Indiánů kmene Ona z Ohňové země byl výr strýcem kolibříka, v němčině je reliktem této tendence podnes označení včelstva *Bienenvolk* – včelí lid, národ), statický a hierarchicky uspořádaný evropský středověk takto vnímal i živou přírodu; Plinius Maior popisuje trubce jako otroky včel. Při ochabnutí tržně-konkurenčních prvků ve společnosti (bismarckovské a vilémovské Německo, stalinské Rusko) se vzápětí jeví tendence oslabovat či popírat biologický význam přírodního výběru, lisenkovská biologie navíc zdůrazňovala aktivní přizpůsobení se podmínkám, takto i základní metodu lidského přežití v čistkami zmítaném Sovětském svazu (kolektivistická 60. léta 20. století přinesla i koncepci *kin-selection*). Jeden z pražských biologů šedesátých let prohlašoval, že mravenci již budují socialismus, překonavše individuální egoismy. Představa Dawkinsova sobeckého genu, snažícího se všemi prostředky o sebeprosazení a rozšíření v maximálním počtu kopií, věrným způsobem obráží snahu izolovaného jednotlivce prosadit se v postindustriální informační společnosti, třeba v tisících replikách na televizních obrazovkách, na stránkách ilustrovaných časopisů či citací své práce (jiní jsou k tomuto účelu pouze substrátem, lze s nimi maximálně tvořit jakousi kartelizaci vehikula – živá těla, která nám k něčemu dopomohou, ale cílem je maximálně rozšířit sebe, ne ty druhé). Cíl genu je překvapivě stejný jako cíl průměrného občana přítomné doby, stejně jako byly cíle Darwinových jedinců viktoriánské. Obzvláštní komplikace vzniká tehdy, ptá-li se etika biologů po „lidské přirozenosti“, aby podle ní adjustovala své normy: vzhledem k tomu, že sociomorfní projekci spatří v přírodě a lidské přirozenosti dobově konstitutivní společenské principy a celý proces se sebestpotvrzujícím způsobem zacyklí. Tato situace je v zásadě typická a blíže k této problematice v následujícím boxu a též Komárek, 2008a.

Box: Etika a její úskalí

Zdalo by se, že etika a estetika, nauky o tom, co je dobré a co je krásné, jsou tím nejzásadnějším, čím by se lidé měli zabývat. V praxi je mnohdy pravdou opak – jsou to nauky v mnohém nejosemetnější, byť cítíme, že rozlišení dobrého a zlého i krásného a ošklivého má své důležité opodstatnění a je v naší duši jako kategorie vnímání světa zakotveno. Pojmy krásy a dobra sice v mnoha jazycích leží blízko sebe, ale jen zřídka splývají, v některých jazycích leží blízko sebe také pojmy pro „krásný“ a „mladý“ a není mi znám jazyk, který by nelišil dichotomii dobrý x zlý. Jak už pěkně ukazuje úvod Geneze, odlišování

dobrého a zlého přichází až s vydělením z přírodního běhu, s „vyhnáním z ráje“. Rané etické normy je nutno pracně budovat, neboť původně se člověk „děje“: archaická mytologie nesoudí, zda to, že např. Kronos požíral své děti, bylo dobře nebo zle. Hezkým příkladem takových raných systémů, bohatých na předpisy a zákazy, je třeba zoroastrismus či archaické židovství – dobré a zlé je zde odděleno od kontextu, jednoho je třeba se uvarovat a druhé činit, žádoucí a nežádoucí počiny jsou vyjmenovány víceméně taxativně. Je ostatně typické, že etikou a jejími podrobnostmi se v pozdějších dobách s oblibou zabývaly zejména školy, které pěstovaly i matematiku a logiku, tedy svět dichotomií – třeba arabská či jezuitská.

Je často přetřásanou otázkou, zda má význam vnášet kategorie dobra a zla do mimolidské přírody: opylování či konzumace plodů ptáky na nás činí dojem dobra, brutální predace či parazitace dojemem zla. Vzhledem k tomu, že zvířata vnímají „dobré“ a „zlé“, které je potkává, podobně jako my, není důvodu, proč tak úplně trvat na tom, že příroda je „bez hodnot“. Mnohé univerzálie platí i ve vztahování se člověka k mimolidským bytostem: papoušek ara se zdá všem etnikům krásný a kajman prakticky univerzálně ošklivý; víme-li, že se jedná o stav naší duše a nikoli „substanciální“ vlastnost věci samé, není důvodu se za tyto úsudky stydět – myšlenka a emoce nejsou zcela zřetelně oddělitelné. Při bližším ohledání pochopitelně shledáme, že dobré a zlé je ve svých kořenech propleteno a jeví tendence se jedno v druhé převracet (nejen ve smyslu, že všechno zlé je pro něco dobré, ale že i všechno dobré je pro něco zlé); být „dobrý“ pro něco je něco podstatně jiného nežli být „dobrý“ ontologicky – co je, to je, co se děje, děje se a je to „dobré“ či „dobrozlé“, ale těžko odmítnutelné. Jakkoli se nelze pro praktický chod společnosti (alespoň evropského typu) bez snadno přehlédnutelných předpisů o dobrém a zlém obejít, je příznakem dospělosti, shledáme-li, že svět jako celek a náš individuální osudový rozvrh jsou spíše hodné akceptování nežli radikální revize.

Představa o tom, že individuální egoismus je hybnou silou společenského chodu a struktury (Hobbes, 17. stol.), značně předcházela projekci téhož do přírody (Darwin a zejména neodarwinismus). Stejně tak představa společenského pokroku (Ch. Perrault, samý počátek 18. stol.) předcházela o sto let první představu o pokroku v přírodě (Lamarck). Není vůbec náhodou, že jediný vážný a systematický pokus prezentovat altruismus jako konstituující prvek živého světa pochází od sociálního revolucionáře Kropotkina (1902), vybaveného značnými biologickými znalostmi. Zajímavé a zajisté i úspěšné by bylo korelovat zprávy a studie o infanticidě v živé přírodě s postupným prosazením antikoncepce a legalizací interrupcí v euroamerické společnosti (je typické, že jednotlivé případy zabíjení mláďat byly do té doby interpretovány jako arteficiální jev, způsobený rušením lidskými pozorovateli). G. Cuvier, aktivní současník Francouzské revoluce, učinil z náhlého převratu (*révolution*) zemské kůry, kataklyzmatu, základní moment konstituující geologické a paleontologické dějiny Země. Zde se dostáváme k dalšímu momentu lidských projekcí do přírody, a sice k modelování *psychomorfnímu* – odrazu výrazných zážitků, konstitutivních momentů a psychické typiky jednotlivce do jeho chápání živého světa – např. Darwinova záliba v pohlavním výběru, s nímž udělal sám velmi dobrou zkušenost – naopak Wallace, který v tomto smyslu měl zážitky negativní, existenci pohlavního výběru v přírodě nepřipouštěl. Nověji využil např. Zahavi (1975, 1997) ve své teorii hendikepů zkušeností svých předků nasbíraných v ghettech; psychomorfní modelování je pochopitelně velkým pokušením zejména v psychologii jako takové, kde je vlastně každý psycholog sobě samému „exemplárním jsoucím“ – pokud si to neuvědomí a své poznatky vyhlásí za zcela univerzální principy, jako se to stalo Freudovi, nepříjemně narazí u jiných na určitou pluralitu a variabilitu duší.

Nemá tím být řečeno, že veškeré poznání živé přírody představuje jen a pouze projekce sociálního světa, ale živá příroda je nám mnohem spíše zrcadlem ve smyslu již zmíněného Rorschachova testu než objektem výzkumu *sine ira et studio*. Výpovědi o ní pak vypovídají primárně o nás samých (cílem není sociomorfní modelování odstranit, což ani dost dobře nejde, jako spíše učinit vědomým to, že nás při reflexi mimolidského světa stále doprovází a brát na to zřetel – ostatně i řecký obraz Olympu je v zásadě takovou „sociomorfní projekcí do světa bohů“). To zajímavé na živém světě vyvstane teprve porovnáním několika sociomorfních modelací téže věci, asi jako jsou v Batesonově pojetí dva popisy lepší než jeden či bioptické vidění ostřejší nežli pohled okem jedním (třeba chápání včelstva, za lidské dějiny jistě stále stejně fungujícího, od „kmenového“ modelu ve stylu *Bienenvolk* přes Aristotelův „mačistický“ model s králem v čele až po to darwinovské jako rafinované finty pro úspěšnou konkurenci s včelami samotářskými o nektar a pyl).

ZIMBARDO, Philip: Experimentální vězení na Stanfordově univerzitě – ohlédnutí po 25 letech

ZIMBARDO, Philip G. *Moc a zlo*, Břeclav: Moraviapress, 2005, s. 123–133.

Pohoda letního nedělního rána v Palo Alto byla náhle rozbita ječící sirénou. Policejní auto pročesávalo město v překvapivé vlně hromadného zatýkání. Univerzitním studentům byla za nejrůznější přechyby nasazena pouta, byli informováni o svých právech a odvezeni na policejní velitelství. Vraťme se o čtvrtstoletí zpět, do 14. srpna 1971, a podívejme se, o co tehdy šlo.

Police spolupracovala s výzkumným týmem a přispěla tak k mnohem realističtějšímu zážitku náhlé ztráty svobody vybraných pokusných osob, než kdyby se tito dobrovolníci do výzkumné laboratoře dostavovali sami. Těmito osobami byli studenti ze všech koutů USA, vesměs čerství absolventi letních kursů na Stanfordu a Berkeley, kteří se ozvali na inzerát v místních novinách. Inzerát hledal dobrovolníky pro výzkum života ve vězení, který měl trvat maximálně 14 dnů a měl být honorován částkou 15 dolarů za den. Sedmdesát z přihlášených dobrovolníků bylo pozváno k psychologickým testům a pohovoru. Ten vedli studenti Craig Haney a Curtis Banks, pomáhal nám také student David Jaffe v roli správce věznice. Já jsem kromě funkce vedoucího výzkumného projektu také hrál roli ředitele věznice. Později se ukázalo, že právě toto bylo velkou chybou.

123

K účasti na experimentu jsme z přihlášených zájemců vybrali dva tudy těch, kteří se jevíli nejzdravější a nejnórmálnější ve všech sledovaných parametrech. Ty jsme potom metodou náhodného přiřazení rozdělili do skupin „vězňů“ a „dozorců“, aby mezi oběma skupinami na počátku experimentu nebyl žádný významný rozdíl.

Budoucí dozorcí nám pomohli dobudovat v suterénu katedry psychologie improvizovanou věznici – ostatně chtěli jsme, aby ji skutečně považovali za „svou“. Mříže do dveří, temné samoty, chodba proměněná ve vězeňský dvůr a přilehlá hala zase v kanceláře personálu, otvory pro skryté pozorování, videokamery, do cel jsme umístili odposlechové mikrofony a zřídili jsme i místnosti pro návštěvy. V místním obchodě s armádními přebytky jsme budoucí dozorce nechali vybrat vojensky vyhlížející uniformy, dostali obučky a tmavé brýle, poslední sobotu před započatím akce jsme jim dali rámcové školení, ve kterém jim byly určeny hranice pro jejich chování.

Budoucí vězňové zatím dostali pokyn být v neděli doma s tím, že je budeme kontaktovat. Po překvapivém policejním zatčení byli dopraveni do našeho simulovaného vězeňského prostředí. Zde byli podrobeni ponižujícímu rituálu, který se podle našeho konzultanta, nedávno podmíněně propuštěného vězně Carlo Prescottta, nelišil od standardních vězeňských a vojenských postupů. K iniciaci vězňů do nové role patřilo, že byli svlečeni, odšviháni a dostali vězeňské šaty – bílé rubáše s výraznými čísly, čapky z nylonových punčoch (ty napomáhaly jednotnému vzhledu a iluzi ostříhaných vlasů), na nohy „vietnamky“, symbolický řetěz na kotník a žádné spodní prádlo. Vězni směli o sobě i o druhých mluvit pouze neosobně, pomocí vězeňských čísel, strážné museli oslovovat uctivým „Mr. Correctional Officer“. Po dobu experimentu bylo drženo ve třech celách po třech vězňích a ve třech osmihodinových směnách bylo po třech strážných. Náhradníci pro obě skupiny byli v pohotovosti doma.

Soubor výzkumných dat sestával z denních záznamů pozorování a rozhovorů, videonahrávek chování pořizovaných pro pozdější analýzu, dále z testů, deníků, denních hlášení a dodatečných katanestických studií. Protože nám šlo o chování „vězňů“ i „dozorců“, žádný z nich nedostal přesnou instrukci, jak se chovat. Strážným bylo prostě řečeno, aby udržo-

124

vali zákon a pořádek, aby svých obuček používali pouze jako symbolu a nějako skutečných zbraní a také, že když jim vězni utečou, experiment bude třeba ukončit.⁸¹

⁸¹ Musím připomenout, že obě skupiny podepsaly formuláře informovaného souhlasu o experimentu, kde bylo uvedeno, že v případě zařazení do skupiny vězňů budou porušována některá jejich základní lidská práva a bude jim poskytována

Většině dozorců trvalo celý den, než si zvykli na svoji novou, dominantní roli. První kontakty mezi oběma skupinami byly poznamenány značnou dávkou nemotornosti. Situace se však změnila již druhý den, když několik vězňů začalo ostatní podněcovat ke vzpouře proti omezení svobody, kterému byli podrobeni. Pokoušeli se odlišit – individualizovat, uzavřít ve svých celách a zesměšňovali dozorce. Ti měli instrukci poradit si v této neobvyklé situaci podle vlastní úvahy. Povolali tedy zálohy a noční směna zůstala přes čas. Svorně se jim podařilo vzpouru potlačit, přičemž si vybudovali povědomí určité bachařské svornosti a také negativní postoje vůči těm vězňům, kteří je uráželi.

Dozorci vězně trestali různými způsoby: svlečením do naha, hodinovými pobyty na samotce, omezením jídla, zabavením polštářů a pokrývek, nucením ke cvičení kliků a různým bezúčelným činnostem. Dozorci také použili psychologickou taktiku „rozděl a panuj“ – vytvořili totiž jakousi „privilegovanou celu“, kam umisťovali nejméně vzpurné vězně, kterým se tak dostalo postele a vybraného jídla. To okamžitě vyvolalo u vězňů nedůvěru a podezřívavost. Pozorovali jsme a zdokumentovali, že donucovací agrese „bachařů“ i jejich taktika ponižování a dehumanizace vězňů rostla každým dnem. Členové výzkumného týmu jim museli často připomínat, aby se takového zneužívání zdrželi. Přesto dozorců několikrát za noc vězně sadisticky budili „nástupy“ a šikanovali je pod záminkou, že to dělají, aby se vězni dobře naučili svá čísla. K nejhorším násilnostem docházelo, když se dozorců domnívali, že výzkumný tým spí a oni nejsou pod dohledem.

Nenávistné šikanování, náladové projevy moci, buzení a deprivace REM fázi spánku brzy začaly mít na vězně negativní účinky:

125

- První vězeň, číslo 8612, musel být propuštěn již 36 hodin po svém „zatčení“, protože jeho stresové reakce (křik, ječení, nadávky a iracionální chování) začaly mít patologický charakter. Tento vězeň (jeden z vůdců první vzpoury) otřásl svými spoluvězni výrokem, že se z experimentu nikdo nedostane, i kdyby o to výslovně požádal. Tato nepravdivá hláška proběhla vězením a změnila pokus ve „vězení, které místo státu spravují psychologové“. Pod tímto vlivem někteří vězni zvolili strategii naprosté poslušnosti a slepě, skoro jako chodící mrtvoly, zplnili každý příkaz. Konformita stírala všechny individuální rozdíly.

- Jinou reakcí bylo napodobení chováním vězně 8612, předstírání duševní poruchy s cílem vynutit si předčasné propuštění. Po následující tři dny se vždycky jednomu z vězňů podařilo napodobit 8612 a propuštění dosáhnout.

- Další vězeň se pokusil o propuštění podmíněné: „komise“ vedená naším konzultantem (jemuž bylo podmíněné propuštění zamítnuto nejméně šestnáctkrát) a složená ze sekretářek, postgraduálních studentů aj. však po vyslechnutí připomínek dozorců jeho žádost zamítla a vězeň zareagoval psychosomaticky – vyrážkou po celém těle. Byl tedy přeci jen propuštěn. Naše vězení nebylo izolováno od světa. Z nejružnějších důvodů ho navštívila přibližně stovka lidí – ať už ze soukromých důvodů, nebo aby sehráli nějakou roli: asi dva tucty rodičů a přátel vězněných, asi desetičlenná „odvolací komise“, na dvacet kolegů psychologů a postgraduálních studentů, bývalý vězeňský kaplan a nakonec i veřejný obhájce povoláný jednou z matek.

Přestože jsme naši studii psychologické dynamiky vězeňského života plánovali na dva týdny, experiment jsme odvolali a vězení zrušili už po šesti dnech. Příliš mnoho z našich subjektů – pečlivě vybraných normálních mladíků – se začalo chovat patologicky, ať už jako bezmocní vězni, anebo sadističtí, všemocní bachaři. Zatímco na začátku experimentu nebyl mezi oběma náhodně sestavenými skupinami žádný zřetelný rozdíl, po necelém týdnu si vůbec nebyly podobné.

I v chování dozorců byly rozdíly. Někteří byli sadističtí po celou dobu, jiní jen občas a našli se i takoví, kteří byli skutečně „dobrymi dozorců“ v tom smyslu, že neponižovali a nešikanovali vězně, dokonce jim i prokazovali drobné služby. Ve skutečnosti to byli právě oni, kdo drželi vězně na uzdě. Vězňové si totiž přáli jejich přízeň uchovat, děsili se toho, že by se jim snad znelíbili anebo že by tito dobří dozorců odešli. Ani jednou se však nestalo, že by tzv. „dobrý dozorce“ zpochybnil rozkaz sadistického kolegy, pokusil se zastavit či předejít zavrženímhodnému jednání.

Stanfordský experiment byl pro mne hlubokým zážitkem a přinesl mi velice komplexní zkušenost. V následujícím textu bych chtěl načrtnout, proč byla tato studie provedena právě takto a v čem jsme se z ní poučili.

Geneze experimentu aneb Proč jsem jej uskutečnil

Měl jsem dva koncepční a jeden pedagogický důvod:

1. Již několik let jsem se zabýval výzkumem deindividuace a vandalismu. Ukazovalo se, že obyčejní lidé mohou být snadno svedeni k antisociálnímu chování v situaci, kdy se buď sami cítili anonymně anebo měli možnost vnímat druhé jako nepřátele, jako „podlidi“, nebo jen jako objekty. Výsledky svých výzkumů jsem shrnul v kapitole publikace *Nebraska Symposium on Motivation*.⁹ Mne i mé kolegy Craiga a Curta zajímalo, co by se stalo, kdyby se nám podařilo sloučit všechny uvedené procesy: umožnit některým subjektům pocit deindividuace, jiné dehumanizovat a vytvořit tak „totální prostředí“ kontrolovaného experimentu.¹⁰ To byl hlavní důvod, proč se výzkum prováděl.

2. Blízkým koncepčním důvodem byla touha ověřit jiným způsobem tezi, že vliv sociální situace je mocnější než individuální dispozice, tentokrát však bez klíčové autoritativní figury, jak ji známe z Milgramových experimentů s poslušností.¹¹ Byli jsme navíc ovlivněni událostmi z korejské války („brainwashing“, „kontrola prostředí“) a metodami čínské komunistické indoktrinace.¹² V našem experimentu jsme se tedy spíše zaměřili na vliv rolí, pravidel, symbolů a skupinové identity.

127

3. Pedagogicky tato studie vycházela z kursu sociální psychologie, který jsem vedl předešlé jaro, v době rozjitřené ještě studentskými akcemi proti válce ve Vietnamu.

Vybízel jsem studenty k rozmanitým cvičením a převracení rolí. Jedním z témat byla i psychologie vězení, které si vybrala skupina studentů vedená Davidem Jaffem. Jako víkendovou výukovou akci se jim podařilo vytvořit imitaci věznice a my všichni jsme byli překvapeni dramatickostí účinku. Přemýšleli jsme, zda taková situace skutečně vyvolává tolik patologie či jestli byla určitá dávka nenormality v účastnících, kteří si z deseti možností vybrali právě tematiku vězení. Mechanismus sebevýběru mohl být odstraněn jen kontrolovaným experimentem. A proto jsme ho uskutečnili.

Deset poznatků, které experiment přinesl

1. Některé situace mohou mít na jedince tak silný vliv, že vyvolají chování, které je předem nepředpověditelné.

2. Největší situační potenciál je v jejich novosti. Když se lidé ve svém chování nemohou opřít o dřívější zkušenost, mají osobnostní proměnné malou prediktivitu. Vždyť i odhad budoucího jednání vychází z typických reakcí v minulosti. Osobnostní testy také nediodagnostikují chování jako takové – dotazují se na typické minulé reakce, a povědomí respondenta o nich.

3. Síla situace spočívá rovněž v nejednoznačnosti zadání rolí, v autoritativním či institucionálním povolení chovat se předepsaným způsobem nebo potlačit tradičně uznávané způsoby jednání. Nová validizace rolí a respektování nových pravidel vybízí k činům, které by za jiných okolností byly svázány zákony, normami, morálkou a etikou. Nová validizace se obvykle halí pláštěm „ideologie“, ctných hodnotových systémů, založených na zřejmých principech dobra a ctností.

4. Hraní rolí, i když je umělé, nereálné, dočasné a vázané na situaci, může mít přesto na herce naprosto realistický dopad. Četné experimenty – např. teorie kognitivní disonance – dokázaly, že postoje, osobní hodnoty

128

a přesvědčení mají tendenci uzpůsobit se tak, aby byly nakonec v souladu se zaujatou rolí. Efekt disonance se zvětší, když je oprávněnost role slabá (např. jen nízká finanční kompenzace, malý nátlak),

⁹ P. G. Zimbardo, „The human choice individuation, reason, and order versus deindividuation, impulse, and chaos“, in W. J. Arnold a D. Levine (eds), *Nebraska Symposium on Motivation*, University of Nebraska Press, Lincoln 1970.

¹⁰ R. J. Lifton, *Thought reform and the psychology of totalism*, Norton, New York 1969.

¹¹ S. Milgram, *The individual in a social world. Essays and experiments*, McGraw-Hill, New York 1992.

¹² E. H. Schein, „The Chinese Indoctrination program for prisoners of war: A study of attempted brainwashing“, *Psychiatry*, 1956. str. 149–172.

obzvlášť velká disonance je, když je role hrána s nejmenším dostačujícím odůvodněním. To byl také jeden z motivačních mechanismů, který jsme pozorovali u dozorců – měli pracovat v dlouhých náročných směnách za necelé dva dolary na hodinu a měli pouze minimální instrukce, jak svou roli hrát. Jakmile ovšem byli v uniformě a v přítomnosti ostatních, měli tuto roli hrát konzistentně. Tyto disonanční tlaky bývají hlavní příčinou toho, že se chování z role internalizuje do podpůrných kognitivních a afektivních reaktivních stylů. Je třeba připomenout, že na to, aby se „držela parta“, aby byl člověk konformní anebo alespoň nezpochybňoval nastolované normy, které umožňovaly dehumanizovat vězně, měly také vliv skupinové tlaky od ostatních „bachařů“. Konečně berme v úvahu, že osnovu scénáře pro roli vězně či bachaře čerpal každý účastník z vlastních zkušeností s mocí a bezmocí, z interakcí mezi rodiči, jichž byl svědkem, z vlastního jednání s autoritami, ze zhlédnutých filmů a četby o životě vězňů. My jsme na rozdíl od Milgramova výzkumu – aktéry jejich role učit nemuseli, učinila to za nás společnost. My jsme pouze zaznamenávali rozsah improvizace v rámci těchto rolí.

5. Dobré lidi lze donutit či svést ke zlu – k iracionálnímu, hloupému, sebedestruktivnímu, antisociálnímu chování. Děje se tak uvedením do „totálních situací“, které mění lidskou povahu a ruší smysl pro stabilitu a integritu osobnosti, charakter a morálku. Tuto lekci nám daly nacistické koncentrační tábory, destruktivní náboženské kultury i hrůzy téměř denně páchané v Bosně, Rwandě, Burundi a jinde. Každý z nás je schopen za určitého společenského nátlaku se dopustit kteréhokoli skutku, který kdy spáchala lidská bytost, ať je jakkoli hrozný. Toto poznání zlo neomlouvá, spíše je demokratizuje, místo demonizování zla viní i řadové spoluúčastníky.

Lidskou povahu lze mocnými sociálními okolnostmi transformovat tak dramatickým způsobem, jako se dr. Jekyll měnil v Hyda. Myslím, že zájem o tento výzkum přetrval čtvrtstoletí právě proto, že zachycuje trans-

129

formaci lidského charakteru. Australský psycholog Carr provedl analýzu našeho experimentu a dokládá, že výsledky Stanfordské studie překonaly pokusy Asche (1951 – posuzování délky úseček pod tlakem skupiny) i Milgrama (1963), protože směřovaly hlouběji a dokázaly zničit nejnějnější city a přesvědčení pokusných osob bez použití přímého nátlaku.

7. I když metody kontrolovaného experimentu jsou umělé, jakmile se podaří postihnout základní rysy životní reality, nabudou výsledky značné zobecnitelnosti. V současné době se stalo zvykem usmívat se takovýmto výzkumům pro jejich specifickou omezenost, nevěrohodnost výzkumných subjektů, či proto, že snad míjejí to, co je skutečně životně důležité a přirozené. Máme za to, že taková kritika vzniká vlivem kolegů, kteří takové výzkumy sami nedokáží provádět anebo nechápou, jakou hodnotu může mít psychologicky funkční ekvivalent skutečných fenoménů.¹³

8. Je žádoucí využít hraní rolí ke zlepšení metod výběru lidí pro speciální úkoly (např. dozorcí ve vězení), zejména pro úlohy, které jsou pro uchazeče nové. Tyto simulace by mohly být použity spolu se screeningovým testováním osobnosti anebo je i úplně nahradit.

¹³ Pro ilustraci – historik C. R. Browning podal v knize přiléhavě nazvané *Obyčejní lidé* (C. R. Browning, *Ordinary men: Reserve Police Battalion 101 and the final solution in Poland*, Hlper Perennial, New York 1992) děsivé svědectví o málo známé sérii masových vražd během holocaustu. Skupina starších hamburgských policistů byla poslána do Polska, aby shromáždila a postřílela všechny židovské muže, ženy a děti žijící ve venkovských oblastech, protože bylo příliš drahé a nepohodlné posílat je do koncentračních táborů. Policisté páchali ukrutnosti zblízka a osobně, bez anonymní technologie plynových komor: Browning si povšiml, že se mezi nimi vydělily skupiny sadistů, kteří se ve vraždění vyžívali, dále kategorie těch, kteří si sice počínali drsně, ale respektovali předpisy a konečně skupina „dobráků“, kteří odmítali vraždit a spíše se Židům snažili pomáhat. Browning konstatuje, že „Zimbardovo spektrum chování strážných je až neuvěřitelně podobné formacím, které se vytvořily u Záložního policejního batalionu č. 101“ (str. 168). Souhlasíme tedy s Kurtem Lewinem, který již před desetiletími o sociálně psychologické vědě tvrdil, že koncepčně a prakticky závažnou tematiku lze přenášet ze života do pokusné laboratoře a zjišťovat tak kauzální vztahy, které by nebylo možno vyvodit z terénních studií. Získané informace rozšiřují poznatkovou základnu a lze jich použít i k porozumění a docílení změn v reálném životě (K. Lewin, *Field theory in social science*, Harper, New York 1951; K. Lewin, R. Lippit a R. K. Whitc, „Patterns of aggressive behavior in experimentally created ‚social climates‘“, *Journal of Social Psychology*, 10, 1939, str. 271–299).

9. Psychologové, kterým záleží na využití výsledku jejich výzkumů a na použitelnosti jejich metod, musí překročit hranice své akademické role a stát se advokáty sociálních změn. Musíme ocenit hodnotu výzkumu, které vytrhují výzkumníky z letargie objektivní neutrality do sféry aktivismu, činí z nich popularizátory, kteří se obracejí na veřejnost i na ty, kdo jsou schopni jejich výsledky prakticky uplatnit. Craig, Haney a já jsme se kromě čtenářů odborných psychologických časopisu pokusili nejrůznějšími způsoby oslovit

130

i širší publikum. Psali jsme populární články pro *Psychology Today* a *New York Times Magazine*, odborná doporučení pro *American Psychologist*, pomocí nichž bychom chtěli přispět k nápravě špatného stavu našich nápravných zařízení. Objevujeme se mnohdy spolu s původními pokusnými osobami našeho experimentu v televizi a rozhlasu, svědectví o našich výsledcích a jejich významu předáváme studentům středních i vysokých škol a zainteresovaným občanským skupinám, ať pomocí seminářů, prostřednictvím dramatického audiovizuálního pásma (1972), provokativního videoprogramu *Tichá zuřivost* (*The Quiet Rage*, 1992) a 19. dílu seriálu *Objevování psychologie* s názvem *Tlak situace* (*The Power of the Situation*, 1989). K tematice nápravných zařízení jsem svědčil v justičních výborech Kongresu (1971, 1974). Měli bychom si stále připomínat slova někdejšího prezidenta Americké psychologické asociace, psycholingvisty G. Millera, který propagoval myšlenku svého času radikální, a to, že bychom měli veřejnosti vyzrazovat podstatné psychologické poznatky.

10. Věznice jsou místa, která oslabují humanitu, ničí ušlechtilost lidské povahy, vykřesávají z mezilidských vztahů to nejhorší. Svým dopadem na sebepojetí, smysl pro spravedlnost a lidský soucit jsou stejně destruktivní pro vězně i jejich dozorce. Jsou to sociálně politické experimenty, které selhaly a dále rozšiřují míru zla. Veřejnost se o ně totiž nezajímá a politici jich využívají, jen aby dokázali, že oni jsou vůči kriminalitě tvrdší než jejich oponenti. Pravidlo „Třikrát a dost“, původně míněné k potlačení násilného zločinu, je nyní v Kalifornii užíváno i k uvalování těžkých trestů za přečiny spojené s držním drog, kterých se dopouštějí etnické menšiny. Vězeň, který stráví v ústavu 25 let, stojí daňové poplatníky milion dolarů. Náklady na výstavbu vězení a na jejich provoz limitují již omezené státní a regionální prostředky na zdravotnictví, vzdělávání a sociální zabezpečení, přičemž vyhlídky do budoucna jsou přinejmenším chmurné.

Etičnost stanfordského experimentu

Byla naše studie neetická? „Ano“ i „ne“! „Ne“, protože respektovala zásady etické komise, pokusné osoby byly předem informovány o svých možných omezeních a nebyly podváděny. Jejich práva měla být chráněna všemi

131

těmi občany, kteří naše vězení navštívili – od rodičů a přátel až po katolického kněze – a kteří viděli, v jakých podmínkách mladíci byli, ale přesto nic neučinili. Mohli bychom přidat další „Ne“, protože jsme experiment sami předčasně ukončili přes námitky „dozorců“, kteří měli konečně situaci pod kontrolou.

„Ano“, bylo to neetické, protože trpěli lidé a dalším bylo dovoleno jim působit bolest a ponižovat je. „Ano“, protože jsme neskončili experiment dříve, tj. již druhý den, tehdy, když se první vězeň nervově zhroutil – propadl akutní stresové poruše. Jedním z důvodů, proč se tak nestalo, byl střet zájmů vzniklý z mých dvou rolí: jako vedoucí výzkumu jsem byl strážcem výzkumné etiky, jako „ředitel věznice“ jsem horlivě usiloval o zachování jejího chodu.

Pozitivní důsledky

1. Tato studie se stala učebnicovým i laickým modelem pro představu o „tlaku situace“. Stejně jako Milgramovy experimenty s poslušností otřásla i ona tezí, že jedním je především určeno dispozičními faktory, tak jak ji dosud psychologie, psychiatrie, ale také náboženství a právo, razily.

2. Výsledky experimentu ovlivnily americké zákonodárce ke změně zákona o vazbě mladistvých (tuto situaci jsme ostatně simulovali) a přispěly k tomu, aby mladiství nebyli z důvodu prevence násilí umisťováni společně s dospělými vězni.

3. S výsledky jsme seznámili množství občanských, justičních, vojenských a policejních složek, abychom je informovali a vzbudili v nich zájem o dění ve věznicích. Výsledky leckde ovlivnily výcvik dozorců i personálu psychiatrických léčen.

4. Myšlenky Stanfordské studie iniciovaly další tři výzkumné programy, na nichž jsem v posledních dvaceti letech pracoval:

- Především mne zaujala problematika vězení, do kterých lidé uzavírají sami sebe: psychologie nesmělosti. Ve Stanfordu jsem založil Klinikou nesmělosti.

- Dále jsem se zaměřil na témata, která se Stanfordskou studií bezprostředně souvisela: výzkum vnímání časových perspektiv a jejich poruch a výzkum zaměřený na fenomén sociálních a kognitivních základů „šílenství“ (madness).

132

5. Jsem také hrdý na osobní úspěchy, kterých jsme dosáhli:

- Carlo Prescott, náš penitenciární konzultant, který ve věznicích strávil 17 let, se za posledních 25 let do vězení nemusel vrátit a žil jako řádný občan. Vyučoval na školách, měl vlastní program v rozhlasu a jsem přesvědčen o tom, že zlepšení jeho sebepojetí bylo přímým důsledkem našeho výzkumu.

- Doug Korpi, vězeň 8612, který se jako první nervově zhroutil a musel být propuštěn po 36 hodinách, byl tak popuzen svojí ztrátou sebekontroly, že napsal disertaci o studu a vině, získal doktorát z klinické psychologie, absolvoval praxi ve věznici St. Quentin a dodnes pracuje jako forenzní psycholog.

- Craig Haney absolvoval studia na Stanfordu a získal doktorát práv a psychologie. Stal se špičkovým konzultantem v oblasti soudních sporů a je jedním z mála právníků, kteří zastupují vězně ve skupinových soudních případech.

- Christina Maslach se stala profesorkou psychologie na Berkeley. Zkušeností z experimentu využila v objevných výzkumech zaměřených na „burnout syndrom“ (syndrom emocionálního „vyhoření“), ztrátu lidskosti u zaměstnanců ve zdravotnictví a tak problematiku deindividuace originálním způsobem obrátila a zaměřila se i na její kladné stránky.

Mohl bych snad uzavřít tím, že na tomto čtvrtstoletí starém experimentu přece jen bude něco, co má trvalou hodnotu nejen pro sociální psychology, ale také pro veřejnost. Jsem potěšen, že se mým kolegům a mně skutečně podařilo veřejnosti zajímavě a dramaticky prozradit něco z tajemství psychologie (jak si to kdysi přál G. Miller), a to i přesto, že jde o poznatek, který naši představu o lidské povaze spíše zneklidňuje.



LACHMAN, Filip: Než Zimbarda za ten stanfordský experiment úplně zavrhnete

Sociální teorie [online], 21. 7. 2018, dostupné z: <http://socialniteorie.cz/nez-zimbarda-za-ten-stanfordsky-experiment-uplne-zavrhnete/>.

„Známý stanfordský vězeňský experiment byl podvod! Vězni psychický nátlak jen hráli a vědci manipulovali účastníky ke krutosti,“ zaznělo v nedávné době v řadě článků věnovaných Zimbardovu slavnému výzkumu z roku 1971. Tím nejcitovanějším byl text *The Lifespan of a Lie* Bena Bluma na serveru Medium. Jeho zjištění o experimentu se záhy dostaly až do Česka, kam Zimbardo v minulosti již několikrát zavítal (o jedné z jeho návštěv jsem psal již v roce 2011), a to zejména prostřednictvím článku Rádia Wave. Vzhledem k oblíbenosti přední postavy sociální psychologie šlo o trháč: ti, kteří nad Zimbardem nezlomili hůl už v případě jeho knihy *Odpojený muž*, ve které možná až příliš snadno podléhá stereotypu o „krizi mužství“ (viz například kritika Filipa Vostala a Johany Chylíkové v pořadu Černá skříňka ČRo Vltava), si konečně mohli mnout ruce: Zimbardo lhal, nebo si to celé alespoň přibarvil.

Nedlouho poté však Zimbardo ohlásil, že připravuje reakci na Blumův článek, která je nyní k dispozici na webu stanfordského experimentu prisonexp.org. A protože odpověď na šokující a mediálně

atraktivní zprávu není zpravidla sama o sobě už natolik šokující a záživná, dalo se očekávat, že jí nebude věnováno tolik pozornosti. Pojďme si tedy shrnout, co v ní Zimbardo píše.

Prvním argumentem, který Zimbardo překládá, je, že žádná z kritik SPE (Stanford Prison Experiment) podstatně nezpochybnila jeho hlavní závěr, a sice důležitost porozumění tomu, jak mohou systémové a situační síly působit na individuální chování negativním nebo pozitivním způsobem, často bez našeho osobního vědomí. Podle Zimbarda není hlavní zprávou SPE to, že psychologická simulace vězeňského života je stejná jako skutečnost, nebo že se vězni a strážci vždy nebo většinou chovají tak, jako v experimentu. SPE slouží jako varovný příběh o tom, co se může stát komukoliv z nás, pokud podceníme rozsah, kterým moc sociálních rolí a vnější nátlak mohou ovlivnit naše jednání.

SPE se stal slavným také proto, že krátce po jeho skončení se do popředí zájmu dostaly události ve věznicích San Quentin a Attica. V San Quintinu bylo při útěku jednoho vězně zabito několik vězňů a dozorců, v Attice došlo ke vzpouře a převzetí vlády nad věznicí tisícem vězňů, které bylo ukončeno národní gardou, jež pozabíjela mnoho vězňů.

Zimbardo podotýká, že údaje o experimentu, čítající 40 krabic dokumentů, jsou veřejně dostupné: data o vězních, strážcích a personálu, deníky a 12 hodin videí pořízených při studii. V knize Luciferův efekt pak Zimbardo SPE věnuje 10 ozdrojovaných kapitol, velké množství materiálu také již 15 let nabízí webová prezentace prisonexp.org. Zdůrazňuje, že se SPE stal modelem otevřené vědy dlouho předtím, než to bylo v módě. Zároveň se brání nařčení, že je vědcem jedné studie, a připomíná několik desítek vydaných knih, mezi které patří například klasická učebnice *Psychology and Life* se dvanácti vydáními na kontě.

Hlavní kritiky SPE nyní rozdělme spolu se Zimbardem do 6 bodů:

1. Člen týmu veřejně označil SPE za chybný a nepoctivý.

Blum cituje článek *The lie of the Stanford Prison Experiment* vězeňského konzultanta Carla Prescottta z roku 2005, pravdou však je, že Prescott nikdy takový článek nenapsal. V roce 1971 se z Prescottta a Zimbarda stali přátelé a styl psaní zmíněného textu prozrazuje, že byl napsán někým jiným. Konkrétně vyšlo najevo, že jeho autorem by losangeleský scénárista Michael Lazarou, který publikoval své kritiky SPE na základě toho, že nezískal práva na natočení filmu o SPE.

2. Instrukce dozorcům, že mají být „tvrdí“, byly tendenční a narušily výstupy výzkumu.

SPE byl designovaný tak, aby simuloval hlavní rysy amerického vězeňského systému. Centrální bylo v tréninku stráží použití síly, aby si zjednali pořádek, předcházeli rebeliím a eliminovali pokusy o útěk. Dle Zimbardových instrukcí stráže nesměly udeřit vězně, ale mohli vytvářet pocity znuděnosti, frustrace, strachu a bezmoci, tedy že mají totální moc nad situací, na rozdíl od vězňů. Stráže nedostaly detailní instrukce, jak toho dosahovat.

Nikdo z participantů podle Zimbarda nechtěl být strážcem, tato role byla přidělena náhodně polovině z nich. Strážím to nějaký čas trvalo, než se dostali do své role, zpočátku se dokonce při pobízení vězňů sami posmívali. Spolupracovník David Jaffe, který hrál velitele věznice, musel například jednoho ze strážců vzít bokem a požádat ho, aby byl aktivnější a „tvrdší“ v tom smyslu, aby experimentální prostředí vypadalo více jako vězení. Požadavek „být akčnější“ a „rozhodný“ je přitom velmi slabý ve srovnání s těmi, které k dozorcům vznáší skuteční velitelé věznic. V opravdových věznicích mohou nedůslední dozorcí čelit disciplinárním slyšením či propuštěním. Zimbardo tvrdí, že v rámci SPE nikdy nezazněly instrukce, aby se strážci chovali brutálně a fyzická síla byla explicitně zakázána.

I přesto všechno se při prvních dvou směnách nikdo ze strážců nechoval dominantně. Změnu přinesl druhý den, kdy se vězni verbálně a fyzicky bouřili, což vyžadovalo plné zapojení strážců. Poté, co rebelii potlačili, uvedl jeden ze strážců, že vězni byli „nebezpeční“, což vedlo některé ze strážců k tvrdšímu přístupu. Zimbardo ve všech svých reportech o SPE zdůrazňoval individuální rozdílnosti mezi strážci. Jeden nebo dva strážci se stali postupně zlými, ostatní zůstali vyrovnaní a pár z nich bylo z pohledu vězňů považováno za „hodné strážce“, nicméně ani nikdo z těchto „hodných strážců“ nikdy nezasáhl, aby zabránil krutosti jiných strážců. Fakt, že se strážci takto diferencovali, ukazuje, že krutí strážci jednali na základě vlastní iniciativy. Bylo to jejich extrémní chování, které vytvářelo dramatické efekty studie, zejména ikonického strážce s přezdívkou „John Wayne“ pro jeho macho jednání.

3. Jeden strážce hrál úmyslně svoji roli.

Vězni dali jednomu ze strážců z noční směny přezdívkou „John Wayne“, protože jednal, jako by byl kovboj z divokého západu mimo kontrolu. Někteří kritici nicméně odmítli jeho chování, protože

pouze hrál roli tvrdého strážce. Po experimentu „John Wayne“ (David Eshelman) vysvětloval, že svoji roli modeloval podle dozorce ve filmu Frajer Luke. Řekl, že chtěl být realistický dozorce, takže se během své směny choval tak, aby byl na vězně skutečně tvrdý. Trestal vězně opakovaně četnými kliky (příležitostně tak, že někteří vězni stáli na zádech jiných), omezováním přístupu k jídlu a nastavováním dodatečných pravidel. S každou další nocí se stával více zlým, až pátou noc uspořádal ponižující divadlo, při kterém měli vězni hrát „velbloudy“, kteří spolu souloží. Tato epizoda trvala deset minut a kamera při ní zachytila, jak se všichni tři strážci hystericky smějí. Naštěstí se Zimbardo podle svých slov již dříve rozhodl další ráno experiment ukončit.

Takové jednání bylo daleko za prostým hraním role tvrdého strážce. Je také důležité zmínit, že ostatní strážci participovali v aktivitách a v jiném urážlivém jednání – v aktivitách, které byly velice podobné sexuálně degradujícím rituálům, které prováděli američtí vězeňští dozorcí na iráckých vězních ve věznici Abu Ghraib. Ponižující jednání se ale objevovalo i při zbývajících dvou směnách, nejen při té noční. Byly tyto akty brutality jen funkcí sociálního požadavku v podvodné studii, jak tvrdí Blum a jiní, nebo nám říkají něco důležitého o lidské povaze? Celá rozsáhlá evidence ukazuje na to druhé.

4. Vězeň, který vypadal, že se emočně zhroutil, to ve skutečnosti hrál, aby mohl studii předčasně opustit.

Blum ukazuje případ Doga Korpiho alias vězně 8612 jako příklad, kdy jsem byl podveden, abych věřil, že se vězeň emočně hroutlí. Fakta, ze kterých Blum čerpá, je rozhovor s Korpiem, ve kterém zaznívá: „Hrál jsem to... když si poslechnete nahrávku, můžete to slyšet v mém hlase... byl jsem dobrý zaměstnanec. Bylo to super.“ Na toto nabízí Zimbardo dvě odpovědi: Zaprvé, každý výzkumník, který věří, že jeho výzkumný participant prožívá nervové zhroucení, je eticky povinen považovat to za opravdové, i kdyby se později ukázalo, že bylo falešné. Zadruhé, nejsem jediný, kdo zhroucení považoval za skutečné, protože Doug Korpi sám v nahrávce v dokumentu *Quiet Rage* říká, že být vězněm byl jedním z nejvíce zneklidňujících zážitků v jeho životě – zkušenost natolik pronikavá, že se stal vězeňským psychologem (viz následující video).

Z nějakého důvodu se Korpiho příběh za posledních 47 let několikrát změnil, od ryzí ztráty kontroly emocí, přes opuštění studie, aby mohl vést vzpouru a osvobodit ostatní vězně, po předstírání, aby studii opustil dřív kvůli zkoušce ve škole. Korpi v dokumentu, který byl natočen 17 let po SPE, nicméně říká: „SPE byl velice mírnou vězeňskou situací a přesto způsobil, že se dozorcí chovali sadisticky a vězni byli hysteričtí.“

5. Britskému výzkumnému týmu se nepodařilo zopakovat SPE.

„Experiment“ založený volně na SPE byl zfilmován a vysílán v květnu 2002 na BBC. Strážci v něm vykazovali jen málo násilí nebo krutosti vůči vězňům a naopak, vězni dominovali strážcům, až do té míry, že strážci byli velice paranoidní a stresovaní a stěžovali si, že jsou šikanováni. Někteří strážci to nevydrželi a odešli, což neudělal žádný z vězňů. To podle Bluma zpochybňuje validitu SPE. Nicméně tato „reality show“ nesplnila vědecká kritéria replikace.

Od chvíle, kdy byli lidé celonárodními reklamami vybízeni, aby se stali herci v univerzitním sociálně vědeckém experimentu, který se objeví v televizi, každý participant věděl, že jeho jednání a hlas (mikrofony nosili neustále s sebou) uvidí a uslyší jeho rodina a kolegové v národním televizním vysílání. Výzkumníci (Alex Haslam a Stephen Reicher) často do experimentu zasahovali a pořádali veřejné vysílání z vězeňského zařízení, denní psychologické sezení, připravovali soutěže o nejlepšího vězně, který dokáže vzdorovat strážím, jako v jiných reality show připravovali denní „zpovědi“ participantů před kamerou, kde hovořili o svých pocitech. Je ironií, že výsledky této show lze interpretovat jako další důkaz „síly situace“, ačkoli v tomto případě byla „situací“ televizní skutečnost. Zimbardo tudíž odmítá tuto „replikaci“ jako vědecky validní kritiku výsledků SPE. Odpověď na tu to kritiku lze nalézt ve článku vydaném v časopise *British Journal of Social Psychology*, 2007, Vol. 127.

6. První publikace se objevily mimo peer-review periodika, aby se vyhnuly odmítnutí.

Podle Zimbarda výzkumný tým publikoval první zjištění z SPE v *Naval Research Reviews*, protože využíval financování, které vyžadovalo publikaci v tomto časopise. Další publikace se objevila v *International Journal of Criminology and Penology* na pozvání editora. V roce 1973 pak Zimbardo publikoval některé výstupy v *New York Times Magazine*, aby dosáhl širokého národního publika a využil možnost rámovat SPE jako *Pirandellian Prison*, tj. ukázat, jak hraní rolí dozorců a vězňů může roz-

mlžit hranici mezi hraním a realitou. Dále vyšla řada článků a kapitol v recenzovaných časopisech a knihách pro akademické publikum, včetně přísné peer-reviewed časopisu *American Psychologist*.

Další témata

Zimbardo ve své obraně SPE zdůrazňuje unikátnost experimentu z hlediska jeho délky (více než 120 hodin) a zjištění, že participantů navzdory vědomí, že hrají role, přebrali v simulovaném prostředí nové identity. Došlo rovněž k opakování experimentu australským týmem vědců (Lovibond, Mithiran, & Adams, 1979), přičemž potvrdili Zimbardův hlavní závěr, a sice že nepřátelské a konfrontační vztahy ve vězení vyplývají spíše z povahy vězeňského režimu než z osobních charakteristik vězňů a dozorců. K dalšímu opakování experimentu už nyní nejspíš nedojde vzhledem ke kritice neetičnosti takového typu experimentu.

Je taky důležité si uvědomit, že situačně založená behaviorální vysvětlení nejsou „omluvologií“. Zimbardo chce, aby bylo naprosto jasné, že pokouší-li se sociální psychologové o vysvětlení chování jednotlivců z hlediska vlivu externích situačních sil, nikdy tím neříkají, že neexistuje osobní zodpovědnost. Lidé jsou za důsledky svého jednání vždy zodpovědní osobně, sociálně a právně. Porozumět tomu, proč něco děláme, neomlouvá naši odpovědnost. Některé kritiky SPE tak představují naivní nepochopení této perspektivy, když říkají, že zprávou, jež SPE vysílá, je, že jednotlivci nemohou být zodpovědní za věci, které dělají. To ostatně tvrdí právě Blum, případně LeTextier v knize *History of a Lie* píše: „Ó můj bože, mohu být náckem. Myslel jsem, že jsem dobrý člověk a teď jsem monstrum.“ A nemá to být kvůli tomu, že je to hluboko uvnitř nás, ale kvůli „situaci“. Zimbardo s tímto nesouhlasí a domnívá se, že právě z důvodu tohoto nepochopení byl SPE tak populární v Německu a ve východní Evropě. Jedním dechem odmítá kritiky, které tvrdí, že SPE má omlouvat lidi za jejich „hříchy“. Přitom jde jen o rozpoznání komplexu situačních sil, které se objevují v daném behaviorálním nastavení. Poučit se a vyhnout se jim může mít velký vliv na redukci nezamýšlených individuálních reakcí.

Zimbardo věří, že se mu podařilo vyvrátit kritiky legitimacy a přetrvávající hodnoty SPE. Experiment je pro něj nadále příspěvkem k porozumění lidskému jednání a jeho komplexní dynamice. Rozmanité síly tvarují lidské jednání: jsou vnitřní a vnější, historické a současné, kulturní a osobní. Čím více porozumíme této dynamice a komplexnímu způsobu, kterým mezi sebou interagují, tím lepší budeme v podpoře toho, co je v lidské povaze nejlepší. To má také být celoživotním posláním Philipa Zimbarda.

Zimbardovu odpověď v plném rozsahu si můžete přečíst na webu prisonexp.org.



KLIMEŠ, Jaromír: Jak raději netrestat děti

MF Dnes, 7. 6. 2008, s. D6.

Ministryně Džamila Stehlíková navrhla zákonem zakázat tělesné tresty. Návrh je to neblahý – a stojí za vysvětlení proč.

Návrh Džamily Stehlíkové je veden ideou, že zákazem tělesných trestů by ubylo tělesného týrání dětí. Aby ubylo týraných dětí, je všeobecným zájmem. Jenže tělesný trest a tělesné týrání mají málo společného. Nejlepším příkladem je tu alkohol. Představme si, že by ministr zdravotnictví vyrukoval s návrhem: „Deklaratorním zákonem zakažme pití alkoholu, protože mnoho lidí neumí pít s rozumem. Ubude alkoholiků!“ Ano, existují lidé, kteří neumějí alkohol pít, ovšem to není důvod, proč prohlásit každou konzumaci alkoholu za špatnou a zlikvidovat vinařství. Víme, jak dopadly všechny prohibice.

Stejný smysl a dopad by měl deklaratorní zákaz tělesných trestů. Praví totiž, že tělesný trest je něco již svou povahou špatného. A to není pravda! Ano, mezi tělesným trestem a tělesným týráním neexistuje ostrá hranice; avšak ta neexistuje ani mezi psychickým trestem a psychickým týráním. Neexistuje ani mezi pitím alkoholu a alkoholismem, mezi asertivitou a agresivitou, mezi lékem a jedem.

Hrubé omyly

S trochou nadsázky lze říci, že výchova je řízená frustrace. Když dáme před dítě čokoládu a rohlík se sýrem, víme předem, co si vybere – to méně vhodné. Dejte dětem volbu mezi knihou a (podle věku) Krtečkem, počítačovou hrou či akčním filmem. Děti nemají záklopku, která by jim řekla, že na Krtečka nelze zírat čtyři hodiny v kuse nebo že není zdravé hrát počítačové hry šestadvacet hodin bez ustání. Existují tisíce podobných příkladů, kdy dítě řízeně frustrujeme, aby získalo užitečné návyky pro život. Hodnota těchto návyků je ohromná, protože na nich do značné míry závisí nejen zdraví dítěte, nýbrž i jeho životní úspěšnost.

Abychom mohli uskutečňovat řízenou frustraci, musíme používat nejrůznější motivační techniky. Ne vždy vystačíme s pozitivní motivací a s odměnami. Součástí výchovy bylo, je a bude i používání averzivních technik. Ty můžeme dělit na dvě kategorie: na tělesné a psychické.

Je obecně rozšířenou pověrou, že duševní je a priori lepší než hmotné či tělesné. Jenže tělesná fyzická bolest vesměs rychle odeznívá; dejme tomu bolest ze zlomeniny mizí po měsíci, avšak psychická bolest má sklon přetrvávat léta. A poslechněme si matky: na šílenou porodní fyzickou bolest zapomínají rychle, kdežto psychická újma v podobě kupříkladu toho, že partner ženu v době těhotenství zanedbával, přetrvává léta. Proto se ministryně Stehlíková hrubě mylí, když se domnívá, že dětem prospějí psychické tresty více než tělesné.

Zásahy na dlouhou dobu

Psychické tresty jsou založeny na třech mechanismech:

a) Snižování hodnoty ega (tzv. egodevalvace), sebepojetí, a to pomocí výtek typu „Kdo lže, je zlobivý, špatný, nehezký, zlý, ošklivý...”

b) Zvětšení psychické vzdálenosti, viz třeba: „Budeš-li zlobit, opustím tě nebo s tebou nepromluví ani slovo...” To je pozorovatelné nejen ve vztahu rodič-dítě, nýbrž i u partnerských rozchodů. Obě strany vztahu reaguje na krizi promptním zvětšením vzdálenosti – stáhne se a přestane komunikovat, čímž rozchod paradoxně, proti svému zájmu, urychlí. Toto zvětšování vzdálenosti se vyskytuje i u jiných savců.

c) Frustrování jiných potřeb. Například zákaz hraní na počítači, domácí vězení, stání v koutě. Tyto metody používají samotu, nudu, obecně senzorickou deprivaci k tomu, aby se dítě příště chovalo jinak.

Používat separace k trestání je zrádné; destruktivní následky přetrvávají dlouho. Jistá žena mi vyprávěla výchovnou metodu svých rodičů: když se jednou se sestrou pohádaly, nepromluvili s nimi rodiče týden ani slovo – prý aby si příště dokázaly vážit kooperace. Ještě dnes ji polévá úzkost, když si na to vzpomene. Separační reakce tedy daleko více připomíná psychické týrání dětí, než by tělesné tresty představovaly týrání tělesné.

Téměř všechny psychické tresty jsou zdlouhavé a málo akční. Separační reakce, pokud ji nespustí náhlý odchod rodiče, často nastupuje vlekle – rodič přestává hovořit, ale dítě to zjišťuje postupně, čímž dlouhodobě narůstá jeho úzkostnost, byť to tak zprvu nevyhlíží. Když se rodič přestane s dítětem ostentativně bavit, dítěti to zpočátku třeba ani příliš nevádí. Ale pak nastává volba mezi dvěma špatnými řešeními – buď trestající mlčení přeroste v zúžkostňující dusno, anebo rodič nevydrží, promluví, a tím se výchova stává nedůslednou.

Tělesné tresty takhle úzkostný dopad většinou nemají – v rychlém sledu po zlobení následuje trest a tělesná bolest odeznívá. Stejně tak tělesné tresty nutně nemají – pokud se při bití nevyjadřujeme k hodnotě dítěte – egodevalvační aspekt. Prostě toto se nedělá, protože to pak bolí.

Vytyčení hranit

I když obhajují právo rodičů používat tělesné tresty, v praxi je aplikují velmi málo. Čtyřletá dcera dostala ode mě na zadek zatím jednou, před rokem.

Šikovní rodiče mají k dispozici plejádu výchovných prostředků: od vysvětlení přes otázky po tvrdší metody (výtky, tělesné tresty) a v nejhorším zmíněné separační reakce. Děti by neměly dostávat výprask či bití na zadek častěji než jednou měsíčně; jinak dochází k inflaci trestu. Psychické i tělesné trestání totiž funguje na základě kontrastu. Je-li dítě uvyklé na poměr devět pochval ku jedné výtce, nabírá po trestu sklon změnit své jednání směrem k pochvalám. Je-li dítě zvyklé na poměr devět trestů

a jedna pochvala (např. rodiče jsou mylně přesvědčeni, že za samozřejmosti se nechválí), pak vnímá pochvalu jako cosi nepatřičného a má sklon ji ignorovat. Dochází ke zdegenerovanému vnímání trestu jako odměny – když mě trestá, tak si mě všímá a má mě rád, když mě netrestá, tak pro něj neexistuji...

Tudíž nejlépe funguje tělesný trest jako referenční bod. Když má dítě „svůj den“, dává rodič na sobě postupně dobře znát rostoucí napětí, informuje, vysvětluje, brunátní a postupuje v zásadě jako u hypnózy: oznamuje, že se něco bude dít, že se to začíná dít, že se to děje... Stupňující se varovné signály slouží dítěti coby teploměr toho, jak moc by mělo zauvažovat o změně svého chování. Proto musí rodič emotivně ukazovat míru své naštvanosti, aby z těchto projevů mohlo dítě vyčíst, že v určitém momentu došlo k vyrovnání frustrace jeho a rodiče – a že tedy hrozí trest. Závěrečným signálem by mělo být varování před tělesným trestem a občas pak i tělesný trest samotný. Při tomto rodičovském postupu dítě zpravidla nenechá situaci dojít až do fáze tělesného trestu, nýbrž samo se stáhne před jeho vrcholem.

Tělesný trest tudíž slouží spíše coby vztyčený prst. Důležité je, aby dítě vědělo, že rodič dělá správně, když mu třeba jednou za půl roku naplácá. A ne že bude vůči rodičům argumentovat za pomoci zákona: „Ano, já sice zlobím, ale ty – táto, mámo – porušuješ zákon! A já si na tebe budu stěžovat sociálním pracovníkům.“ Právě tohle běžně vidíme ve školách.

Jednou z chyb rodičů je, že varování před tělesným trestem používají příliš brzo: „Jestliže nepřestaneš, budu ti muset nařezat!“ Taková věta zavazuje. Řeknu-li ji s klidnou tváří a dítě nepřestane, tak mu podle svého slibu budu muset nařezat, neboť jinak nastupuje nedůslednost. Kombinace klidné, avšak důrazné řeči a jasných, byť tvrdých pravidel se doporučuje při práci s adolescenty. U předškolních dětí by se ovšem neměla objevovat dvojná vazba – klidná řeč a tvrdé tělesné tresty; emotivní a trestající chování by spolu měly komunikovat.

Bez zajímavosti není, že v policejní psychologii se doporučuje obdobný postup. Policisté se ku příkladu dostanou do situace, kdy při domácí hádce vytáhne muž pistoli, začne vyhrožovat a žena přivolá policii. V jednom okamžiku proti sobě stojí s vytaženými zbraněmi manžel a policisté. Nedoporučuje se, aby policisté mluvili tiše či mlčeli, stáli s kamennou tváří jako agent 007, protože stejně jako děti i pachatelé odvozují závažnost situace z emotivních projevů policistů. Imitace filmových vzorů stála život řadu policistů. V tichu totiž narůstá napětí, které někdo nevydrží a zmáčkne spoušť. Naopak policista by měl začít křičet opakující se instrukce: „Polož tu zbraň! Odlož ji na stůl a nic se ti nestane!“

Rodiče se někdy mylně domnívají, že aby tělesný trest fungoval, musí bolet. Nemusí. Již dvouleté děti rozumí tělesným trestům coby gestu. Problém tkví spíše v tom, že rodiče neustojí následnou argumentaci. Například rodič jemně plácne dítě přes ruku, aby už konečně nesahalo na mobil. Dítě reaguje slovy, jimž se naučilo ve školce: „Nebolí, nebolí...“ Co teď? Seřezat, nebo jen stupňovat varování? Netřeba. Povšimněme si: v této chvíli dítě už přestalo na mobil sahat. Rodič tedy dosáhl svého a stačí říci: „Já nechtěl(a), aby to bolelo, ale jen abys mobil nechal(a) na pokoji.“

Ach, ty večery...

Aby to všechno bylo ještě méně jednoznačné, patří se dodat, že tělesný trest je sice legitimní výchovný prostředek, avšak ne vždy vhodný. Respektive klade nároky na porozumění psychologii dané situace. Nejčastější chyby se dělají večer.

Jestliže je dítě kvečeru nezvladatelné, je třeba si uvědomit, že jde u něho o autostimulaci, kterou se brání nepříjemné klesající aktivitě a únavě. Seřeže-li rodič potomka, aktivaci mu nesníží, nýbrž zvýší – dítě bude ještě divočejší a bude hůře spát. Rodič by si měl dát pozor na dvě věci.

a) Dneska děti běžně chodí spát příliš pozdě a následkem toho trpí spánkovou deprivací. Projevu se zlobením a psychickými rozlady nejen kvečeru, nýbrž po celý den. U dětí je osm hodin spánku naprosté minimum, spíše se vyplácí deset hodin a spánek odpoledne.

b) Večer u dítěte nastává potřeba snižovat psychickou vzdálenost od rodiče. Je evoluční normou, že děti usínaly po západu slunce společně s rodiči. Bylo by absurdní, kdyby matka v pravěku strčila dítě do vedlejší sluje. Dítě nejraději usíná s hlavou zabořenou do rodiče. Jestliže rodiče v deset v noci nutí přetažené děti usínat v oddělených místnostech, pak je to znásilnění přirozenosti a týrání. Jako kdybyste chtěli odnaučovat kozu, aby dělala bobky, kudy chodí. Je škodlivé vnucovat dětem oddělené pokoje, dokud po nich samy nezačínají volat, dokud nezačnou toužit po soukromí. To rozhodně nevidíme u dětí do šesti let.

Jestliže rodiče mají nevladatelné dítě, zpravidla je to tím, že nerozumějí jeho psychice a neumějí analyzovat logiku jeho chování. Potom jakékoliv excesivní trestání, ať psychické či tělesné, nevede k cíli. Viděl jsem, jak zoufalí rodiče intenzivně bili adoptované dítě, protože si nevěděli rady s jeho hledáním vlastní romské identity. Takovéhle stadium se již vyznačuje zoufalstvím – rodiče se smířují s myšlenkou, že nad dítětem zlomí hůl a vrátí je do ústavu. Toto období bývá zpravidla provázeno zvýšenou měrou tělesných trestů hraničících s tělesným týráním; avšak není to problém trestů jako takových, nýbrž především nevládnutí výchovy osvojeného dítěte.

Na věku záleží

Vhodnost tělesných trestů by měla být limitovaná i věkem. Intenzivnější tělesné tresty, jako výprask, naplácání na zadek a podobně, by se neměly používat u dětí mladších než dva roky. Do dvou let vystačíme s tělesnými tresty coby gesty (maximálně plácnutí přes ruku či zadek). Podobně i u adolescentů vzhledem k jejich zjištěnému prožívání je vhodnější používat jiné metody výchovy než tělesné tresty, nemluvě o nebezpečí, že tělesný trest se zvrtné v bitku, v následné volání policie, vyhánění dětí z domova a jiné excesy.

V moderním světě se zapomíná na tradiční výchovné nástroje minulých generací. Adolescenty a mladší dospělé nelze řídit ani psychickými, ani tělesnými tresty. Selhává i pozitivní motivace: „Uč se, ať to někam dotáhneš.“ Ale vždy v minulosti se tato věková vrstva řídila morálkou a ideovými i případně ideologickými koncepty, tudíž zčásti i skrze pocity viny. Tyto děti značně tíhnou k myšlenkovým hnutím a jsou schopny takové teorie vnímat (a řada z nich posléze chce studovat filozofii či psychologii). Rodiče by tedy potomkům měli od dětství vštěpovat určité ideje a morální zásady, které děti v adolescenci opřou o nějaký filozofický základ. Vznikající světónázor, opřený o vhodný myšlenkový systém, je očkováním, které krotí excesy v tomto věku.

Anglii bych sem netahal

Jestliže ministryně Stehlíková by ráda zabránila tělesnému týrání pomocí deklaratorního zákona, zajímalo by mě, zda vymyslí nějaký deklaratorní zákon, jímž zabráni psychickému týrání. Například co s ironií? Zejména otcové často reagují na zlobící dítě ironizací („to bude fakt paráda, až tě přejede auto“), přičemž běží o zrádné psychické trestání, poněvadž malé děti ironii nerozumějí, vnímají ji rozporuplně – úzkostně nebo doslova. Matky používají jiný egodevalvační mechanismus, naříkavé výtky: „Proč mi to, proboha, děláš? To musíš furt zlobit?!“

Jestliže chceme krotit rodiče, aby nepoužívali přemíry tělesných trestů, ještě více je musíme krotit, aby nepoužívali přemíru psychických trestů. A jestliže rodičům vezmeme jeden z důležitých výchovných nástrojů, tělesné tresty, tak v praxi následkem nebude kvalitnější výchova, jak se domnívá Džamila Stehlíková, nýbrž další rezignování na výchovu. Poukazuje-li ministryně na anglickou výchovu, tak právě tam bychom neměli zajít: výchova samospádem proslavila tuto zemi minimálně po starém kontinentě nevladatelnými bandami chuligánů. Buď rodiče budou porušovat zákon, nebo – jako v Anglii – vypoklonkují dítě z bytu, jakmile to bude možné; anebo je dají ho do internátní školy. Jedna žena takto přivedla syna na policejní stanici a prohlásila: „Nechejte si ho tady, já ho nevládám.“ To měl být trest za to, že přišel pozdě domů a kouřil marihuanu. Ukázkový případ psychického trestání dítěte pomocí hospitalismu.

Globální nejistota

Ve všech vyspělých zemích se objevuje jev, který by se dal označit za globální výchovnou nejistotu. Ani odborníci, natož rodiče se neshodují na tom, jak v rychle měnícím se světě vychovávat děti. Zmizel konsenzus, který panoval v minulosti. Nynější svět nejistoty je rájem pro sociální inženýry, kteří se srdcem na dlani vymýšlejí experimenty na lidech. Dneska se pousmějeme historickým návrhům na léčení duševních chorob – například Sydenhamově léčbě pomocí železných pilin či Charcotově třepací židli. Ale ve své době to byly dobře míněné nápady předních psychiatrů.

I když zákaz tělesných trestů ve výchově má asi tolik logiky jako ona třepací židle u schizofrenie, musíme na adresu Džamily Stehlíkové přiznat, že výchova dětí, a zejména různé formy trestů, jsou složitou záležitostí, což poněkud omlouvá naivní představy paní ministryně.

Autor je psycholog

BENEŠOVÁ, Klára: Je agrese zlá?

BENEŠOVÁ, Klára. *Neverbální komunikace jako zbraň*. Bakalářská práce. FF OU, 2017. Vedoucí práce: Vladimír Šiler. Kap. 2, s. 19–31.

Zabýváme-li se agresivitou, nemůžeme se vyhnout otázce, zda a nakolik je přirozená, případně zda a nakolik se do evolučního procesu dostala odjinud. Částečně nám na tuto otázku mohou odpovědět vědní disciplíny jako etologie, sociobiologie, ale třeba i psychoanalýza. Své řešení by pochopitelně nabízela i teologie.

2.1 Etologie

Za spoluzakladatele etologie je pokládán Konrad Lorenz. Jeho kniha *Tak zvané zlo* se zabývá právě porovnáním agrese u zvířat a lidí. Konrad Lorenz rozlišuje agresi mezidruhovou a vnitrodruhovou. Jde-li o lov kořisti, tedy obživu, máme sklon moralizovat a celý „zákon džungle“ pokládat za brutální, „nehumánní“. Lorenz ale říká, že do džungle svou vlastní morálku tahat nesmíme. Zlo ve skutečnosti není zlem. V přírodě plní vlastně funkci dobra. Podstata darwinovského boje „všech proti všem“ je většinou chápána špatně jako bezúčelná a evolučně nadbytečná agresivita. Potravní řetězec ale nemá nic společného s agresí. Lev požírající antilopu se nedopouští zla. To by se musel téhož zla dopouštět i býk pokojně spásající travu. Darwinovský „boj o přežití“ je něco jiného než shon za potravou. Musíme tedy učinit první rozlišení. Za „boj“, ať už útočný či obranný, Darwin pokládá spíše vnitrodruhovou agresi, nadto ji nevidí jako „zlo“, ale jako konkurenční tlak, soupeření, soutěž. Konkurence je tedy oním selektivním tlakem, který Darwin pokládá za motor evoluce. Nemusí jít vždy jen o vnitrodruhovou „vylučovací soutěž“, i v mezidruhových bojích může jít o soupeření například o teritorium či potravní zdroje. Toto „zlo“, které je fakticky soutěží, nikoli prostě bojem, je evolučně výhodným nástrojem, který zoceluje jedince, a posléze i mutace celého druhu, čímž posouvá vývoj na vyšší, komplikovanější, komplexnější rovinu.

Zejména vnitrodruhová agrese podle Lorenzovy teorie vlastně (většinou) žádným zlem není, naopak je součástí instinktivní výbavy tvorstva, sloužící jeho přežití pomocí lepší adaptace na měnící se prostředí.¹⁴ V přírodě takové agresivní chování zpravidla není krvavé a nevede k fatálnímu vyhubení. V běžných podmínkách naopak zvyšuje „fitness“ jedinců a posléze i druhu. Lorenz ovšem současně dodává, že nás to nesmí svádět k primitivní analogii s lidským druhem. Zdá se, že i v jinak dobře vyvážené přírodní evoluci se někdy něco zvrtně, a to i z malicherných podnětů, a výsledkem je katastrofa – zabíjení, masové ničení, samoučelná agrese. Člověk může být sice viděn jako živoch se zdravou, evolucí ověřenou instinktivitou, ale má-li v ruce jaderné zbraně – a dojde-li k nepatrnému vychýlení instinktů z jejich bezpečných kolejí, klidně by dokázal zničit sebe sama i celý svět.¹⁵

Konrad Lorenz se vyrovnává s konkurenčními teoriemi lidské přirozenosti. Některé tvrdí, že zlo, zlo v mravním smyslu, vyvěrá z člověka, z jeho hříšné, podstatně pokažené přirozenosti. Vybuchuje navenek zejména ve stavu frustrace, například z nedostatku lidských kontaktů a pozitivních podnětů. Na základě této teorie pak staví některé terapeutické a pedagogické koncepce, které tvrdí, že zejména děti je třeba uchránit takových frustrací, aby v nich jejich přirozené zlo spontánně nepropukalo. Lorenz zesměšňuje výsledky takové, zejména americké, školy „neautoritativní výchovy“ – zástupy rozmazlených drzých fracků, kteří jsou všechno, jen ne neagresivní. Jsou ale i opačné teorie, které tvrdí, že zlo v člověku primárně není, vzniká v něm jako přirozená instinktivní reakce na jisté podněty zvenčí. Nebude-li takových podnětů, člověk bude učiněný beránek, myslí si behavioristé. Tento deterministický, mechanistický názor Lorenz odsuzuje jako nevědecký. Člověka totiž behavioristé pojmají jako věc, fyzikální stroj, který máme jen správně ovládat příslušnými tlačítky.

¹⁴ LORENZ, Konrad. *Tak zvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 49.

¹⁵ Tamtéž.

„Přeorientování útoku a jeho nová orientace je nejgeniálnějším prostředkem, jaký vývoj druhů vynalezl, aby agrese svedl do neškodného koryta,“¹⁶ říká Lorenz. A prokázal, že toto přeměrování se děje rituálně, „symbolicky“. A teorie symbolického přeměrování agrese je pokládána za jeho geniální objev, za nějž dostal Nobelovu cenu. Lorenzovo pozorování zvířat a experimentální potvrzování zjištěných zákonitostí se týkalo převážně akvariálních rybek, hus, kachen, havranů, ale i psů. Rituál, tedy opakovaný vzorec zjednodušeného chování, pomáhá geneticky uložit nově naučené, získané lepší řešení konfliktů do instinktů. Proces přechodu z ontogeneze do fylogeneze je sice dlouhý a složitý, ale dá se prokázat, že v evoluci funguje. Díky rituálům vznikne nový instinktivní vzorec chování, který napodobuje nějaké jiné chování, ale jen vnější formou, tedy symbolicky – ale přesto je to evolučně výhodné.¹⁷ „Řetěz způsobů chování, který původně sloužil jiným objektivním a subjektivním účelům, se stal samoučelným, autonomním rituálem.“¹⁸ Tak popisuje Lorenz vznik nových instinktů, které mohou být stejně významné jako tzv. velké pudy, jako je páření, přijímání potravy, útěk nebo útok. Stávají se součástí velkého „parlamentu instinktů“.

Nás zajímá to, že tyto ritualizací nově vzniklé pudy podle Lorenze dostávají často za úkol opovnat agresi, svést ji do neškodného řečiště a tlumit tak její škodlivý dopad na celý druh.

Můžeme tento proces vztáhnout i na člověka? My máme kromě genetické fixace také možnost kulturního přenosu získaných účinných řešení problémů. Genetická fixace trvá mnoho desítek generací, zato proces učení se, tradování, se dá kulturně osvojit už během dvou tří generací. Zejména je-li zkušenost zakódována do symbolického jazyka rituálů, funguje tradování snáze. O symbolech můžeme vlastně mluvit jen u lidí, u zvířat si tak jen pomáháme příměrem, měli bychom užívat uvozovky. Symbolické kódování je evoluční výhodou naší kultury oproti „jen“ rituálnímu přenosu ve zvířecí říši.

Upevňování zvyků do rituálních vzorců je v nás biologicky zakódovanou strategií účinného přenosu zkušeností mezi generacemi. Není náhodou, že právě malé děti mají tak vyvinutý smysl pro rituální opakování a že struktura jejich her je do značné míry rituální. Máme společné, společenské rituály spojené s jídlem, seznamováním, rozlučováním, ale máme i vysloveně osobní, individuální, soukromé rituály, třeba při usínání. Pouhý zvyk se snadno může už po několikerém zopakování stát rituálem, jehož obsah se postupně vytratí, ale forma získá nutkavou podobu. Lorenz uvádí příklad náboženských rituálů, o jejichž původním smyslu se nedá zjistit nic. Máme různá nutkavá jednání, jimiž zakrýváme třeba rozpaky, aniž bychom ale věděli proč, a co původně tato gesta či slůvka znamenala. Někdy je nesnadné rozlišit, zda jsme si něco pouze oblíbili, jako svůj dobrovolně zvolený zvyk, anebo zda nám byl nenápadně podsunut kulturou, jejím podprahovým působením, včetně iluze, že ho konáme rádi a z vlastní vůle.

Rituály jsou tedy jakousi „mechanikou“ emocí, „psychologickou“ technikou pro zvládání sebe sama, ale i konfliktů v interakcích. Těmto interakcím můžeme říkat komunikace. Komunikace, tedy dorozumívání, má zpravidla podobu výměny nějakých sdělení, byť by to byly jen šifrované signály. Lorenz na bazální úrovni komunikace mezi zvířaty i mezi lidmi rozlišuje dva typy rituálně zprostředkovaných aktů – 1) svedení agrese do neškodného řečiště a 2) vytvoření pouta, které spojuje dva nebo více příslušníků téhož druhu.¹⁹ V obou případech spočívá efektivita rituálně zprostředkované komunikace v tom, že je vytvořen velmi jednoduchý rámec poměrně strnulého jednání, které minimalizuje nebezpečí, že by si tento akt jako komunikační signál (sdělení) někdo mylně vyložil. Toto typizované jednání má v podstatě předepsaný průběh, který se fixací zmechanizuje. Jde-li o složitější sérii rituálů, hovoříme pak o ceremoniálu, jako jsou například obřadné námluvy u zvířat nebo svatební obřady u lidí. Rituály i ceremoniály se druh od druhu, kultura od kultury liší, ale to, že se s takovou úporností opakují či nově tvoří, je vždy a všude stejné. Stejně je i to, jak se vymykají kontrole a svému původnímu účelu a průběhu. Žijí si svým vlastním životem, chovají se poměrně samostatně. Mají totiž onu evolučně důležitou funkci – vytvářet pevná spojení a zabraňovat agresi, která soudržnost narušuje. Postupně se přidává i třetí funkce rituální komunikace – vytváření skupinové identity, vymezování skupiny vůči jiným sku-

¹⁶ LORENZ, Konrad. *Tak zvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 56.

¹⁷ Tamtéž, s. 60.

¹⁸ Tamtéž, s. 64.

¹⁹ Tamtéž, s. 71.

pinám.²⁰ Na vyšší evoluční úrovni, v lidské kultuře, se z těchto primitivních komunikačních forem postupně vyvinulo takřka vše – umění, náboženství, láska i přátelství. Existence velkých skupin sociálně žijících tvorů, jako jsou třeba lidé, by nebyla udržitelná bez těchto tří jednoduchých funkcí rituálně fixovaných vzorců jednání. To, čemu v případě lidí říkáme morálka (mravy, etika), se vlastně evolučně vyvinulo v konkrétních skupinách jako standard chování, „slušné způsoby“, jež se danému společenství staly přirozeností. „V průběhu každodenního života si nejsme vědomi, že funkce těchto 'slušných způsobů' spočívá v potlačování agrese a vytváření sociálního pouta, totiž 'koheze skupin', jak to nazývají sociologové.“²¹

Kulturní konvence a kolektivní stereotypizace představ jsou tak na jedné straně dobrým pojítkem societ, ale současně i zdrojem nedorozumění mezi jednotlivými skupinami, například národy, regiony, náboženstvími. Komplikované symboly se pak stávají součástí složitých ceremoniálů a představ i v politických ideologiích, a to navzdory tomu, že jde o lidi věřící, že se řídí rozumem a vědeckými teoriemi. Konrad Lorenz nikdy nepřestává zdůrazňovat, že jako lidé stojíme na vrcholu evoluce a že naše kultura je dovršením, ale současně i zvědoměním evoluce samé, a proto jsme schopni, a máme přímo povinnost, své chování racionálně kontrolovat a do jisté míry vědomě řídit. Jakkoli jsou naše biologické a sociální instinkty přirozené a tím evolučně legitimní, potřebují rozumný dohled naší odpovědné morálky.²² Jde především o to, že už jsme schopni porozumět mechanice rituálně kodifikované komunikace, a proto bychom měli umět pochopit, že jiné skupiny užívají jiné kódy, které nejsou nutně méněcenné.

Konrad Lorenz bývá za své biologizující vidění člověka často kritizován. On se ale vždy brání, že jeho humanismus je vyspělejší právě proto, že se dokázal přenést přes „přirozené“, „živelné“ sklony uzavírající nás do „otroctví zvyků“ jednotlivých kultur a societ.

Setrvejme ale ještě u tohoto „zoomorfního“ pohledu na člověka a prozkoumejme podrobněji některé ritualizované vzorce jednání. Zajímá nás zejména mechanismus odvedení nežádoucí agrese neškodným směrem, a to cestou neverbální komunikace. Na počátku fylogeneze byl jistě nějaký ontogenetický počin, tedy každý rituál musel povstat v podstatě náhodou z konkrétního komunikačního aktu. Musel to být chytrý jedinec, který dokázal odvrátit útok vtipným trikem, kdy do už rozvíjejícího se sledu agresivních událostí vložil nějaký „teatrální“ akt, tedy akt „samoúčelný“, „symbolický“, který musel útočníka překvapit a vyšinout z navyklého vzorce agresivního jednání, aniž by to ale znamenalo jeho porážku, dokonce to celý boj převedlo do „nemateriální“, tedy „symbolické“ roviny. Uvozovky v tomto případě znamenají, že u zvířat nepředpokládáme existenci ani symbolů, natož pak divadla, vyjadřujeme se tedy metaforicky. Ale metafory divadla jsou sugestivní, díváme-li se na souboje samců o samičku a jejich předstírané bojové výpady a imponující gesta. Nebo na složité „scény“ a výpravné „kostýmy“ v obřadech namlouvání, kde jde o to, aby nejen došlo ke spáření, ale aby se taky k sobě dostaly co nevhodnější geny. Na těchto rituálech a ceremoniích je nápadné, že v podstatě všichni účastníci jsou nakonec nějak uspokojeni, i když reálně všichni uspokojení být nemohou. Societa neutrpí újmu, ale ani jedinci „neztratí tvář“. Ritualizované přesměrování jednání se vyvinulo v nejrozmanitějších skupinách tvorů, protože se jevílo jako velmi efektivní právě v tom, že poskytovalo dostatečnou satisfakci všem. To si připomeneme v následujících kapitolách, kdy se budeme zabývat lidským chováním a zejména užitím některých neverbálních nástrojů nejen k přímé agresi, ale častěji právě k odbourávání agrese a vyražení zbraní protivníkovi z rukou.

Agrese podle etologů tedy sehraává v evoluci velmi důležitou roli, je nástrojem konkurence, jež zvyšuje fitness jednotlivých členů, zajišťuje genetickou úspěšnost nejschopnějších jedinců a tím progres celé komunity a druhu. Většina živočichů má skutečnou schopnost v boji sokovi vlastního druhu vážně ublížit. Evoluční nutkání k agresi je značné. Přesto ale většinou „krev neteče“. Protože agresivní výpad proti konkurenci se buď sám zarazí v půli, neboť už samotným předvedením bylo dosaženo vnitřního uspokojení, nebo byl ztlumen chytrým ritualizovaným protitahem soka a oba soupeři „vzali remízu“, jež oba dostatečně uspokojila. Jak u zvířat, tak u lidí se nejčastější, „nejprimitivnější“ formy agrese zástupně předvádějí v minimalizovaných rituálech „pozdravů“. Lidé si většinou neuvědomují, že pozdrav je vlastně zažehnáním nebezpečí, že úsměv je smířovací ceremoniál. Nebo že triumfální sbo-

²⁰ LORENZ, Konrad. *Tak zvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 73.

²¹ Tamtéž, s., 74.

²² Tamtéž, s 77.

rový pokřik na fotbalovém stadionu se v ničem neliší od triumfálního pokřiku husího hejna – stmeluje skupinu.²³ Triumfální pokřik je ovšem ritualizací původně výhrůžných projevů.²⁴

Při bližším zkoumání anatomie jednotlivých rituálů spatříme jejich pozoruhodnou efektivitu. Boj mezi housery soupeřícími o samičku nebo hnízdiště vypadá opravdu dramaticky, rány křídly, údery zobákem, hlasitý křik. Ale málokdy trvá víc než několik vteřin. Ritualizované teatrální náznaky jsou výmluvné a účinné. Vítěz poraženého nikdy nepronásleduje. Oba soupeři, kteří se symbolicky utkali, se napříště jeden druhému vyhýbají. Není-li už možno se setkání vyhnout, upadají oba soci do zvláštních přeskokových jednání, jako by byli v rozpacích – předstírají, že si čistí peří, ořepávají nečistotu ze zobáku, jen aby se vyhnuli konfrontaci, ale přitom „neztratili tvář“. Je vidět, že existuje vzácná rovnováha mezi tím, co drží na uzdě agresi, a tím, co vytváří pouto.²⁵ V té souvislosti je zajímavé, že u zvířat, u kterých se téměř nevyskytuje vnitrodruhová agrese, nepanuje nějaká láska a harmonie, jak bychom snad antropomorfne předpokládali. Soudržnost v takových komunitách je anonymní. „Osobní vztahy“, individualizované svazky se nacházejí pouze u zvířat s vysoce vyvinutou vnitrodruhovou agresí, svazky jsou dokonce tím pevnější, čím je druh agresivnější. „Vlk je nejvěrnější ze všech přátel,“ říká Lorenz.²⁶ Vnitrodruhová agrese je ale evolučně o miliony let starší než osobní přátelství a láska. Nicméně osobní svazek vznikl z vnitrodruhové agrese ritualizovaným přeměrováním. Tyto rituály se „osamostatnily“ a z instinktivního jednání se staly potřebou.

Zde vidíme, že požadujeme-li po lidech, aby složili zbraně a byli nenásilní, chceme po nich něco nepřírozeného. Nenásilné řešení konfliktů je evolučně pozdní vymožeností, a i my se mu musíme kulturně a civilizačně stále učit a přizpůsobovat.

Tady Lorenz nasazuje svou pozoruhodnou tezi, že dojde-li někdy mezi jedinci ke vskutku litému boji, je to zpravidla tehdy, když se oba velmi dobře znají, a proto je kupodivu nechrání anonymní mechanismy přeměrovávacích rituálů, protože ze sebe nemají takový strach. Tehdy se stane, že pod povrchem neblokované přirozené agresivity se objeví skutečná nenávist. Lorenz na citovaných stranách dokládá, že takzvaná láska je vlastně pouto, v němž je účinně zakrytá agrese. Ale dojde-li k přerušení pouta, probudí se něco horšího než běžná agrese – nenávist, již Lorenz antropomorfne pojímá jako skutečné zlo v morálním smyslu a jako nebezpečí v evolučním smyslu. Nenávist pokládá za „ošklivou malou sestru lásky“²⁷. Dokonce tvrdí, že agrese může existovat bez své protiváhy – lásky, ale láska nemůže existovat bez agrese, byť rituálně spoutaná. Na rozdíl od agrese se tedy nenávist vždy obrací k jedinci, konkrétnímu jedinci, právě tak jako láska. Lorenz tvrdí, že zkušenosti zoologové si mohou takový antropomorfismus dovolit a vést analogie mezi sociálním chováním některých zvířat a společenským chováním lidí. Neznamená to, že jsme „jen“ zvířata, ale znamená to, že složité způsoby chování u některých živočichů byly natolik evolučně úspěšné, že je lidé uplatnili taky.

Lorenz nabádá, aby nás to vedlo k pokoře, abychom se vzdali pošetilého trvání na své druhové nadřazenosti. Konrad Lorenz si tedy myslí, že člověk je sice přirozeně latentně agresivní, ale není v zásadě, tedy deterministicky zlý. Není ovšem ani přirozeně „dobrý“ ve smyslu dnešních mravních požadavků. Lorenz věří v rozum a humanismus, spoléhá na to, že lidstvo bude umět vzít svou kulturní fázi evoluce do svých rukou a nedopustit její kolaps. Tato víra alespoň prosvítá z celé jeho knížečky *Osm smrtelných hříchů lidstva*.²⁸ Jakkoli antropomorfne mluví o zvířecím a zoomorfne o lidském jednání, nakonec spoléhá na sociální chování lidstva, na politickou kulturu a roli humanitních věd.

2.2 Sociobiologie

Edward O. Wilson, jeden z otců sociobiologie, se rovněž zabývá agresivitou. Tvrdí, že většina vědeckých teorií počítá s větším podílem genů a menším podílem vlivů prostředí. Ne že by byla agresivita přímo dědičná, ale máme vrozené dispozice, jež se však v některém prostředí rozvinou, v jiném ale

²³ Husím hejnům a jejich rituálům se Lorenz věnuje především v 11. kapitole knihy *Tak zvané zlo*. Kolektivnímu agresivnímu nadšení a politické propagandě pak v samostatné kapitole knihy *Odumírání lidskosti* (LORENZ, Konrad. *Odumírání lidskosti*. Praha: Mladá fronta, 1997.), s. 121–126.

²⁴ LORENZ, Konrad. *Tak zvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 181.

²⁵ Tamtéž, s. 182–183.

²⁶ Tamtéž, s. 183.

²⁷ LORENZ, Konrad. *Tak zvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 181.

²⁸ LORENZ, Konrad. *Osm smrtelných hříchů lidstva*. Praha: Academia, 2001.

méně. V tom se nelišíme od primátů. Ale lidská agresivita není prostě jednoduchý živočišný pud, který je možno ventilovat, jak si myslel třeba Freud, nebo zástupně přesměrovat, třeba ve sportu, jak si myslel Konrad Lorenz. V genech ani v mozku nenajdeme žádné jedno centrum agresivity. Nadto agresivity je více druhů – při hájení teritoria, shánění potravy, boji o sexuální partnery, zápasu o dominanci ve skupině. Jsou i pozitivní funkce agrese, například výchovné, při odstavování mláďat. Wilson říká, že pod vlivem psychoanalytiků (zejména Ericha Fromma) a etologů (Konrada Lorenze) jsme nabyli dojmu, že člověk je krvelačná bestie. Jsou horší tvorové, např. hyeny, lvi, nebo třeba někteří mravenci. „Kdyby paviáni pláštíkovi vlastnili nukleární zbraně, do týdne by zničili svět.“²⁹ Sociobiologové na rozdíl Fromma či Lorenze namísto pudu a jeho vybití či přesměrování nabízejí model genetického potenciálu a učení. V odvěkém sporu, zda příroda nebo kultura, vrozené versus získané, přirozenost nebo kultivace, genetika versus pedagogika, se Wilson nepřiklání ani k jednomu z pólů.³⁰ Tvrdí, že agresivní chování, zvláště to mimořádně společensky nebezpečné, je naučené, získané. Ale tento proces učení je zděděný, dokonce snad až naprogramovaný. Pokud nastanou vhodné podmínky, jsme silně nakloněni tomu sklouznout k hluboce zafixovaným agresivním vzorcům chování, které si neseme v genetické výbavě ještě z předkulturních fází vývoje. Dědíme jisté obecné vzorce agresivního chování. Z nich se ale v dané době a kultuře naučíme jen některým.³¹ Dostaneme-li se ale do situace, na niž nejsme svou společností připraveni, odblokují se staré, hluboce uložené vzorce chování a ty se teď už společností nekontrolovatelným způsobem rozvinou – a dějiny se potom diví, „kde se to v těch lidech vzalo“, když to přece byli civilizovaní lidé jako my. Wilson tedy věří, že nahlédneme-li mechanismy fungování agrese v našich genech, mozcích, instinktech, toto vědecké poznání nás od nich do značné míry osvobodí. Myslí si, že v těsněji semknutých a vícenásobně provázaných lidských pospolitostech nepropukají konflikty tak snadno, protože lidé jsou propojeni četnějšími loajalitami. „Když se spleť loajalit stane ještě hustší, nebudou si budoucí generace moci troufnout považovat se navzájem za naprosto odlišné na základě rozlišnosti v rase, jazyku, národnosti, náboženství, ideologii a hospodářském zájmu.“³²

Sociobiologie na rozdíl od etologie přihlíží i k roli genů. Sociobiologové na základě výzkumu molekulárních biologů a neurovědců dokazovali, že to nejsou jen naučené a tradované vzorce chování, co nás determinuje. Zkrátka mírně zrelativizovali váhu vlivů kultury ve prospěch nature, resp. nechtěli přecenit roli kultury a podcenit roli biologie. Sociobiologie potvrzuje roli genotypu, genetické struktury typické pro určitého jedince a jeho genetické příbuzné. Je to tedy ještě víc zoomorfní pohled na člověka, než jaký uplatnila etologie. Nejde ale o primitivní determinismus, protože genetické vlivy jsou složité provázané. Nicméně sociobiologie má sklon mluvit o „genech agrese“, „genech alkoholismu“ či „genech altruismu“. Genetické výzkumy na muškách octomilkách, ale i lidských jednovaječných dvojčatech, tyto jejich teze do jisté míry potvrdily, resp. usnadnily tuto interpretaci zjištěných zákonitostí.

Sociobiologie je proto obviňována, že rozvíjí neodarwinismus v duchu principů konkurence, soutěže, tedy kapitalismu a pravicových ideologií. Říká totiž, že podle jejího výkladu se evoluce řídí směrem k prospěchu jedince (genotypu), nikoli skupiny (fenotypu). To je rozdíl od primitivního biologického materialisticko-mechanistického determinismu, který upřednostňoval skupinu, druh. Spor mezi individualistickým a kolektivistickým pojetím selekce se vede především nad problémem altruismu. Klasický biologismus tvrdí, že výběr směřuje k prospěchu druhu. Sociobiologie naopak dokládá, že takové případy se dějí jen vzácně a nemají evolučně valný význam. Podle ní selekce sleduje prospěch jedince jako nositele specifického genotypu. Tak to formuloval Richard Dawkins ve své slavné knize *Sobecký gen*.³³

Etologové tvrdí, že je rozdíl mezi mezidruhovou a vnitrodruhovou agresí. Vnitrodruhová je vždy omezoována v zájmu zachování druhu ritualizací, přesměrováním agrese do symbolické náhradní rovin. Sociobiologové si nemyslí, že člověk je nějak mimořádně chráněn mechanismy přesměrování. Agrese je navíc podle nich nástrojem konkurence, a ta je v podstatě zdravá. Sociobiologové se pokládají za důsledné darwinisty. Výzkum tzv. přírodních národů potvrzuje, že jejich skupiny jsou v permanentních

²⁹ WILSON, Edward O. *O lidské přirozenosti*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1993, s. 103.

³⁰ Tamtéž, s. 117.

³¹ Tamtéž, s. 112.

³² Tamtéž, s. 162.

³³ DAWKINS, Richard. *Sobecký gen*. Praha: Mladá fronta, 2003.

válkách všech se všemi, a to bez zjevných příčin. Je to vlastně boj o zdroje – potravy, vody, důležitých surovin apod. Tyto války byly motorem rozvoje mozku a inteligence člověka. A pokud taky spolupráce, pak spíše spolupráce v boji než ve formě altruistické solidarity. Odmítají tzv. loveckou hypotézu, podle níž to byl především hon za kořistí, co naučilo lidi kolektivně spolupracovat. Přiklání se spíše k tezi, že inteligenci rozvíjelo rozlišování lidí na přátele a nepřátele, naše a cizí. Vynalézavost ve zbrojení a vedení válek zocelovala evolučně geneticky schopnější komunity. Nejen Konrad Lorenz je tedy obviňován, že schvaluje války, neodarwinističtí sociobiologové jsou obviňováni ještě víc. Pravda je, že sociobiologické zdůraznění individuálního genotypu jako nositele evoluce má charakter nového vědeckého paradigmatu. Až dosud všechny biologické teorie vycházející z darwinismu předpokládaly, že nositelem evoluce je druh.

Sociobiologové mají tedy velmi nesentimentální názor na agresi, války, násilí. Neschvalují je, jen je vysvětlují jako historickou danost, jíž se dá čelit jen zvýšeným racionálním a politickým a pedagogickým úsilím.

Co to říká o námi sledované agresivitě neverbální komunikace? Možná že je marné chtít ji pacifikovat. Nebo že sama o sobě, ať už verbální či neverbální, je pořád lepší než agrese fyzická, a proto není třeba se jí tolik obávat.

2.3 Psychoanalýza

Jako třetí přístup k agresi si uveďme psychoanalýzu v podání Ericha Fromma. Fromm rozlišuje různé formy agrese, některé jsou prospěšné, jiné neutrální a jen některé zhoubné. Je násilí hravé, které je neškodné, například u dětí. Je taky násilí reaktivní, které je jen obrannou odpovědí na násilí jiné. Psychoanalytické výzkumy přesvědčivě prokázaly, že agrese se dopouštějí frustrovaní jedinci, jejichž pocity zklamání a nenaplnění plynou z nedostatečných sociálních kontaktů a neplnohodnotných mezilidských vztahů. Tomu blízká je agrese v podobě závislosti a žárlivosti. Některá agrese je pouhou náhražkou za produktivní činnost – nudící se dítě, ale i dospělý, zlobí. Směrem k patologické části spektra se posouvá touha po pomstě. Člověk si ji sice vždy nějak ospravedlňuje utrpěnou křivdou, takže si ji omlouvá jen jako reakci na násilí jiné. Agresivním se může stát i jedinec, jemuž se hrouští svět nebo mu někdo bere víru v to, co mu bylo svaté (dítě se zklame v rodičích, nábožensky věřící člověk ztratil jistoty a opory své víry). Horší je, když člověk ztratí víru v sebe, sebeúctu. Začne nenávidět život, svět a změní se v cynika a ničitele. Ze zoufalství se stane agresorem, destruktozem. Odtud už je jen krůček k sadismu – agresor chce ovládat, ponižovat, zotročovat. Poslední, nejhorší stupeň agrese je „bažení po krvi“, ze všech kontrol a brzd vymknutý pud zla, který nemá žádný jinou příčinu ani účel než v sobě samém. Naštěstí analytici tento pud u svých pacientů objevovali většinou jen ve snech a fantaziích. Ale dá se doložit i v masovém měřítku v dějinách a v některých kulturách.³⁴

Fromm se agresivitou zabýval i v jiných knihách, například v *Útěku ze svobody*, ale nejvíce v *Anatomii lidské destruktivity*. Přispěl k tomu, že původně neutrálně popisný termín agrese nabyl pejorativního významu a že agrese byla vnímána jako automaticky morálně negativní jev.

Co proti ní psychoanalýza zmůže? Fromm je skeptický k mechanismům katarze, k nimž by se dalo zařadit i Lorenzovo symbolické přeměrování agrese. Spoléhá spíše na společenské regulace, jež by ale měly vést k proměně lidského srdce, jež je skutečným cílem zájmu psychoterapeutů. Fromm se v době, kdy působil jako terapeut a významný společenský myslitel, domníval, že kapitalistický systém se svým principem konkurence, konzumní způsob život se svou honbou za materialistickými statky ještě zvyšuje tlak na propukání agresivních pudů v člověku. Domníval se, že člověku by více svědčila společnost rovnostářská, kooperativní. Odtud jeho teoretický příklon k marxismu a dobové módní levici. Představoval si ale socialismus jako jakousi idylickou pospolitost ve stylu archaických společností nebo náboženských komun. Už tehdy to jeho kritici viděli jako naivní optimismus, jeho nesporný humanismus interpretovali jako romantickou zahleděnost do předindustriálních časů. Terapeuticky spoléhal na kognici, rozpoznání pravdy o sobě a své přirozenosti. Ve svých knihách mluví o obratu od nekrofilie k biofilii. Nekrofilní tendence popisuje velmi plasticky, takže se v nich částečně poznává každý člověk. I když jejich krajní vystupňování vede pak jedince typu nacistických pohlavárů k rozpoutání zla nebývalého rozsahu. Biofilní by ve Frommově pojetí byli spíše lidé navracející se podobně

³⁴ FROMM, Erich. *Lidské srdce a jeho nadání k dobru a zlu*. Praha: Mladá fronta, 1969, s. 17–28.

jako hippies k přírodě a jednoduchému nematerialistickému způsobu života. Nicméně jistá tendence k biofilii je samozřejmě vystopovatelná v každém z nás. A ta v nás právě zmáhá agresivitu.

Tak jsme se nakonec v našem hledání kořenů agresivity posunuli opět k moralizování. Nabyli jsme dojmu, že musíme i svou neverbální komunikaci odzbrojovat. V následující kapitole uděláme sondu do zvířecího i lidského projevování se těsně před útokem, jemuž předchází mnoho varovných signálů, než nastane ta opravdová, krvavá agrese.



ANZENBACHER, Arno: Etika a psychoanalýza

ANZENBACHER, Arno. Úvod do etiky. Praha: Zvon, 1994, s. 190-202.

8.3 Etika a psychoanalýza (Freud)

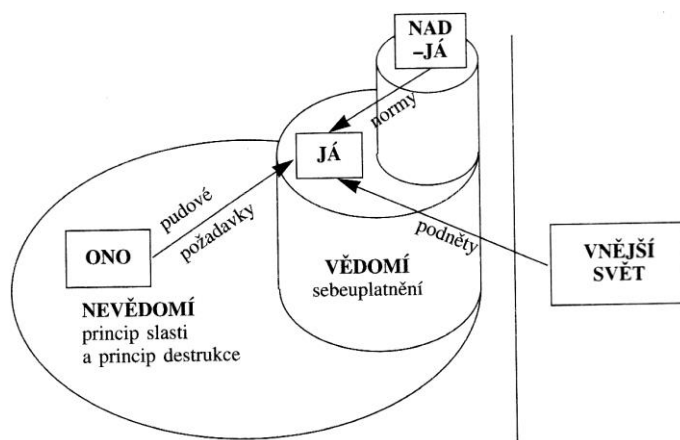
Jako příklad pro psychologickou nivelizaci samotného významu morálnosti jsme zvolili psychoanalýzu Sigmunda FREUDA (1856-1939). Stejně jako MARX a NIETZSCHE má FREUD tendenci chápat morálku jako jev nadstavby nad empirickou základnou, a tak ji vysvětlovat přírodně kauzálně. Základna je tu charakterizována pomocí psychoanalytického modelu. V dalším výkladu se budeme odvolávat především na spisy „Abriß der Psychoanalyse“ (1938, Nárys psychoanalýzy) a „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930, Nespokojenost v kultuře).

8.3.1 Psychický aparát

Soudíme, že duševní život je funkcí určitého aparátu, jemuž připisujeme prostorovou rozměrnost a složenost z více dílů, který si tedy představujeme podobně jako dalekohled, mikroskop apod. Důsledné vypracování takové představy je, nehledě na některé dřívější pokusy, ve vědě novinkou. (Abriß 9)

FREUD tedy pracuje se strukturním modelem psychiky, který je koncipován v podstatě mechanisticky. Kromě toho má za to, že neexistuje žádný podstatný rozdíl mezi psychickým aparátem člověka a vyšších zvířat. Tento psychický aparát zahrnuje tři „instance“, „okrsky“ či „oblasti“:

(1) *Ono (id)*. *Ono* tvoří základní psychickou konstelaci, na níž spočívá všechno ostatní. K *ono* patří především *pudy*. Jejich základními typy jsou podle FREUDA *princip slasti* (eros, libido) a *princip destrukce* (agrese, pud smrti). *Ono* má psychickou kvalitu nevědomí. Nejstarší z těchto oblastí či instancí nazýváme *ono*; jeho obsahem je všechno zděděné, zrozením získané, konstitucí určené, tedy především *pudy*, pocházející z tělesné konstituce, které zde nacházejí první psychický výraz (jehož formy jsou nám neznámé). [K tomu poznámka pod čarou:] Tato nejstarší část psychického aparátu zůstává po celý život nejdůležitější. U ní také začala výzkumná práce psychoanalýzy. (9)



Obr. 22: Psychický aparát u Freuda

(2) *Já (ego, self). Já je část ono, jež dosáhla samostatné organizace a prostředkuje mezi vnějším světem a ono. Ego má funkci sebeuplatnění ve dvojím aspektu:*

- na jedné straně vůči *podnětům* z vnějšího světa a
- na druhé straně vůči *pudovým požadavkům ono*.

Já má psychickou kvalitu vědomí.

V důsledku daného vztahu mezi smyslovým vnímáním a činností svalů *já* ovládá dobrovolné pohyby. Má funkci sebeuplatnění a plní ji tím, že navenek poznává popudy, ukládá (do paměti) zkušenosti s nimi, příliš silným popudům se vyhýbá (útěkem), mírné popudy přijímá (přizpůsobuje se jim) a nakonec se učí proměňovat vnější svět účelně k svému prospěchu (činnost). Dovnitř vůči *ono* plní tuto úlohu tím, že získává vládu nad pudovými požadavky, rozhoduje o pudovém ukojení, posunuje toto uspokojení na dobu a okolnosti, jež jsou ve vnějším světě vhodné, anebo jejich vzruchy vůbec potlačuje. (10)

Sebeuplatnění prostředkující mezi *ono* a vnějším světem se v *já* odehrává ve smyslu jakéhosi *pudového kalkulu*. Svoboda *já* záleží v tom, že ve znamení principu slasti (motivace libostí a nelibostí) kalkuluje a rozhoduje tak, aby bylo dosaženo optima slasti a minima nelibosti.

Ve své činnosti je [*já*] vedeno zřetelem k vzruchovému napětí, jež je v něm nebo je do něho uváděno. Zvýšení tohoto napětí je obecně pociťováno jako *strast*, jeho snížení jako *slast*. Je pravděpodobné, že jako *slast* a *strast* nejsou pociťovány absolutní hodnoty tohoto vzruchového napětí, nýbrž něco v rytmu jeho proměn. *Já* usiluje o *slast* a chce se vyhnout *strasti*. (10)

(3) *Nadjá (superego). Já se vyrovnává se zvláštními částmi vnějšího světa, především s rodiči, a přitom se z části já vytváří samostatná instance, nadjá. V nadjá je zvnitřněna autorita rodičů. Vliv rodičů pokračuje.*

Ve vlivu rodičů působí [...] nejen osobní bytost rodičů, ale také skrze ně předávaný vliv rodinné, rasové a národní tradice, jakož i rodiči uznávané požadavky daného sociálního prostředí. *Nadjá* v průběhu svého individuálního vývoje přijímá také to, co k němu přichází od lidí, kteří pokračovali ve vlivu rodičů nebo je nahradili, jako jsou vychovatelé, veřejné vzory, ideály uctívané ve společnosti. (10 n.)

Ono a nadjá představují podle FREUDA – každá instance svým způsobem – *minulost*. V *ono* přitom jde o minulost zděděnou v *biologickém* smyslu, v *nadjá* o minulost zděděnou v *kulturním* smyslu z tradice. Základní situace *já* je tedy charakterizována tím, že musí prostředkovat mezi *třemi instancemi*: *ono* (pudové požadavky), vnější svět (popudy) a *nadjá* (normy). V dynamice této psychické konstelace může docházet k procesům, jež FREUD nazývá *potlačení*.

Při pohledu na dějiny vývoje osoby a jejího psychického aparátu pozorujeme v *ono* významné rozlišení. Původně bylo všechno *ono*; neustávajícím vlivem vnějšího světa se z *ono* vyvinulo *já*. Během tohoto pomalého vývoje přešly určité obsahy *ono* do předvědomého stavu, a tak byly pojaty do *já*. Jiné zůstaly beze změny v *ono* jako těžko přístupné jádro. Ale během tohoto vývoje mladé a slabé *já* nechalo určité už přijaté obsahy přejít zpět, upadnout znovu do nevědomého stavu, a právě tak naložilo s mnoha novými dojmy, jež by bylo mohlo přijmout, takže tyto odmítnuté vjemy mohly zanechat stopu pouze v *ono*. Tuto součást *ono* nazýváme se zřetelem k jejímu vzniku *potlačení*. (23)

V tom je podle FREUDA původ mnoha neuróz. Jejich vyléčení přináší terapie, která potlačené obsahy pozdvihuje do vědomí a tak je neutralizuje.

8.3.2 Smysl praxe a života

Pro porozumění psychoanalytické teorii a jejímu vztahu k problémům etiky je důležité vědět, jaký je FREUDŮV názor na *smysl lidské praxe* a nakonec na *smysl lidského života*. K této otázce se FREUD vyjadřuje dosti podrobně a jednoznačně. Podle něho je dynamika psychického aparátu na základě *ono* nezměnitelně určována *programem principu slasti*. Sebeuplatňování *já* proto může probíhat pouze ve znamení *individuální ekonomie libida*. FREUDOVA psychoanalýza se tedy zakládá na předporozumění praxi, která má vysloveně *hédonistický* charakter. FREUDŮV hédonismus je ovšem *pesimistický*: Programu principu slasti neustále hrozí ztroskotání a lze ho realizovat – pokud vůbec – jen velmi omezeně.

Jak patrně, *smysl života* je určován *programem principu slasti*. Tento princip ovládá činnost duševního aparátu od počátku; o jeho účelnosti nemůže být pochyb, a přece je jeho program v rozporu s celým světem [...]. Je naprosto neuskutečnitelný, [...] mohlo by se říci, že úmysl, aby byl člověk „šťastný“, není v plánu „stvoření“ obsažen. Co označujeme v užším smyslu jako štěstí, vzniká spíše z náhlého uspokojení nahromaděných potřeb a je svou přirozeností uskutečnitelné pouze jako epizodní jev. Každé trvání situace vytoužené principem slasti poskytuje jen pocit vlažného blaha; jsme ustrojeni tak, že můžeme intenzivně vychutnat pouze kontrast, kdežto vlastní stav jen velice málo. Jsou tedy naše možnosti štěstí omezeny již naší konstitucí. (Unbehagen, 74 n.)

FREUDŮV pokus o vymezení pojmu účelu života, nejvyššího dobra či štěstí nejde v podstatě dále než úvahy, s nimiž se setkáváme v antickém hédonismu u ARISTIPPA a EPIKÚRA (2.3). Problém, který jsme vyložili jako diskurs mezi ARISTOTELEM a KANTEM (7.1), zůstává mimo pozornost. *Rozum* je zcela *instrumentalizován* *programem principu slasti*, daným na základě *ono*, a proto není od počátku schopen být jako čistý rozum rozumem praktickým (3.2). Tím je empiristicky nivelizován samostatný význam morality. Ptáme-li se, jak je přes pesimistické vyhlídky přesto možné se pokusit program principu slasti „nějak přiblížit naplnění“, pak FREUD vidí pouze alternativu mezi projektem ARISTIPPA a projektem EPIKÚRA:

Můžeme pro to zvolit nejrůznější cesty, zdůraznit buď pozitivní obsah cíle, zisk slasti, nebo negativní, zamezení nelibosti. Na žádné z těchto cest nemůžeme dosáhnout všeho, o co usilujeme. Štěstí v onom sníženém smyslu, jak je považujeme za uskutečnitelné, je problém individuální ekonomie libida. Neexistuje zde rada vhodná pro všechny; každý se musí sám pokusit, jakým zvláštním způsobem by mohl dosáhnout svého blaženství. (80 n.)

Při posuzování úlohy, kterou by v tomto kontextu mohlo mít *náboženství*, je vyjádřena kritická myšlenka, jež připomíná NIETZSCHEHO:

Náboženství omezuje tuto hru volby a přizpůsobení tím, že svou cestu k získání štěstí a ochrany před utrpením vnucuje všem stejně. Jeho technika spočívá v tom, že snižuje cenu života a deformuje obraz reálného světa v blud, což předpokládá předchozí zastrašení lidské inteligence. Za tuto cenu, násilnou fixací psychického infantilismu a využitím masového bludu, se náboženství daří uchránit mnoho lidí před individuální neurózou. Ale sotva něco více; jak jsme řekli, existují mnohé cesty, které vedou ke štěstí, jež je člověku dosažitelné, ale žádná z nich není zcela spolehlivá. Ani náboženství nemůže dodržet svůj slib. Když je věřící nakonec nucen hovořit o „nevyzpytatelném úradku“ Božím, přiznává tím, že mu jako poslední možnost útěchy a zdroj slasti v utrpení zbylo jen bezpodmínečné podřízení. A je-li k tomu ochoten, mohl si nejspíše ušetřit dlouhou okliku. (82)

Tato FREUDOVA radikálně redukcionistická tendence chápat praxi hédonisticky jako výsledek ekonomie libida není nikterak typická pro všechny psychoanalytické pozice. Tak např. E. FROMM a V. E. FRANKL dospívají k mnohem bohatšímu pojetí praxe než FREUD. Chceme-li využít psychoanalýzy pro etiku, je důležité vyjasnit si pojem praxe a smyslu, s nímž daná psychoanalytická pozice pracuje.

Musíme znát metodickou abstrakci, jež je jí vlastní jako speciální vědě. Vztahujeme-li psychoanalýzu k etice přímo, bez předchozí metodologické analýzy, pak se nevyhneme nedorozuměním.

8.3.3 Etika a kultura

Je-li psychický aparát definován tak, že nemůže existovat žádný samostatný význam mravnosti, klade se otázka, co je základnou, z níž vyplývá mravní skutečnost jako epifenomén. Podle FREUDA je etika *nutným produktem* kultury, která zase vyplývá z ekonomie libida. Kultura pomáhá individuu realizovat jeho ekonomii libida. Ulehčuje jeho situaci tím, že ho chrání proti *přírodě* a řídí vztahy *mezi lidmi*. Ve velké míře to kultura činí i dnes. FREUD nicméně konstatuje, že se ve své kultuře necítíme dobře. Jeho odůvodnění znovu připomíná NIETZSCHEHO:

Lidské soužití se stává možným teprve tehdy, když se najde většina, která je silnější než každý z jednotlivců a udržuje proti každému jednotlivci spojení. Moc tohoto společenství se nyní postaví jako „právo“ proti moci jednotlivce, která je odsouzena jako „hrubé násilí“. Toto nahrazení moci jednotlivce mocí pospolitosti je rozhodujícím kulturním krokem. Její podstata spočívá v tom, že se členové pospolitosti ve svých možnostech uspokojení omezí, zatímco jednotlivec žádné takové omezení nezná. (90)

Z toho vyplývá zásadní napětí *mezi programem principu slasti a požadavky kultury*. Kultura na jedné straně ulehčuje, na druhé straně permanentně koliduje s individuální ekonomikou libida, neboť neustále od individua žádá, aby brzdilo své pudy a vzdávalo se jich. FREUD však vidí i pozitivní stránku tohoto procesu: Vzdáme-li se pudů, otevírá se možnost *pudy sublimovat* a tím pozdvihnout kulturu:

Sublimace pudů je zvláště výrazný rys kulturního vývoje, umožňuje, aby vyšší psychické činnosti, vědecké, umělecké, ideologické, hrály v kulturním životě významnou roli. (92)

Ale proč musí kultura tak tvrdě trvat na tom, aby se individuum vzdalo pudů? Viděli jsme, že pudový systém našeho *ono* je určován nejen principem slasti, ale také agresí. Pudová struktura *ono* tedy obsahuje také *destruktivní* potenciál. Agrese má tendenci k bezprostřednosti, brutalitě a násilí a to je *pro kulturu* krajně *nepříznivé*. Agrese musí být omezována a ovládána kulturou. Avšak *princip slasti* a *agrese*, *eros* a *smrt* jsou *vzájemně spojeny* — ukazuje se to např. v sexualitě na jevech sadismu a masochismu —, a proto kulturní omezování pudů nevyhnutelně postihuje obojí.

FREUD si klade otázku, je-li agrese vposledku podřízena libidu nebo je-li k němu v antagonistickém poměru. V odpovědi kolísá, v „Nespokojenosti v kultuře“ se kloní k antagonismu:

Tento agresivní pud je potomkem a hlavním zástupcem pudu smrti, který jsme našli v sousedství erotu, s nímž se dělí o vládu nad světem. A nyní, myslím, nám již není smysl kulturního vývoje nejasný. Musí nám ukazovat zápas mezi erodem a smrtí, mezi pudem života a pudem destrukce, jak se projevuje v lidském druhu. Tento zápas tvoří podstatný obsah života vůbec, a proto musíme krátce označit kulturní vývoj jako životní zápas lidského druhu. (110)

Úspěch ekonomie libida je tedy ohrožován nejen ze strany vnějšího světa. Ze strany *ono* proti ní postupuje také destruktivní agrese, jež je s ekonomikou libida spojena.

V této konstelaci vzniká *morálka*. Morálka je *strategie*, jíž se kultura snaží prosadit proti destruktivnosti *agrese*. Protože kultura slouží (prostředkovane) principu slasti, je morálka nakonec funkcí ekonomie libida. V čem přesně záleží strategie kultury? V tom, že kultura v individuu instaluje *nadjá*. FREUD líčí tento proces takto:

Agresivita je introjiována, zvniterněna, je vlastně odeslána zpět, odkud přišla, tedy obrácena proti vlastnímu *já*. Tam je převzata část *já*, které se staví vůči ostatnímu *já* jako *nadjá*, a jako svědomí uplatňuje nyní vůči *já* stejně přísnou tendenci k agresí, kterou by bylo *já* rádo uspokojovalo na jiných,

cizích individuích. Napětí mezi přísným *nadjá* a jemu podrobeným *já* nazýváme pocitem viny; projevuje se jako potřeba potrestání. Kultura tedy *zvládá* nebezpečné agresivní choutky individua tím, že je oslabuje, odzbrojuje a dává je hlídat zvláštní instancí v jeho nitru jako posádkou v dobytém městě. (111)

Člověk tedy není mravní subjekt od přirozenosti, tedy bytostně, nýbrž jeho morálnost je výsledkem kultury. Kultura je sice z hlediska ekonomie libida nutná, v určité podobě však na základě často přílišné přísnosti působí zmíněnou „*nespokojenost*“. Ale proč já beze všeho připouští instalování *nadjá*? Proč se podvoluje této strategii kultury? Podle FREUDA je důvodem to, že jednotlivé já se cítí *slabé, závislé a bez ochrany*. Ví, že je odkázáno na ochranu, pomoc a přízeň toho, na čem závisí, v případě dítěte jde například o otce. Uplatní-li já svou agresivitu, vydává se v nebezpečí, že ztratí přízeň, na niž je odkázáno. Já je tedy ochotno podvolit se strategii kultury a připustit instalování *nadjá*, protože má *strach ze ztráty lásky*. Nárok svědomí (*nadjá*) je tedy v jádru „*rada chytrosti*“: Jednej podle svědomí, jinak ztratíš přízeň toho, jehož ochranu a pomoc potřebuješ. Takto založená morálnost má samozřejmě *striktně heteronomní charakter*.

Původní, takřkajíc přirozenou schopnost rozlišení dobra a zla smíme odmítnout. Zlo není často danému *já* škodlivé či nebezpečné, naopak to může být i něco, co je pro ně žádoucí a co mu poskytuje požitky. Projevuje se tu tedy cizí vliv; ten určuje, co se má nazývat dobré a zlé. Protože vlastní cítění nedovedlo člověka na tuto cestu, musel mít motiv, aby se tomuto cizímu vlivu podřídil. Tento motiv lze snadno odhalit v jeho bezmocnosti a závislosti na jiných a může být nejlépe označen jako strach ze ztráty lásky. Ztratí-li člověk lásku někoho, na němž je závislý, pozbude též ochrany před mnohým nebezpečím, vystavuje se především hrozbě, že mu tento přemocný ukáže svou převahu formou potrestání. Zlo je tedy zpočátku to, za co jsme ohroženi ztrátou lásky; ze strachu před touto ztrátou se mu (zlu) musíme vyhýbat. (111 n.)

Za této situace je apriorní mravní princip pro FREUDA samozřejmě zcela nepotřebný. Jeho význam však chápe velmi špatně. Ukazuje to následující odůvodnění, jímž odmítá křesťanské přikázání lásky k bližnímu:

Chtěli bychom k tomu již na tomto místě vyslovit své dvě hlavní pochybnosti. Lásky, která nevolí, ztrácí, jak se zdá, část své vlastní ceny tím, že se dopouští bezpráví na objektu. A dále: ne všichni lidé jsou hodni lásky. (95)

8.3.4 Individuální a kulturní *nadjá*

FREUD rozlišuje *dvě varianty nastolení nadjá*, jež jsou strukturovány analogicky:

- variantu individuálně-biografickou, v níž se *nadjá* vytváří především v dětství, a
- variantu nadindividuálně-kolektivně-kulturní, v níž jde o vytváření *nadjá* v dějinách kultury, národa a lidstva.

Existuje určitá analogie mezi touto diferencí a rozlišením, které jsme učinili v oddíle 5.2 mezi morálitou a mravností a v oddíle 5.1.3 mezi svědomím a étosem. Ve vysvětlení obou variant má klíčový význam *oidipovský komplex*. Naznačíme proces nastolení *nadjá* v obou jeho variantách ve třech bodech:

(1) Na začátku obou variant stojí *autorita otce*, v první variantě otce *rodiny*, v druhé autorita *praotce*, patriarchy společenství. Otec požaduje (v obou variantách) *vzdát se pudů*. *Reakce* na tento požadavek záleží ve zvláštní spojení *erotu a agrese*. Eros se vztahuje k ochranné a pomocné funkci otce, agrese na požadavek omezující pudy. Agresi vždy doprovází *strach ze ztráty lásky*, který vyvolává *pocity viny*.

(2) Agrese vede k *zabití otce*. Individuálně při tom jde o vystřídání otce rodiny, kolektivně o skutečné nebo mýtické zabití *praotce*. Rozhodující je *ambivalence zabití*: Otec je zároveň *milován a nenáviděn*.

Ten, který je z agresivní nenávisti zabíjen, je zároveň ten, který je z potřeby ochrany a ze závislosti milován. Tato ambivalence je základem jevu *lítosti*.

Skutečně není rozhodující, zda jsme otce usmrtili, nebo zda jsme se toho činu zdrželi, v obou případech se musíme cítit vinnými, neboť pocit viny je výrazem ambivalentního konfliktu, věčného zápasu mezi erotem a destrukčním pudem, pudem smrti. (118) Ve spise „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ (1938, Muž Mojžíš a monoteistické náboženství) FREUD soudí, že Židé Mojžíše zabili a že v tomto zabití má ve smyslu oidipovského komplexu základ biblický monoteismus. Zabití otce v prvotní tlupě je ústředním tématem už ve spise „Totem a tabu“ (1914).

(3) Zabití otce z agrese vede ke *zvnitřnění otce* z lásky, lítosti a pocitu viny. Vytváří se nadjá, individuálně ve formě *svědomí*, kolektivně ve formě *boha*. Agrese, již já obracelo především navenek, se tak obrací – individuálně a kolektivně – z *nadjá* na *já*. Přitom ve vztahu *já* a *nadjá* pokračuje – opět individuálně a kolektivně – ambivalentní konflikt erotu a agrese. Agrese se obrací proti *nadjá* (svědomí, bůh) a tím vyvolává (na základě erotu) strach, lítost a pocit viny. Podle FREUDA působí tato konstelace na lidskou psychu vrcholně *nepříznivě*.

S podobnou situací jsme se setkali u NIETZSCHEHO (8.2.2). Tam šlo o to, že vina (dluh), jež se vzdálila od původního a přehledného vztahu věřitele a dlužníka, se stává nepřehlednou, nekonečnou a nezvládnutelnou. Podobně je tomu u FREUDA: Ambivalentní konflikt v původním vztahu ke skutečnému otci je do Určité míry přehledný, ale na základě vytvoření nadjá (svědomí, bůh) vede do aporetické situace a k hypertrofii strachu, lítosti a pocitů viny:

Zde zřeknutí se pudu dostatečně nepomáhá, neboť přání zůstává a před *nadjá* je nelze utajit. Vzdor skutečněnému zřeknutí dochází tedy k vzniku pocitu viny, a to je velký ekonomický nedostatek nastolení *nadjá*, čili jak lze jinak říci, vytvoření svědomí. Zřeknutí se pudu už nemá plně osvobozující účinek, ctnostné odříkání již není odměňováno zajištěním lásky. Hrozící vnější neštěstí – ztráta lásky a trest ze strany vnější autority – bylo zaměněno trvalým neštěstím vnitřním, napětím pocitu viny. (114)

Na tomto pozadí FREUD kritizuje *nadjá* jak v podobě individuálního svědomí, tak v jeho naindividuální formě, v níž nese sociální étos:

Ve výzkumu a terapii neuróz dospíváme ke dvěma námitkám vůči *nadjá* jednotlivce: v přísnosti svých příkazů a zákazů zanedbává štěstí svého *já*, protože dostatečně nepočítá s odporem proti příkazu, s pudovou silou oblasti *ono* a s obtížemi reálného okolního světa. Jsme proto v terapeutickém zájmu často nuceni *nadjá* potírat a snažíme se snížit jeho nároky. Zcela obdobné námitky můžeme vznést proti etickým požadavkům kulturního *nadjá*. Toto se rovněž dostatečně nestará o duševní konstituci člověka, vyhlašuje příkaz a neptá se, zda jej může člověk plnit. Domnívá se spíše, že lidskému *já* je psychologicky splnitelné vše, co se mu uloží, že *já* neomezeně ovládá své *ono*. (126) FREUD zřejmě chápe jak obsahy povinností (individuálního) svědomí, tak obsahy norem (sociálního) étosu jako *iracionální* výsledky individuálních nebo sociálních psychologických mechanismů na základě oidipovského komplexu. Zcela při tom pomíjí hledisko, že jak tvoření individuálního svědomí, tak diskursivní dynamika sociálního étosu (srov. 5.1.3) dbají o to, aby tyto obsahy *zprostředkovávaly rozumově* a jejich morální nutnost dokazovaly argumentativně. Přitom k racionálnímu zdůvodnění patří také konstatování, že neuskutečnitelné, přehnané, hypertrofní požadavky povinností a norem nejsou mravně závazné, protože jsou nerozumné. Zde platí stará zásada: Nikdo není vázán nemožným (*ad impossibile nemo tenetur*). Proto nemůže jít (např. v terapii) o to, aby se „*nadjá* potíralo“. To by byla – kdybychom našemu *nadjá* dávali mravní význam svědomí – nemorální opovržlivost. Mělo by naopak jít o to, abychom *formovali své svědomí* (5.1.1) zcela ve smyslu nároku svědomí, jež se snaží přikazovat to, co je opravdu dobré.

Následující text shrnuje postavení etiky ve FREUDOVĚ psychoanalýze:

Kulturní *já* si vytvořilo své ideály a vznáší své požadavky. Pokud se týkají vzájemných vztahů lidí, zahrnujeme je do etiky. Za všech dob jí byl přisuzován největší význam, jako by se právě od ní očekávaly zvláště důležité výkony. A etika se skutečně obrací k onomu bodu, který lze snadno rozeznat jako nebolavější místo každé kultury. Etiku je tedy třeba chápat jako terapeutický pokus, jako snahu prosadit příkazem *nadjá* to, co bylo dosud jinou kulturní prací neuskutečnitelné. (126)

8.3.5 Přehled

Vyložili jsme FREUDOVU teorii etiky jako dějinně zvlášť důležitý příklad tendencí v psychologii, které zpochybňují samostatný význam morality nebo redukují praxi na chování vysvětlitelné přírodně kauzálně. Přitom je nutno zdůraznit, že takové redukcionistické tendence nikterak nejsou pro dnešní psychologii typické. Mnozí psychologové (i psychoanalytici) dovedou diferencovaně rozlišovat mezi bádáním, jež přísluší konat jejich speciální vědě, a mezi filosofickými problémy, jež nemohou být tématem bádání empirické psychologie. V souvislosti s FREUDEM uvedeme *tři kritické úvahy*, jež se týkají nejen FREUDA, ale i jiných redukcionistických tendencí v psychologii.

(1) *Modelový charakter psychického aparátu.* Empirické vědy pracují s modely. Model je *konstrukce*, jež *ve vědomém zjednodušení redukuje některou předmětnou oblast na určitou strukturu*. Hodnota modelu záleží v jeho potenciálu podávat empiricko-teoretické vysvětlení. Některé modely jsou názorné, danou oblast si můžeme představit a přehlédnout. Tak například BOHRŮV model atomu je názorný model. Když pracuje s modely speciálních věd, měli bychom mít *filosoficky* na paměti *nominalistickou diferenci*: Modely nemají zobrazovat skutečnost nebo být „pojmem“ (HEGEL) skutečnosti. Jsou naopak chápány jako pouhé konstrukty, jako „schematické fikce“, které se ukazují jako praktické a empiricky se osvědčují při teoretickém vysvětlování jevů. Modely bychom tedy neměli ontologizovat.

Tak přírodní vědy vytvořily v různých oborech *modely přírody*. Ale netvrdí, že těmito modelovými konstrukcemi postihují *podstatu přírody*. Tím se zásadně odlišují od záměru přírodní filosofie od ARISTOTELA po HEGELA. (Nominalistická) difference mezi (speciálně-vědným) modelem přírody a podstatou přírody není tématem moderní přírodní vědy.

Také psychický aparát FREUDOVY psychoanalýzy je (názorná) *modelová konstrukce*, jejíž hodnota záleží v jejím empiricko-teoretickém potenciálu vysvětlovat psychické jevy, a v její užitečnosti pro terapii. I když se model osvědčuje (což je sporné), nijak z toho neplyne, že lze ontologizovat jeho části, instance a funkce (ono, já, nadjá, potlačení, oidipovský komplex, princip slasti, pud smrti atd.) a že je lze chápat jako filosoficko-antropologicky relevantní danosti lidského bytí. FREUD neustále překračuje hranice nároku, který si může činit speciálněvědný model. Ontologizuje model, aniž bere v úvahu, že je výsledkem zjednodušující metodické redukce. Jeho přechod od (legitimního) metodického empirismu k *empirismu filosofickému* (hédonismu, instrumentalizování rozumu, odmítnutí mravního principu atd., srov. 2.1) představuje filosofickou opci, kterou se nesnaží ani empiricky potvrdit, ani filosoficky odůvodnit.

Přitom nelze pochybovat, že FREUD se právě v tomto překračování hranic dotýká ústředních otázek filosofické antropologie a etiky. Prostředky svého modelu na ně ovšem nemůže odpovědět. V modelu, který chápe „duševní život“ jako funkci prostorově rozsažného aparátu, složeného (jako dalekohled) z několika dílů (Abriš 9), nemůže být pochopitelně řeč o čistém rozumu, který se sám ze sebe stává rozumem praktickým, o mravně relevantní svobodě a o autonomii. Snad nejskvělejším příkladem rozsáhlého filosofického zvládnutí FREUDOVÝCH otázek je dílo P. RICOEURA *Interpretace. Esej o Freudovi* (1974).

(2) *Psychologický a morální pohled na praxi.* Empiricko-psychologické teorie jednání se snaží vysvětlit praxi (jednání, postoje) pomocí teoretických modelů jako psychicko-empirické kauzální souvislosti

(2.1). Taková vysvětlení jsou zásadně *přírodně kauzální* (3.3) a metodicky opomíjejí praktický dosah (ne-empirické) kauzality ze svobody a tím samostatný význam mravní relevantnosti a odpovědnosti. Praxe je záměrně redukována na *empiricky vysvětlitelné* chování. FREUDOVU psychologii jsme zvolili jako příklad této tendence. Žádný etik samozřejmě nepopírá, že tento metodicko-abstraktní pohled na praxi může poskytnout poznatky, jež jsou pro široké porozumění praxi nezbytné. Je to podobná situace, jako když jsme v kontextu historického materialismu mluvili o sociologickém pohledu na praxi. Lidská praxe má empirickou stránku, jež se může stát na různé způsoby tématem bádání speciálních věd. Kritickým se to stává teprve tehdy, chová-li se empirický pohled na praxi *empiristicky*.

U FREUDA k tomu například dochází, když je transcendentální svoboda zrušena přírodně kauzálně v mechanismech ekonomie slasti, když je diference dobra a zla redukována na jmenovatele odměny a trestu (ztráta lásky) a vina je nivelizována v pocitech viny.

Chceme-li blíže určit vztah psychologického a morálního pohledu na praxi, je třeba uvážit především tři věci.

- *Formální morálnost praxe* není v podstatě nijak postižena faktem, že konkrétní určení, ráz či fixace individuálního svědomí a jeho postojů jsou po psychologicky poznatelné stránce podmíněny empiricky. Ať se motivační horizont svědomí vyvíjí a jeví empiricky jakkoli, je to prostor, v němž se děje sebeurčování ze svobody neboli mravně relevantní odpovědné rozhodování mezi tím, co je podle svědomí (dobrem) a co mu odporuje (zlem). Platí to přinejmenším, pokud nenastane hraniční případ nepřičitatelnosti, který mravní (a právní) odpovědnost ruší.

Měli bychom zde přesně rozlišovat *dvě otázky*. První: *Proč určití lidé považují to či ono za dobré nebo za špatné?* Druhá: *Proč určití lidé konají to, co považují za dobré nebo za špatné, nebo proč to nekonají?* Nikdo nepochybuje o tom, že k odpovědi na první otázku mohou přispět cennými poznatky empirické humánní vědy, neboť geneze motivačního horizontu našeho svědomí je po mnoha stránkách podmíněna empiricky. Druhá otázka uvádí do hry něco, co je na zcela jiné rovině: problém mravně (ve striktním smyslu) relevantního sebeurčování ze svobody. Zde mohou empirické humánní vědy (např. psychologie) ukázat vždy *jen nutné, ne však dostačující* podmínky.

- Zabývá-li se etik – kromě formální povahy svědomí – *materiální skutečností konkrétního svědomí*, jeho motivačního horizontu a *formování svědomí*, je po mnoha stránkách odkázán na výsledky bádání v empirických humánních vědách. Tak je pro něj důležitá také otázka, do jaké míry je nutno počítat s *nevědomými* složkami motivačního horizontu (potlačenými obsahy, komplexy, archetypy atd.), jež vyplývají z konstelace individuálního dětství nebo kolektivního kulturního kontextu. W. KORFF charakterizuje relevantnost psychoanalýzy takto:

Existuje zásadní souvislost mezi postojem v mravním jednání a psychickou dispozicí. Z toho zároveň vyplývá, že při odpovídajících psychosociálně podmíněných formách poruchy může dojít k odpovídajícím újmám a vadám v etickém přístupu ke skutečnosti. Existují nepochybně neuroticky ovlivněné jevové formy etické skutečnosti. (1985, 15)

V tomto smyslu se KORFF pokouší o typizaci. K *nutkavé* neuróze řadí typ *legalisty*, k *schizoidní* neuróze typ *machiavellisty*, k *hysterické* typ *utopisty* a k *depressivní* neuróze typ *pedanta*. K tomu je třeba uvážit, že taková typizace se netýká formální morality, nýbrž materiální skutečnosti konkrétního svědomí.

Analogicky je tomu, jde-li o určité formy *sociálního étosu*. Je-li úlohou etika, aby kvalifikované spolupracoval na „etice étosu“, pak bude mít zájem nejen o sociologické, nýbrž i o sociálně-psychologické možnosti výkladu, jež mu pomáhají pochopit daný étos v jeho genezi. Takové poznatky mohou na jedné straně nabýt významu pro kulturně-etickou diagnózu a na druhé straně přispět k nalezení správných východisek pozitivního vývoje.

(3) Hledisko *transcendentální difference* (3.1.1) vede v tomto kontextu k následující úvaze: Geneze našeho motivačního horizontu je jistě po mnoha stránkách empiricky podmíněná, a proto může být osvětlena speciálními vědami. Přece však není nikdy pouze výslednicí empirických determinant, konstelací a mechanismů, nýbrž jakožto proces formování svědomí vždycky zároveň zahrnuje *sebereflexi a spontánnost subjektu*. Na tom je nutno trvat i tehdy, když uznáváme názor psychoanalýzy, že v lidském motivačním horizontu mají důležitou úlohu *nevědomé* faktory a procesy. Zdá se, že FREUD tuto funkci vyhrazuje profesionálnímu analytikovi, terapeutovi, lékaři či psychologovi, zatímco osobám bez této kvalifikace taková schopnost chybí. Neodborníci jsou uzavřeni ve svých fixacích, jak se zdá, jako hlemýždi ve svých ulitách.

Znamená to, že to, co se stalo nevědomým, je proměňováno ve vědomé a je znovu přivlastňováno *já*, že potlačená hnutí jsou odhalována a kritizována, že rozštěpené *já* už nevytváří žádnou syntézu atd. Ale ve strukturním modelu není instance *já* vybavena schopností, na niž se oněmi výrazy apeluje: *já* vykonává funkce inteligentního přizpůsobování a cenzury pudů, ale chybí specifický výkon, jehož negativem je obranný mechanismus: sebereflexe. (HABERMAS 1975, 299 n.)

Zdá se tedy, že FREUD pracuje se dvěma zcela odlišnými typy *já*;

- Na jedné straně stojí pouze empiricky pojaté *já* strukturního modelu, jež je neschopné sebereflexe a je základem teorie kultury a etiky.
- Na druhé straně stojí *já* (fungující do jisté míry transcendentálně) schopné sebereflexe, schopné proniknout celou konstelací – je to *já* lékaře či psychologa, který provádí analýzu či terapii.

FREUD *druhé já* zřejmě nechápe ve smyslu strukturního modelu. Má tendenci chápat psychično, kulturu, náboženství, etiku výlučně na základě prvního, omezeného, sebereflexe neschopného *já* strukturního modelu. A zdá se, že si neuvědomuje, že ve své teorii vždy už musí předpokládat druhé, transcendentálně fungující a sebereflexe schopné *já*. Když ponecháme stranou extrémní případy psychické nemoci, musíme každé lidské osobě přiznat i toto druhé, transcendentální *já*, a to i tehdy, když tato osoba nemluví řečí modelu. Jinak by jediná naděje, že unikneme kolektivní neuróze, byla v rukou elity psychologů.