



Úvodní část eseje najdete [zde](#).

Autor: Collin Cleary

V první části své eseje jsem se věnoval Haidtovu argumentu, že morálka se vyvinula jako reakce na různé „adaptivní výzvy“. Z těch se etablovalo několik „morálních základů“ spojených s péčí, férovostí, loajalitou, autoritou, posvátností a svobodou. Ctnosti jako starostlivost, důvěryhodnost, vlastenectví, zbožnost a zdrženlivost vznikly v určitém slova smyslu jako vyjádření těchto základů. Odlišné společnosti ale kladly na tyto základy odlišný důraz a necenily si všech ctností stejně. Haidt se věnuje především jedinečnosti moderního Západu, jehož společnosti rozvíjejí a zdůrazňují pouhou polovinu jím popsanych morálních základů. Konzervativní část západní společnosti, však „přijímá“ na kompletním morálním spektru, a její morálka se v tomto ohledu podobá těm nezápadním společnostem, jež si cení rodiny a skupiny nad jednotlivce. Podle Haidta se morálka jako taková vyvinula jako nástroj k utužení skupinové soudržnosti. Jak se pokusím ukázat v následujících odstavcích, jeho teorie nám vkládá rukou prostředky k různé kritice západní liberální morálky.

Tato poslední věta snad leckterého čtenáře mohla překvapit, neboť z první části článku mohli nabýt dojmu, že Haidtovy pozice vedou spíše k relativismu. Opakuji ale, že jeho „morální základy“ představují jen vymezení jistého výčtu „oblastí lidského života“, s nimiž se morální soustavy odlišných kultur nějak musejí vypořádat. Problémem však je, jak velmi odlišně se k nim stavějí. Je-li morálka záležitostí velice základních, vrozených „chuťových receptorů“, k nimž různé kultury (a ještě menší jednotky) přiřazují odlišný obsah, těžko bychom mohli ospravedlnit jakoukoliv objektivně pravdivou morálku (tj. platnou nezávisle na tom, čemu různé národy a kultury věří). Pokusím se předvést, že to takto svým způsobem skutečně je – ale v jistém ohledu také není. Haidtovy postřehy nám ve skutečnosti dávají pevné opodstatnění postavit morální pozice některých kultur nad jiné. Ve své argumentaci ovšem hodlám zajít o něco dále než Haidt.

Pokud máme „objektivně platnou morálkou“ na mysli takový systém, který lze rozumově ospravedlnit (např. soubor racionálně podložených pravidel či zásad), namítl by Haidt, že něco takového není vlastně příliš možné – tomuto vysvětlení ostatně věnuje značnou část své knihy. Jak už zaznělo, Haidt se označuje za následovníka Davida Humea, který pronesl slavná slova o tom, že „rozum je a má být pouhým služebníkem vášně“. Haidt přirovnává náš rozum k jezdcí na sloním hřbetu a říká, že jezdec se vyvinul k tomu, aby sloužil slonovi. Morálka je tudíž podle něj téměř výhradně funkcí intuice a instinktu. Lidé se však velmi rádi pokoušejí sami sebe i okolí přesvědčit, že naše morální soudy jsou plodem racionálních úvah (pro ne-humeovské morální filozofy to platí dvojnásob). Ve skutečnosti ovšem užíváme rozumu až ex post, abychom tak přesvědčili ostatní, a někdy i sami sebe, že náš soud je pravdivý. Abychom parafrázovali R. G. Collingwooda, lze etické uvažování označit za „hledání špatných důvodů pro to, čemu věříme instinktivně“. Haidt celkem výstižně hovoří o „vnitřním obhájci“, což nemíní nijak lichotivě. V jednom ještě méně lichotivém přirovnání pak rozum připodobňuje k politikovi usilujícím o přízeň voličů, byť rozum sám by se raději viděl jak vědec pachtící se na cestě za poznáním.

Haidt snáší značné množství empirických důkazů na podporu výkladu morálky coby primárně záležitosti „intuicí“ neboli emocionálních reakcí. Tak kupříkladu pacienti s poškozením mozku, neschopní prožívat emoci, opakovaně dospívají k nesprávným rozhodnutím, včetně těch morálních (v kontextu své vlastní kultury). Emoce tak zdá se fungují v mnoha ohledech jako náš průvodce a bez nich jen velmi obtížně hledáme cestu. Psychopatům nečiní potíže dedukce, nic ale „necítí“. Proto jsou jak známo morálně otřesní. Naopak nemluvnata, která ještě úvahy o konceptech nezvládají, emoce cítí – a také, zřejmě nikoliv náhodou, projevují základní schopnost morálních soudů.

Haidt píše:

Od jednotlivců není namístě očekávat, že budou uvažovat poctivě, nepředpojatě a tak, aby se dozvěděli pravdu, zejména pokud jsou ve hře jejich osobní zájmy nebo péče o vlastní reputaci. Ale když se vám podaří šikovně seskupit víc jednotlivců tak, že někteří budou s to použít sílu svého rozumu k vyvrácení toho, co tvrdí jiní, a zároveň všichni příslušníci této skupiny budou pociťovat nějaké společné pouto nebo sdílený osud, na jejichž základě jsou schopni zdvořilé interakce, můžete vytvořit skupinu, pro niž bude poctivé rozumové uvažování typické coby emergentní vlastnost sociálního systému. Proto je důležité, aby každá skupina nebo instituce, jejímž cílem je odhalit pravdu (např. výzvědná služba nebo vědecká obec) nebo vytvořit dobrou veřejnou politiku (např. zákonodárné orgány nebo dozorčí rady) vykazovala duševní a ideologickou rozmanitost. (s. 126)

Zaměřme se na klíčovou pasáž „všichni příslušníci této skupiny budou pociťovat nějaké společné pouto nebo sdílený osud, na jejichž základě jsou schopni zdvořilé interakce“. Krom toho, že morálka se zakládá v první řadě na sentimentu, nikoliv rozumu, je také ze své podstaty sociální. Takřka veškeré morální přesvědčení i soudy tak či onak souvisejí s našimi

vztahy k ostatním nebo společnosti jako takové. A jak už zaznělo, je to právě kultura, jež formuje naše sentimenty a buduje komplexní stavby na Haidtem vymezených morálních základech. Bez tohoto sociálního kontextu bychom zůstali v podstatě zvířaty s jistými surovými, nerozvinutými sentimenty, pouhými potenciálními morálními konateli.

Jak už bylo zmíněno, Haidt značně přesvědčivě ukazuje, že morálka se vyvinula jako prostředek k posílení vazeb ve skupině. Je-li tomu skutečně tak, otevírá nám to cestu, jak překonat neblahý relativismus, k němuž Haidtovy pozice zdánlivě směřují, cestu ke kritice různých morálek. Pokud je skutečně celým *raison d'être* morálky soudržnost skupiny, pak můžeme směle označit za chorobný stav, když tato začne poškozovat nebo narušovat soudržnost skupiny, která ji praktikuje. Tento závěr (Haidt jej ovšem natolik výslovně rozhodně neformuluje) může posloužit jako odrazový můstek k velmi zajímavým, někdy i hodně rafinovaným implikacím. Čtenáři si jistě rychle uvědomili, že jde o vodu na mlýn kritiky liberální morálky. Co se liberálů týče, jejich pojetí i praxe morálky ve výsledku ve skutečnosti oslabuje zdraví a soudržnost jejich vlastních společností. Čtenáře těchto řádek o tom nejspíš nemusím sáhodlouze přesvědčovat, omezím se proto pouze na jedinou ilustraci: sklony bílých liberálů naplňovat ideály „spravedlnosti“ voláním po oslabování a uzurpaci svých vlastních lidí, v jejich vlastních zemích coby nápravě (domnělých i skutečných) minulých i dnešních křivd a bezpráví. Haidt nám ovšem do rukou vkládá nástroje, s nimiž se dá dosáhnout více než pouhého konstatování o škodlivosti liberální morálky: směle ji můžeme označit jako morálku fundamentálně nefunkční, jelikož popírá samotný smysl existence morálky.

V podstatě totéž, i když poněkud jinotajně, říká Platón ve svém dialogu *Eutyfrón*. Sókratés se při svých cestách setkává s mužem jménem Eutyfrón, který se chystá podat obžalobu z vraždy proti vlastnímu otci. Při jejich rozhovoru se postupně ukazuje, že otec nikoho úmyslně nezabil a že mrtvý člověk byl sám vrah. Eutyfrón podotýká, že jeho rozhodnutí stíhat otce trhá celou rodinu na kusy, trvá ovšem na to, že když jde o dobro, nelze se na rodinu ohlížet. Pohnání vlastního otce před spravedlnost je podle něj aktem „zbožnosti“. Nabízí nám tak pěkný příklad morální fanatismu. Konání nenávisti k vlastní rase prostoupených bílých liberálů, tak nadšeně ji (tedy širší „genetickou rodinu“) zrazujících je tak vlastně jen Eutyfrónova pozice –krát milion.

Sókratés Eutyfróna vybízí, aby vymezil, co podle něj vlastně zbožnost je. Se svou typickou ironií podotýká, že Eutyfrón jistě musí dobře znát „zbožné věci“, jinak by jistě nepouštěl do natolik závažné věci jako stíhání vlastního otce ve jménu zbožnosti. Výsledek není příliš obtížné předvídat: Eutyfrón se znovu a znovu pokouší definovat zbožnost, jen aby Sókratés všechny jeho snahy umně zatloukl. Ke konci dialogu pak popuzený Eutyfrón prohlašuje za zbožné činy božstvům milé jako „modlitba a oběť“, jež prý pomáhají „zachovávat rodiny i společenství obcí“. Sókratés se k tomu přímo nevyjadřuje, ale zjevně dovedl Eutyfróna do bodu, kde by mu trocha reflexe mohla otevřít oči stran nevhodnosti jeho vlastního chování. Nemusíme pak dodávat, že Eutyfrónovo „zbožné chování“ nahlodává právě to, co by podle něj měla zbožnost upevňovat. Eutyfrón namítá, že nezbožné chování „všechno převrací a ničí“, ovšem přesně takto lze právem popsat výsledky jeho vlastní zvrácené „zbožnosti“.

Vyvstává tak ovšem jiná, související otázka: je-li „morálku“, jež oslabuje sociální soudržnost,

možné označit v jistém slova smyslu za „nefunkční“ nebo prostě „špatnou“, činí to automaticky každou morálku vedoucí k upevnění společenské soudržnosti „dobrou“? Haidt se k této myšlence vyjadřuje. Uznává, že toto uvažování by mohlo vést např. k závěru, že fašistické hodnoty Mussoliniho Itálie a Hitlerova Německa byly „dobré“, jelikož bez stínu pochybnosti velmi účinně posilovaly soudržnost společnosti. Mnozí čtenáři těchto stránek by možná přijali tezi, již Haidt odmítá a horlivě odsouhlasili, že každá morální hodnota vedoucí k větší soudržnosti je „dobrá“. Přesto bychom se ale měli mít na pozoru, jelikož se tím zavazujeme třeba k prohlášení muslimských hodnot za „dobré“. Osobně k něčemu podobnému svolný nejsem, jelikož mi celá řada hodnot tohoto náboženství připadne odpudivá.

Budeme se tedy muset „spokojit“ s nuancovanějším postojem. Nepochybně lze označit morálku za dobrou, podporuje-li společenskou soudržnost, a „špatnou“ v opačném případě, jestliže budeme tyto pojmy chápat v čistě amorálním kontextu. Pokud morálka skutečně vykonává určitou funkci, lze rozlišovat mezi morálkami, jež tuto funkci plní efektivně a těmi ostatními: tj. „dobrymi“ a „špatnými“ morálkami. Nijak se však nevyklučuje, abych nahlížel na z funkčního hlediska „dobrou“ morálku, která skvěle plní funkci prosazování společenské soudržnosti, jako na *morálně* „špatnou“. Při vynášení tohoto soudu o morální „špatnosti“ bych samozřejmě vycházel z perspektivy své vlastní morální matrice. Při konstatování „dobré“ funkčnosti dané morálky bych ovšem vycházel z jakési a-morální perspektivy, trochu jako když označím za „dobré“ své auto pro jeho hladkou funkčnost.

„Liberální morálka“ se ovšem podle všeho časem oprostila ve svých hodnotách od veškerého kontextu a ukotvení, a liberálové tak prosazují jisté zásady způsobem, který nepopíratelně škodí kontextu skupiny, z něhož tyto hodnoty vzešly a skrz který nabývají smysl. Jedná se o záležitost a problematiku natolik komplexní a mnohavrstevnatou, že se jí nelze dost dobře v této eseji náležitě věnovat, vystačme si tak alespoň s konstatováním, že dekontextualizace hodnot nejspíš ve všech případech doprovází **nihilismus**. Mým čtenářům jistě neuniklo, že lidé na (liberální) levici bývají ve svých morálních taženích poháněni touhou strhávat a ničit. Z morálních zásad se stávají ničivé nástroje, namířené proti realitě, jež se zatvrzele vzpírá vyrovnat a přizpůsobit vysněnému ideálu. A podobně jako Eutyfrón si levičáci často vybíjejí svůj hněv na těch nejbližších. Lze velmi důvodně spekulovat, že tento Řek měl „problematický vztah“ se svým otcem a rodinou a že v něm doutnala ta či ona forma resentimentu – stejně jako to platí pro značnou část levice.

Haidt nám poskytuje několik návodů k porozumění této zvláštní psychologii, o nichž se krátce zmíníme. (K hlubšímu rozboru bychom se myslím museli vrátit k Nietzschemu.) Cituje studie, podle nichž se liberálové a konzervativci zásadně odlišují v reakcích na dva základní stimuly: novotu a hrozbu. Liberálům působí novoty a (jak jinak) rozmanitost většího požitku a jsou méně vnímaví k náznakům nebezpečí. (Proto se například mladé, liberální bělošky tak snadno stávají obětmi barevných násilníků: „Ale samozřejmě vás pustím dovnitř, nejsem přece rasistka...“) Konzervativci vykazují opačné výsledky.

Z Haidtova popisu by snad mohl člověk nabýt dojmu, že konzervativci jsou nudní páprdové s pevně zakořeněnou nedůvěrou k čemukoliv novému. Pravda je to ovšem jen do jisté míry

(byť sám se k takovéto charakterizaci hrdě hlásím), přesnější by ale nejspíš bylo hovořit o nedůvěře k „jinakosti“ než „novosti“. Ta naopak liberály přitahuje. Haidt přímo nezmiňuje očividný důsledek, tj. že liberály méně láká *stejnost*. Vsadil bych se o cokoliv, že kdyby proběhla kvalitně zpracovaná vědecká studie (jaké Haidt s oblibou cituje), přinesla by hojně důkazy o slabším poutu bílých liberálů k lidem jim geneticky blízkým, přinejmenším ve srovnání se všemi ostatními (a to včetně nebělošských liberálů). Bílí liberálové jsou tak ve světě čímsi na způsob dvojhlavého telete: všechny organismy vykazují preferenci pro své vlastní. Všechna stvoření, úchvatná i ošklivá, malá i obří, milují své vlastní – a to hodně. Kromě bělošských liberálů. V tom spočívá největší záhada stojící před bělošskými nacionalisty: jak se proboha mohlo zrodit stvoření jako bělošský liberál?

Celá věc se dále zašmodrchává, považuje-li člověk za legitimní myšlenku evolučního „skupinového výběru“. Ostatně solidní obranu skupinového výběru považuji za jeden z největších přínosů Haidtovy knihy. Vše, co bylo až doposud řečeno o evoluci morálky coby nástroje k upevnění skupinové soudržnosti, vychází z jeho přesvědčení o realitě výběru na skupinové úrovni. Většina biologů však už několik desetiletí uznává proces přirozeného výběru pouze na úrovni jednotlivců.

Vnímám to jako jeden z oněch případů, kde pozice oficiálního vědeckého establishmentu nepůsobí zrovna nejbystřeji. Vždyť co by mohlo být očividnější, než že spolu skupiny navzájem soupeří a tím pádem se u nich mohou vyvinout vlastnosti, které jim poskytují výhody třeba právě v míře skupinové soudržnosti? Jak by takovéto vlastnosti mohly vzniknout? Velmi jednoduše, jednotlivci náležící ke skupině s vlastnostmi, jež pomáhají přežít skupiny, by v této skupině získali na atraktivitě pro potenciální partnery. Prospěch skupiny vyvíjí evoluční tlak na její jednotlivé příslušníky a s postupem času se tak četnost výskytu některých vlastností mezi těmito příslušníky mění. Když si vezmeme jako příklad morálku, ctnost loajalita (úzce související se ctí) zjevně napomáhá soudržnosti a přežití skupiny. Jednotlivci, kteří projevují tuto vlastnost, se tak stávají žádanými partnery, zatímco zrádci a zbabělci se ocitají na okraji společnosti, která na ně hledí skrz prsty jako na odpudivé exoty.

Darwin shrnul teorii skupinového výběru takto:

Když si začaly konkurovat dva kmeny pralidí obývající stejné území, měl k úspěchu a vítězství blíže ten z nich (za předpokladu, že ve všech ostatních okolnostech se jeden druhému vyrovnaly), jenž disponoval velkým počtem statečných, soucitných a věrných členů, kteří byli vždy ochotni varovat se navzájem před nebezpečím, pomáhat si a bránit jeden druhého (...) Ukáznění vojáci mají vůči neukázněným tlupám výhodu především proto, že je pojí důvěra, již každý z mužů chová ke svým druhům. (...) Sobečtí a svárliví lidé nejsou s to dospět k soudržnosti a bez soudržnosti nelze ničeho dosáhnout. Kmen, jenž je výše uvedenými vlastnostmi bohatě obdařen, se vždy rozroste a vítězí nad ostatními kmeny. (s. 238-9)

Přestože se myšlenka skupinového výběru jeví skoro až očividně a anii Darwin o její platnosti

nepochyboval, Haidt popisuje, s jakým odporem se hlavně ve 20. století setkávala ve vědeckém společenství: „Význam soupeření mezi skupinami se zlehčoval a všichni se raději soustředili na soupeření mezi jednotlivými příslušníky skupiny“. Jistá míra podezřívavosti je v tomto případě myslím zcela na místě, jelikož přesvědčení o významu skupinového výběru bylo spojováno především se sociobiology jako **E. O. Wilson**. Není proto vyloučeno, že řada vědců se proti teorii stavěla nikoli z přesvědčení o její nepravdivosti, ale z obav, že by mohla vydláždít cestu k legitimizaci celé plejády zapovězených pravd.

Haidt například poznamenává, že u lidí se zjevně vyvinula tendence pomáhat ostatním příslušníkům vlastní skupiny, zatímco pomoc mimo ni bývá nesrovnatelně vzácnější. Případy altruismu směřujícího mimo skupinu jsou natolik neobvyklé, že „k nim posíláme týmy z televizního zpravodajství, aby je natočily do večerních zpráv“. Lidé samozřejmě patří k nejrůznějším možným skupinám. Člověk tak kupříkladu může pociťovat vyšší ochotu pomoci někomu, kdo fandí stejnému fotbalovému týmu jako on. V kontextu evoluční biologie a skupinového výběru však musíme za nezákladnější jednotku uznat – pochopitelně vyjma rodiny – kmen. A nejmocnější silou, jež na lidi v tomto kontextu působí, je genetická příbuznost, což ovšem lze bez přehánění zařadit do kategorie „zapovězených pravd“, protože tato skutečnost znamená, že lidské bytosti (samozřejmě s výjimkou bílých liberálů) budou vždy upřednostňovat vlastní kmen před ostatními. Pěkné „vidle“ do soukolí „globálního občanství“ multikulturního ráje.

Haidt píše, že „by bylo hezké věřit, že my lidé jsme vyprojektováni k tomu, abychom všechny kolem sebe zahrnovali bezpodmínečnou láskou. Ano bylo by to pěkné, ale z evolučního hlediska je to velmi nepravděpodobné. Maximum možného tak pro nás dost možná představuje láska parochiální – tedy láska uvnitř skupiny, již umocňuje podobnost, pocit společného údělu a snaha eliminovat černé pasažéry“ (s. 298). Velmi bystře namítá, že jestliže se oxytocin (hormon důležitý při utváření pevných vztahů) vyvinul v důsledku skupinového výběru, měli bychom předpokládat, že nás bude poutat k našim vlastním skupinám a rodinám, nikoli lidstvu jako celku. Ostatně to nemusíme předpokládat, máme tuto skutečnost doloženu. Haidt cituje nizozemskou studii, jež dospěla k závěru, že po aplikaci oxytocinu „preferují nizozemští muži nizozemská jména a také záchranu nizozemských životů staví výše než záchranu lidí z jiných zemí /v úkolech dilema typu tramvaje/“ (s. 286). V rozporu s očekáváními liberálů nebyla tato zvýšená preference vlastního doprovázena žádným zaznamenaným nárůstem nepřátelstvím k ne-Nizozemcům.

Všechno výše uvedené (včetně postřehů z první části této eseje) ukazuje k závěrům, že jak ještě uvidíme, jimž se dokáže vyhnout snad jen autor: lidé se vyvinuli k upřednostňování příslušníků své vlastní geneticky příbuzné členské skupiny a morálka vznikla coby mechanismus k posilování soudržnosti těchto geneticky blízkých skupin. Přikloníme-li se Humeovi, tvoří základ morálky „morální sentimenty“, nikoliv abstraktní principy. A jestliže platí teorie genetické podobnosti, pociťujeme nejsilnější sentimenty k lidem nám biologicky nejpodobnějším. Logicky pak můžeme dovodit, že morálka nefunguje zdaleka ideálně mimo kontext skupiny geneticky příbuzných lidí.

To pochopitelně neznamena, že by nefungovala vůbec. Samozřejmě mohu soucítit s utrpením



člověka jiné rasy a všichni jsme jistě pocítili dokonce i účast s tvory jiných živočišných druhů. Není to ale totéž. Když vám umře štěně, pár dní si popláčete a tím to z velké části dostanete „ze systému“. Pokud vám ale zemře dítě, už nikdy nebudete stejní.

Tato skutečnost je překážkou – nepřekonatelnou, máme-li být upřímní – vytvoření soudržných multikulturních společností, založených na jednotlivých morálních zásadách tolerance, spolupráce a vzájemné pomoci. Haidt cituje dobře známou práci (*amerického politologa*) Roberta Putnama, který zjistil, že „rozmanitost podle všeho funguje nikoliv jako spouštěč rozdělení na ne/členskou skupinu, ale mnohem spíše anomie či sociální izolace. Laičtějším jazykem bychom říci, že obyvatelé etnicky nesourodých oblastí se „stahují dovnitř“, tak trochu jako želvy“. Putnamův výzkum ukazuje, že v rozmanitých „společnostech“ oslabuje důvěra lidí dokonce i vůči příslušníkům své vlastní skupiny. Nedůvěra, izolace a všeobecná zatvrzelost a necitelnost k ostatním – takové jsou plody diverzity.

Morální sentimenty jako sympatie, samotný základ morálky (podle Humea i Haidta), tedy oslabují úměrně s rostoucí „rozmanitostí“ společnosti. Jedinou alternativou pro zastánce multikulturalismu (nebo ty, kteří z něj mají prospěch) tak zůstávají lekce o abstraktních morálních zásadách nutnosti spojit síly a spolupracovat (zatímco jedním dechem označují to, co nás rozděluje, za naši největší sílu, samozřejmě). Tento přístup však pracuje s pojetím morálky coby dodržování abstraktních pravidel. Jak však ukazuje Haidt, sentimenty ukazují směr a „důvody“ je poslušně následují. Multikulturalisté vydávají svému jezdcovi příkazy, kterými se slon nikdy řídit nebude. (Navíc si přiznejme, že u některých z oslovovaných skupin se vlastně ani o nějakém jezdcovi moc hovořit nedá, je to jen samotný slon). Jelikož se nemohou spolehnout na morálku vyrůstající ze základů sentimentů, aby spojila lidi v multikulturních společnostech, jsou jejich vlády nuceny uchýlovat se ke stále dotěrnějšímu sledování a policejnímu dohledu. Jen obtížně si lze představit dlouhodobější udržitelnost takovýchto společností a už vůbec to nelze považovat za cosi žádoucího.

Výše nastíněná črta závěrů, k nimž Haidtovo bádání vede, by ovšem nejspíš byla pro samotného autora šokem a naprostým překvapením. Jakkoliv se posunul doprava, není tento posun dostatečný. Nijak nedává najevo, že by si byl vědom, nakolik jeho zjištění představují problém pro multikulturalismus a podle všeho (nenarazil jsem alespoň na důkazy o opaku) se neochvějně přiklání k občanskému nacionalismu. V závěrečných pasážích Haidt předkládá návrhy, jak přispět k větší soudržnosti uvnitř skupin. První z nich je „posilovat podobnost“, nikoliv rozmanitost. Pravda hodná tesat do kamene. Vzápětí však Haidt jakékoliv případné nadšení šmahem zabíjí: „Na rase není nic moc pozoruhodného. Lidé budou rasovou příslušností prožívat méně, když rasové odlišnosti rozpustíte v moři podobností, společných cílů a sítě vzájemných závislostí“ (s. 291). To ovšem není tak úplně pravda, jelikož na rase ve skutečnosti leccos pozoruhodného je, dokonce velmi pozoruhodného: vládne nad našimi sentimenty nepřestupitelnou silou (pokud tedy nejste bílý liberál). Jak řekl už Disraeli: „Všechno je rasa, jiné pravdy není.“

Ve svých nepokrytě *politických* závěrech autor působí ani ne tak zaslepeně či vyhýbavě, jako prostě jen naivně. Jelikož tyto závěry a doporučení představují nezanedbatelnou část knihy, je to značně nepříjemné. Haidt ostatně sám označuje za cíl, kterého při psaní Morálky

spravedlivé mysli doufal dosáhnout, napomoci pochopení mezi lidmi rozdělenými politickou ideologií. Knihu nelze v tomto ohledu označit za úspěch z dvojího důvodu: (1) Haidt pracuje s velmi plytkým, konvenčním a silně americkým porozuměním pojmů „levice“ a „pravice“; a (2) naivně doufá, že lidé rozdělení politikou (či náboženstvím) skoro bez výjimky jednají v dobré víře (tedy že když nezákladně chybí, jsou tváří tvář důkazům o opaku otevření k úpravě či změně svých pozic).

Haidt se pokouší vymezit klady a zápory „liberalismu“ i „konzervatismu“, přičemž celkem jasně ukazuje, nakolik je jeho chápání těchto pojmů vázáno limity jejich užití v soudobém americkém politickém diskurzu. Konzervativce tak dále dělí na „sociálně konzervativní“ (typicky křesťanská pravice) a liberatariány či klasické liberály. Haidt velebí sociálně konzervativní lidi za jejich „durkheimovské“ upřednostnění rodiny a skupiny nad jednotlivcem. Libertariáni zase dostávají plus, protože trhy prý skutečně jsou „záračné“. Haidt mluví doslova o „yang moudrosti“ konzervatismu (ano, těmito slovy).

Na druhé straně však konzervativci jen neochotně „nastavují hranice dravosti jistých vlivných zájmů“. Liberálové je v tomto ohledu předčí, jelikož jsou „zaměřeni na péči“ a „lépe vidí oběti“. (Do své knihy jsem jako poznámku k této pasáži napsal prostě „ble“.) „Yin moudrost“ liberalismu se podle Haidta nemylí ve svém volání po „omezení korporátního superorganismu“ politickými nástroji. „Konzervatismus“, alespoň podle Haidtova názoru nutně vystupuje proti regulaci (nijak se nezabývá tím, proč se vlastně jedná o „konzervativní“ pozici). Haidt čtenářům předkládá jednoduchou rozřazovací formulku v podobě odpovědi na otázku: „Souhlasíte, že by vláda měla dělat víc pro obecné blaho, i kdyby to mělo znamenat větší omezení svobody a volby jednotlivce“? Jestliže odpovídáte souhlasně „jste s vysokou pravděpodobností liberál. V opačném případě jste nejspíš libertarián nebo konzervativce.“ (Odpověděl jsem kladně, přestože se považuji za echt konzervativce, ještě se k tomu vrátím.)

Jaké je tedy podle autora řešení rozdělené společnosti? Jistě jste už uhodli: *yin* a *yang* se musejí navzájem vyrovnávat! Pro zdravý politický život jsou potřebné oboje. V první reakci na tento návrh (přiznám se, že někdy volívám republikány) jsem to v duchu přirovnal k tvrzení, že ke zdravému životu jsou potřeba penicilin i syfilis. Ve skutečnosti je to ale ještě horší – tedy analogie přesvědčení, že předpokladem zdraví jsou syfilis i kapavka. Haidtovo shrnutí liberální ideologie je v podstatě správné, co se ale pravice týče, je vcelku zjevné, že se nikdy vážněji nezabýval jinou formou pravicového myšlení než tím, co nabízí myšlení průměrného republikána. V první řadě přehlíží, že na „libertariánství“ není ani zbla „konzervativního“ a libertariáni tak mají více společného s levicí než pravici.

Řešením však zjevně nespočívá v tom, že by liberálové a konzervativci seznali, jak moc se navzájem potřebují. V první řadě proto (a zde se dostávám ke své druhé velké výtce vůči Haidtem navrhovaným řešením), že lidé v podobných situacích jen málokdy jednají skutečně v dobré víře, což platí dvojnásob pro levici. Liberálové za žádných okolností neuznají, že na pozicích „konzervativců“ by mohl být kus pravdy, jelikož jsou podle nich zaostalé a morálně odpudivé. Jistě, můžete mě nařknout ze zaujatosti, ale léta mých zkušeností skutečně naznačují znatelně větší otevřenost lidí na pravici k debatám. Co hůř, jsem přesvědčen, že v mnoha (jistě ale ne ve všech) případech dospěli levičáci ke svým postojům nikoliv

bezelstným omylem, ale vědomou zaslepeností a nenávisí, živenými *ressentimentem*. Sotva by dnes mohlo být něco zjevnější než skutečnost, jak hluboce jsou všichni okázali bojovníci s „nenávisí“ touto emocí pohlceni.

Ne, řešení problémů popisovaných Haidtem i mnoha dalších hledejme jinde a byť se jimi autor nezabývá, mezi řádky se skoro vnucuje. Spatřuji jej v odlišné formě konzervatismu, bližší té evropské, nikoliv americké pravici. Tam nacházíme právě ono „durkheimovské“ upřednostnění rodiny a skupiny před jednotlivcem – navíc bez celé té plejády problémů spjatých s křesťanským fundamentalismem, jenž v konečném účtování tu nejdůležitější skupinu (kmen) ochránit nedokáže, protože spočívá na základech rozplzlého universalismu.

Evropská pravice tradičně tíhne k socialismu, což by Haidt jistě vnímal jako „rozporuplné“, ale neprávem. Upřednostnění skupiny nad jednotlivcem znamená držet na uzdě chamtivost jednotlivých subjektů (včetně „korporátních superorganismů“) a zajištění sociálního minima – ne snad z respektu k nějakým údajně „lidským právům“, ale jednoduše z lásky k vlastnímu. Co se nastavení hranic „dravosti jistých vlivných zájmů“ týče, jistě nemusíme dlouho přemýšlet nad hojnými historickými příklady velmi rozhodných činů, vedených právě s tímto cílem.

Na otázku „Souhlasíte, že by vláda měla dělat víc pro obecné blaho, i kdyby to mělo znamenat větší omezení svobody a volby jednotlivce?“ by tento typ pravičáků odpověděl rozhodným souhlasem, a tím – obávám se – nebohého profesora Haidta značně zmátl. A právě zde nejspíš hledejme skutečný důvod, proč se Haidt vážněji nezabývá evropskou pravicí, ani ji nezmiňuje (přestože pochybuji, že by o její existenci vůbec nevěděl): klade zásadní význam na důležitost „kmene“ a usiluje o vytvoření etnicky i kulturně homogenní společnosti. Ale tak by to přece ve „slušné společnosti“ nešlo, že ne...

Přesto právě tento proud konzervatismu potřebujeme, nikoliv „konzervatismus“ Billa Buckleyho, Jerryho Falwella a Milтона Friedmana. Levici pak potřebujeme porazit, nikoliv ji vytvářet „protiváhu“. „Yin“ musíme zdecimovat, ne se lísat do jeho přízně, je totiž naprosto zhoubný. Jedná se o doktrínu založenou na nenávisti ke všemu dobrému, zdravému a silnému, vlastně na nenávisti k samotným faktům a realitě. Má na kontě nesčetné utrpení a její účet není zdaleka uzavřený – přináší smrt, bídu, svár, chudobu, bezpráví, vykořeněnost a ztrátu smyslu. Musíme ji zničit a vytvořit takové podmínky, které už nikdy nedovolí se jí vrátit.

Jak už čtenáři nepochybně došlo, spočívá význam této knihy hlavně v opoře, již poskytuje pro závěry, které už se ale autor zdráhá učinit. Aby to ovšem nevyznělo nesprávně, řada Haidtových závěrů je smysluplná, podložena kvalitní argumentací i záplavou užitečných poznatků všemožných výzkumů a vědeckých studií. Autor se nijak netají tím, že chce-li čtenáře přesvědčit, musí se obrátit především na jeho slona. Proto napsal knihu, ve skutečnosti do značné míry osobní, kde odhaluje často ne zrovna lichotivé detaily své vlastní intelektuální cesty, což dosahuje zamýšleného účinku: čtenář autora oceňuje hlavně pro jeho pokoru a připravenost zpochybnit své vlastní milované domněnky a pozice. Všichni pochopitelně máme nějaká omezení a těžko lze od Haidta očekávat, že by si uvědomil, do jaké míry snesl argumenty pro etnonacionalismus, tím méně je přijal za své. Haidt totiž



DÉLSKÝ POTÁPĚČ

dokonale ztělesňuje jeden z fenoménů, kterými se tak srozumitelně zabývá: jeho omezení jsou důsledkem jeho vlastní, partikulární „skupinovosti“.

Druhá část recenze Collina Clearyho *Jonathan Haidt's The Righteous Mind, Part Two* vyšla na stránkách Counter-Currents Publishing 5. března 2019.