

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Smysluplnost debaty o svobodě lidské vůle pro širokou

veřejnost

Sergej Kish

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Filozofie

Studijní obor Filozofie

Bakalářská práce

**Smysluplnost debaty o svobodě lidské vůle pro širokou
veřejnost**

Sergej Kish

Vedoucí práce:

Mgr. Michal Polák, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2020

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a zdrojů informací.

Plzeň, květen 2020

.....

Rád bych poděkoval svému vedoucímu práce Mgr. Michalu Polákovi, Ph.D. za pevné vedení, jeho odvahu a trpělivost. Filozofování s ním bylo čiré potěšení. Vděk patří i Studentskému filozofickému kruhu Katedry filozofie ZČU, na němž jsem mnohá dílčí témata této práce prezentoval. V neposlední řadě jsem vděčný i své první a poslední čtenářce za její podporu a za to, že mě učí nebýt jenom akademickým filozofem.

OBSAH

1	ÚVOD	1
2	DIALEKTIKA SVOBODY VŮLE A VÝSTUP Z NÍ	3
2.1	Dialektika svobody vůle	3
2.1.1	Poznámka ke způsobu výkladu	4
2.1.2	Sam Harris – determinismus	5
2.1.3	Daniel Dennett – kompatibilismus	13
2.1.4	Robert Kane – libertarianismus	28
2.2	Retrospekt a prospekt	39
3	OTÁZKA PLATNOSTI NEJHORŠÍHO MOŽNÉHO SCÉNÁŘE	43
3.1	Spekulace jakožto překážka analýzy nejhoršího možného scénáře.....	43
3.2	Svět svobody jako vzor světa determinismu	45
3.3	Trestní právo tak, jak je ve světě svobody.....	47
3.3.1	Retribuce	48
3.3.2	Utilitární teorie	49
3.4	Trestní právo tak, jak by mohlo být ve světě determinismu.....	55
3.5	Vyvrácení předpokladu apokalypsy a zodpovězení otázky smysluplnosti dialektiky svobody vůle mimo akademickou půdu.....	57
4	ZÁVĚR	61
5	BIBLIOGRAFIE	63
6	RESUMÉ	69

1 ÚVOD

V této práci předvedu, že debata o svobodě lidské vůle, resp. její výsledek, je relevantní i pro širokou veřejnost. Cílem je předvést, že vnímání determinismu jako stanoviska, které nedovoluje justifikované trestní právo, a proto je něčím, co nelze předávat laické veřejnosti, je mylné vnímání. Bezpředmětnost takového vnímání determinismu předvedu ukázkou možnosti fungování trestního práva i v případě platnosti determinismu. Tím bude ukázáno, že informovat veřejnost o platnosti determinismu je možné beze strachu z anarchismu. Závěrem tak bude, že debata o svobodě lidské vůle, resp. její výsledek, nemusí nutně zůstat jen akademické půdě.

V první části práce předvedu tzv. dialektiku svobody vůle, což je označení pro neurčeně dlouhou a co do smysluplnosti nereflektovanou debatou nad existencí lidské svobody. Ukázkou dialektiky provádím interpretaci korpusu existující literatury na toto téma. Dialektiku dále analyzuji a vyvozuji, že za účelem vyhodnocení její relevantnosti mimo akademickou půdu, je třeba se z ní vyprostit. Vyproštění je realizováno přijetím údajně nejhoršího možného výsledku dialektiky, tj. determinismu.

Před přijetím determinismu jako univerzálně platného stanoviska explikuji, proč je determinismus vnímán jako nejhorší možný výsledek, důvodem bude absence osobní odpovědnosti, bez níž údajně není možné ospravedlnit trestání. Zjištění, že platnost determinismu se dotkne nejvíce trestního práva mi umožní minimalizovat míru spekulací, kterých bych se musel dopustit při líčení podoby světa, ve kterém jsou si všichni vědomi platnosti determinismu.

Spekulaci spatřuji jako hlavní potíže druhé poloviny práce. Abych ji minimalizoval, argumentuji pro skutečnost, že vhodně vybrané trestní procesy ve světě *před* přijetím determinismu, mohou sloužit jako vzor trestních procesů *po* přijetí stanoviska determinismu. V rámci této argumentace interpretuji právní literaturu a vysvětlím několik vybraných teorií trestu. Dále ukáži zprávy konkrétních případů, ve kterých jsou uvedené teorie aplikovány.

Po analýze kriminálních případů a objasnění projevů daných teorií trestu, přijmu stanovisko determinismu jako absolutně platné a budu argumentovat pro to, že utilitaristické praktiky trestání zůstávají platné i ve světě, ve kterém jsou si všichni vědomi platnosti determinismu. Tím se ukáže, že determinismus neimplikuje naprostou nemožnost

trestního práva. Závěrem tak bude, že i stanovisko determinismu by mohlo být rozšířeno vně akademické půdy, což znamená, že dialektika svobody vůle je relevantní i pro širokou veřejnost. Na konci práce upozorňuji na špatnou formulaci původní otázky načež ji reformuluji.

2 DIALEKTIKA SVOBODY VŮLE A VÝSTUP Z NÍ

2.1 Dialektika svobody vůle

Dialektikou svobody vůle označuji na první pohled nekonečný a pro veřejnou sféru zbytečný proces pření se o existenci svobodné vůle. Proces vypadá například tak, že se účastníci debaty sejdou na konferenci, dojde k výměně názorů (ve výjimečných případech i k jejich úpravě), poté následuje coffee break, při kterém se rozdávají komplimenty a mezi diskutéry dochází k jediné shodě za celý den: „tato debata je bezesporu smysluplná pro nás, filozofy“. Ještě před koncem této konference účastníci debaty vymýšlí nové argumenty, které předvedou svým kolegům na konferenci příští. Takto zdánlivě *ad infinitum*, aniž by se kdokoliv zastavil a položil si otázku, jak moc je tato diskuze relevantní vně této konference. Chci převzít roli tohoto meta-filozofa a předvést, že diskuze a její důsledky pro veřejnost relevantní jsou.

Avšak před tím, než se pokusím zjišťovat, zda je diskuze smysluplná i mimo akademickou půdu, musím tento proces pření, který si dovoluji označit jako *dialektika*, analyzovat a systematicky předvést. Za tímto účelem předvedu některé pozice v debatě na přelomu 20. a 21. století. Vyličím pojetí konkrétních autorů a následně je mezi sebou nechám střetnout ve „fiktivním“ dialogu. Domnívám se, že takovou fiktivní debatou mezi autory se nám dialektika svobody vůle zjeví ve své úplnosti. Tyto konflikty budou „fiktivní“, protože v řadě případů – i když ne všude – na sebe mnou vybraní autoři nereagují explicitně. Fiktivní jsou tedy v tom smyslu, že k nim nikdy nedošlo, vytvořil jsem je já, a to na základě tezí těchto autorů.

Předvedením dialektiky svobody vůle na přelomu 20. a 21. století docílím následujícího: (1) podám charakterizaci základních stanovisek v debatě o svobodné vůli (tj. determinismu, kompatibilismu a libertarianismu), (2) předvedu, že údajnou největší hrozbou pro lidské sebepojetí je *determinismus*, což zužitkuji po tom, co (3) zdůvodním potřebu vystoupit z této dialektiky. Avšak než se do takového projektu pustím, cítím potřebu objasnit můj způsob výkladu.

2.1.1 Poznámka ke způsobu výkladu

Dialektika svobody vůle si žádá zvláštní způsob výkladu. Je totiž tak obširná, že by bylo nemožné ji zde srozumitelně obsáhnout v celku. Proto jsem její okruh zúžil, přičemž jsem bral v potaz následující kritéria:

- (a) je mnoho tzv. linií dialektiky svobody vůle, které mezi sebou nesvedou žádnou komunikaci, proto je pro mé účely nejprínosnější držet se právě jedné linie;
- (b) budu se držet *naturalistické*¹ linie dialektiky svobody vůle, ta, jednoduše řečeno, zahrnuje jak filozofii, tak i vědecké poznatky;
- (c) aby v té které linii vůbec došlo ke sporům, je třeba předvést protichůdná stanoviska;
- (d) účel, tj. *ilustrace* dialektiky svobody vůle, si nežádá zahrnout všelijaké rafinovanosti a nuance každé z tezí, tedy je stačí podat v *jisté* obecnosti;
- (e) obecnost však nesmí být přílišná, aby bylo možné zahrnout ty aspekty jednotlivých stanovisek, na kterých bude možno zobrazit již zmiňované spory.

Tato kritéria okruh zúžili na zástupce právě *determinismu, kompatibilismu a libertarianismu* zmiňované v bodu č. 1 výše. Výběr konkrétních reprezentantů je má vlastní preference.

Mohlo by se namítnout, že tuto dialektiku lze doložit pouhým odkazem na díla jako je *The Oxford Handbook of Free Will* (Kane 2005) nebo *Four views on free will* (Fischer 2007). Já se však nesnažím doložit dialektiku svobody vůle. To, že zde nějaká debata probíhá, je evidentní. Mým cílem je dokázat, že se nejedná o pouhou intelektuální stimulaci pro filozofy, nýbrž že jde o něco, co může formovat každodenní životy *lidem*

¹ Jinými liniemi by byla například *teologická* linie dialektiky svobody vůle (příklad v Kane 2005, kap. 2), nebo *analytická* linie (příklad v Kane 2005, kap. 8). Každou linii lze vnímat jako jiný explanační rámec. Argumenty a problémy v jedné linii mohou být naprosto irelevantní či nesouměřitelné pro linii druhou. Zástupci souběžných a tedy nikdy nekřížících se linií jsou např. kontinentální filozof Henri Bergson (1994) a anglofonní Bertrand Russell (1912). Dle mého názoru příklad, který ztělesňuje tezi, že konverzace napříč liniemi není možná když nejsou postulovány všem společné výchozí premisy a předpoklady. Z českých krajů lze podobný příklad neschopnosti komunikace vidět na výměně mezi Dolákem (2010; 2011), který je součástí naturalistické linie a Stodolou (2011), obecně řečeno, představitelem ne-naturalistické linie. Výsledek v tomto případě byl takový, že jedna strana prosila, aby ji druhá vůbec brala vážně (Dolák 2011, s. 398).

obecně. Jinými slovy, v této práci chci dokázat, že filozofická debata o svobodě lidské vůle je relevantní pro širokou veřejnost. V dokazování této relevantnosti hraje hlavní roli právě dialektika svobody vůle a vystoupení z ní. Aby se však výstup z dialektiky podařil, je nutná její řádná ilustrace. To je důvod, proč je pro mě nedostatečné odkázat na dialektiku jinam. Též by se jednodušeji dalo říct, že na konci této kapitoly musí být splněny body (1) až (3), které jsem vyjmenoval výše – ty je ovšem možné realizovat právě ukázkou dialektiky svobody vůle. Tyto body pak budou zužitkovány v druhé kapitole práce.

Rekapitulace výše řečeného: mým cílem je zjistit, zda je debata o svobodné vůli smysluplná i mimo akademickou sféru. V tom hraje klíčovou roli opuštění dialektiky svobody vůle. Než ji však opustím, musím ji předvést. Abych ji předvedl ve smysluplné šířce, usoudil jsem, že nejvhodnější bude explikovat stanoviska mnou vybraných zastánců determinismu, kompatibilismu a libertarianismu. Nyní k samotnému výkladu dialektiky svobody vůle.

2.1.2 Sam Harris – determinismus

Harrisovo pojetí je postavené na slavných experimentech psychologa Benjamina Libeta a kolegů (Libet et al. 1983). Autor je přesvědčen, že po řádné introspekci musíme dojít k poznatku, že „[ú]mysl udělat tohle a ne něco jiného nemá původ ve vědomí – spíše bychom měli říkat, že se [...] ve vědomí *vynořuje*“ (Harris 2015, s. 16). Podporou mu jsou právě Libetovy experimenty ve kterých, dle Harrisovy interpretace, byla detekována aktivita v motorické části² mozkové kůry ještě dříve, než se subjekt rozhodl udělat nějaký pohyb (Harris 2015, s. 16). Aktivita v mozku, která je iniciována vlivy mimo mou kontrolu – „neinicuji dění ve své prefrontální mozkové kůře o nic víc, než zapříčiňuji tlukot svého srdce“ (Harris 2015, s. 17) – *vzniká* mimo vědomí a na vědomé úrovni se vynořuje s časovým odstupem (300 milisekund a více). To znamená, že nevím, na co pomyslím a co udělám jako další, dokud se mi konkrétní myšlenka nevynoří ve vědomí. Nad vznikem myšlenek nemám žádnou kontrolu, má vůle je neřídí – jsem pouhým svědkem jejich vstupu do vědomí (Harris 2015, s. 17–18). Takový poznatek je ale v rozporu s naším přesvědčením, že jsme původci svých činů a myšlenek (Harris 2015, s. 17).

² Část mozku zodpovědná za pohybovou koordinaci.

Harris je přesvědčen, že svobodná vůle je iluze. Máme *pocit*, že jsme svobodní, *cítíme* se tak. Jakmile však přihlédneme k přírodním zákonům a uvědomíme si, že jsme součástí kauzálního řetězce – stejně jako jablko padající někomu na hlavu – musíme uznat, že jsme *determinovaní*. Harris přičítá přetrvávání této iluze svobody naší neschopnosti představit si „jak by se nám jevil lidské chování, kdybychom rozuměli veškerým vztahům mezi příčinou a následkem“ (Harris 2015, s. 19).

Harris zmiňuje, že i přes tento apel na přírodní kauzalitu, není jeho pojetí závislé na materialismu. Dle Harrise je materialismus přesvědčení, že realita je v základu *fyzikální* a tedy „poplatná přírodním zákonům“ (Harris 2015, s. 20). Jinými slovy, kdyby platil materialismus a svět by byl v základu fyzikální, platil by i naprostý kauzální determinismus.³ Harris však trvá na tom, že jeho argument nevyžaduje platnost fyzikálního světa. I kdyby existovala nehmotná duše, dění ve vědomí by bylo stejné a já bych stále neměl pod kontrolou jeho obsahu (Harris 2015, s. 20).

Tedy svobodná vůle je iluzí. Pocit, který cítím vždy v moment rozhodování. Skutečnost je taková, že když se rozhodnu, mozková aktivita předchází mé uvědomění tohoto rozhodnutí. Mám na výběr mezi psaním této práce a procházkou v lese s drahou polovičkou. Výsledné rozhodnutí („Půjdu na procházku!“) je určeno stavem mozku v čase t . Já jsem si však tohoto stavu vědom až v čase $t+1$ – stav je „již hotový“ a já ho nemohu nijak změnit. Má volba jít na procházku není vůbec svobodná, je pouze doprovázená pocitem svobody. Tuto skutečnost nijak neovlivní ani varianta, že svět není materiální a že existuje něco ne-materiálního, např. duše, co je mimo kauzální řetězec přírodních jevů. Harris vyvozuje, že „[i]dea svobodné vůle tedy vyplývá z prožívané zkušenosti“ a to nazývá *psychologickou* pravdou (Harris 2015, s. 23). Právě na skutečnost, že se jedná jen o zkušenost svobody (psychologická pravda) dle Harrise zapomínají *kompatibilisté*. Namísto psychologické pravdy postulují „konceptuální porozumění sobě samému jako osobě“ (Harris 2015, s. 31) čímž „mění téma“ a skutečný problém svobodné vůle ignorují (Harris 2015, s. 31).

Kompatibilismus je dle Harrise přesvědčení, že „člověk je svobodný, pokud na něj nepůsobí žádná vnější ani vnitřní donucení, která by mu bránila jednat podle svých

³ Namístež je podotknout, že o *kauzalitě* autor dále nehovoří. Myslím, že to je tím, že jakožto vědec ji považuje za neproblematickou.

skutečných přání a úmyslů“ (Harris 2015, s. 24–25).⁴ Harris vidí problém v tom, že taková definice svobodné vůle nehovoří o svobodné vůli, „kterou se cítí být obdařena většina lidí“ (Harris 2015, s. 24). Svoboda, o které lidé běžně hovoří, je zakořeněná v *pocitu* toho, že jsem vědomím původcem svých myšlenek (psychologický fakt), nikoliv v přesvědčení, že kdybych se vrátil zpět v čase, mohl bych následovat své jiné přání a tedy i „myslet a jednat jinak“, což je důsledek "konceptuálního porozumění" člověku (Harris 2015, s. 26).

Důvod, proč je kompatibilismus takto formulovaný (a snad i proč vůbec existuje) Harris spatřuje ve *strachu* o morálku ze strany kompatibilistů. Dle Harrise, jsou kompatibilisté přesvědčeni, že s determinismem přichází negativní důsledky: „[j]akmile ovšem nahlédneme plnou působnost [neosobních příčin v pozadí; S. K.] [...] nenajdeme místo pro žádný přijatelný háček, na který bychom své běžné představy o osobní odpovědnosti zavěsili“ (Harris 2015, s. 25). O spojení morální odpovědnosti a svobodné vůle promluví níže, v tento okamžik stačí říct, že Harris vnímá kompatibilismus jako snahu o záchranu osobní odpovědnosti před determinismem (Harris 2015, s. 26). Právě kvůli zachování odpovědnosti kompatibilisté tvrdí, že jednat svobodně znamená možnost následovat, nebo nenásledovat své vášně a chťiče. Být svobodný, znamená být schopen odolat vášni přestat psát tuto práci (anebo se této vášni poddat – důležité je, že *mohu* obojí).⁵ Když je kritérium svobody *možnost jednat jinak*, determinismus nehraje žádnou roli, svoboda je zachována a aktér je odpovědný. Jakmile aktéry vnímáme takovýmto způsobem, „reflexivně je z jejich činů obviňujeme“ (Harris 2015, s. 26), tedy jim přiřítáme odpovědnost. Harris však v této schopnosti následovat, nebo nenásledovat chťiče a vášně nespátřuje žádnou svobodu.

Dle Harrise máme „mnoho žádostí, které spolu navzájem soutěží“ (Harris 2015, s. 26–27) – zabít, nebo nezabít; jít do školy, nebo nejít; být vtipný v bakalářské práci,

⁴ Zde Harris podává definici tzv. *klasického kompatibilismu*, formulovanou již Humeem (1996, kap. VII) a Hobbesem (2009, s. 91 a s. 146) na jejichž podobnost upozorňuje Marvan (2017, s. 227–228). Dnes je kompatibilismus, jak předvádí Daniel Dennett, rafinovanější. Snad i právem pak Dennett o Harrisovi tvrdí, že kompatibilismus dezinterpretuje (Dennett 2017, s. 216).

⁵ Kritériu „*být schopen...*“ či „*moci něco udělat...*“ (*be able to..., can...*), které má být podmínkou svobody, se v literatuře o svobodné vůli říká *analýza podmíněnosti* nebo *hypotetická analýza* (*conditional analysis, hypothetical analysis*) a jen jí samé je věnována nemalá pozornost. Pro stručný přehled viz 8. kapitola v *The Oxford Handbook of Free Will* (Kane 2005).

nebo nebýt. Tyto žádosti či chtíce jsou častokrát inkompatibilní – jedna možnost je na úkor té druhé. Harris namítá, že když jedna žádost zvítězí nad druhou, není v tom žádná svoboda (Harris 2015, s. 27). Již víme, že určovat dění v mozku není v našich silách, a tedy není vůbec na mně, jaká z žádostí zvítězí. A to samé platí i v případě, kdy „chci to, co chci“ (Harris 2015, s. 27).⁶ Tzn. když mezi chtíči není konflikt. V obou případech jsou žádosti produktem předchozích událostí, které nemají původ ve mně, a já za ně tak nejsem vůbec odpovědný. V tom Harris nespatřuje žádnou svobodu. Harris zmiňuje kritiku kompatibilisty Daniela Dennetta, o kterém bude ještě řeč, a který namítá, že ačkoliv jsou naše myšlenky produkty procesů, kterých si nejsme vědomi, stále jsou to *naše* myšlenky.⁷

Dennett má dle Harrise tvrdit, že ať už obsahy mé mysli vznikly jakkoliv, jsou to produkty *mého* mozku, tedy právě *já* jsem za ně odpovědný (Harris 2015, s. 28–29; srov. Dennett 2004, s. 232). Tento obrat – „procesy ve mně jsou součástí mě a já jsem za ně odpovědný“ – je, dle Harrise, ona *změna tématu* zmíněná výše. Namísto psychologického faktu (mám pocit, že jsem vědomý původce svých myšlenek) se kterým je třeba se vypořádat (tj. s tím, že se jedná jen o pocit a ne skutečnost), trvají kompatibilisté jako je Dennett na „konceptuálním porozumění“ člověka (Harris 2015, s. 31). Harris je přesvědčený, že kompatibilismus ignoruje skutečný problém svobodné vůle, vnáší do něj jakési abstraktní pojetí člověka, dle kterého nejsem jen *vědomí*, nýbrž i vše, co probíhá uvnitř mého těla (Harris 2015, s. 31). S takovým konceptuálním porozuměním člověka mohou kompatibilisté tvrdit, že svoboda spočívá ve schopnosti jednat jinak, přičemž se vůbec nemusí bát námitek jako je ta Harrisova: sám podnět jednat jinak je něco, co nevytvářím já. To vše, dle Harrise, kompatibilisté dělají za účelem odvrácení hrozby, kterou představuje determinismus pro morální odpovědnost, a tedy i systém trestního práva.

⁶ Domnívám se, že jde o narážku na pojetí kompatibilisty Harryho Frankfurta. Frankfurt tvrdí, že máme úrovně žádostí. Ta primární se vztahuje k věcem ve světě („*chci jít spát*“), sekundární je *meta* a vztahuje se k žádostem primární úrovně („*chci mít chtíč jít spát*“). Když jsou obě úrovně v souladu, produktem je svobodné jednání. Když nejsou („*nechci mít chtíč kouřit*“) produktem je nesvobodné, patologické jednání, které *nechci*, avšak si nemohu pomoci (viz Kane 1996, s. 61; 2005, s. 472).

⁷ Část, na kterou Harris reaguje v pododdíle z důvodu příliš velkého rozsahu nezmiňuji. Jedná se o 8. kapitolu Dennettova *Freedom Evolves*, pro Dennettovu kritiku Libeta viz (2004, s. 228–242). Dennett kritizuje Libeta za to, že hledí na *okamžitou* aktivitu vědomí a nebere v potaz širší časový rámec.

Začíná se ukazovat, že determinismus – teze o absenci lidské svobody – je odmítaný (minimálně v případě kompatibilistů) kvůli jeho dopadu na osobní odpovědnost. Tedy před tím, než změním téma já a podám Dennettův pohled, promluvím o tom, jak Harris vnímá vztah svobodné vůle, resp. nesvobodu vůle a morálky⁸.

Již bylo naznačeno, že si Harris všímá spojení morální odpovědnosti s přesvědčením, že jsme svobodní:

Když si [svobodu; S. K.] ale odmyslíme, prostor pro naše obviňování náhle zmizí a i ti nejhorší sociopati se začínají sami jevit jako oběti. Jakmile nám padne pohled na tok příčin, který jejich vědomému rozhodování předcházela, a my se dostaneme až k dětství nebo i za něj, začne se jejich vina rozplývat (Harris 2015, s. 26).

Jakmile se do vysvětlení lidského chování vnese příčinnost. Jakmile začneme hovořit o tom, že naše činy jsou zapříčiněny něčím, co nemáme pod kontrolou, nezůstává žádný prostor pro morální odpovědnost (Harris 2015, s. 56). Taková je alespoň běžná obava při rozmluvách o determinismu (Harris 2015, s. 56). Uvažovat o etických normách, o tom, co je *dobré* a co *špatné*, se zdá být irelevantní v případě, kdy aktér nemá možnost si mezi tím, či oním *svobodně* vybrat (Harris 2015, s. 57). O důsledcích absence etických norem ve společnosti není třeba promlouvat – pro představu stačí zhlédnout jakýkoliv film zasazený v post-apokalyptickém (anebo politickém) prostředí. Harris si je toho vědom, avšak se nebojí, že by nás determinismus o tyto normy připravil. Proto i v tváři v tvář determinismu trvá na tom, že je třeba měnit naše postoje s ohledem na skutečnost, nikoliv naopak. Harris tvrdí, že „musíme přijít s takovým pojetím osobní odpovědnosti, kterou lze naroubovat na fakta“ (Harris 2015, s. 57). Těmito fakty má Harris na mysli skutečnost, že příčiny *veškerého* jednání a myšlení lidské bytosti jsou mimo dosah a vliv této bytosti.⁹ A právě takovým faktům se pokusí přizpůsobit naše pojetí morální odpovědnosti.

⁸ Bude nutné se nad vztahem pojetí svobody a odpovědnosti zastavit u každého autora. Právě vztah svobody k osobní odpovědnosti bude v nemalé míře ovlivněn výstupem z dialektiky, proto je k němu nutné přitahovat pozornost.

⁹ Peter Van Inwagen ve svém *An Essay on Free Will* (Esej o svobodné vůli) formuloval dnes velice slavný *Consequence Argument* (argument důsledku či konsekvence): „Jestliže determinismus platí, pak jsou naše činy důsledky přírodních zákonů a událostí ve vzdálené minulosti. My však neovlivníme, co se dělo před tím, než jsme se narodili. Stejně tak neovlivníme podobu přírodních zákonů. Tedy důsledky plynoucí z přírodních zákonů a událostí v minulosti (včetně

Být odpovědným za své chování dle Harrise znamená chovat se v souladu s svým charakterem, proto se „[p]osuzování odpovědnosti člověka [...] odvíjí od jeho komplexního duševního stavu“ (Harris 2015, s. 57). Při souzení míry aktérové odpovědnosti za čin, který spáchal je třeba hledět na jeho myšlenky, úmysly, zásady, tužby atd., nikoliv na to, zda je svobodný.

K ilustraci využiji Harrisova příkladu: představte si, že pro mě nevypadá ideálně strávené odpoledne tak, že nahý kradu maximální množství konzerv ančoviček. Není to v souladu s mými přesvědčeními a vírami. Obecně řečeno, s mým charakterem.¹⁰ Přijde-li ale den, kdy mě uvidíte nahého běžet s hromadou ančoviček z obchodu, můžete bezpečně usoudit, že se jedná o výjimečnou situaci. Po mém dopadení a vyšetření se s největší pravděpodobností najde nějaká příčina, která takové chování způsobila. Typický příklad v literatuře je nádor na mozku nebo manipulace zlotřilých neurovědčů, potomků Descartova démona.¹¹ Tento nádor mě omezuje v sebeovládání a způsobuje moji vášnivou touhu po ančovičkách, a to i přesto, že jsem na ně alergický. V takovém případě bychom dle Harrise měli dojít k tomu, že odpovědný nejsem.

Jsem odpovědný za to, co jsem chtěl spáchat, protože to bylo v mém charakteru, a to i navzdory tomu, že za samotný charakter ve finální analýze odpovědný kvůli determinismu nejsem. Zde je vidět Harrisovo „naroubování našeho pojetí odpovědnosti na fakta“. Harris přeformuloval podmínky osobní odpovědnosti, aniž by při tom evokoval svobodu vůle. Proto v tomto dvojím vnímání odpovědnosti Harris nespatřuje potíž.¹² Dále

momentálního jednání) nejsou něco, co dokážeme ovlivnit“ (Van Inwagen 2010, s. 16, překlad vlastní). Taková formulace má až *fatalistickou* (tj. nemožnost se vyhnout, jednat jinak) dimenzi. Harris, dle mého úsudku, přebírá základní argument – jsme determinováni antecedentními vlivy –, odmítá však fatalistické implikace (Harris 2015, s. 41–42).

¹⁰ Proto Harris užívá v angličtině užívá překladu vynechaný idiom „out of character“ (2012, s. 49), tj. „doslova mimo charakter“, „v nesouladu či rozporu s mým charakterem“ (překlad vlastní).

¹¹ Paul Russell, autor reagující snad na všechny klasické argumenty, které se vyskytují v literatuře o svobodné vůli, o případu manipulace píše: „Známá nesnáze klasických kompatibilistických pojetí morální svobody („děláme, co chceme dělat“) spočívá v tom, že [aktéři splňující kompatibilistické podmínky svobody; S. K.] by mohli být *manipulováni* [...] a přesto stále považováni jako svobodní a odpovědní“ (Russell 2017, s. 160, překlad vlastní). Jednoduše řečeno, v mnohých pojetích je potíž v tom, že charakter, v jehož souladu jednám, může být produktem indoktrinace („byl jsem zmanipulovaný mít takové přesvědčení“), já jsem však i nadále, dle kritérií těchto pojetí, svobodný a odpovědný, což je v rozporu s běžnou intuicí. Stejný problém lze, dle mého názoru, namítnout Harrisovi.

¹² Na rozdíl od libertariánisty Roberta Kanea, který bude tvrdit, že to opravdu chtěné a potřebné je *ultimátní odpovědnost* – tj. odpovědnost i za samotný můj charakter.

Harris ukazuje, že ani vysvětlení příčin daného trestného chování však neznamena, že je pachatel nedotknutelný trestním právem.

Jestliže se tedy ukázalo, že za trestný čin nejsem odpovědný, trest, který má následovat, nelze ospravedlnit tvrzením: „Pachatel musí být potrestán, protože si to zaslouží!“, což je ospravedlnění trestu podané retributivní teorií (Honderich 1969, s. 10–13). Jinými slovy, trest není na místě.

Starší formulace stejného problému: „Namítá se také, že sliby a modlitby, zásluhy a provinění, dobré a špatné skutky nemají žádný význam, protože se nic nemůže změnit“ (Leibniz 2004, s. 108). Absence *zásluhy* má mnohem dalekosáhlejší dopady. Netýkají se jen trestu, nýbrž i odměny. Jestliže platí determinismus, tak se zdá, že je zásluha anulována a každodenní aspekty lidského života, např. odměňování, „nemají žádný význam“. Krom odměňování se determinismus dotýká např. i kreativity. Karl Popper k tomu píše:

[Determinismus; S. K.] ničí koncept kreativity. Myšlenku, že jsem během přípravy této lekce použil svůj mozek k tvorbě něčeho nového zredukuje na naprostou iluzi. Dle fyzikalistického determinismu v tom procesu nešlo o nic víc, než aplikaci tmavých skvrn na bílý papír některými částmi mého těla (citováno v Kane 1996, s. 81, překlad vlastní).¹³

A když libertarianista Robert Kane zmiňuje klasické důvody, kvůli kterým bychom se měli snažit o udržení libertarianistického pojetí svobodné vůle, odkazuje jak na „skutečnou kreativitu“, tak i „opravdovou zásluhu za úspěchy“ (Kane 1996, s. 80). To jsou totiž aspekty, které dle zastánců libertarianismu determinismus ničí. Zdá se, že „černá ovce rodiny“ je právě determinismus – to je myšlenka, která bude přítomná všude napříč dialektikou. Harris si je této problematičnosti co do trestání vědom, a tak nabízí i morální zdůvodnění trestání: „všem to jenom prospěje“ (Harris 2015, s. 61).¹⁴

¹³ Všimněte si jazyka, který zde Popper užívá: „...než aplikaci tmavých skvrn na bílý papír některými částmi mého těla.“ Jen v samotném užití jazyka je vidět hluboká nechuť a odpor vůči determinismu. Mnou psané věty jsou jen „tmavé skvrny“, ba dokonce je nepíšu *já* nýbrž „části mého těla“. Taková formulace otřese lidským egem a vyvolá onu nechuť vůči determinismu. Z mého pohledu, je to jako užívat slova „zabití“ v konverzích o potratech. Pointou je vyvolat (nejlépe negativní) emocionální reakci v posluchači. Proto se lidé stávají vegetariány po zhlédnutí snímku z jatek, a proto se nestávají učители po zjištění průměrného platu. Můj názor je, že v tomto bodě je Popper intelektuálně nečestný a provádí karikaturizaci teze determinismu.

¹⁴ Jde o utilitaristické ospravedlnění trestu, k tomu viz část 3.3.2 níže. Zde by bylo možné Harrisovi namítat, že jestliže ve finále budeme trestat i pachatele bez osobní odpovědnosti, proč

I v případě determinismu stále potřebujeme systémy, které budou separovat pachatelé trestné činnosti od obětí (Harris 2015, s. 64–65). Při takové separaci je však otázka po svobodě vůle naprosto irelevantní (Harris 2015, s. 60). Proto, abychom někoho uvěznilí se vůbec nemusíme zabývat „nějakými představami svobodné vůle“ (Harris 2015, s. 60). Uvěznění samozřejmě není jediný způsob, jak naložit s pachateli. Porozumění příčinám lidského jednání nám prozradí, jak nejlépe s pachateli naložit. Jestliže se zjistí, že ančovičkový lupič má nádor na mozku, nejlepší prostředek pro předejití stejnému chování ze strany pachatele je *léčba*. Jestliže léčba není možná, zbývá prevence formou izolace pachatele (Harris 2015, s. 62). Možná se ukáže, že trestání lidí je „zásadní součást odstranění či nápravy“ (Harris 2015, s. 65).¹⁵ Řešení mohou být různorodá, pointou je, že „[o]dložení iluze svobodné vůle získáváme možnost zaměřit se na věci, na kterých skutečně záleží – posuzování rizik, ochrana nevinných lidí, odstrašování lidí od páchání zločinů atd.“ (Harris 2015, s. 61). V případě determinismu se přestaneme tázat, zda je jedinec svobodný a přejdeme rovnou k šetření toho, jak s jedincem adekvátně naložit.

V této sekci jsem ilustroval stanovisko determinismu. Konkrétně jsem předvedl pojetí Sama Harrise. Ten tvrdí, že svoboda je iluzorní pocit. Své tvrzení podporuje neurovědeckými experimenty a snaží se vysvětlit, co pro nás taková skutečnost znamená. Harris by mohl hovořit o mnoha každodenních aspektech lidského života, kterých se přijetí determinismu týká. Zmínil však jen trestní odpovědnost. O té říká, že nemizí spolu se svobodnou vůlí, protože zde svoboda vůle ve skutečnosti nehraje roli. Morální zdůvodnění trestu vůbec nemusí spočívat v myšlence, že si trest jedinec zaslouží. Existuje mnohem prostší, utilitaristické zdůvodnění: aby se nám žilo lépe, musíme s nebezpečnými individui nějak nakládat. Když opustíme myšlenku svobody, můžeme se soustředit na hledání způsobu,

osobní odpovědnost vůbec zavádět? Derk Pereboom (2006), zastánce *tvrdého inkompatibilismu*, tvrdí, že buď platí determinismus nebo indeterminismus, v každém případě však nejsme a nemůžeme být morálně odpovědní. Odpovědnost tedy vůbec nezavádí a morálku vysvětluje bez ní. Na této neshodě o existenci odpovědnosti mezi Pereboomem a Harrisem je vidět, že k dialektice dochází i mezi stoupenci stejných stanovisek.

¹⁵ Problém v tomto případě může být tzv. viktimizace (victimisation). V případě utilitaristických ospravedlnění trestů se může stát, že bude uvězněna nevinná osoba jen proto, aby od stejného aktu byli zastrašení ostatní (Pereboom 2006, s. 167; Honderich 1969, s. 52).

jak humánně nakládat s devianty. Determinismus pro Harrise neničí ani odpovědnost, ani zákonodárství a ani výkon trestu.

Z Harrisova stanoviska lze extrapolovat jeden obecný rys teze determinismu: jestliže platí kauzální determinismus¹⁶, neplatí libertarianistické pojetí svobodné vůle. Stanoviska jsou z pohledu determinismu inkompatibilní. To samozřejmě neznamená, že zde nebyly pokusy o formulaci teze kompatibilismu. Jednu takovou formulaci podává Daniel Dennett, kterého Harris kritizoval. Je jen na místě na kritiku zareagovat, před tím je však třeba explikovat Dennettovo stanovisko.

2.1.3 Daniel Dennett – kompatibilismus

Dennett argumentuje pro skutečnost, že neustávající pochod vědeckého poznání není něco, co by nás svobody zbavovalo, nýbrž něco, co nám ji může rozšiřovat (Dennett 2004, s. 6). Sice připouští, že vědecké poznání člověka ponechává v přírodním kauzálním řetězci, popírá však, že je odstraněna možnost svobodného jednání. Teze determinismu totiž neruší takovou svobodu, kterou stojí za to chtít. Taková svoboda však není zadarmo. Dennett předvede, že člověk vykonává v jejím udržování aktivní roli.

V knize *Freedom Evolves* Dennett v závěrečné podkapitole věnované křehkosti lidské svobody shrnuje, že vytrvalost svobody je „závislá na našem přesvědčení o ní“ a „[k]dyž lépe porozumíme tomu, jak svoboda vznikla, dokážeme ji lépe zachovat pro budoucnost“ (Dennett 2004, s. 305, překlad vlastní). Dennett odmítá a přímo varuje před pasivitou člověka ve věci svobodné vůle, její existence je totiž v našich rukách. To na první pohled nezní jako něco, co by odpovídalo naturalistické linii dialektiky, kterou zde sledují. V té se totiž předpokládá realita nezávislá na nás, což, jak se zdá, pro svobodu u

¹⁶ Což se zdá být pravdou minimálně na makro úrovni, tj. od atomů výše. Subatomární částice (elektron, proton atd.), které zkoumá kvantová fyzika, se, dle její klasické interpretace, vskutku chovají indeterministicky, tj. nahodile. Tuto skutečnost zachycuje *princip neurčitosti*: čím přesněji změříme pozici částice v prostoru, s tím menší přesností budeme znát její hybnost a vice versa (Phillips 2003, s. 11–13). Důsledkem je nevyhnutelná *neurčitost* jednoho z parametrů. Není však stále jasné, zda jsou kvantové jevy skutečně indeterminované, anebo jen z důvodu naší kognitivní omezenosti jednoduše nepředpověditelné (Tvrdý 2015, s. 93). V případě platnosti indeterministické interpretace kvantových jevů pak zůstává otázkou, jak a zda dochází k přechodu jevů z mikro na makro úroveň (jádro myšlenkového experimentu Schrödingerovy kočky). Jinými slovy, zůstává otázkou, zda se indeterminismus může projevat na úrovni neuronů v mozku (Tvrdý 2015, s. 94). Libertarianista Robert Kane bude níže trvat na tom, že ano (Kane 1996, s. 129).

Dennetta neplatí. Pro něj je existence svobody podmíněná našim přesvědčením o ní. Další indicií toho, že tvrzení není součástí naturalistické ale spíše fenomenologické či obecně kontinentální linie dialektiky je, že ústí v kontradikci: dle Dennetta jsme součástí kauzálního řetězce v němž, budeme-li se snažit, bude možné zachovat místo¹⁷ pro variace svobodné vůle, které stojí za to chtít (Dennett 2004, s. 224–225). Tyto obavy z narušení naturalistické linie dialektiky je však možné odložit stranou ve chvíli, kdy si vzpomeneme, že Dennett zastává stanovisko kompatibilismu. Cílem jeho podniku je předvést, že se ve skutečnosti o žádnou kontradikci nejedná a že svoboda s naší pomocí v kauzálním řetězci existovat může. Přičemž právě použitá metoda – darwinistický přístup k roli člověka v přírodě (tj. je její součástí a vyvíjí se) namísto antropocentrismu (tj. je nějak výjimečný) a konceptuální analýza podpořena empirickou evidencí – je to, co Dennetta činí vhodným reprezentantem kompatibilismu v naturalistické linii dialektiky svobody vůle. Před výkladem Dennetta ještě krátká poznámka k metodologii kompatibilismu obecně.

Největší slabinou kompatibilismu je z mého pohledu přílišná soustředěnost na analýzu jazyka (viz analýza podmíněnosti, pozn. č. 5 výše), což ho uzamyká v analytické linii dialektiky svobody vůle. V praxi to pak vypadá tak, že se svoboda zajišťuje např. metasémanticky zavedením tzv. *ideálního interpreta* (ideal interpreter), který i v případě platnosti determinismu označí nějaké jednání jako svobodné, protože jako svobodné přijde lidem, pro které interpret interpretuje (Turner 2013).¹⁸ Další příklad přílišného lpění na jazykovou analýzu je sémantická revize zákona o zachování hmoty a energie. Ten se snaží podkopat klasickou námitku vznesenou proti dualismu¹⁹, která tvrdí, že působení nehmotné duše na hmotné tělo zvyšuje množství energie v uzavřeném systému (tj. ve vesmíru), což odporuje prvnímu zákonu termodynamiky, zákonu o zachování energie.

¹⁷ Právě na toto místo pro svobodu odkazuje název Dennettova *Elbow Room: the varieties of free will worth wanting* (1984). *Freedom Evolves* (Dennett 2004), ze kterého čerpám zde, je pozdější dílo.

¹⁸ Všimněme si, jak nesnadné je na takový analytický argument reagovat z pozice naturalistické linie. Naturalistickému filozofovi stačí poznamenat, že ontologický stav je nezávislý na sémantickém označení světa, a tedy deterministické jednání se nestává svobodným, když je tak označeno. S tím se analytický filozof nespokojí už jen proto, že jeho argument předpokládá, že zde závislost mezi skutečností a jazykem je. Když se strany neshodnou ani na výchozí premise, tj. na ontologickém statusu světa, konstruktivní dialektika není možná.

¹⁹ Leibniz píše, že si Descartes sice tohoto zákona vědom byl, domníval se však, že působením duše na tělo zákon o zachování energie porušován není (Leibniz 2004, s. 112).

Revidovaná verze tohoto zákona však psychofyzickou interakci nevylučuje a dualismus tak zůstává plausibilním (Collins 2008).

Uzamknutost kompatibilismu do analytické linie předpověděl (určil?) Hume, když napsal, že celý spor o svobodnou vůli je veden „pouze o slova“ (Hume 1996, s. 119). Z pozice kompatibilismu se tak právě analýza jazyka stala nejvhodnější strategií a není tak překvapivé, že většina největších analytických filozofů byli kompatibilisté (k tomu viz Russell 2017, s. 12, pozn. 2). A jelikož Dennett, jak již bylo řečeno, nekončí pouhou konceptuální analýzou, vnímám ho jakožto filozofa, který se účastní naturalistické linie dialektiky svobody vůle.

V následujícím pododdíle předvedu, jakým způsobem Dennett kontradikci svobody a kauzality řeší a jakou roli v udržování svobody hrajeme my. Dále vysvětlím, že důvod pro chtění kompatibilistické svobody spočívá, nyní snad již nepřekvapivě, v její důležitosti pro morálku. Dennettovo pojetí morální odpovědnosti v rámci jeho stanoviska kompatibilismu vysvětlím před koncem této sekce. Na závěr předvedu fiktivní dialog mezi Dennettem a Harrisem, jehož hlavním tématem bude právě odpovědnost.

Nejdříve předvedu Dennettovu explikaci možnosti *vyhýbání* v deterministickém systému. Tím Dennett vyvrací tezi fatalismu (Dennett 2004, s. 12). Jinými slovy chce předvést, že teze determinismu neimplikuje fatalismus.

Fatalismus tvrdí, že „naše úvahy a rozhodnutí jsou kauzálně *neúčinné* a chod věci jimi není ovlivněn“ (Russell 2017, s. 188, překlad vlastní). Ať už se budu snažit jakkoliv, nic nezměním, protože budoucnost je kauzálně předurčená (viz argument konsekvence v pozn. 9). Dennett trvá na tom, že naše snaha smysluplná je. Jsme schopni plánovat, předvídat a vyhýbat se (Dennett 2004, s. 53–54). Důvod, proč bychom si stále mohli myslet, že ne, je konfúze pojmů *nutnosti* a *možnosti*. Dennett se pokouší pojmy diferenciovat za pomoci myšlenkového schématu *možných světů*. Možné světy jsou vhodné ke kontrafaktuálním zkoumáním²⁰, tj. k imaginaci ne-skutečných situací a popř. i jejich následné komparaci (Dennett 2004, s. 69).

²⁰ Kontrafaktuální tvrzení je v logice vyjádřeno funktorem implikace. Implikace má dva členy, antecedent a konsekvent. Kontrafaktuální tvrzení je specifické v tom, že antecedent není pravdivý, my však předpokládáme, že ano. Díky tomu můžeme pozorovat konsekvent. V běžném jazyce se jedná o podmínkové věty typu „Kdyby..., tak...“ (pro jejich analýzu viz pozn. č. 5).

Když je něco nutné, platí to ve všech možných světech. Příkladem je (nepřekvapivě) smrtelnost Sokrata. Když se řekne, že je Sokrates nutně smrtelný, znamená to, že ve všech možných světech platí, že kdokoliv je Sokrates, je smrtelný (Dennett 2004, s. 66). Možné je pak to, co platí alespoň v jednom světě. Tak například když se řekne, že je možné, že měl Sokrates červené vlasy, znamená to, že existuje alespoň jeden ze všech možných světů, ve kterých měl Sokrates červené vlasy (Dennett 2004, s. 67). S touto definicí Dennett přechází k přesnějšímu vysvětlení našeho přemýšlení o alternativních možnostech.

Tvrzení, že *kdyby* aktér chtěl jednat jinak, *tak* by mohl, Dennett přijímá jen s výhradami. Namítá totiž, že když se vrátím do momentu rozhodnutí, okolnosti jsou *naprosto stejné* a tedy z nich nemůže vyjít jiný výsledek (Dennett 2004, s. 77). V takovém případě kvůli determinismu žádné alternativy než to, co se skutečně stalo, nejsou možné. Dennett však připomíná, že alternativy nemyslíme tímto způsobem. Když si totiž představujeme jiný výsledek stejných okolností, představujeme si možný svět, který je *trochu odlišný* od toho našeho: „[m]ěníme původní okolnost jen trochu (a systematicky), abychom viděli, co se změní [na důsledcích; S. K.] a co zůstane stejné“ (Dennett 2004, s. 76, překlad vlastní).

Představte si svět, ve kterém jsem jednu středu v červnu 2016 podal přihlášku na ZČU. Není pochyb, že k tomuto rozhodnutí vedlo mnoho antecedentů, které okamžik determinovaly (s tím kompatibilismus souhlasí). Kdybychom si nyní představili paralelní svět, který je *ve všem naprosto stejný*, opět bych se přihlásil na ZČU – výsledek je stejný. Aby byla konsekvence jiná, je nutné si paralelní svět představit s mírnou odchylkou. Když se totiž ptám sám sebe, zda jsem mohl jednat jinak, představuji si takový paralelní svět, ve kterém jsou antecedenty předcházející středě v červnu 2016 *trochu jiné*. V prvním světě jsem si ráno dal kávu, nabuzený jsem tak vybral ZČU. V paralelním světě si představím, že jsem si ráno dal čaj, a tak jsem ještě v polospánku vybral Karlovu univerzitu. V tom, dle Dennetta, spočívá podstata rozmyslu nad alternativními možnostmi – představujeme si svět, trochu odlišný od toho aktuálního, tím zjišťujeme, co je nutné a možné. V mém případě se zdá, že např. gravitační síla je nutný jev (ve všech mnou představovaných světech gravitace platí), zatímco pití kávy jev možný. Zároveň si kontra faktuelní analýzou představujeme zkušenosti, ze kterých se můžeme poučit do budoucna (Dennett 2004, s. 76). V tomto případě dojdou např. k poznatku, že je lepší činit rozhodnutí pod

vlivem kávy a ne čaje. K důležitosti informovanosti se ještě vrátím v příkladu s obhajobou této práce.

Důležité je nyní poznamenat, že právě podobnost mezi světy je faktor, kvůli kterému dochází ke konfúzi mezi tím, co je možné a co nutné. Paralelní svět musí stále nést jistou podobnost s původním světem. Proto si například ve všech alternativních světech, kde si ráno dávám různé látky a pozoruji, na jakou školu se pod jejich vlivem přihlásím, stále představuji gravitaci. Kdybych si představil svět, kde gravitace neexistuje, musel bych vyvodit, že gravitace je *možný* jev, nikoliv jev *nutný*. Jenže paralelní svět bez gravitace by byl velice nepodobný tomu původnímu, a právě v tom spočívá dle Dennetta naše zmatenost pojmů možnosti a nutnosti.

Snadno můžeme udělat chybu v tom, že si naprosto kontingentní jev – něco, co je jen možné –, představíme v každém možném světě. V takovém případě se nám bude zdát, že jde o jev *nutný*, a tedy i *nevyhnutelný* (tj. fatální). To nás může dovést k závěru, že měnit trajektorie našich životů není možné (Dennett 2004, s. 70). Dennett dále předvádí příčinu tohoto chybného zaměňování nutnosti a možnosti kauzálního činitele. Před tím vyjasňuje definici kauzality a tvrdí, že kauzální vztah je buď *nutný* (causal necessity), nebo *dostatečný* (causal sufficiency, Dennett 2004, s. 71). Kauzálně nutný je takový vztah, ve kterém se v každém z možných světů účinek objeví pouze s příčinou. Dennett to ilustruje na tvrzení: „Bill způsobil, že Arthur zakopl.“

Když se řekne, že Bill byl *nutnou* kauzální příčinou Arthurova zakopnutí, má se tím namysli to, že ve všech světech, ve kterých Arthur zakopl byl přítomen Bill a nastavoval Arthurovi nohu. Avšak z tohoto nutného jevu můžeme snadno učinit jev *možný*, stačí si jen představit svět, ve kterém není Bill, nebo ve kterém nenastavuje nohu Arthurovi (Dennett 2004, s. 71). Je tedy důsledek – padající Arthur – *možný*, anebo *nutný*? Před Dennettovou odpovědí ještě vysvětlím kauzálně *dostatečný* vztah.

Kauzálně dostatečná je příčina, která když *nenastane*, její účinek nastat stále může. Dennett to opět ilustruje na příkladu. Susie a Billy házejí s naprostou přesností kamenem na láhev. Důsledek – láhev se rozbije – je v tomto případě *nutný*. *Něčí* kámen na láhev narazí v každém možném světě. Dennett však tvrdí, že příčina je zde pouze *dostatečná*, protože kdyby byl Susiin kámen pomalejší, na láhev by narazil kámen Billyho a naopak. Ani jeden ze scénářů tak „není nutný [...], oba jsou ale dostatečné“ (Dennett 2004, s. 73, překlad vlastní).

My se však při analýze situace můžeme snadno splést. Stačí si ve všech možných světech představit, že Susie kámen narazil do lahve jako první. Důsledek je naše přesvědčení, že Susie je nutnou kauzální příčinou rozbití lahve. To však ve světě původním není pravda, protože tam je přítomen i Billy. Do možných světů tedy musíme zahrnout i jeho. Když to uděláme, zjistíme, že nebýt Susie, láhev by se stále rozbila (platí i vice versa). Tedy správný závěr je, že oba jsou dostatečnými, nikoliv nutnými příčinami (Dennett 2004, s. 73). Implikace těchto úvah je následující.

Naše „problémy pojící se s tvrzením o kauzalitě a možnosti vznikají na základě [nesprávného; S. K.] výběru [...] množiny podobných světů, které užíváme ke komparaci [se světem původním; S. K.]“ (Dennett 2004, s. 70). Konfúze co do nutnosti Arthurova pádu a otázka, kdo je *nutnou* příčinou rozbité láhve, vznikají kvůli nesprávnému výběru možných světů, se kterými ty původní světy porovnáváme, přičemž kritériem správnosti pralalelních světů je jejich *podobnost* světu původnímu.

V prvním případě – Bill nastavuje nohu Arthurovi a Arthur nutně padá – ke konfúzi dojde, když vybereme svět, ve kterém Bill neexistuje, nebo nenastavuje nohu. V druhém případě nám není jasné, kdo je nutnou příčinou, protože (a) žádná nutná není, všechny jsou *dostatečné* a (b) svět, ve kterém by Susie byla nutnou příčinou v sobě nemá Billyho (a vice versa), potíž vzniká opět kvůli nepodobnosti možných světů s tím skutečným. Právě mála podoba možných světů může za naše trvání na platnosti fatalismu, v důsledku čehož máme za to, že v deterministickém světě nelze nic změnit. Dále ilustruji příklad tohoto chybného uvažování při mém plánování obhajoby této.

Jestliže si ve všech možných světech představuji, že tuto práci obhájím, je samozřejmé si myslet, že mé obhájení této práce je nutné, a tedy i nevyhnutelné. Představme si však, že jsem do množiny možných světů, ve kterých práci obhájím, nezahrnul fakt, že na tomto textu pracuji mnoho hodin denně. V takovém případě se ovšem mnou představované možné světy v důležité věci nepodobají aktuální skutečnosti. V aktuální skutečnosti na tomto textu pracuji mnoho hodin denně, a právě to je příčinou mého (případného) úspěchu při obhajobě. Když svou pracovitost do kontra faktuální analýzy zahrnout zapomenou, představované světy se budou od toho skutečného ve veliké míře lišit, protože zatímco v aktuálním světě pracuji, v těch představovaných ne. Budu-li dále své jednání přizpůsobovat výsledku této neúplné kontra faktuální analýzy, tvrdě narazím, protože jsem si *možný jev* (práci obhájím, když se budu snažit) kvůli nepodobnosti možných světů

představoval jako *jev nutný* (práci obhájím ať se děje, co se děje). Zde je zároveň vidět, jakým způsobem existují *možnosti* v deterministickém světě. V tuto chvíli existují (virtuálně) dvě možné budoucnosti – v jedné obhájím a v druhé ne. To, která budoucnost nastane je ze všeho nejdříve podmíněno mou informovaností (Dennett 2004, s. 93). Jinými slovy, má informovanost tyto různé budoucnosti otevírá, je jejich podmínkou. Právě v tom spočívá Dennettovo pojetí svobody, o němž promluvíme dále.

Lidé mají schopnost plánovat, předvídat a vyhýbat se tomu nechtěnému v budoucnu. Jako jediní mají schopnost volit si trajektorie svých životů a nenásledovat jen biologickou potřebu se rozmnožovat (Dennett 2004, s. 179). To je umožněno díky informovanosti (Dennett 2004, s. 93). Dennett tvrdí, že tato schopnost informovanosti vznikla a je zaručena tzv. „horizontálním přenosem negenetické informace“ (překlad vlastní, Dennett 2004, s. 172).

Takový druh přenosu lze ve společnosti ilustrovat na předávání tzv. *memů*. Memy jsou „kulturní replikátory obdobné genům“ (Dennett 2004, s. 175, překlad vlastní). Jsou to nosiče informací a postojů (Dennett 2004, s. 176). Jde o *recepty*, ke kterým bychom snad mohli dojít i sami, které je však mnohem efektivnější a snazší předávat si mezi sebou negeneticky (Dennett 2004, s. 171). Příkladem jednoho důsledku takového předávání memů je moje znalost Newtonovy fyziky.

Newton formuloval základní zákony mechaniky, když mu bylo 23. Tento „korpus poznání“ lze označit jako mem a jeho nositel může být cokoliv fyzikálního, např. papír nebo člověk. Díky nositeli dojde k distribuci daného memu (Dennett 2004, s. 176). Tato distribuce, se pak může dít mnohem rychleji než původní tvorba. Díky horizontálnímu negenetickému přenosu jsem se tyto zákony dozvěděl již asi ve 13.

Získáním tohoto memu jsem zvětšil svou informovanost, kterou jsem mohl využít např. pro to, abych se *vyhýbal* ke mně rychle se pohybujícím objektům (věděl jsem, že když na objekty nic nepůsobí, nezastaví se). Získat pak takový mem v brzkém věku znamená razantně zvýšit pravděpodobnost přežití a úspěšnost reprodukce.²¹ Přesně v tomto spočívá velká moc memů a horizontálního přenosu negenetických informací obecně:

²¹ Samozřejmě netvrdím, že bych se bez znalosti Newtonových zákonů nevyhýbal automobilům. Jsou ale mnohem komplexnější situace, ve kterých bez konkrétních memů není možné uspět. Příkladem v případě Newtona může být *plánování* trajektorií raketoplánů či vůbec možnost jejich vzletu.

„[k]aždý z nás nemusíme ‚znovuvynalézt kolo‘ nebo kalkul nebo hodiny nebo formu sonetu“ (Dennett 2004, s. 145, překlad vlastní). Všechno můžeme získat od našich učitelů, přátel, cizinců a předků a tím zvýšit naši zdatnost (fitness)²².

Taková úroveň přenosu si žádá *jazyk* (Dennett 2004, s. 173–174) a *rozum* (Dennett 2004, s. 186). Nejen že mem přežívá právě díky myšlení, zároveň se právě s myšlením projevuje (Dennett 2004, s. 186). Uvědomování si existence memu nám umožní si mezi nimi vybírat a tak měnit trajektorie našich životů (Dennett 2004, s. 179). Kultura – největší naleziště memů – nás dělá „*otevřenými* účelům a prostředkům tak, jak není žádné jiné zvíře“ (Dennett 2004, s. 180, překlad vlastní). Pomocí racionality a informovanosti dovedeme překonat biologickou determinovanost.

V mém případě mi poznání kulturního memu Newtonovy mechaniky otevřelo dveře vědě. To mi umožnilo rozhodnout se pro trajektorii mého života, která mě dovedla až sem – k interpretaci Dennettovy práce. Právě v tomto smyslu je v kauzálním řetězci možná svoboda: našim získáváním informací, jejich racionálním zpracováním, následným plánováním a jednáním. Vůbec nic z toho, jak předvedla úvaha o neplatnosti fatalismu, není nekompatibilní s determinismem.

Determinismus nám nebrání v navyšování naší vlastní informovanosti. Stejně tak nebrání informovanosti, aby ovlivňovala (navigovala) naše jednání. Avšak skutečnost, že je úprava jednání dle informovanosti možná, ještě neznamena, že je nutná. Zde přichází na řadu role člověka. Ta spočívá ve *snaze* o tuto informovanost. Jestli chtějí být lidé svobodní, musí se otevřít názorům, musí se vzdělávat. „Naše autonomie není závislá na nějakém zázračném přerušení kauzálního působení, ale na integritě procesu vzdělání a na našem vzájemném sdílení vědění“ (Dennett 2004, s. 287, překlad vlastní).

Nyní již víme, v čem dle Dennetta spočívá svoboda a role člověka v jejím udržování. Svobodu, která spočívá v informovaném jednání, prohloubíme, když se otevřeme vědění. Budeme-li vědět, budeme schopni náležitě plánovat a vyhýbat se. Tato schopnost má v základu evolučně výhodnou strategii horizontálního (tj. ne-příbuzenského) přenosu informací. Nic z toho není tezí determinismu ohroženo. Svět může být deterministický a my stále budeme mít svobodu, kterou stojí za to chtít. Nyní však zůstává otázkou, *proč* stojí za to ji chtít. V čem je tato svoboda pro nás tak potřebná a jak se liší od svobody

²² Tj. schopnost organismu předat své geny dalším generacím (Tvrđý 2015, s. 174).

postulované libertariánismem? Jinými slovy, proč libertariánistickou svobodu *nestojí za to chtít*?

Odpověď lze najít v Dennettově odpovědi na nařčení z toho, že popírání svobodnou vůli:

Jestliže jste jedni z těch, kteří si myslí, že svobodná vůle je *doopravdy* svobodná jen v případě, že pochází z imateriální duše [...], pak, s ohledem na vaše pojetí svobodné vůle, mám za to, že žádná svobodná vůle neexistuje. Na druhou stranu, myslíte-li si, že by svobodná vůle mohla být významná *morálně* [kurzíva S. K.] aniž by byla nadpřirozená, pak je mé přesvědčení takové, že svobodná vůle je skutečná, avšak pravděpodobně ne tak, jak jste si mysleli (Dennett 2004, s. 223, překlad vlastní).

Verze svobodné vůle, kterou Dennett obhajuje „stojí za to chtít, protože hraje ty *hodnotné* role, které byly vždy svobodné vůli tradičně připisovány“ (Dennett 2004, s. 225). Zde se zdá, že se jedná o *morálku*. Avšak pro větší jistotu v tom, jaký je Dennettův důvod pro postulování kompatibilistické verze svobody, bude nejlepší tyto „role tradičně připisované svobodné vůli“ hledat právě v libertariánistickém pojetí. Proto nyní nahlédnu důvody, kvůli kterým svobodu prosazuje libertariánismus – ty se totiž, dle Dennetta, shodují s kompatibilistickými důvody pro chtění svobody. To provedu stručným podáním Dennettova výkladu a kritiky pojetí libertariánisty Roberta Kanea, čímž se zároveň opět připomene dialektika, jejíž vyobrazení je cílem této kapitoly. Krom toho se v závěru ukážou i rozdíly mezi kompatibilistickou a libertariánistickou verzí svobody z Dennettova pohledu.

Kompatibilista Dennett interpretuje Kaneovo libertariánistické porozumění determinismu následovně. Dle Dennetta Kane spatřuje v determinismu problém v tom, že příčiny našeho jednání mají původ mimo nás. Lidé však potřebují být tzv. *ultimátně odpovědní* (ultimate responsibility) (Dennett 2004, s. 99). Potřebují být naprostými původci svých činů a rozhodnutí, protože jen tak mohou být *skutečně* odpovědní. Ultimátní odpovědnost je zaručena, když má myšlenka svůj původ v jednateli, a ne mimo něj. Pro Kanea, je tato schopnost naprostého (ultimátního) původu myšlenek v jednateli „druh svobody, který je *nekompatibilní* [kurzíva S. K.] s determinismem. Je to *významný druh svobody, kterou stojí za to chtít*“ (Kane 1996, s. 15; citováno v Dennett 2004, s. 102, překlad

vlastní).²³ Nekompatibilita ultimátní odpovědnosti s determinismem vede Kanea k postulování libertarianismu (Dennett 2004, s. 99).²⁴

Potřeba ultimátní *odpovědnosti* vede Kanea k formulaci libertarianismu. Toto přerušení kauzálního řetězce a naprostá původnost je možná následovně. Ve chvílích vnitřních dilemat u osoby dochází ke „konfliktu vůle“ (Dennett 2004, s. 104), při kterých se ekvilibrium²⁵ v mozku (resp. části mozku) snižuje. Snižování ekvilibríá znamená, že je energie v mozku méně rovnoměrně rozložena. Při tomto procesu vzniká termodynamický *chaos*²⁶, který znásobí kvantové indeterministické jevy (k těm viz pozn. 16) a ty se pak projeví na úrovni neuronů. Důsledkem je, že výsledek tohoto konfliktu vůle – moment rozhodnutí – je *náhodný*, není determinovaný *vnějšími vlivy* (Dennett 2004, s. 104–105). Avšak ne všechna rozhodnutí jsou indeterminovaná. To nás ale odpovědnosti nezbavuje. Kane nazývá indeterminované, morálně relevantní rozhodnutí *sebe-formujícím aktem* (self-forming act, Dennett 2004, s. 117). Tento sebe-formující akt *formuje* náš charakter, což ovlivní „naše následné chování“ (Dennett 2004, s. 117, překlad vlastní). Jestli je pak příčina „následného chování“ sebe-formující akt, jsme ultimátně odpovědní i za takové následné chování (Dennett 2004, s. 117; srov. Kane 1996, s. 78).

Z Dennettovy kritiky, zde zmíním jen jeho nesouhlas s rolí kvantového indeterminismu (pro více viz pozn. 28 a dialog na konci 2.1.4). Indeterminismus Kane spatřuje jako nezbytnou podmínku vzniku sebe-formujících aktů. Námitka je jednoduchá:

²³ Proč nelze být ultimátním původcem svých myšlenek předvádí argument konsekvence, viz pozn. 9.

²⁴ Nejobecnější rozdělení stanovisek v dialektice svobody vůle je *kompatibilismus* a *inkompatibilismus*. Inkompatibilismus říká, že determinismus a svoboda nemohou existovat spolu, avšak neříká nic o platnosti jednoho, nebo druhého. Inkompatibilismus je dále možné rozdělit na *libertarianismus* (pro svobodu) a *determinismus* (proti svobodě). Pro přehlednou tabulku hlavních stanovisek viz Tvrđý (2015, s. 95). Když Kane hovoří o *nekompatibilitě* ultimátnosti s determinismem, říká tím jen to, že nemůže existovat jak svoboda, tak determinismus. To samotné však pro justifikaci postulování teze libertarianismu nestačí. Justifikace je dle Kanea zaručena tzv. objektivní hodnotou (objective worth) ultimátnosti, kterou libertarianismus nabízí (viz sekce 2.1.4). Tuto druhou část ve výkladu prozatím ignoruji.

²⁵ Jednoduše vyrovnanost, rovnoměrná rozprostraněnost energie. Týká se termodynamiky, oboru zkoumajícím jevy související s teplem.

²⁶ Chaotický systém je deterministický systém, jehož citlivost na veliké množství počátečních podmínek však naprosto vylučuje přesné predikace (Clarke 2014, s. 114). Důvod je ten, že i sebemenší proměnná může být po nějakém uplynulém času silně a nepředvídatelně znásobena. Tato skutečnost je vhodně vyjádřena názvem článku průkopníka teorie chaosu, Edwarda Lorenza: *Predictability: does the flap of a butterfly's wings in Brazil set off a tornado in Texas?* (1972), přičemž typickým chaotickým systémem je právě počasí, resp. pozemská atmosféra.

„inkrementální budování charakteru na základě těžkých životních rozhodnutí [...] kvantový indeterminismus nevyžaduje“ (Dennett 2004, s. 126, překlad vlastní). Zde je dle Dennetta bod – rozhodování na základě minulé zkušenosti – ve kterém kompatibilistická svoboda splňuje stejnou roli jako libertarianistická svoboda,²⁷ a to dokonce bez kvantového indeterminismu.

Pro mě důležitý rozdíl mezi oběma autory je, že Dennett uznává roli štěstí (Dennett 2004, s. 301–302). Člověk je dle něj odpovědný, i když není ultimátním původcem svých myšlenek. Kane na druhou stranu tvrdí, že za odpovědné lze považovat jen sebeformující akty a z nich plynoucí chování. Samozřejmě by mohla začít (a taky začne, viz dialog sekce 2.1.4) debata o tom, která verze svobody je *hodnotnější*. A tak dialektika pokračuje. Pro mě je důležité určit, na čem se autoři neshodují. Tvrdím, že je to status odpovědnosti člověka v případě determinismu. Pro Dennetta je odpovědnost (jak ještě dále uvidíme) zachována i v případě determinismu. Pro Kanea nikoliv – proto do našeho rozhodování zavádí indeterminismus. Vhodné je též zmínit, že vznik této neshody implicitně předpokládá naprostou *potřebu odpovědnosti* – ta, jak předvedu níže, nakonec vyústí v tzv. předpoklad apokalypsy.

Největší slabinu libertarianismu Dennett spatřuje v míře odpovědnosti, kterou vyžaduje. Libertarianismu narozdíl od kompatibilismu totiž nestačí pouhá schopnost rozhodovat se na základě minulé zkušenosti. Aby byl člověk *skutečně* odpovědný, musí být *ultimátním původcem* svých rozhodnutí. To je však pro Dennetta empiricky neudržitelný nárok (Dennett 2004, s. 13)²⁸, který činí libertarianistickou svobodu nechtěnou (Dennett 2004, s. 225). Kompatibilismus takovým nedostatkem netrpí, a to ho upřednostňuje.

²⁷ Kane by však tuto identičnost rolí neuznal, protože svobodu, o které hovoří Dennett vnímá jako svobodu „obyčejnou“, a nikoliv „hlubokou“. Hluboká svoboda je charakteristická tím, že klade *naprostý (ultimátní)* původ rozhodnutí do *mě* – tím se stávám ultimátním původcem svých rozhodnutí.

²⁸ Hlavní Dennettova nespokojenost s Kaneovým pojetím, které vnímá jako nejlépe znějící verzi libertarianismu (Dennett 2004, s. 136), je problém *lokality* indeterminismu v procesu rozhodování. Jednoduše, které místo je při vnitřním konfliktu ne-determinované (viz Dennett 2004, s. 113) – vstup (input) v podobě podnětu, nebo výstup (output) v podobě myšlenky? Na to, Dennett tvrdí, Kane nedokáže uspokojivě odpovědět (Dennett 2004, s. 136–137). Všimněte si opět, že kdyby Dennett reagoval například na Sartra, který je absolutní libertarianista a s naturalistickou linií nemá nic společného, jen velice těžce (hádám) by našli společnou řeč. Důvodem, proč je Kane vyhovující jak pro Dennetta, tak i pro můj výklad zde, je jeho naturalistické stanovisko. Kane je v naturalistické linii dialektiky svobody vůle, což je pro libertarianismus naprostý nezvyk (více o tom v sekci 2.1.4).

Pro rekapitulaci, Dennett odmítá libertarianistické pojetí svobody vůle s tím, že není dost robustní vůči empirickým námitkám. Sám postuluje verzi svobody, která si ponechává důležité charakteristiky libertariánské verze – tj. možnost osobní odpovědnosti – a odhazuje zbytek – tj. nepotřebný indeterminismus. Nyní je třeba předvést, jak „naturalistické pojetí rozhodování zanechává dost místa pro morální odpovědnost“ (Dennett 2004, s. 226, překlad vlastní). Dennett je přesvědčený, že i se svobodou jakožto učením se z vlastní zkušenosti zůstáváme nadále odpovědní. K takovému přesvědčení ho vede fakt, že morálka je, stejně jako naše bipedie nebo nemožnost dýchat pod vodou, produktem evoluce. Proces vzniku morálky v důsledku evoluce Dennett předvádí na následujícím modelu.

V seskupení nějakých organismů, řekněme živočichů druhu homo, jsou altruisté a jejich opaky, sobci. Sobec se svým přístupem získává větší výhody a ve společnosti se snadněji rozroste (Dennett 2004, s. 197). Rozrůstání sobců je však nežádoucí, protože sobci nepomáhají s přežitím dané skupiny. Tedy jen evolučně vzato je výhodné sobce omezovat. To se děje jak přirozeným způsobem – čím více sobců, tím méně altruistů, které mohou sobci zneužívat (Dennett 2004, s. 199) –, tak i snahou samotných altruistů.

Altruisté začínají aktivně bránit sobcům v rozrůstání ve chvíli, kdy jsou altruisté dostatečně vyvinutí k tomu, aby „se mohli učit ze zkušenosti“ (Dennett 2004, s. 200, překlad vlastní). Dostatečně vyvinutí altruisté začnou vytvářet cílené prostředky proti tendenci sobců nekontrolovatelně se rozrůstat. Tyto prostředky mohou mít podobu společenských norem a pravidel. Altruisté si uvědomují, že aby pravidla byla dodržována, jejich porušování musí přinášet jisté sankce. Tím vzniká trestání, a to např. vyhnáním porušovatelů-sobců. Vyhnáním ovšem klesá pravděpodobnost reprodukce porušovatelů a tím i jejich počty v dalších generacích (Dennett 2004, s. 201). Když pak potenciální sobci vidí, že se příživnictví přestává vyplácet, je pro ně nejvýhodnější strategií být k nerozeznání od altruistů (Dennett 2004, s. 200). Na tomto modelu je dle Dennetta vidět, že ochota trestat otevírá dveře evoluci „lokálních norem všeho druhu“ (Dennett 2004, s. 201, překlad vlastní). Jinými slovy, přírodním výběrem vzniká primitivní morálka.²⁹ Rozumný člověk pak tuto primitivní morálku činí komplexnější tím, že do ní zasahuje.

²⁹ Primitivní morálky lze vidět i u šimpanzů, našich vzdálených bratranců. Ti mají v tlupách jedince, kteří splňují roli policistů (Gazzaniga 2013, s. 141).

Dennett vychází z Huma a ukazuje, že z původně *přirozených motivů* (natural motives, Dennett 2004, s. 260), jako třeba sexuální chtíč, náklonnost vůči dětem, zaujatost a resentment (Dennett 2004, s. 260–261), vznikají „‘umělé‘ ctnosti morálky – např. spravedlnost“ (Dennett 2004, s. 261, překlad vlastní). To už je lidský výtvar, produkt „*metodické selekce*“ – tj. cílené, racionální selekce ze strany lidí, nikoliv té „slepé“ přírodní selekce (Dennett 2004, s. 265). Těmito racionálními zásahy můžeme naše přirozené instinkty vylepšovat (Dennett 2004, s. 266). Vznikají tak hodnoty a důvody (reasons). Morální aktér „svobodně volí zvážené důvody a za jejich vykonání je morálně odpovědný“ (Dennett 2004, s. 268, překlad vlastní). Takový je, dle Dennetta, proces, kterým jsme se dostali k dnes chápané odpovědnosti. Být odpovědný, přijímat následky za své činy, je výhodné pro přežití.

Výše jsem již předvedl, že kooperace, kterou Dennett vnímá jako základ pro morálku³⁰, je evolučně vzato výhodnější než sobectví, protože sobectví z *dlouhodobého* hlediska snižuje zdatnost organismu. Z toho důvodu kooperovat *chceme*. Tyto primitivní morálky sice uměle vylepšujeme a tvoříme morálky komplexní, v základu toho však Dennett vidí, že pro nás zůstává výhodné *chtít* dodržovat pravidla, s čímž souvisí i dobrovolné *přijímání odpovědnosti*.

Přijímat odpovědnost je společensky výhodné, protože tím získáváme benefity, které s odmítnutím odpovědnosti ztrácíme (Dennett 2004, s. 292). Nejevidentnějším příkladem takových výhod je důvěra a péče, kterou nám poskytuje naše okolí. Kdybych nikdy odpovědnost nepřijímal a říkal: „Nemůžu za to já, ale vlivy kolem mě!“, společnost by si toho všimla a já bych se tak nikdy nestal součástí procesu reciprocity (viz pozn. 30). Ovšem stále existují momenty, kdy přičítat odpovědnost není na místě a to např. u duševně chorých (Dennett 2004, s. 290).³¹ To však pro Dennetta není důvod tvrdit, že odpovědnost neexistuje (Dennett 2004, s. 291).

³⁰ Obdobný model evolučně založené morálky cituje Tvrdý. Jde o tzv. *reciprocitu*, což je interakce minimálně dvou jedinců, z níž oba dva těží stejný užitek (Tvrdý 2015, s. 177). Reciprocita může být přímá: jedinci si pomáhají *na oplátku* (Tvrdý 2015, s. 177), nebo nepřímá: jedinec pomůže tomu, kdo pomáhá ostatním (Tvrdý 2015, s. 180). Obecně těmto mechanismům lze rozumět jakožto evolucí vytvořeným schopnostem, podporujícím „jednání ve prospěch ostatních členů společenství“ (Tvrdý 2015, s. 169). Právě tyto mechanismy jsou dle evoluční etiky základem našeho morálního jednání.

³¹ To reflektuje i trestní právo. Dle § 26 odst. 1 zákona č. 40/2009 Sb. trestního zákoníku ČR platí, že duševní porucha omlouvá od trestní odpovědnosti.

Doposud jsem předvedl Dennettovu naturalistickou formulaci lidské svobody. Základem takové svobody je důkaz, že determinismus neimplikuje fatalismus. To Dennett dokázal pomocí myšlenkového schématu možných světů. S vyvrácením fatalismu dále předvedl, že člověk *nemusí* být odkázán na právě jednu budoucnost. V tom má však aktivní roli, musí se snažit zvyšovat svou informovanost, vzdělávat se a poučovat se z vlastní zkušenosti (např. kontra faktuální analýzou). Díky tomu může lépe předvídat, plánovat a dle toho jednat. V tom spočívá svoboda, která je kompatibilní s determinismem. Zároveň platí, že ani odpovědnost touto naturalizací není dle Dennetta ohrožena. Odpovědné chování je evolučně vzato výhodné chování. Proti neodpovědnému chování jsou vytvářeny mechanismy, které snižují biologickou zdatnost neodpovědných. Pro ty zbývá vyhynout, anebo napodobovat altruisty. Základ morálky má kořeny již v naší biologii. Odpovědnost není naturalistickým pojetím lidské svobody nijak ohrožena, protože člověk *má přirozenou potřebu odpovědnost přijímat* nezávisle na našich teoretických koncepcích o svobodě.

Na začátku druhé kapitoly jsem tvrdil, že mezi jednotlivými autory předvedu dialog, který dialektiku svobody vůle mezi autory vyobrazí konkrétněji. Cílem dialogu je ukázat, že diskuze se vždy přesune k problému morální odpovědnosti. Mohlo by se zdát, že tvořit takové dialogy je nadbytečné, protože v nich nebude obsaženo nic, co by již nebylo řečeno u výkladů jednotlivých autorů. Je však třeba pamatovat na to, že otázkou této práce je, zda je dialektika svobody vůle smysluplná i pro *širokou veřejnost*. Brát v této otázce ohledy jen na akademiky – což musím činit minimálně při interpretaci autorů –, znamená dopouštět se pokrytectví. Právem by mi totiž mohlo být vyčítáno, že ačkoliv propaguji filozofování „pro veřejnost“, sám filozofuji „pro filozofy“. Jinými slovy, že činím to, co kritizuji. Z tohoto důvodu spatřuji jako nezbytné předvést, že hlavní body práce lze podat způsobem, který je pochopitelný i mimo akademickou půdu, tzn. podobou dialogu či, řečeno obecněji, prózy.³² V tuto chvíli máme vylíčeno Harrisovo i Dennettovo stanovisko, je tedy namístě předvést dialog mezi nimi.

³² Platónovo dílo může sloužit jako důkaz toho, že dialog je vhodným mostem mezi akademii a veřejností. Platón též ukazuje, že k dialektickému vývoji jakéhokoliv tématu je vhodný právě dialog.

Harris: co s jedinci, kteří odpovědnost nepřijmou?

Dennett: to je třeba reflektovat, hledat řešení. Rozhodně to ale není důvod pro odmítnutí existence odpovědnosti (Dennett 2004, s. 293–294).

Harris: nebylo by vhodné mezi tím, co budeme reflektovat naše možnosti, ospravedlňovat trestání utilitaristicky?

Dennett: není třeba, Same. Vystačíme si i s retribucí a budeme trestat, protože si to viník zaslouží (Dennett 2017, s. 228).

Harris: uznávám, Dane, že retribuce může být v některých případech jediné řešení. Když to ale zvážíš, zjistíš, že i k ní dojdeme z pragmatických důvodů – když už nic jiného, trestat je *užitečné* (Harris 2015, s. 66). To nás ale vede zpět k utilitarismu.

Dennett: sice ano, potíží ale je, že v případě utilitarismu není nic, co by ti bránilo ve tvorbě obětních beránků. Vždyť ty říkáš, že kdyby nedostali Oswalda, bylo by namístež zatknout Richarda, nebo např. Christophera, to je jedno, důležité je, že je někdo zatčen. To zvýší štěstí největšímu počtu lidí tím, že to potenciálním zločincům ukáže, jak by mohli dopadnout a ti tak zločiny páchat nebudou!

Harris: když se společnost dozví, že byl Richard uvězněn i přes svou nevinnu, štěstí to rozhodně nepřinese. A i kdyby, *možnost* – což mimochodem neznamená vědomou snahu – viktimizace je tu vždy, jak v utilitaristických systémech, tak i retributivních. Tato možnost tě evidentně nenutí přestat přemýšlet o retribuci. Nevidím tedy důvod, proč by měla nutit mě, přestat přemýšlet o utilitaristických ospravedlněních trestu.

Dan: dobře. To ale stejně vůbec dělat nemusíš.

Sam: proč?

Dan: protože jsi kompatibilista (Dennett 2017, s. 216–217).³³

Sam: nejsem. Svobodná vůle neexistuje.

Dan: máš schopnost myslet, získávat informace, můžeš plánovat a jednat dle těchto plánů. To tě činí svobodným i v rámci přírodní kauzality!

Sam: měníš téma a podáváš nějaké abstraktní porozumění člověku, které nezhledňuje surová fakta. Vždyť v tom, co jsi nyní vyjmenoval nikde žádná svoboda nefiguruje (Harris 2015, s. 50). Fakta totiž říkají, že tyto schopnosti nijak neovlivníš, protože není vůbec na tobě, co nebo *jak* myslíš. Z toho ovšem plyne, že za to, co nebo jak myslíš,

³³ Např. Pereboom Dennettovi vyčítá, že dle jeho definice jsme kompatibilisté všichni (Pereboom 2017, s. 260).

nemůžeš být odpovědný. S tím je třeba se smířit. Když se s tím smíříme, můžeme se věnovat důležitějším záležitostem, než je tahle debata. Např. můžeme tvořit rafinovanější formulace konsekvencialistického ospravedlnění trestu.

Dan: nesouhlasím. To, o čem hovoříš je svoboda v kompatibilistickém smyslu a to, co odmítáš, je svoboda v *metafyzickém*, libertarianistickém smyslu – tu já však nepropaguji. Když tak naléháš na fakta, tady je jeden: osobní odpovědnost je produkt přirozeného výběru. Z takového faktu pak plyne, že odpovědnost je přirozená a trest s odměnou ve většině případů taky. Souhlasím ale s tím, že je třeba hledat rafinovanější a účinnější modely trestání. I přesto však nevidím, proč by ty modely nemohly být retributivní.

Na tomto dialogu by měl být vidět rozdíl mezi autory a jejich hlavními argumenty. Především je však třeba si všimnout, že konverzace vždy směřuje k otázce odpovědnosti, se kterou úzce souvisí stanovisko v dialektice a způsob ospravedlnění trestání. Z Harri-
sova pohledu nejsme svobodní ani odpovědní. To je reflektováno konsekvencialistickými teoriemi trestu. Dennett naopak trvá na tom, že naše aktérství svobodné je a odpovědnost je něco, co sami dobrovolně přijímáme. Kvůli tomu je možné hovořit o zásluze, která leží v jádru retributivní teorie trestu. O těchto teoriích promluví více v části 3.3. Prozatím postačí jen poukázat na spojitost svobody, odpovědnosti a trestání. Nyní přejdu k Robertu Kaneovi.

2.1.4 Robert Kane – libertarianismus

Tuto část uvedu obecným problémem každé pozice libertarianismu, který jsem naznačil výše (pozn. 28 a s. 19–20). Tento problém přesně a provokativně vyjádřil kompatibilista P. F. Strawson, když řekl, že libertarianismus využívá *obskurní a panickou metafyziku* (Kane 1996, s. 115, srov. Strawson 2008, s. 27). Příkladem může být Immanuel Kant, v jehož filozofickém systému je svoboda možná díky tomu, že sám sebe *mohu* myslet jako věc o sobě, mimo formy smyslovosti prostoru a času. Tím je Já vyňato z přírodního kauzálního řetězce (Kant 2001, s. 340, B 566 - B 567). Pro Kanta není logicky nemožné myslet sám sebe jako svobodného. Právě takové formulace Strawson vnímá jako panickou metafyziku. A vzhledem k tomu, že se jedná o problém libertarianismu obecně, Kant není jediným uživatelem panické metafyziky.

Tváří v tvář věčnému a neúprosnému pochodu vědy a tedy i stanoviska determinismu, byly v průběhu let nabízeny mnohé záchrany lidské svobody: myslící věc (René Descartes), inteligibilně duchovní sféra (Martin Luther), existence předcházející esenci (Jean-Paul Sartre) a další (viz. Kane 1996, s. 115).³⁴ Všem pokusům tohoto typu je společná jejich neslučitelnost s vědeckým pohledem na svět – na argumenty libertarianistů se těžko reaguje argumenty naturalistů a ještě hůř se pak libertarianistická tvrzení dokazují. S mou terminologií bychom řekli, že jsou tyto libertarianistické pokusy vně naturalistické linie dialektiky vůle, přičemž je namístě připomenout poznámku o časté nemožnosti komunikace napříč liniemi (viz pozn. 1). Právě Kaneova snaha o slučitelnost libertarianismu s vědou – o účast na naturalistické linii – činí jeho pokus libertarianismu, dle mého názoru, vhodným oponentem již zmíněných stanovisek.³⁵

Kane celý svůj pokus přirovnává k výstupu a sestupu hory (Kane 1996, s. 13). Výstup spočívá v tzv. otázce *kompatibility* (the compatibility question) a *významnosti* (the significance question). Otázka kompatibility se ptá na pravdivost teze kompatibilismu. Otázka významnosti se táže, proč je chtěná právě libertarianistická svoboda. Zodpovězení těchto otázek je jen výstup, po tom musí následovat sestup.

Sestup sestává taktéž ze dvou otázek: *inteligibility* či *srozumitelnosti* (the intelligibility question) a *existence* (the existence question). Otázka inteligibility se týká možnosti formulovat libertarianistickou svobodu smysluplně a neobskurně. Otázka existence se ptá, jak může taková svoboda existovat (Kane 1996, s. 13).

Já se přenesu na vrchol hory a začnu sestupem. Konkrétně začnu Kaneovou odpovědí na otázku inteligibility. Dále budu pokračovat s jeho odpovědí na otázku existence, kterou považuji za jádro Kaneova libertarianismu. Vystupovat na horu budu až

³⁴ Přičemž lze sledovat trend, že čím rozvinutější je věda, tím méně je libertarianistů a více kompatibilistů. Mezi filozofy je dnes asi jen 13 % libertarianistů, kompatibilismus zastává asi 59 %. Zajímavé je, že deterministů je jen 12% (citováno v Dennett 2017, s. 216).

³⁵ Mohlo by se mi namítnout, že mám přespříliš scientistický přístup, tj. že ve svém filozofickém bádání vnímám poznatky vědy jako ty nejdůležitější. K tomu zmíním dvě poznámky. V druhé části práce – při opuštění dialektiky – spatřuji jako zásadní problém možnost toho, že se bádání zvrtné v prostou spekulaci. Nebezpečí spekulace spočívá v tom, že nás snadno vrátí zpět do dialektiky, což je právě to, čemu chci zabránit. Míru spekulací snížím na minimum jen v případě, že budu pracovat se solidním empirickým materiálem. Dle mého názoru, by bylo nevhodné pohybovat se v čemkoliv neempirickém (metafyzická linie dialektiky svobody vůle, např. Hegel, Kant, Leibnitz) a pak přejít k analýze nemetafyzických, empirických skutečností. Druhá poznámka je prostší: mé přesvědčení je takové, že právě naturalistický přístup k problému svobody vůle je ten nejvíce relevantní pro širokou veřejnost.

v závěrečné části, kde předvedu Kaneovy odpovědi na otázky kompatibility a s tím úzce související významnosti. V závěru bude krátký dialog mezi Kanem a Dennettem.

Ze všeho nejdříve musí Kane zabránit tomu, aby užíval onu obskurní a panickou metafyziku, jejíž některé příklady jsem vyjmenoval výše. Odstraněním těchto „metafyzických nástrojů“ Kane získá pevné místo v naturalistické linii dialektiky. Za tímto účelem zavádí *Princip svobodného aktérství* (The Free Agency Principle, Kane 1996, s. 116), což je

metodologické pravidlo, které nám brání v postulování speciálních entit, forem aktérství a kauzality, užívaných k zachování specificky libertariánských intuic [co do svobodné vůle; S. K.]. Tj. takových intuic, které jsou nepotřebné pro pojetí svobodného aktérství obecně – ať už libertariánského nebo nelibertariánského (Kane 1996, s. 116–117, překlad vlastní).

Tím je zaručeno, že se „jakékoliv stále nevyřešené problémy v inkompatibilistickém [resp. libertarianistickém; S. K.] pojetí svobodné vůle [...] budou týkat všech [účastníku debaty; S. K.], *nehledě na jejich stanovisko vůči otázce svobodné vůle*“ (Kane 1996, s. 117, překlad vlastní).³⁶ Libertarianismus se tak dostává do stejné linie jako ostatní stanoviska. Nové či stávající problémy nejsou „*vytvořeny výlučně libertariánskými teoriemi*“ (Kane 1996, s. 117, překlad vlastní), a proto se týkají i ne-libertariánských teorií. Jinými slovy lze říct, že princip svobodného aktérství Kaneovi při výkladu lidského aktérství zakazuje používat teoretické konstrukty či pojmy, které by při výkladu aktérství nepoužili deterministé či kompatibilisté.

Ani deterministé, ani kompatibilisté by do svých koncepcí nezaváděli např. Kantův noumenální subjekt. Kvůli principu svobodného aktérství to nesmí činit ani Kane. Na druhou stranu nemají kompatibilisté ani deterministé při formulacích svých koncepcí důvod odmítat poznatky nelineární termodynamiky, kvantové teorie a teorie neurálních sítí, a proto tyto poznatky může použít i Kane (Kane 1996, s. 17). Nyní předvedu Kaneův pokus o smysluplnou formulaci libertarianistické svobody.

Místo, kde jsme vytrženi z deterministického řetězce je naše vůle. Vůlí Kane rozumí lidskou schopnost rozvažování, vybírání, vytváření intencí, kritického

³⁶ Např.: jestliže v libertarianistickém pojetí zůstává otázkou co je *vědomí*, díky principu svobodného aktérství je to problém i determinismu a kompatibilismu.

vyhodnocování důvodu pro jednání atp. K vůli se připojuje i intelekt. Intelekt odvozuje, usuzuje, předpokládá, soudí atp. (Kane 1996, s. 22). Kane tvrdí, že při těchto procesech, konkrétně při morálním a obezřetném rozhodování (prudential choices), v nás dochází ke konfliktům.

Při morálním rozhodování může dojít ke konfliktu mezi chtíčí a povinnostmi aktéra. U tzv. obezřetných rozhodnutích vzniká v aktérovi konflikt mezi potřebou okamžité gratifikace a přínosnější investicí do budoucnosti (Kane 1996, s. 126). Výsledky těchto konfliktů jsou dle Kanea sebe-formující (self-forming), konflikt samotný je pak sebe-formující akt. Výsledné rozhodnutí nesmí být *determinované* předchozími okolnostmi, a zároveň musí formovat charakter jedince a tím i jeho následné chování (Kane 1996, s. 127). Nyní ukáži, jak by takto vnímaná svoboda mohla dle Kanea existovat.

V otázce existence je klíčový již zmíněný konflikt ve vůli. Za běžného, bezkonfliktního chodu je fungování našeho mozku deterministické. Jako jediné *indeterministické* Kane považuje kvantové jevy. O těch se má ale za to, že se na makro úrovni (tj. na úrovni mozku) neprojevují (viz pozn. 16). Kane však pokazuje na okolnosti, za kterých by k přenosu jevů z mikro na makro úroveň dojít mohlo. Vědecká evidence dle něj naznačuje, že takového přenosu je schopný chaotický systém (k teorii chaosu viz pozn. 26). Přičemž chaotický systém vznikne v neurální síti snadno ve chvíli, kdy v ní dochází ke zmíněnému konfliktu.

Kane je tedy přesvědčený, že chaotický systém vzniklý vnitřním konfliktem způsobuje otevřenost neurálních procesů vůči nahodilým vlivům kvantových jevů (Kane 1996, s. 128).³⁷ Zde by Kaneovu libertarianismu bylo možné vyčítat, že možnost přechodu kvantových jevů z mikro na makro úroveň je velice problematický jev a vlastně se ani neví, zda je to možné (viz pozn. 16). Princip svobodného aktérství však říká, že to není potíž vytvořená výlučně tezí libertarianismu, nýbrž je to obecně platný problém, kterému musí čelit *všichni*, resp. všichni, kdo do vysvětlení lidského aktérství vnáší kvantovou teorii či indeterminismus obecně.

³⁷ Kane má za to, že kvantové jevy jsou probabilistické (pravděpodobnostní), nikoliv deterministické (Kane 1996, s. 128). Později bylo Kaneovi vyčítáno, že probabilistická interpretace kvantové mechaniky je jen jednou z vícero možných. Kvantové jevy mohou být deterministické aniž bychom si to my uvědomovali (Clarke 2014, s. 114).

Dále je třeba vysvětlit, jakým způsobem v neurální síti vzniká chaotický systém. Hlavní podmínkou vzniku termodynamického chaosu je přenos signálu mezi nervovými buňkami v mozku. Takový přenos má být případ tzv. termodynamického disekvilibria (nonequilibrium thermodynamic phenomena). Termodynamické disekvilíbrio je situace, ve které je energie v uzavřeném systému nerovnoměrně rozprostraněná. Jinými slovy, je to opak ekvilíbria. Při vnitřním konfliktu se neurální korelát³⁸ tohoto konfliktu vzdaluje ekvilíbru a tím se stává citlivým na malé změny. Proces (a místo) ve kterém dochází k tomuto jevu, se stává termodynamicky chaotickým a v důsledku citlivým i na tak malé změny, jako jsou indeterministické skoky mikročástic na subatomární úrovni (Kane 1996, s. 129–130).

V praxi to pak znamená, že v momentech, kdy začneme projevovat snahu odolat vlastní vášni a namísto ní splnit mravní povinnost, popř. se obecně snažíme rozhodnout mezi dvěma, neslučitelnými možnostmi, neurální procesy, které jsou za tyto snahy zodpovědné (tj. jsou jejich korelátem), začnou být termodynamicky chaotické, tj. vzdalují se od ekvilíbria, což je činí citlivými na nahodilé kvantové skoky. Z toho plyne, že výsledek snažení *není determinovaný, ale nahodilý*.

Shrnuto, vnitřní konflikt při našich morálních nebo obezřetných rozhodnutích vytváří termodynamický chaos v neurální síti, který přenáší indeterministické jevy z mikro na makro úroveň – tj. na úroveň neuronů (Kane 1996, s. 130).³⁹ To se děje tak, že se neurální síť, ve které ke konfliktu dochází, vzdaluje od energeticky vyrovnaného stavu (ekvilíbria) a tím se stává „citlivou vůči kvantovým indeterminacím“ (Kane 1996, s. 130, překlad vlastní). Důsledkem je, že se výsledky procesů (tj. výsledky rozhodování) v takovéto neurální síti samy stávají indeterminovanými, tj. nahodilými.

Kane doplňuje, že výsledky sebe-formujících aktů jsou „*ovlivněné* [kurzíva S. K.], avšak nedeterminované“ (Kane 1996, s. 130, překlad vlastní). Tvrdí, že výsledek snahy o překonání vnitřního konfliktu zůstává ovlivněný mým charakterem, aniž by byl determinovaný přírodními zákony (Kane 1996, s. 130). Jak uvidíme níže, tato specifikace je důležitá kvůli zachování osobní odpovědnosti, která se zdá být ztracená v důsledku

³⁸ Tj. shluk neuronů, které jsou aktivní při daném rozhodování.

³⁹ O schopnosti organismu utlumit kvantové skoky viz již zmiňovaný Clarke (2014, s. 114–115).

kvantové nahodilosti daného rozhodnutí.⁴⁰ Kane předvádí, že ačkoliv je rozhodnutí ve výsledku produktem náhody, osobní odpovědnost je i přesto zachována.

Odpovědnost je zachována díky tomu, že právě jednatelova snaha o výběr z daných, nesouměřitelných možností iniciuje sebe-formující akt (Kane 1996, s. 131). Vnitřní konflikt způsobený nesouměřitelností chtěných možností vzniká zamýšlenou aktivitou jednatel. Z vnitřního konfliktu pak vzniká chaos, který umožní indeterminovanost výsledného rozhodnutí (Kane 1996, s. 131–132). Výsledné rozhodnutí tak není produkt přírodní kauzality, nýbrž je to produkt indeterministického chování konkrétní neurální sítě. Jednoduše, rozhodnutí je náhodné. Je však důležité pamatovat na to, že ať již zvítězila jakákoliv z konfliktních možností, jednatel ji *chtěl*. Tím, že jednatel chtěl *všechny* možnosti, inicioval vnitřní konflikt. Jinými slovy, inicioval proces sebe-formujícího aktu. Pro Kanea to znamená, že aktér zůstává odpovědný i za rozhodnutí, které se prosadilo na základě náhody. V praxi to může vypadat následovně.

Máme si představit ženu mířící na důležitou poradu, která jí může pomoci k povýšení. Cestou se však stává svědkyní přepadení v postranní uličce. V mysli ženy vzniká konflikt: má zastavit a zavolat pomoc, nebo dělat že nic neviděla a pokračovat na důležité setkání (Kane 1996, s. 126)? Vzniká sebe-formující akt. Ženin charakter a její předchozí zkušenosti ji vedou k tomu, *chtít obě možnosti* – tím je za ně odpovědná, a to i přes fakt, že výsledné rozhodnutí bude produktem kvantové náhody (Kane 1996, s. 127).

Doposud bylo vysvětleno, že sebe-formující akty jsou takové akty, jejichž výsledkem je ničím nedeterminované (náhodné) rozhodnutí, za které je však aktér stále odpovědný. Nyní je třeba vysvětlit, jak je možné nést odpovědnost za akty, které nejsou sebe-formující, tj. nejsou nahodilé.

Kane tvrdí, že odpovědnost si neřádá neustálou indeterminovanost rozhodnutí. Jednoduše řečeno, ne každý akt musí být sebe-formující. Abychom však byli odpovědní i za zbylé (determinované) akty, jejich *původ* musí ležet v nějakém dřívějším sebe-formujícím aktu, tj. v jednateli samotném (Kane 1996, s. 77). To Kane ilustruje na Lutherově tvrzení: „Stojím zde, a nemohu jinak“.

⁴⁰ Jinou formulaci stejného problému podává Harris: „Nahodilé děje jsou z definice takové děje, za něž si nemohu přepisovat žádnou odpovědnost. A vznikají-li určité části mého jednání vskutku nahodile, měly by překvapovat i *mě*.“ (Harris 2015, s. 34).

Kane připomíná, že Luther před tímto momentem bez alternativ učinil řadu rozhodnutí, nabyt zkušenosti a přesvědčení, které jeho charakter zformulovali způsobem nedovolujícím mu nyní jednat jinak. Musí odporovat katolické církvi, žádná jiná možnost pro něj neexistuje. Dle Kanea je Luther odpovědný i v takovýto moment, protože příčiny tohoto momentu lze nalézt v sebe-formujících aktech, které mu předcházeli. Příčiny mají svůj původ v Lutherovi (Kane 1996, s. 77). On je tak odpovědný i přes to, že „nemůže jinak“, což je tvrzení, které by neměli připustit *klasičtí* kompatibilisté. Tím se dostávám k otázce kompatibility.

Kane kompatibilistům vyčítá jejich lpění na podmínce alternativní možnosti⁴¹ a současnou ignoraci potřeby ultimátní odpovědnosti (Kane 1996, s. 59). Na tuto nedostatečnost Kane poukazuje námitkou vůči tezi kompatibilisty Harryho Frankfurta. Ten dle Kanea říká, že máme dvojúrovňovou hierarchii chtíčů. Když jsou tyto chtíce mezi sebou v souladu, tak ve svém chtění nejsme nijak nuceni a lze nás považovat za svobodné, odpovědné aktéry (pro více o Frankfurtově hierarchii viz pozn. 6) (Kane 1996, s. 61). Kane však namítá, že chtíce druhé úrovně (tj. ty, které obsahují chtíce první úrovně jako svou součást) by do nás mohly být vloženy manipulací (k problému manipulace viz pozn. 11) (Kane 1996, s. 64).

Kane ukazuje, že přesně to se děje např. na fiktivní planetě *Walden Two* ze stejnojmenné knihy průkopníka behaviorismu B. F. Skinnera (2005). *Walden Two* je utopie, ve které se všichni mohou rozhodovat tak, jak chtějí. Obyvatelé této utopie však ke všem svým rozhodnutím byli odmala podmiňováni a v důsledku toho „chtějí a činí jen to, co mohou mít a co mohou dělat“ (Kane 1996, s. 65, překlad vlastní).

Kaneovi nepřijde, že mají obyvatelé této planety „svobodnou vůli v *hlubším smyslu* [kurzíva S. K.]“, která má spočívat ve schopnosti „ultimátně tvořit vlastní záměry“ (Kane 1996, s. 65, překlad vlastní). Waldeňané sice mohou „činit co chtějí a chtít to, co chtějí“ (Kane 1996, s. 65, překlad vlastní), to však pro Kanea není pravá svoboda.⁴² Pravá svoboda totiž spočívá v tom, že původ jednatelových záměrů a cílů je v něm, nikoliv vně

⁴¹ Na Dennettově ukázce myšlenkového schématu možných světů jsme mohli vidět, že alternativní možnosti sice v našem přemýšlení důležité jsou, nejsou však jedinou podmínkou svobody. Kaneovo tvrzení je mířeno proti specifické skupině kompatibilistů.

⁴² Stejnou námitku vůči kompatibilismu podává i Harris na s. 7.

něj (Kane 1996, s. 70). V případě obyvatelů Walden Two jsou do nich záměry vloženy vnějšími činiteli.

Zde je vidět potíže, která přichází s přílišným lpěním na podmínce alternativních možností: je sice pravda, že Waldeňané mohou jednat jinak, stále však nemají svobodu v „hlubokém smyslu“, k té je třeba i podmínky ultimátní původnosti. Teprve za akty, jejichž ultimátní původ je právě v jednateli, je tento jednatel ultimátně odpovědný. Zároveň platí, jak jsem předvedl výše, že ultimátní původnost nás činí odpovědným i za akty, u kterých nemůžeme jednat jinak (Kane 1996, s. 59). To jsou aspekty lidského aktérství, které pouhá podmínka alternativních možností zaručit nedokáže. Tolik k neshodě, kterou Kane spatřuje mezi libertarianismem a kompatibilismem. Před závěrem promluvím o otázce významnosti. V té je klíčové vysvětlit, co Kane míní svobodou v „hlubším smyslu“.

V pozn. 24 jsem zmínil, že teze inkompatibilismu ještě nejustifikuje preferování teze libertarianismu. K samotné justifikaci Kane užívá tzv. kritéria objektivní hodnoty (objective worth). Již jsem předvedl, že objektivní hodnota libertarianistické svobodné vůle je pro Kanea větší než objektivní hodnota kompatibilistické svobody. Důvod byl ten, že libertarianistická svoboda je hluboká (Kane 1996, s. 98). Nyní je třeba vysvětlit, co ji činí hlubokou.

Napříč touto prací – a nikoliv nenápadným způsobem – upozorňuji na konkrétní aspekt lidského života, k němuž se vyjadřuje naprosto každý účastník dialektiky svobody vůle – morální odpovědnost. K důležitosti tohoto průsečíku všech linií dialektiky se vyjádřím více na konci první poloviny práce. Zde chci zmínit další aspekty našich každodenních životů, vůči nimž se každé stanovisko v dialektice svobody vůle staví různě. Kane uvádí např. opravdovou kreativitu, autonomii⁴³, opravdovou zásluhu (true desert), života-naděje (life-hopes)⁴⁴, skutečnou lásku vůči bližním, partnerům, přátelům či Bohu, důstojnost a sebeúctu (self-worth), pocit opravdové individuality a v neposlední řadě též možnost být cílem obdivu, vděku, resentimentu a rozhořčení (Kane 1996, s. 80).

⁴³ Míneho ve smyslu pojetí Immanuela Kanta. Pro Kanta je autonomie schopnost člověka sám sobě přiřazovat mravní zákony (Kant 1990, s. 35–36).

⁴⁴ Termín vytvořený deterministou Tedem Honderichem. Označuje snahy a cíle, které mají přinést smysluplnost a štěstí do našich životů (Honderich 1990, s. 14).

Kane shrnuje, že vzniká „dialektika původnosti“, což zní povědomě⁴⁵ (Kane 1996, s. 91). V té se ze strany inkompatibilistů tvrdí, že výše zmíněné aspekty každodenního lidského života vyžadují ultimátní původ v aktérovi. Kompatibilisté tvrdí, že ultimátní původ třeba není a že lze tyto aspekty zabezpečit i způsobem, který neimplikuje inkompatibilistickou svobodnou vůli (Kane 1996, s. 91). Deterministé pak tvrdí, že naše lidské postojení je třeba přizpůsobit skutečnosti, přičemž skutečnost je deterministická.

Dialektika původnosti se dle Kanea pohybuje okolo otázky: „co je vůbec tak důležitého na ultimátní odpovědnosti [...]?“ (Kane 1996, s. 91, překlad vlastní). Jinými slovy, jádrem neshody je podmínka ultimátní původnosti, kterou ultimátní odpovědnost předpokládá. Libertariánisté tvrdí, že původnost potřebná je. Kompatibilisté tvrdí, že není. Deterministé, že neexistuje. Kane dialektiku zastavuje a táže se, v čem je původnost tak výjimečná. Svou odpověď začíná myšlenkovým experimentem.

Máme si představit malíře, kterému se nedaří a je kvůli tomu nešťastný. Má však bohatého přítele, který k němu cítí lítost. Bohatý přítel vymyslí plán, díky kterému se obraz malíře prodá za značnou sumu. Malíř je tak přesvědčený, že jeho práce je smysluplná a oceňovaná, to ho učiní šťastným. Kane nyní navrhuje představit si paralelní svět, ve kterém má malíř stejnou zkušenost, avšak jeho dílo není prodané kvůli bohatému příteli, nýbrž protože se skutečně líbí. Kane má za to, že štěstí pociťované malířem v druhém případě je objektivně hodnotnější, než „falešné“ štěstí v případě prvním. To lze doložit skutečností, že kdybychom si měli vybrat jeden ze světů, vybrali bychom si ten, ve kterém je pociťované štěstí skutečné (Kane 1996, s. 97).

Kane je přesvědčený, že stejný postup platí pro lidskou svobodu. Kdybychom si mohli vybrat mezi skutečnou, hlubokou svobodu a svobodou obyčejnou, vybrali bychom si první možnost. Avšak první možnost je zaručena pouze podmínkou ultimátní původnosti a vzhledem k tomu, že tu nabízí jen libertariánismus, je teze libertariánismu hodnotnější, než teze kompatibilismu (Kane 1996, s. 97–98). Proto je původnost tak důležitá – dovoluje hlubokou svobodu, která nám přijde objektivně hodnotnější.

⁴⁵ Proces nekončící debaty o svobodě vůle jsem nazval *dialektikou svobody vůle* ještě před tím, než jsem se setkal s Kaneovou formulací. Oba tím však sledujeme totéž, tj. poukazujeme na nedohlednost rozřešení nějaké debaty.

V této sekci jsem se pokusil vysvětlit libertarianistické pojetí svobody vůle Roberta Kanea. Kaneovo pojetí sestává ze čtyř částí – otázky inteligibility, existence, kompatibility a významnosti. U otázky inteligibility či smysluplnosti jsem Kaneův pokus zařadil do naturalistické linie dialektiky svobody vůle, protože i on sám si je vědom problému tzv. panické metafyziky, která byla napříč historií v libertarianistických pojetích vždy implikována. Aby Kane předešel stejné potíži ve svém pojetí, zavedl tzv. princip svobodného aktérství, který mu nepovolil využívat nástroje, jež by nevyužili ostatní pojetí lidského aktérství (tj. determinismus a kompatibilismus).

K zodpovězení otázky existence Kane využil vědeckých poznatků o kvantové fyzice, teorii chaosu a neurální teorii. Předvedl, že při řešení dilemat se odpovídající neurální sítě vzdalují od termodynamického ekvilibria, čímž v těchto sítích vzniká chaos, který následně přenáší indeterminismus kvantové mikro úrovně na makro úroveň neuronů. Momenty takových dilemat Kane nazývá sebe-formující akty, a právě díky nim je původnost výsledného rozhodnutí v nás, a ne v předcházejícím stavu kosmu. Sebe-formující akty produkují rozhodnutí, o kterých Kane říká, že jejich ultimátní původ je v nás. Ultimátní původnost nám dovoluje být ultimátně odpovědní jak za sebe-formující akty samotné, tak i za jejich důsledky. To je dle Kanea pravá, hodnotná svoboda, která může být zabezpečená jen tezí libertarianismu.

Kaneova odpověď na otázku kompatibility a významnosti předvedla, proč pravou svobodu nemůže zabezpečit teze kompatibilismu: protože aspekty každodenního života jako je kreativita a láska jsou hluboce smysluplné jen v případě platnosti libertarianismu. To libertarianismus činí objektivně hodnotnějším a chtěnějším, a proto se o něj máme ucházet.

S výkladem Kanea lze opět předvést fiktivní dialog s předchozím autorem, tj. Danielem Dennettem. Tentokrát rozhovor poukáže na různost vnímání významu odpovědnosti. V rozhovoru uvidíme, že se autoři neshodují ani na tom, co vůbec znamená být odpovědný a že existují dokonce i stupně osobní odpovědnosti.

Dennett: moje svoboda je možná obyčejnější než tvoje, mám-li si však vybrat mezi slabou svobodou, nebo žádnou svobodu, vyberu slabou.

Kane: proč nevybrat silnou, libertarianistickou svobodu?

Dennett: ta mi nepříjde jako možná.

Kane: sebe-formující akty ji učiní možnou.

Dennett: koncept sebe-formujících aktů mi nepřijde jako robustní, tak např.: jak mám rozeznat sebe-formující akt od pseudo-sebe-formujícího aktu (Dennett 2004, s. 128)?

Kane: co má být pseudo-sebe-formující akt?

Dennett: představ si sebe-formující akt, v němž se *neprojevuje* indeterminismus. Takový sebe-formující akt je tedy deterministický. Ty ho však nijak nerozeznáš od aktu, ve kterém k indeterminismu dochází (Dennett 2004, s. 128–129). Jak tedy poznám, který z aktů je původem ze mě?

Kane: jsem přesvědčený, že neexistují dva naprosto stejné momenty, ve kterých by měly sebe-formující akty vypadat naprosto stejně (Kane 1996, s. 171). Z toho důvodu mi přijde jako bezpředmětné akty porovnávat a hledat, který je v důsledku determinismu – jak ty říkáš – „pseudo-formující“. Ba právě jejich neidentičnost by mě utvrdila v tom, že nejsou determinované.

Dennett: dobře, indeterminismus však stále nepovoluje odpovědnost za výsledky dilemat, ty jsou přeci produktem náhody.

Kane: aktér všechna možná rozhodnutí chce, náhoda hraje roli jen ve výběru z těch, která již chce. Právě protože je chce, je za ně odpovědný.

Dennett: co když tento samotný chtíč, který je iniciátorem vnitřního dilematu, je vložený odjinud?

Kane: pak za něj nejsi odpovědný.

Dennett: jsem-li zmanipulovaný k tomu chtít někoho zabít, a během vnitřního konfliktu náhoda rozhodne o tom, že to skutečně udělám, jsem za to odpovědný?

Kane: ne. Odpovědný je původce tvého chtíče zabít – to nejsi ty.

Dennett: kdo jde tedy do vězení?

Na dialektice mezi Kanem a Dennettem lze opět vidět charakteristiky jejich pozic. Dennettovi pro svobodu vůle nestačí fakt, že rozhodnutí nejsou determinovaná – to je pro něj náhoda, za kterou nejsme nijak odpovědní. Dennett uznává, že jeho svoboda je slabší, je ale zároveň pravděpodobnější. Kane na druhou stranu klade důraz na přerušení deterministického řetězce. Jen díky takovému přerušení indeterministickými kvantovými skoky lze získat nezávislost a skutečnou osobní odpovědnost za své činy. Na tomto

dialogu je vidět, že existují i jakési „míry“ odpovědnosti: Dennett vnímá aktéra jako odpovědného, ačkoliv přiznává, že aktér není ultimátním původcem svých rozhodnutí. Kane takovou odpovědnost vnímá jako „slabou“ a namísto ní postulují „silnější“, která je umožněna ultimátní původností, nabízenou libertarianismem. Nyní rekapitulují kapitolu a naznačím, kudy se tázání vydá dále.

2.2 Retrospekt a prospekt

V sekci 2.1 jsem se pokusil ilustrovat tzv. *dialektiku svobody vůle*. Dialektika svobody vůle je neurčitelně dlouhý proces debaty o tom, zda je lidská vůle svobodná. Tento proces jsem ilustroval na tezích představitelů tří základních stanovisek v této debatě.

Začal jsem výkladem determinismu Sama Harrise, který říkal, že vůle svobodná není. Dle Harrise se naše myšlenky do vědomí vynořují z hlubin podvědomí, to nemáme nijak pod kontrolou. Stejně tak nemáme pod kontrolou vlivy, které naše, ještě nevynořené myšlenky, určují. Jsme neoddělitelnou součástí přírodního kauzálního řetězce. To je teze determinismu.

Dále jsem přešel ke kompatibilismu Daniela Dennetta, který tvrdil, že jsme sice součástí kauzálního řetězce, máme však schopnosti se v rámci něj pohybovat tak, jak sami uznáme za vhodné. Místo pro svobodu zde podle Dennetta je i v případě kauzality v přírodě. Schopnost poskytující lidem svobodu, spočívá v jejich racionalitě. Jsme schopni se učit, myslet, předvídat a plánovat do budoucna. I v rámci přírodní kauzality jsme schopni směřovat tam, kam sami směřovat chceme. To je teze kompatibilismu.

Posledním byl libertarianismus Roberta Kanea, který trval na absolutní svobodě. Člověk se z přírodní determinace vyprostí v momentech vnitřních dilemat, ve kterých se stává otevřeným kvantové nahodilosti. Možnosti, z nichž si jednatel přeje uskutečnit všechny, byť možná v různé míře, jsou kvůli tomu vybrány náhodně a přírodní kauzalita tak na výsledek vnitřního dilematu nijak nepůsobí. Sám člověk je původcem svých rozhodnutí. To je teze libertarianismu. Nyní nastíním, jak dialektika souvisí s otázkou, kterou si pokládám a kudy se bude ubírat další bádání.

Mezi jednotlivými autory jsem zinscenoval fiktivní dialogy, které krom toho, že předvedly nesouměřitelnost tezí, také upozornily na téma, které se zdá být všem společné. Toto téma je bod, ve kterém se kříží *všechny* teze dialektiky svobody vůle – nikoliv jen teze naturalistické linie, ale i teze linie metafyzické, kontinentální, analytické, teologické,

anglosaské, fenomenologické a antické. Všechny linie se dříve či později vyjadřují k *morální odpovědnosti* a všechny o ní tvrdí něco jiného.

Viděli jsme, že determinismus nevnímá bytosti jako odpovědné, protože nejsou svobodné. Kompatibilismus tvrdí, že jsme a chceme být odpovědní i bez teoretických ospravedlnění. Dle libertarianismu jsme odpovědní jen za to, čeho jsme naprostými a nepodmíněnými původci.

Bylo tedy možné vidět i to, že každé ze stanovisek v dialektice svobody vůle vnímá odpovědnost aktéra jiným způsobem. A protože odpovědnost úzce souvisí s trestním právem – jelikož trest a chvála předpokládají, že je aktér za trestané či chválené jednání odpovědný –, neshoda co do odpovědnosti aktéra ústí i do neshody co do *podoby trestu* aktéra. Stanoviska determinismu, kompatibilismu a libertarianismu se neshodují totiž ani na tom, *kdy* je trest namístě, *jak* by trest měl vypadat a jakým způsobem je možné trest *ospravedlnit*.

Jednoduše řečeno, výsledek dialektiky svobody vůle⁴⁶ má hluboký dopad na trestní právo. Přičemž je třeba pamatovat na to, že funkcí trestního práva je udržovat společenský řád (Lata 2007, s. 67). Je tedy vidět, že výsledek dialektiky je spojený se společenským řádem. Toto spojení umožňuje vytvořit následující scénář:

Stanovisko determinismu se ukazuje jako platné. Nikdo tedy není svobodný, a tak ani osobně odpovědný za své jednání. Bez osobní odpovědnosti se trestní právo stává neospravedlnitelným. Bez trestního práva je společenský řád neudržitelný a bez řádu ve společnosti kolabuje civilizace. Tento scénář označuji jako *nejhorší možný scénář*.

Tvrdím, že právě takového scénáře se obávají odpůrci determinismu. Snaha o udržení svobodné vůle je motivovaná zejména strachem o kolaps civilizace či – řečeno o něco méně dramaticky – o destrukci našeho sebepojetí, dle kterého jsme vědomými aktéry a skutečnými individui. Nejhorší možný scénář však vytváří otázku: jestliže by stanovisko determinismu kvůli své neschopnosti ospravedlnit trest mohlo způsobit kolaps civilizace, byla by skutečně o tomto stanovisku informována široká veřejnost? Má odpověď zní, že ne.

Žádný zodpovědný filozof nebude lidem říkat, že nejsou odpovědní za to, co činí a tím jim dávat ospravedlnění pro ventilaci jejich – již dávno hluboce zakořeněného –

⁴⁶ Výsledkem dialektiky svobody vůle míním stanovisko, které se ukáže jako nepopíratelně platné.

vzteku, nenávisti, rasismu, sexismu a antisemitismu. Žádný zodpovědný vědec znalý historie 20. století nedá autoritativním vládcům ba jen možnost získat nástroj, se kterým by se mohli stát efektivnější v zotročování, utlačování a manipulování lidu. Žádný zodpovědný učitel nebude své studenty vychovávat k tomu, aby necítili žádnou individualitu. Tyto domněnky mě vedou k následujícímu tvrzení.

Kdyby byly tyto obavy z důsledků teze determinismu *oprávněné*, tj. důsledky by byly skutečně takové, jaké si je odpůrci determinismu představují, tj. naplnil by se nejhorší možný scénář, celá debata by byla jen pro debatu samou. Závěr dialektiky svobody vůle, který by byl ve prospěch determinismu, by se nikdy nerozšířil mezi laickou veřejnost. Informace o platnosti stanoviska determinismu by zůstala tam, kde byla potvrzena – na akademické půdě. Dialektika svobody vůle by byla filozofováním, jehož výsledek je z velké části irelevantní pro širokou veřejnost. Celá debata o svobodě vůle by od počátku byla jen filozofickou kuriozitou a podnětem pro diskuzi. Otázkou, kterou upoutat pozornost studentů prvních ročníků filozofie a tématem pro tisíce první bakalářskou práci. To vše je ovšem smysluplné jen na akademické půdě.

Mým cílem je nyní zjistit, zda tato dialektika skutečně je jen pro dialektiku samotnou. Jinými slovy, zda je dialektika svobody vůle *smysluplná i mimo akademickou půdu*.

Výše jsem tvrdil, že výsledek dialektiky by měl na širokou veřejnost skutečný vliv, z čehož jsem usoudil, že kdyby dialektika vyústila v determinismus, široká veřejnost by o takovém výsledku nebyla nikdy informována. K tomuto závěru jsem došel následujícím úsudkem:

Premisa 1: Výsledek dialektiky má dopad na širokou veřejnost.

P2: Dialektika je smysluplná mimo akademickou půdu jen v případě, že o výsledku dialektiky bude veřejnost informována.

P3: Výsledkem dialektiky je *determinismus*. (Což v této práci pouze předpokládám.)

P4: O determinismu široká veřejnost informovaná nebude.

P5: Dialektika svobody vůle není smysluplná mimo akademickou půdu.

Úsudek však není kompletní, mezi premisou 3 a 4 je totiž skrytě obsaženo, že:

P_{skrytá}: Důsledek determinismu je *nejhorší možný scénář*, tj. scénář ve kterém kolabuje civilizace, protože si nikdo nezaslouží trest, a tedy nebude trestán.

Jen díky této skryté premise mohu dojít k závěru, že veřejnost o determinismu informovaná nebude (P4). Musím totiž *předpokládat*, že determinismus ústí v nejhorší možný scénář (P_{skrytá}). Necht' je tento předpoklad znám jako *předpoklad apokalypsy*.

Pro rekapitulaci: předpoklad apokalypsy tvrdí, že determinismus neumožňuje trestání, přičemž absence trestního řádu vede ke kolapsu civilizace. Jinými slovy, předpokládá se zde, že determinismus ústí v nejhorší možný scénář.

Jsem přesvědčený, že na nějaké variantě tohoto skrytého předpokladu trvá většina odpůrců determinismu (viz pozn. 61). Důkazem může být Dennettovo a Kaneovo naléhání na potřebu odpovědnosti v dialektice výše – ani jednomu z autorů nepřijde postačující myslet člověka jako ne-odpovědného⁴⁷. V následujícím textu se pokusím předvést, že tento předpoklad není oprávněný.⁴⁸

Tvrdím, že dialektika se jako smysluplná i mimo akademickou půdu ukáže ve chvíli, kdy jednoznačně vyvrátím tvrzení, že by veřejnost nebyla nikdy informována o platnosti determinismu (P4). My již víme, že veřejnost by nebyla o determinismu informována, kdyby platil předpoklad apokalypsy (P_{skrytá}). Tedy v případě, že předpoklad apokalypsy neplatí, veřejnost o determinismu informována bude. Přičemž neplatnost předpoklad apokalypsy předvedu, když ukáži, že přijetí determinismu *neústí* v nejhorší možný scénář, tj. v situaci, kdy nelze ospravedlnit trestání. Nyní naznačím způsob, jakým toho docílím.

Abych zjistil, zda přijetí determinismu ústí v nejhorší možný scénář, přijmu determinismus *jako absolutně platný* a budu sledovat, zda je v takovém případě možné i nadále ospravedlňovat trestání lidí.

⁴⁷ Ne-odpovědným míním aktéra, který je odpovědně nezpůsobilý, což je aktér, kterého z různých důvodů nelze přičítat odpovědnost za jeho činy (Sobek 2010, s. 69). Neodpovědný je pro mě aktér, který nehledí na etické normy nebo odpovědnost za své činy odmítají přijmout.

⁴⁸ Tímto zároveň předvedu, že jestliže chce někdo odmítat determinismus, nemůže to dělat na základě přesvědčení, že ve světě, ve kterém není nikdo odpovědný, není možné justifikovat trestání – ta totiž možná je. *De facto* tím rozvádím kritiku zmíněnou Davidem Humem: „Žádný způsob argumentace není ve filosofických sporech běžnější a přitom žádný zavrženější, než usilovat o vyvrácení nějaké hypotézy tvrzením, že má nebezpečné důsledky pro náboženství a mravnost“ (Hume 1996, s. 137).

3 OTÁZKA PLATNOSTI NEJHORŠÍHO MOŽNÉHO SCÉNÁŘE

V druhé části této práce budu zjišťovat, jak by vypadal svět, ve kterém jsme shledali stanovisko determinismu jako naprosto platné. To dělám za účelem zkoumání oprávněnosti předpokladu apokalypsy, dle kterého povede přijetí determinismu ke kolapsu civilizace. Otázka nyní zní: Jak by vypadal svět, ve kterém není nikdo svobodný a osobně odpovědný? Před pokusem o odpověď, je třeba otázku konkretizovat a vysvětlit potřebu zvláštního přístupu k jejímu zodpovězení.

3.1 Spekulace jakožto překážka analýzy nejhoršího možného scénáře

Zvláštní přístup ke zkoumání důsledků determinismu je nezbytný kvůli všudypřítomné hrozbě prostého *spekulování* o důsledcích determinismu. Na tuto skutečnost upozorňuje např. Ted Honderich, jeden z účastníků dialektiky svobody vůle, když ve svém výkladu teorií trestů dochází k důsledkům determinismu pro trestní právo. Honderich tvrdí, že „jeden nemůže nic, než jen bezbranně spekulovat (vulnerable speculation; S. K.)“ (Honderich 1969, s. 120, překlad vlastní). Důvodem toho je, že nemáme nejmenší představu o tom, jak by svět, ve kterém je teze determinismu přijatá jako absolutně platná – řikejme mu *svět determinismu* –, vypadal. Ačkoliv se spekulování zřejmě naprosto vyhnout nelze, je možné a *nezbytné* jej minimalizovat. Dle mého názoru se totiž s pouhým spekulováním nelze spokojit, protože nás vrací zpět do dialektiky svobody vůle.

Návrat do dialektiky je nežádoucí, protože v dialektice zapomínáme na skutečný cíl našeho zkoumání – tj. otázku po smysluplnosti dialektiky. Důkaz tohoto tvrzení byl podán v první polovině práce. V té jsme viděli, že veškerá soustředěnost je věnována diskusi a argumentům – Harris, Dennett ani Kane se nepozastavili nad otázkou, zda je diskuze, kterou vedou, smysluplná i mimo akademickou půdu.⁴⁹ Návratem do dialektiky budeme odsouzeni ke stejnému osudu. Právě v tomto spočívá nesnáz, kterou spekulace může způsobit v analýze důsledků determinismu. Míru spekulací je však možné minimalizovat tím, že svět determinismu připodobníme k našemu světu, ke světu *svobody*. Nyní navrhnou způsob, jak to provést.

Pro popis důsledků determinismu je možné vyjít např. z empirických studií, které zkoumají reakce lidí na stanovisko determinismu (viz Twenge et al. 2004; Vohs a

⁴⁹ Ačkoliv spojováním svobody s morální odpovědností zmínění autoři implicitně uznávají, že výsledek dialektiky má dopad na každodenní aspekty lidského života.

Schooler 2008). Díky nim lze do určité míry predikovat, jak by se lidé chovali, kdyby věděli, že jsou determinovaní. Podobně lze pro svět determinismu vyvozovat důsledky i z pouhé konceptuální analýzy – ta je ale náchylnější vůči spekulacím. Přednější jsou tedy surová empirická data, která je však stále třeba konceptuálně reflektovat a řádně interpretovat. Klíčem je tak zkombinovat oba způsoby, tj. je třeba „filozofovat v křesle“ na základě empirického materiálu.

Právě vhodný výběr empirického základu nám umožní snížit spekulace na minimum. Za vhodný empirický základ považuji skutečnost tak, jak ji *vnímáme* nyní, ve světě svobody. Empirická data je třeba čerpat ze světa svobody zejména proto, že *nemáme přístup k ničemu méně spekulativnímu*. Je třeba vycházet ze světa jak ho vnímáme teď, a na základě toho tvořit svět determinismu. To je klíč k vyobrazení věrohodného a minimálně spekulativního obrazu světa determinismu. Aplikaci této metody nyní ilustruji na jednom z výzkumů zmíněných výše.

Z empirického výzkumu Vohsové a Schoolera (2008) lze snadno vyvodit, že teze determinismu má negativní dopady na postoje lidí.⁵⁰ Vohsová a Schooler ve svém výzkumu vystavili respondenty popisu teze determinismu. Následně respondenty nechali dělat test na počítači. Testovací program byl však porouchaný a ukazoval odpovědi na úkoly. Respondentům bylo řečeno, že když budou tisknout určitou klávesu, odpovědi se zobrazovat nebudou. Ukázalo se, že účastníci, kteří byli před testováním vystaveni tezi determinismu, byli ochotnější klávesu netisknout a podvádět. Stejně výsledky ukázal i druhý experiment, ve kterém za účelem podvodu nestačilo zůstat pasivní, nýbrž bylo třeba projevit aktivní snahu. Z takových dat je jen na místě vyvozovat, že by ve světě determinismu všichni podváděli. Jinými slovy, je zdánlivě na místě vyvozovat nejhorší možný scénář.

Při bližším pohledu však zjistíme, že empirický materiál, který zde bereme jako *vzor* světa determinismu, je vskutku spekulativní. Filip Tvrđý upozorňuje na následující metodologické pochybení tohoto výzkumu:

všech třicet respondentů, kteří se účastnili prvního pokusu, bylo bakalářskými studenty University of Utah, a tudíž mnozí z nich byli členy Církve Ježíše Krista Svatých posledních dnů – hovorově mormoni. U zvláště

⁵⁰ K těmto závěrům se vyjádřím na konci práce.

horlivých věřících mohlo setkání se s vědeckým textem proklamujícím rigorózní determinismus způsobit mnohem nepříznivější reakci, než u lépe informovaných subjektů (2015, s. 159).⁵¹

Ve světle takových pochybností musíme uznat, že závěry této studie jsou spekulativní a jakýkoliv obraz světa determinismu, který na základě těchto závěrů vytvoříme, musí být taktéž spekulativní. Na základě poznatků jako je ten od Vohsové a Schoolera pak odpůrci determinismu mohou snadno tvrdit, že jeho přijetí přináší zkázu civilizace (což je předpoklad apokalypsy). Nezapomínejme však, že takový závěr stojí (a padá) na síle empirických dat, ze kterých vychází.

Efektivní způsob, jak minimalizovat spekulace, je tedy vhodný výběr empirického materiálu ve světě svobody, který bude sloužit jako vzor pro svět determinismu. V tom spočívá zmíněné připodobnění světa determinismu ke světu svobody: pokusím se vymezit empirický materiál tak, aby byl svět svobody, ze kterého čerpáme, k nerozeznání od světa determinismu, který tvoříme. Tolik k metodě, jak předejít spekulacím, nyní vymezím svět svobody tak, aby se co nejvíce podobal pomyslnému světu determinismu.

3.2 Svět svobody jako vzor světa determinismu

S potřebou a způsobem, jak předejít spekulacím, lze konkretizovat otázku položenou výše: Jak vytvořit věrný obraz světa determinismu bez spekulování? Výše jsem tvrdil, že při analýze důsledků determinismu se ze všech aspektů lidského života zaměříme pouze na ten, který je v jádru předpokladu apokalypsy, tj. na možnost trestání determinovaných pachatelů trestné činnosti. Když si oblast důsledků determinismu vymezíme takto úzce, je možné otázku dále redukovat: Jak bez spekulování vytvořit věrný obraz přístupu trestního práva k determinovanému pachateli?

My již víme, že determinovaný člověk je charakteristický tím, že není odpovědný za své činy. S tímto poznatkem lze otázku transformovat ještě jednou: *jak bez spekulací vytvořit věrný obraz trestání ne-odpovědného pachatele?*⁵² Tato otázka nás bude vést v

⁵¹ Vhodné je též podotknout, že se výsledky tohoto výzkumu nepodařilo replikovat (Tvrđý 2015, s. 159, pozn. 77).

⁵² Mohlo by se mi namítnout, že tato otázka je spekulativní, protože *předpokládá*, že ne-odpovědného budeme ve světě determinismu trestat: vzhledem k tomu, že existuje možnost netrestat vůbec, pro možnost trestání se musíme explicitně rozhodnout – z toho má pak plynout, že tato otázka je v základu spekulativní. Na takovou námitku reaguje princip *indiference světů* představený níže.

našem následující bádání. Domnívám se, že když se jí budu řídit a budu odpovídat na to, na co se ptá, získám robustní empirický základ pro následné vyobrazení světa determinismu.

Tato otázka sestává ze dvou částí, na které je třeba při následujícím postupu brát ohled. První část je podmínka, dle které nesmíme spekulovat. Ta bude splněna, jak jsem již předvedl, když budu analyzovat svět, resp. jeho specifickou část, takový, *jaký se nám nyní jeví*. To ovšem znamená, že při analýze důsledků přijetí determinismu vycházíme ze světa, kde determinismus prozatím není přijatý jako absolutně platné stanovisko. Tedy vycházíme ze světa, ve kterém jsme stále přesvědčení, že máme svobodnou vůli – takovému světu říkám *svět svobody*. Ukáže se, že ve vyvrácení předpokladu apokalypsy bude hrát klíčovou roli charakter přechodu ze světa svobody do světa determinismu.

Druhá část otázky se zaměřuje na vymezení analyzované oblasti. Již jsem předvedl, že se ze všech aspektů každodenního lidského života, na kterých lze sledovat důsledky determinismu, zaměřím na jádro nejhoršího možného scénáře, tj. na otázku možnosti justifikovaného trestání determinovaných pachatelů, kteří postrádají osobní odpovědnost. Po takovém rozboru tedy usuzuji, že zkoumání platnosti předpokladu apokalypsy lze nesppekulativním způsobem provádět tím, že budu hledět na trestání ne-odpovědných osob v našem světě, světě svobody.

Budu tedy sledovat trestní procesy s ne-odpovědnými. V těch bude možné vidět, že se trestní právo s ne-odpovědnými pachateli vypořádává neustále. Pozorováním trestání ne-odpovědných získám solidní empirický materiál. Poté, co nabydu tento materiál, přijmu determinismus jako absolutně platný a přeju k tvrzení, že podobu trestání ne-odpovědných ve světě svobody, lze udržet i ve světě determinismu. Tím se ukáže, že předpoklad apokalypsy není validní, protože trestání lze ospravedlnit i v případě determinismu.

Již výše jsem zmínil, že přechod ze světa svobody do světa determinismu bude *rozhodující* pro vyvrácení plauzibility předpokladu apokalypsy. Tento přechod totiž umožní tvrdit, že stejně jako trestáme ne-odpovědné ve světě svobody, můžeme je trestat i ve světě determinismu. V tom bude klíčové ukázat, že *svět svobody* je identický *světu* determinismu. Jediné co světy pomyslně rozděluje, je lidské *uvědomění* si platnosti determinismu (viz princip indiference světů níže).

Pro rekapitulaci: zkoumání plauzibility předpokladu apokalypsy si žádá představit si svět, ve kterém je determinismus lidmi přijatý jako absolutně platný. Líčení takového světa však vede ke spekulacím, kterým se za účelem efektivního bádání musíme vyvarovat. Spekulacím se při zkoumání oprávněnosti předpokladu apokalypsy vyvarujeme tím, že budeme analyzovat trestní procesy s pachateli, kteří byli zákonem označeni jako ne-odpovědní. Přičemž abych minimalizoval teoretické předpoklady, vymezení odpovědnosti, kterou daní pachatelé budou postrádat – vzpomeňme si, že každý účastník dialektiky v první kapitole vnímal odpovědnost jinak –, podá trestní zákoník. Tím se spekulací sice nezbavíme naprosto, minimálně však analyzujeme skutečnost tak, jak se jeví a nikoliv tak, *jak si filozofové představují, že by měla být*. Jednoduše, žádný lepší, tj. méně spekulativní, vzor nemáme.

Pohledem na trestání ne-odpovědných pak nabydeme empirický materiál, s nímž budeme ukazovat, jak by mohlo trestání vypadat ve světě determinismu. V závěru pak ukáží, že mezi světem svobody a světem determinismu není žádný rozdíl (princip indiferece světů), z čehož bude plynout, že je možné ospravedlnit trestání ve světě determinismu na základě toho, že je to možné ve světě svobody. Tím se předpoklad apokalypsy ukáže jako neplauzibilní, protože bude dokázáno, že společenský řád je udržitelný i ve světě determinismu. Avšak před samotnou analýzou trestání ne-odpovědných promluvíme v krátkosti o teorii trestů.

3.3 Trestní právo tak, jak je ve světě svobody

V následující části předvedu teorie trestu tak, jak jsou formulovány ve světě svobody, tj. ve světě, ve kterém jsme ještě nepřijali tezi determinismu jako univerzálně platnou. V obecné rovině vysvětlím, co je úkolem teorie trestu. Dále ukáží, že teorií trestání je hned několik a že to, v čem se liší, je jejich *účel*. To je důležitá poznámka, protože pro splnění některých účelů trestu není svobodné vůle a osobní odpovědnosti vůbec třeba. U každé z popsaných teorií trestů zmíním skutečný případ, ve kterém byla daná teorie aplikována v praxi. Před tím však zmíním krátkou poznámku.

Žádná z teorií trestů neobstojí sama o sobě. Trestání není nikdy založeno např. jen na retribuci (odplatě), nebo jen na nápravě: „Nyní by mělo být již zřejmé, že jakýkoliv úspěšný pokus o justifikaci [trestu; S. K.] musí zvážit jak prevenci, tak i – v nějakém smyslu – zásluhu“ (Honderich 1969, s. 154, překlad vlastní). Zaměření a rozsah této práce

mi však nedovoluje zabývat se „smíšenými teoriemi“, které jsou tématy do filozofie práva a právní teorie obecně (pro smíšené teorie viz Honderich 1969, kap. 5; Lata 2007, kap. 6). Pro mé účely postačí, když vyložím „učebnicové“ rozdělení teorií trestů. Jejich aplikace v trestních řízeních sice nebudou tak ryzí, i přesto však bude možné vidět, že trestání neodpovědných je ospravedlnitelné. Před dílčími teoriemi zmíním, proč je trest třeba ospravedlňovat.

U *každého* trestu je důležitým aspektem to, že je pachateli úmyslně uložena újma za „porušení právní normy [...], což je v obecné rovině pokládáno za morálně nepřijatelné“ (Lata 2007, s. 6). V různých společnostech existují různé normativní systémy: různé soubory pravidel, které je třeba dodržovat. Nedodržování těchto pravidel je pak sankcionováno *ublížením* pachatele, přičemž ublížení může být jak fyzického, tak i psychického charakteru. Je však otázkou, zda je takové ublížení porušovatele norem morálně ospravedlnitelné. Existují různorodé justifikace (ospravedlnění) trestu, některé z nich nyní popíši. Začnu s retributivní teorií, která ve světě determinismu nepřipadá v úvahu, protože klade hlavní důraz na *zásluhu*.

3.3.1 Retribuce

V jádru retribuční teorie je *zásluha*. Retribuční teorie vnímá aktéra jako úmyslně a dobrovolně jednajícího. Dojde-li k porušení zákona, následuje trest. Trest musí být zároveň přiměřený, tzn. musí „odpovídat závažnosti pachatelova jednání“ (Lata 2007, s. 34). Když je trestný čin proveden dobrovolně a trest, který má následovat je přiměřený, je tento trest „eticky správný“ (Lata 2007, s. 34). Právě *dobrovolnost* trestného činu má za následek to, že si myslíme, že je trest *zasloužený*. Retribuční teorie je o aktérovi totiž přesvědčená, že aktér mohl jednat jinak a že se pro svůj čin *svobodně* rozhodl. Krom toho s sebou potrestání pachatele nese i jistý projev „rozhořčení veřejnosti“, která se trestáním pachateli mstí (Lata 2007, s. 41). Nyní předvedu příklad aplikace takto nastíněné retribuční teorie trestu.

Jako vhodný příklad vykonání retribuční justice se mi zdá být případ, který líčí Michel Foucault ve svém *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení* (2000). Foucault popisuje veřejný trest údajného královraha, jistého Damiense, z počátku druhé poloviny 18. století. Damiens byl za svůj čin odsouzen k veřejnému pokání, které spočívalo ve fyzickém poškozování. Damiens byl trhán kleštěmi na různých částech těla, pálen vřelou sítou,

bylo na něj lito roztavené olovo, vroucí olej a horká smůla. Mělo následovat rozčtvrcení koňmi, ti však nebyli dost silní na to, aby dovedli odtrhnout údy od těla. Rozčtvrcení se povedlo až po té, co byly Damiensovi přezřány nervy a klouby (Foucault 2000, s. 33).

Foucault kromě „údajné královraždy“ sice bližší rozsudek Damiense nezmiňuje, avšak vzhledem k tomu, že trest spočíval v „pokání“, tj. očištění od hříchu, usuzuji, že účelem trestu nebylo pouhé odstrašení ostatních, žalobci byli přesvědčeni o Damiensově vině a trest tak vnímali jako *zasloužený*. Důkazem zásluhy trestu může být i sama jeho brutalita a fakt, že byl v jisté míře rituální. Zdáli byl trest i přiměřený a eticky správný zůstává diskutabilní, pro mě je však dostatečné vědět, že byl trest Damiense vnímán jako zasloužený. Nutná přítomnost zásluhy, která tento trest činí ospravedlněným, je z mého pohledu důkazem toho, že se jedná o retribuci *par excellence*.

Takový trest by však byl eticky naprosto nesprávný v případě, že by Damiens nemohl jednat jinak. Kdyby se Damiens pro královraždu nerozhodl svobodně, nýbrž by k ní byl determinovaný předchozím stavem vesmíru a fyzikálními zákony, trest by v žádném případě zasloužený nebyl. Damiens by totiž nejednal „dobrovolně“, nevybral si, zda se o královraždu pokusí, nebo ne. Dobrovolnost dle retribuční teorie trest ospravedlňuje, absence dobrovolnosti pak musí mít za následek, že je trest neospravedlnitelný. Kdybychom přijali determinismus jako absolutně platný, zásluha by neexistovala. Bez zásluhy by trest nebyl ospravedlnitelný a tím by nastal nejhorší možný scénář. Retribuční teorie však není jedinou teorií trestání.

3.3.2 Utilitární teorie

V etických utilitárních teoriích je zřetel kladen na zvýšení štěstí co největšímu počtu jedinců v dané společnosti. Tyto teorie odmítají ospravedlnění trestu na základě zásluhy. Namísto toho trest ospravedlňují na základě principu užitku: účelem je zvýšení štěstí většiny. Trest je tak ospravedlněný nikoliv protože si to pachatel zaslouží, nýbrž protože „přinese lepší následky“, než kdyby k němu nedošlo (Lata 2007, s. 19).

Jednotlivých pohledů na trestání je v rámci utilitaristického ospravedlnění hned několik. Já se zde zmíním o restorativním, nápravném a izolačním přístupu k trestání. U každého opět předvedu konkrétní případ a vysvětlím, proč dané teorie nejsou ohrožované determinismem.

3.3.2.1 Restorativní teorie trestu

Restorativní, popř. obnovující teorie trestu vnímá trestný čin jako „sociální konflikt mezi dvěma, popř. i více jednotlivci či stranami, na jehož řešení se musí aktivně podílet všichni dotčení“ (Kalvodová 2016, s. 2). Restorace klade důraz na eliminaci negativních *důsledků* způsobených trestným činem, snaží se *obnovit* „narušený systém hodnot a sociálních vztahů“ (Kalvodová 2016, s. 2). Hlavním cílem tak není potrestat pachatele, protože si to zaslouží, nýbrž obnovit narušený vztah pachatele a společnosti. Je zde snaha pachatele *resocializovat*.

Tato teorie se uplatňuje zejména při trestání mládeže, resp. při tvorbě trestných opatření proti mládeži⁵³ (Válková et al. 2003, s. 24). Mládeží se dle § 2 zákona č. 218/2003 Sb. o soudnictví ve věcech mládeže rozumí osoby do 18 let, přičemž dle § 5 a § 89 téhož zákona není mládež *trestně odpovědná*. Ne-odpovědnost mládeže pak činí její potrestání morálně nesprávným. Je však zřejmé, že tato nemožnost trestání nás nevede k ponechávání problematické mládeže na svobodě. Důvodem toho je, že retributivní trestání není jediným možným řešením delikvence.

I v případě osobní ne-odpovědnosti mládeže, ba dokonce právě kvůli ní, zůstává ospravedlnitelné tuto mládež morálně vzdělávat a pěstovat v ní pocit osobní odpovědnosti, což jsou praktiky restorativní justice (Válková et al. 2003, s. 27). Důležitá je zde poznámka, že se restorativní justice na výchovu nesoustředí *navzdory* trestní ne-odpovědnosti mládeže, nýbrž *protože* mládež není trestně odpovědná. Dítě není psychicky dost vyzrálé na to, aby si vždy uvědomovalo, co činí. Tuto vyzrálost potřebuje nabýt skrze výchovu.⁵⁴ Nyní vylíčím případ dítěte, které i přes svou ne-odpovědnost po spáchání protiprávního činu na svobodě nezůstalo.

V roce 1962 v Německu zastřelil 13letý Leopold Gruber svého kamaráda Antona Aumüllera. U výslechu se Leopold k vraždě přiznal a tvrdil, že Antona postřelil jednou, když si čistil boty a podruhé, když bezvládně ležel na zemi, to vše kvůli náramkovým hodinkám (Harbort 2019, s. 60–62). Psychiatrické vyšetření později ukázalo, že má

⁵³ S ohledem na to, že se jedná o mládež, zde zákoník mění terminologii. Dle § 2 zákona č. 218/2003 Sb. o soudnictví ve věcech mládeže se termín *trest* mění na *opatření*. To, čemu se běžně říká trestný čin, je v případě mládeže *činem protiprávním*.

⁵⁴ Z mého pohledu pak platí, že ať už jsme ve světě svobody nebo světě determinismu, morální výchova je povinností starších vůči mladším, nikoliv problémem, který je třeba justifikovat. Otázka svobody vůle na tomto místě skutečně irrelevantní je.

Leopold „vysoce abnormální osobnost“. Jinými slovy, chlapec trpěl psychopatií (Harbort 2019, s. 66; srov. Němec 1993, s. 13).

Protože bylo Leopoldovi v době spáchání trestného činu pouhých 13 let, nebyl trestně odpovědný (Harbort 2019, s. 63), a tak nemohl být uvězněn (Harbort 2019, s. 64). Leopold však nemohl být ani propuštěn; patřičné orgány si uvědomovaly, že by na svobodě Leopold představoval nebezpečí pro společnost (Harbort 2019, s. 65). Nakonec se usneslo, že bude umístěn do léčebného ústavu pro „duševně narušené“ a „obecně nebezpečné“ (Harbort 2019, s. 66). Odborníci doufali, že dovedou Leopolda *převychovat* a morálně vzdělat tak, aby pro společnost již nebezpečný nebyl (Harbort 2019, s. 66).

Tento příklad popisuje spáchání trestného (resp. protiprávního) činu pachatelem, který dle zákona nebyl trestně odpovědný. Z toho důvodu nebylo možné osobu uvěznit na základě zásluhy, tj. řídit se retributivní teorií. Namísto toho se úřady snažily o nápravu a převýchovu chlapce. Byla následována restorativní teorie trestu, a to nikoliv navzdory Leopoldově ne-odpovědnosti, nýbrž právě kvůli ní. Zdá se tedy, že ospravedlněné nakládání s ne-odpovědnými je možné, minimálně v případě mládeže.⁵⁵ Ve sběru empirického materiálu se však nezastavím jen u trestního práva mládeže.

3.3.2.2 *Nápravní teorie trestu*

Nápravní nebo též rehabilitační teorii trestu nelze striktně oddělovat od ostatních (Lata 2007, s. 26). Na první pohled je totožná s restorativní teorií, která sleduje resocializaci jako svůj cíl, přičemž náprava a výchova jí slouží jako prostředek. Jsou však případy, kdy je sama rehabilitace sledovaným cílem. To se děje u duševně narušených pachatelů, kteří jsou bytostně v nesprávném vztahu k obecně sdíleným hodnotám (Lata 2007, s. 26). Trestná činnost se tak stává „symptodem poruchy, nemoci, kterou je třeba léčit“ (Lata 2007, s. 27). V nápravní teorii je kladen zvláštní akcent na skutečnost, že kriminální činnost není vždy dobrovolná:

[nápravní teorie; S. K.] spatřuje příčinu kriminality v nevyzrálosti pachatele, jeho nedostatečné výchově v dětství, rodinných problémech, nevzdělanosti,

⁵⁵ Je však možné citovat i literaturu, která ukazuje efektivitu výchovy i u dospělých. Např. Němec popisuje, že vhodná metoda resocializace u dospělých jedinců trpících psychopatií spočívá právě v morálním učení (1993, s. 42–43). Jinde se lze dočíst, že recidivita, tj. návratnost k trestné činnosti, klesá v případech řádné rehabilitace trestance (Karandikar 2017, s. 2–4). Právě v případě psychopatie se *léčba* a ne *uvěznění* zdá být účinnějším způsobem snížení recidivity (Kiehl a Hoffman 2011, s. 392–393).

chudobě, neschopnosti prosadit se ve společnosti, biologickém zatížení atd.

(Lata 2007, s. 26).

U takových pachatelů je osobní odpovědnost „omezena, přičemž společnost má na jejich jednání svůj díl viny“ (Lata 2007, s. 26).⁵⁶ Nyní předvedu případ aplikace rehabilitační teorie.

V roce 2009 byla v Anglii odsouzena žena, Angela Allenová, k minimálně 5 letům pobytu ve vězení. Allenová byla odsouzena za zneužití čtyř dětí a jeden případ pořizování a distribuce fotografií zmíněného zneužívání. O Allenové bylo zjištěno, že v době incidentů neměla žádný zdravý kontakt s lidmi, žila sama „na okraji společnosti“, užívala velké množství alkoholu a drog. V této době se přes internet seznámila s jistým Colinem Blanchardem, který Allenovou k zneužívání dětí přesvědčil.

Zpráva tvrdí, že když byla Allenová ve vězení poprvé (první rozsudek není zveřejněný), vybudovala tam „konstruktivní vztahy“ a „dobrý postoj vůči práci ve vazbě“. To samé se muselo stát i u druhého pobytu ve vězení, protože po vyhodnocení možného nebezpečí, které by Allenová mohla stále představovat pro společnost, orgány rozhodly o jejím propuštění.

Allenová, původně žena trpící pedofilií, byla propuštěna na začátku roku 2020. Za 10 let strávených ve vězení prodělala změnu do té míry, že byla vyhodnocena jako bezpečné individuum. Allenová zůstává i na svobodě dále monitorována: má nařízený omezený kontakt s dětmi, pravidelné kontroly na detektoru lži, večerku a zakázaný přístup k internetu (Blackall 2020).

Protože byla Allenové odňata svoboda na 10 let, zdá se být problematické tvrdit, že se jednalo o případ rehabilitace. Stačí ale poznamenat, že jí trest byl v průběhu jeho výkonu o 5 let prodloužen a takové rozhodnutí muselo být provedeno na základě vyhodnocení stavu Allenové, nikoliv na základě zásluhy. Allenová se pravděpodobně stále

⁵⁶ Jedním z hlavních argumentů proti nápravní teorii je, že do rehabilitace nemocných trestanců společnost nechce investovat finance (Lata 2007, s. 28; Karandikar 2017, s. 5). Tomu odpovídají i společenské postoje: v roce 2008 bylo pro rehabilitaci jen 9 % Čechů (Veselý 2008). Avšak odmítat rehabilitaci pachatelů trestné činnosti na základě toho, že je do nich moc investováno, je naprosto chybný úsudek. I ty nejskromnější odhady ukazují, že např. rehabilitace psychopatů, která vede ke snížení jejich recidivy (tj. návratnosti do vězení), by ročně ušetřila přibližně 115 miliard dolarů (Kiehl a Hoffman 2011, s. 395). Zde je jeden z mnoha pragmatických užiteků teze determinismu – lidé by mohli zohledňovat příčiny chování a netrvat tolik na pomstě a retribuci.

nezdála být bezpečnou pro společnost. Všimněme si však, že v takovém vyhodnocování pojem zásluhy nijak nefiguruje – trest nebyl prodloužen, protože si příslušné orgány uvědomily, že si Allanová k původnímu trestu zaslouží trest další, nýbrž protože vyhodnotily, že stále není společensky výhodné Allanovou propustit. Jednoduše řečeno, trestnímu právu nešlo jen o retributivní potrestání Allanové – důkazem může být i to, že by po svém propuštění nebyla i nadále monitorována. Úřadům záleželo na blahu pro společnost, proto byla ve vězení Allanové poskytnuta pomoc. Zde je vhodné zopakovat, že žádná z teorií trestů neexistuje odděleně od ostatních. V případě Allanové se spolu s rehabilitací projevuje i prevence, to nicméně nijak neovlivní můj závěr.

Ve světě svobody zůstává samozřejmě diskutabilní, do jaké míry byla Allanová kvůli pedofilii za své chování odpovědná.⁵⁷ Protože se však nechci vrátit do dialektiky odpovědnosti, řeknu jen to, že rehabilitační teorie nežadá, aby byl rehabilitovaný svobodný a trestně odpovědný, protože v žádném smyslu nepředpokládá *zásluhu* či *původnost* činů v samotném pachateli (viz Pereboom 2006, s. 161–162).

Tento příklad ukazuje další situaci, ve které trestní právo dovedlo naložit s pachatelkou trestné činnosti, aniž by se u této pachatelky předpokládala svoboda vůle a osobní odpovědnost. Ve třetím a posledním případě předvedu případ *prevence*.

3.3.2.3 *Preventivní teorie trestu*

Preventivní či eliminační teorie trestu je aplikována v případech, kdy již resocializace pachatele nepřipadá v úvahu. Jedná se o scénáře nejzávažnějších trestních činností, jejichž pachatele nezbyvá než „izolovat od zbytku společnosti nebo dokonce trestem smrti zlikvidovat“ (Lata 2007, s. 29). Nyní zmíním příklad aplikace této teorie.

V lednu 2020 byl ve Spojeném Království odsouzený 36letý Reynhard Sinaga k minimálně 30 letům ve vězení. Sinaga byl usvědčen ze znásilnění 136 mužů v období posledních dvou a půl let. Svě oběti si systematicky vybíral. Zaměřoval se na mladé heterosexuální muže, které zval k sobě domů. Ve svém bytě je Sinaga omámil drogami a

⁵⁷ Stejně debaty se vedou i o statusu trestní odpovědnosti psychopatů. Existuje názor, že psychopaté odpovědní nejsou, protože nejsou schopni rozpoznat emocionální obsah svých činů (Levy 2010, s. 8–9; Malatesti a McMillan 2010, s. 9). Na druhou stranu jsou psychopaté s to racionálního přemýšlení, což je pro některé postačující kritérium svobody vůle, resp. odpovědnosti (Kiehl a Hoffman 2011, s. 371). Důležité ale je všimnout si, že morální ospravedlnění snahy o léčbu psychopata nevyžaduje existenci jeho svobodné vůle.

v bezvědomí pak znásilnil. Při samotných aktech se Sinaga často natáčel – policisté později našli záběry přesahující 3000 GB.

Po Sinagově dopadení proběhl soud, ve kterém byl soudkyní označen jako „nebezpečný, hluboce narušený a perversní jedinec [...], který by nikdy neměl být propuštěn z vězení“. Zákon však nedovolil Sinagu odsoudit na doživotí. Během soudního procesu vypadal Sinaga znuděně, nebyl na něm vidět sebemenší náznak lítosti a při vyřčení závěrečného rozsudku se měl tvářit pobaveně. Sinaga byl též různými jedinci během soudního procesu označen jako „monstrum“ a „krutý sériový sexuální predátor“ (Pidd a Halliday 2020). Tyto popisy poukazují na abnormalitu Sinagova charakteru a předběžně mohou naznačovat, že se jedná o chronicky nebezpečné individuum, jež představuje nebezpečí pro společnost.

Na tomto případě vidíme jedince, kterým opovrhují naprosto všichni a snad nikdo není přesvědčený, že je možné jej napravit a resocializovat. I zde platí, že aby mohl být Sinaga potrestaný, budou zastánci předpokladu apokalypsy naléhat, že je v nějakém smyslu odpovědný. Odpovědným ho činí např. to, že vše konal uvědoměle, ba dokonce promyšleně.⁵⁸ Já se však nechci dostat do dialektiky odpovědnosti, a proto upozorním jen na to, že Sinaga nebyl uvězněn, protože si to zaslouží, nebo protože ho chceme napravit (ačkoliv opět platí, že teorie trestů nelze rozdělovat, a tedy zde snaha o nápravu pravděpodobně bude). Sinaga byl uvězněn, protože byl shledán jako nebezpečný pro společnost. Morální filozofové sice mohou diskutovat, zda je Sinaga za své nebezpečí společnosti odpovědný. Pro právní systém je však v tomto případě otázka odpovědnosti naprosto irrelevantní. Právo spatřuje, že největší štěstí pro největší počet lidí přinese Sinagova izolace od společnosti, která mu zabrání v páchání další trestné činnosti.

V této sekci jsem popsal různé teorie trestu tak, jak jsou vnímány ve světě, ve kterém jsou lidé stále přesvědčeni o svobodě vůle. Nejdříve jsem popsal retributivní teorii, která je tzv. backward-looking (hledící dozadu), protože je pro ni prvotní pojem zásluhy. Dále jsem přešel na tzv. forward-looking teorie (hledící dopředu), které se obecně označují

⁵⁸ V tomto pojetí je podmínkou odpovědnosti tzv. otevřenost důvodům (reason responsiveness). Odpovědný je tak ten, kdo dokáže rozpoznat a reagovat na dostupné (morální) důvody (Russell 2017, s. 50). Takové pojetí odpovědnosti má dle jeho zastánců zůstat netknuté i v případě platnosti determinismu.

jako utilitaristické, popř. konsekvenencialistické. Pro utilitaristické teorie trestu je charakteristické, že hledí na užitek trestu pro širší společnost. Z utilitaristických přístupů jsem zmínil teorii restorace, která se snaží o resocializaci pachatele zpět do společnosti. Pokračoval jsem s teorií nápravy, která si je vědoma příčin pachatelova jednání a tyto příčiny se snaží odstranit např. morální převýchovou. Na závěr jsem popsal teorii prevence, která slouží jako poslední možnost pro případy krajně nebezpečných pachatelů, u kterých je náprava vysoce nepravděpodobná. U každé z popsaných teorií jsem předvedl i příklad z praxe.

Tyto reálné případy mi v následující části poslouží jako empirický materiál, na jehož základě se pokusím vyobrazit, jak by trestní právo mohlo vypadat ve světě, jehož obyvatelé si jsou vědomi naprosté platnosti stanoviska determinismu. Cílem je přitom zjistit, zda platí předpoklad apokalypsy, tj. zda je možné ospravedlnitelné trestání neodpovědných osob. Zde nastal okamžik, kdy *přijímám tezi determinismu jako naprosto platnou*.

3.4 Trestní právo tak, jak by mohlo být ve světě determinismu

Není důvod tvrdit, že se utilitární teorie trestu musí ve světě determinismu jakkoliv měnit nebo naprosto rušit. Na třech zmíněných případech ve světě svobody jsme viděli, že trestní právo s ne-odpovědnými pachateli trestné činnosti nějakým způsobem přeci jen nakládá. Ne-odpovědní v žádném případě nezůstanou na svobodě jen proto, že jsou ne-odpovědní, což je tvrzení předpokladu apokalypsy.

Samozřejmě zůstává diskutabilní, do jaké míry jsou utilitaristické praktiky trestání ospravedlnitelné⁵⁹ – to je však diskuze na jindy. Pro mě je v tuto chvíli důležité to, že ani v jednom ze zmíněných případů utilitaristických řešení nebylo třeba, aby byli pachatelé osobně odpovědní. Restorace je vhodná tam, kde k vývoji osobní odpovědnosti nemohlo dojít. Náprava je namístě tam, kde je chování pachatele způsobeno příčinami, které jsou vně jeho kontroly a za které nemůže být odpovědný. Prevence je pak třeba pro ty, kteří

⁵⁹ Sobek zmiňuje následující kritiku tvorby právních předpisů jen na *ryze* utilitaristické bázi: „Představme si např. společnost, ve které jsou jenom nenávistní antisemité a jeden Žid. V takové společnosti nás utilitaristický kalkul nejspíš dovede k závěru, že mučit tohoto Žida v přímém přenosu na nejsledovanějším televizním kanálu je společensky preferované jednání, protože agregované [tj. skombinované; S. K.] potěšení milionů antisemitů ze sledování mučení Žida dalece převyší utrpení tohoto jednoho člověka.“ (Sobek 2010, s. 211). Existuje ale i názor, dle kterého determinismus neredukuje etiku jen na konsekvenencialismus (Pereboom 2006, s. 148–152).

představují trvalé nebezpečí pro společnost – nehledě na to, zda za své činy jsou, nebo nejsou odpovědní.

Ukázalo se, že ve světě svobody je možné naše reakce na trestní činnost ne-odpovědných pachatelů ospravedlnit. Tvrdím, že nemáme důvod myslit si, že by to v nynějším světě, ve světě determinismu, mělo být jinak. Viděli jsme, že utilitaristické teorie trestu svobodu ani odpovědnost nevyžadují. Dovedly se tak vypořádat s ne-odpovědnými jedinci, dokonce tím byly charakteristické. A protože byly utilitaristické teorie justifikované ve světě svobody, zůstávají justifikované i ve světě determinismu. Jediné, co se pro ně mění, je okruh jejich působnosti: zatímco ve světě svobody byly aplikovány jen na specifické případy ne-odpovědných (děti, narušení a psychopaté), ve světě determinismu budou tyto teorie aplikovány na *všechny* případy, protože se již ví, že odpovědný není nikdo.

Zdá se tedy, že justifikované reakce na trestnou činnost jsou možné i ve světě determinismu, resp. je to možné minimálně do té míry, do jaké je to možné ve světě svobody. Otázkou nyní zůstává, co mě opravňuje tvrdit, že justifikace utilitaristického trestání ve světě svobody ho činí justifikovaným i ve světě determinismu? Odpověď spočívá v tzv. *principu indiference světů*.

Princip indiference světů říká, že svět svobody a svět determinismu se po ontologické stránce ničím neliší, jsou totožné. Jediný rozdíl lze spatřit na postoji obyvatel těchto světů vůči statusu svobodné vůle. Zatímco ve světě svobody jsou lidé přesvědčeni, že mají svobodnou vůli a osobní odpovědnost, ve světě determinismu již lidé ví, že ve skutečnosti svobodnou vůli nemají a odpovědní nejsou.

Identita světů má následující důsledky. Ve chvíli, kdy se determinismus totiž ukáže jako platný (v tomto textu jsem ho jako absolutně platný předpokládal), nezačne platit v momentě jeho přijetí, nýbrž je platný i před tím⁶⁰; jestliže byl determinismu platný vždy, odpovědný nebyl nikdy nikdo. To ale znamená, že jsme s ne-odpovědnými pachateli nakládali vždy. Všichni trestaní na základě zásluhy, dále všichni restaurovaní,

⁶⁰ Zde je možné namítat, že po opuštění naturalistické linie dialektiky svobody vůle nemám důvod předpokládat platnost materialismu, tj. teze, dle které existuje skutečnost nezávislá na člověku, a jestli ho předpokládám, vrátím se zpět do dialektiky (protože lze namítat, že neplatí). Je ale třeba pamatovat na to, že opuštěním dialektiky svobody vůle sice přestáváme diskutovat nad statusem svobodné vůle, nepřestáváme však předpokládat platnost východisek linie, ze které jsme vyšli. Já vycházím z naturalistické linie, i nadále tak k bádání přistupuji naturalisticky.

vychovávaní, léčení a izolování byli vždy ne-odpovědní. Některé tyto praktiky – ty utilitaristické – byly ovšem ospravedlnitelné i ve světě svobody, protože svobodu ani odpovědnost nepředpokládaly. A právě tyto praktiky můžeme aplikovat i nadále ve světě determinismu. Lze jednoduše říci i to, že přijetí determinismu se utilitaristických praktik nijak nedotkne, to samé ovšem nelze tvrdit o retributivních praktikách.

Kdyby však někdo chtěl i přes princip indiference světů nadále trvat na tom, že ve světě determinismu nelze užívat utilitaristických praktik tak, jako jsme to činili ve světě svobody, nemohl by to dělat odvoláním se na fakt, že ve světě determinismu nejsme odpovědní – to nejsme ani ve světě svobody. Zbývalo by mu kritizovat utilitarismus obecně, nikoliv utilitarismus ve světě determinismu. Jinak řečeno, jestli jsou utilitaristické praktiky justifikovány ve světě svobody, pak to samé platí i pro svět determinismu; jestli nejsou justifikovány ve světě determinismu, pak ani ve světě svobody. To je důsledek principu indiference světů.

Závěr je pro mě v tuto chvíli takový, že kdyby se stanovisko determinismu ukázalo jako naprosto platné, můžeme i nadále užívat utilitaristických ospravedlnění trestů tak, jako jsme to dělali ve světě svobody. A jestliže bude někdo zpochybňovat užití těchto ospravedlnění ve světě determinismu, zpochybňuje jejich užití i ve světě svobody. Nyní lze vyvrátit předpoklad apokalypsy.

3.5 Vyvrácení předpokladu apokalypsy a zodpovězení otázky smysluplnosti dialektiky svobody vůle mimo akademickou půdu

Připomeňme si, jak zněl předpoklad apokalypsy.

$P_{\text{skrytá}}$: Důsledek determinismu je *nejhorší možný scénář*, tj. scénář ve kterém kolabuje civilizace, protože si nikdo nezaslouží trest, a tedy nebude trestán.

Ukázal jsem, že trestání, resp. reagování na trestnou činnost, je obhajitelné i ve světě determinismu. To ovšem znamená, že $P_{\text{skrytá}}$ *neplatí*. Civilizace v případě platnosti determinismu nekolabuje, protože *přijetí determinismu neústí v nejhorší možný scénář*. Ve světle tohoto poznatku je třeba upravit úsudek v sekci 2.2:

Premisa 1: Výsledek dialektiky má dopad na širokou veřejnost.

P2: Dialektika je smysluplná mimo akademickou půdu jen v případě, že o výsledku dialektiky bude veřejnost informována.

P3: Výsledkem dialektiky je *determinismus*.

P_{skrytá}: Determinismus neústí v nejhorší možný scénář.

P4: O determinismu široká veřejnost informována *bude*.

P5: Dialektika svobody vůle *je* smysluplná i mimo akademickou půdu.

Protože přijetí determinismu neústí v nejhorší možný scénář, nelze nadále tvrdit, že by se veřejnost o platnost determinismu neměla dozvědět. V důsledku toho tak nelze ani trvat na tom, že by celá debata o svobodě lidské vůle byla jen filozofováním pro filozofování samotné. Kdyby se ukázalo, že stanovisko determinismu je platným závěrem dialektiky svobody vůle, nemuseli bychom to před veřejností tajit kvůli strachu z nemožnosti trestání, čehož by se pravděpodobně dopustili zastánci předpokladu apokalypsy a což by zároveň znamenalo, že debata o svobodě lidské vůle není pro veřejnost jakkoliv relevantní, protože stanovisko, které by mělo skutečně hluboké implikace pro naše běžné instituce (jako je třeba trestání), by navždy zůstalo jen na akademické půdě. Bylo však možné vidět, že přijetí determinismu neeliminuje možnost ospravedlněného trestání. Závěrem tak je, že i o determinismu bychom *mohli* informovat širokou veřejnost beze strachu z toho, že by taková informace vedla k anarchii. Ukazuje se tak, že debata o svobodě lidské vůle je relevantní i mimo akademickou půdu.

Před závěrem podám krátkou poznámku. Nemyslím si, že by byla teze determinismu někdy univerzálně přijata, nebo že by bylo stanovisko determinismu někdy naprosto potvrzené. Můj výzkum by však i tak měl být přínosný v tom, že poukazuje na slabost argumentů proti tezi determinismu, které se odvolávají na jeho negativní důsledky pro trestní právo.⁶¹

Tento text měl předvést, že stanovisko determinismu samo o sobě neobsahuje nic, co by mělo mít negativní důsledky na životy lidí. Důsledky přijetí stanoviska

⁶¹ Přičemž takové argumenty najdeme převážně ve směru tzv. *fikcionalismu* co do svobody vůle. Fikcionalisté jsou přesvědčeni, že „znalost pravdy o neexistenci svobodné vůle může vést ke všeobecnému nihilismu, který nakonec spláchne i respektování těch morálních rozdílů, které jsou pro fungování naší společnosti nezbytné“ (Sobek 2010, s. 126). Mezi fikcionalisty co do svobody vůle patří např. Immanuel Kant, Daniel Wegner (2002), Michael Gazzaniga (2013) nebo Saul Smilansky (2005).

determinismu mohou být jak pozitivní – příkladem je stoická etika (viz Mikeš 2014) –, tak negativní, jako je tomu ve výše zmíněném výzkumu Voohsové a Schoolera. Teze determinismu může uškodit, když je vyřčena a podána nezodpovědným způsobem. Stejně tak může pomáhat a utěšovat, když je podávána zodpovědným způsobem. Skutečnou otázkou tak vůbec není, *zda* by filozofové směli informovat o determinismu nefilozofy, nýbrž *jak* by to mohli udělat tak, aby ze světa udělali lepší místo.

4 ZÁVĚR

Cílem této práce bylo zjistit, zda je debata o existenci svobody lidské vůle relevantní i mimo akademickou půdu. Usoudil jsem, že by debata byla relevantní i vně akademické sféry v případě, že by široká veřejnost byla informována o *jakémkoliv* z možných výsledků této debaty. Ukázalo se však, že zdánlivě existují důvody veřejnost neinformovat o platnosti stanoviska determinismu. Tyto důvody spočívají v hrozbě, kterou má determinismus představovat pro ospravedlněný výkon trestního práva. Abych dokázal, že je debata smysluplná i mimo akademickou půdu, snažil jsem se předvést, že tyto důvody jsou ve skutečnosti bezpředmětné. Postupoval jsem tak, že jsem přijal stanovisko determinismu jako naprosto platné a sledoval, jestli je i nadále možné ospravedlněné trestání odpovědně nezpůsobilých.

Začal jsem ukázkou debaty o svobodě vůle. Tuto debatu jsem nazval dialektikou svobody vůle, protože se jedná o neurčitelně dlouhou debatu, která je co do své smysluplnosti nereflektovaná. Jako její hlavní stanoviska jsem označil determinismus, kompatibilismus a libertarianismus. Dále jsem předvedl dialektiku mezi konkrétními představiteli těchto stanovisek: Samem Harrisem, Danielem Dennettem a Robertem Kanem. Vyobrazením dialektiky jsem explikoval teze každého stanoviska a ukázal, že každé z nich pojímá osobní odpovědnost jiným způsobem, v důsledku čehož má každé stanovisko i jinou představu o svých dopadech pro trestní právo. Z pohledu libertarianismu a kompatibilismu se nejhroživějším zdál být determinismus, protože odpovědnost potřebnou pro trestní právo prý nedovoluje vůbec.

Po vyobrazení dialektiky pro mě bylo klíčové z ní vystoupit. Toho jsem docílil naprostým přijetím stanoviska determinismu, zdánlivě nejhoršího možného výsledku dialektiky. Před líčením podoby trestního práva v tzv. světě determinismu, které mělo následovat, jsem upozornil na nebezpečí spekulování. Tvrdil jsem, že nás spekulace, ke kterým při takovém líčení může dojít, mohou vrátit do dialektiky svobody vůle a to je nežádoucí. Usoudil jsem tedy, že je nutné míru spekulací minimalizovat.

Abych spekulace minimalizoval, začal jsem sledovat podobu trestního práva v tzv. světě svobody. Konkrétně jsem se zaměřil na procesy s odpovědně nezpůsobilými, protože právě ti se nejvíce podobají osobám ve světě determinismu. Tato podoba mi dovolila využít trestání ne-odpovědných ve světě svobody, jako vzor pro trestání ne-

odpovědných ve světě determinismu, přičemž ne-odpovědní ve světě determinismu jsou *všichni*. Zároveň jsem upozornil na to, že tento přechod mezi světy je umožněn identitou světa svobody a světa determinismu (princip indiference světů) – *pojmově* je rozlišuje jen to, že v jednom se o platnosti determinismu ví a v druhém ne.

Ukázalo se, že v případech trestní činnosti odpovědně nezpůsobilých (dětí, nemocných a psychopatů) je užíváno utilitaristických ospravedlnění trestů. Předvedl jsem konkrétní případy trestání odpovědně nezpůsobilých, na nichž bylo možné vidět, že utilitaristické teorie trestů hledí dopředu a v obecné rovině se i při trestání vždy řídí principem užítku. Cílem bylo ukázat, že tyto praktiky trestání mohou zůstat legitimní i ve světě determinismu. Přičemž klíčové v přenesení těchto praktik mezi světy bylo opět předvést, že jsou světy identické, tj. znovu upozornit na princip indiference světů. Důsledkem tohoto principu bylo i to, že námitka, dle které není možné utilitaristické trestání užívat i po přijetí determinismu, nemůže stát na skutečnosti, že lidé ve světě determinismu nejsou odpovědní za své činy – determinismus na utilitaristické ospravedlnění trestů nemá žádný vliv. Z toho zároveň plyne, že další útoky na utilitaristické teorie trestů, např. problém viktimizace, se budou týkat jak utilitarianismu ve světě determinismu, tak i ve světě svobody.

Možnost ospravedlněného trestání i v případě univerzálního přijetí determinismu pro mě byla důkazem toho, že o platnosti stanoviska determinismu by veřejnost informována být mohla. Závěrem tak je, že dialektika svobody vůle není jen filozofická diskuze pro filozofickou diskuzi. Dialektika svobody vůle je smysluplná i mimo akademickou půdu.

5 BIBLIOGRAFIE

BERGSON, Henri, 1994. *Čas a svoboda: o bezprostředních datech vědomí*. Přel. Boris Dmitrijevič JAKOVENKO, Martin POKORNÝ a Hana BLAŽEJOVÁ. Praha: Filosofia. ISBN 978-80-7007-065-9.

BLACKALL, Molly, 2020. Female paedophile Angela Allen to be released next month. *The Guardian* [online]. [cit. 2020-03-01]. ISSN 0261-3077. Dostupné z: <https://www.theguardian.com/uk-news/2020/jan/02/female-paedophile-angela-allen-to-be-released-next-month>.

CLARKE, Peter G.H., 2014. Neuroscience, quantum indeterminism and the Cartesian soul. *Brain and Cognition*. **84**(1), 109–117. ISSN 02782626. Dostupné z: 10.1016/j.bandc.2013.11.008

COLLINS, Robin, 2008. Modern Physics and the Energy-Conservation Objection to Mind-Body Dualism. *American Philosophical Quarterly*. **45**(1), 31–42.

DENNETT, Daniel C., 2017. Reflections on Sam Harris' „Free Will". *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia*. **8**(3), 214–230. ISSN 2239-2629. Dostupné z: 10.4453/rifp.2017.0018

DENNETT, Daniel. C., 1984. *Elbow room: the varieties of free will worth wanting*. Cambridge, Mass: MIT Press. ISBN 978-0-262-04077-8.

DENNETT, Daniel. C., 2004. *Freedom evolves*. London: Penguin books. ISBN 978-0-14-028389-1.

DOLÁK, Antonín, 2010. Svoboda vůle: Sic et Non. *Organon F: Mezinárodní časopis Pre Analytickú Filozofiu*. **17**(3), 322–338. ISSN 2585-7150.

DOLÁK, Antonín, 2011. Svobodná vůle: reakce na Stodolovu kritiku. *Organon F: Mezinárodní časopis Pre Analytickú Filozofiu*. **18**(3), 398–403. ISSN 2585-7150.

FISCHER, John Martin, ed., 2007. *Four views on free will*. Oxford: Blackwell Pub. ISBN 978-1-4051-3485-9.

FOUCAULT, Michel, 2000. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. Přel. Čestmír PELIKÁN. Praha: Dauphin. ISBN 978-80-86019-96-3.

GAZZANIGA, Michael S, 2013. *Kdo to tady řídí?, aneb, Svobodná vůle a neurověda*. Praha: Dybbuk. ISBN 978-80-7438-081-5.

HARBORT, Stephan, 2019. *Když vraždí děti*. Přel. Richard KRÍŽ. Frýdek-Místek: Alpress. ISBN 978-80-7633-091-7.

HARRIS, Sam, 2012. *Free will*. New York: Free Press. ISBN 978-1-4516-8340-0.

HARRIS, Sam, 2015. *Svobodná vůle*. Přel. Kateřina CTIBOROVÁ. Praha: Dybbuk. ISBN 978-80-7438-134-8.

HOBBS, Thomas, 2009. *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického*. Přel. Karel BERKA, Jiří CHOTAŠ, Zdeněk MASOPUST a Marina BARABAS. Praha: OIKOYMENH. ISBN 978-80-7298-106-9.

HONDERICH, Ted, 1969. *Punishment: the supposed justifications*. London: Hutchinson. ISBN 978-0-09-096900-5.

HONDERICH, Ted, 1990. *The consequences of determinism*. New York: Oxford University Press. ISBN 0-19-824283-2.

HUME, David, 1996. *Zkoumání o lidském rozumu*. Přel. Josef MOURAL. Praha: Svoboda. ISBN 978-80-205-0521-7.

KALVODOVÁ, Věra, 2016. *Trest odnětí svobody a jeho výkon*. Praha: Wolters Kluwer ČR. ISBN 978-80-7552-163-7.

KANE, Robert, 1996. *The significance of free will*. New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-510550-6.

KANE, Robert, ed., 2005. *The Oxford handbook of free will*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-517854-8.

KANT, Immanuel, 1990. *Základy metafyziky mravů*. Přel. Ladislav MENZEL a Milan ZNOJ. Praha: Svoboda. ISBN 978-80-205-0152-3.

KANT, Immanuel, 2001. *Kritika čistého rozumu*. Přel. Ivan CHVATÍK, Jaromír LOUŽIL a Jiří CHOTAŠ. Praha: OIKOYMENH. ISBN 978-80-7298-035-2.

KARANDIKAR, Sharvari, 2017. A Case for Criminal Rehabilitation. [cit. 2020-02-05]. Dostupné z: 10.13140/RG.2.2.29349.70886

KIEHL, Kent A. a Morris B. HOFFMAN, 2011. THE CRIMINAL PSYCHOPATH: HISTORY, NEUROSCIENCE, TREATMENT, AND ECONOMICS. *Jurimetrics*. **51**, 355–397. ISSN 0897-1277.

LATA, Jan, 2007. *Účel a smysl trestu*. Praha: LexisNexis. ISBN 978-80-86920-24-5.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, 2004. *Theodicea: pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Přel. Karel ŠPRUNK. Praha: OIKOYMENH. ISBN 978-80-7298-094-9.

LEVY, Neil, 2010. Psychopathy, responsibility, and the moral/conventional distinction. In: Luca MALATESTI a John MCMILLAN, ed. *Responsibility and psychopathy*. New York: Oxford University Press, s. 213–226. ISBN 978-0-19-955163-7.

LIBET, Benjamin, Curtis A. GLEASON, Elwood W. WRIGHT a Dennis K. PEARL, 1983. Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act. *Brain*. **106**(3), 623–642. ISSN 1460-2156. Dostupné z: 10.1093/brain/106.3.623

LORENZ, Edward U., 1972. Predictability: does the flap of a butterfly's wings in Brazil set off a tornado in Texas? *Resonance*. **20**(3). ISSN 0973-712X.

MALATESTI, Luca a John MCMILLAN, 2010. Responsibility and psychopathy. In: Luca MALATESTI a John MCMILLAN, ed. *Responsibility and psychopathy: Interfacing law, psychiatry and philosophy*. New York: Oxford University Press, s. 145–157. ISBN 978-0-19-955163-7.

MARVAN, Tomáš, 2017. Hume o nutnosti, svobodě a odpovědnosti. *Filozofický časopis*. **65**(2), 221–235. ISSN 0015-1831.

MIKEŠ, Vladimír, 2014. Stociká etika: blaženost částí kosmu. In: *Přístupy k etice I*. Praha: Filosofía, s. 47–80. ISBN 978-80-7007-430-5.

NĚMEC, Jiří, 1993. *Psychopatie a kriminalita: (život ze dne na den)*. Praha: MV ČR Centurion. ISBN 978-80-901121-7-9.

PEREBOOM, Derk, 2006. *Living without free will*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-02996-4.

PEREBOOM, Derk, 2017. Response to Dennett on Free Will Skepticism. *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia*. **8**(3), 259–265. ISSN 2239-2629. Dostupné z: 10.4453/rifp.2017.0021

PHILLIPS, A. C., 2003. *Introduction to quantum mechanics*. New York: Wiley. ISBN 978-0-470-85323-8.

PIDD, Helen a Josh HALLIDAY, 2020. Reynhard Sinaga jailed for life for raping dozens of men in Manchester. *The Guardian* [online]. [cit. 2020-03-20]. ISSN 0261-3077. Dostupné z: <https://www.theguardian.com/uk-news/2020/jan/06/reynhard-sinaga-jailed-life-drugging-raping-men-manchester>

RUSSELL, Bertrand, 1912. On the Notion of Cause. *Proceedings of the Aristotelian society*. **13**, 1–26. ISSN 0066-7374.

RUSSELL, Paul, 2017. *The limits of free will: selected essays*. New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-062760-7.

SKINNER, Burrhus F, 2005. *Walden two*. Indianapolis: Hackett Publ. Comp. ISBN 978-0-87220-779-0.

SMILANSKY, Saul, 2005. Free Will and Respect for Persons. *Midwest Studies in Philosophy*. **29**(1), 248–261. ISSN 0363-6550. Dostupné z: 10.1111/j.1475-4975.2005.00115.x

SOBEK, Tomáš, 2010. *Nemorální právo*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk. ISBN 978-80-7380-246-2.

STODOLA, Jiří, 2011. K Dolákovu pojetí svobodné vůle. *Organon F: Medzinárodný časopis Pre Analytickú Filozofiu*. **18**(1), 113–122. ISSN 2585-7150.

STRAWSON, Peter F., 2008. *Freedom and resentment and other essays*. New York: Routledge. ISBN 978-0-203-88256-6.

TURNER, Jason, 2013. (Metasemantically) Securing Free Will. *Australasian Journal of Philosophy*. **91**(2), 295–310. ISSN 1471-6828. Dostupné z: [10.1080/00048402.2012.695381](https://doi.org/10.1080/00048402.2012.695381)

TVRDÝ, Filip, 2015. *Nesnáze introspekce: svoboda rozhodování a morální jednání z pohledu filozofie a vědy*. Praha: TOGGA. ISBN 978-80-7476-095-2.

TWENGE, Jean M., Liqing ZHANG a Charles IM, 2004. It's Beyond My Control: A Cross-Temporal Meta-Analysis of Increasing Externality in Locus of Control, 1960-2002. *Personality and Social Psychology Review*. **8**(3), 308–319. ISSN 1088-8683. Dostupné z: [10.1207/s15327957pspr0803_5](https://doi.org/10.1207/s15327957pspr0803_5)

VÁLKOVÁ, Helena, Pavel ŠÁMAL a Alexander SOTOLÁŘ, 2003. Restoratívni justice a česká reforma trestního práva mládeže. In: Zdeněk KARABEC, ed. *Restoratívni justice: Sborník příspěvků a dokumentů*. Praha: Institut pro kriminologii a sociální prevenci, s. 23–38. ISBN 978-80-7338-021-2.

VAN INWAGEN, Peter, 2010. *An essay on free will*. Oxford: Clarendon Press. ISBN 978-0-19-824924-5.

VESELÝ, Michal, 2008. Názory veřejnosti na funkci výkonu trestu odnětí svobody. *Centrum pro výzkum veřejného mínění* [online]. [cit. 2020-03-08]. Dostupné z: <https://cvvm.soc.cas.cz/cz/tiskove-zpravy/ostatni/negativni-jevy-bezpecnost/905-nazory-veejnosti-na-funkci-vykonu-trestu-odnti-svobody>

VOHS, Kathleen D. a Jonathan W. SCHOOLER, 2008. The Value of Believing in Free Will: Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating. *Psychological Science*. **19**(1), 49–54. ISSN 0956-7976. Dostupné z:10.1111/j.1467-9280.2008.02045.x

WEGNER, Daniel M., 2002. *The illusion of conscious will*. Mass.: MIT. ISBN 0-262-23222-7.

zákon č. 218/2003 Sb., o soudnictví ve věcech mládeže

zákon č. 40/2009 Sb., trestní zákoník

6 RESUMÉ

In this thesis I consider the relevancy of the free will debate for persons outside of philosophical circles. I do this by attacking claims, according to which determinism destroys the possibility of personal responsibility and, therefore, the possibility of justification of punishment. This attack is realized by accepting determinism as true and by showing the possibility of a particular practices of dealing with criminal individuals even after this acceptance of determinism. These practices are justified by, generally speaking, utilitarian theories of punishment.

In accepting determinism as categorically true, I, firstly, remove the possibility of falling back into the so-called dialectic of free will. Secondly, I prepare the ground for describing criminal proceedings of persons, which are viewed as determined and as not responsible for their actions.

Before the latter is achieved, however, I point out the dangers of speculation. I warn, that in describing the proceedings of punishment of non-responsible persons, which is the goal of the third part of this theses, I can do nothing but speculate. Speculation causes us to fall back into the dialectic of free will which is, I argue, unwanted. In order to minimize speculation, I start with description of criminal proceedings of non-responsible persons in the world unaware of the truth of determinism, i.e. in our actual world. Afterwards, I use these proceedings as an exemplary cases of proceedings in so-called world of determinism. I try to argue, that some of our practices of dealing with non-responsible persons as they are right now, are well fitted to stay the same even after we accept determinism. For this argument to work, however, I put forward what I call *the principle of the indifference of worlds*, which states that world of freedom and world of determinism are, ontologically speaking, identical.

Conclusion is, therefore, that determinism does not destroy our practices of dealing with criminals, despite the fact that it makes, or at least its so-called hard versions, people not responsible for their deeds. It follows, in my view, that it is possible to inform lay people about determinism being true. I also suggest, that if there were reasons to inform people about determinism, I mention some of them, future research should focus on identifying responsible ways, in which we ought to do so. For now, however, it is sufficient to state, that the free will debate is indeed relevant for lay people as well.