

Jedním z hlavních poznatků, který nám dodává introspekce o naší fenomenologii, je neustávající pocit svobody rozhodování. Pokud mají skeptici větší možnosti sebepoznání pravdu, pak je docela dobře možné, že i tento velice intenzivní prožitek může být produktem naší přebujelé fantazie a nemusí se zakládat na skutečnosti. V následující kapitole se pokusím vysvětlit důvody pro přijetí kauzálního determinismu a ukázat, jakými psychologickými mechanismy je v nás iluzorní dojem svobody vytvářen.

2. Svoboda

Otázky, zda ve světě vládne nutnost či náhoda, je-li člověk svobodný nebo předurčený, či může-li být jedinec vůbec morálně zodpovědný za své jednání, jsou jedním z největších témat filozofie. Zdá se ovšem, že po více než dvou tisících letech se filozofové ve svých diskusích nepřiblížili ani na dohled řešení, které by uspokojilo všechny či aspoň většinu z nich.³⁶ Přesto jsou některé opatrně optimističtí, jako například americký filozof práva Saul Smilansky, jenž napsal:

Žijeme v heroickém věku filozofie svobodné vůle: v posledních padesáti letech se objevilo více dobrých myšlenek a argumentů a došlo k většímu filozofickému pokroku než za celou dobu od stoiků. (Smilansky 2012, s. 212)

³⁶ Podrobný přehled hlavních koncepcí ve sporu o svobodu vůle lze nalézt v mnoha příručkách, z nichž uvádím jen několik nejaktualnějších: Pink (2004), Fischer et al. (2007), Campbell (2011), Iredale (2012) nebo Beebie (2013). V posledních letech vyšla také celá řada antologií, v nichž jsou sebrány klasické i původní texty k tématu, např. Baer et al. (2008), Pereboom (2009a), Baumeister et al. (2010), Kane (2011), Caruso (2013), Clark et al. (2013), Nadelhoffer (2013), Russell a Deery (2013). Stručné resumé názorů třiceti čelních filozofů nabízí Bonicalzi a De Caro (2013).

Cílem následujících stránek je přesvědčit čtenáře, že kauzální determinismus a s ním spojená nesvoboda rozhodování je nejen velice pravděpodobnou vědeckou hypotézou, ale že z jeho přijetí vyplývají dosti zásadní důsledky pro naše pojetí morálky a práva. Budu hájit stanovisko, kterému se v literatuře běžně říká *tvrdý determinismus*, i když se – jak uvidíme – nejedná o šťastně zvolené označení. Je to postoj, který v minulosti zastávala spíše menšina myslitelů, byť mezi ně můžeme řadit některé z titánů novověké tradice.

Determinismus se ve filozofii objevil záhy po jejím vzniku. Už starověcí atomisté si uvědomovali, že pokud je veškerá realita složená z nedělitelných materiálních částic, jejichž pohyb je fyzikálně determinován, pak je v takovém univerzu pramálo místa pro svobodu vůle. Právě tyto obavy vyjadřoval v prvním století před naším letopočtem Lucretius, jenž v rozsáhlé filozofické básní *O přírodě* vysvětloval všechny procesy pomocí změn polohy atomů v prostoru. Sám římský epikurejec se zřejmě zalekl důsledků své nauky a začal spekulativně tvrdit, že se atomy ze svých předem určených drah mohou občas „odklánět“, čímž se snažil pootevřít zadní vrátka pro volní aktivity vyšších živočichů (Lucretius Carus 1971, II. 216–293, s. 54–56). Lucretius tak zvolil argumentační taktiku, která se stala pro pozdější spory o svobodě vůle charakteristickou. Znepokojen představou, že by živé bytosti mohly být pouhými automaty zmiřanými fyzikálně podmíněnými událostmi, raději tvrdil, že svobodné prostě jsou, a zpětně se pokoušel o nalezení způsobu, jak by to bylo možné. Zcela jiným zdrojem úvah o determinismu se stala protestantská teologie, která nabývala nevyhraněnější podoby roku 1536, kdy švýcarský kazatel Jan Kalvín v návaznosti na novoplatonismus sv. Augustina vytvořil fatalistickou nauku o „dvoji predestinaci“ (*Institutio Christianae religionis*, 1.16.2–1.16.3). Kalvinisté se domnívali, že lidé jsou už od svého zrození předurčení ke spásě či zatracení

a že jejich skutky se na tomto rozhodnutí nemohou žádným účinným způsobem podílet. Nevycházeli přitom z rozporu mezi fyzikální determinovaností vesmíru a kauzální nepodmíněností některých jeho obyvatel, ale z napětí mezi boží vševědčností a lidskou svobodou. První vyhroceně deterministické stanovisko ve filozofii formuloval až v 17. století Baruch Spinoza, pro jehož spis *Etika* byla problematika lidské svobody klíčovým tématem. Spinoza na rozdíl od svých filozofických předchůdců vzal výzvu determinismu velmi vážně, protože jeho monisticky vybudovaný metafyzický systém nemohl použít karteziánský úhybný manévr odsouvající problém svobody z materiální *res extensa* do imateriální *res cogitans*. U Spinozy všechny jednotlivé módy vycházejí z jediné substance, ať už se vyznačují atributem rozlehlosti, či myšlení, a jako takové musejí podléhat stejnému řádu nutnosti. Pro Spinozu mělo toto zjištění závažné psychologické důsledky, neboť subjektivní pocit svobody rozhodování musí být pouze iluzorní: „lidé se domnívají, že jsou svobodní, protože si jsou vědomi svého chování a svých pudů, ale ani ve snách nemyslí na příčiny, jež vyvolávají jejich touhu něco chtít a k něčemu zaměřovat svůj pud, protože jim nejsou známy“ (2004, s. 43).³⁷ Prudký rozvoj newtonovské fyziky v 18. století způsobil, že se obdobné teorie rozšířily na obou březích Lamanského průlivu, a tak se s determinismem můžeme setkat v Hobbachově spise *Système de la Nature* z roku 1770, Priestleyho *A Free Discussion of the Doctrines of Materialism, and Philosophical Necessity* publikované v roce 1788 či Schopenhauerově disertační práci *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* obhájené

³⁷ Podobně se Spinoza vyjádřil i v jiné často citované pasáži z třetí kapitoly *Eetiky*: „lidé se pokládají za svobodné jen proto, že jsou si vědomi svého jednání, ale o příčinách, které je determinují, nevědí vůbec nic“ (2004, s. 111).

na podzim 1813. Pro někoho děsivé etické a právní důsledky přijetí nauky o kauzálním determinismu v neživé i živé přírodě zapříchly, že teorie tohoto typu jsou i přes svou průkaznost dodneska zastávány jen malou skupinou filozofoů a vědců, často považovaných za až příliš radikální (viz pozn. 39). Domnívám se ovšem, že poznatky kognitivní a sociální psychologie z druhé poloviny 20. století nám nedávají příliš na výběr – myslitel pocítující respekt k evidenci přírodních věd musí determinismus přinejmenším zvažovat, pokud jej tedy rovnou nepřijme za svůj.

Na úvod svého argumentačního postupu provedu dvě důležitá terminologická upřesnění. Za prvé, ve svém výkladu nebudu používat termín „svobodná vůle“, pokud to nebude nutné v kontextu citace či parafráze. Jsem přesvědčen, že se jedná o pojem vágní, přičemž mnohdy samotný jeho uživatelé netuší, co jím máme přesně rozumět. Problém je především v části „vůle“, jež je zatížena mnoha historickými nedorozuměními, často pramenícími z dávno překonaných představ psychologie a teologie. Budu proto dávat přednost pojmu „svoboda rozhodování“, který je transparentnější. Vcelku neproblematická definice by mohla znít, že pokud se nějaký agent rozhoduje svobodně, pak musí mít a) možnost vědomě volit mezi alternativami a b) povinnost nést za rozhodnutí morální a právní zodpovědnost. Někteří autoři dávají přednost odlišnému znění první podmínky, podle níž musí mít svobodný agent možnost konat jinak, než ve skutečnosti koná (anglicky „to be able to act otherwise than one actually does“), na celkovém vyznění to ale podle mého názoru nic nemění. Za druhé bych rád upřesnil, co míním slovy „determinismus“ a „indeterminismus“, na něž se budu často odvolávat. Podle triviálního pojetí, jež odpovídá přirozenému jazyku a zdravému rozumu, popisuje determinismus situaci, v níž všechny události mají příčinu, a naopak podle indeterminismu existují události bez příčin. Abych předešel určitým odbornějším výhradám vůči této

konceptu, odkazují na vyčerpávající definici Petera van Inwagena z článku „The Incompatibility of Free Will and Determinism“ (1975, s. 185–188). Van Inwagen pravil, že podle determinismu je současný stav světa zcela určen předchozími stavy světa a fyzikálními zákony; indeterminismus je pak popisem situace opačné.³⁸

2.1 Důvody pro přijetí tvrdého inkompatibilismu

Hlavní kritéria pro klasifikaci filozofických přístupů k možnosti svobody rozhodování jsou dvě: platnost determinismu a existence svobody rozhodování. Mnozí se domnívají, že mezi těmito pozicemi panuje vztah kontradikce, tudíž buď je pravdivá jedna, či druhá. Těmto myšlenkám se zdá, že snaha o přijetí obou těchto protikladných stanovisek je porušením zákona sporu, podle něhož není možné, aby zároveň platil výrok i jeho negace. Někteří jím ovšem argumentují ve prospěch přesvědčení, podle něhož je neslučitelnost obou pozic jen zdánlivá – po převezení na hlubší explanační úroveň se údajně ukáže jejich komplementarita. Tito filozofové bývají označováni jako *kompatibilisté*, protože hlásají kompatibilitu mezi determinismem a svobodou. Naopak

38 Van Inwagen byl inspirován klasickým přístupem k problému determinismu, jak jej formuloval osvětský astronom Pierre-Simon Laplace v „Essai Philosophique sur les Probabilités“ z roku 1814. Moderní anglický překlad klíčové pasáže zní takto: „We ought then to consider the present state of the universe as the effect of its previous state and as the cause of that which is to follow. An intelligence that, at a given instant, could comprehend all the forces by which nature is animated and the respective situation of the beings that make it up, if moreover it were vast enough to submit these data to analysis, would encompass in the same formula the movements of the greatest bodies of the universe and those of the lightest atoms. For such an intelligence nothing would be uncertain, and the future, like the past, would be open to its eyes.“ (Laplace 1995, s. 2)

filozofové zastávající neslučitelnost deterministického univerza a svobody subjektu jsou nazýváni *inkompatibilisté* a dělí se do dvou velkých skupin. Podle *libertariánů* platí teze o existenci svobody rozhodování, determinismus je zamítnut jako nemožný či neprůkazný. Deterministé jsou stoupenci opačného přístupu: univerzum je deterministickým systémem, takže v něm svoboda rozhodování z principu nemůže existovat. Těmto posledním myslitelům by bylo vhodnější po vzoru Williama Jamese říkat *tvrdí deterministé*, abyhom je odlišili od kompatibilistů čili „měkčích deterministů“, kteří sice uznávají deterministické univerzum, ale zachovávají v něm místo pro svobodu rozhodování (James 1894, přetištěno 1896). Pro zjednodušení bychom mohli všechna nastíněná stanoviska zanést do následující tabulky (podle Fischer et al. 2007, s. 4):

	deterministický svět	svoboda rozhodování
kompatibilismus	ANO	ANO
inkompatibilismus		
libertarianismus	NE	ANO
tvrdý determinismus	ANO	NE

Poměr v zastoupení jednotlivých stanovisek se historicky proměňoval, ale v současnosti zřejmě stále převažují nejružnější kompatibilistické koncepce.³⁹ Jak už je ve filozofii běžné, všechny

39 V listopadu 2009 zorganizovali David Bourget a David J. Chalmers „The PhilPapers Survey“, tedy sociologický průzkum mezi akademickými filozofy a doktorandy kateder filozofie. I když se jejich zájem primárně zaměřil na anglofonní univerzitní prostředí, výsledky snad mohou být považovány za směrodatné univerzálně. Na otázku po svobodě rozhodování odpověděli respondenti následovně: kompatibilismus 59,1 %, libertarianismus 13,7 %, tvrdý determinismus 12,2 %, jiná řešení 14,9 %

tři přístupy se potýkají s lépe či hůře řešitelnými problémy, což výborně vystihl americký filozof Derk Pereboom:

Pokud je pravdivý libertarianismus, pak bychom měli očekávat výskyt událostí, které jsou nekompatibilní se vším, co naše fyzikální teorie považují za zcela nejpravděpodobnější předpovědi. Pokud je pravdivý měkký determinismus, pak si lidé zaslouží potrestat za svá provinění, i když jsou jejich činy způsobeny událostmi, nad nimiž nemají kontrolu. Pokud je pravdivý tvrdý determinismus, pak lidé nejsou morálně odpovědní – nezaslouží si trest ani za ty nejchladnokrevnější a nejrozsáhlejší provedené zločiny. (Pereboom 1995, s. 42)

Dominávám se, že determinismus se dokáže se svými dilematy vypořádat účinněji než libertarianismus, protože revidovat naše morální intuice je přeci jen snazší než se pokoušet napravit fyzikální realitu. Je možné znovu promyslet pravidla, jejichž přiznáním budeme nahlížet na trestání zlovolných skutků a odměňování těch společensky žádoucích, ale vkládat do reality kauzálně nezapříčiněné entity či události velmi zásadně odporuje – řečeno s Quinem – centrálním přesvědčením sítě poznání, jež vytváří přírodní věda. Dalo by se říct, že kauzální determinismus disponuje natolik robustní evidencí jako žádná jiná vědecká hypotéza, je vlastně potvrzován všekou zkoušeností všech pozorovatelů jakýchkoli jevů. Jablka padají díky gravitační síle směrem ke středu planety, kulečnickové koule předávají svou kinetickou energii nárazem do jiných, v uzavřených systémech dochází ke zvyšování míry neuspořádanosti. To vše se děje podle

(Bourget a Chalmers 2014, s. 476; viz také webové stránky projektu, <http://philpapers.org/surveys/>).

kauzálních zákonitostí, o jejichž povaze sice můžeme spekulovat, ale k nimž v minulosti nebyl zatím nikdy nalezen protipříklad. Libertarián má tak na výběr ze dvou možností, z nichž ani jedna není příliš lákavá. Tou první je odmítnout poznání přírodní vědy jako neúplné a dohledat nějaký jiný zdroj, přinejmenším stejně důvěryhodný. Druhou je snaha reformovat stávající vědu, a to do-
sti nevědeckým způsobem – nikoli postupnými evolučními kroky, ale náhlými revolučními skoky, k nimž ovšem nemáme dostatek empirické evidence. Pro zachování libertariánské svobodné vůle jako ničím nepodmíněné *causa sui* by podle mého názoru bylo třeba postulovat imateriální tříši, která sama nepodléhá zákonům příčinnosti, ale zároveň může na materiální svět kauzálně působit.⁴⁰ Jaké problémy s sebou toto řešení přináší, se ukázalo už v karteziánství. Nejen, že pro existenci takové sféry nejsou žádné doklady, ale Descartes nedokázal ani vysvětlit, jak by vůbec mohly probíhat vzájemné interakce mezi dvěma naprosto odlišnými substancemi. Domyšleno do důsledků, jakákoli imateriální entita je vůči materiálnímu světu kauzálně impotentní, což dualismus dosti úspěšně vyřadilo ze seznamu seriálních ontologií.⁴¹

Na počátku 20. století příznivcům libertarianismu zasvítla naděje, když byly v rámci kvantové mechaniky objeveny jevy odporující – ať už zdánlivě, či nikoli – newtonovskému modelu deterministického univerza. Stalo se tak především v kodaňské

40 O tom jsou přesvědčeni i mnozí další, jako například psychologové Joshua Greene a Jonathan Cohen: „Dualismus se přirozeně hodí k libertariánství, protože mysl od těla je přesně tím druhem nehmotného zdroje svobodné vůle, kterou libertarianismus vyžaduje.“ (Greene a Cohen 2004, s. 1779) Podobně argumentuje i Cashmore (2010).

41 K tomu viz dopis Alžběty Falcké René Descartovi z 6. května 1643, v němž princezna jako geniální samouk upozornila na palčivý problém karteziánské koncepce, které francouzský filozof nebyl s to do konce života uspokojivě vyřešit (Shapiro 2007, s. 61–62).

interpretaci prosazované Nielsem Bohrem a jeho přívrženci, v jejímž základě stála teorie o vlivu pozorovatele na výsledek pozorování a z ní vyplývající nezachytitelnost kvantového světa. Vlnový charakter mikročástic znemožňuje jejich úplnou lokalizaci, takže se pozorovatel může zdát, že se v témže čase nacházejí na více pozicích. Tato skutečnost byla demonstrována ve slavném myšlenkovém experimentu o částici procházející zároveň oběma šterbinami v jinak neprůchodné překážce. Vhled do situace nabízí Heisenbergův princip neurčitosti, podle něhož je nemožné zcela přesně zjistit polohu a hybnost elementární částice. Čím detailnější informace získáme o její pozici, tím méně budeme vědět o vektoru její rychlosti, a obráceně. Oproti klasické fyzice je tedy v kvantové mechanice principiálně nemožné činit spolehlivé předpovědi o budoucím chování systémů, protože nemůžeme nikdy obsáhnout všechny počáteční veličiny a samotná povaha procesu měření je pouze pravděpodobnostní. Vyplyvá z toho, že jakýkoli systém se kvůli své nedostatečné popsatelnosti chová nepředvídatelně. Nepředpověditelnost ovšem ještě nemusí znamenat skutečnou indeterminovanost, některé systémy jsou prostě jen natolik složité, že se jejich modelování vzpírá lidských kognitivním schopnostem; za příklad si můžeme vzít prostý vrh mincí. Ponechme stranou úvahy, nakolik může být nepředvídatelné chování mikročástic způsobeno skrytými veličinami, a pracovně přijmeme kvantový indeterminismus za dostatečně potvrzenou hypotézu. Dejme tedy za pravdu těm, podle nichž je vesmír na subatomární úrovni nahodilý a tajemný. Ani takový indeterminismus ovšem nemůže být použit pro ospravedlnění existence svobodně se rozhodujících agentů, a to hned ze dvou závažných důvodů.

Za prvé, indeterminismus na subatomární úrovni nemusí nutně znamenat indeterminismus na úrovni středně velkých fyzikálních těles. Pokud by v kvantovém světě skutečně docházelo

k indeterministickým jevům a elementární částice přeskakovaly z pozice na pozici, či se dokonce vynořovaly z krantového vaku a zase v něm zanikaly, v makrosvětě by tyto jevy byly stejně většinou utlumeny. Při popisu světa kolem nás si bohatě vystačíme s deterministickými koncepcemi, i když občas z nedostatku informací musíme sáhnout po teorii pravděpodobnosti. Sám věhlasný příklad se Schrödingrovou kočkou, která zároveň žije a nežije ve své nepřehlédné krabici, byl původně zamýšlen jako *reductio ad absurdum* kodaňské interpretace a měl poukázat na nepřevoditelnost krantových jevů do makrosvěta, přestože se později stal zdrojem četných omylů a dezinterpretací. Za druhé, i kdyby se nákrásně indeterminismus přenášel do světa těles střední velikosti, svoboda rozhodování z toho nemůže za žádných okolností vyplývat. Na tuto skutečnost upozornil britský filozof Galen Strawson, když v prvním vydání knihy *Freedom and Belief* z roku 1986 formuloval tzv. základní argument (*basic argument*) proti možnosti morální odpovědnosti (2010, s. 7–8). Strawson ukázal, že otázka po determinismu či indeterminismu fyzikálního světa je pro svobodu rozhodování irelevantní. Buďto je svět deterministický a vše v něm – včetně nás, lidských bytostí – se řídí kauzální nutností, nebo je indeterministický a my jsme vydáni napospas chaotickým jevům, jež nedokážeme nijak ovlivňovat. Nemůžeme tudíž disponovat svobodou rozhodování, aspoň tou tradičně chápánou, z čehož Strawson vyvodil následující závěr:

Bylo by absurdní předpokládat, že indeterministické či náhodné faktory, za které *ex hypothesi* není nikdo žádným způsobem odpovědný, mohou samy o sobě jakkoli přispívat k tomu, aby byl někdo skutečně morálně odpovědný za to, jaký je. (Strawson 1994, s. 7, 2008, s. 320)

Někteří myslitelé se proto přiklánějí k ještě dalšímu stanovisku ve sporu o svobodu rozhodování, které v mém výkladu dosud nebylo pojmenováno. Je to pozice, podle níž nejsou ontologické závazky naší fyziky podstatné pro zkoumání možností svobody rozhodování. Derk Pereboom ji nazývá *tvrdý inkompatibilismus* („hard incompatibilism“, Pereboom 2001, 2009b, 2014), zatímco její další zastánce Greg Caruso mluví o *dostatečně tvrdém determinismu* („hard-enough determinism“, Caruso 2012). Naši původní přehledovou tabulku bychom tudíž měli doplnit o další řádek:

	deterministický svět	svoboda rozhodování
kompatibilismus	ANO	ANO
inkompatibilismus		
libertarianismus	NE	ANO
tvrdý determinismus	ANO	NE
tvrdý inkompatibilismus	?	NE

Jsem přesvědčen, že právě tvrdý inkompatibilismus je přístupem, pro který svědčí největší množství dokladů. Chci ale ještě stručně charakterizovat některé konkurenční teorie a upozornit na jejich případné nedostatky.

Populární a zároveň velmi starobylý je již zmíněný kompatibilismus, který usiluje o nalezení smířčích hlediska mezi determinismem a svobodou. Jako první o této pozici uvažoval antický filozof Chrysippos ze Soloi, jenž ve třetím století před naším letopočtem vykonával úřad scholarchy stoické školy. V nedochovaném spise *O osudu*, který známe především díky Ciceronovým citacím, popsal svět řízený striktně deterministickými fyzikálními zákonitostmi, v němž – na rozdíl od epikurejského atomismu – není prostor pro náhodu. Už u Chrysippa je možné zaznamenat tendenci kompatibilistů zneprehledňovat diskusi

používáním málo pochopitelných tezí, které si často protřečeli. Podle stoického myslitele je lidské jednání sice předurčeno předchozími událostmi, ale nikoli nutně, a člověk za ně proto může nést odpovědnost. Vychází tak z jakéhosi dvojího pojetí nutnosti, podle něhož existují zcela determinované jevy, při jejichž realitaci ale lidé měli možnost volit jinak.⁴² K podobnému manévru se v pozdější filozofii uvolila celá řada významných myslitelů. Zakladatelem novověkého kompatibilismu byl Thomas Hobbes, který se problematice obšírně věnoval v přetlaské polemice s biskupem Johnem Bramhallem. Výsledkem jejich názorového střetu byl Hobbesův traktát *Of Liberty and Necessity* z roku 1645, následovaný celou řadou Bramhallových replik. Hobbes zde, ostatně jako na mnoha jiných místech svého filozofického odkazu, hlásal vyplatě atomistické stanovisko, které není slučitelné se svobodou rozhodování:

Zastávám názor, že obvyklá definice svobodného agenta, podle níž je svobodným ten, kdo za přítomnosti všech podmínek nutných k vyvolání účinku jej přesto nemusí vyvolat, obsahuje rozpor a je nesmyslná. Je to stejné jako říci, že příčina je postačující i nutná, a přesto nezpůsobí účinek. (Hobbes a Bramhall 1999, § 32, s. 38–39)

Interpretační záhadou je, že na takřka stejném místě Hobbes svobodu připustil, protože za určitých okolností je vůli možné považovat za nutnou příčinu volného aktu – svoboda je tak údajně slučitelná s nutností (1999, § 32, s. 38). Podobná slovní ekvilibristika podle mého názoru slouží k zakrytí nepřijemného faktu, že nutný řád přírody možnost lidské svobody vylučuje. Je až

42 Pro velmi detailní analýzu Chrysippova učení viz Bobzien (1998) nebo Salles (2005).

s podivem, kolik následovníků si Hobbesův kompatibilismus našel, různé verze totiž zastávali například i David Hume (2007, § 2.3.1–2.3.2, s. 257–265) a Immanuel Kant. Zvlášť Kantovo pojetí svobody může sloužit jako názorná ukázka kompatibilistického nezdaru vypořádat se se zákonem sporu, protože Kant se ani nepokouší zastít, že příroda a svoboda stojí v protikladu. Děje se tak ve třetím rozporu transcendentálních idejí čili ve třetí kosmologické antinomií – terminologie závisí na tom, zdali nahlížíme do *Kritiky čistého rozumu* nebo *Prolegomen*. V této dvojici kontradiktoričtých tvrzení teze zní: „Kauzalita podle přírodních zákonů není jediná, z níž mohou být odvozeny veškeré jevy světa. K jejich vysvětlení je nutno přijmout ještě kauzalitu prostřednictvím svobody.“ Oproti tomu antiteze konstatuje: „Žádná svoboda není, nýbrž vše ve světě se děje pouze podle přírodních zákonů.“ (2001, B472–B473, s. 292–293) V *Prolegomenech* se autor vyjadřuje přeci jen o trochu srozumitelněji, jak se na příručku určenou učitelům filozofie sluší a patří. Výroky jsou zde formulovány takto: „Na světě jsou příčiny ze svobody.“ a „Není svobody, všechno je příroda.“ (1992, § 51, s. 104–105) Podle Kanta se jedná o takzvanou dynamickou antinomií, u níž je protiklad jen zdánlivý. Teze i antiteze jsou ve skutečnosti zároveň pravdivé, takže protiklad je založen na nedorozumění; „představujeme si jako sporné to, co je slučitelné“ (1992, § 53, s. 108). Kant se domnívá, že přírodní nutnost se týká pouze světa jevů, zatímco na svět o sobě se vztahuje svoboda: „Všechny činy rozumných bytostí, pokud jsou jevy (pokud se s nimi setkáváme v nějaké zkušenosti), podléhají přírodní nutnosti; ale tytéž činy jsou svobodné, máme-li na zřeteli jenom rozumný subjekt a jeho schopnost jednat čistě rozumově“ (1992, § 53, s. 111). Cílem Kantova snažení je proto zachránit svobodu pro praktické účely, které souvisejí s morálními závazky vůči jiným lidem. Ačkoli je podle čistého rozumu svět striktně deterministický, praktický rozum je přesto nucen postulovat

svobodu vůle. Kant se pravděpodobně domnívá, že bez pojmu svobody není možné etablovat funkční etiku. čímž se přibližuje pozdějším představitelům fikcionalismu (viz podkapitola 2.3 této knihy). Odvolání se na dualismus jevového a věcného světa však není vůbec přesvědčivé a podporuje kantovské zásadě, že o věci o sobě nelze s určitostí vyslovit vůbec nic pozitivního.⁴³

Údajně existují i další způsoby, jak čelit potížím kompatibilismu. V posledních letech získává na popularitě *semikompatibilismus*, v němž determinismus platí a svoboda rozhodování je považována za problematickou, ale lidským bytostem je přesto připisována povinnost nést morální odpovědnost (poprvé Fischer a Ravizza 1998). Semikompatibilisté jsou k ontologickým otázkám sporu agnostičti, protože za jediný podstatný aspekt diskuse považují právně morální odpovědnost. Naposledy si ve výkladu vypomůžou přehledovou tabulkou jednotlivých přístupů, tentokrát rozšířenou o sloupec navíc:

	deterministický svět	svoboda rozhodování	morální odpovědnost
kompatibilismus	ANO	ANO	ANO
semikompatibilismus	ANO	?	ANO
inkompatibilismus			
libertarianismus	NE	ANO	ANO
tvrdý determinismus	ANO	NE	NE
tvrdý inkompatibilismus	?	NE	NE

43 Je dost dobře možné, že i sám Kant si byl vědom neuspokojivosti kompatibilistického vysvětlení, protože v *Kritice praktického rozumu* o úsilí sjednotit nutnost a svobodu napsal: „ubohá vyčáčka, kterou se pořád ještě někteří lidé nechávají zdřizovat a domnívají se, že tak pomocí malé slovní hříčky rozřešili těžký problém, na jehož řešení máně pracovala stálost a které bude proto asi sotva možno nalézt tak docela na povrchu“ (Kant 1996, s. 164–165).

Případá mi dosti zjevné, že semikompatibilismus nabízí polovičaté, nepřesvědčivé řešení. K problémům kompatibilismu s logikou přidává další, protože není vůbec jasné, jak by mohl být člověk se spornou, či dokonce absentující svobodou zodpovědný za své skutky. Opět se nám tu objevuje dokazování *oázadu*. Semikompatibilista předem ví, co má být závěrem jeho zkoumání, a svému cíli přízpusobí veškerou argumentaci, děj se co děj. V takovém případě se ale vůbec nejedná o dokazování, jako spíš o *post hoc* racionalizování intuitivních předsudků. Případá mi politováníhodné, že právě filozofové mají s takovým typem uvažování velice bohaté zkušenosti. Kompatibilismus a jeho varianty jsou obtížně obhajitelnými stanovisky, protože z pohledu logiky jsou formulovány nekoherentně, inkonzistentně, konfuze.⁴⁴

Dříve či později v nich narazíme na porušení zásady sporu, která se v jazyce symbolické výrokové logiky zapisuje jako $\neg(p \vee \neg p)$. Připomínám, že už Aristotelés jako původce tohoto principu nekompromisně napsal: „táž osoba nemůže zároveň věřit, že totéž je a není; neboť by měl zároveň protivná mínění, kdo by se takového omylu dopustil“ (2008, 1005b30, s. 100). Tuto skutečnost podle něj není třeba vůbec dokazovat, protože důkaz axiomu vyžadují jen lidé, kteří „nemají dostatek filozofického vzdělání“ (2008, 1006a5, s. 100). Ještě hůř je na tom ten, kdo zásadu sporu vůbec neuznává, „neboť takový člověk jako takový podobá se rostlině“ (2008, 1006a15, s. 101). Hledači smrtících řešení by neměli podléhat svodům středního stanoviska (*middle ground*), podle něhož se pravda nachází vždy uprostřed mezi dvěma krajními pozicemi. Měli by se také zamyslet, zdali jim více záleží na logice, kterou používají, než na cíli, jehož chtějí

44 Tento postoj proti možnosti svobody rozhodování a morální odpovědnosti zastávají například Richard Double (1991, 1996) a Richard Oerion (2012).

dosáhnout. Pokud někdy vůbec platí machiavelistická poučka, že účel světí prostředky, pak v případě podkopávání samotných základů naší racionality bych byl převlece opatrný.

Podívejme se společně ještě na další strategie pro obhajobu svobody rozhodování, které považují na nesprávné. Do opozice vůči eliminativistům, jejichž cílem je odstranění „svobodné vůle“ z vědeckého jazyka, se staví *revizionisté*, podle nichž je třeba problematický pojem pouze redefinovat. V minulosti se mnohokrát stalo, že určitému termínu byl dán zcela nový obsah, jenž lépe odpovídal aktuálním vědeckým poznatkům či společenským zvyklostem. Významný zastánce tohoto řešení Manuel Vargas uvádí za příklad pojmy „voda“, „manželství“ nebo „kouzelník“ (Vargas 2007, s. 126–127, detailněji 2013). Když roku 1783 Henry Cavendish a James Watt konečně zjišťili, jaké je chemické složení vody, nevedlo to k opuštění samotného pojmu pro všem doboře známou bezbarvou a čirou kapalinu bez zápachu, a to v běžném ani odborném jazyce. Lidé termín nadále sebejistě používají, přestože vědí, že se nejedná o jeden ze čtyř přírodních elementů, ale o látku složenou z molekul dvou atomů vodíku a jednoho atomu kyslíku. Vědci nezačali tvrdit, že voda neexistuje, jen určili její přesné chemické složení a detailně popsali fyzikální vlastnosti. Podobně zacházíme i s pojmy, jejichž význam je určen sociokulturně. Tak třeba „manželství“ už v některých částech světa neoznačuje pouze „svazek, kterým muž a žena mezi sebou vytvářejí nejnitřnější společenství celého života, zaměřené svou přirozenou povahou na prospěch manželů a na zplodění a výchovu dětí“ (*Katechismus katolické církve*, § 1601). Manželství mezi osobami stejného pohlaví právně uznává téměř dvacet zemí světa a jejich počet rok od roku stoupá, čímž je původní historický význam poněkud posunut. Opět to ale nikoho nevede k domněnce, že manželství nikdy neexistovalo. Do třetice došlo k obdobnému posunu u slova „kouzelník“, kterým už neoznaču-

jeme osoby nadané nadpřirozenou mocí, jejíž pomocí narušují fyzikální zákonnosti materiálního světa. Když věda ukázala, že postavy jako Kirke, Merlin a Žito patří do fantastické literatury, nabyl pojem „kouzelník“ v jazycích vyspělých zemí přenesený význam – honosí se jím iluzionisté a eskamotéři, jejichž umění je založeno na šikovnosti rukou a schopnosti odvést pozornost publika. Rozvoj poznání často vedl k situaci, kdy byl u mnoha tradičních termínů přehodnocen jejich obsah, a filozofové *revizionisté* mají totéž v plánu se „svobodou vůle“. Výzkumy experimentálních filozofů totiž dokazují, že lidé na intuitivní úrovni většinou zastávají kompatibilismus a připouštějí možnost svobody rozhodování i v případě plně deterministického vesmíru.⁴⁵ Není čemu se divit – nejsme zcela konzistentními mysliteli a zásada sporu je v našich systémech přesvědčení porušována mnohem častěji, než by bylo patřičné. Nepoučení laici z nej-různějších částí světa jsou v dotazníkových šetřeních ochotni tvrdit, že i pokud by jednotlivé události byly kauzálně předurčeny dřívějšími stavy vesmíru, osoby by přesto disponovaly svobodou vůle a měly by být za své činy odpovědné (Nahmias et al. 2005; Sarkissian et al. 2010). Další výzkumy navíc naznačují, že lidé mají tendenci přeceňovat svou vlastní schopnost ovlivňovat běh přírodních událostí, i když na ostatní nahlížíjí spíše deterministicky a považují jejich činy za výsledky dřívějších dějů (Pronin a Kugler 2010). *Revizionisté* proto navrhuji, abychom se zcela nezabavovali pro etiku a právo tak klíčových pojmů, jakými jsou

45 Interpretace sebraných dat zpočátku nebyla zcela jednoznačná, protože výzkumníci u respondentů nacházeli tendence ke kompatibilismu i incompatibilismu, a to v závislosti na kontextu zadání (Nichols a Knobe 2007). Pozdější analýzy ovšem prokázaly, že v běžné mluvě o aktuálním světě převažuje lidový kompatibilismus (Roskies a Nichols 2008). Přehledný úvod do experimentální filozofie svobodné vůle nabízí Sommers (2010).

„svobodná vůle“ a „morální odpovědnost“, ale pokoušeli se je přeformulovat v souladu s poznatky věd, které se s libertariánským pojetím svobody přiklábě rozcházejí.

Zatímco v minulosti jsme se spolehnali na používání zdravého rozumu, revizionisté chtějí příslušný pojmový aparát založit na pečlivé konceptuální analýze a zodpovědném přístupu k empirickým datům, i kdyby to znamenalo, že se obsah termínů změní k nepoznání. Vargas například navrhuje, aby se výchozím zdrojem úvah stalo hledání podmínek pro připsování chvály a viny; od nichž by byla svobodná vůle odvozena. Za svobodného bychom pak mohli považovat takového agenta, jenž má schopnost morálního uvažování a dokáže jím ovlivňovat své jednání (Vargas 2007, s. 160–161). Zdá se ale, že se taková svoboda odehrává jen na psychologické úrovni a není zakotvena v žádném ontologickém substrátu. I kdyby byl agent determinován vnějšími a vnitřními okolnostmi na nějaké fundamentálnější rovině, popíranou svobodou by to nikterak neomezilo. Konceptce „sebeřízených“ agentů se sice spíše přibližuje tomu, co nám o jednání říká dnešní kognitivní psychologie, ale naráží na problém, jenž svou závažností přesahuje teoretické i praktické přínosy revizionismu. Je zajiště chvalyhodné, že se revizionisté pokoušejí vyvarovat aspoň těm nejklíčavějším případům porušování zásady sporu, když uvádějí v soulad kontradiktornické pojmy „svobodná vůle“ a „kauzální determinismus“. Platí za to ovšem příliš vysokou cenu, protože jimi redefinované pojetí svobody má pramálo společného s použitím v expertní i neoborné mluvě. Galen Strawson tento stav komentuje následovně:

Někteří filozofové mohou tvrdit na tom, že stále úplně nerozumím, o jaký druh svobody se jedná. Pokud tak ale činím, chovají se (z taktických důvodů) nepřiměřeně, protože svoboda, o níž jde, je vlastností at už skutečnou, či domnělou, o které

se téměř všechny dospělé lidské bytosti – přinejmenším na Západě, ale nejen tam – domnívají, že ji mají. Říkat, že někdo netuší, v čem spočívá, znamená konstatovat, že člověku chybí neizákladnější chápání společnosti, v níž žije, a takové tvrzení není uvěřitelné. (Strawson 2010, s. 2)

Důsledně vzato se revizionisté dopouštějí argumentačního pochybení, jež je v anglofonní literatuře nazýváno „posouvání branky“ (*moving the goalposts*). V narážce na sportovní terminologii je tak označována situace, kdy jsou – obrazně řečeno – pravidla měněna v průběhu už započaté hry. Teorie argumentace za nekorektní považuje takové typy argumentů, v nichž dochází *post hoc* ke změně podmínek pro připsání nějaké vlastnosti, případně kdy je původně požadovaná evidence odmítnuta jednou stranou sporu jako nedostatečná. V běžném i filozofickém kontextu je svobodná vůle chápána jako *causa sui*, tedy kauzálně zcela nepodminěná událost, něco jako účinek bez příčiny. Eliminativisté existenci takových dějů odmítají a revizionisté jim dávají za pravdu. Vzápětí ovšem vyrukuji s novou definicí svobody vůle, jež se od té předchozí závažným způsobem liší, a vítězoslavně světu ohlašují její existenci. Tvrdit v takové situaci nezasvěceným laikům, že existence svobody rozhodování neodporuje poznatkům vědy, a nevyšvětlit, jak zásadním způsobem byla svoboda redefinována, je nezodpovědným matením veřejnosti. Každý pak musí sám zvážít, kde končí apologie svobody požadované morálkou a kde začíná propagandistické klamání těch méně znalých či zcela neinformovaných. Mám důvod domnívat se, že potíže spojené s revizionistickým přístupem si začal uvědomovat i nejznámější současný propagátor kompatibilismu Daniel Dennett, který před časem navrhl sporný termín úplně opustit a ponechat ho napospas méně seriózním myslitelům. V nedávném rozhovoru pro časopis *Metaphode* totiž napsal: „Vzdáme se pojmu ‚svobodná vůle‘

ve prospěch libertariánů a jiných inkompatibilistů, aby se mohli nerušeně věnovat svým výmyslům.“ (Dennett 2013, s. 47)⁴⁶ Zřít se možnosti nepodmíněné svobody rozhodování ve vědeckém diskurzu nám může konečně uvolnit ruce k řešení tíživých problémů, s nimiž se musíme vypořádat v morálce a právu.

Když už mluvíme o intelektuální nepoctivosti, je na místě stručně připomenout poslední řešení problematiky, které se ve filozofické literatuře objevuje. Jedná se o *mysteriánství*, jež pevně zapustilo kořeny nejen v oblasti svobody rozhodování, ale i v mnoha jiných diskusích – především ve sporech týkajících se původu lidského vědomí. Mysteriáni se často dovolávají dělení, které do společenských věd zavedl Noam Chomsky. Tento americký lingvista proklamuje, že se při studiu jazyka a myslí setkáváme se dvěma typy otázek: s problémy a záhadami (Chomsky 1975, s. 137). Problémy se vyznačují tím, že jim vcelku rozumíme a dokážeme si u nich představit řešení; záhady se naopak vzpírají pochopení už v zadání, jsou z principu neřešitelné a nevysvětlitelné. Zatímco při výzkumu problémů dochází k pozvolné kumulaci našeho poznání, u záhad pokrok stagnuje, nezaznamenáváme žádné úspěchy a víme přibližně totéž co na začátku. Jakékoliv množství úsilí, které napřeme na vysvětlení záhad, se nakonec stejně setká s neúspěchem – podle Chomského některé hádanky prostě nedokážeme nikdy rozlousknout.⁴⁷ Filozofičtí mysteriáni tak například konstatují existenci

údajně nepřekonatelné explanační propasti (*explanatory gap*), která odděluje vědecké poznání od pochopení vědomí. Tvrdí, že na takto obtížný problém (*hard problem*) standardní metody vědy nestačí, a vyvozují z toho úplnou nemožnost vyřešení psychofyzického problému (poprvé McGinn 1989). Mysteriánský přístup se uplatnil i ve sporu o svobodu rozhodování, jak je vidět na pozdních textech amerického filozofa Petera van Inwagena, který v 80. letech minulého století proslul obhajobou inkompatibilismu a libertariánství. V eseji s výstižným názvem „Free Will Remains a Mystery“ van Inwagen vyjádřil svou skepsi k možnostem filozofického zkoumání: „Usuzuji, že svobodná vůle zůstává tajemstvím, tedy že svobodná vůle nesporně existuje a že nacházíme silné a nevyvratitelné *prima facie* důvody pro její nemožnost.“ (van Inwagen 2000, s. 1–2) Případá mu, že svědomitá argumentace nás přivádí do slepé uličky, protože svobodná vůle je zjevně neslučitelná s determinismem i indeterminismem. Současně ale s jistotou ví, že svobodnou vůli neoddiskutovatelně disponujeme, a právě v tom podle něj spočívá jádro celé záhady – zaručeně existuje něco, co existovat rozhodně nemůže. Mysteriánský orientování myslitelé svobodu vůle postulují, přestože pro ni nemohou nalézt dostatečnou evidenci, a naopak připouštějí přítomnost robustní protievidence.⁴⁸

Myslenkový postup Chomského, McGinna a van Inwagena je natolik deklativní, že by mohl sloužit jako odstrašující příklad do učebnic argumentace či filozofie vědy. Samotné dělení na

46 V originále: „Abandon the term ‘free will’ to the libertarians and other incompatibilists, who can pursue their fantasies untroubled.“ Paradoxní je, že Dennett s mnohaletým zpožděním argumentuje téměř stejně jako tvrdí inkompatibilista Derek Pereboom v předmluvě ke knize *Living Without Free Will* (Pereboom 2001, s. xxi–xxii).

47 Chomsky se domnívá, že mezi záhady v lingvistice patří funkce jazyka a jeho emergence z evolučních procesů. Pro velmi detailní kritiku Chomského mysteriánství viz Collins (2002).

48 Tento přístup je běžný i v českém filozofickém prostředí, jak je vidět na příkladu kognitivního badatele Marka Petru: „Bylo by absurdní tvrdit, že jsme bytostmi zcela nesvěpřátelými a porobenými, že jsme determinováni až do posledního hnutí malíčkem. To není ani pes, natož pak člověk... Jsme nesporně nadáni určitou mírou určitým stupněm svobody, ostaně jako i mnozí jiní živočichové – otázka svobody je otázka stupně.“ (2005a, s. 29).

problémy a záhady je velmi pochybné, protože mysteriáni nejsou schopni poskytnout dostatečně demarkační kritérium, které by jednu skupinu otázek přísně odlišilo od té druhé. Snad nikdo nepochybuje o tom, jak jsou lidské kognitivní schopnosti omezené, a je proto dost dobře možné, že některým tajemstvím vesmíru nedokážeme přijít na kloub. Nemůžeme ale předem odhadnout, která konkrétně to budou. Umiřmeň skepticismus přerůstá u mysteriánů v přehnaný a sebe vyvracející pesimismus: kvůli nedokonalému poznání si nemůžeme být našimi hypotézami zcela jisti, ale pryč je nepopiratelné, že určité záhady nepochopíme nikdy. Celá věda a podstatná část filozofie přitom už dávno přijala za svůj metodologický naturalismus, který bývá často a velmi efektivně spojován s redukcionismem. Ten obsahuje požadavek vysvětlitelnosti, ve svých teoriích tudíž neponechává prostor pro explanační vakuum. Mysteriánství je naopak formou epistemického defetismu, protože vědomé rezignuje na možnost explance. Vychází z pomýleného argumentu z neznalosti (*argumentum ad ignorantiam*) a s bujarou sebedůvěrou předpokládá, že co nedokážeme pochopit my dnes, nepochopí ani naši nástupci v budoucnosti. Tím je vytvářena obdoba k teistickému „bohu mezer“ (*god of the gaps*), kdy je z momentální nevědomosti vyzovávána naprostá nemožnost epistemického uchopení určitého fenoménu. Tato strategie se v minulosti nevyplatila, protože mnohé temné věci o nevysvětlitelnosti určitých jevů se ukázaly být iluzemi, a filozofové za svou porážekouku futurologii sklízeli zasloužený posměch. Vezměme si za příklad tuto slavnou pasáž z Kantovy *Kritiky soudnosti*:

Je totiž úplně jisté, že organické bytosti a jejich vnitřní možnost nemůžeme podle pouhých mechanických principů přírody ani dostatečně poznat, tím méně si je vysvětlit; a je to tak jisté, že lze směle říci, že je pro lidi nemožné o tom

jen přemýšlet nebo doufat, že by se snad jednou zase mohl objevit nějaký Newton, který by dokázal učinit pochopitelným dokonce i vznikání stébla trávy podle přírodních zákonů, které by neuspořádal žádný úmysl. Naopak, takovou prozíravost je nutno lidem naprosto upřít. (Kant 1975, s. 191–192)

Biologové filozofoům rádi připomínají, že Kantova suverénní předpověď byla poprvé publikována roku 1790 a zanedlouho se právě takový „Newton stébla trávy“ v západoaanglickém Shrewsbury narodil – byl jím samozřejmě Charles Darwin a stalo se tak v roce 1809. Podobně ukvapeně argumentoval i Auguste Comte, když roku 1835 popřel možnost zjišťit chemické složení vzdálených hvězd. Trvalo přitom pouhé čtvrtstoletí, než Gustav Kirchhoff a Robert Bunsen objevili stelární spektroskopii, čímž roku 1860 položili základy moderní astrofyziky, detailně zkoumající a ta nejobtížnější vesmírná tělesa (Hearnshaw 2010). Kognitivní vědec Anthony Chemero pojmenoval takové argumenty jako „hegelianské“ na počest klasika německého idealismu, který ve své habilitační práci z roku 1801 odmítl existenci planety nacházející se mezi Marsem a Jupiterem, a to na základě doslovné interpretace Platónova dialogu *Tímaios* a ryze apriorních úvah provedených v teple vyhřáté pracovny. Už nás nemůže překvapit, že tak učinil téhož roku, kdy byla astronomy potvrzena existence trpasličí planety Ceres, již Hegel vehementně popíral (Chemero 2009, s. 4–5). Filozofové se i přes minulé neúspěchy ze svých chyb nepoučili a amatérské prognózy budoucích neúspěchů vědy neztrácejí na oblibě, jak je vidět především z debat o vzniku vesmíru, původu života a vývoji vědomých organismů. Filozofové by přitom měli nejlépe chápat, že v diskuzi je důkazní břemeno vždy na straně těch, kteří se snaží dokázat existenci čehokoli. Věděl to velmi dobře už Aristotelés, jenž v *Metafyzice* napsal:

„dokazováním je povinen ten, kdo něco tvrdil, nikoli kdo vyvrací, neboť vyvracením se jen udržuje rozmluva“ (2008, 1006a25, s. 101). Možná ještě poučenější je vzpomenout si na slova Davida Huma, který v *Essays and Treatises on Several Subjects* z roku 1758 důrazně varoval před unáhleným hádáním budoucnosti: „Pro téměř každou vědu představuje vážnou hrozbu, když se uvážlivý člověk, jakkoli si je jistý svými principy, odvažuje protokolovat budoucí události či předvídat vzdálené následky dění.“⁴⁹

Z výše uvedených důvodů zřetelně vyplývá, proč považuji tvrdý inkompatibilismus za zdaleka nejpřesvědčivější teorii, kterou máme k dispozici. Ve sporu o svobodu rozhodování můžeme rozlišit tři úrovně celého problému, přičemž ta zabývající se důvody pro přijetí tvrdého inkompatibilismu mi připadá nejméně pozoruhodná – současný stav přírodních věd možnost svobodného rozhodování nepřipouští, ať už determinismus platí, či nikoli.⁵⁰ Některé filozofy to vedlo k překvapivě silným prohlášením, takže například Alex Rosenberg na otázku, zdali svoboda vůle existuje, kategoričky odpovídá „Ani náhodou!“ (2011, s. 3),

49 V anglickém originále: „It affords a violent prejudice against almost every science, that no prudent man, however sure of his principles, dares prophesy concerning any event, or foretel the remote consequences of things.“ (Hume 1985, s. 47)

50 Při různých příležitostech jsem byl tázán, zdali je tvrdý inkompatibilismus slučitelný s politickým či ekonomickým liberalismem. Netuším, proč by neměl být, neboť význam pojmu „svoboda“ se v různých oblastech liší. V ontologii se termín používá deskriptivně a označuje stav, kdy živé bytosti jednají bez omezujícího vlivu vnitřních či vnějších determinantů. V politice a ekonomii ovšem svoboda znamená normativní požadavek, aby jednotlivci bylo povoleno maximalizovat potřeby co nejmasivněji, pokud tím příliš neomezuje nároky jiných. Je jasné, že individuální zájmy jsou na ontologické úrovni determinovány biologickými vlastnostmi člověka a sociálními charakteristikami okolí, ale jedinec je o svých potřebách informován úplněji než ostatní, a proto dosáhne jejich maximalizace s vyšší úspěšností.

případně „Děláte si legraci?“ (2011, s. 236) Mnohem podnětější se mi zdá druhá úroveň, která se pokouší pomocí neurovědy a psychologie vysvětlit, kde se v lidech bere iluzorní pocit svobody, jenž provází většinu našich rozhodnutí. Pozornost si ale zaslouží i třetí rovina, na níž se musíme zamyslet nad důsledky tvrdého inkompatibilismu pro etiku a právo. Dovolím si proto, dříve než se těmito problémy začnu zabývat, uzavřít tuto podkapitulu citací Galena Strawsona, s jejímž obsahem se plně ztotožňuji:

V tuto chvíli existuje alternativní postup: opustit tradiční metafyzický kruh a vydat se do oblasti morální psychologie. Hlavní stanoviska v tradiční metafyzické debatě jsou jasná. Nemí pravděpodobné, že by se po tisíciletích debat objevila nějaká nová možnost. Zajímavé otázky, které tu zbývají, jsou zejména psychologické: Proč jsme přesvědčení, že máme silnou svobodnou vůli a absolutní odpovědnost toho typu, jež může být charakterizována odkazem na příběh nebe a pekla? Jaké to je, žít s tímto přesvědčením? Jaké jsou jeho varianty? Jak moc nás může změnit, když budeme neočekyvně zastávat názor, že absolutní odpovědnost není možná? (Strawson 2005, s. 292)

2.2 Svoboda rozhodování z hlediska neurálních věd a sociální psychologie

Jednou ze strategií, již organismy používají v boji o přežití, je parazitismus. Hlavním principem takového způsobu života je využívání zdrojů, které náležejí příslušníku jiného druhu. Jedná se o variantu symbiotického soužití, jež ovšem není mutualistické – jednomu z dvojice vztah nepřináší užitek, ale újmu a snížení biologické zdatnosti. Pro parazita by bylo adaptivně