

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

**Jak a proč je třeba komunikovat neexistenci svobodného
rozhodování široké veřejnosti**

Sergej Kish

Plzeň 2022

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Teorie a filozofie komunikace

Diplomová práce

**Jak a proč je třeba komunikovat neexistenci svobodného
rozhodování široké veřejnosti**

Sergej Kish

Vedoucí práce:

Mgr. Miloš Kratochvíl, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2022

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2022.....

Poděkování

Mé díky patří Mgr. Miloši Kratochvílovi, Ph.D. ani ne tak za jeho vedení jako spíše za to, že od počátku chápal můj záměr, kterým nikdy nebylo dokázat, že jsem hoden magisterského titulu, ale přispět vědě a pomoci lidem.

Obsah

1 Úvod.....	1
2 Názory laické veřejnosti na neexistenci svobodného rozhodování.....	3
2.1 Laická nevíra ve svobodu rozhodování a etika.....	4
2.2 Laická nevíra ve svobodu rozhodování a politika.....	8
2.2.1 Institut trestu.....	9
2.2.2 Distributivní spravedlnost.....	17
3 Názory filozofů na neexistenci svobodného rozhodování.....	21
3.1 Neexistence svobody rozhodování a etika dle filozofů.....	21
3.2 Neexistence svobody rozhodování a politika dle filozofů.....	25
3.2.1 Institut trestu dle filozofů.....	25
3.2.2 Distributivní spravedlnost dle filozofů.....	30
4 Jak sloučit lidové intuice a filozofická doporučení.....	33
4.1 Atitudinismus Teda Honderiche.....	33
4.2 Výsledný model komunikace.....	39
4.2.1 Aplikace modelu.....	40
4.3 Proč dávat do souladu lidové intuice a filozofická doporučení.....	41
5 Závěr.....	43
6 Resumé.....	45
7 Bibliografie.....	47

1 ÚVOD

Tato práce nepozmění názor ani nenasměruje jednání nikoho, kdo k ní nepřistupuje s velikou mírou otevřenosti anebo o jejím sdělení již sám částečně není přesvědčený. Co následuje není snaha o odhalení statusu lidské svobody a reflexe témat s tím spojených. Nebude se jednat ani o argumentaci, ani o kompilaci argumentů ve prospěch či neprospěch nějaké strany této debaty. Na následujících stránkách se pokusím o jiný, mnohem odváženější a snad ne až moc sebevědomý podnik. Půjde o pokus předložit jistou filozofii života.

Toto označení nemá přinášet nějaký mysticismus či záměrně zavádět nějakou vágnost. Důvod pro zvolený název je prostšího rázu. Ukazuje se totiž jako stále těžší vyhýbat se faktu, že fungování našeho světa a nás v něm je skutečně podmíněno tomu, čemu se říká *přírodní kauzalita* nebo *determinismus*.

Skutečnost přírodní kauzality je v našich životech stále těžší a těžší ignorovat. Následující text má nemalou ambici ukázat, jak a proč tento fakt přestat ignorovat a namísto toho mu naše životy přizpůsobit. Konec takového ignorování se projeví jak na jednáních jednotlivce, tak na praktických celospolečenské úrovni. Proto vnímám jako patřičné rozdělit zkoumání dopadů determinismu na jakési dvě sféry: etika a politika. Na sféru individuálních a interindividuálních praktik a sféru národních politik. „Filozofie života“ tak není vůbec vágním, ale naopak přesným či alespoň přesnějším názvem následujícího podniku.

Tato filozofie života bude výsledkem odpovědi na již naznačenou otázku: jak přizpůsobit své jednání platnosti přírodní kauzality? Taková otázka samozřejmě předpokládá, že přírodní kauzalita vskutku platná je a že lidské jednání není vně ní, nýbrž je jí podmíněno. Tento pro někoho předpoklad, pro mě fakt, je mým výchozím bodem. Sám necítím potřebu ho hájit a čtenářku a čtenáře, kteří by takovou obhajobu vyžadovali, odkážu na práci lepších autorů.

Jedním takovým autorem, dle mého názoru nejpřesvědčivějším, je Ted Honderich a jeho *Mind and Brain* (1990a), anebo kratší *How Free Are You?* (2002, kap. 2. a 3.). Dopad přírodní kauzality na člověka dokládá empiricky i Daniel Wegner (2002). Spíše konceptuálně, stále však přesvědčivě, to činí i Derk Pereboom (2006, kap. 3) anebo Neil Levy (2011). Z česky psaných či do češtiny přeložených prací lze doporučit krátký popis stavu diskuze o svobodě rozhodování vytvořený Davidem Černým a kolegy (2016), ve které jsou zmíněny vedle sociálních dopadů i neurovědecké poznatky. Dále je vhodná i spíše popularizační *Svobodná vůle* Sama Harrise (2015). Z neurovědecké oblasti je v češtině přístupná kniha o experimentech tzv. rozděleného mozku Michaela Gazzanigy (2013). Vhodná je i konceptuální analýza Antonína Doláka (2010). Avšak doposud nej-

lepší a rozhodně nejdůležitější českou monografií zabývající se tímto problémem je *Nesnáze introspekce* Filipa Tvrdeho (2015). Kdokoliv, kdo je nešťastný s mým výchozím bodem, necht' konzultuje doporučenou literaturu a pak to zkusí znovu. Postup textu bude následující.

V druhé kapitole interpretuji kvantitativní studie posledních 20 let, ve kterých výzkumnice a výzkumníci zjišťovali, jaké jsou lidové intuice a názory o svobodě rozhodování a tématech s tím spojených. Pro přehlednost tuto část rozdělují na dvě oblasti či domény, ve kterých se lidové intuice o svobodě rozhodování nějak projevují: sféru etiky a politiky. Každou z těchto domén též v rychlosti vymezují.

Třetí kapitola se od druhé liší jen v tom, že jejím předmětem jsou filozofické názory, nikoliv ty laické. Filozofické názory rozdělují na stejné oblasti, jako ty lidové.

Komparace těchto dvou kapitol se dále ukáže, že laické názory na svobodu rozhodování a na dopady její neexistence se od těch filozofických tolik neliší – v obou těchto táborech se nálady v důsledku neexistence svobodného rozhodování pohybují od skutečně negativních, až po spíše pozitivní. To snad není překvapivý závěr. Skutečný přínos prvních dvou kapitol je jiný. Empiricky totiž dokazují, že naše koncepce – ať už lidové, či filozofické – svobody rozhodování je dvojího charakteru.

Čtvrtá kapitola se s pomocí atitudinismu Teda Honderiche snaží empirii druhé a třetí kapitoly vysvětlit. Onen dvojí charakter svobody rozhodování spočívá v tom, že někdy svobodu vnímáme jen jako absenci překážek a jindy jako absenci překážek a zároveň naši schopnost být naprostými a kauzalitou nepodmíněnými původci našich činů.

Právě uvědomění, že existují dvě skutečně cenné svobody, které „stojí za to chtít“ je dle mé teze klíčem ke správné komunikaci neexistence svobodného rozhodování široké veřejnosti.

Na základě této teze dále navrhuji a aplikuji konkrétní model takové komunikace. V závěrečné části uvádím tři důvody, proč bychom my, filozofové, měli laickou veřejnost o neexistenci tzv. původnostní a existenci tzv. dobrovolnostní svobody a důsledcích s tím spojených informovat.

2 NÁZORY LAICKÉ VEŘEJNOSTI NA NEEEXISTENCI SVOBODNÉHO ROZHODOVÁNÍ

Věřím, že každý filozofický podnik hoden toho jména, by měl začít reflexí relevantních faktů. Já chci dojít k doporučení toho, jak bychom k pravdě přírodní kauzality mohli přistupovat v budoucnu. Relevantními výchozími fakty tak pro mě musí být to, jak k faktu přírodní kauzality přistupujeme nyní.

Vhodným výchozím bodem jsou data Světového výzkumu hodnot (World Value Survey). Tento průzkum se lidí ptal na míru jejich „pocitu svobody rozhodování a kontroly nad životem“ (Inglehart et al. 2014, s. 102). Zjištění bylo takové, že 70 161 dotázaných z 51 zemí se cítilo spíše svobodně. Na škále od 1 („takový pocit vůbec nemám“) do 10 („jsem naprosto svobodný a mám naprostou kontrolu nad svým životem“) byla polovina dotázaných nad hodnotou 6,5 a polovina pod ní (medián=6,53). To znamená, že počet lidí, kteří se cítili být spíše svobodní, byl stejný jako počet všech ostatních na škále. Jednoduše, pocit svobody převládal.

Konkrétnější představu o lidových pocitech svobody lze dále získat i pohledem na jednotlivé země. Tak např. medián Turecka byl 4,45; Albánie 4,73; Ukrajiny 5,16; Bosny 6,06; České republiky 6,50; Mexika 7,56; a Venezuely 8,01 (Inglehart et al. 2014, s. 102–103). Existují tedy společnosti, kde lidé pocit svobody a kontroly spíše nemají.

Už z této schematicke reprezentace lze vyvodit první závěr: mezi lidovými přesvědčeními o svobodě vůle a kontrole nad životem existují rozdíly. Lidé v Turecku se v roce 1996 cítili téměř jen z jedné poloviny tak svobodní, jako lidé ve Venezuele ve stejný rok. Tato čísla samozřejmě neříkají nic o tom, zda a jak moc je někdo skutečně svobodný. Poskytují nám pouze představu, vcelku solidní představu, o tom, jak si lidé svobodu představují, co si o ní myslí a jak ji cítí.

Tento výzkum nicméně trpí jedním zásadním nedostatkem: pojem svobody, který byl v otázce užít, nebyl blíže definován a my, stejně jako dotazovaní, tak nevíme, zda se jedná o svobodu, která musí být nutně v rozporu s přírodní kauzalitou (Dennett, 2004). Proto budou dále data čerpána jen ze studií, které se tomuto nedostatku snaží explicitními nebo alespoň explicitnějšími definicemi předejít.

Výše jsem jmenoval dva tematické okruhy, ve kterých se přesvědčení o nesvobodě vůle nějak projeví – etika a politika. S reflexí konkrétních projevů nevíry ve svobodu rozhodování začnu ve sféře etiky, tj. oblasti konkrétního lidského jednání.

2.1 Laická nevíra ve svobodu rozhodování a etika

Snad nejznámější studie zkoumající vlivy nevíry ve svobodu rozhodování na jednání je výzkum Vohsové a Schoolera (2008). Tito autoři zjistili, že participanti vystaveni textu, který popírá svobodu rozhodování, projevují menší víru ve svobodu a větší náchylnost k podvádění, než participanti vystaveni neutrálnímu textu. Dle autorů tak vede snížení víry ve svobodu k utlumení snahy, kterou jedinec vynaloží na sebekontrolu a na morálně žádoucí jednání (Vohs a Schooler 2008, s. 49–50).

O negativních vlivech nevíry ve svobodu vůle hovoří i Baumeister a kolegové (2009). Ve své studii užili stejné metody jako Vohs a Schooler a došli k zjištění, že participanti podmíněni k menší víře ve svobodu byli méně nápomocní a náchylnější k agresivnímu chování (Baumeister et al. 2009, s. 265–266). I zde autoři své závěry vysvětlují tvrzením, že podrývání pocitu svobody vede k utlumení jedincova pocitu kontroly nad jeho činy. Lidé zbaveni pocitu kontroly dochází k závěru, že nezáleží na tom, co udělají, protože „nemohou jednat jinak“ (Baumeister et al. 2009, s. 261).

Různé míry víry ve svobodu se dle jiné studie projevují i na pracovních výkonech (Stillman et al. 2010). Výzkumníci sledovali 61 zaměstnanců pracovní agentury a zjistili, že nadřízení hodnotili lépe výkony těch zaměstnanců, kteří v dotazníku projevovali silnější víru ve svobodu. Také v tomto případě hrála ve vysvětlení hlavní roli sebekontrola. Ta je dle autorů nutná pro lepší pracovní výkony a vyžaduje mentální námahu (Stillman et al. 2010, s. 48). Když jsou však lidé přesvědčení, že svým jednáním kvůli přírodní kauzalitě „nemohou nic změnit“ (Stillman et al. 2010, s. 44), ztrácí potřebu tuto mentální námahu na sebekontrolu jakkoliv vynakládat. Lidé věří, že bez svobody rozhodování nedovedou ovlivnit budoucí dění, a tak nevidí důvod, proč se vůbec snažit.

Tyto závěry jsou však problematické, protože odporují poznatkům z jiných studií. Nahmias s kolegy předložili participantům myšlenkový experiment, ve kterém superinteligentní počítač v roce 2150 předpověděl, že se muž jménem Jeremy v roce 2195 rozhodne vykrást banku. Dle většiny participantů (76 %, n=21) se Jeremy rozhodl svobodně (Nahmias et al. 2005, s. 566), protože se „mohl rozhodnout jinak“ (Nahmias et al. 2005, s. 568). Je však možné, že si participanti neuvědomovali, že taková předpověď by byla možná jen ve vesmíru, ve kterém vše podléhá kauzálním přírodním zákonům (Nahmias et al. 2005, s. 569). Proto autoři provedli druhý experiment, ve kterém roli kauzality, tj. spojení příčiny a účinku, participantům předvedli jasněji.

Zdůraznění role přírodní kauzality byla realizována zmíněním role genů a prostředí při dospívání. Participantům byl předložen fiktivní příběh dvojčat, Freda a Barneyho, která byla po narození odevzdána k adopci. Barney skončil v rodině, kde je hlavní důraz kladen na pomoc druhým.

Fred byl adoptovaný rodinou, která jako to nejhodnotnější vnímá peníze a ukájení vlastních potřeb. Různé výchovy pak způsobily i různé charakterové vlastnosti. Barneymu i Fredovi se později v životě stane, že naleznou peněženku plnou peněz. Fred si peněženku ponechá, zatímco Barney ji vrátí majiteli.

I přes důraz na vlivy faktorů, které ani Fred, ani Barney neměli ve své moci (geny a rodiče), však většina participantů (76 %, n=34) i nadále tvrdila, že jak Fredovo, tak Barneyho rozhodnutí bylo svobodné. Většina dotazovaných, stejně jako v předchozím experimentu, byla zároveň přesvědčená, že jak Fred, tak i Barney měli možnost rozhodnout se jinak (Nahmias et al. 2005, s. 570). Autoři došli k názoru, že pro laiky nepředstavují kauzální činitele jako jsou geny a prostředí něco, co ohrožuje svobodu rozhodování (Nahmias et al. 2005, s. 571).

Na jednu stranu se tak ukazuje, že lidé vystaveni tezi přírodní kauzality mají pocit, že nemají kontrolu nad svým jednáním a to je vede k lhostejnosti vůči podobě tohoto jednání. Na druhou stranu lidé věří, že i přes vnější faktory určující výsledný charakter člověka si můžeme i nadále volit mezi alternativami a tím svobodu rozhodování zachovat. V prvním případě participantů o kontrolu zdánlivě přichází, v druhém zůstává kontrola kauzalitou nedotčena. Čím je tato neshoda způsobena? Okamžitou odpovědí badatelů je vždy „*fatalismus*“.

Miles (2011) tvrdí, že autoři studií o negativních vlivech nevíry ve svobodu chybně sloučili koncept přírodní kauzality a fatalismu (Miles 2011, s. 214). To je chyba, protože přírodní kauzalita tvrdí jen to, že každá událost ve vesmíru má svou příčinu – to ale neznamená, že jednou z takových příčin nemůže být nějaký lidský skutek či myšlenka. Fatalismus je na druhou stranu teze, dle které lidské skutky či myšlenky žádnou kauzální roli nemají. Ve fatalistickém světě jedinec nemůže dění kolem sebe ovlivnit jinak, jak to bylo předurčeno (Miles 2011, s. 214). Kdyby Oidipus nežil ve fatalistickém vesmíru, mohl se *vyhnout* velikým nesnázím, které ho potkaly (Sobek, 2010, s. 85-86).

Dle Milese tak nebyla zkoumána lidová přesvědčení o dopadech platnosti přírodní kauzality, nýbrž přesvědčení o dopadech *fatalismu*. Za zmínku stojí, že takový fatalismus se zdá být v našem vesmíru neplatný (viz Dennett 2004, kap. 3). Chybu, kterou Miles popisuje, lze zřetelně předvést na dotazníku Rakose a kolegy (2008).

V tomto dotazníku jsou svoboda a nesvoboda chápány jako opaky jednoho kontinua. Participantům je pak předloženo 22 tvrzení, u kterých vyjadřují míru pravdivosti (1 – „není vůbec pravda“; 5 – „je vždy pravda“). Výsledné hodnoty se na závěr sčítají (22 – „nikdy nejsme svobodní“; 110 – „jsme naprosto svobodní“) (Rakos et al. 2008, s. 25). 4 z 22 tvrzení však hovoří o omezení svobody na základě „většího plánu“ nebo „vyšší moci“ (Rakos et al. 2008, s. 39–40), což s velikou

pravděpodobností (viz níže) vyvolává dojem předurčenosti a nevyhnutelnosti, tj. dojem fatalismu. Důležité je, že výsledný názor participanta je získán jak jeho odpověďmi na ostatní body, tak odpověďmi na fatalistická tvrzení o nadpřirozené předurčenosti. Tímto způsobem dochází k nerozlišování přírodní kauzality a fatalismu přesně tak, jak to kritizuje Miles výše.

Kriticky se tak musíme stavět i k jakýmkoliv výsledkům, které z tohoto dotazníku vycházejí. Příkladem je studie Feldmana a Chandrashekara (2017), dle které lidé vnímají život bez svobody rozhodování jako méně smysluplný, šťastný a unikátní než život se svobodou vůle (Feldman a Chandrashekar 2017, s. 542). Avšak kvůli zmatení v samotném dotazníku není takový závěr vůbec důsledkem přírodní kauzality, nýbrž přírodní kauzality a fatalismu. My pak samozřejmě nevíme, čím je závěr způsobený spíše, protože míry souhlasů s těmito koncepty jsou ve výsledku zkombinované. V tomto případě je Milesova kritika bezesporu namístě. To však neplatí pro jím primárně kritizované výzkumy. Bližší pohled totiž ukazuje, že Milesem kritizované studie tímto pochybením netrpí.

Dva z autorů kritizovaných výzkumů se v odpovědi Milesovi brání tvrzením, že tzv. *škála svobodné vůle a determinismu* (FAD), která byla ve studiích užívána pro vyhodnocení lidových přesvědčení o svobodě, obsahovala i podškálu „víra v osud“. Participant, kteří byli vystaveni textu o neexistenci svobodného rozhodování, však na tuto položku neodpovídali jinak než kontrolní skupina, která četla text neutrální (Vonasch a Baumeister 2013, s. 225). To znamená, že participant, kteří četli text o kauzalitě, věřili v osud stejně, jako participant, kteří četli neutrální text. Kdyby dotazovaní kauzalitu s fatalismem slučovali, viděli bychom opačný trend – text o kauzalitě by vedl k větší víře v osud. To se však nestalo a text o kauzalitě měl vliv jen na podškálu „víra ve svobodu rozhodování“. Tuto obranu nepřímou podporují i Paulhus a Carey (2011).

Ti zmíněný otazník FAD upravili na FAD+. Cílem bylo, aby participant z dotazníku jasněji pochopil, že přírodní kauzalita neznamena nevyhnutelnost a že člověk své okolí ovlivnit může (Paulhus a Carey 2011, s. 102). V testu tak dotazovaní souhlasili s tvrzením „Stejně tak jako chování zvířat, je i chování lidí v souladu s přírodními zákony“ (podškála „vědecký determinismus“) a zároveň nesouhlasili s tvrzením „Osud má plán pro každého z nás“ (podškála „fatalistický determinismus“) (Paulhus a Carey 2011, s. 98). Tím autoři dokázali, že lidé, je-li jim to vysvětleno, nevyhnutelnost či předurčení nezaměňují za přírodní kauzalitu. I zde lze předvést příklad.

MacKenzie s kolegy (2014) užili dotazník FAD+ ve svém výzkumu o dopadu nevíry ve svobodu na pocit vděku. Autoři zjistili, že participant, kterým byla utlumena víra v existenci svobody rozhodování, cítili opakovaně méně vděku, protože věřili, že jim pomoc není poskytována

dobrovolně (MacKenzie et al. 2014, s. 9). O rozdílu mezi „vědeckým“ a „fatalistickým“ determinismem přitom participanti věděli již ze samotného dotazníku (MacKenzie et al. 2014, s. 4).

Mělo by tak být vidět, že výsledky studií, které zřetelně nerozlišily mezi kauzalitou a fatalismem, jsou přinejmenším pochybné. Nelze ale s jistotou tvrdit, že takovému metodologickému pochybení podlehl každá studie o důsledcích nevíry ve svobodu. Studie, které užily dotazníku FAD+, se zdají být i nadále, alespoň v tomto ohledu, robustními – i proto, neuvedu-li jinak, budou všechny dále citované studie využívat FAD+.

Touto odbočkou jsem se pokusil zjistit, zda je to právě fatalismus, jak tvrdí badatelé jako je Miles, co způsobuje nekonzistence v lidových názorech na možnost kontroly v kauzálním světě. Ukázalo se, že fatalismus někdy příčinou je. Není však dokázáno, že je *výlučnou* příčinou ztráty pocitu kontroly.

Je tedy možné, že některá ze studií, nebo celá skupina studií, pochybila v něčem jiném? To lze zjistit pohledem na nově vznikající pokusy o replikaci těchto starých výzkumů.

Nadelhoffer a kolegové (2020) se pokusili replikovat tvrzení, že nevěřící ve svobodu jsou náchylnější k podvádění. Autoři opakovaně předvedli, že utlumit v participantech pocit svobody pomocí textu o kauzalitě je problematictější, než by se ze studie Vohsové a Schoolera mohlo zdát (Nadelhoffer et al. 2020, s. 4, 6, 7). Drobné rozdíly ve vírách ve svobodu se spolehlivě podařilo detekovat až s mnohem větším vzorkem participantů (n=804) a poupravenou formou prezentace textů o nesvobodě rozhodování (Nadelhoffer et al. 2020, s. 7). I přes spolehlivější metodu manipulace víry ve svobodu a větší vzorek (n=982) se však ve finálním experimentu autorům rozdíly v náklonnostech k podvádění (a sobeckému chování obecně) detekovat nepodařilo (Nadelhoffer et al. 2020, s. 9).

Přitom rozhodně nelze tvrdit, že by byly víry lidí ve svobodu rozhodování kategoricky neměnné. Ent a Baumeister (2014) došli ke zjištění, že lidové pocity svobody se mění i s aktuálním tělesným rozpoložením jedince. Menší pocit svobody tak projevovali epileptici nebo lidé trpící panickými záchvaty. Méně svobody cítili dále i participanti, kteří byli právě hladoví, potřebovali močit, anebo dlouho neměli sexuální styk (Ent a Baumeister 2014, s. 150–152). Je zřejmé, že lidové pocity svobody nejsou neměnné – můžeme si vzpomenout i na rozdíly citované na začátku kapitoly. Zdá se ale, že takové výrazné změny ve vírách, contra Vohs a Schooler, nejsou snadno dosažitelné pouhými texty o kauzalitě a svobodném rozhodování.

I Crone a Levy (2019) hledali spojení mezi nevírou ve svobodu rozhodování a projevy antisociálního. Ani v této druhé největší studii (n=921) však nebyla nalezena žádná spojitost ani mezi

nevírou ve svobodu a antisociálním chováním, ani mezi vírou ve svobodu a prosociálním chováním (Crone a Levy 2019, s. 615).

Doposud jsme tak došli k následujícímu. Existují studie, dle kterých vede některé jedince nevíra ve svobodu rozhodování ke ztrátě pocitu kontroly nad jejich jednáním a stavem jejich okolí. To se projevuje například větší sobeckostí, podváděním, agresivitou, menším vděkem, menším výkonem v práci anebo ztrátou pocitu smysluplnosti v životě. Dále se však ukázalo, že kvůli své zá-
měně kauzality a fatalismu se ne všechny z těchto závěrů zdají být platné. K jistotě těchto závěrů pak nepřidávají ani neúspěšné pokusy o jejich replikaci, ani studie jim kontradiktorické.

Můžeme tak bezpečně tvrdit, že spojení nevíry ve svobodu s antisociálním chováním je vy-
vrácené a že původní studie proklamující negativní důsledky byly pouze v něčem pomýlené? Ne-
máme nic, co by takový závěr podpořilo – ne všechny zmiňované negativní důsledky byly totiž ně-
jak zpochybněny. To je první důvod, proč je třeba literaturu prošetřovat dále. Druhým důvodem je
to, že nám stále zbývávají projevy nevíry ve svobodu ve sféře politiky.

2.2 Laická nevíra ve svobodu rozhodování a politika

Protože by se označení „sféra politiky“ mohlo zdát vágnějším než „sféra etiky“, je nejdříve nutné
osvětlit, co jím míním. To lze dost dobře realizovat komparací politiky s etikou. Převážně totiž platí,
že se obě tyto domény překrývají. To se projevuje tak, že stát zakazuje eticky nepřijatelné činy,
např. cílenou vraždu. V případech, kdy k takovým činům dochází, stát zasahuje s cílem porušovate-
le norem nějak perzekuovat. V tom spočívá celý institut trestu, který je tím nejhlavnějším tématem
v diskuzi o důsledcích neexistence svobody rozhodování.

Avšak zůstat jen u trestání by bylo přinejmenším neúplné, protože stát nerozhoduje jen o
trestání, nýbrž, do vyšší či nižší míry, i o odměňování. V této druhé doméně odměňování se jedná o
tzv. distributivní spravedlnost, jejíž nejzákladnější otázkou je, kdo má dostat jaké množství
prostředků k blahobytu. Řeč je tak např. o výši mezd, daních, ale i záležitostech jako je systém soci-
álního zabezpečení a jeho obsahy.

Konkrétních témat obou složek sféry politiky je vícero. Cílem nicméně není předložit něja-
kou politickou teorii, či spíše teorii politiky, nýbrž rozlišit sféru politiky od sféry etiky. Zmínka o in-
stitutu trestu a distributivní spravedlnosti je pro to dostatečná ze dvou důvodů. Za prvé, otázka tres-
tu a distributivní spravedlnosti jsou místa, ve kterých se různé víry ve svobodu rozhodování projeví
nejvýrazněji. Že se víra ve svobodu rozhodování projeví na distributivní spravedlnosti může být pro
někoho překvapením. Není ale divu – již jsem zmínil, že právě trest byl doposud nejhlavnějším

fokusem diskuzí o důsledcích nevíry ve svobodu. Trest však není jediným místem, kde je svoboda rozhodování důležitá.

Druhým důvodem za zmínkou trestání a distributivní spravedlnosti je přesvědčení, že nám obě tyto složky politiky dovolí identifikovat rys, který politiku rozliší od etiky. Tímto rozlišujícím rysem je fakt, že jsou obě *institucionalizované*. To znamená, že jejich jednotlivé praktiky jsou nějak právně ukotveny a omezeny. Důležité je i to, že jakýmkoliv výsledkům sféry politiky – např. zvýšení minimální mzdy – předchází hlasování buď reprezentantů občanů, anebo občanů samotných. Právě v tomto procesu schvalování pak může dojít k tomu, že se sféry etiky a politiky přestanou překrývat. Snadno se stane, že je odsouhlaseno a uzákoněno něco, co není vůbec etické – diktatury 20. století jsou toho příkladem. Hlavním kritériem je někdy totiž počet hlasů, nikoliv status pravdy.

Řečeno stručně: pohybuje-li se ve sféře politiky, hovoříme o zákonech a z nich plynoucích praktikách, které vzniknou blíže nespecifikovaným procesem hlasování.

Důvod pro toto nekrátké vymezení sféry politiky bude zřejmý na konci kapitoly. V tuto chvíli je načase přejít ke zkoumání projevů nevíry ve svobodu rozhodování, k našemu hlavnímu předmětu. Začít, jak bylo naznačeno, je třeba s institutem trestu.

2.2.1 *Institut trestu*

Jakou roli hraje svoboda rozhodování v institucionalizovaných podobách trestu? Ze všeho nejdříve je třeba zmínit, že typů, ospravedlnění či teorií trestů je několik (Honderich 2006). Od dané teorie se pak odvíjí jak podoba trestu, tak i vyžadovaná míra svobody rozhodování. Ospravedlnění trestu, které je lidovým intuicím nejvlastnější (Nadelhoffer et al. 2013) a které je se svobodou nejužěji spjaté, je *retributivismus*. Proto je to právě retributivismus, co je badateli zkoumáno v souvislosti se svobodou rozhodování. Výzkumníky zajímá, zda si lidé myslí, že si nesvobodný člověk zaslouží odplatu za svůj zločin. *Trestem* tak dále rozumím jenom *retributivní trest*. O ostatních typech a cílech trestu bude zmínka ve třetí kapitole.

Tedy první otázka zní, jak retributivismus souvisí se svobodou rozhodování? Snad ne moc krátkou odpovědí je, že retribuice vyžaduje, aby byl pachatel *odpovědný*. Totiž retributivní trest za nějaký čin je spravedlivý jenom tehdy, když za něj pachatel nese odpovědnost. Filozofy je nám pak řečeno, že odpovědný může být nicméně jenom ten, kdo se k trestnému činu rozhodl svobodně (viz Sobek 2010, s. 17, 50, 57, 124; Lata 2007, s. 49; Tvrđý 2015, s. 147–148, 153–154, 164; Honderich 1969, s. 13; 2006, s. 17; Baggini 2015, s. 120, 122, 127, 131; Harris 2015, s. 53, 56–57). Toto spojení lze schematizovat:

svoboda rozhodování → odpovědnost → trest.

Zde je ale vhodné zmínit, že např. český trestní zákoník, jak mi bylo vysvětleno právníčkou z praxe, se o „svobodě rozhodování“ vůbec nezmiňuje:

tento pojem [je; pozn. Kish] velmi vágní a v souvislosti s trestním právem bych ho nikdy nepoužila. Pokud jste ale pod termínem „svoboda rozhodování“ měl na mysli právě subjektivní stránku [soubor znaků, které charakterizují psychiku pachatele ve vztahu k trestnému činu; pozn. Nováková], pak se o ní zákon zmiňuje právě v § 13 odst. 1 TZ. (Nováková, osobní korespondence)

Citovaný paragraf trestního zákoníku tvrdí, že k „trestní odpovědnosti za trestný čin je třeba úmyslného zavinění, nestanoví-li trestní zákon výslovně, že postačí zavinění z nedbalosti (§ 13 odst. 2 zákon č. 40/2009 Sb., trestní zákoník). To ale znamená, že trestní odpovědnost může nést i někdo, kdo čin spáchal z nedbalosti, resp. z nevědomé nedbalosti (§ 16 odst. 1 písm. b) zákona č. 40/2009 Sb., trestní zákoník). V takových případech je nonsens hovořit at' už o úmyslném záměru, nebo o svobodě rozhodování.

Schematické spojení svobody rozhodování a trestání podané výše je tak ve skutečnosti neúplné. V praxi může být totiž potrestaný i pachatel, který se pro daný čin nijak nerozhodoval: „Tedy trestně odpovědný je pachatel pokud spáchá trestný čin s úmyslným anebo nedbalostním zaviněním“ (Nováková, osobní korespondence). Za zmínku stojí i to, že český trestní zákoník přitom není jediný, který o svobodě rozhodování *nehovoří* (srov. Baggini 2015, s. 135).

V tuto chvíli tak musíme říct, že svoboda rozhodování není *nutnou* podmínkou možnosti trestu. Důsledkem toho je, že jakékoliv její spojení s trestáním bude volnější, než jak by se na první pohled mohlo zdát. Já budu prozatím „úmyslný záměr“ a „svobodné rozhodnutí“ vnímat jako identické. K pravděpodobnému důvodu jejich diferenciaci v trestním zákoníkú se vrátím níže. Krátce je třeba se pozdržet i u pojmu „odpovědnost“.

Jedním problémem definice odpovědnosti je, že krom trestní odpovědnosti se hovoří i o *morální* odpovědnosti. Rozlišení mezi nimi lze však do veliké míry vnímat stejně, jako rozlišení mezi etikou a politikou podané výše. Pro mé potřeby není nezbytné toto rozlišení odpovědnosti udržovat. Druhou a vážnější potíží je, že budeme pracovat s *lidovým* rozuměním odpovědnosti. Neexistuje ale důvod myslet si, jak se filozofům často děje, že jakákoliv filozofická definice odpovědnosti bude odpovídat té lidové. To platí minimálně do doby, než reflektujeme kvantitativní data. Proto budu odpovědnost chápat čistě funkcionálně – „odpovědnost“ bude odkazovat na předmět výzkumu dále citovaných studií.

Toto krátké vylíčení vztahu svobody rozhodování a trestu nám naznačuje na co se zaměřit dále: projevuje se nějak nevíra ve svobodu rozhodování na lidových postojích vůči retributivnímu trestání? A je zde vztah mezi nevírou ve svobodu rozhodování a retributivním trestáním také komplikovaný? Hypotéza zní: nižší víry ve svobodu rozhodování povedou lidi k nižšímu přiřizování odpovědnosti a to pak k nižším mírám trestu. Platnost této hypotézy lze velice snadno ověřit.

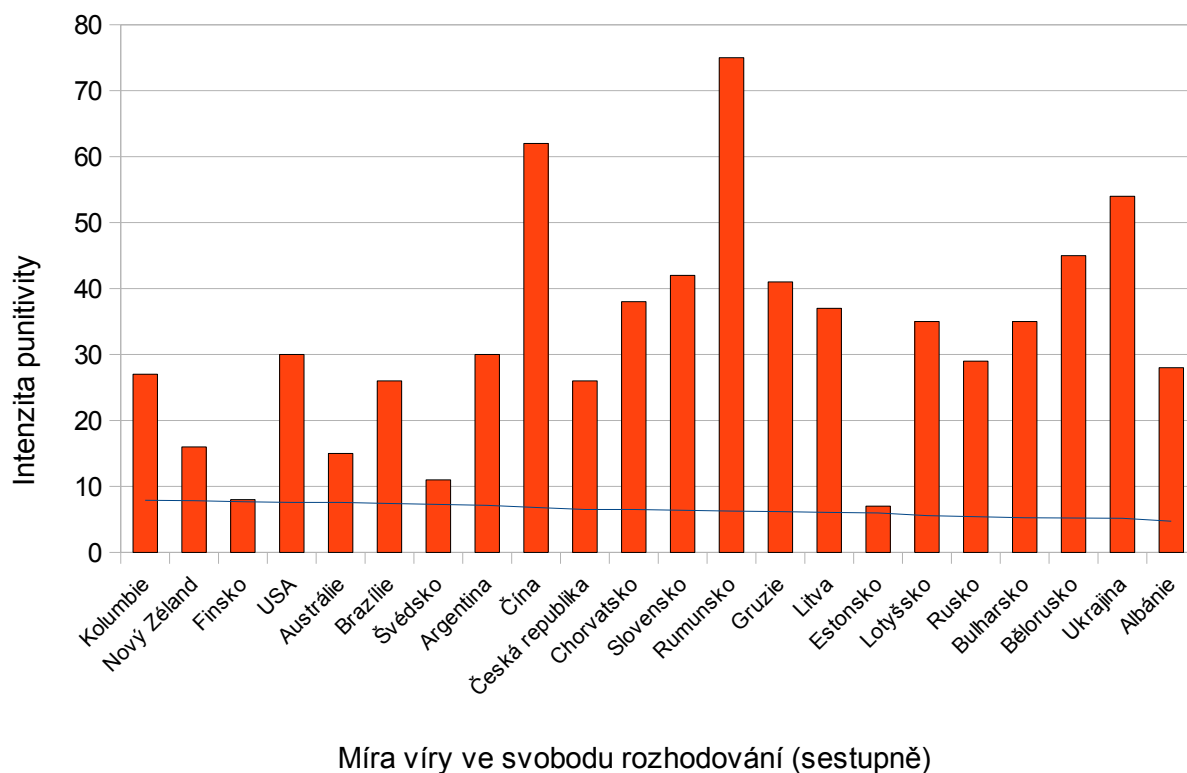
Vzpomeňme si na data o lidových vírách, se kterými jsme začali. Ty nám např. ukázaly, že lidé v 90. letech v Bosně cítili méně svobody a kontroly než lidé ve stejnou dobu v České republice. Tyto údaje nyní můžeme zkombinovat s informacemi o lidové náklonnosti k retributivismu, o kterých referují Mayhew a van Kesteren (2002).

V *Mezinárodním průzkumu obětí trestné činnosti (International Crime Victimization Survey)* z 90. let byl participantům z různých zemí předložen fiktivní scénář, ve kterém 21letý muž ukradne barevný televizor. Muž je však dopaden a podruhé usvědčen ze zločinu loupeže (Mayhew a van Kesteren 2002, s. 66–67, pro celé znění scénáře viz s. 90). Participantí měli zvolit podobu persekuce (pokuta, vězení, prospěšné práce, podmíněný trest a jiné) a u možnosti vězení i délku odnětí svobody v měsících. Právě tato délka měřila to, co nazývám *intenzitou lidové punitivity* (Mayhew a van Kesteren 2002, s. 67). Intenzitu lidové punitivity zde vnímám jako zastoupení lidové náklonnosti k retributivismu.¹

Nyní je možné v širším měřítku vyobrazit, jaký je v praxi u široké veřejnosti vztah mezi mírou víry ve svobodu rozhodování a jejich postoji k retributivismu. Naše hypotéza byla taková, že čím menší víra ve svobodu rozhodování, tím menší intenzita trestu. Spojením dat o mírách lidových přesvědčení o svobodě (Inglehart et al. 2014, s. 103) s právě představenými daty o intenzitě punitivity (Mayhew a van Kesteren 2002, s. 87–90) ji můžeme ověřit.

1 Z výsledných dat pak můžeme vyčíst, že sice jen 36 % participantů z Ukrajiny (n=1509) bylo pro vězení, avšak průměrná navrhovaná doba odnětí svobody byla na Ukrajině 54 měsíců. Na druhou stranu 46 % participantů z Albánie (n=1498) bylo pro uvěznění lupiče, avšak jejich průměrná navrhovaná doba odnětí svobody byla 28 měsíců (Mayhew a van Kesteren 2002, s. 85–86 a 88). Tedy co do četnosti uvěžňování je více retributivní Albánie, kde bylo pro odnětí svobody 46 % dotazovaných; co do intenzity uvěžňování je však více retributivní Ukrajina, kde byla průměrná navrhovaná doba vězení o 26 měsíců delší než v Albánii. Míra punitivity, se kterou budu dále pracovat já, je míra *intenzity* uvěžňování, tj. průměrná doba uvěznění v měsících.

Graf 1 - Míra víry ve svobodu rozhodování a intenzita punitivity. Všechna data jsou z 90. let. Oba výzkumy pracovaly s podobně velikými počty participantů. Graf vlastní.



Výsledná data ukazují, že naše není podpořena. Dokonce se zdá, že trend je inverzní tomu, který jsme očekávali – s klesající mírou víry ve svobodu rozhodování (osa x) intenzita punitivity (osa y) *stoupá*. Zdá se tedy, že čím je lidová víra ve svobodu rozhodování menší, tím více jsou laici pro ukládání přísnějších trestů. Tento závěr však není bezproblémový.

Je třeba si všimnout toho, že vysoké intenzity punitivity se nacházejí po celé stupnici (srov. Ukrajina, Čína a USA). To samé s nízkými intenzitami (srov. Estonsko a Finsko). Je zjevné, že intenzita punitivity není závislá *jenom* na míře víry ve svobodu rozhodování, ale např. i na socioekonomické vyspělosti daného státu, jak upozorňují autoři (Mayhew a van Kesteren 2002, s. 80).

I v případě laiků se zjevuje stejný závěr, ke kterému jsme došli výše podanou reflexí českého trestního zákoníku: spojení svobody rozhodování s retributivním trestáním *není tak přímé, jak se na první pohled zdálo*. Porozumění charakteru tohoto spojení si žádá další analýzu.

V rozumném rozsahu není možné hledat všechny faktory, které mají na vztah svobody a trestání vliv. Nicméně je dost dobře možné sledovat, jak a proč lidé přičítají odpovědnost, což je prostředník svobody rozhodování a retributivního trestání.

Jednu z prvních studií, která charakter přičítání odpovědnosti zkoumala podrobněji, provedli Nichols a Knobe (2007). Ti participantům (n=44) popsali dva činy, které se staly v kauzálním světě: vraždu a daňový podvod (Nichols a Knobe 2007, s. 669). Úkolem participantů bylo posoudit, zda jsou aktéři ve scénářích za své činy odpovědní.

Pachateli daňového podvodu odpovědnost z veliké míry přičítána nebyla (učinilo to jen 23 % dotázaných), zatímco pachatele vraždy jako odpovědného vnímala více než polovina dotázaných (64 %). Důvodem tohoto rozdílu je dle autorů míra emocionální odpudivosti daného činu (Nichols a Knobe 2007, s. 676). Lidé jsou náchylnější přičítat odpovědnost za emocionálně odpudivý čin nehledě na to, že se k činu pachatel nerozhodl svobodně.

Rýsují se dvě zjištění. Za prvé, znalost přírodní kauzality způsobuje, že někteří lidé skutečně odmítají přičítat odpovědnost za některé činy. To je v souladu jak s našim závěrem o pocitu ztráty kontroly u některých lidí z předchozího oddílu, tak i s poznatky dalších studií (viz Nahmias et al. 2004; 2005; Nichols 2006; Baumeister a Brewer 2012; Carey a Paulhus 2013; Shariff et al. 2014). Spojení mezi vírou ve svobodu a přičítáním odpovědnosti tu tak bezesporu je.

Naše druhé zjištění je, že toto spojení víry ve svobodu a odpovědnosti je podivné: za některé činy lidé připisují pachateli odpovědnost i přes znalost toho, že je pachatel podroben přírodní kauzalitě. Vliv na přičítání odpovědnosti, jak se zdá, má tedy nejen názor na existenci svobody rozhodování, ale i *obsah* činu, za který je odpovědnost přičítána. Řečeno obecněji: přičítání odpovědnosti je *závislé na kontextu*. To je hypotéza, kterou nyní budeme sledovat. Vhodným začátkem je práce Monroea a kolegů (2017), průkopníků této hypotézy (viz Monroe et al. 2014).

V té autoři upozornili na to, že když lidé posuzují něčí odpovědnost a s tím spojenou trestuhodnost, tak nevycházejí z nějaké abstraktní koncepce svobody rozhodování, nýbrž z konkrétních pachatelových možností a schopností pro volbu (Monroe et al. 2017, s. 192). Autoři své tvrzení podpořili experimenty.

V jednom experimentu výzkumníci vystavili každého participanta (n=275) právě jednomu ze sedmi textů. Šest textů různými způsoby (odkazem na genetiku/neurovědy/přírodní kauzalitu/osud/předpověditelnost) argumentovalo proti svobodě lidského rozhodování. Jejich cílem bylo snížit čtenářovu *obecnou* víru ve svobodu rozhodování. Sedmý text svobodu rozhodování obhajoval. Kontrolní participanté nebyli vystaveni žádnému textu.

Všem participantům byl následně představen jeden ze šesti fiktivních scénářů nemorálního jednání. Scénáře se pohybovaly od méně negativních („X se opaloval na veřejné pláži nahý“), po si-

lně negativní („X podával drogy středoškolákům“). Úkolem participantů bylo posoudit, do jaké míry jsou osoby ve scénářích odpovědné za své činy (stupnice od 0-vůbec až 6-naprosto).

Výsledky ukázaly, že v mírách přičítání odpovědnosti napříč všemi skupinami *nejsou žádné výrazné rozdíly* (Monroe et al. 2017, s. 194). Důvod je dle autorů ten, že při posuzování něčí odpovědnosti lidé nezvažují, zda mentální procesy pachatele trestné činnosti jsou nebo nejsou ovlivněné přírodní kauzalitou, ale zda má „*pozorovaný aktér*“ schopnost zvážit své možnosti a zda není omezený překážkami (Monroe et al. 2017, s. 195).

Tento poznatek vysvětluje, proč se podrývání víry v *abstraktní* svobodu neprojevuje na morálním jednání, což je zjištění výše citovaných studií Cronea a Levyho (2019) a Nadelhoffer a kolegů (2020). Víra v abstraktní svobodu, tj. přesvědčení, že jsou lidé „ultimátními původci svých činů“ (Monroe et al. 2017, s. 197), totiž v konkrétním morálním vyhodnocování nijak nefiguruje. V dalším experimentu Monroe a kolegové ukazují, že pro otázku toho, jak je někdo odpovědný, jsou pro lidi důležitější *záměry a dobrovolnost* pachatele, nikoliv status metafyzicky pojaté svobody rozhodování.

Participantům (n=282) byl předložen jeden ze čtyř scénářů. Ve všech scénářích dojde k nějakému morálně odpudivému činu, avšak jen v jednom, kontrolním, byl čin spáchán naprosto dobrovolně. Zbylé scénáře zdůrazňují, že pachatelův čin byl buď důsledkem nádoru v mozku (nejméně dobrovolný čin), traumatu z dětství (středně dobrovolný čin) anebo nedostatku sebekontroly (nejvíce dobrovolný čin) (Monroe et al. 2017, viz příloha dostupná online). Participantů měli dále posoudit, jak moc je daný pachatel odpovědný za svůj čin.

Nejméně odpovědnosti bylo přičítáno za nejméně dobrovolný čin. Nejvíce odpovědnosti přičítali participantů pachateli, jehož čin byl naprosto dobrovolný (Monroe et al. 2017, s. 197). Závěrem autorů je, že lidé svobodu rozhodování nevnímají jako něco abstraktního, nýbrž jako konkrétní schopnost jednat dle vlastních zájmů, aniž by tomuto jednání bylo bráněno (Monroe et al. 2017, s. 198).

O tom, že svobodu rozhodování lidé nevnímají jako abstraktní koncept o původnosti, ale konkrétní schopnost dobrovolnosti, svědčí i výsledek zkoumání Clarkové a kolegů (2014). Ti ve svém výzkumu tvrdí, že lidé jsou ve vnímání míry svobody rozhodování, a tedy i v připisování odpovědnosti, motivováni svou touhou potrestat emocionálně negativní činy (Clark et al. 2014, s. 508).

Poznatky Clarkové a kolegů dále rozvádí Monroe a Ysidron (2020). Dle nich to nejsou jen emocionálně negativní činy, co vede lidi k vnímání pachatele jakožto svobodného, a tedy i odpo-

vědného, ale *jakékoliv činy mimo normu* (Monroe a Ysidron 2020, s. 13). Tj. jakékoliv činy, které nejsou v souladu s tím, co je společensky očekávané.

Pro nás je na těchto studiích relevantní hlavně fakt, že se v nich zkoumá jak lidé připisují odpovědnost v *konkrétních kontextech za konkrétní činy*. Jakoby lidem v každodenní praxi nezáleželo jen na abstraktní schopnosti být původcem svých činů, ale i na konkrétní dovednosti jednat bez donucení (srov. Monroe a Ysidron 2020, s. 16).

Na podporu lze dále zmínit i meta-analýzu Feltze a Covaiho (2014), ve které autoři zjišťují, proč lidé vystaveni tezi přírodní kauzality nepřičítají odpovědnost pachatelům v *abstraktních scénářích*, v *konkrétních scénářích* však ano (viz Feltz a Cova 2014, s. 236). Jakákoliv odpověď musí souviset s tím, že *lidé nemají jediné pojetí svobody rozhodování*, na základě něhož by o odpovědnosti rozhodli.

S tímto rozlišením abstraktní a konkrétní lidové koncepce svobody rozhodování lze vysvětlit, proč menší víra ve svobodu rozhodování netlumí retributivismus (viz graf 1). Ukazuje se totiž, že je to přesvědčení o *abstraktní* koncepci svobody rozhodování, co netlumí retributivismus. Jen tak lze vysvětlit, proč soudci, jimž byla podryta jejich víra v existenci abstraktní svobody rozhodování, nesnižují výši udělovaného trestu (Genschow et al. 2020, s. 3). Jakmile se však soudcům předloží biomechanické vysvětlení příčin pachatelova jednání, čímž je zpochybněna pachatelova konkrétní schopnost dobrovolného rozhodování, soudci míru trestu signifikantně snižují (Aspinwall et al. 2012, s. 847)! Výše podaná analýza vztahu lidové víry ve svobodu rozhodování s lidovým vnímáním trestání poskytuje dva vcelku jisté závěry.

První závěr je, že v otázce intenzity trestání se lidé zaměřují na konkrétní schopnosti a záměry osob a nikoliv na to, zda jsou osoby původci svých myšlenek. Na konkrétní schopnosti dobrovolnosti se přitom nezaměřují jen laici, ale i patřiční odborníci z praxe. Na začátku sekce jsem upozorňoval na to, že se při určování podmínek odpovědnosti v českém trestním zákoníku nehovoří o „svobodě rozhodování“, ale o „záměru pachatele“. Zdá se, že důvod tohoto rozlišení spočívá ve faktu, že existují dvě koncepce svobody rozhodování – trestní zákoník je zainteresovaný jen v té druhé, která se týká dobrovolnosti.

Druhým a pro mnoho filozofů těžko stravitelným závěrem musí být uznání, že lidé mají právě dvě koncepce svobody rozhodování, mezi kterými se pohybují. Jedna je spojena s lidskou schopností jednat jinak, s absencí překážek a absencí donucení. Taková konkrétní koncepce svobody je *v souladu s přírodní kauzalitou* (viz Dennett 2004). Druhá lidová koncepce svobody je abs-

traktní a je spojena s lidskou schopností stát mimo přírodní kauzalitu, být *cusa sui*, tj. být ultimátním původcem svých myšlenek v nezávislosti na vnějších vlivech (viz Kane 1996).

Tento závěr bude dále rozpracován a konceptuálně podložen ve čtvrté kapitole. V tuto chvíli nám ještě zbývá předvést, že i víra v abstraktní svobodu rozhodování hraje v lidových světonázorech roli. To bude realizováno pohledem na lidové názory spojené s distributivní spravedlností.

2.2.2 *Distributivní spravedlnost*

Distributivní spravedlnost odkazuje ke „způsobům, kterými by se mělo přerozdělovat jmění, zboží, bohatství, kapitál, zásoby, benefity, rizika atd. v nějakých politických nebo sociálních rámcích“ (Ezra 2015, s. 75). Další analýza se bude zabývat spojením víry ve svobodu rozhodování s názory laiků na tyto předměty distributivní spravedlnosti. Na příkladu zdravotního pojištění lze předvést, jakou roli by při posuzování distributivních politik měla hrát víra ve svobodu rozhodování.

Jednou z charakteristik *veřejného* zdravotního pojištění, které jej rozlišuje od *soukromého*, je to, že léčba zdravotních problémů jedince je hrazena mj. daněmi členů celé společnosti (Wagstaff a van Doorslaer 2000, s. 1809, 1819). Náklady spojené s léčbou zdravotních komplikací jsou tak do jisté míry sdíleny celou společností. Souhlas s takovým systémem však zdánlivě předpokládá jednu věc: člověk z velké části nedovede ovlivnit své případné zdravotní potíže. Totiž jsou-li zdravotní potíže z větší části mimo sféru lidské kontroly, je spravedlivé zavést systém zdravotní péče pro všechny, protože riziku nemoci a (ne)schopnosti její prevence podléhají do značné míry všichni stejně nebo podobně.

Jedním z předpokladů možnosti veřejného zdravotního pojištění je tak lidové uznání toho, že člověk nemá naprostou kontrolu nad svým životem. Stejnou úvahu lze provést i v dalších oblastech distributivní justice. Nám stačí říct jen to, že případ zdravotního pojištění slouží jako jakýsi příklad.

Jestliže uznání, že člověk nemá naprostý vliv na své zdraví, vede k podpoře veřejného zdravotního pojištění, pak víra, že člověk má svůj život naprosto ve své moci, musí vést k jeho odmítnutí. Důvod je jasný: jestliže má člověk schopnost svobodného rozhodování, pak část jeho zdravotních komplikací musí být nutně důsledkem jeho rozhodnutí. To je podpořeno zjištěním, že větší víra ve svobodu rozhodování vede k většímu přičítání viny obézním lidem za jejich obezitu (Chandrashekar 2020, s. 3). V takovém případě je však nespravedlivé, aby se s následky rozhodnutí jednotlivce vypořádávala celá společnost. Proto je veřejně financované zdravotní pojištění nespravedlivé. Úvahu by opět bylo možné provést i s jinými otázkami distributivní spravedlnosti. My však přejdeme k hypotéze.

Naše hypotéza zní následovně: čím větší je víra ve svobodu rozhodování, tím menší je podpora veřejně dotovaných a státem zaručovaných systémů a politik spojených se *sociálním zabezpečením*. Tuto hypotézu lze díky nedávné studii Hannikainena a kolegů (2017) vcelku rychle ověřit.

V tomto výzkumu autoři zjišťovali, zda víra ve svobodu rozhodování souvisí s postojem, který jedinec zaujímá vůči tzv. *státnímu paternalismu*. Tj. vůči státem prosazovaným zákonům a regulacím spojených se sociálním zabezpečením (Hannikainen et al. 2017, s. 251). Na základě dotazníku autoři opakovaně zjišťovali, že lidé s *menší* vírou ve svobodu rozhodování podporují paternalistické zákony signifikantně více než lidé s *větší* vírou ve svobodu rozhodování (Hannikainen et al. 2017, s. 254, 255). Jistotu výsledku zesiluje i fakt, že podryvání lidové víry v obecnou svobodu vedlo ke zvětšení podpory státního paternalismu (Hannikainen et al. 2017, s. 256).

Zde je důležité zároveň zmínit, že jak na tomto místě, tak i v dále citovaných studiích, jsou veškerá spojení prováděna mezi vírami v *abstraktně* pojatou svobodu rozhodování, která byla měřena výše popsanou škálou FAD+ (s. 6). Cílem této poznámky je připomenout, že v lidových názorech hraje roli i abstraktní, nejen konkrétní svoboda.

Zjištění Hannikainena a kolegů lze koroborovat a dozvědět se i něco obecnějšího. Tito autoři velice dobře zmiňují, že „[z]astánci [ekonomického; pozn. vlastní] libertarianismu tvrdí, že paternalistické regulace narušují osobní autonomii, která však spočívá na jistých předpokladech o svobodné vůli a determinismu“ (Hannikainen et al. 2017, s. 251). Je-li tedy víra ve svobodu rozhodování spojena s postoji vůči distributivní spravedlnosti; a je-li postoj vůči distributivní spravedlnosti spojen s politickou orientací; víra ve svobodu rozhodování je dle principu tranzitivity spojena i s politickou orientací.

To bylo potvrzeno ve výše citované studii Careyové a Pulhuse (2013). Autoři zjišťovali, jak víra ve svobodu rozhodování koreluje s autoritářstvím, religiózností a vírou ve spravedlivý svět – dle autorů třemi významnými aspekty konzervatismu (Carey a Paulhus 2013, s. 131).

Autoři shledali, že lidé věřící ve svobodu rozhodování mají světonázor, který spíše odpovídá konzervativní ideologii (Carey a Paulhus 2013, s. 133 a 134). Z toho usuzují, že se věřící ve svobodu na socioekonomickém kompasu skutečně nachází spíše napravo. Autoři nicméně nezjišťovali, zda stejná korelace platí i pro socioekonomickou levice a *nevíru* ve svobodu rozhodování. Toto spojení je však možné zkusit etablovat i jinak.

S čím je socioekonomická levice asociovaná nejsilněji, je egalitarismus. Lze tak čekat, pravice bude krom výše jmenovaných třech aspektů charakteristická antiegalitarismem (srov. Honderich 2005, kap. 7). Druhů egalitarismu je ve skutečnosti mnoho a ne všechny jsou chtěné (viz An-

derson 1999) či rozumné (Honderich 2005, kap. 7). O egalitarismu tak promluví ještě níže (s. 29). V tento moment vnímám jako levicové politiky vnímám ty, jejichž cílem je zabezpečit rovnou možnost blahobytu všem osobám společnosti – jde tedy o *rovnost lidí v nároku a právu na důstojný život*.

Jedna taková levicová politika je veřejné zdravotní pojištění zmíněné výše. Další je větší podpora rovné distribuce bohatství je realizovaná např. menšími nerovnostmi mezd či progresivním daňovým systémem. A protože je nejvíce literatury právě na lidové názory o nutnosti ekonomických nerovností, využiji je. Hypotéza zní následovně.

Platí-li, že je nevíra ve svobodu rozhodování více asociovaná s politickou levicí, bude taková nevíra pozitivně korelovat s podporou větší ekonomické *rovnosti*. A naopak: koreluje-li větší víra ve svobodu s praktikami politické pravice, bude korelovat s větší podporou ekonomických *nerovností*.

Avšak zda nevíra ve svobodu s větší podporou ekonomické rovnosti skutečně koreluje, naneštěstí není vůbec jasné. Např. již zmiňovaný Miles cituje studie, dle kterých lidé věří, že chudoba je většinou důsledek jedincových rozhodnutí (2011, s. 212–213). To je v souladu se studií Bénabou a Tiroleho, ve které autoři referují o tom, že věřící ve svobodu rozhodování vyžadují redistribuci bohatství méně než jejich protějšky (Bénabou a Tirole 2006, s. 713). Nicméně Mercier a kolegové (2020) v nedávné studii opakovaně prokázali, že víra ve svobodu rozhodování maximálně *naznačuje* odmítání ekonomické rovnosti, nicméně spojení mezi nimi není signifikantní (Mercier et al. 2020, s. 7). Jasně přesvědčivý výsledek nelze vyvodit ani z již využitého Světového průzkumu hodnot (Inglehart et al. 2014, s. 103 a 171).

Data, která jsou nám přístupná v tuto chvíli, tak nedovolují s jistotou vyvozovat žádné závěry o spojení socioekonomické levice a nevíry ve svobodu rozhodování. Zároveň však táže data naznačují, že socioekonomická pravice je spojena s větší vírou ve svobodu rozhodování. V ideálním světě bychom se pokusili zjistit proč tomu tak je. V našem světě však nyní nezbývá než představit závěry této kapitoly a poté přejít od lidových názorů k těm filozofickým.

Dosavadní nekrátké vylíčení dat o roli víry ve svobodu rozhodování v našich životech přineslo následující plody.

Za první, ukazuje se, že přesvědčení, že se jeden nerozhoduje ve svém životě naprosto svobodně, má *spíše negativní* vliv na mentální zdraví a na chování lidí. To zůstává pravdou i tam, kde je lidem zřetelně vysvětleno, že přírodní kauzalita neeliminuje roli jejich rozhodnutí.

Za druhé, přesvědčení o svobodě rozhodování hraje roli v institutu trestu. Když se lidé seznámí s konkrétními příčinami jednání pachatelů trestné činnosti, vede je to ke zmírnění jejich retributivismu.

Za třetí, u trestání se jasně ukázalo, že lidé nemají jeden a právě jeden koncept svobody rozhodování, ze kterého by u morálního posuzování vycházeli. To je nejspíše nepříjemná zpráva pro filozofy, není to nicméně žádná novinka pro trestní právo. Tyto koncepty jsou dva: jde o svobodu v konkrétním a abstraktním smyslu. První smysl svobody s přírodní kauzalitou slučitelný je, druhý není. Více bude o dvou svobodách řečeno ve čtvrté kapitole.

Nakonec za čtvrté, zatímco u trestání figuruje konkrétní svoboda, v otázkách společenských politik týkajících se distributivní spravedlnosti figuruje svoboda abstraktní. Konkrétně z dat vyplývá, že věřící v abstraktní svobodu rozhodování se nacházejí spíše na politické pravici a jsou spíše proti egalitářským politikám. O spojení menší víry v abstraktní svobodu rozhodování s politickou levicí nevíme nic s jistotou.

Ve světle čtvrtého závěru – a zde se vracím ke své poznámce o významnosti mého vymezení sféry politiky jakožto sféry, ve které „hovoříme o zákonech a z nich plynoucích praktikách, které vzniknou blíže nespecifikovaným procesem hlasování“ –, lze nicméně čekat, že s měnícími se názory na možnost svobody rozhodování se budou měnit politické preference lidí.

3 NÁZORY FILOZOFŮ NA NEEEXISTENCI SVOBODNÉHO ROZHODOVÁNÍ

Doposud jsem se věnoval méně spekulativní stránce mého zkoumání – zjišťoval jsem, jak lidé na neexistenci svobody reagují právě teď. Tato kapitola se věnuje *normativní* stránce věci. V následujícím referuji o tom, jak bychom dle filozofů na neexistenci svobody *měli* reagovat.

Nutno poznamenat, že následující výčet filozofických názorů nemůže být úplný, drobná klarifikace výkladu je tak namístě. Ač totiž existuje malá, ale rostoucí skupina autorů, kteří svobodu z různých důvodů odmítají a hovoří jenom o pozitivních, které nám toto odmítání přinese, má většina dnešních filozofů za to, že svobodné rozhodování v nějakém smyslu existuje (Bourget a Chalmers 2014, s. 15). Tato druhá, majoritní, skupina se dále dělí na ty, kteří přírodní kauzalitu vnímají jako hrozbu pro naše praktiky a ty, dle kterých se žádné z našich praktik měnit nemusí.

V následujícím budu zmiňovat názory minoritní i majoritní. Přičemž ta část majoritní skupiny, která tvrdí že kauzalita naše praktiky ohrožuje, hovoří o našich reakcích na neexistenci svobody jen v momentech, kdy nám vysvětluje, *proč* je svoboda rozhodování potřebná. Budu-li tedy referovat o názorech zastánců takové svobody rozhodování, která je zcela neslučitelná s přírodní kauzalitou, budu hovořit jen o těch částech jejich práce, kde si tito autoři představují svět bez svobody rozhodování. Výklad přitom povedu stejnými místy, jako v druhé kapitole. Tj. začnu se sférou etiky a potom přejdu ke dvěma částem politiky: trestání a distributivní spravedlnosti.

Mým nynějším cílem je dokázat, že reakce, které bychom dle filozofů v důsledku neexistence svobodného rozhodování měli mít, se pohybují od naprosto negativních po naprosto pozitivní. Ve čtvrté kapitole se pak pokusím předložit způsob, jakým této rozdílnosti normativních dopadů rozumět. Na závěr budu tvrdit, že mnou předložené řešení je klíčem ke správné a konstruktivní komunikaci neexistence svobody rozhodování široké veřejnosti.

3.1 Neexistence svobody rozhodování a etika dle filozofů

Z historie filozofie je jen málo široce známých případů těch, kteří o důsledcích neexistence svobody rozhodování pro naši etiku hovořili v pozitivním světle. Snad nejznámějšími příklady jsou stoici (viz Mikeš 2010) a Baruch Spinoza (viz Švec 2015). Nejen, že oba z těchto příkladů nevidí neexistenci svobody jako něco nebezpečného, ba je pro ně dobré a zcela potřebné, abychom si tuto neexistenci explicitně uvědomili. Nicméně i přesto, že by pro můj výzkum byly tyto příklady bezesporu přínosem, referovat o nich nebudu, protože nauky stoiků a Spinozy vychází z diametrálně odlišných

metafyzických východisek (tj. silné teologické zatížení) než zde předkládaná studie (tj. naturalismus).²

Pokusy o formulaci pozitiv neexistence svobody vůle začaly aktivně přibývat až na posledním přelomu tisíciletí. Opomeneme-li nyní Teda Honderiche, kterému bude věnována čtvrtá kapitola, můžeme za počátek těchto pokusů považovat článek *Determinism al Dente* (1995) Derka Perebooma.

Hlavní tezí Perebooma je, že neexistence svobodného rozhodování není nutně ničivým faktem pro morálku. Pereboom sice uznává, že ve světle přírodní kauzality není racionální přisuzovat lidem „zásluhu“ za dobré činy a „vinu“ za ty špatné (Pereboom 1995, s. 30). I nadále však dává naprostý smysl snažit se o „morální nápravu“ nemorálních aktérů. Projevovat nesouhlas s aktérovým činem a žádat po něm, aby jej již nevykonával, můžeme totiž – logicky vzato – dělat tak, aniž bychom kohokoliv vinili (Pereboom 1995, s. 31). Otázkou zůstává, zda je takové oprostění od vinění *možné*.

Peter Strawson (2008) podal dnes velice slavnou odpověď, která se někdy označuje jako „naturalizace odpovědnosti“ (viz Russell 2017). Dle něj lidé vůči sobě zaujímají tzv. *reaktivní postoje*. Na „dobrou či špatnou vůli“ (Strawson 2008, s. 10) druhých reagujeme emocemi jako je resentment, vděk a cokoliv mezi (Strawson 2008, s. 6). Na druhou stranu existují i *objektivní postoje*, které zaujímáme např. vůči „psychologicky abnormálním“ aktérům. Strawson tvrdí, že bychom kvůli přírodní kauzalitě měli zaujímat jenom objektivní postoj vůči všem (Strawson 2008, s. 13). To by znamenalo, že bychom všechny aktéry vnímali jako objekty, které je třeba „zvládat“, „léčit“ či „cvičit“ (Strawson 2008, s. 9). Nikdo by dále nemohl být recipientem „resentimentu, vděku, odpuštění, vzteku či lásky“ (Strawson 2008, s. 10). Všechny tyto emoce či *reakce* na jednání druhých, jsou však pro lidi tak přirozené a neodmyslitelné, že je dle Strawsona nemožné se jich na základě jakkoliv silné teorie přírodní kauzality zbavit (Strawson 2008, s. 14).

Pereboom se Strawsonem nesouhlasí a trvá na tom, že znalost přírodní kauzality nás nevede nutně k zaujetí objektivního postoje, ale k pouhé úpravě těch reaktivních (Pereboom 1995, s. 38–39).

Např. hněv je dle Perebooma pro mezilidské vztahy spíše škodlivý, a tak je dobré se ho zbavit – v tom nám znalost přírodní kauzality může jenom pomoci (Pereboom 1995, s. 40). Bruce Waller tento bod později upravuje, a tvrdí, že hněvu se není radno zbavovat zcela, protože nás

2 Tyto nauky jsou nicméně i dnes velice přínosné a podivuhodně aktuální. Čtenářům tak vřele doporučuji do nich nahlédnout.

mnohdy motivuje k odporu vůči nemorálním praktikám (Waller 2015, s. 48–49). Dle Wallera je nicméně nutné, abychom na hněvu nestavěli naše instituty trestu (Waller 2015, s. 87), což dle něj děláme v nynějším „systému morální odpovědnosti“ globálního západu (Waller 2015, s. 216). Znalost přírodní kauzality je dle Wallera jednou z věcí, které nám pomohou tento systém odmítnout a opustit (Waller 2015, s. 261–262).

Krom vzteku pak Pereboom v reakci na Strawsona komentuje i smysluplnost odpouštění a projevů vděku či lásky. Odpouštění ani vděk dle něj nejsou kauzalitou dotčeny, protože ani jedno nemusí mít nic společného se *zásluhou*. Odpouštět můžeme proto, abychom druhým předvedli, že s nimi chceme i nadále *udržovat vztah*. Stejně tak vděk je rozumné projevovat i nadále, protože tím dáváme najevo naši radost z toho, že na nás druzí myslí (Pereboom 1995, s. 40). Ve všech těchto praktikách se obejdeme bez zásluhy, která vyžaduje svobodu rozhodování.

U otázky lásky se dle Perebooma ani netřeba pozastavovat – rodičovská láska ukazuje více než jasně, že milujeme i ty, kteří námi nejsou vnímáni jako vyvinutí morální aktéři schopni svobodného rozhodování (Pereboom 1995, s. 41).

Takto pojímané reakce vůči druhým komentuje i Robert Kane (1996). Kane uznává, že láska, přátelství, individualita či důstojnost jsou v nějakém smyslu možné i v případě platnosti přírodní kauzality (Kane 1996, s. 89). Zároveň však trvá na tom, že všechny tyto lidské podniky by byly objektivně hodnotnější v případě, kdyby lidé nebyli podmíněni přírodní kauzalitě (Kane 1996, s. 98). Pro Kanea je tak život s vědomím přírodní kauzality sice možný, je však chudší, protože v něm postrádáme pro nás bytostně důležitou schopnost být „ultimátními původci [našich] aktů a postojů“ (Kane 1996, s. 96, překlad vlastní).

S Kaneovým závěrem by nesouhlasil Julian Baggini (2015). Dle něj je důležité uvědomit si, že existuje vícero „pojetí svobodné vůle“ a „tvrdit o těch, se kterými nesouhlasíte, že to ve skutečnosti není svobodná vůle“, jednoduše nestačí“ (Baggini 2015, s. 209). Dle Bagginiho je mnoho svobod možných i s přírodní kauzalitou. Autor podává ilustrace ze skutečného života.

Zmiňuje např. situaci identických dvojčat, Judy a Ann, rozdělených po narození. Obě sestry se vydaly zcela odlišnými životními dráhami i přes to, že měly stejný genetický materiál. Dle Bagginiho to ukazuje, že ač nám geny dávají možnosti, je to i naše *prostředí*, co je pro vývoj velice důležité (Baggini 2015, s. 67). V mnohých prostředích je nemalý prostor pro svobodu rozhodování.

Na jiném místě líčí Baggini jeho rozhovor s politickým disidentem z Běloruska. Zde je nám zřetelně ukázáno, jak irelevantní může být „metafyzická svoboda“ – tj. svoboda, která dle Kanea vyžaduje „ultimátní původnost“ – ve chvílích, kdy nám chybí svoboda „politická“ (Baggini 2015, s.

105). Tuto myšlenku kdysi zachytila Hannah Arendt slovy: „Vnitřní cítění [svobody] zůstává bez vnějších projevů, a je tudíž samozřejmě politicky irrelevantní“ (Arendt 2002, s. 131). Zdá se tak, že skutečně „hodnotná“ není jen svoboda ve smyslu „ultimátní původnosti“, jak o ní hovořil Kane výše. Nakonec lze zmínit i Bagginiho rozhovor s umělcem Graysonem Perrym.

Od Perryho se dozvídáme, že umělecká tvorba častokrát není vůbec vědomá či záměrná: „Většina nápadů se objeví jakoby na koutku oka během toho, když tvoříte. Je to jako jakýsi vedlejší produkt vašich myšlenkových pochodů“ (Baggini 2015, s. 92). Perry popisuje proces tvorby jako „mezihru vědomí a nevědomí“ a dle Bagginiho je tak jasné, že jakákoliv jeho *kreativita* je produktem procesů v Perryho těle – nejen produktem Perryho vědomých záměrů (Baggini 2015, s. 94). Taková kreativita není o nic méně reálná či hodnotná.

S posledním tvrzením o kreativitě by jistě nesouhlasil Karl Popper, dle kterého přírodní kauzalita „koncept kreativity“ zcela ničí, protože jakoukoliv snahu, kterou jsem vynaložil na psaní těchto řádků, „redukuje“ na určité pohyby „částí těla“ (citováno v Kane 1996, s. 81).

Nemohu tvrdit, že bych Popperovo zděšení sdílel.

Takové zděšení nesdílí ani Baggini, který stejně tak nesouhlasí s Kanem v tom, že by nás „slabší“ verze svobody, která je možná i s kauzalitou, nějak ochudila. Dle Bagginiho není „slabší“ a „hodnotnější“ svoboda. Svoboda je především „klastř schopností“ a většina z nich není kauzalitou dotknuta (Baggini 2015, s. 118).

Krom těchto dílčích aspektů našich každodenních životů se autoři vždy vrací k otázce možnosti morální odpovědnosti. Pereboom ve své pozdější knize tvrdí, že „nemorální jednání“ se ve světle přírodní kauzality neliší od „zemětřesení či epidemí“, a tudíž za něj aktér nenese morální odpovědnost. Hlavní důsledek je pak takový, že se mnohé naše postoje vůči takovému aktérovi – např. opovržení – ukáží jako „neospravedlnitelné“ (Pereboom 2006, s. 154).

Saul Smilansky by nicméně namítal, že pocit „autorství“, tj. pocit, že jsme původci svých činů, je nezbytnou součástí „morálně ospravedlnitelného způsobu lidských interakcí“ (Smilansky 2000, s. 22). Bez morální odpovědnosti, píše Smilansky, přejdeme ke konsekvencialistickým teoriím trestu, které by nám za účelem snížení kriminality mohly dovolit trestat nevinné (Smilansky 2000, s. 85–86, pro více viz s. 26 níže). Smilansky si je však zároveň vědom toho, že svoboda rozhodování, která by takovou odpovědnost umožnila, není kvůli přírodní kauzalitě možná (Smilansky 2000, s. 73). Autorovým závěrem tak je, že morální odpovědnost „je bez iluze [svobody] nemožná“ (Smilansky 2000, s. 153). Morální odpovědnost a svoboda rozhodování v ultimátním smyslu sice neexistují, jsou nicméně nezbytnými iluzemi pro naše správné fungování (Smilansky 2000, s. 283).

V obměně bychom mohli pokračovat, náš hlavní poznatek by to nicméně již nijak nezměnilo. Tímto poznatkem je fakt, že se filozofové neshodují na tom, zda jsou důsledky přírodní kauzality pro naši etiku dobré, nebo špatné. Důležité je též poznamenat, že každá ze stran má rozumné důvody. Každá ze stran se zdánlivě účastní na společné pravdě. Je možné, že jsou správné obě? Odpověď je třeba ještě nějakou chvíli odkládat. Nyní přišel čas na otázku toho, jak absenci svobody rozhodování, a tedy i morální odpovědnosti, implementovat na institucionální úrovni.

3.2 Neexistence svobody rozhodování a politika dle filozofů

V následující části předvedu jak si filozofové představují institut trestu a distributivní spravedlnosti ve světě, ve kterém jsme si vědomi toho, jak moc přírodní kauzalita omezuje svobodu našeho rozhodování.

Přirozeně platí, že takové představy nepodávají téměř žádní autoři obhajující tu svobodu rozhodování, kterou jsem výše označil jako abstraktní a která je přírodní kauzalitou vyloučena zcela (s. 15). Tito autoři, někdy známí jako libertariisté co do svobody rozhodování, nám však mohou i přesto pomoci, protože upozorňují na nedostatky těch praktik trestání a distributivní spravedlnosti, které svobodu rozhodování nepředpokládají. Pro jistou vyváženost a úplnost tedy předvedu jak modely trestání nevyžadující svobodu rozhodování, tak námitky proti nim. To samé pak udělám i v části o distributivní spravedlnosti.

3.2.1 *Institut trestu dle filozofů*

Klasické odůvodnění potrestání pachatele, který se nerozhodoval svobodně, spočívá ve společenském prospěchu či přínosu takového trestu. Touto *pragmatickou* rodinou ospravedlnění trestů – tj. teorie restituce, rehabilitace a prevence (viz Lata 2007) – je nám řečeno, že hlavní důvod trestání spočívá v zastrásování a odrazování potenciálních pachatelů trestné činnosti. Cílem uvěznění pachatele trestné činnosti tak není *potrestání*, ale spíše *prevence* či *náprava*. Důležité je, že pragmatická rodina ospravedlnění trestů nepředpokládá tu svobodu rozhodování, která je v nesouladu s přírodní kauzalitou.

Pro Sama Harrise tak platí, že se naše posuzování trestuhodnosti pachatele „odvíjí od jeho komplexního duševního stavu, nikoli od metafyziky mentálních příčin a důsledků“ (Harris 2015, s. 57). Stejně tak Filip Tvrďý naléhá, že v důsledku přírodní kauzality budeme muset „inovovat teoretické důvody, kvůli nimž provinilce trestáme a vězníme“ (Tvrďý 2015, s. 165). Vrah potom nebude „potrestán proto, že ‚si to zaslouží‘, ale z důvodů sociální ochrany, aby jeho společensky nežádoucí činy nemohly být opakovány“ (Tvrďý 2015, s. 164).

Absence svobody rozhodování neustí v anarchii ani dle Bruce Wallera. Waller tvrdí, že ačkoli si trest nezaslouží nikdo, ve společnosti se bez něj neobejdeme, a proto musíme trestat i nadále (Waller 2015, s. 189–193). Nicméně naše trestání se v důsledku odmítnutí morální odpovědnosti, která kvůli přírodní kauzalitě není možná, musí stát humánnějším a méně punitivním, všude tam, kde nyní není (Waller 2015, s. 198). Pro Wallera jde převážně o USA.

Patřičné instituce tak začnou brát mnohem větší ohledy na potřeby a důstojnost trestanců. Takový přístup ilustrují dle Wallera dnešní severské sociálně-demokratické státy, které kladou důraz na kolektivní, nikoliv individuální odpovědnost (Waller 2015, s. 209, 220–222).

U odmítačů existence svobodného rozhodování též panuje signifikantní shoda (srov. Harris 2015, s. 61; Waller 2015, s. 47, 49–50; Honderich 1990b, s. 222–223; Pereboom 2006, s. 178–179) o tom, že opuštění ideje svobodného rozhodování nám umožní či usnadní odstraňovat velice dobře zmapované společenské *příčiny* kriminality (Caruso 2017). I to je způsob, kterým lze kriminalitu snižovat.

Řečeno souhrnně: pragmatická rodina ospravedlnění trestů tvrdí, že institut trestu je možný i bez toho, abychom předpokládali, že mají pachatelé trestné činnosti takovou svobodu rozhodování, která je vyloučena přírodní kauzalitou (s. 15). Pragmatická ospravedlnění spočívají v *prospěšnosti*, kterou společnosti přinese potrestání či náprava pachatele. Cílem takto pojímaného institutu trestu není poškodit pachatele trestné činnosti – cílem není odplata –, ale napravit ho, popř. předejít nebezpečí, které pachatel představuje pro společnost. Dle pragmatických justifikací trestů je společensky prospěšnější kriminálním činností předcházet než naplňovat naši touhu zadostiučinění – což je dle všeho cíl retribuice (Honderich 2006, kap. 3). Z toho plyne, že institut trestu, který si je vědom role přírodní kauzality nemůže být stavěn na retributivismu.

Před dalším postupem je vhodné připomenout, co bylo řečeno o trestání v praxi. Totiž že v české trestní spravedlnosti se s pojmem „svoboda rozhodování“ nijak neoperuje. Namísto něj je zjišťován „záměr pachatele“, o kterém jsem řekl, že není přírodní kauzalitou vyloučený (s. 15). Ukazuje se tak nejen to, že institut trestu je možný i bez abstraktní svobody rozhodování, ale i to, že pragmatická rodina ospravedlnění trestu je velice blízko realitě. Tím se samozřejmě nechce říct, že je tato rodina ospravedlnění trestu správná právě proto, že je aktuálně užívána. Spíše se tím chce upozornit na to, že je *realizovatelná*, a už jen proto má nemalé doporučení. Pragmatické ospravedlnění trestu má nicméně i nemalé potíže.

Prvním a z morálního hlediska snad nejmenším problémem pragmatického trestání je fakt, že pachatele vnímáme jako *prostředky* a nedbáme na jejich *důstojnost* (Kane 1996, s. 87). Nejsou-li

příčinou trestu právě a jenom rozhodnutí a skutky osoby, ale i dobrý přínos, který trest přinese pro společnost, využíváme osobu jako pouhý *prostředek* k nějakým cílům, nikoliv jen jako cíl o sobě.

Druhá námitka tvrdí, že svoboda rozhodování a odpovědnost jsou rysy, které oddělují ty, které potrestat lze, od těch, které ne (Smilansky 2000, s. 85). Odpovědnost za uskutečněný čin je totiž tím, co daného pachatele s činem spojuje a nebude-li podmínkou potrestání toto spojení, bude možné trestat *preventivně*. Ve chvíli, kdy je podmínkou trestu jen jeho užitečný důsledek, nebrání nám nic v potrestání těch, kteří jsou nebezpeční jen *potenciálně* (Smilansky 2005, s. 86). Něco takového není možné, dokud je podmínkou trestu odpovědnost za provedený čin – pachatel nemůže nést odpovědnost za čin, který se ještě nestal.

Třetí a největší problém vychází z druhého a jde o možnost ospravedlnění potrestání nevinného. Kdybychom totiž věděli, že potrestání nevinného s velikou jistotou odradí další potenciální pachatele, je na základě konsekvencialistického kalkulu rozumné a správné to udělat (Honderich 2006, s. 90–91).

Na všechny tyto námitky je vcelku zdařile reagováno (Honderich 2006, s. 95–104; Waller 2015, s. 215–220). My nicméně přejdeme dál a předvedeme jeden výsledný model trestání, který se námitkám zdánlivě vyhýbá. Z mého pohledu je prozatím nejúspěšnější a nejuspokojivější tzv. model *zdravotní karantény* Gregga Carusa (Caruso 2016; Dennett a Caruso 2021, kap. 3).

Tento model se ve skutečnosti objevil již u Perebooma (2006, s. 174–178), Caruso nicméně doplňuje detaily a navrhuje konkrétní způsoby implementace, proto zmíním jeho pojetí. Výchozím bodem je odmítnutí možnosti tzv. „zásluhy v elementárním smyslu“ či „elementární zásluhy“, která nám dovoluje vnímat lidi jako „skutečně“ či „ultimátně“ odpovědné za své činy. Když někdo nese elementární zásluhu za nějaký čin, jakékoliv odměny či tresty za daný čin jsou ospravedlněny *jenom* touto zásluhou: „aktér si zaslouží odměnu či trest právě a jen na základě toho, že vykonal daný akt [...], nikoliv na základě konsekvencialistických či kontraktuálních důvodů“ (citováno v Caruso 2016, s. 26–27). Institut trestu, který předpokládá existenci elementární zásluhy tak devianty netrestá pro nějaké přínosné důsledky, ale proto a právě proto, že si to devianti jakožto *původci* jejich činů *zaslouží*. Elementární zásluha je tedy v jádru retributivismu (srov. s. 10).

Dle Carusa však existuje mnoho na sobě nezávislých námitek jak proti možnosti elementární zásluhy (Caruso 2016, s. 25–26), tak proti ospravedlnění retributivismu samotného (Caruso 2020), a z toho důvodu je nezbytná alternativa. Touto alternativou je model postavený nikoliv na elementární zásluze, ale na právu na sebeobranu (Caruso 2016, s. 28).

Caruso souhlasí s Pereboomem, který tvrdí, že stejně jako má veřejnost právo izolovat osobou s vysoce nakažlivou a nebezpečnou chorobou, má právo izolovat i pachatele trestné činnosti. Zneškodnění nebezpečí je přitom v obou případech ospravedlnitelné i přes to, že ani nakažená osoba, ani pachatel trestné činnosti nenese ultimátní odpovědnost za nebezpečí, které pro společnost představují. Toto ospravedlnění je poskytnuté našim právem na sebeobranu (citováno v Caruso 2016, s. 30). Takové je jádro modelu, který připodobňuje institut trestu ke zdravotní karanténě. Dále předvedu některá jeho specifika, čímž zároveň ukážu jeho přednosti.

Za prvé, izolace či karanténa není jediným prostředkem ochrany společnosti, ale tím nejkrajnějším. Dle Carusa by měl model zdravotní karantény zohledňovat i takové otázky, jako jsou ekonomické nerovnosti, financování ohrožených komunit či boj proti rasismu a sexismu. To jsou totiž předměty sociální spravedlnosti, které kriminalitu zapříčiňují (Caruso 2017). Caruso tvrdí, že je třeba tyto předměty náležitě adresovat a tím trestné činnosti *předcházet* (Caruso 2016, s. 33). Model zdravotní karantény se tedy nesoustřeďuje jen na ospravedlnitelné zneškodnění pachatele trestné činnosti, ale i na prevenci. To je v naprostém rozporu s retributivistickým přístupem, který vyjádřil John Major, někdejší vůdce konzervativní strany a předseda vlády Spojeného království: „Společnost by měla o něco více odsuzovat a o něco méně chápat“ (Macintyre 2011).

Za druhé, tento model dbá na to, aby nedocházelo k přehnané punitivitě vůči izolovaným pachatelům. Cílem modelu karantény není *odplata*, ale izolace, a proto je jakékoliv zacházení s pachatelem nad míru nutnosti nesprávné. Není důvod, aby byla karanténa nějak krutá či nehumánní, což je veliký problém retributivismu.

Např. institut trestu Spojených států Amerických, které na individuální morální odpovědnost a zásluhu dbají velice silně (Waller 2015, s. 215), je mezi západními demokraciemi jediný, který stále praktikuje trest smrti – do nedávna i na dětech a mentálně postižených (Waller 2015, s. 216). Americké praktiky trestání jsou opakovaně odsuzovány za „porušování základních lidských práv“ (Amnesty International 2011; Helsinki Watch 1991) a „nehumánní zacházení“ s lidmi (Human Rights Watch 2012; United Nations 2011). K něčemu takovému v případě karantény nebude docházet (Caruso 2016, s. 36), což je dobře nejen z důvodů morálních, ale i z těch pragmatických – retributivní tresty jsou méně efektivní jak ekonomicky, tak i co do recidivy (Karandikar 2017).

Z této podmínky o minimálně nutné škodě zároveň plyne již zmíněný fakt, že karanténa není vždy nutnou reakcí na kriminální činy. Na nenásilné trestné činy můžeme reagovat např. udělením peněžní pokuty, zákazem výkonu činnosti, poradenstvím, terapií atd. (Dennett a Caruso 2021, s. 213).

Třetí důležitou charakteristikou modelu zdravotní karantény je, že uniká námitkám, dle kterých z absence morální odpovědnosti plyne možnost preventivního potrestání či potrestání nevinného za účelem odstrašení druhých (s. 26). Již bylo řečeno, že pachatele neizolujeme proto, že to má dobré důsledky, ale proto, že máme právo na sebeobranu. Z toho plyne, že nemůžeme obhajovat izolaci nevinného či potenciálně vinného na základě konsekvencialistických úvah: „musíme dbát na ochranu individuální svobody, [proto] by mělo být břímě důkazu na tom, kdo chce tuto svobodu omezit“ (Dennett a Caruso 2021, s. 198). Patříčné státní orgány musí dokázat, že je jedinec skutečně nebezpečný pro společnost. Jen v takovou chvíli je nám umožněno užívat právo na sebeobranu.

Na závěr lze zareagovat i na námitku o tom, že trestance užíváme jako *prostředek* a tím nedbáme na jeho důstojnost (s. 25). Tato námitka nedává smysl ve chvíli, kdy je hlavním důvodem izolace nikoliv zastrášení, ale sebeobrana. Při sebeobraně pachatele nijak nevyužíváme, a proto nelze mluvit o tom, že by se stal prostředkem (srov. Dennett a Caruso 2021, s. 223).

O Carusově modelu můžeme souhrnně říct, že upravuje pragmatickou rodinu teorií trestů tak, aby byla odolná vůči klasickým námitkám. Tento model nepředpokládá ani abstraktní svobodu rozhodování, ani ultimátní morální odpovědnost a je tak možný i ve světě přírodní kauzality. Pachatelé trestné činnosti v krajních případech izoluje od společnosti, a to nikoliv na základě užitku, ale na základě práva na sebeobranu. Krom izolace se model zdravotní karantény snaží též o prevenci. Prevence kriminality je možná adresováním systémových příčin kriminality, jako je chudoba, systematický rasismus, diskriminace, válka, ekologická nestabilita aj. Při tom všem se model zároveň vyhýbá klasické námitce vůči pragmatickým teoriím trestu: hrozbě trestání nevinných.

Model zdravotní karantény jistě není posledním slovem o podobě institutu trestu ve světě bez svobody rozhodování. Z mnoha důvodů však vzbuzuje nemalou důvěru. Jedním, a snad i nejhlavnějším, z těchto důvodů je fakt, že se model velice blíží naší každodenní praxi trestání, ve které vyžadujeme jen konkrétní svobodu, která je slučitelná s přírodní kauzalitou (srov. s. 10). Shrnutí sekce o trestání a filozofech je nyní namístě.

Hlavním závěrem průzkumů filozofických názorů na institut trestu, který by nepředpokládat existenci abstraktně pojímané svobody rozhodování, je, že retributivní teorie již nepřipadá v úvahu. S vědomím role přírodní kauzality je nespravedlivé trestat někoho proto a jenom proto, že si to zaslouží. Takto pojímaná zásluha ve světě přírodní kauzality neexistuje, protože kvůli přírodní kauzalitě není nikdo naprostým původcem svých činů – nikdo si tedy nezaslouží trest či odměnu jenom

proto, že daný čin vykonal. Samozřejmě zůstává otázkou, do jaké míry se toto zjištění projeví na trestání, které není nehumánní anebo svou nehumánností neobhájí odkazem na svobodu rozhodování a morální odpovědnost pachatele. Letmo bylo zmíněno, že např. Waller se soustřeďuje hlavně na justiční systém USA. Lze čekat, že ten by se změnil více než systém evropský.

Menším, ale stále důležitým závěrem, je i fakt, že institut trestu je naprosto možný aniž by implementoval retributivismus. Viděli jsme, že je mnoho ospravedlnění trestů, které abstraktní svobodu nevyžadují, protože jako cíl trestu nevnímají odplatu pachateli, ale jeho nápravu. Tento soubor ospravedlnění však naráží na některé závažné námitky, a proto ani on není finální.

Poslední a zdánlivě nejrobustnější z návrhů ospravedlnění trestů, které nevyžadují abstraktní svobodu rozhodování, je model zdravotní karantény. Tento model se od rodiny pragmatických teorií trestů liší v tom, že užitek trestu pro společnost vnímá jako vedlejší produkt. Jeho hlavním cílem a ospravedlněním je sebeobrana společnosti. V poslední části kapitoly analyzují názory filozofů na distributivní spravedlnost.

3.2.2 *Distributivní spravedlnost dle filozofů*

Již bylo letmo zmíněno, že jsou málokdy zvažovány důsledky neexistence svobody rozhodování v otázce distributivní spravedlnosti. Výčet filozofických názorů na tuto věc bude tedy krátký.

Jedním z prvních mně známých autorů, kteří toto spojení tematizovali explicitně, je Ted Honderich (1982). Podle něj přírodní kauzalita vyvrací možnost tzv. principu zásluhy, dle kterého „mají mít lidé to, co si zaslouží“. A protože se princip zásluhy užívá jak v institutu trestu (srov. část o „zásluze v elementárním smyslu“, s. 26), tak distributivní spravedlnosti (srov. García-Sánchez et al. 2021, s. 2, 5), je třeba zkoumat dopady kauzality nejen na trest, ale i na distributivní spravedlnost (Honderich 1982, s. 373).

Honderich dále zkoumá socioekonomickou levice a pravici (srov. s. 17-18 výše) a snaží se zjistit, která s principem zásluhy operuje více a která bude tudíž zranitelnější vůči přírodní kauzalitě.

Dle Honderichovy analýzy je základním principem levice, tj. principem, který navádí její hodnoty a postupy, *princip rovnosti* (Honderich 1982, s. 384). Ten nám ve zkratce říká, že správné je dostávat ty špatně postavené (badly-off) jedince do postavení dobrého (well-off) (Honderich 1982, s. 384; srov. též 2003, kap. 5). Takto formulovaný není princip rovnosti, který „ospravedlňuje“ praktiky levice, skutečností přírodní kauzality nijak dotčen. To samé platí i pro ty levicové politiky, které jsou principem rovnosti řízeny (Honderich 1982, s. 386).

Honderichova analýza praktik pravice na druhou stranu ukazuje, že ta není informována a obhajována ničím jiným než principem zásluhy (Honderich 1982, s. 377; viz též 2005). Je to právě princip zásluhy, co ospravedlňuje hierarchie a stratifikace na základě příjmů a bohatství. Princip zásluhy zároveň diktuje, jaké bude mít kdo v dané hierarchii postavení, status a socioekonomické svobody. Je to princip zásluhy, co činí právo na soukromé vlastnictví, a z toho vyplývající minimální roli státu, nedotknutelnými (srov. Honderich 1990b, s. 243–244). A protože je princip zásluhy v případě platnosti přírodní kauzality iracionálním principem, je pravice kauzalitou dotčena silně.

Stejně jako výše, i zde je namístě zmínit námitku ze stran obhájců abstraktně pojaté svobody rozhodování. Jednu podává Saul Smilansky. Ten se inspiruje námitkou o trestání nevinných a tvrdí, že kvůli absenci zásluhy, což je důsledek neexistence svobody rozhodování, nebudeme schopni ve sféře distributivní spravedlnosti rozlišovat, za co je a není správné danou osobu odměňovat – za žádný ze svých rysů není totiž vůbec odpovědná.

Důsledek je dle Smilanského takový, že odpírač svobody rozhodování nedovede jmenovat žádné morálně relevantní rozdíly mezi situacím, kdy má osoba menší plat kvůli své neochotě pracovat, a kdy má osoba menší plat kvůli barvě své kůže. Kdybychom o přírodní kauzalitě nevěděli, řekli bychom, že druhý případ s barvou kůže je morálně špatný, protože je někdo diskriminován na základě něčeho, co je vně jeho kontroly. Odmítač svobody rozhodování to říct nemůže, protože z jeho pohledu není *ani jeden* z důvodů menšího platu – lenost ani rasa – pod lidskou kontrolou.

Něco takového je dle Smilanského nepřijatelné, a tak si musíme dopomoci iluzí svobody. Ta zaručí, že takto dalekosáhlé dopady přírodní kauzality budeme ignorovat a zůstaneme jen u konkrétně pojaté svobody rozhodování, která s přírodní kauzalitou slučitelná je (Smilansky 2000, s. 156, 171–172).

Zdá se, že zásluhu je možné pojímat i tak, aby byla v souladu s přírodní kauzalitou. To ovšem znamená, že Honderichův závěr o pravici je slabší, než se na první pohled zdálo – což sám později i přiznává (Honderich 2005, s. 230–231).

Ač se zmínky o spojení svobodny rozhodování a distributivní spravedlnosti objevují i jinde (viz Risse 2015, s. 722–723; Bartoš 2014), nebývají šířeji rozpracovány. Z toho důvodu zde analýzu ukončím a přejdu k závěru kapitoly.

Mnoho již bylo řečeno v dílčích shrnutích, zde tedy jen ve stručnosti. Naším prvním a hlavním zjištěním o názorech filozofů na důsledky přírodní kauzality je, že jsou stejně různorodé jako názo-

ry lidové. Filozofové se totiž neshodnou na tom, zda jsou důsledky přírodní kauzality pro morálku pozitivní, neutrální, či negativní. Rozumné důvody přitom existují v každém z táborů. Tuto situaci perfektně shrnuje O'Connor ve své recenzi Perebooma:

Zajímalo by mě, zda jsem ve svém úžasu nad stavem tábora popíračů svobody rozhodování jediný: Saul Smilansky tvrdí, že svoboda rozhodování a morální odpovědnost nejsou možné, přitom však vnímá jejich neexistenci jako velikou tragédii; [Derk Pereboom] obhajuje zdánlivě horší závěr, dle kterého bychom měli [svobodnu rozhodování a morální odpovědnost] odmítnout i kdybychom je mít mohli – a to vnímá jako důvod k oslavám. (O'Connor 2003, s. 310)

Čtvrtá kapitola vysvětlí, nebo se pokusí vysvětlit, jak je možné, že radost jednoho autora je lítostí druhého.

Druhým závěrem našeho průzkumu filozofických názoru je, že v případě platnosti přírodní kauzality je racionální opustit retributivismus a přejít k pragmatickým teoriím trestu. Viděli jsme i jeden konkrétní a robustní návrh, který je velice blízko realitě: model zdravotní karantény.

Posledním zjištěním je, že distributivní spravedlnost se bude ve světle přírodní kauzality měnit jen v těch místech, ve kterých se objevuje zásluha v elementárním smyslu. Tj. zásluha, která předpokládá abstraktně pojatou svobodu rozhodování. V tuto chvíli se spíše zdá, a zde se blížíme k čirým spekulacím, že mnohem více změn nastane na socioekonomické pravici.

Cílem čtvrté kapitoly bude konceptuálně vysvětlit příčinu tak rozmanitého spektra filozofických reakcí na přírodní kauzalitu. Toto vysvětlení bude mít co do činění s neustále opakovaným rozdílem mezi abstraktně a konkrétně pojímanou svobodu. Jeho síla, jak věřím, nebude pramenit jen z jeho vnitřní logiky, ale i z faktu, že je v souladu s empirií podanou v druhé kapitole. Toto vysvětlení, konečně, poslouží jako návod toho, jak široké veřejnosti sdělovat pravdu o svobodě či spíše *svobodách* rozhodování.

4 JAK SLOUČIT LIDOVÉ INTUICE A FILOZOFICKÁ DOPORUČENÍ

Viděli jsme, že v oblastech teorie trestání a distributivní spravedlnosti se lidové intuice do nemalé míry přibližují filozofickým doporučením i bez nějakého bližšího přesvědčování ze stran filozofů (srov. 15 a 29; 17 a 30).

To nejvíce rozdílné místo je ve sféře etiky, kde většina lidí vnímá nemožnost svobodného rozhodování mnohem negativněji než někteří filozofové (srov. 8 a 24). Mým cílem bude nyní navrhnout způsob, jakým by tito filozofové mohli své názory komunikovat široké veřejnosti konstruktivně – tzn. tak, aby společnost nereagovala negativně. A protože k největší deviaci lidových názorů od filozofických doporučení dochází právě na tomto místě, bude etika mým primárním fokusem.

O něco méně vážná neshoda je pak ve filozofickém názoru, že nevíra ve svobodu rozhodování je logicky ve větším souladu s politickoekonomickou levicí. Protože zde nemáme dost dat o lidových názorech, bude tato část více spekulativní.

Z dostupných dat plynou dvě možné hypotézy: buď si pravíkoví nevěřící ve svobodu rozhodování neuvědomují nekonzistenci svého přesvědčení o svobodě se svou socioekonomickou orientací; anebo neexistují žádní nevěřící ve svobodu rozhodování. Druhá možnost je vysoce nepravděpodobná. Do svého návrhu zapracuji tedy tu první.

Na úplný závěr formuluji i důvody, proč by se o takovou komunikaci nemožnosti svobodného rozhodování měli filozofové vůbec pokoušet.

4.1 Atitudinismus Teda Honderiche

Ted Honderich si všímá, že obě strany diskuze o svobodě vůle vycházejí z chybné premisy: obě totiž věří, že je právě jeden druh svobody rozhodování, který „stojí za to chtít“. Tento postřeh jsem již několikrát naznačil, nejexplicitněji slovy: „Důležité je též poznamenat, že každá ze stran má rozumné důvody. Každá ze stran se zdánlivě účastní na společné pravdě. Je možné, že jsou správné obě?“ (s. 24).

Tvrdit, že jsou obě strany správné (resp. nesprávné), dle Honderiche není kontradikce, protože jedna strana chápe svobodu rozhodování jako něco, co v sobě obsahuje jak *dobrovolnost* (anj. voluntariness), tak *původnost* (anj. origination) (Honderich 1990b, s. 104). Druhá strana oproti tomu hovoří o svobodě, která spočívá jen a jenom v dobrovolnosti (Honderich 1990b, s. 106). Nejdříve blíže vysvětlím, co Honderich míní vlastnostmi „původnosti“ a „dobrovolnosti“ a jak ty souvisí se

svobodou rozhodování. Potom přejdu k zásadní chybě, které se dle Honderiche dopouští obě strany diskuze o důsledcích kauzality.

Principiální otázkou ve filozofické diskuzi o možnosti svobody rozhodování je to, tvrdí Honderich, jaké jsou důsledky pravdy přírodní kauzality pro naše životy (Honderich 1990b, s. 11). Takové důsledky se přitom nepochybně projeví v mnoha sférách lidského života. Honderich jich zkoumá pět: tzv. života-naděje (anj. life-hopes), city vůči sobě a druhým, možnost vědění, možnost morálky jako takové a naše morální hodnocení sebe a druhých. Honderich zkoumá, jaké jsou dopady přírodní kauzality na každé z těchto míst. Jeho závěr je vždy dvojitý. Dostatečně ilustrativní bude zmínit jen první zmiňovanou doménu, tu o života-nadějích.

Honderich užívá termínu „života-naděje“ pro obecné označení našich „dispozic“ a „pocitů“, které jsou výsledky reflexe našich životů. Mít života-naději znamená „obecným způsobem kontemplovat svoji budoucnost“ a věřit v to, že jednou nastane chtěný stav věcí (Honderich 1990b, s. 14–15). Doposud jsme dle Honderiche ze strany lidí a filozofů mohli v tomto kontextu vidět dvě reakce na kauzalitu – *zděšení*, nebo *netečnost*.

Častokrát je obsahem našich života-nadějí touha, abychom to byli *my*, kdo naši budoucnost formuje a aby budoucnost, kterou se snažíme formovat, byla „*otevřená, změnitelná* či *nefixovaná*“ (Honderich 1990b, s. 17). Jinými slovy, chceme, aby akty, které mají splnit naše života-naděje, byly *původem* v nás.

Právě taková idea *původnosti* byla dle Honderiche klíčová ve formulacích teorií svobody rozhodování např. u Aristotela, Immanuela Kanta, Jeana-Paula Sartrea anebo Johna Austina. K nim můžeme přidat i výše zmíněného Roberta Kanea či Saula Smilanského. Všichni tito filozofové měli za to, že svoboda rozhodování má co do činění „nejen s dobrovolností [...], ale také s původností“ (Honderich 1990b, s. 104).

Kdykoliv pravdě přírodní kauzality vystavíme takovéto původnostní chápání svobody rozhodování v našich života-nadějích, reagujeme *zděšením*, protože věříme, že jsme nuceni všechny naše života-naděje anebo „ideje obsažené v nich“ opustit, což nás neponechá s „ničím významným“ (Honderich 1990b, s. 23).

Jedinci mnohdy doufají, že se jim vždy podaří utéct chudobě, do které se narodili, když se budou dostatečně snažit. Právě taková je idea „amerického snu“ neoliberalismu. Vědomí přírodní kauzality může takový sen velice snadno rozbít – jedinec kvůli ní může a někdy i musí ztratit víru, že svému aktuálnímu stavu dovede utéct nehledě na jakékoliv okolnosti. Nemůže následovat nic než reakce *zděšení*.

Reakce či spíše *postoj* (anj. attitude) zděšení je důsledkem přírodní kauzality všude tam, kde svobodě rozhodování rozumíme původnostním a zároveň dobrovolnostním způsobem (Honderich 1990b, s. 32). Jindy nicméně namísto zděšení zaujímáme postoj *netečnosti*.

Krom výše podaného způsobu někdy totiž vnímáme naše života-naděje jako ve skutečnosti *naplnitelné* či *v našem dosahu*. Někdy jsou obsahy našich života-nadějí takové, že jejich naplnění nebrání ani naše přání, která občas bývají patologická (závislosti), a tedy nechtěná, ani žádná tělesná či okolnostní omezení, ve kterých se můžeme naskytnout. Vozíčkář je v tomto smyslu méně svobodný než chodec.

V takových případech „nedochází k žádné logické nekonzistenci mezi přírodní kauzalitou“ a našimi tužbami, které přijímáme a jsme s nimi v souladu (Honderich 1990b, s. 29). Právě tak se může stát, že jedinci snažící se utéct chudobě, ti zmínění výše, budou – aniž by musel být „jiný den či jiná nálada“ – věřit, že lepší stav věcí je v jejich dosahu (Honderich 1990b, s. 25). Budou si uvědomovat, že skutečnost přírodní kauzality jim nebrání využít přívětivých okolností a přivodit si lepší život. Právě takový je postoj *netečnosti* (Honderich 1990b, s. 31).

Svobodu rozhodování jakožto dobrovolnost či absenci překážek obhajovali dle Honderiche např. Thomas Hobbes, David Hume, John Stuart Mill či George Moore. Ti všichni operují s tzv. dobrovolnostním chápáním svobody rozhodování (Honderich 1990b, s. 106). Z výše zmíněných do této skupiny patří Julian Baggini, Daniel Dennett či Peter Strawson. Ve všech těchto případech autoři tvrdí, že přírodní kauzalita „ponechává naše důležité života-naděje netknuté“ (Honderich 1990b, s. 31).

Všude tam, kde vycházíme z tohoto dobrovolnostního rozumění svobodě, zaujímáme vůči pravdě přírodní kauzality postoj *netečnosti* a nejsme ji pohnuti.

Honderichovu převážně konceptuální analýzu můžeme dnes ověřit solidní empirií, kterou jsme viděli v druhé kapitole. Ukazuje se, že koncepce *atitudinismu*³ vůči datům nejen velice dobře ob stojí, ba je i dobře vysvětluje.

S touto teorií lze vysvětlit ty největší zdánlivé nekonzistence z druhé kapitoly i jinak než pouhým zpochybněním výzkumných metod. Ve světle *atitudinismu* můžeme říct, že lidé reagují ve sféře etiky a politiky na pravdu přírodní kauzality různě proto, že v různé časy pracují s různými chápáními pojmu svobody rozhodování – někdy pracují s dobrovolnostním rozuměním (zde uznávají možnost morálky a schvalují trestání), jindy s tím původnostním (zde stále trestají, ale

3 Z anglického *attitude* (postoj). Sám Honderich pro svou koncepci žádného souhrnného označení neuzívá. Termín „*atitudinism*“ se dle mých vědomostí objevil poprvé v Timpe (2018).

možnost morálky odmítají se slovy, že „nic nemá cenu“. Já jsem, pro připomínku, tyto dvě svobody provizorně rozdělil na *konkrétní* a *abstraktní* (s. 15).

Honderich dále pokračuje s jeho hlavní tezí. Totiž protože výsledkem naší debaty o tom, jak reagovat na pravdu přírodní kauzality a nemožnost svobody v původnostním smyslu, je *postoj*, nemůže být výsledkem naší diskuze nějaká propozice. Tj. výsledkem nemůže být nějaký výrok s jasnou pravdivostní hodnotou. „To, co máme, je postoj [...]“, což znamená, že „nemáme nějaké přesvědčení v běžném smyslu: *nemáme něco, co je pravdivé, nebo nepravdivé.*“ (Honderich 1990b, s. 110). Spíš máme jistá fakta, „která slouží jako důvody pro jisté pocity, tužby atp.“ (Honderich 1990b, s. 111).

Z toho ale plyne, že způsob, jakým máme reagovat na pravdu přírodní kauzality, není výsledkem logického úsudku – jak si doposud myslely oba tábory diskuze –, ale naší *volby*:

Otázka dostatečných podmínek pro morální chválu a hanu není taková, že ji lze zodpovědět *objevem*. Ani pravda v běžném smyslu – tj. kontingentní pravda –, ani logika nám neposkytují způsob, jak otázku rozřešit. Rozřešení [...] je obdobou *rozhodnutí* (Honderich 1990b, s. 114).

Doposud se jako jediná dvě řešení zdály být postoje zděšení, nebo netečnosti. Honderich však tvrdí, že existuje třetí postoj, který je jakousi syntézou těch dosavadních – postoj *afirmace* neboli *přijetí*.

Postoj afirmace spočívá v opuštění všech těch názorů, které stojí na ideji původnostního svobodného rozhodování, a jsou tedy nekonzistentní s pravdou přírodní kauzality, a zároveň v zachování všech těch názorů, které stojí jen na svobodě rozhodování v dobrovolnostním smyslu. Zaujmeme-li postoj afirmace, nemálo toho ztratíme, zároveň však něco získáme. Afirmace totiž na rozdíl od těch předchozích postojů uznává významnost jak dobrovolnosti, tak původnosti.

Zatímco netečnost spočívala v názoru, že se přírodní kauzalita nedotkne žádné části našich životů, afirmace to odmítá a uznává, že některých našich života-nadějí – těch spojených s původností –, se budeme muset zbavit.

Zatímco postoj zděšení očekával, že přírodní kauzalita nás v životě zbaví všeho dobrého, afirmace to nepřijímá a tvrdí, že mnohé života-naděje spojené s dobrovolností zůstat mohou.

V tomto smyslu se tak afirmace stává jakousi „meta-reakcí“, která uznává a neopomíjí existenci zděšení a netečnosti (Honderich 1990b, s. 125). Taková meta-reakce afirmace nás, řečeno stručně, dovede ke „*snaze přijmout nemožnost našich jistých nálad [...] a snaze přizpůsobit se*

tomu, co vlastnit skutečně můžeme“ (Honderich 1990b, s. 126). Honderich dále líčí podobu pěti domén lidského života v případě zaujetí postoje afirmace. Pro ilustraci předvedu opět jen doménu života-nadějí.

Jak již bylo naznačeno, všechny ty života-naděje, které operují jen s představou dobrovolnostní svobody rozhodování, nebudou přírodní kauzalitou dotčené. Má naděje *otevřené* budoucnosti, ve které nedošlo k záhubě organizovaného lidského života kvůli touze vysokého krátkodobého zisku, je přírodní kauzalitou netknuta už jen proto, že naprostá *předpověditelnost* se i v kauzálním světě zdá být „velice nepravděpodobnou“ (Honderich 1990b, s. 145). „Pestrost“, kterou naše životy získávají díky „dobrým či špatným“ událostem, nám „přírodní kauzalita neodejme“ (Honderich 1990b, s. 145).

To ale neznamená, že se našich života-nadějí přírodní kauzalita nedotkne vůbec. Mnoho z těch nadějí, které jsou postavené na přesvědčení o původnostní svobodě, již nemůžeme ve světě kauzality konzistentně mít. Je tak otázkou, zda za ty života-naděje, kterých se musíme zbavit, dovedeme najít jisté „kompenzace“ či „útěchy“ (Honderich 1990b, s. 129).

Dle Honderiche tyto původnostní života-naděje nemusí vymizet zcela, ale mohou se transformovat pouze do jejich dobrovolnostní podoby. Má touha po profesní význačnosti nemusí zmizet ve chvíli, kdy si uvědomím, že nejsem původce ani této touhy, ani schopností, kterými ji realizuji. Namísto úplné rezignace na tuto touhu si mohu nicméně uvědomit, že tuto touhu přijímám a že není nechtěná či patologická. Stejně tak si mohu uvědomit, že tělesnou konstituci, která dává vzniknout mým schopnostem, nemá každý, což mě činí doslova *individuem* (srov. Honderich 2002, kap. 10). Je nicméně pravda, pokračuje autor, že „odstraněním ideje původnosti je nějaká hodnota z naděje ztracena“ (Honderich 1990b, s. 144). Ač tak mohou obsahy našich života-nadějí zůstat, kvůli přírodní kauzalitě jsou o něco šedivější.

Vědomí role přírodní kauzality může mít na jiných místech i terapeutické účinky. Osoby si mohou uvědomit, že jsou součástí přírody, protože se od jejího fungování v základu moc neliší. To jim může např. pomoci vyrovnat se s jejich neúspěchy.

Sebe trýzeň a výčitky bývají velice ničivé pro mentální zdraví osob. Takové stavy „ponížení“ přicházejí proto, že věříme, že jsme to jenom *my*, kdo neúspěch přinesl. Věříme, že bylo naprosto v naší moci zabránit autonehodě, ve které zemřeli naši blízcí. A protože tomu věříme, vyčítáme si, že jsme to neudělali. Uvědomění, že stav věcí nemohl být jiný, než jaký byl, s sebou může přinést „útlum bolesti“ (Honderich 1990b, s. 141).

Změny, které by přírodní kauzalita mohla způsobit v našem rozpoložení, v našich životanadějích, nicméně nepřijdou hned, ba ani brzy. Nemůžeme se prostě „*rozhodnout* či si *vybrat* v něco věřit, takže neexistuje ani možnost změnit naše naděje tím, že si zvolíme věřit v platnost přírodní kauzality“ (Honderich 1990b, s. 147). Naše víra o svobodě rozhodování je kulturně zakořeněná a podmíněná. Zprvu nám idea, že je třeba takovou víru radikálně transformovat, bude z různých důvodů připadat jako nechtěná. Pak jako nemožná.

V historii lze ale spatřit mnoho analogií, které nás mohou uklidnit. Jednou z nich jsou snahy za rovná práva žen. Existovaly časy, kdy se jako nemožná zdála idea, že by ženy měly mít volební právo. Tato kdysi nerealizovatelná idea je dnes na mnohých místech samozřejmostí.

Samotná složitost snahy nezaručuje její nezdar. Teprve naše rezignace tváří v tvář složitosti zaručuje nezdar. To samé platí pro snahu zaujmout postoj afirmace.

K důvodu, *proč* bychom měli zaujmout postoj afirmace se vrátím na konci kapitoly. Nyní shrnu tuto sekci.

Na pravdu přírodní kauzality lze reagovat třemi způsoby: zděšením, netečností a afirmací. Že to *lze* je zde myšleno doslova: lidé si mohou – paradoxně – vybrat, jak zareagovat na neexistenci původnostní svobodné vůle a existenci dobrovolnostní svobodné vůle. Z našich životů jsme na reakci zděšení a netečnosti zvyklí běžně. Reakce afirmace, která uznává, že nás kauzalita o něco připraví, zároveň ale v něčem jiném ukonejší, je pro nás novinkou.

Z těchto obsahů, které nám kauzalita vezme a dá, jsem z důvodu rozsahu líčil jen tzv. životanaděje. Velice obdobné to je nicméně i s dalšími doménami, kterých se kauzalita dotkne – s city vůči sobě a druhým, možností vědění a poznání, možností morálky jako takové a naše morální hodnocení sebe a druhých. Na všech těchto místech platí, že nás přírodní kauzalita zbavuje všeho toho, co stojí či je nějak spjato s původnostní ideou svobodného rozhodování; zároveň se ale nijak nedotýká toho, co je spojené s dobrovolnostní ideou svobody.

Ve chvíli, kdy si uvědomíme tyto naše možnosti, a úkolem filozofů je nám s tím pomoci, *zaujímáme postoj afirmace*. Nic nenapovídá tomu, že by taková chvíle nemohla nikdy přijít.

Nyní pomocí Hodnerichovy koncepce navrhnou, jak by filozofové měli lidem komunikovat neexistenci svobodného rozhodování.

4.2 Výsledný model komunikace

Ze všeho nejdříve je třeba přeformulovat náš původní cíl a tím i determinovat způsob jeho naplnění. Ukazuje se totiž, že formulace „jak komunikovat široké veřejnosti neexistenci svobodného rozhodování“ není přesná, ba je zavádějící, protože nás nutí přistoupit na názor, že svoboda rozhodování existuje v právě jednom smyslu. Vhodnější je ptát se na to, „jak komunikovat široké veřejnosti *existenci dobrovolnostní svobody rozhodování* a *neexistenci původnostní svobody rozhodování*“. Výsledný model by měl mít tedy následující rysy.

Z této reformulace plyne, že je ze všeho nejdříve nutné veřejnost informovat o dvojitým charakteru svobodného rozhodování. Je nezbytné, aby filozofové lidem vysvětlovali, že „být svobodný“ či „moci se svobodně rozhodovat“ znamená někdy „být původcem svých rozhodnutí“ a jindy „nemít žádné překážky či patologie“. Tento bod je lehčí než se může zdát. Obě svobody jsou totiž každému z nás vlastní a každý z nás jsme s nimi obeznámeni (viz 2. kapitola).

Za druhé, je nezbytné na veřejnost apelovat s tím, že *obě* svobody jsou pro nás důležité. Ani jedna z nich není *ta pravá* či *ta opravdu chtěná*. Obě jsou. U obou z nich ztrácíme, když o ně přicházíme. A u obou získáváme, když je máme. Právě s tímto bodem měli filozofové doposud ten největší problém – vždy propagovali důležitost buď jedné, anebo druhé svobody.

Za třetí, jedna z těchto svobod – ta původnostní – není kvůli přírodní kauzalitě možná. Přírodní kauzalita, o jejíž platnosti jsem přesvědčený a v této práci ji předpokládám, vylučuje možnost toho, že by řetězec událostí začínal *v nás* – ať už by něco takového vypadalo a znamenalo cokoli. Jak přírodní kauzalita vylučuje svobodu v původnostním smyslu nejlépe vyjádřil Peter Van Inwagen ve svém *argumentu konsekvence*:

Jestliže přírodní kauzalita platí, pak jsou naše činy důsledky přírodních zákonů a událostí ve vzdálené minulosti. My však neovlivníme ani to, co se dělo před tím, než jsme se narodili, ani podobu přírodních zákonů. Tedy důsledky plynoucí z přírodních zákonů a událostí v minulosti nejsou něco, co dokážeme ovlivnit (Van Inwagen 2010, s. 16).

Za čtvrté, jak na nemožnost původnostní svobody zareagujeme není výsledkem logického úsudku, ale *naší volby*. Možnosti jsou přitom tři: zděšení, netečnost a afirmace. My jsme viděli, že ve věci etiky jsou lidé kvůli přírodní kauzalitě spíše zděšení – kvůli absenci svobodného rozhodování, a tedy i morální odpovědnosti, nevnímají etické chování jako něco, na co by měli vynakládat úsilí. Tak to ale být nemusí. Lidem je třeba sdělovat, že morální odpovědnost je stále umož-

ňována dobrovolnostní svobodou. Ani to nebude těžké, protože tento fakt je již nyní zohledňovaný trestním právem, a tedy ani on není lidem příliš cizí.

Za páté a poslední, ta vůbec nejlepší volba je volba *afirmace*.

K důvodu, proč je afirmace tím nejvhodnějším postojem, se dostanu v poslední části kapitoly. Před tím aplikuji svůj model na dvě výše zmiňovaná místa rozchodu lidových a filozofických názorů na pravdu přírodní kauzality: oblast etiky a distributivní spravedlnost.

4.2.1 *Aplikace modelu*

Následující text, který má charakter spíše manifestu než čehokoliv jiného, je pro všechny ty, které nevíra v existenci svobodného rozhodování vede „ke ztrátě pocitu kontroly nad jejich jednáním a stavu jejich okolí“, což se na jejich jednání projevuje například „větší sobeckostí, podváděním, agresivitou, menším vděkem, menším výkonem v práci anebo ztrátou pocitu smysluplnosti v životě“ (s. 8).

Manifest je zároveň pro ty, kteří se pohybují na socioekonomické pravici, současně však zastávají názor o neexistenci původnostní svobody rozhodování.

- Kdykoliv hovoříme o svobodě rozhodování, hovoříme o dvou svobodách.
- Jedna znamená svobodu od donucení ať už vnějších, nebo vnitřních psychologických. Tato svoboda zůstává i v případě přírodní kauzality.
- Druhá svoboda znamená schopnost být naprostým počátkem řetězce událostí a být tak nezávislý na předcházejícím stavu vesmíru a přírodních zákonech. Tato svoboda je v případě platnosti přírodní kauzality nemožná.
- Kontrola nad našim jednáním může znamenat dvě různé věci. V jednom smyslu jde o omezenou kontrolu, která je spojená s prvním rozuměním svobodě. V druhém smyslu je to kontrola naprostá. Tato je spojená s druhým rozuměním svobodě.
- S přírodní kauzalitou přijdeme o *naprostou kontrolu*. Zůstane nám však *kontrola částečná*.
- Krom naší vlastní touhy neexistuje důvod, proč by nás absence naprosté kontroly nad našimi životy a okolím měla udělat sobeckými, agresivními či obecně méně etickými.
- Být etický je smysluplné, cenné a možné i ve světě přírodní kauzality.

- Život bez naprosté kontroly je jiný. Je snad i chudší – nemůžeme se stát *kýmkoliv* a dělat *cokoliv*. To však neznamená, pokud se pro to nerozhodneme, že je takový život naprosto beze smyslu. Hledání a nabytí smyslu nám dovoluje i částečná kontrola.
- Rozhodneme-li se pro to, můžeme díky částečné kontrole využít to, co máme. Sice se nemůžeme stát *kýmkoliv*. Můžeme se nicméně stát těmi nejlepšími verzemi sama sebe.
- Nakonec nemůžeme věřit konzistentně v to, že by v lidských záležitostech měly hlavní roli hrát ne stát, ale rozhodnutí individua s jeho osobní odpovědností, a v to, že charakter našich rozhodnutí je takový, že častokrát můžeme uskutečnit, co chceme, nikdy si ale nemůžeme zvolit, co budeme chtít.
- Uznáme-li platnost přírodní kauzality, musíme některé politiky socioekonomické pravice přeformulovat, a některých se zříct úplně.

Právě takové jsou kontury toho, jak by mohl vypadat model komunikace neexistence původnostní a existence dobrovolnostní svobody rozhodování široké veřejnosti. Jeho podrobnější rysy bude třeba formulovat jindy. Nyní přejdu k důvodu, *proč* tuto komunikaci provádět, finální části mé práce.

4.3 Proč dávat do souladu lidové intuice a filozofická doporučení

Proč ti filozofové, kteří zaujímají postoj afirmace (z výše zmíněných jsou to např. Derk Pereboom, Ted Honderich, Gregg Caruso anebo Bruce Waller), komunikují své přesvědčení veřejnosti? Zmíním jeden důvod, který se v literatuře objevuje běžně, a k němu přidám dva vlastní.

Prvním a snad nejprominentnějším důvodem je přesvědčení, že víra v existenci původnostního svobodného rozhodování nám spíše *škodí*, než pomáhá. Nejčastěji se zde pro ilustraci uvádí institut trestání.

Bruce Waller píše, že by svět bez morální odpovědnosti v původnostním smyslu „byl mnohem jasnější“, protože bychom na něj již „nehleděli skrze matné sklo morální odpovědnosti, a namísto toho bychom spatřovali hlubší příčiny našich jednání“ (Waller 2015, s. 262). Rozumění příčinám chování, doplňuje na jiném místě Caruso, nám může pomoci v „[p]revenci zločinu, což je nejen vhodnější pro veřejnou bezpečnost, ale i konzistentní s přesvědčením skeptiků co do [původnostní] svobody rozhodování“ (Caruso 2016, s. 34).

Jednání v našich životech jsou do nemalé míry ovládány emocemi (Haidt 2013; Hanson 2018). Ty nás tak častokrát vedou k aktivitám, které nesledují nic jiného než „způsobit viníkovi

trestného činu škodu za jeho trestný čin“ (Honderich 1990b, s. 203; viz též 2006). Přesvědčení o původnostní svobodě rozhodování nám brání vidět to, že tyto praktiky jsou nejen neefektivní (Agrawal 2015), ale i nemorální.

Druhý a slabší důvod pro popularizaci afirmace se týká statusu pravdy a naší touze po ní. Ať už tato naše touha pramení odkudkoliv, zdá se, že ji oplývá většina z nás. Děti jsou vhodnou ukázkou toho, že touha po poznání a pravdě je vlastní, ne-li inherentní, samotnému lidství.

Co to asi vypovídá o těch, kteří s touhou po pravdě ztratili kontakt?

Jaké pak mají ale filozofové právo odepírat lidem jejich tak vlastní a nevinnou tužbu? Jaké mají filozofové právo lidem tajit pravdu o přírodní kauzalitě a jejich důsledcích? Paternalistické přesvědčení, „že je to pro jejich vlastní dobro“ (srov. Smilansky 2000, Wegner 2002, Van Inwagen 2010), se z mého pohledu nebezpečně podobá zmíněným nepřátelům pravdy.

Lidé mají právo vědět. Tomu filozofové nemohou a nesmí bránit. Co však filozofové mohou a musí, je pomáhat lidem porozumět. Vhodný způsob, jak na to, je pomocí zde předkládaného modelu komunikace.

Třetí a poslední důvod má co do činění s faktem, že filozofům je s postojem afirmace lépe. Stoikové, Spinoza, Caruso, Waller, Pereboom, Honderich i skromný autor této práce. Všichni tito našli v postoji afirmace jakýsi mír. Tento mír přitom dle všeho nespočívá v nějakém sebeklamu, ale ve skutečném smíření se s tím, že ač s kauzalitou něco ztrácíme, něco jiného zase získáváme. Taková filozofie života může být pro ty, kteří se ztrátou kontroly ztrácejí i smysl života (viz Twenge et al. 2004), skutečnou *terapií*.

Jen málo nasvědčuje tomu, že by postoj afirmace měli zvládnout jen akademičtí filozofové. Dopřejme ho tedy i ostatním.

5 ZÁVĚR

V této práci jsem se pokusil navrhnout způsob, jakým by filozofové mohli laické veřejnosti komunikovat neexistenci – či spíše omezenost – svobodného rozhodování.

Začal jsem předpokladem neexistence svobodného rozhodování a empirickým šetřením toho, jak na tuto neexistenci reaguje laická veřejnost, a jak filozofové. Ukázalo se, že se reakce pohybují od těch silně negativních (především v oblasti etiky u laické veřejnosti), po silně pozitivní (opět v oblasti etiky, ale u filozofů). Mým cílem dále bylo formulovat postup, jakým bychom mohli pozitivní reakce na fakt přírodní kauzality vyvolat i u široké veřejnosti.

V tom hrál klíčovou roli tzv. atitudinismus filozofa Teda Honderiche, který spočívá v tezi, že neexistuje právě jeden smysl či koncept „svobody rozhodování“ významný pro lidský život. Tyto koncepty jsou ve skutečnosti dva.

V jednom smyslu je svoboda rozhodování slučitelná s přírodní kauzalitou, protože taková svoboda spočívá, jednoduše, v absenci vnějších překážek a vnitřních psychologických patologií. S touto tzv. dobrovolnostní svobodnou pracujeme v mnoha doménách našich životů. Já pro stručnost ilustroval jen jednu z nich – naše naděje a tužby týkající se budoucnosti. Zde se ukázalo, že kdykoliv operujeme s dobrovolnostní ideou svobody, naše naděje nejsou přírodní kauzalitou nijak dotčeny a my jsme tak vůči ní lhostejní či neteční.

V druhém smyslu si svobodu rozhodování představujeme jako naši schopnost být původci řetězců událostí nehledě na předchozí stav vesmíru a jeho fyzikální zákony. Tato tzv. původnostní svoboda je s přírodní kauzalitou neslučitelná, a my se proto musíme zříct jak jí, tak všeho toho, v čem je implikována. Jednou z těchto domén, kde původnostní svoboda hraje nemalou roli, jsou opět naše „života-naděje“. Tyto naše naděje se někde kvůli kauzalitě stávají vybledlejšími a jinde jsou zcela nesplnitelné. Na těchto místech reagujeme na fakt přírodní kauzality zděšením.

Skutečnost či platnost těchto dvou koncepcí svobody a našeho pohybu mezi nimi byla dokázána na empirii druhé a třetí kapitoly. Posilou mého podniku je, že atitudinismus předkládanou empirii zároveň zdárně vysvětluje. Velkým vhladem atitudinismu totiž je, že výsledkem diskuze o svobodě lidského rozhodování není pravdivé či nepravdivé tvrzení o existenci svobodného rozhodování, ale jakýsi *postoj* či *nálada* vůči faktu, že jeden ze dvou pro lidi velice důležitých smyslů svobody není v našem světě možný.

Reakce přitom nemusí a neměly by být jen dvě, tvrdí dále atitudinismus. Z empirie je zjevné, že pro osoby jsou důležité obě tyto svobody. Je tedy mylné tvrdit, že s kauzalitou o nic ne-

přijdeme, protože nám zůstává dobrovolnostní svoboda. Stejně tak je mylné tvrdit, že přijdeme o všechno, protože s přírodní kauzalitou přicházíme o původnostní svobodu.

S přírodní kauzalitou něco ztratíme, něco zůstává netknuté a něco získáváme. Taková je třetí a dnes ne vůbec běžná reakce přijetí či afirmace.

Pochopení, zní má hlavní teze, že našim problémem není status svobody, ale jak zareagovat na absenci jejího původnostního smyslu, je naprosto klíčové ke správné komunikaci neexistence (původnostní) svobody široké veřejnosti. Ukazuje se totiž, že naše reakce není výsledkem logického úsudku, ale předmětem volby. Můžeme si v určitém smyslu zvolit, zda reagovat zděšením, netečností, či afirmací.

V předposlední části tento vhléd atitudinismu podpořeného empirií zakomponovávám do možné podoby modelu komunikace a tento model v podobě prostého manifestu aplikuji. Výsledkem je, teoreticky, jakási pomoc k jisté filozofii života. Výsledkem je jakási terapie pro ty, kteří jsou přírodní kauzalitou zděšení.

Poslední část práce pak představuje tři důvody, proč je lepší reagovat afirmací než jakkoliv jinak. Tyto důvody jsou prosté, ale, jak věřím, silné. Jeden tvrdí, že správně pochopená absence původnostní svobody nás může ve skutečnosti učinit morálnějšími. To platí minimálně pro praktiky vězeňství v některých západních demokraciích. Druhý apeluje na pravdu a nemožnost její monopolizace. Je-li totiž pravda, že přírodní kauzalita funguje tak, jak ji zde předpokládám, nemohou si tuto pravdu filozofové uzurpovat. Musí ji komunikovat veřejnosti, protože veřejnost má právo na to, tuto pravdu znát. Prací filozofů není tajit pravdu, ale pomáhat ji správně pochopit. V tomto případě, jak věřím, nám ke správnému pochopení dovede zde předkládaný model komunikace.

Třetí a poslední důvod tvrdí, že mnozí v pravdě přírodní kauzality našli vnitřní klid. Mnozí zaujali postoj afirmace a tím do svých životů přinesli mír. Je pravda, že snad všichni z těchto jedinců jsou tím, co dnes v akademické sféře označujeme jako „filozofy“ či snad „profesionálními filozofy“. Nic nicméně nenapovídá tomu, že se jeden musí stát filozofem, aby dokázal zaujmout postoj afirmace. Proto, tvrdí třetí důvod, bychom tento mír měli zkusit dopřát i těm vně filozofických kruhů.

6 RESUMÉ

This thesis tries to come up with a way in which philosophers should communicate the consequences of natural causality on our notion of free will. This is done in three chapters.

First two chapters are concerned with empirical side of the matter. In second chapter I examine lay people's intuitions about free will and constructs connected with it (e.g., ethics, politics, punishment). Third chapter does the same only with professional philosophers.

The goal of these empirical analyses is to establish people's real-life intuitive notions of free will and then to compare these with philosophers' ones. By doing so, I show some discrepancies between these two groups – especially in what I call a domain of ethics and distributive justice.

Essentially, whereas philosophers are not much touched by the truth of causality, lay people do not view it in a positive way, as they seem to be less ethical when faced with the idea of absence of free will. In domain of distributive justice, data shows that people tend to hold inconsistent beliefs.

In penultimate fourth chapter, I try to show how this discrepancy between lay people and philosophers in domain of ethics and inconsistencies in lay people's beliefs in domain of distributive justice, could be eliminated.

In first part of the chapter I describe Ted Honderich's theory of so called *attitudinism* according to which, there is not one meaning of free will that is important to people. Rather, there are two: free will as *origination* and free will as *voluntariness*. Attitudinism claims that the first meaning is not possible in a world where natural causality is true.

In light of this, the true question of the consequences of causality, claims Honderich, is what *attitude* should we take towards the existence of free will in the second sense and nonexistence of free will in the first sense. So far we have seen two main attitudes: either intrasigence, or dismay. This is, I claim, well supported by the data of second and third chapters.

We take the attitude of dismay towards the fact of causality whenever we assume an origination understanding of free will. We are dismayed by causality, because we believe that nothing of a value will be left to us. The opposite attitude is intrasigence, which we take towards the truth of causality whenever we work with free will as a voluntariness, as this kind of free will is not affected by causality.

Honderich suggests third attitude, which avoids the mistake of believing that only one of the two understandings of free will is right or true. This third attitude – affirmation – accepts that both un-

derstandings are very important. Affirmation, then, accepts that with causality a lot is lost, some is left untouched and some is gained.

It is this attitudinism, I believe, what is a key to communicating truth of causality to lay public. Building on that, I try to suggest a concrete example of such communication for dismayed people from the second chapter.

In the very end I put forth three reasons for why we should communicate truth of causality and its consequences to the lay public. The biggest of the reasons claims that it can actually make us more ethical. Especially when it comes to our practices of punishment. Second and third reasons are somewhat lesser and they have to do with our desire for truth and a possible therapeutic effect of natural causality.

7 BIBLIOGRAFIE

- Agrawal, Devika, 2015. The Impulse To Punish: A Critique Of Retributive Justice [online]. *Scripps Senior Theses*. Citováno dne: 20.1.2022. Dostupné z: https://scholarship.claremont.edu/scripps_theses/635.
- Amnesty International, 2011. USA: “Not Part Of My Sentence”: Violations Of The Human Rights Of Women In Custody [online]. *Amnesty International USA*. Citováno dne: 7.6.2021. Dostupné z: <https://www.amnestyusa.org/reports/usa-not-part-of-my-sentence-violations-of-the-human-rights-of-women-in-custody/>.
- Anderson, Elizabeth, 1999. What Is The Point Of Equality? *Ethics*. 109(2), s. 287–337.
- Arendt, Hannah. Co je svoboda? In: Hannah Arendt. *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, s. 129–152. ISBN 978-80-85959-92-5.
- Aspinwall, Lisa, G., Brown, Teneille, R. a Tabery, James, 2012. The Double-Edged Sword: Does Biomechanism Increase or Decrease Judges’ Sentencing of Psychopaths? *Science*. 337(6096), s. 846–849.
- Baggini, Julian, 2015. *Freedom Regained: The Possibility of Free Will*. London: Granta. ISBN 978-1-84708-717-2.
- Bartoš, Vít. Demokracie a svobodná vůle. In: Demokracie jako hodnota a problém II. Liberec: Technická univerzita v Liberci, 2014, s. 40–46. ISBN 978-80-7494-048-4.
- Baumeister, Roy, F. a Brewer, Lauren, E., 2012. Believing Versus Disbelieving in Free Will: Correlates and Consequences. *Social And Personality Psychology Compass*. 6(10), s. 736–745.
- Baumeister, Roy, F., Masicampo, E., J. a Dewall, Nathan, C., 2009. Prosocial Benefits of Feeling Free: Disbelief in Free Will Increases Aggression and Reduces Helpfulness. *Personality And Social Psychology Bulletin*. 35(2), s. 260–268.
- Bénabou, Roland a Tirole, Jean, 2006. Belief in a Just World and Redistributive Politics. *The Quarterly Journal Of Economics*. 121(2), s. 699–746.
- Bourget, David a Chalmers, David, J., 2014. What Do Philosophers Believe? *Philosophical Studies*. 170(3), s. 1–40.

- Carey, Jasmine, M. a Paulhus, Delroy, L., 2013. Worldview Implications of Believing in Free Will and/or Determinism: Politics, Morality, and Punitiveness: Free Will and Everyday Worldviews. *Journal Of Personality*. 81(2), s. 130–141.
- Caruso, Gregg, D., 2016. Free Will Skepticism and Criminal Behavior: A Public Health-Quarantine Model Presidential Address. *Southwest Philosophy Review*. 32(1), s. 25–48.
- Caruso, Gregg D., 2017. Public Health and Safety: The Social Determinants of Health and Criminal Behavior [online]. UK: *Researcherlinks Books*. Citováno dne: 22.1.2022. Dostupné z: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3054747
- Caruso, Gregg, D., 2020. Justice Without Retribution: An Epistemic Argument Against Retributive Criminal Punishment. *Neuroethics*. 13(1), s. 13–28.
- Clark, Cory, J., Luguri, Jamie, B., Ditto, Peter, H., Knobe, Joshua, Shariff, Azim, F. a Baumeister, Roy, F., 2014. Free to Punish: A Motivated Account of Free Will Belief. *Journal Of Personality And Social Psychology*. 106(4), s. 501–513.
- Crone, Damien, L. a Levy, Neil, L., 2019. Are Free Will Believers Nicer People? (Four Studies Suggest Not). *Social Psychological And Personality Science*. 10(5), s. 612–619.
- Černý, David, Doležal, Adam, Doležal, Tomáš, Dvořák, Petr, Marvan, Tomáš a Mikeš, Vladimír, 2016. *Svoboda vůle a otázka morální a trestní odpovědnosti*. Praha: Středisko společných činností AV ČR. ISBN 978-80-270-3111-5.
- Dennett, Daniel., C. a Caruso, Gregg, D., 2021. *Just Deserts: Debating Free Will*. Medford: Polity Press. ISBN 978-1-5095-4575-9.
- 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: Medzinárodný časopis pre analytickú filozofiu*. 17(3), s. 322–338.
- Ent, Michael, R. a Baumeister, Roy, F., 2014. Embodied Free Will Beliefs: Some Effects of Physical States on Metaphysical Opinions. *Consciousness And Cognition*. 27, s. 147–154.
- Ezra, Ovadia. Distributive Justice. In: Andrew Fiala. *The Bloomsbury Companion to Political Philosophy*. New York: Bloomsbury Academic, 2015, s. 75–94. ISBN 978-1-4411-4217-7.
- Feldman, Gilad a Chandrashekar, Subramanya, P., 2017. Laypersons' Beliefs and Intuitions About Free Will and Determinism: New Insights Linking the Social Psychology and Experimental Philosophy Paradigms. *Social Psychological and Personality Science*.

- Feltz, Adam a Cova, Florian, 2014. Moral Responsibility and Free Will: A Meta-Analysis. *Consciousness And Cognition*. 30, s. 234–246.
- García-Sánchez, Efraín, Correia, Isabel, Pereira, Cicero, Roberto, Willis, Guillermo, Rodríguez-Bailón, Rosa a Vala, Jorge, 2021. How Fair Is Economic Inequality? Belief in a Just World and the Legitimation of Economic Disparities in 27 European Countries. *Personality And Social Psychology Bulletin*.
- Gazzaniga, Michael, S., 2013. *Kdo to tady řídí?, aneb, svobodná vůle a neurověda*. Praha: Dybbuk. ISBN 978-80-7438-081-5.
- Genschow, Oliver, Hawickhorst, Heinz, Ellen, Davide, Rigoni a Brass, Schermann, Marcel, 2020. Professional Judges' Disbelief in Free Will Does not Decrease Punishment. *Social Psychological And Personality Science*. s. 1–6.
- Haidt, Jonathan, 2013. *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Vintage Books. ISBN 978-0-307-45577-2.
- Hannikainen, Ivar, Cabral, Gabriel, Machery, Edouard a Struchiner, Noel, 2017. A Deterministic Worldview Promotes Approval of State Paternalism. *Journal Of Experimental Social Psychology*. 70, s. 251–259.
- Hanson, Robin, 2018. *The Elephant in The Brain: Hidden Motives in Everyday Life*. New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-049599-2.
- Harris, Sam, 2015. *Svobodná vůle*. Praha: Dybbuk. ISBN 978-80-7438-134-8.
- Helsinki Watch, 1991. Prison Conditions in The United States: A Helsinki Watch Report [online]. *Helsinki Watch*. Citováno dne: 22.1.2022. Dostupné z: <https://www.hrw.org/reports/US91N.pdf>.
- Honderich, Ted, 1969. *Punishment: The Supposed Justifications*. London: Hutchinson. ISBN 0-09-096900-5.
- Honderich, Ted, 1982. Determinism and Politics. *Midwest Studies in Philosophy*. 7(1), s. 365–388.
- Honderich, Ted, 1990a. *Mind and Brain*. New York: Oxford University Press. ISBN 0-19-824282-4.
- Honderich, Ted, 1990b. *The Consequences of Determinism*. New York: Oxford University Press. ISBN 0-19-824283-2.
- Honderich, Ted, 2002. *How Free Are You? The Determinism Problem*. New York: Oxford University Press. ISBN 0-19-925197-5.

- Honderich, Ted, 2003. *On Political Means and Social Ends*. Edinburgh: Edinburgh University Press. ISBN 978-0-7486-1840-8.
- Honderich, Ted, 2005. *Conservatism: Burke, Nozick, Bush, Blair?*. London: Pluto Press. ISBN 978-0-7453-2130-1.
- Honderich, Ted, 2006. *Punishment: The Supposed Justifications Revisited*. London: Pluto Press. ISBN 0-7453-2131-3.
- Human Rights Watch, 2012. US: Look Critically at Widespread Use of Solitary Confinement [online]. *Human Rights Watch*. Citováno dne: 7.6.2021. Dostupné z: <https://www.hrw.org/news/2012/06/18/us-look-critically-widespread-use-solitary-confinement>.
- Chandrashekar, Subramanya, Prasad, 2020. It's in Your Control: Free Will Beliefs and Attribution of Blame to Obese People and People With Mental Illness. *Collabra: Psychology*. 6(1).
- Inglehart, R., Haerper, C. Moreno, A., Welzel, C., Kizilova, K., Diez-Medrano, J., Lagos, M., Norris, P., Ponarin, E. a Puranen, B., 2014. World Values Survey: Round Three – Country-Pooled Datafile Version [online]. *Madrid: JD Systems Institute*. Citováno dne: 11.7.2020. Dostupné z: www.worldvaluessurvey.org/wvsdocumentationwv3.jsp.
- Kane, Robert, 1996. *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-510550-6.
- Karandikar, Sharvari, 2017. A Case for Criminal Rehabilitation [online]. Citováno dne: 22.1.2022. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/313012658_A_Case_for_Criminal_Rehabilitation
- Lata, Jan, 2007. *Účel a smysl trestu*. Praha: Lexisnexis. ISBN 978-80-86920-24-5.
- Levy, Neil, 2011. *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-960138-7.
- Macintyre, Donald, 2011. Major On Crime: „Condemn More, Understand Less" [online]. *Independent*. Citováno dne: 7.5.2021. Dostupné z: <https://www.independent.co.uk/news/major-on-crime-condemn-more-understand-less-1474470.html>.
- Mackenzie, Michael, J., Vohs, Kathleen, D. a Baumeister, Roy, F., 2014. You Didn't Have to Do That: Belief in Free Will Promotes Gratitude. *Personality And Social Psychology Bulletin*. 40(11), s. 1423–1434.

- Mayhew, Pat a Kesteren, John, Van. Cross-National Attitudes to Punishment. In: Julian Roberts a Mike Hough. *Changing Attitudes To Punishment*. Cullompton: Taylor & Francis, 2002, s. 63–92. ISBN 978-1-84392-427-2.
- Mercier, Brett, Wiwad, Dylan, Piff, Paul, K., Akin, Lara, B., Robinson, Angela, R. a Shariff, Azim, 2020. Does Belief In Free Will Increase Support For Economic Inequality? *Collabra: Psychology*. 6(1).
- Mikeš, Vladimír, 2010. Stoická teorie jednání: Pojem ctnosti a svobody. *Filozofický časopis*. 58(4), s. 567–588.
- Miles, James, B., 2011. ‘Irresponsible and a Disservice’: The Integrity of Social Psychology Turns on the Free Will Dilemma. *British Journal Of Social Psychology*. 52(2), s. 205–218.
- Monroe, Andrew, E. a Ysidron, Dominic, W., 2020. Not so Motivated After All? Three Replication Attempts and a Theoretical Challenge to a Morally Motivated Belief in Free Will. *Journal Of Experimental Psychology: General*.
- Monroe, Andrew, E., Brady, Garrett, L. a Malle, Bertram, F., 2017. This Isn’t the Free Will Worth Looking For: General Free Will Beliefs Do not Influence Moral Judgments, Agent-Specific Choice Ascriptions Do. *Social Psychological and Personality Science*. 8(2), s. 191–199.
- Monroe, Andrew, E., Dillon, Kyle, D. a Malle, Bertram, F., 2014. Bringing Free Will Down To Earth: People’s Psychological Concept of Free Will and Its Role in Moral Judgment. *Consciousness and Cognition*. 27, s. 100–108.
- Nadelhoffer, Thomas, Shepard, Jason, Crone, Damien, L., Everett, Jim, A., C., Earp, Brian, D. a Levy, Neil, 2020. Does Encouraging a Belief in Determinism Increase Cheating? Reconsidering the Value of Believing in Free Will. *Cognition*. 203.
- Nadelhoffer, Thomas, Heshmati, Saeideh, Kaplan, Deanna a Nichols, Shaun, 2013. Folk Retributivism and the Communication Confound. *Economics & Philosophy*. 29(2), s. 235–261.
- Nahmias, Eddy, Morris, S. a Nadelhoffer, T., 2004. The Phenomenology of Free Will. *Journal Of Consciousness Studies*. 11(7–8), s. 162–179.
- Nahmias, Eddy, Morris, Stephen, Nadelhoffer, Thomas a Turner, Jason, 2005. Surveying Freedom: Folk Intuitions About Free Will and Moral Responsibility. *Philosophical Psychology*. 18(5), s. 561–584.

- Nichols, Shaun a Joshua Knobe, 2007. Moral Responsibility And Determinism: The Cognitive Science Of Folk Intuitions. *Noûs*. 41(4), 663–685.
- Nichols, Shaun, 2006. Folk Intuitions on Free Will. *Journal of Cognition and Culture*. 6(1–2), s. 57–86.
- O'Connor, Timothy, 2003. Review of Living Without Free Will. *The Philosophical Quarterly*. 53(211), s. 308–310.
- Paulhus, Delroy, L. a Carey, Jasmine, M., 2011. The Fad-Plus: Measuring Lay Beliefs Regarding Free Will and Related Constructs. *Journal Of Personality Assessment*. 93(1), s. 96–104.
- Pereboom, Derk, 1995. Determinism al Dente. *Noûs*. 29(1), s. 21–45.
- Pereboom, Derk, 2006. *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. ISBN 978-0-521-02996-4.
- Rakos, Richard, F., Laurene, Kimberly, R., Skala, Sarah a Slane, Stephen, 2008. Belief in Free Will: Measurement and Conceptualization Innovations. *Behavior and Social Issues*. 17(1), s. 20–40.
- Risse, Mathias, 2015. What Equality of Opportunity Could Not Be. *Ethics*.
- Russell, Paul. Strawson's Way of Naturalizing Responsibility. In: Russell, Paul. *The Limits of Free Will*. New York: Oxford University Press, 2017, s. 29–45.
- Shariff, Azim, F., Greene, Joshua, D., Karremans, Johan, C., Luguri, Jamie, B., Clark, Cory, J., Schooler, Jonathan, W., Baumeister, Roy, F. a Vohs, Kathleen, D., 2014. Free Will and Punishment: A Mechanistic View of Human Nature Reduces Retribution. *Psychological Science*. 25(8), s. 1–9.
- Smilansky, Saul, 2000. *Free Will and Illusion*. New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-825018-0.
- Smilansky, Saul, 2005. Free Will and Respect for Persons. *Midwest Studies In Philosophy*. 29(1), s. 248–261.
- Sobek, Tomáš, 2010. *Nemorální Právo*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk. ISBN 978-80-7380-246-2.
- Stillman, Tyler, F., Baumeister, Roy, F., Vohs, Kathleen, D., Lambert, Nathaniel, M., Fincham, Frank, D. a Brewer, Lauren, E., 2010. Personal Philosophy and Personnel Achievement:

- Belief in Free Will Predicts Better Job Performance. *Social Psychological and Personality Science*. 1(1), s. 43–50.
- Strawson, Peter, F. Freedom and Resentment. In: Strawson, Peter, F. *Freedom and Resentment*. New York: Routledge, 2008, s. 1–28. ISBN 0-203-88256-3.
- Švec, Ondřej, 2015. Baruch Spinoza a etické důsledky determinismu. In: Čapek, Jakub. *Přístupy k etice II*. Praha: Filosofía, 2015, s. 11–34. ISBN 978-80-7007-442-8.
- Timpe, Kevin. Attitudinism, The Compatibility Question, and Ballung Concepts. In: Caruso, Gregg, D. *Ted Honderich on Consciousness, Determinism, and Humanity*. Cham: Springer International Publishing, 2018. ISBN 978-3-319-66754-6.
- Tvrđý, 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., Zhang, Liqing a Im, Charles, 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), s. 308–319.
- United Nations, 2011. Solitary Confinement Should Be Banned in Most Cases, UN Expert Says [online]. *UN News*. Citováno dne: 6.7.2021. Dostupné z: <https://news.un.org/en/story/2011/10/392012-solitary-confinement-should-be-banned-most-cases-un-expert-says>.
- Van Inwagen, Peter, 2010. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press. ISBN 978-0-19-824924-5.
- Vohs, Kathleen, D. a Schooler, Jonathan, W., 2008. The Value of Believing in Free Will: Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating. *Psychological Science*. 19(1), s. 49–54.
- Vonasch, Andrew, J. a Baumeister, Roy, F., 2013. Implications of Free Will Beliefs for Basic Theory and Societal Benefit: Critique and Implications for Social Psychology. *British Journal of Social Psychology*. 52(2), s. 219–227.
- Wagstaff, Adam a Doorslaer, Eddy, Van. Equity in Health Care Finance and Delivery. In: Culyer, Anthony, J. a Newhouse, Joseph, P. *Handbook of Health Economics*. New York: Elsevier, 2000, s. 1803–1862. ISBN 978-0-444-50471-5.
- Waller, Bruce, N., 2015. *The Stubborn System of Moral Responsibility*. Cambridge, Mass.: MIT Press. ISBN 978-0-262-02816-5.

Wegner, Daniel, M., 2002. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, Mass.: MIT Press. ISBN 0-262-23222-7.

Česká republika. Zákon č. 40/2009 Sb., trestní zákoník. Cit. dne: 1.4.2022. Dostupné z: <https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2009-40>.