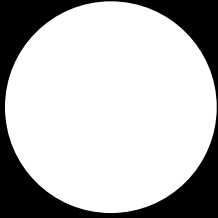
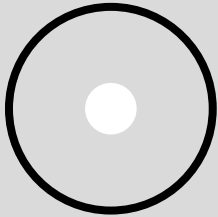




LIDSKÉ IDENTITY,
LIDSKÉ HODNOTY



LIDSKÉ IDENTITY,
LIDSKÉ HODNOTY



Praha 2016

Radim Bělohrad

ÚVOD

Publikace vznikla s podporou projektu č. 13-00624P
Grantové agentury České republiky.

Odborní recenzenti: doc. Mgr. Josef Kuře, Dr. phil.
doc. Marek Petrů, Ph.D.

Copyright © Masarykova univerzita, 2016
Czech edition © dybbuk, 2016

ISBN 978-80-7438-149-2

Tématem této monografie je problematika osobní identity a našich praktických zájmů a postojů, jejichž pochopení a legitimní aplikace konceptu osobní identity předpokládají. Jde o téma, které se nachází na pomezí dvou velkých filozofických disciplín – metafyziky a praktické filozofie. Proto také existují dvě cesty, jak k otázkám, které budou předmětem analýzy této práce, dospět.

První cesta je teoretická a je motivována ambicí poskytnout vyčerpávající analýzu konceptu identity časoprostorových objektů. V rámci tohoto projektu je pak dílčím problémem otázka osobní identity, neboť ta, jak uvidíme v úvodní kapitole, bývá často považována za speciální případ, který se vymyká obecnému řešení aplikovatelnému na ostatní časoprostorové objekty.

Druhá cesta je praktická a je vedena snahou vymezit kritéria užití praktických pojmů, jako je morální zodpovědnost a svoboda vůle, či snahou například odpovědět na otázku, za jakých okolností je distribuce užitku v populaci spravedlivá, jaké formy

jednání jsou z hlediska individuálního aktéra racionální a podobně. Ukazuje se totiž, že celá řada zajímavých a důležitých pojmů, které popisují naše praktické postoje a zájmy, vyžaduje analýzu identity osob. V této knize budu všechny tyto postoje a zájmy z důvodu stručnosti označovat termínem *i-postoje*, tedy *identitu předpokládající postoje*.

Existuje celá řada *i*-postojů. Mezi ty nejčastěji diskutované patří:

1. Egoistický zájem.¹ Podle mínění mnoha autorů existuje specifický zájem, který každá osoba jeví o sebe sama a jenž se liší co do kvality od zájmu, který tato osoba jeví o kteroukoli jinou osobu. Obvykle se tento postoj ilustruje pomocí příkladu, který do odborné literatury zavedl John Perry. Představte si, že se dozvíte, že za několik hodin někdo z vašich blízkých zemře. Perry má za to, že u většiny z nás taková zpráva vyvolá hluboký zármutek a budeme přemýšlet nad pomíjivostí a nepředvídatelností života. Pokud se však dozvíte, že ta nešťastná osoba budete vy sami, pak se škála pocitů a postojů velmi radikálně promění. Nejde o to, že egoistický zájem je nutně silnější než zájem o druhé; tak tomu vždy být nemusí. Je však fenomenálně odlišný.

Teoretikové si kladou otázku, za jakých okolností je takovýto zájem racionální. Vstupním předpokladem debaty je tvrzení, že aby byl můj egoistický zá-

¹ V angličtině „egoistic concern“, „self-concern“ či „self-regarding concern“.

jem racionální, je postačující a zároveň nutné, aby osoba, která je objektem tohoto zájmu, byla se mnou identická. Téma racionality egoistického zájmu nabývá na významu v řadě problémů aplikované etiky, jako například v otázce racionality ustanovování tzv. dříve vyjádřené vůle či rozhodování o posmrtném dárcovství orgánů.

2. Zodpovědnost. Podobně jako v předchozím případě otázka legitimního připsání zodpovědnosti za nějaký čin přímo předpokládá, že osoba, které zodpovědnost připisujeme, je identická s osobou, jež vykonala čin, který je předmětem hodnocení. Kontroverzní jsou zejména případy, kdy se má osoba zodpovídat z činů dávno minulých, či případy, ve kterých dojde k nějaké podstatné psychologické proměně dané osoby poté, co čin spáchá.

3. Kompenzace. Podle široce sdíleného přesvědčení by bylo inherentně nespravedlivé, kdyby za újmu, která byla způsobena jedné osobě, byla odškodněna osoba úplně jiná. Kritériem legitimacy kompenzace je tedy opět identita poškozené a kompenzované osoby.

4. Přežití. Tento pojem do skupiny *i*-postojů zdánlivě nezapadá. Nejde totiž o žádný postoj ani zájem. Přesto přežití osoby na první pohled předpokládá zachování identity: tvrdit, že nějaká osoba přežije nějakou událost, je možné jen tehdy, pokud po této události bude existovat osoba, která bude identická s osobou před událostí. Můžeme tedy říci, že definice identity nám zároveň poskytuje kritéria přežití.

To bude důležitým předpokladem hodnocení jedné skupiny teorií identity, tzv. subjektivních teorií.

Kromě těchto čtyř nejčastěji diskutovaných i-postojů existuje řada dalších, které se v debatě zmiňují pouze okrajově.

5. Anticipace. Tento i-postoj bývá často zmiňován v diskuzích o egoistickém zájmu, neboť jej autoři často považují za podmínku racionality tohoto zájmu. Sám také předpokládá osobní identitu, protože je, zdá se, samozřejmé, že osoba může rozumně anticipovat pouze ty budoucí zkušenosti, které ona sama bude mít.

6. Víra v posmrtný život. Jde o specifický případ přežití s podobnými podmínkami racionality. Je racionální věřit v možnost posmrtného života tehdy a jen tehdy, pokud je možné, aby po fyzické smrti osoby existoval někdo, kdo bude identický s touto osobou.

7. Pýcha, stud, lítost. V tomto případě jde o morálně relevantní emoce, které často dáváme najevo vůči sobě samým či druhým osobám. Opět lze stanovit jako podmínku jejich legitimacy identitu mezi činitelem skutku a objektem těchto emocí. Mohu být například pyšný na určitý úspěch jen potud, pokud je tento úspěch skutečně můj, tedy pokud jsem tatáž osoba jako ta, která úspěchu dosáhla. Naopak mohu se stydět za určitý čin také jen tehdy, pokud jsem tento čin vykonal já.

8. Sebeidentifikace a identifikace druhých osob. Jde patrně o nejbanálnější ze skupiny i-postojů a kri-

téria jejich aplikace jsou téměř triviální – plod zobrazený na ultrazvukovém snímku jsem já tehdy a jen tehdy, pokud jsem s touto bytostí identický; ten šedivělý tatík na třídním srazu je váš nejlepší přítel ze střední školy tehdy a jen tehdy, pokud je s ním identický.

Jak je vidět, do skupiny i-postojů spadá celá řada velmi rozmanitých postojů a zájmů. I-postoje však sdílejí podobnou obecnou strukturu a vyvolávají podobné otázky. V každém z těchto případů se jedná o postoj, který zaujímáme k nějaké osobě (v některých případech jsme touto osobou my sami) na základě toho, že předpokládáme, že v minulosti byla tato osoba aktérem nějakých činů či subjektem nějakých stavů. Typickým příkladem je zde přisuzování zodpovědnosti, které se uskutečňuje právě na základě předpokladu, že osoba, která je vedena k zodpovědnosti, byla v minulosti aktérem nějakého činu. Alternativně, v případě postojů orientovaných na budoucnost předpokládáme, že v budoucnosti bude osoba, vůči níž nyní zastáváme tyto postoje, aktérem činů či subjektem stavů, které tyto současné postoje zdůvodňují. Typickým příkladem zde je egoistický zájem, u něhož předpokládáme, že zde bude v budoucnu nějaká osoba, která bude subjektem zkušeností a aktérem činů, díky kterým je náš současný zájem o tento subjekt racionální.

Navzdory tomu, že všechny tyto rozmanité postoje klasifikujeme do jedné kategorie a označujeme souhrnným názvem, podrobný pohled na ně ukazuje,

že jejich analýza je složitější a v posledku jsou mnohem různorodější, než se jeví.

Tato kniha pojednává o tom, zda má smysl i-postoje zdůvodňovat a jakou roli v jejich zdůvodnění skutečně hraje osobní identita. Onen intuitivní předpoklad identity, na kterém všechny uvedené i-postoje spočívají, byl totiž v nedávné době zpochybněn, když britský filozof Derek Parfit uveřejnil komplexní argumenty poukazující na to, že tyto i-postoje vlastně identitu osob vůbec nepředpokládají. Parfit ovšem také přišel s radikální tezí o tom, co vlastně i-postoje zdůvodňuje, a se stejně radikálním apélem na to, abychom své stávající i-postoje revidovali s ohledem na tyto nově popsané zdůvodňující relace.

Tuto knihu lze chápat jako polemiku s některými Parfitovými závěry, ale také jako hloubkovou kritickou analýzu diskuze, kterou Parfitova vlivná koncepce za posledních 30 let vygenerovala. V průběhu práce se pokusím podrobně představit a zhodnotit jak samotnou Parfitovu teorii, tak koncepcí, které na ni samy kriticky reagují, neboť se domnívám, že některé z nich také trpí vážnými nedostatky, přestože jejich záměr čelit Parfitovým revizím našich i-postojů je v podstatě správný. Na základě analýzy všech těchto koncepcí se na konci práce pokusím obhájit vlastní pohled na správné chápání vztahu mezi osobní identitou a i-postoji. Protože by však systematická analýza všech rozmanitých i-postojů vydala na několik publikací, budu se v knize zabývat jen některými z nich.

První kapitola se bude věnovat expozici Parfitovy teorie. Pokusím se podat podrobný popis těch aspektů teorie, které jsou bezprostředně relevantní pro hodnocení problematiky i-postojů, a poté podám popis samotných reforem, které Parfit navrhuje.

Ve druhé kapitole se zaměřím na důležitou metodologickou námitku, kterou vůči Parfitovu projektu vznesl Mark Johnston. Ten má za to, že Parfitova metoda, tedy teoretické zdůvodnění i-postojů pomocí metafyzické teorie osobní identity, je nesmyslná, protože naše postoje nemají racionální povahu. Pokusím se naopak ukázat, že racionální zdůvodnění našich i-postojů je nutné.

V další kapitole se zaměřím na jinou kritiku Parfitovy teorie. Půjde o koncepcí, které oproti Parfitovi zdůrazňují aktivní povahu osob, a tím se snaží zabránit navrhovaným revizím i-postojů. Za stěžejní zde považuji teorii C. Korsgaardové. Kapitola však bude rozšířena o další teorie, které mají podle mého názoru s touto teorií mnoho společného a které společně nazývám *subjektivní teorie*. Půjde o koncepcí M. Schechtmanové a C. Rovaneové. Všechny jsou postaveny na přesvědčení, že osoby mohou aktivně konstituovat svou vlastní identitu. Mým cílem je ukázat, že tuto představu nelze precizně explikovat, a tudíž efektivně použít proti Parfitově koncepci. Nicméně, jak uvidíme, sama Parfitova teorie na jednom místě s myšlenkou sebekonstituce také pracuje, a tak kritika subjektivních teorií bude zároveň kritikou tohoto dílčího aspektu Parfitovy teorie.

Ve čtvrté kapitole se již zaměřím přímo na analýzu relací, které podle Parfita zdůvodňují i-postoje. Na hloubkové analýze příkladových i-postojů si ukáží, že naše postoje *de facto* nereflktují ty relace, které by podle Parfita reflektovat měly, a naznačí, jak radikální a mnohdy extrémní důsledky by měla jejich reforma. To ovšem samo o sobě nemusí nutně znamenat, že by ona reforma neměla být důvodná.

Proto se v páté kapitole podíváme na to, zda je nutnost těchto reforem skutečně Parfitovou metafyzickou teorií dobře zdůvodněna. Mým cílem je ukázat, že jeho metafyzická teorie – redukcionismus – nás nezavazuje k žádné extrémní reformě i-postojů. Podle mého názoru musí Parfit ve své argumentaci spoléhat na některé kontroverzní normativní premisy, které jeho oponenti nejsou nuceni přijmout, a mohou tedy odmítnout také navrhované revize.

Důležitým ponaučením z této kapitoly bude poznatek, že pro získání adekvátnějšího obrazu vztahu mezi osobní identitou a i-postoji bude nutné více zohledňovat povahu jednotlivých i-postojů v podobě, v jaké jsou ve skutečnosti zastávány, a lépe vyvážit metodologii zkoumání. Budeme muset opustit představu, že lze začít zkoumáním osobní identity a poté na základě tohoto výzkumu revidovat i-postoje. Místo toho bude třeba přijmout skutečnost, že při zkoumání osobní identity je nutné klást větší zřetel na jednotlivé postoje a snažit se o reflektovanou vyváženost mezi metafyzickými a praktickými otázkami identity.

V tomto přesvědčení se ovšem skrývá určitá hrozba. Je možné, že hlubší reflexe nad povahou jednotlivých i-postojů nás dovede k přesvědčení, že neexistuje jediná relace, která by zdůvodňovala všechny tyto postoje. V šesté kapitole uvidíme, že možná existuje pluralita takových relací. Někteří autoři tento závěr vnímají jako problém, protože se domnívají, že tím dochází k nevídanému roztržštění lidské osoby na množství různých entit, které jsou jen nahodile koexemplifikovány. V závěrečné kapitole se tedy podíváme na to, zda je tento pluralismus skutečně hrozbou a zda lze nalézt uspokojivou teorii našich i-postojů. Prozkoumám formulaci pluralismu od D. Shoemakera a jeho interpretaci od M. Schechtmanové, která jej vidí jako nepřijatelnou koncepci naší přirozenosti. Její interpretace pluralismu se však ukazuje jako bezdůvodná a teorie, kterou navrhuje, aby pluralismu zabránila, bohužel vyvolává mnohem víc otázek, než sama řeší. Navrhnou proto jinou interpretaci pluralismu, která nebude mít takové ontologické závazky jako interpretace Schechtmanové, a poté i koncepci, která vysvětluje vztah mezi pluralitou i-postojů a jednotou lidské přirozenosti. Centrální tezí, která bude předmětem obhajoby závěrečné části, je tvrzení, že biologická kontinuita poskytuje jednotící relaci lidských bytostí,² není však postačující

2 Pojem „lidská bytost“ v této práci používám neutrálním způsobem, aniž bych chtěl předjímat, jaká je naše fundamentální povaha, tedy zda jsme esenciálně organismy, osoby, aktéři či já (k jednotlivým

pro zdůvodnění všech i-postojů. Pro některé i-postoje jsou nutné relace jiné, avšak tyto nejsou relacemi identity a jako takové nedefinují různé *entity*, nýbrž jen *fáze* ve vývoji lidských bytostí.

Na úplný konec bude ještě nutné se zaměřit na roli myšlenkových experimentů v teorii osobní identity, neboť jejich závěry mohou zpochybnit teze, které obhajují. Pokusím se ukázat několik důvodů, proč se domnívám, že závěry dosažené užitím myšlenkových experimentů v osobní identitě jsou přinejmenším kontroverzní, a měli bychom se tedy v argumentaci pokud možno raději opírat o realistické scénáře.

pojmem viz další kapitoly). Místo tohoto pojmu lze alternativně užít výraz „jeden z nás“, byť ani ten neprozrazuje mnoho.

1. REDUKCIONISMUS A JEHO PRAKTICKÉ IMPLIKACE

Cílem této kapitoly je představit teorii osobní identity Dereka Parfita a podrobně popsat její praktické implikace. Parfitova teorie má v oblasti výzkumu osobní identity nesmírný vliv, neboť představuje velkou výzvu pro koncepci osobní identity, kterou bychom mohli nazvat tradiční či lidovou. Parfit ukazuje, že tradiční pojetí je nesprávné, a předkládá místo něj pojetí nové – redukcionistické. Protože řada našich praktických postojů předpokládá koncepci identity, je podle něj nutné také tyto naše postoje reformovat, aby odpovídaly novému pojetí. A jsou to právě tyto reformy a vůbec jejich potřeba, co vyvolalo velkou odezvu ve filozofických kruzích. Parfitově koncepci osobní identity jsem se podrobně věnoval ve své první knize.³ Zde se zaměřím pouze na ty aspekty jeho teorie, které jsou nezbytně nutné k pochopení revizionistických praktických důsledků.

3 Bělohrad (2011).

Lidové pojetí osobní identity bude nejlépe nejdříve ilustrovat na příkladu. Srovnáme, jaké jsou naše postoje k identitě lidských artefaktů a k identitě naší vlastní. Představme si náruživého motoristu, který rád nakupuje a rekonstruuje motocykly. Jednoho dne si pořídí starý motocykl a rozhodne se jej opravit. Kousek mu přijde pochválit jeho kamarád, který pak odjede na dlouhou cestu a dalším opravám již nepřihlíží. V průběhu práce ovšem majitel zjistí, že řada dílů a součástek je natolik poškozena, že je nutné je vyměnit. A protože jde o poměrně nedostatečné díly a majitel je velmi zručný, rozhodne se je nahradit podobnými díly z jiných motocyklů. A tak postupně vymění motor, převodovku, brzdy, výfuk a další drobnější části. Po nějaké době se u něj zase zastaví kamarád a při pohledu do garáže si vzpomene: „Á, to je ta motorka, co jsi před půl rokem koupil!“ „No, je, ale mezitím jsem vyměnil spoustu dílů za nepůvodní kusy, takže to vlastně ta původní motorka je i není,“ vysvětlí majitel. Zdá se, že kdybychom takový rozhovor vyslechli, nepozastavili bychom se nad tím, že nový motocykl tak trochu je a tak trochu není původním motocyklem. Původní motocykl prošel poměrně velkou proměnou, při níž byla nahrazena řada jeho částí za součásti z jiných motocyklů. Důvod, proč se nepozastavujeme nad tvrzením, že nový motocykl je i není původním strojem, je, že běžně přijímáme, že identita lidských artefaktů může být neurčitá. Neurčitostí se zde myslí to, že i když známe všechna relevantní fakta, nelze rozhodnout, zda objekt, který

projde značnou proměnou, je též jako objekt před proměnou.

K naší vlastní identitě však máme zcela jiné postoje. Je nemožné uvést realistický příklad proměny osoby, který by byl analogií k výše popsané proměně motocyklu. Můžeme však pro ilustraci uvést myšlenkový experiment, který bývá v literatuře často zmiňován. Představte si, že žijete v budoucnosti, kdy jsou transplantace orgánů chirurgickou rutinou a kdy je také možné velmi snadno provádět restrukturalizaci lidského mozku a následnou změnu mentálních stavů člověka. V takovém světě vás unese komando ovládané chirurgem posedlým experimentováním na lidech. Chirurg vám následně oznámí, že se rozhodl vás mučit. Avšak ještě předtím na vás provede sérii transplantací: vymění vám plíce, srdce a játra a navíc změní strukturu částí vašeho mozku tak, že ve výsledku se změní některé vaše názory, vzpomínky, plány a charakterové vlastnosti. Otázka, kterou bychom si nyní měli analogicky položit, zní: Bude tato osoba po této dramatické proměně stále vy? Při hledání odpovědi nám má napomáhat zmiňovaný fakt, že po sérii transplantací budete vystaveni mučení. A zde právě leží pointa tohoto experimentu: zdá se, že tuto budoucí bolest buď budete zakoušet vy, a pak má být legitimním předmětem vašich obav, nebo ji zakoušet nebudete, a pak vás nemusí zajímat o nic více (ani méně) než bolest zakoušená někým jiným. Představa, že tato bolest bude tak trochu vaše a tak trochu někoho jiného, se nám jeví jen obtížně

pochopitelná. Z této neschopnosti, zdá se, pak plyne naše přesvědčení, že naše identita je vždy určitá, a tedy lze vždy principiálně rozhodnout, zda osoba po nějaké velké proměně je totožná s osobou před ní, či nikoli.

Důvodem, proč se lišíme v našich přesvědčeních o možné neurčitosti identity lidských artefaktů, respektive lidských bytostí, je skutečnost, že v otázce existence a identity artefaktů jsme vlastně většinou redukcionisté, zatímco u lidských bytostí nám toto pojetí připadá nepřijatelné. Redukcionismus je obecně vzato tvrzení, že existence a identita určitého objektu plně spočívá v existenci objektů nějakého jiného, základnějšího typu. Pokud je tedy objekt O redukovatelný na objekty P1–Pn, potom kdykoli existují objekty P1–Pn, můžeme zároveň potvrdit existenci O a naopak. Máme za to, že například existence motocyklu spočívá v existenci určitých jiných objektů – kol, motoru, převodovky atd. v určité specifikované konfiguraci –, a kdykoli se tyto objekty vyskytnou v dané konfiguraci, pak také existuje motocykl. Druhým důležitým aspektem redukcionismu je, že by bylo možné popsat všechna fakta světa, aniž bychom museli odkazovat k motocyklům, prostě tak, že bychom hovořili o jednotlivých dílech v dané konfiguraci. Z kompletního popisu světa by nebylo nic vynecháno. U lidských osob je tomu však jinak. Zde se nedomníváme (či přesněji: historicky převládající názor není ten), že existence lidské osoby je plně vyčerpána existencí určitých orgánů v určité konfi-

guraci s určitými funkcemi. Máme za to, že kromě toho všeho zde musí být ještě nějaká jiná skutečnost, v Parfitově terminologii *další fakt* (further fact), který musí platit, aby mohla existovat osoba.⁴ Takovým dalším faktem je například trvání nedělitelné nemateriální entity jako *duše* či karteziánské *myslící substance*. Proto také popis světa, který by hovořil o srdcích, oběhových systémech, mozcích a neuronálních procesech, nebude popisem úplným – chyběla by zde zmínka o lidských osobách, které jsou v tomto rozšířeném pojetí ztotožněny s nějakou takovou nehmotnou entitou.

Tento rozdíl v našich přesvědčeních o možnosti redukce artefaktů respektive osob vysvětluje problém neurčitosti identity a existence ve výše uvedeném příkladu. Jestliže totiž existence objektu O plně spočívá v existenci objektů P1–P20 a my nahradíme objekty P1–P10 jinými objekty podobného typu, pak není možné jednoznačně určit, zda výsledný objekt je též jako původní objekt před náhradou. Známe přesně všechna fakta: polovina objektů, které spolu determinují existenci objektu O, byla nahrazena objekty jinými. Z těchto faktů ale nijak neplyne, zda objekt O zanikl, či zda proměnu přežival. My se samozřejmě můžeme rozhodnout, jak budeme změny tohoto typu nazývat, avšak toto rozhodnutí bude mít čistě pragmatickou a lingvistickou povahu a nebude nám říkat nic o povaze skutečnosti. Protože však

4 Parfit (1984), s. 210.

u lidských osob redukcionismus nepřijímáme, popsaná situace, kdy není možné určit, zda je identita osoby v proměně zachována, nemůže nastat. Jestliže existence lidské osoby je dána přetrváním nějaké nedělitelné nemateriální entity, pak náhrada některých orgánů a funkcí těla nemůže ústit v nerozhodnutelnost identity: buď při dramatické proměně fyzických a psychologických vlastností osoby tato entita přetrvává, a pak lidská osoba dále existuje, nebo tato entita zaniká, a pak s ní zaniká i lidská bytost.

Jak již bylo řečeno, Parfit odmítá, že by mezi identitou lidských artefaktů a osob byl principiální rozdíl. Redukcionismus je podle něj správným popisem obou typů entit. Argumenty proti neredukcionismu zde nebudeme znovu interpretovat.⁵ Spíše poskytneme přesnější vymezení teze o redukcionismu lidských osob. Parfit jej vymezuje takto:

Existence osoby spočívá pouze v existenci mozku a těla a výskytu řady provázaných fyzikálních a mentálních událostí.⁶ Tato fakta mohou být popsána, aniž bychom předpokládali identitu dané osoby či explicitně tvrdili, že zkušenosti v životě této osoby má tato daná osoba, nebo aniž bychom explicitně tvrdili, že tato osoba exi-

⁵ Viz Bělohrad (2011), s. 58–70.

⁶ Parfit (1984), s. 211.

stuje. Tato fakta mohou být popsána *neosobním* způsobem.⁷

Mohlo by se zdát, že redukcionismus, který Parfit obhajuje, je formou eliminativismu, tedy myšlenky, že lidské osoby vlastně vůbec neexistují. Pokud by se kompletní seznam všech faktů světa obešel bez faktů zahrnujících osoby, proč vůbec tvrdit, že nějaké osoby existují? Na to však Parfit reaguje analogií s národy. Národům můžeme připisovat či upírat existenci: zatímco například Francie existuje, Ruritánie nikoli. To však neznamená, že národ je nějaká entita, která by existovala nezávisle na skupině lidí žijících pospolu určitým způsobem na určitém území. Podle Parfita lze zároveň hájit jak tvrzení, že existence národa spočívá výhradně v existenci skupiny lidí na určitém teritoriu, tak tvrzení, že národ je entita odlišná od svých občanů a svého teritoria.⁸ Mezi občany a teritorii na straně jedné, a národy na straně druhé existuje vztah *konstituce* a forma redukcionismu, která je ztělesněna ve výše uvedených tvrzeních, se nazývá redukcionismus *konstitutivní*.⁹ Stejný vztah lze podle Parfita popsat také mezi osobami a fyzickými a mentálními událostmi: zatímco existence osoby je plně vyčerpána existencí určitých fyzických a mentálních

⁷ Tamt., s. 210.

⁸ Tamt., s. 212.

⁹ Podrobnější prezentaci konstitutivního redukcionismu lze nalézt v Parfit (1995).

událostí, osoby jsou entity, které jsou od těchto fyzických a mentálních událostí odlišné. Lze říci, že tyto fyzické a mentální události osoby konstituují.¹⁰

Kromě teze o redukovatelnosti osob na fyzické a mentální události a z ní vyplývající teze o možné neurčitosti osobní identity je Parfitův redukcionismus charakteristický ještě další průlomovou tezí: na identitě nezáleží. Tento výrok je nutné opět podrobně vysvětlit a využijeme k tomu dalšího vlivného myšlenkového experimentu, který Parfit navždy zasel do diskuzí o osobní identitě – myšlenkového experimentu s rozdělením osoby. Uvádím zde jen jeho zjednodušenou verzi a čtenáře odkazuji na podrobnější diskuzi ve své první knize.¹¹ Představme si člověka, jehož plně funkčně ekvivalentní mozkové hemisféry jsou odděleny a každá z nich je implantována do nového těla, které je přesnou fyzickou replikou původního člověka. V důsledku toho vzniknou dvě bytosti, které jsou fyzicky nerozlišitelné od prvního člověka a zároveň jsou s tímto člověkem také plně mentálně kontinuální. Tento experiment nelze v současné době uskutečnit, avšak pokud by to bylo možné, byl by příkladem rozluky dvou aspektů lidské existence, které se v každém normálním životě v dnešní době

10 Pro potřeby této práce není nezbytné hodnotit, zda je konstitutivní redukcionismus smysluplná koncepce, či zda nakonec ústí do eliminativismu. Preciznější uchopení pojmu konstituce lze nalézt v Baker (2000) a jeho kritiku v Olson (2001) a Zimmerman (2002).

11 Bělohrad (2011), s. 64–70.

vyskytují vždy spolu, tedy identity a toho, na čem nám ve skutečnosti záleží při přežití.

V uvedeném scénáři je jedna osoba nahrazena dvěma. Existují čtyři možnosti, jak popsat vztah mezi původní osobou a výslednými osobami. Za prvé, původní osoba dvojí transplantaci vůbec nepřijme. Za druhé, původní osoba přežije jako jeden z produktů. Za třetí, původní osoba přežije jako druhý z produktů. Za čtvrté, původní osoba přežije jako oba produkty. Parfit každou variantu odmítá. První varianta naráží na skutečnost, že osoba by dokázala přežít ztrátu jedné hemisféry i transplantaci celého mozku do nového těla. Není tedy důvod, proč by nemohla přežít transplantaci obou hemisfér do nových těl. Volba varianty druhé či třetí by nutně musela být nezdůvodněná, vzhledem k plné psychologické kontinuitě obou produktů s původní osobou a s jejich fyzickou nerozlišitelností. Čtvrtá varianta vede k radikální revizi konceptu osoby, podle které bychom museli přijmout, že jedna osoba může existovat na několika místech najednou. Parfitův verdikt opět zní, že přestože známe všechna fakta, identity původní osoby je v tomto scénáři neurčitá: není možné poukázat na žádný fakt, který by jednoznačně rozhodl, zda původní osoba operaci přežila, případně v jakém těle. A opět se můžeme rozhodnout tuto situaci nějak pojmenovat. Můžeme ji nazvat zánikem původní osoby nebo jejím přežitím, ve skutečnosti však půjde nikoli o popis reality, ale pouze o návrh lingvistické reformy pojmů *osoba*, *přežití*, *zánik*

a dalších relevantních pojmů. Identita původní osoby zůstává v tomto scénáři neurčitá.

Jiné je to ovšem s otázkou, jakou hodnotu by pro nás mělo zachování identity v takovém případě. Alternativně se lze ptát, zda nám rozdělení osoby, které nás připravuje o určitou identitu, přináší totéž co smrt, nebo totéž co běžné přežití. Parfit je přesvědčen o tom, že kdybychom měli volit mezi smrtí a rozdělením, volba by jednoznačně připadla na rozdělení. Přestože rozdělení přináší některé praktické problémy (produkty rozdělení si mohou konkurovat ve všech sférách života), je téměř tak dobré jako přežití a rozhodně není tak zlé jako totální zánik. Důvodem je, že při rozdělení je zachováno vše, na čem nám ve skutečnosti záleží při vlastním každodenním přežití – naše charakterové vlastnosti, názory, hodnoty, cíle, to vše je zachováno ve dvou lokalizacích. Jediné, co ztrácíme, je identita, avšak ta má jen malou hodnotu. V současném světě, kdy nedochází k transplantacím hemisfér, se mylně domníváme, že přežití spočívá v zachování vlastní identity. Avšak, jak ukazuje tento experiment, identita je jen nahodilým doprovodným jevem toho, na čem nám záleží opravdu. V budoucnosti, pokud budou transplantace podobného typu proveditelné, bude možné zaniknout dvěma způsoby. Ten opravdu zlý způsob spočívá v úmrtí, které nás připraví o všechno, na čem nám v našem životě záleží. Druhý, lepší způsob je rozdělení, které nás sice připraví o identitu, ale jinak nám

ponechá téměř vše, na čem nám záleží v každodenním životě.

Zatím jsme se zabývali otázkou, na čem nám při přežití *nezáleží*. Stejně důležité je však pochopění toho, na čem nám záleží, tedy co z našeho života musí být zachováno, abychom jej považovali za přežití. Parfit má za to, že nám záleží na zachování psychologické kontinuity a spojitosti.¹² Pro řádné pochopení je nutné tyto dva pojmy opět přiblížit.

Parfit definuje nejprve pojem *přímé psychologické spojení*. Typickým příkladem takového spojení je vzpomínka, kdy obsahem současného mentálního stavu je nějaká minulá zkušenost. Mezi další typy takových spojení patří například vztah mezi současnou intencí a budoucí zkušeností jejího naplnění, nebo trvání nějakého přesvědčení či charakterového rysu.

Nyní můžeme definovat, že osoba O v čase t je *psychologicky spojena* s osobou P v čase t* tehdy a jen tehdy, když mezi nimi existuje alespoň jedno přímé psychologické spojení. Psychologická spojitost je stupňovitá relace – existuje-li takových přímých psychologických spojení velké množství, je psychologická spojitost silná. Parfit stipuluje, že k tomu, abychom považovali psychologickou spojitost za silnou, je třeba, aby množství přímých spojení ze dne na den čítalo u dané osoby alespoň polovinu počtu spojení,

12 Parfit (1984), s. 281–306.

kteřá existují ze dne na den u téměř kařždé osoby.¹³ Zdraví dospělí jedinci podmínky psychologické spojitosti splňují. Avšak u novorozenců či jedinců stíže-ných mentální chorobou může být psychologická spojitost ze dne na den slabá. Velmi důležitá je však skutečnost, že i u zdravých dospělých osob psycho-logická spojitost s časovou vzdáleností klesá: lidé svá přesvědčení opouštějí, jejich charakterové rysy se mohou měnit, postupně své minulé zkušenosti za-pomínají a jejich plány a intence jen málokdy pokrý-vají celou předpokládanou délku života. Z toho vy-plývá, že osoba žijící dnes může být jen velmi slabě psychologicky spojena s bytostí, kterou byla před de-sítkami let a kterou se stane za desítky let.

Parfit však definuje ještě jednu relaci, která není stupňovitá – a sice *psychologickou kontinuitu*. Ta je vymezena jako zřetězení silné psychologické spoji-tosti. Ilustrujme si ji na vzpomínkách. Pokud si pa-matují nějakou svou minulou zkušenost, jsem přímo psychologicky spojen s jejím subjektem. Velmi dáv-né zkušenosti si však už nemusím pamatovat. Pokud si však pamatují zkušenosti subjektu, který si pama-tuje tyto dávné zkušenosti, pak jsem i s tímto dáv-ným subjektem spojen *kontinuitou vzpomínek*. Jestli-že zohledníme další vzpomínky a další výše popsáné mentální stavy a je-li jich ze dne na den dostatečné množství, aby tvořily silnou spojitost, pak lze tvrdit,

13 Tamt., s. 206.

že jsem s takovým subjektem *psychologicky kontinu-ální*.

Psychologická spojitost a psychologická konti-nuita spolu dávají vztah, který Parfit nazývá *relace R*. A je to právě zachování *relace R*, na čem nám podle něj záleží při přežití.

Pomocí těchto pojmů ale můžeme vysvětlit také Parfitovo kritérium identity osob v čase. Přestože *exi-stence* osob podle něj spočívá *de facto* v existenci těla a mozku a všech fyzických a mentálních událostí, které v nich probíhají, některé z těchto událostí jsou nepodstatné pro zachování *identity* osoby v čase. Identita osob v čase podle Parfita spočívá pouze v *ne-rozvětvené* psychologické kontinuitě a spojitosti, tedy nerozvětvené relaci *R*. Tato definice řadí jeho teorii mezi psychologické teorie identity. Myšlenka o ne-důležitosti identity však tradiční psychologické teo-rie již překračuje. Pokud se relace *R* větví, identita osoby nemůže být zachována (respektive stává se ne-určitou), avšak protože relace *R* zůstává zachována v obou větvích, to, na čem nám záleží při přežití, po-kračuje. Skutečnou újmou pro nás tedy není pouhá ztráta identity. Skutečná újma nastává až v okamži-ku, kdy se přeruší relace psychologické kontinuity a spojitosti. Až tehdy totiž přijdeme o to, na čem nám ve skutečnosti opravdu záleží.

Další důležité rozlišení vzniká při odpovědi na otázku, jakou příčinu musí mít relace *R*, aby nám poskytovala to, na čem nám záleží při přežití. Par-fit nabízí tři možnosti: normální příčinu, spolehlivou

příčinu a libovolnou příčinu.¹⁴ Psychologická kontinuita lidských osob je způsobena existencí a funkcí jejich mozku. To je podle Parfita *normální* příčina. Jsou však představitelné situace, kdy by byla psychologická kontinuita zachována, i kdyby nebyl zachován též mozek. Parfit tuto možnost ilustruje na příkladu teleportu, jak jej známe z různých vědeckofantastických příběhů. Při teleportu dojde k načtení kompletní informace o lidském těle, k anihilaci tohoto těla a zaslání informace na jiné místo, kde je z lokálně dostupné hmoty ve výstupním zařízení postavena přesná replika původního těla. Osoba, která by opustila výstupní zařízení, by byla plně psychologicky kontinuální s osobou, která do něj vstoupila, ale tato kontinuita by již neměla normální příčinu. Pokud by teleportace byla v budoucnosti běžnou a prověřenou praxí, šlo by přesto o *spolehlivou* příčinu, která podle Parfita také zachovává to, na čem nám záleží při přežití. Avšak Parfit jde ještě dále. Domnívá se totiž, že i kdyby teleportace byla ve většině případů neúspěšná a k přenosu by nedošlo, v těch několika případech, kdy by osoba skutečně teleportována byla, by teleportace poskytovala to, co poskytuje běžné každodenní přežití.

Nyní můžeme shrnout odpověď na otázku, na čem při přežití záleží. Podle Parfita je pro nás důležité, aby v budoucnu existoval někdo, s kým budeme psychologicky kontinuální a psychologicky spojení, tedy

¹⁴ Tamt., s. 283.

spojení relací R, přičemž příčina této relace může být libovolná. Tehdy a jen tehdy dosáhneme toho, co nazýváme vlastním přežitím. Připomínám zároveň pointu teze o nedůležitosti identity: přítomnost relace R nezaručuje, že bude také zachována identita. Avšak o zachování identity nám při přežití nejde. To, o co nám skutečně běží, je vyčerpáno existencí psychologické kontinuity a spojitostí s nějakou budoucí osobou.

Nakonec můžeme v několika bodech shrnout teze, které ztělesňují redukcionistickou pozici:

1. Existence osoby je plně vyčerpána existencí těla a mozku a různých vzájemně provázaných fyzických a mentální událostí.

2. Bylo by možné podat úplný popis světa, aniž bychom byli nuceni referovat k osobám.

3. Identita osoby může být neurčitá. Při určitých podstatných změnách osoby nemusí být možné jednoznačně odpovědět, zda osoba tyto změny přežila či nikoli.

4. Při přežití nezáleží na zachování identity osoby, ale na zachování relace R s libovolnou příčinou.

Jak uvidíme v následujících kapitolách, relace R je klíčová nejen pro definici přežití. Tato důležitá relace podle Parfita zdůvodňuje také řadu jiných i-postojů. Podívejme se tedy na to, jaké další praktické důsledky redukcionismus má. Parfit sám diskutuje o důsledcích pro praktickou racionalitu a důsledcích pro moralitu. Soustředme se nejprve na první z nich, na racionalitu.

1.1 Redukcionismus a racionalita¹⁵

Parfit svou koncepci staví proti takzvané *egoistické teorii racionality*. Podle této teorie je nejvyšším cílem života každé osoby, aby se právě jí co nejvíce dařilo. Naopak když osoba vykonává činy, které jsou v její neprospěch, je bytostně iracionální. Racionální osoba by měla jednat na základě časově neutrálních předpokladů ve svůj vlastní prospěch. Časová neutralita egoistických předpokladů je ztělesněna v jednom z centrálních pilířů této teorie, tzv. *požadavku rovného ohledu*.¹⁶ Podle něj by racionální osoba měla dávat stejnou váhu všem obdobím své vlastní budoucnosti. Tedy například zkušenost bolesti, která se vyskytne v budoucnosti, má být pro aktéra stejně silným důvodem obav či prevence jako bolest zakoušená v přítomnosti. Typickým příkladem hluboké iracionality, kterou tato teorie snadno vysvětluje, je kouření. Při tomto zlovyklu jedinec preferuje krátkodobé pozitivní zkušenosti vyvolané nikotinem před dlouhodobým stabilním zdravím. Jedná tak, že nebere v potaz budoucí utrpení, které si dlouhodobě způsobuje, jen proto, že krátkodobě mu kouření přináší určitou formu požitku.

Dojem, že tento požadavek neumožňuje, abychom vnímali hodnotu vzdálených budoucích zkušeností jako nižší, je však mylný. Časově vzdálené budoucí

zkušenosti lze považovat za méně důležité. Není to však proto, že tyto zkušenosti nastanou až ve vzdálené budoucnosti. Časová vzdálenost nehraje ve snížení hodnoty těchto zkušeností žádnou roli, a kdyby někdo považoval budoucí bolest za méně důležitou než stejně velkou současnou bolest jen proto, že ta budoucí se vyskytne až v budoucnosti, choval by se iracionálně. Snížení hodnoty budoucích zkušeností je možné jen tehdy, pokud fakt, že se mají vyskytnout v budoucnosti, snižuje samotnou *pravděpodobnost* jejich výskytu. Proto platí, že pokud je budoucí bolest méně pravděpodobná než stejně velká přítomná bolest, bylo by racionální snažit se zkušenost současné bolesti odsunout do budoucnosti. Pokud by se však budoucí bolest objevila se stejnou mírou jistoty jako současná bolest, snažit se odsunout bolest přítomnou by bylo iracionální, zvláště pokud by v důsledku tohoto odkladu nabyla na intenzitě.

Tolik k vymezení egoistické teorie racionality. Parfit obhajuje tvrzení, že pokud přijmeme redukcionismus, bude nezbytné tuto teorii opustit. Podle redukcionismu nám nezáleží na zachování naší identity v čase, ale na zachování relace R. Ta spočívá v *nestupňovité* relaci psychologické kontinuity a *stupňovité* relaci psychologické spojitosti. Viděli jsme zároveň, že psychologická spojitost se může s časem snižovat. Záleží nám tedy na zachování dvou relací, z nichž jedna se může s časem oslabovat. Parfit tvrdí, že z toho důvodu se může náš zájem o naše budoucí zkušenosti proporcionálně oslabovat v závislosti

¹⁵ Tamt., s. 307–320.

¹⁶ Tamt., s. 313.

na oslabení naší psychologické spojitosti s našimi budoucími já. A protože psychologická spojitost je téměř vždy nižší mezi vzdálenými časovými obdobími, není iracionální, pokud nějaká osoba nebere v potaz hodnotu svých budoucích zkušeností, tak jako zohledňuje své zkušenosti přítomné. Tento závěr se však týká pouze dlouhých časových období, protože u všech zdravých dospělých osob se vyskytuje ze dne na den téměř plná psychologická spojitost. Pokud se však vrátíme k příkladu s kouřením, pak redukcionismus vede k pozoruhodnému tvrzení, že osoba, která nebere ohled na vážné zdravotní problémy a utrpení, které si způsobuje ve vzdálené budoucnosti, protože si chce užívat současné radosti, nemusí nutně jednat iracionálně, protože množství přímých psychologických vazeb mezi touto osobou a postiženou osobou za čtyřicet let může být minimální.

Parfit si je vědom námitky, že utrpení, které si osoba tímto jednáním způsobí, bude její utrpení, a proto by o ně měla racionálně jevit stejný zájem jako o své současné utrpení. Avšak tento argument podle Parfita selhává.¹⁷ Zaprvé stojí na předpokladu, že každá část budoucnosti nějaké osoby je stejně tak částí její budoucnosti jako kterákoli jiná část její budoucnosti. To ovšem dále předpokládá, že to, na čem nám záleží, je jednoduše identita: budoucí utrpení této osoby bude skutečně její, protože v budoucnu bude existovat někdo, kdo bude zakoušet toto utrpení a bude

¹⁷ Tamt., s. 315–316.

identický s osobou, která jej kauzálně způsobila. Parfit však tvrdí, že na identitě nezáleží, a tedy fakt, že nějaká budoucí zkušenost bude jednoduše moje tak jako každá jiná má budoucí zkušenost, nemůže zdůvodnit, že by mně na ní mělo záležet stejnou měrou. Za druhé existují určité analogické příklady, kde bychom podobné úvahy odmítli. Parfit nabízí ke zvažování například relaci *být příbuzný*. Někdo by mohl navrhnout, že bychom na potřeby všech příbuzných měli brát stejné ohledy, protože každý příbuzný je stejně tak příbuzný jako kterýkoli jiný. Kdybych sepsal poslední vůli, ve které odkáži veškerý svůj majetek svým dětem, mohli by se moji vzdálení bratrance dožadovat rovného dílu z mého majetku poukazem na to, že oni jsou stejně tak příbuzní jako mé děti? Tento nárok bychom odmítli s odůvodněním, že je sice pravda, že každý příbuzný je stejně tak příbuzný, ale na této triviální skutečnosti nezáleží, protože nám záleží na blízkosti vztahů, a ty jsou mnohem bližší mezi mnou a mými dětmi. Velmi podobně můžeme tvrdit, že každá část mé budoucnosti je stejně tak částí mé budoucnosti a každá zkušenost v této budoucnosti bude stejně tak zkušeností v mé budoucnosti, ale tato triviální pravda nemá vliv na to, co je pro mě nyní racionální. Některé části mé budoucnosti jsou mi bližší v tom smyslu, že se subjekty, které budou mít budoucí zkušenosti v těchto obdobích, jsem více psychologicky spojen než se subjekty v jiných budoucích obdobích. Je proto racionální, abych kladl větší důraz na potřeby těch, se kterými jsem silněji spojen.

To však neznamená, že nám přijetí redukcionismu znemožňuje kritizovat jednání aktérů z hlediska racionality. Pokud je současná hodnota mých budoucích zkušeností přímo úměrná míře psychologické spojitosti mezi mnou a budoucím subjektem těchto zkušeností, pak mé jednání bude iracionální, pokud budu těmto zkušenostem dávat hodnotu nižší, než odpovídá míře psychologické spojitosti. Pro ilustraci: je zřejmé, že mezi mnou dnes a mnou za měsíc bude existovat velmi silná psychologická spojitost. Z toho vyplývá, že bych zkušenostem, které mě za měsíc čekají, měl přiřkládat poměrně velkou hodnotu. Proto když dnes urazím svého šéfa a uspořádám velký mejdan pro všechny známé, za který utratím všechny své úspory, budu jednat hluboce iracionálně, protože mé budoucí já bude za měsíc bez práce a na mizině. Redukcionismus tedy nedestruuje sféru iracionálního jednání, jen ji omezuje na takové jednání, které poškozují bytosti, se kterými jsem v relevantní míře psychologicky spojen.

Z výše řečeného by se zdálo, že Parfitova teorie nedává prostředky k tomu, abychom mohli kritizovat hluboce neuvážlivé jednání, kdy osoba silně poškozují své vlastní já ve vzdálené budoucnosti. Pokud by to tak bylo, znamenalo by to pro tuto teorii dost zásadní problém. Máme za to, že silné kouření či marnotratný život jsou legitimním terčem naší kritiky, ale tato teorie nám znemožňuje nazývat takové skutky iracionální.

Parfit souhlasí s tím, že tyto činy si zaslouží kritiku. Tvrdí zároveň, že na základě jeho teorie je možné je kritizovat ještě efektivněji, protože tyto skutky nespádají do třídy iracionálních skutků, ale do třídy skutků *nemorálních*.¹⁸ Ve vysvětlení se opět musíme vrátit k pojmu psychologické spojitosti. Víme již, že s časovou vzdáleností klesá psychologická spojitost. Nejmarkantněji lze tento jev pozorovat na radikálních psychologických proměnách, způsobených například životním traumatem nebo hodnotovou či náboženskou konverzí, kdy může osoba před tímto zlomovým obdobím sdílet s osobou po něm jen malé množství přesvědčení, hodnot či plánů. Psychologická spojitost klesá s časem i v běžném životě, ale méně razantně. Přesto však podle Parfita můžeme hovořit o tom, že časově velmi vzdálené osoby, které spojuje psychologická kontinuita, si jsou vzájemně natolik odcizené, že je možné hovořit o různých *já* (self). Proto pro mne může být mé osmdesátileté já spíše jako můj potomek či příslušník budoucí generace než já sám. A zde tkví možnost kritiky hluboce neuvážlivých činů. Jestliže svou bezohledností poškozují zdraví bytosti, která je spíše někým jiným než mnou, pak můj čin nebude ani tak iracionální jako spíše nemorální.

Praktickým důsledkem přijetí redukcionismu tedy je redukce třídy iracionálních činů a expanze

18 Tamt., s. 318–320.

třídy činů nemorálních. Nyní přejděme k důsledkům redukcionismu pro moralitu.

1.2 Redukcionismus a moralita

1.2.1 *Argument pro paternalismus*¹⁹

S výše uvedenými argumenty souvisí další reformní požadavek plynoucí z redukcionismu. Pokud svým neprozíravým jednáním dlouhodobě poškozují osobu, která je spíše někým jiným než mnou, legitimizuje se tím možnost třetí strany takovému jednání zabránit. Pokud by inkriminované jednání bylo označeno pouze za iracionální, možnost intervence se tím oslabuje. Nezdá se totiž, že bychom měli obecnou povinnost bránit jedincům v iracionálním jednání. Pokud je však dané jednání označeno jako nemorální, možnost intervence se legitimizuje. Přijetím redukcionismu se tedy v jednom ohledu zmenšuje sféra autonomie a rozšiřuje sféra heteronomie.

1.2.2 *Zásluhy*²⁰

Další praktické důsledky redukcionismu se týkají otázky, do jaké míry si osoba zaslouží odměnu či trest za své minulé skutky. Pokud by osobní identita byla neredukovatelná na psychologickou kontinuitu a spojitost a spočívala by v určitém dalším faktu,

¹⁹ Tamt., s. 321.

²⁰ Tamt., s. 323–326.

platilo by, že každá osoba je po celou dobu, kdy platí tento další fakt, plně zodpovědná za všechny své činy a zaslouží si za ně patřičnou odplatu. Předpokládáme-li spolu s neredukcionisty, že lidský život začíná při početí a končí zánikem duše či myslící substance, pak si v libovolném časovém okamžiku ve svém životě osoba plně zaslouží odplatu za činy, které se uskutečnily v jejím dosavadním životě, protože každá část jejího života je stejně tak částí jako každá jiná.

Pokud však přijmeme redukcionismus a s ním tvrzení, že záleží na psychologické kontinuitě a spojitosti, je podle Parfita obhajitelná jiná pozice. Protože spojitost je otázkou stupně, může nastat situace, kdy bude například zločinec, který byl usvědčen ze zločinu až po mnoha letech, se svým minulým já, které zločin spáchalo, psychologicky spojen jen velmi slabě. Podle Parfita by si v takové situaci usvědčený pachatel zasloužil proporcionálně menší trest. Parfit se domnívá, že tento postoj již v praxi zastáváme a může být jedním z důvodů existence tzv. promlčecí lhůty.

1.2.3 *Závazky*²¹

K velmi podobnému závěru vede redukcionismus také u závazků. Zde však otázka identity vstupuje do problematiky dvakrát. Za prvé, roli hraje identita osoby, která dává závazek. Podle Parfita je obhajitelné tvrzení, že se snížením psychologické spojitosti se

²¹ Tamt., s. 326–329.

může proporcionálně snížit také síla daného závazku. Z toho plyne, že pokud nějaká osoba dala nějaký závazek velmi dávno a za tu dobu prošla značnou mentální proměnou, není v současné době tímto závazkem tolik vázána. Je-li změna skutečně radikální, nemusí se cítit zavázána vůbec. Tyto úvahy opět stojí na rozlišení mezi pojmy osoba a já. Osoba je bytost, která je sjednocena psychologickou kontinuitou. Já je bytost, která je sjednocena silnou psychologickou spojitostí. Při této definici pojmů může tedy nastat situace, že jedna osoba je tvořena sérií odlišných já. Zároveň přijímáme základní princip závazků, který říká, že nikdo nemůže zavázat někoho jiného bez jeho souhlasu. Pozdější já se tedy nemusí cítit zavázáno slibem dřívějšího já, protože to bylo jiné já.

Důležitá je však nejen identita toho, kdo slib dává, ale také identita bytosti, které je slib dán. Parfit tuto situaci ilustruje na slavném příkladu, který je hoden detailní reprodukce:

Mladý ruský socialista. Jeden mladý Rus má za několik let zdědit rozsáhlé pozemky. Jelikož však zastává socialistické ideály, přeje si rozdat zděděné pozemky rolníkům. Také si však uvědomuje, že za nějakou dobu své ideály může opustit. Aby se na tuto možnost připravil, rozhodne se pro dva činy. Za prvé, podepíše závazný dokument, podle kterého bude půda automaticky rozdělena rolníkům. Tento doku-

ment může být zrušen pouze na základě souhlasu jeho manželky. Za druhé, řekne své manželce: „Slib mi, že pokud si to někdy rozmyslím a požádám tě o zrušení tohoto dokumentu, nikdy k tomu nesvolíš. Své současné ideály totiž považuji za naprosto stěžejní pro to, kým jsem. Pokud je ztratím, chci, aby sis myslela, že jsem přestal existovat. Chci, abys svého manžela v té době považovala nikoli za mě, tedy muže, který tě nyní žádá o tento slib, ale za mé zkažené pozdější já. Slib mi, že neuděláš, co po tobě on bude chtít.“²²

Parfit má za to, že za normálních okolností nás může osoba, které dáme nějaký slib, z tohoto slibu vyvázat. Jedinou běžně uznávanou výjimkou je situace, kdy má osoba, která nás ze slibu vyvazuje, něčím zastřený úsudek. Když takto slíbím blízké osobě, která se snaží zbavit závislosti na kouření, že jí nikdy nedám cigarety, i když o ně bude žádat, a pak když nastane situace, že mě pod vlivem silných abstinčních příznaků bude přesvědčovat, že to tak tenkrát nemyslela, nemám povinnost od svého slibu upustit. Zrušení se domáhající osoba není v této chvíli kompetentní k tomu, aby mě ze slibu vyvázala. Jinak má však osoba, které jsme něco slíbili, běžně právo tento náš závazek zrušit, a tedy by se zdálo, že když se

22 Tamt., s. 327.

z mladého socialisty stane feudál a změni své rozhodnutí, má jeho žena povinnost toto nové rozhodnutí respektovat.

Pokud však přijmeme redukcionismus, mohou nastat situace, kdy můžeme revokaci závazku odmítnout i v případě, že nás o to žádá osoba zcela kompetentní. Důvodem je opět slabá psychologická spojitost mezi osobou, které jsme závazek dali, a osobou, která nás nyní žádá o jeho revokaci. Když mladý Rus ze zmíněného příkladu zestárne a skutečně se z něj stane feudál, je možné, že se ztrátou jeho klíčových hodnot dojde k drastickému snížení jeho přímých psychologických vazeb k mladému Rusovi. Parfit se domnívá, že některé takové změny lze určitým způsobem považovat za podobné zániku. V okamžiku, kdy feudál žádá svou ženu o revokaci závazku, už v jistém smyslu mladý socialista neexistuje, a protože žena dala slib tomuto socialistovi, nemůže z něj být vyvázána. Tato situace je podobná případu, kdy někomu na smrtelné posteli slíbíme, že se po jeho smrti postaráme o jeho potomky. Z tohoto slibu nás již také nemůže nic vyvázat. V případě Rusa nezaniká celá osoba, ale jen jedno její já, které je nahrazeno jiným, jež není s původním psychologicky spojeno. I tak Parfit dochází k závěru, že žena není povinna zrušit svůj slib, který dala mladému socialistovi. Zavazujeme se totiž nikoli osobám, ale jednotlivým já.

Parfit si je samozřejmě vědom toho, že série psychologicky odlišných já může stále konstituovat jednu a tutéž osobu, avšak argumentuje, že za někte-

rých okolností je vhodnější akcentovat popis lidské bytosti pomocí různých já než klást důraz na jednotu osoby. Analogii k tomuto přístupu lze nalézt i u politických a státních celků. Podle Parfita můžeme přesněji popsat dějiny Ruska, pokud je rozdělíme na dějiny Ruského carství a dějiny Sovětského svazu. Přestože jde o jednu entitu – Rusko –, tento fakt spíše zastírá zajímavá a relevantní fakta o jeho historii. Podobně projde-li člověk radikální psychologickou proměnou, popis pomocí různých já je prakticky mnohem přesnější než akcentace kontinuity.

1.2.4 *Spravedlnost distribuce*²³

Poslední Parfitem diskutovaný důsledek redukcionismu se týká distributivních normativních principů. Je známo, že distributivní normativní principy jsou odmítány zejména zastánci utilitarismu. Podle této koncepce bychom měli vždy jednat tak, aby důsledkem našeho jednání byla co nejvyšší míra užítku všech bytostí, jichž se náš čin týká. Utilitaristé však neberou v potaz, jak má být tento užitek v populaci rozdělen. Důležité je pouze to, aby z našeho činu vzešel co největší čistý užitek.

Právě tento aspekt utilitarismu je pro mnohé jen těžko přijatelný. Mnozí z nás mají za to, že princip maximálního užítku je jen jeden z principů normujících naše jednání. Dalším principem je princip rovné distribuce, podle kterého je nesprávné, aby se

23 Tamt., s. 329–345.

někteří lidé měli hůře, pokud to není důsledkem jejich vlastních činů. Užitek by tedy měl být distribuován, a to spravedlivě.

Princip rovné distribuce je založen na tezi o oddělenosti osob. Podle této teze je každý z nás odlišná lidská bytost, která žije svůj vlastní život, má své vlastní projekty a cíle. Je-li tomu tak, pak by mělo být naším hlavním morálním cílem, aby se každému v životě co nejvíce dařilo, nebo alespoň aby k tomu každý jedinec dostal stejnou příležitost.

Podle Parfita je teze o oddělenosti osob důsledkem neredukcionistického pojetí osobní identity, podle kterého je identita každého jedince determinována faktem nezávislým na fyzických a mentálních procesech. Pokud odmítneme existenci takového dalšího faktu a smíříme se s tím, že identita osoby je dána výhradně těmito procesy, musíme podle Parfita zároveň změnit svůj postoj k tezi o oddělenosti osob a následně k principu rovné distribuce. Parfit argumentuje, že musíme za prvé rozšířit platnost tohoto principu, ale zároveň je třeba snížit jeho váhu.

Podívejme se nejprve na argument pro rozšíření platnosti principu. V našich postojích se odráží zajímavý rozdíl vůči jednotlivcům a skupinám osob, který utilitaristé ignorují. Nazvěme *maximalizací* snahu o produkci co největšího čistého užitku bez ohledu na jeho distribuci. Většina z nás se domnívá, že z hlediska individuálního života všichni přijímáme, že maximalizace je správná či alespoň přípustná. Tedy odmítáme tezi, že je důležité zohledňovat to,

aby užitek byl v rámci jednotlivého života také rovnoměrně rozložen. Život, který je zpočátku vyplněn jen tvrdou prací a odříkáním kvůli tomu, aby byl později naplněn velkou radostí a rozkoší, nekritizujeme s tím, že by radost a rozkoš měly být rovným dílem přítomny také v počátečních fázích a práce a odříkání také v pozdních fázích. Maximalizace je tedy jediným principem jednání, pokud zvažujeme pouze individuální život.

Jak jsme ale viděli výše, pokud zvažujeme skupiny osob, maximalizaci často odmítáme a naopak kritizujeme takové společnosti, kde jedni tvrdě pracují a odříkají si jen proto, aby jiní měli život naplněný bohatstvím a požitky. Samozřejmě že blahobyť a prosperita je ve společnosti požadována. Zároveň ale chceme, aby na nich mohl každý jedinec dle zásluh spravedlivě participovat. U společenských celků tedy pouhou maximalizaci odmítáme.

A zde vyvstává otázka: Proč utilitaristé tento rozdíl mezi jednotlivci a skupinami ignorují? Proč zastávají ke společenským celkům stejné postoje jako k jednotlivcům a je to zdůvodnitelné? Parfit se domnívá, že přijetím redukcionismu v osobní identitě se tato možnost legitimizuje. Nejprve ale ukazuje, že redukcionismus může vést k vážnému argumentu *proti* utilitarismu.

Uvažme Parfitův příklad nazvaný *Újma na dítěti*.²⁴ Musíme se rozhodnout, zda máme způsobit dítěti

²⁴ Tamt., s. 333.

újmu s tím, že a) z toho bude mít toto dítě větší prospěch v dospělosti, nebo b) z toho bude mít prospěch nějaká jiná osoba v dospělosti, například jeho bratr.

Odpůrci utilitarismu by tvrdili, že bychom měli zvolit alternativu a), protože alternativa b) je nespravedlivá – není možné někomu způsobovat újmu kvůli prospěchu někoho jiného, a má-li mít někdo prospěch z této újmy, musí to být táž osoba. Tato úvaha je podporována neredukcionistickým pojetím identity, podle kterého je budoucí osoba v situaci a) plně identická s dítětem, kterému je způsobena újma. Pokud však přijmeme redukcionismus, lze tvrdit, že dítě a budoucí dospělá osoba jsou jen slabě psychologicky spojeni, protože jen málo relevantních mentálních stavů přetrvá z dětství do dospělosti, a jejich vztah není nepodobný vztahu mezi tímto dítětem a jeho dospělým bratrem. Lze tedy tvrdit, že ani v případě a) nebude z újmy těžit samo toto dítě, ale pouze jeho pozdější já.

Z tohoto argumentu vyplývá, že vztahy v rámci života jedné osoby mohou být podobné jako vztahy mezi jednotlivými osobami. Mé budoucí já může být mému současnému já také cizincem. Co z tohoto poznatku plyne pro distributivní principy? Podle Parfita to ve skutečnosti otevírá cestu odpůrcům utilitarismu k novému argumentu: jestliže jsou vztahy v rámci jednoho života podobné vztahům mezi životy, pak jestliže je legitimní aplikovat principy rovné distribuce mezi životy, má také být legitimní aplikovat je v rámci individuálního života a trvat na tom,

aby užitek a újma byly v životě každého jedince rovnoměrně rozděleny. Je samozřejmě možné také argumentovat opačně a tvrdit, že bychom neměli požadovat rovnou distribuci ani ve společnosti. Ovšem Parfit je ochoten prozatím přijmout anti-utilitaristické stanovisko, protože chce ukázat, že i když na základě argumentu z redukcionismu zvýšíme rozsah principu rovné distribuce, aby pokrýval i individuální život, na základě dalšího argumentu z redukcionismu omezíme zcela jeho sílu, takže utilitarismus v posledku získá větší podporu.

Podívejme se tedy nyní na to, jak přijetí redukcionismu vede ke snížení váhy principu rovné distribuce. Utilitaristé bývají často obviňováni z toho, že v jistém smyslu považují společnost jako celek za jednu osobu, a proto popírají nutnost respektování distributivních principů.²⁵ Podle Parfita lze utilitarismus podpořit nikoli mylnou záměnou společnosti za osobu, ale poukazem na to, že hranice mezi osobami nejsou tak ostré, jak jsme se domnívali. Připomeňme, že Parfit připodobňuje osoby k národům. Existence národa spočívá výhradně v existenci občanů na určitém území. Přesvědčení, že existuje nějaká neměnná a nedělitelná duše každého národa, která zajišťuje jeho identitu, bychom odmítli. Podobně musíme podle Parfita odmítnout i existenci duše lidské a smířit se s tím, že existence osoby spočívá výhradně v existenci určitých mentálních procesů

25 Například Nagel (1970), s. 134 a Rawls (1971), s. 27.

lokalizovaných v určitém těle. Navíc pokud je identita osob v čase dána pouze psychologickou kontinuitou a spojitostí a spojitost se může v čase oslabovat, pak jsou osoby integrovány mnohem méně, než kdyby jejich identita byla dána trváním neměnné a nedělitelné duše. A protože jsou osoby v tomto smyslu méně integrovány, pak také nutně hranice mezi nimi nejsou tak pevné a jasně vymezené. A pokud nejsou hranice mezi osobami jasně vymezené, pak méně záleží na tom, kde bude alokován užitek. Je možné, aby újma na jedné osobě byla vykompenzována užitek osoby jiné, protože tato jiná osoba je jiná mnohem méně, než by tomu bylo při platnosti neredukcionismu.

Na tuto problematiku se lze podívat ještě z jiného pohledu. Viděli jsme, že mezi základní teze redukcionismu patří tvrzení, že existence osoby je plně vyčerpána existencí určitých fyzických a mentálních procesů, a tvrzení, že lze podat plný popis světa, aniž bychom museli referovat k osobám, tedy pouze pomocí reference k těmto fyzickým a mentálním procesům. Je-li možné metafyziku osobní identity postavit takto *neosobně*, pak je také možné takto neosobně nahlížet na morálku. Je přijatelné se v našem morálním usuzování soustředit méně na jednotlivé osoby jako subjekty zkušeností a více na samotné zkušenosti. Lze tvrdit, že stejně jako není morálně relevantní státní příslušnost v otázce, kde alokovat charitativní pomoc, není také relevantní „osobní příslušnost“ v otázce, kde alokovat užitek. Pozitivní

zkušenosti jsou dobré a negativní jsou špatné nehledě na to, kdo jej jejich subjektem.

Na závěr této kapitoly si shrňme základní praktické důsledky Parfitovy teorie:

1. Pokud je já J v rámci osoby P jen slabě psychologicky spojeno s (budoucím) já J*, není iracionální, pokud J nejeví dostatečný zájem o blahobyt J* či pokud J nepřiměřeně zatěžuje J* pro svůj vlastní prospěch, a tedy jedná neuváženě.

2. Neuvážené jednání já J je podobné situaci, kdy osoba P způsobí újmu osobě Q pro prospěch osoby P, a je tudíž nemorální.

3. Protože je neuváženost nemorální, představuje existence neuváženosti důvod pro paternalismus.

4. Zločinci usvědčení po mnoha letech, jsou-li slabě psychologicky spojeni se svými já-pachateli, si zaslouží nižší trest.

5. Osoba, která dala slib, se nemusí cítit tímto slibem vázána, je-li slabě psychologicky spojena se svým minulým já, které slib dalo.

6. Osoba, již byl v minulosti dán závazek a jež od té doby prošla značnou psychologickou proměnou, nemůže po proměně tento závazek zrušit.

7. Hranice mezi jednotlivými osobami jsou neostře. Morální jednání je takové, které usiluje o maximalizaci užitku, ne však nutně o jeho rovnou distribuci mezi osobami.

2. RELEVANCE TEORETICKÉHO ZKOUMÁNÍ²⁶

Filozofické teorie lze podle jednoho kritéria rozdělit na deskriptivní a revizionistické. Deskriptivní teorie si kladou za cíl sjednotit, vysvětlit a zdůvodnit přesvědčení, která o daném předmětu zkoumání mají obyčejní lidé, na základě určitého množství základních principů. Revizionistické teorie naopak tato naše přesvědčení boří. Cílem takových teorií je ukázat, že naše každodenní přesvědčení o světě jsou mylná a je třeba je reformovat. Revizionistické teorie jsou tedy od podstaty kontroverzní a těžko přijatelné, neboť soulad s našimi hluboce zakořeněnými přesvědčeními je obvykle jedním z kritérií posuzování přijatelnosti nové teorie. Parfitova teorie osobní identity je silně revizionistická. Ovšem revizionismus této teorie se projevuje na dvou úrovních. Jde totiž o teorii, která propojuje dvě oblasti lidského života – teoretickou a praktickou. Na základě teorie

26 Některé argumenty z této kapitoly byly publikovány v Bělohrad (2014a).

osobní identity vyvozuje dopady pro naše praktické jednání. A Parfit obhájí revizionistickou teorii osobní identity, aby z ní odvodil revizionistické praktické důsledky. Že jde o revize poměrně radikální, jsme viděli v předchozí kapitole. Jen málo z nás je připraveno akceptovat tvrzení, že za naši práci si může zasloužit odměnu někdo jiný, nebo tvrzení, že není iracionální zanedbávat své budoucí blaho.

Není proto překvapivé, že Parfitova teorie, ač byla označována za dílo téměř geniální, narazila na tvrdý odpor teoretiků, kteří se domnívají, že naše postoje a přesvědčení jsou v zásadě v pořádku a žádnou reformu nepotřebují. Reakce na Parfitovo dílo je možné na základě velmi obecného kritéria rozdělit na věcné a metodologické. První se snaží poukázat na skutečnost, že předpoklady argumentace, kterou Parfit zvolil, ve skutečnosti nutně nezdůvodňují některý ze závěrů, ke kterým dospěl. Druhé pak poukazují na neudržitelnost samotné zvolené metodologie. O jakou metodologii jde? Parfitova teorie předpokládá a), že i-postoje vyžadují zdůvodnění. S tímto přesvědčením se pojí také přesvědčení, že i-postoje jsou racionální, a je možné je tedy racionálně kritizovat. Dále se předpokládá b), že i-postoje jsou zdůvodněny metafyzickou teorií osobní identity. Toto přesvědčení se odráží v Parfitově revizionistické metodologii tak, že nejprve buduje podle něj teoreticky nepřijatelnější koncepci osobní identity a poté logice této teorie podřídí naše i-postoje a žádá jejich reformu, aby byly s touto teorií v souladu.

Někteří badatelé jsou však přesvědčeni, že tyto metodologické předpoklady jsou mylné. Buď tvrdí, že i-postoje není třeba teoreticky zdůvodňovat, protože jsou fundamentální, nebo akceptují nutnost zdůvodnění, ale odmítají, že by zde metafyzická teorie osobní identity hrála jakoukoli roli.

My se budeme nyní podrobně věnovat kritice, kterou Mark Johnston předložil v práci *Human Concerns Without Superlative Selves*.²⁷

2.1 Teoretické versus *prima facie* zdůvodnění

Johnston v této své práci namítá, že Parfitovo odmítnutí neredukcionistické metafyziky osobní identity ve skutečnosti nezdůvodňuje žádnou revizi i-postojů.

Abychom porozuměli Johnstonově kritice, je nejprve nutné představit, jak Johnston blíže charakterizuje Parfitovu metafyzickou koncepci osob. Tvrdí, že Parfitova pozice je nejlépe konstruována jako tzv. *ontologický redukcionismus*. Podle této doktríny platí zároveň dvě tvrzení: 1) existence osoby spočívá výhradně v existenci těla, mozku a fyzických a mentálních procesů v nich a 2) osoba není *identická* se sumou těchto entit, protože lidé a těla mají jiné podmínky perzistence. Vztah mezi osobou a funkčním tělem je spíše vztahem *konstituce* než identity. Podle Johnstona platí, že právě proto, že osoba není identická s funkčním tělem, lze tvrdit, že fakt, že osoba

²⁷ Johnston (1997).

existuje, je jiným faktem než fakt, že existuje funkční tělo. Pro bližší porozumění odkazují čtenáře zpět k Parfitově analogii mezi osobami a národy.

Terč Parfitova argumentu, tedy neredukcionismus, ztělesňuje tvrzení, že osoba není ani identická s funkčním tělem, ani jím není konstituována. Existence osoby je zcela nezávislá na existenci funkčního těla, a tedy fakt, že existuje osoba, je i podle tohoto přístupu jiným faktem než fakt, že existuje tělo.

Ačkoli redukcionismus i neredukcionismus sdílí tezi o odlišnosti faktů existence osoby a existence funkčního těla, jsou mezi těmito pozicemi hluboké ontologické rozdíly. Fakta, která jsou založena na relaci konstituce, nazývá Johnston *běžná další fakta* (ordinary further facts). Fakta, která postulují neredukcionismus, pak nazývá *superlativní další fakta* (superlative further facts).²⁸ Superlativní další fakta rozšiřují ontologické závazky teorie. Připuštění existence duše nebo karteziánské myslící substance znamená rozšíření seznamu všech základních objektů, které naše teorie světa postuluje. Běžná další fakta jsou však ontologicky neškodná. Podle redukcionismu existuje tělo, mozek a relevantní procesy a fakt, že existují osoby, je plně vyčerpán existencí těchto elementárnějších entit, a tedy není další položkou v seznamu entit naší teorie světa. Johnstonovými slovy řečeno, výroky daného diskurzu (tedy výroky o osobách) nás nezavazují k jiným entitám než

²⁸ Tamt., s. 265.

k těm, o kterých hovoříme v jiném, filozoficky přijatelnějším diskurzu (tedy diskurzu o funkčním těle a mozku).²⁹

Parfitovou chybou podle Johnstona je to, že předpokládá, že když prokážeme, že neexistují superlativní další fakta o existenci osob, naše i-postoje, které se zdály zdůvodněny existencí těchto superlativních faktů, jsou již ve stávající podobě neudržitelné. Johnston tvrdí, že i při absenci superlativních dalších faktů jsou naše i-postoje v zásadě v pořádku, protože nikdy žádnou metafyzickou teorií postulující superlativní další fakta zdůvodněny nebyly.

2.2 Egoistický zájem a seberefrenční zájem

Johnston obhájí pozici, kterou nazývá *minimalismus*. Podle ní metafyzické teorie, které se jeví jako zdůvodnění našich praktik, ve skutečnosti takové zdůvodnění neposkytují.³⁰ Tyto teorie jsou nanejvýš teoretickými epifenomény, které vznikají na základě reflexe nad našimi praktikami, ale nemají na ně žádný podstatný vliv. Johnston odmítá jak metodologický předpoklad a) o nutnosti poskytovat zdůvodnění i-postojů, tak také předpoklad b) o zdůvodnění i-postojů metafyzickou teorií osobní identity. Podle

29 Tamt., s. 262.

30 Tamt., s. 260–261.

Johnstona jsou naše i-postoje fundamentální a jsou zdůvodněny *prima facie*. Tuto tezi je třeba ozřejmit.

Johnston se ve své práci zaměřuje primárně na egoistický zájem. Má za to, že tato forma zájmu nevyžaduje pro své zdůvodnění kontinuální existenci duše či myslící substance. Proto když Parfit ukáže, že naše existence nespočívá v existenci těchto nemateriálních a nedělitelných entit, nemá to na zdůvodnění egoistického zájmu žádný vliv. Podle Johnstona lze pochopit legitimitu egoistického zájmu tím, že si uvědomíme, že spadá do skupiny tzv. seberefrenčních zájmů, které jsou „orientovány od vlastního současného já k vlastním budoucím já, vlastním přátelům, rodině, známým, sousedům atd.“³¹ V každém z těchto typů se zajímáme o dané objekty neinstrumentálním způsobem, tedy ne proto, že bychom z toho mohli nějak těžit, ale pro dobro jich samotných. Ale hlavně jsou tyto zájmy naprosto přirozené, a kdybychom je vůči svým blízkým a přátelům neprojevovali, „bylo by to chápáno jako určitá neschopnost vytvořit si blízký vztah, který je nedílnou součástí smysluplného života“.³² Celá síť seberefrenčních zájmů je zdůvodněna holisticky a *prima facie*, což znamená, že tyto zájmy jsou považovány za legitimní, pokud se neukáží důvody, proč bychom některé z nich měli zpochybnit. Zpochybnit platnost

31 Tamt., s. 268.

32 Tamt.

všech najednou je však podle Johnstona nemožné. To ukazuje, proč objev, že neexistují superlativní další fakta osobní identity, nemá žádný vliv na zdůvodnění egoistického zájmu – tento zájem nebyl nikdy zdůvodněn existencí superlativních dalších faktů.

Pro bližší ozřejmění irelevance metafyzického zdůvodnění našich praktických zájmů využívá Johnstone varianty jednoho Parfitova myšlenkového experimentu s použitím teleportu. Představme si teleportační zařízení, které se používá k výrobě dokonalých replik astronautů, kteří mají být vysláni v sondě do hlubokého vesmíru bez možnosti návratu. Dále máme přepokládat, že zařízení při skenování originálu mírně naruší jeho psychologickou kontinuitu – originál například zapomene některé minulé zkušenosti či se mu mírně změní povaha, zatímco replika bude věrnou kopií originálu před započítím skenování. Pokud si představíme tento scénář z perspektivy první osoby, bude zřejmé, jak přirozený egoistický zájem je. Každý z nás by preferoval, aby to byla jeho replika, nikoli on sám, kdo má být vyslán na misi. Ovšem proč tomu tak je, když se mnou ve skutečnosti bude replika po svém vzniku spojena silnější relací R než mé budoucí já? Nebylo by racionálnější zasazovat se o to, abych byl vyslán já sám a moje replika zůstala na Zemi a nebyla vystavena rizikům a osudu cesty bez možnosti návratu, když to, na čem nám podle Parfita záleží, je relace R, a nikoli identita? Johnstone tvrdí, že zastáváme tento postoj, protože každý z nás má přirozenou náklonnost ke své vlast-

ní osobě, která není přítomna v našem vztahu k osobám, jež jsou s námi spojeny „pouze“ relací R.³³ Parfit je vázán k tvrzení, že správné by bylo ponechat na Zemi repliku a vydat se na misi sám.

Zvláštnost tohoto postoje se ještě zvýrazňuje, když hypotetický scénář poněkud obměníme. Představme si, že uvažovaným astronautem nejsem já, ale můj přítel. Pokud nám záleží na relaci R, měl bych upřednostnit, aby na misi byl vyslán můj přítel a já si mohl v budoucnu užívat přítomnosti jeho repliky, protože ta bude podobnější mému příteli, jak jej znám, více než jeho budoucí já. Tento důsledek považuje Johnstone za *reductio ad absurdum* Parfitovy teorie. Podle Johnstona „spočívá přátelství v tom, že si vážíme přátel pro ně samé a náš přátelský vztah se neoslabí jen proto, že u nich dojde k nějaké mentální změně“.³⁴ Můj přítel by mohl oprávněně namítnout, že si ho nevážím pro něj samotného a jde mi jen o jeho psychologický profil. Pokud nám, jak tvrdí Parfit, záleží na psychologické kontinuitě a spojitosti (relaci R), přestává přátelství podle Johnstona existovat.

Tento experiment má ilustrovat myšlenku, že zájem o naše přátele nevyžaduje žádnou „metafyziku přátelství“, postulující přátele jako entity existující nezávisle na svém těle a mozku. Požadovat, aby byl zájem o přátele ukotven v existenci takových entit, by bylo zjevně absurdní. Na druhou stranu však

33 Tamt., s. 274.

34 Tamt., s. 276.

experiment ukazuje, že i když takové entity neexistují, neplyne z toho, že máme právo považovat přátele pouze za nositele mentálních a fyzických charakteristik, které můžeme nahradit, když se změní a přestanou nám vyhovovat. Je naprosto legitimní a rozumné jevit zájem o vlastní přátele z jednoho prostého důvodu – protože jsou to naši přátelé.

Zcela analogicky pak Johnston argumentuje, že i když náš zájem o vlastní budoucí já nemůže být zdůvodněn existencí nemateriální substance, neznamená to, že je založen pouze na kvalitativní podobnosti mezi mnou a budoucím já. Můj zájem o budoucí já je rozumný z jednoho prostého důvodu – budu to já.³⁵

Sebereferenční zájmy, včetně egoistického zájmu, jsou tedy zdůvodněny běžnými dalšími fakty (fakt, že budoucí bytost budu já, fakt, že tato bytost je můj přítel), nikoli superlativními dalšími fakty, a jejich zdůvodnění nevyžaduje metafyziku osobní identity.

2.3 Racionalita partikulárních zájmů

I když se domnívám, že Johnstonovy argumenty pro přirozenost a rozumnost egoistického zájmu a sebereferenčních zájmů jsou inspirativní, mám za to, že jsou slučitelné s myšlenkou, že teoretické vymezení osobní identity může být přesto užitečné, je-li zpočtybněna racionalita našich partikulárních činů.

35 Tamt., s. 270.

Abych tuto užitečnost teoretické analýzy ilustroval, nejprve se zaměřím na Johnstonovo přesvědčení, že přátelství spočívá v tom, že si přítel ceníme pro ně samé a náš přátelský vztah se neoslabí jen proto, že u přítele dojde k nějaké mentální změně. Plně souhlasím s tím, že přátele nevyměňujeme jen proto, že se jim mírně změní povaha nebo že upustí od plánů, které dříve měli, a kdybychom to dělali, bylo by na to po právu nahlíženo jako na chladné a nelidské. Na druhou stranu všichni z vlastní zkušenosti víme, že přátelství někdy zanikají. Může to být kupříkladu v důsledku jiných vztahů, které si lidé vytvoří, politických závazků a postojů, které přijmou, nebo názorů, jež získají v důsledku životních událostí. Staří přátelé postupně přestanou být schopni vést smysluplnou a naplňující konverzaci, ztratí společné zájmy a cíle a přestanou usilovat o vzájemné porozumění. Obecně lze říci, že přátelství může skončit právě díky určité psychologické neslučitelnosti, která se mezi přáteli objeví. Platí-li však Johnstonovo přesvědčení a zároveň i tato skutečnost, pak musí existovat jistá mez tolerance. Bylo by samozřejmě bezcenné odvrhnout kamaráda jen proto, že už se mnou nechce chodit na ryby, ale v okamžiku, kdy začne zastávat názory, s kterými hluboce nesouhlasím, a manipulovat pomocí nich lidí, na kterých mi velmi záleží, je legitimní, pokud můj zájem o tohoto člověka rychle vyprchá. To ukazuje, že přátelství je alespoň *částecně* založeno na mentálních charakteristikách přátel. Holý fakt, že někdo je můj přítel, dokáže vznikající

psychologický nesoulad mezi lidmi tlumit jen po určité době.

Také se domnívám, že důvody, proč se nám Johnstonův argument jeví jako přesvědčivý, nemusí mít nutně co do činění s jeho preferovaným závěrem. Podle mého názoru hraje roli také to, že ona psychická změna, která u přítele nastane vlivem procesu replikace, je mírná a navíc má ctnostný motiv – přítel byl ochoten obětovat svou psychologickou kontinuitu pro pokrok vesmírného programu. Opustit jej za takových podmínek by bylo skutečně nesprávné. Ovšem kdyby tato změna byla frivolní či kdyby byla natolik podstatná, že by náš přítel získal charakteristiky silně nekompatibilní s tím, jak jej okolí znalo dřív (například by lhal a podváděl své blízké, snažil by se svést manželky přátel a podobně), pak by ani tyto důvody dlouho neobstály a přátelské svazky by byly zpretrhány.

Plně souhlasím s Johnstonem, že pokud považuji někoho za přítele, nekladu si otázku, zda bych o něj měl jevit neinstrumentální zájem. Problém je, jaký postoj je správné zaujmout k lidem, kteří se změnil natolik, že si nejsme jisti tím, zda jsou ještě vůbec našimi přáteli. Jsou-li sebe-referenční zájmy zdůvodněny *prima facie*, mohli bychom jednoduše věřit našim hlubokým pocitům a spokojit se s libovolným postojem, který vůči takovým lidem přirozeně zaujmeme. Avšak tato myšlenka ignoruje skutečnost, že v některých případech jsou postoje, které *přirozeně* zaujmeme, chápány naším okolím jako hluboce iracionální,

a my to v daném okamžiku nejsme schopni vnímat. Uvažme například případ ženy, jejíž manžel se stal závislým na alkoholu a chová se vůči ní násilně, zatímco ona stále věří, že se změní, a opakovaně mu jeho útoky odpouští. Pokud její vazba k tomuto muži přetrvá a on své chování nezmění, v určitém okamžiku se její postoj stane hluboce iracionální. V mezilidských vztazích však často nedokážeme jasně rozlišovat a můžeme zaujímat či uchovávat postoje, které jsou z racionálního hlediska nevhodné. Mám za to, že v takových případech může teoretická analýza přátelství (byť tento obrat možná zní velmi zvláštně) být ku prospěchu, protože může dotčenému jedinci ukázat, že jej jeho emoce v daném případě vedou ne správným směrem.

Podobné závěry podle mého názoru platí také pro egoistický zájem. Je pravda, že můj neinstrumentální zájem o vlastní blaho je přirozený a dokáže snadno přetrvat i očekávání jistých psychologických změn. Někdy však mohou být tyto změny poměrně dramatické a nikomu nemusí být zřejmé, jaké postoje jsou v daném případě rozumné. Ilustrací by mohl být příklad osoby, které byla diagnostikována demence a která se zamýšlí nad tím, zda má podepsat dokument o dříve vyjádřeně vůli. Inspirováni Johnstonovými myšlenkami bychom takové osobě mohli snadno poradit: „Měl bys jevit zájem o blaho této demenční bytosti prostě proto, že to budeš *ty!*“ Ovšem tato odpověď je problematická. Mnoho informovaných a vzdělaných lidí vede rozumné spory o tom,

zda dementní osoba je skutečně tou původní osobou, a tedy zda by byl takový zájem racionální.

Johnston sám připouští možnost revize *jednotlivých* postojů, když píše: „Člověk se nemusí být schopen identifikovat s budoucím já. Bude to však racionální jen v případě, že existuje nějaký dobrý důvod potlačit přirozenou tendenci se takto identifikovat; přirozenou tendenci, kolem které je vystaven náš zájem na tom, aby náš život pokračoval, aby se nám dařilo a náš život stál za to.“³⁶

Z toho plyne, že i když uznáme, že sebe-referenční zájmy jsou přirozené a obecně přijatelné, stále mohou existovat případy, ve kterých můžeme legitimně hledat a vážit důvody, proč tyto zájmy mít. Jsou to právě případy, ve kterých není zjevné, zda běžná další fakta, na kterých tyto zájmy stojí, platí. V takových případech se můžeme legitimně ptát, jaké postoje bychom měli racionálně zaujmout. A zde může podle mého názoru sehrát roli teoretická analýza osobní identity, která dokáže odhalit, na jakých relacích jsou tyto naše postoje obvykle založeny.

Odpověď na Johnstonovu námitku, ke které jsme dospěli, je tedy následující: je možné, že egoistický zájem a další sebe-referenční zájmy jsou naprosto přirozené, a je to právě tato jejich přirozenost a rezistence vůči změně, co je činí *prima facie* zdůvodněnými. Přesto existují konkrétní instance těchto zájmů, které jsou zjevně iracionální. Jedním z možných

36 Tamt., s. 268.

způsobů, jak na danou iracionalitu upozornit, je právě pomocí teoretické analýzy relací, které konstituují osobní identitu, případně relací, které konstituují mezilidské vztahy jako přátelství.

2.4 Racionalita zájmů obecně

Tím jsme ovšem nijak nevyvrátili Johnstonovu námitku, že i-postoje *obecně* jsou přirozeně rozumné, a tedy zdůvodnění nevyžadují. Nakonec on sám souhlasí, jak jsme viděli výše, že konkrétní výskyty těchto zájmů lze kritizovat. Ovšem Johnstonovy argumenty se týkají pouze sebe-referenčních zájmů a není zřejmé, zda jejich závěry pokrývají celou škálu i-postojů. Domnívám se, že je možné ukázat, že pokud přesuneme svou pozornost ze sebe-referenčních zájmů na další i-postoje, bude zřejmé, že teoretická analýza pomocí metafyzického zkoumání osobní identity může hrát ještě podstatnější roli a že je diskutabilní, zda přirozenost našich i-postojů automaticky znamená jejich *prima facie* zdůvodnění.

Nejdříve ovšem zkusme ještě Johnstonovu námitku posílit. Na začátku kapitoly jsme vymezili dva metodologické předpoklady. Předpoklad a) stanovoval, že naše i-postoje vyžadují zdůvodnění, a dovětkem k tomuto předpokladu bylo, že naše i-postoje mají racionální povahu. O validitě tohoto dovětku jsme dosud nehovořili, ale právě na jeho základě by bylo možné Johnstonovu kritiku ještě vystupňovat. Jak

by takový posílený argument mohl vypadat, popsal D. Shoemaker.³⁷

Shoemaker přesouvá pozornost k jinému typu i-postoje – k zodpovědnosti – a využívá slavného argumentu Petera Strawsona, aby položil otázku, zda lze praktiky přisuzování viny, chvály a obecně zodpovědnosti vůbec podrobit racionální kritice. Strawsonův argument má původně poněkud jiné zaměření. Jeho cílem je ukázat, že i kdyby se podařilo konkluzivně prokázat platnost determinismu, nemělo by to nejmenší dopad na naši praxi přisuzování zodpovědnosti, protože tato praxe je naprosto fundamentálním rysem mezilidských vztahů, který není možné podrobit revizi.³⁸ I když se tento argument netýká zdůvodnění zodpovědnosti pomocí metafyzické teorie osobní identity, jeho důsledky pro ně jsou jasné. Není-li možné přisuzování zodpovědnosti racionálně kritizovat, pak ani metafyzika svobody vůle, ani metafyzika osobní identity nemohou hrát žádnou zdůvodňující roli. Naše postoje přisuzování zodpovědnosti jsou tak hluboce zakořeněny v lidské přirozenosti, že si prostě nemůžeme pomoci a otázka racionálního zdůvodnění se zdá irelevantní. Shoemaker má za to, že ve Strawsonově kritice lze vystopovat Wittgensteinův vliv – naše postoje vůči sobě a jiným osobám patří do „systému“, způsobu vidění, žití a interakce se světem, který je limitován jakýmisi

37 Shoemaker (2007).

38 Strawson (1962).

rámcovými principy, jež samy postrádají zdůvodnění, ale slouží nám jako základní struktura, na základě které provádíme teoretická zkoumání, například zkoumání osobní identity. Tato zkoumání tento způsob vidění světa předpokládají, a proto jej nemohou sama zdůvodňovat či reformovat.³⁹ V této myšlence má patrně také původ Johnstonovo tvrzení, že naše seberefrenční zájmy nemůžeme zpochybnit všechny najednou.

Shoemaker sám poskytuje zajímavou odpověď na tuto vážnou výzvu.⁴⁰ Já bych se však rád zaměřil na obecný předpoklad, na kterém tento argument stojí. Formulujme si jej následovně:

(R) Pokud jsou některé lidské postoje přirozenými a hluboce zakořeněnými reakcemi na stimuly vycházející z mezilidských vztahů a pokud je psychologicky obtížné tyto reakce změnit, požadavek na jejich racionální hodnocení na základě teoretických kritérií je nesmyslný.

Domnívám se, že tento předpoklad bychom měli odmítnout. Pokusím se ale nejprve jeho neplatnost ilustrovat na jedné podobné teorii, která se spíše než na přisuzování zodpovědnosti a doprovodné emoce soustřeďuje na hodnocení mechanismu vzniku morálních soudů a roli emocí při tomto procesu, protože

39 Shoemaker (2007), s. 349.

40 Viz tamt., s. 351–352. V osobní konverzaci však Shoemaker připustil, že od zveřejnění článku své názory změnil, své odpovědi Strawsonovi a Johnstonovi již nepovažuje za příliš přesvědčivé a v zásadě přijímá závěry jejich argumentů.

zde vidím silné analogie. Jde o tzv. sociálně-intuicionistický model morálního usuzování amerického psychologa Jonathana Haidta. Expozice této teorie nám ukáže, kde podle mého názoru leží problém s tezí (R).

Haidt se ve své práci pokusil vysvětlit, jak obvykle vznikají běžné morální soudy.⁴¹ Model, který vytvořil, se značně vymezuje vůči tradičním, racionalistickým modelům, podle kterých je morální soud typicky produktem rozumového usuzování nad morálním problémem. Podle Haidta řada experimentů prokazuje, že rozumové usuzování hraje v procesu tvorby morálních soudů jen malou roli a zásadní vliv má naopak lidská morální intuice. Tu Haidt chápe jako kognitivní proces, při kterém se ve vědomí náhle vytvoří morální soud mající afektivní valenci (dobré – špatné, libé – nelibé), aniž by osoba vyvinula úsilí a aniž by si byla vědoma procesu hledání a hodnocení evidence a vyvození závěru. Morální rozumové usuzování je proces opačný: vyžaduje vědomé úsilí, je relativně pomalý a kontrolovaný a skládá se z kroků hledání a hodnocení evidence a vyvozování morálních soudů.

Nejběžnější podoba vzniku morálního soudu má následující podobu: morální situace vede ke vzniku rychlé, intuitivní reakce, která generuje morální soud. V návaznosti na to se uvádí do chodu rozumově-usuzovací mechanismy, jejichž obvyklou funkcí je

41 Haidt (2001).

nikoli hledat a vážit evidenci, a tím intuitivně generovaný morální soud potvrdit či vyvrátit, ale naopak hledat veškerou podpůrnou evidenci pro zdůvodnění již vzniklého intuitivního soudu. Haidt označuje tento proces jako *post hoc racionalizace*. Jen velmi zřídka se stává, že dojde ke zvrácení intuitivního soudu rozumovým usuzováním, avšak většinou k tomu dochází nikoli na základě akceptace rozumových důvodů, které se v procesu hledají a hodnotí, ale díky tomu, že se v tomto procesu aktivují nové intuice, které dokáží převážit intuici původní. Podobný mechanismus také funguje v procesu přesvědčování jiných. Jsou to morální intuice, které jsou podle Haidta zodpovědné za vznik většiny morálních soudů. Rozumové usuzování má jen velmi omezené možnosti morální soudy generovat či reformovat.

Obrázek, který nám tento model přináší o podobě vzniku morálních soudů, není příliš optimistický. Lidé se zdají být v zajetí svých spontánních a nekontrolovaných reakcí, které, jakmile se vytvoří, lze jen obtížně manipulovat a reformovat. Z našeho pohledu je důležité, že morální intuice je fenomén, který není příliš nepodobný reaktivním postojům, o kterých hovoří Strawson. Intuitivní a emocionálně zatížené mechanismy produkce morálních soudů jsou prokazatelně evolučně velmi staré a formovaly morální či proto-morální vztahy rodu Homo dříve, než se do procesu mohlo zapojit rozumové usuzování. Je proto pravděpodobné, že splňují podmínky přirozenosti, hluboké zakořeněnosti a sociálního původu.

Haidtův model nadto poukazuje na jejich obtížnou reformovatelnost. Jsou zjevně také jakýmsi „systémem“ či způsobem vidění světa a žití v něm. Proto mám za to, že závěry, které si učiníme o Haidtově koncepci morálního usuzování, budou přenositelné také na Strawsonovu koncepci a bude možné na jejich základě zhodnotit princip (R).

Položme si tedy nyní otázku, jaký závěr bychom měli vyvodit z Haidtovy koncepce morálního usuzování. Víme, že lidé formují morální soudy intuitivně a silně ovlivněni emocemi, nikoli rozumově, a že rozum tyto závěry jen obtížně reviduje. Co máme tedy dělat? Tato otázka by nás nemusela vůbec trápit, pokud by naše intuitivně přijaté morální soudy *de facto* vedly k harmonickým sociálním vztahům a všeobecnému blahobytu. Potíž je v tom, že tyto soudy často vedou k jednání s katastrofálními důsledky. Dějiny civilizace jsou plné (ve své době) hluboce zakořeněných přesvědčení, že *my* jsme něco více než *oni*, ať už hranici mezi *my* a *oni* tvoří rodina, národnost, rasa či fotbalový tým třetí ligy, že s některými lidmi lze zacházet jako s neživými věcmi, že někteří lidé nemohou svobodně volit či zastávat veřejné funkce, protože k tomu nemají to správné pohlaví, nebo že pokud je nějaké jednání někomu nepříjemné či odpudivé, lze jej legitimně označit za nemorální a jeho subjekty zavírat, převychovávat či shazovat z věží. Má-li Haidt pravdu, pak za všechna morální zvěrstva v dějinách civilizace jsou *primárně* zodpovědné naše morální intuice.

Přímo se tak nabízí otázka, zda bychom se tedy měli smířit s tím, jaké soudy naše intuice produkuje. Haidt označuje svůj model za deskriptivní,⁴² tedy za model, který pouze popisuje, jak lidé ve skutečnosti docházejí k morálním soudům, nikoli jak by k nim docházet měli či jaká je validita těchto soudů. Avšak některé aspekty této koncepce i další Haidtovy názory naznačují směr, kterým by se mohla odvíjet normativní teorie morálního usuzování. Především Haidt nezpochybňuje, že rozumové usuzování lze zapojit do procesu tvorby morálního soudu, byť to vyžaduje úsilí. Podle jeho koncepce mohou lidé za určitých okolností morální soudy tvořit přímo na základě racionální reflexe či pomocí racionální reflexe aktivovat nové intuice vedoucí k novým morálním soudům. Skutečnost, že je tento proces řídký, ukazuje, že morální reforma je obtížná. Neukazuje však, že je nemožná.

Za druhé, Haidt píše: „Správné pochopení intuitivní báze morálního usuzování tedy může pomoci osobám s rozhodovacími pravomocemi vyhnout se chybám a vzdělávacím institucím navrhnout takové programy (a prostředí), které zlepší kvalitu morálního usuzování a chování.“⁴³ V této myšlence se skrývá upozornění na jeden podstatný rozdíl. Naše individuální intuitivní reakce na morální skutečnost jsou jedna věc; to, jakými zákony a morálními normami

42 Tamt., s. 815.

43 Tamt.

by se měla řídit naše společnost, je otázka druhá, a odpověď na ni není zcela determinována odpovědí na otázku první. Otázka, kterým směrem by se mělo naše zákonodárství a morální výchova ubírat, je naprosto zásadní. A zde nám poznatek, že většina lidí se řídí svými morálními intuicemi, není nijak ku pomoci. Nanejvýše nás upozorňuje, že ať budeme chtít občany morálně reformovat kterýmkoli směrem, bude to velmi obtížné. Pro potřeby zákonodárství je však nezbytné rozhodnout, které z našich intuic stojí za to akcentovat a kultivovat, a které je dobré ignorovat či potlačit. Tento proces však dále vyžaduje, abychom byli schopni reflexe nad intuitivními morálními soudy a hodnocení, zda pro tyto soudy existují dobré důvody. A tyto důvody vyžadují oporu v dobré teorii.⁴⁴

Skutečnost, že většina z nás se řídí intuitivně generovanými soudy, je tedy nejen v souladu s tím, že někdy mohou mít naše soudy racionální původ, ale racionální reflexi a případnou reformu přímo vyžadují, když si uvědomíme potřebu vybudovat harmonickou společnost postavenou na pevných morálních principech. Naše společné soužití přímo předpokládá, že se v kontextu veřejné debaty budeme snažit o optimalizaci našich intuitivních soudů na základě racionální reflexe jejich původu a validity.

⁴⁴ Skutečnost, že se tato teorie bude na perifériích opět opírat o morální intuice, nijak nenarušuje můj argument, jehož cílem je poukázat na nutnost racionálního zdůvodnění našich morálních soudů, ať už má toto zdůvodnění podobu fundacionistickou či probíhá koherentisticky v procesu hledání reflektované vyváženosti.

A to se opět nijak nevyklučuje s možností používat poznatky o zásadní roli morálních intuic při tvorbě strategií, jak racionálně zdůvodněné morální normy co nejefektivněji implementovat. Jak naznačuje Haidt, můžeme navrhovat takové programy a upravovat naše prostředí takovým způsobem, aby byly v populaci generovány právě ty intuice, které jsou zároveň výsledkem racionálního diskurzu.

Závěr, který si můžeme učinit o možnosti racionálního zdůvodnění v oblasti morálních soudů, je tedy tento: přestože naše morální soudy vznikají většinou spontánně a nekontrolovaně jako produkty našich emocionálně zatížených intuic a přestože jsme přirozeně omezeni v možnosti tyto soudy reformovat pomocí racionální reflexe, takováto reflexe a reforma je naprosto nezbytným předpokladem morálního života společnosti. Skutečnost, že reforma našich hluboce zakořeněných morálních postojů je sice obtížná, ale možná, je dobře ilustrována na tom, že dnes již téměř univerzálně odmítáme otroctví jako nelidské, že nepovažujeme myšlenku, že by ženy měly mít volební právo, za směšnou nebo že se poměrně rychle mění náš postoj k sexuálním menšinám. Dnes již dobře víme, že bytí mohly kdysi být naše postoje vůči *outsiderům* či ženám přirozené a zcela intuitivní, jsou naprosto bezdůvodné. Kdyby je někdo zastával či prosazoval dnes, byla by jejich racionální kritika naprosto na místě.

Mám za to, že stejným způsobem lze odpovědět také na námitku Strawsonovu. Je možné, že naše

reaktivní postoje jsou velmi hluboce zakořeněné a naprosto přirozené. Je nesmírně obtížné necítit vztek, když se člověk stane terčem bezpráví, či touhu po odplatě, když mu způsobí újmu. Z toho, že naše individuální postoje mají tuto podobu, však neplyne, že naše zákony a morální normy by měly být expresí těchto postojů. Tak jako naše morální intuice, i naše reaktivní postoje někdy jednoduše „přestřelí“. To lze snadno ilustrovat například na našich vztazích s domácím zvířaty. Člověk se rozhněvá, když zjistí, že zatímco nebyl doma, jeho pes znovu roztrhal botu či vyhrabal na zahradě díru. Tento hněv může být naprosto přirozený, stejně jako touha zvíře potrestat. Avšak protože pes není schopen své jednání regulovat, a přichází-li trest s časovým odstupem, nemusí si svůj prohřešek ani pamatovat, exprese těchto přirozených reakcí je naprosto zjevně iracionální a hodna kritiky. Člověk by měl tyto své reakce reflektovat a jednoduše s nimi bojovat.

Lze si představit, že by velmi podobně mohly systematicky přestřelovat naše reaktivní postoje při přisuzování zodpovědnosti. Současné neurovědy pomáhají poodhalovat mechanismy lidského rozhodování a někteří autoři upozorňují na to, že člověk je ve svém jednání mnohem více determinován, než jsme si dosud mysleli.⁴⁵ Kdyby se tyto výzkumy potvrdily, ukázalo by se, že přisuzování viny, byť v lid-

45 Viz např. Gazzaniga (2012), Rosenberg (2012) či Wegner (2002).

ské přirozenosti hluboce zakořeněné, je v jistém smyslu neadekvátní. A i když bychom nemohli tyto postoje úplně eliminovat, mohli bychom se pokusit nastavením vhodných zákonů a norem jejich nejhorší exprese alespoň utlumit. Známy je například návrh, aby naše právo kladlo důraz spíše na prevenci a sociální izolaci pachatelů trestných činů než na retribuci.⁴⁶ Pokud jsou lidé méně zodpovědní za své činy, než jsme si vždy mysleli, pak jsou lidské retributivní emoce často neadekvátní a měli bychom se je snažit tlumit.

Odpověď na námitku z neracionální povahy našich i-postojů tedy můžeme nalézt i v otázce zodpovědnosti. Je možné přijmout, že tyto naše postoje a reakce jsou přirozené, hluboce zakořeněné a obtížně reformovatelné. Na druhou stranu nám jejich povaha neznemožňuje je reflektovat, vést o nich debatu a rozhodovat, které z nich budou hrát dominantní roli při konstrukci norem a zákonů naší společnosti a které se budeme snažit tlumit. Které to jsou, je však otázkou *teoretické* analýzy, která pro toto naše rozhodnutí poskytne důvody. Teorie lidské přirozenosti, ať už jde o teorii svobody vůle či teorii osobní identity, tedy může hrát zdůvodňující roli. I když naše i-postoje vyjadřují způsob vidění světa a bytí v něm a i když jsou naše teoretické analýzy postaveny na tomto vidění světa, ono vidění lze postupně

46 Viz např. Greene a Cohen (2004).

a pomalu na základě těchto teoretických analýz přebudovávat a reformovat.

Z těchto úvah je patrné, že i kdybychom přijali Johnstonův argument, že naše sebe-referenční zájmy jsou *prima facie* zdůvodněny nezávisle na metafyzické teorii, nejsme tím povinni přijmout také závěr, že všechny i-postoje jsou takto zdůvodněny a že je nelze racionálně zpochybnit. Musíme však vůbec přijímat Johnstonův argument, že seberefrenční zájmy mají tento privilegovaný epistemický status? Nebylo by možné nalézt podobné důvody, jako jsme uvedli u zodpovědnosti, i pro zpochybnění legitimacy současné podoby sebe-referenčních zájmů? Domnívám se, že takové důvody existují, byť nejsou opřeny o metafyzickou teorii osobní identity, ale o morální teorii, a nastínil je ve svém díle P. Singer. Konkrétně mám na mysli jeho koncepci toho, jaké závazky máme vůči obyvatelům extrémně chudých zemí světa.⁴⁷

Singer má za to, že naše povinnosti vůči těmto lidem jsou mnohem větší, než naznačují naše předteoretické morální intuice (common sense morality). Podle jeho argumentu mají tito lidé stejné zájmy a projekty jako my, obyvatelé bohatého světa, a na základě principu rovného zvažování zájmů bychom na tyto zájmy měli brát ohledy. Chudoba a hladomor však maří i ty nejzákladnější zájmy těchto lidí – zachování života, zdraví či bezpečí. Navíc dnes již

⁴⁷ Singer (2009).

nežijeme ve světě, kde lze pomáhat pouze přímo, sousedskou pomocí. Díky globálním informačním a finančním technologiím lze snadno a efektivně pomoci konkrétnímu člověku z hladomorem zasažené oblasti prakticky z vlastního obývacího pokoje. Proto máme podle Singera také morální povinnost se o takovou pomoc snažit.

Problémem však jsou naše postoje. Máme za to, že bída zemí třetího světa a utrpení tamních obyvatel není náš problém – nejsme za ni zodpovědní a nemáme povinnost ji řešit. Předteoretické morální intuice nám velí pomáhat své vlastní rodině a svým blízkým a přátelům, nikoli cizincům ze slumů či uprchlických táborů. Jejich utrpení v nás neaktivuje takové emoce a morální intuice jako utrpení našich dětí a blízkých. Mohli bychom nyní po vzoru Johnstona tvrdit, že naše předsudky ve prospěch sebe sama a svých blízkých a naše přehlížení utrpení cizinců jsou naprosto přirozené, hluboce zakořeněné a *prima facie* zdůvodněné. Mohli bychom také v návaznosti na Wittgensteina argumentovat, že naše preference pomáhat blízkým a známým je způsobem vidění a žití ve světě, které nelze podrobit racionální kritice a reformovat. Osobně to však nevnímám jako dobré námitky. Není jasné, proč by naše stávající neschopnost identifikovat se s utrpením cizinců měla být nějakou nereformovatelnou antropologickou konstantou. Je možné, že by bylo naprosto nereálné požadovat po matce, aby se starala *méně* o blahobyt svých dětí. Ovšem zároveň se nejeví zcela absurdně myšlenka, že by

taková matka mohla *zvýšit* svůj zájem také o cizí děti v nouzi, na základě uvědomění, že mezi nimi není žádný podstatný morální rozdíl a že ona sama může pomoci snadno. Fakt, že taková reforma zájmů možná je, byl, myslím, již dostatečně ilustrován na našich vztazích ke zvířatům, které se radikálně reformovaly také na základě kritické reflexe postojů, jež před několika desítkami let lidé vůči zvířatům zastávali.

Mým cílem nyní v tuto chvíli není hájit žádnou substantivní tezi o správné podobě našich zájmů a postojů. Cíl celé této diskuze je výhradně metodologický. Snahou je poukázat na to, že není důvod se domnívat, že *současná* podoba našich sociálních vazeb a vztahů, a konkrétně těch, o které nám jde v této práci – i-postojů –, je automaticky ta správná a nelze ji kritizovat či reformovat jen proto, že jde o vazby ukotvené poměrně hluboko v lidské přirozenosti a slouží jako fundament pro naše další sociální interakce a instituce. Mou tezí je, že i když je jejich reforma obtížná, je možná a jejich teoretická reflexe je v zásadě nezbytností.⁴⁸

48 Navíc teze o nesnadné reformovatelnosti našich přirozených postojů nereflktuje současnou debatu o možnosti *umělého* vylepšování lidské přirozenosti. Nové výzkumy a vývoj technologií v rámci snahy o tzv. morální enhancement, tedy morální vylepšování člověka, může přinést metody rychlejší a snadnější změny našich hluboce zakořeněných postojů a emocí, než jsme nyní schopni předvídat. Tyto možnosti však jen dále potvrzují má přesvědčení o naprosté nezbytnosti teoretické reflexe lidské přirozenosti a postojů, která jako jediná může přinést adekvátní koncepci toho, jakým směrem se má potenciální vylepšování člověka ubírat. K možnostem a nut-

2.5 Závěr

Nyní je možné jednotlivé argumenty z této kapitoly shrnout a zhodnotit vztah metafyzického zkoumání osobní identity a i-postojů. Derek Parfit má za to, že naše i-postoje vyžadují zdůvodnění a toto zdůvodnění poskytuje metafyzická analýza osobní identity. Ukázal, že metafyzická teorie, která obvykle slouží ke zdůvodnění i-postojů, tedy neredukcionismus, je mylná, a ta správná teorie, redukcionismus, ukazuje, že naše i-postoje jsou ve stávající podobě neudržitelné. Proto je nutné tyto postoje reformovat. Johnston však tvrdí, že tento závěr je příliš unáhlený, a odmítá Parfitův předpoklad, že naše i-postoje jsou zdůvodněny metafyzickou teorií. Tvrdí, že i-postoje jsou zdůvodněny nezávisle na metafyzické teorii a navzdory tomu, že neexistují žádná superlativní další fakta – tedy entity jako duše či myslící substance, ke kterým odkazují neredukcionistické teorie –, pouze tím, že naše i-postoje jsou naprosto přirozené.

Pokusil jsem se ukázat, že Johnstonova námitka neeliminuje potřebu metafyzické analýzy osobní identity. Za prvé máme často potřebu kritizovat a reformovat konkrétní instance i-postojů. Dále jsem se pokusil poukázat na to, že kritickou reflexi našich postojů vlastně potřebujeme, protože ani jejich

nosti morálního vylepšování viz např. Persson a Savulescu (2012). U nás se filozofické problematice vylepšování člověka věnuje např. Petruš (2005) a Kuře (2015).

přirozenost, ani jejich obtížná reformovatelnost neukazují, že jsou všechny tyto postoje nutně vhodné k tomu, aby na nich byly vystaveny společenské normy. Jak se opakovaně ukázalo v historii, mnohé naše přirozené postoje jsou jednoduše špatné a jejich reformu dnes vítáme. Teoretická analýza lidské přirozenosti, zahrnující také metafyziku osobní identity, nám může v této reflexi pomoci.

Výše představené argumenty proti Johnstonově útoku na Parfitovu koncepci nemají za cíl podpořit konkrétní revize, které podle Parfita vyplývají z jeho teoretické analýzy osobní identity. Jejich cílem bylo pouze poukázat na to, že teoretická analýza osobní identity je opodstatněná, pokud chceme zdůvodnit své *i*-postoje, a že takové zdůvodnění je mnohdy na místě. Otázka, zda jsou konkrétní revize, které Parfit navrhuje, legitimní, tedy zda jsou naše konkrétní *i*-postoje ukotveny v relaci *R* se všemi důsledky, které to pro ně má, zůstává nadále otevřena další diskuzi a bude předmětem dalších úvah.

Zároveň není možné tvrdit, že Johnstonova kritika Parfita je jedinou metodologickou námitkou vůči jeho koncepci. Další vážnou námitku formulovala americká filozofka Christine Korsgaardová a my se jí budeme také věnovat. Potíž je v tom, že námitky Korsgaardové jsou komplexní a jejich expozici a hodnocení bude dobré rozložit. V následující kapitole se budeme věnovat jedné části její kritiky, která spočívá v přesvědčení, že osobní identita je produktem sebekonstituce morálního aktéra, a pokud

pochopíme tento aspekt osobní identity, nikdy nemůžeme dospět k extrémním revizím praktických postojů, které plynou z Parfitovy metafyzické teorie.

Nebudeme se však věnovat pouze teorii Korsgaardové, a to proto, že autorka není jediná, která má za to, že osobní identita je primárně výsledkem procesu sebekonstituce. V současné debatě lze nalézt několik takových koncepcí a osobně považuji za užitečné, pokud některé z nich představíme. Má to několik důvodů. Tyto teorie za prvé reprezentují jednu prominentní větev v diskuzi o osobní identitě, ale za druhé, přestože se některé z nich přímo vymezují vůči Parfitově koncepci, uvidíme, že některé aspekty této jeho koncepce lze interpretovat v souladu s přesvědčením o tom, že osobní identita je produktem sebekonstituce. Můj postoj k těmto teoriím bude ovšem celkově velmi kritický. Mám za to, že tyto teorie neposkytují životaschopné kritérium osobní identity a že vlastně vůbec nejde o teorie identity v žádném smyslu tohoto slova. Jejich kritikou však zároveň podrobím kritice také tu část Parfitovy teorie, která, jak se zdá, pracuje se stejnými mechanismy.

Soubor teorií, které mám na mysli, nazývám *subjektivními* teoriemi osobní identity. Jejich stěžejní myšlenkou je, že osobní identita je charakteristika, kterou každá osoba může formovat prostřednictvím postojů, které zaujme k sobě samé a událostem či zkušenostem, jež se jí týkají. Zastánci těchto teorií tvrdí, že takto pojímaná osobní identita je mnohem lepším nástrojem uchopení a explikace *i*-postojů než

konkurenční, objektivistické teorie. Teorie C. Korsgaardové spadá do subjektivistických teorií kvůli tomu, že obsahuje sebekonstituční mechanismus, který autorka nazývá autorská spojitost. V následující kapitole nejprve podrobně vymežíme subjektivní teorie a postupně je budeme ilustrovat na teorii C. Korsgaardové, na narativní teorii identity, kterou rozvinula M. Schechtmanová, a doplníme je o koncepci C. Rovaneové. Poté se pokusíme zhodnotit, zda tyto teorie předkládají nosnou koncepci osobní identity a zda je možné jejich pomocí analyzovat naše i-postoje.

3.

OSOBNÍ IDENTITA JAKO
SEBEKONSTITUCE⁴⁹

Teorie osobní identity se tradičně člení podle hrubého kritéria na fyzické a psychologické, v závislosti na tom, jak definují relaci identity osob v čase. Existuje ovšem jiné kritérium, podle kterého budou do stejné kategorie spadat koncepce, které jsou podle prvního kritéria v opozici. Toto kritérium dělí teorie osobní identity na objektivní a subjektivní. Objektivní teorie lze charakterizovat tak, že se snaží najít takovou relaci, která bude vymezovat, za jakých okolností je osoba O v čase t stejná jako bytost P v čase t^* . Objektivní kritérium má následující formu:

(O) Je nutné, že pro libovolnou bytost x platí, že pokud je tato bytost osobou v čase t a v čase t^* existuje nějaká bytost y , potom x bude totožná s y , budou-li stát v relaci X ,

49 Některé argumenty z této kapitoly byly publikovány v Bělohrad (2015).

kde relace X je relace preferovaná danou teorií identity.

Pro objektivní teorie je přitom charakteristické, že exemplifikace relace X je nezávislá na tom, jaký postoj dotyčné bytosti zaujmou vůči svým vlastním mentálním stavům, činům či obecně existenci a identitě.

Objektivní kritérium nejen definuje, za jakých okolností jsou osoby identifikované v různých časových okamžicích totožné, ale má také důležité implikace pro otázky, kdy osoba začíná existovat, jaké změny dokáže osoba přežít a kdy existovat přestává. Uvedme si příklad: Je-li preferovanou relací X tělesná kontinuita, pak nám toto kritérium říká, že osoby identifikované v různých časových okamžicích budou totožné, pokud budou ve vztahu tělesné kontinuity. Z tohoto kritéria plyne, že o určité osobě můžeme tvrdit, že vznikla v tom časovém okamžiku, ve kterém se poprvé objevila bytost, která je s touto osobou ve vztahu tělesné kontinuity. Dále tato osoba přestane existovat v prvním okamžiku, kdy již nebude existovat žádná bytost, která je s touto osobou tělesně kontinuální. A nakonec, tato osoba dokáže přežít libovolné změny vlastností, které nenaruší tělesnou kontinuitu. Konkrétně tedy může například ztratit vědomí, upadnout do permanentního vegetativního stavu (PVS), či dokonce zemřít, protože i mrtvé lidské tělo je stále tělesně kontinuální s živou lidskou osobou. Konkurenční objektivní teorie

nabízí samozřejmě jiné jednotící relace, ale základní schéma těchto teorií zůstává stejné.

Teorie, které budeme nazývat subjektivní, konstruují pojem identity velmi odlišně. Základní myšlenkou je, že osobní identita je relace, která nemůže být exemplifikována nezávisle na postojích a přesvědčeních, které daná osoba má vůči určitým charakteristikám. Podle tohoto kritéria osoby svou identitu konstituují tak, že zaujmou určitý *postoj* k určitému přesvědčení, přáním, hodnotám či činům,⁵⁰ a v důsledku toho začnou tyto jevy tyto osoby charakterizovat a stanou se součástí jejich identity. Jednotlivé subjektivní teorie poskytují různá vymezení tohoto sebekonstitučního mechanismu a my se jim budeme níže podrobně věnovat. Bude ale užitečné si zavést jednotné označení pro onen klíčový postoj, ve kterém se konstituuje identita osoby. Tam, kde nebudou podstatné individuální rozdíly mezi popisovanými koncepcemi, budeme tento postoj označovat jako postoj *identifikace*. Pomocí tohoto pojmu nyní můžeme blíže vymežit myšlenku v pozadí subjektivních teorií identity:

50 Různé koncepce se liší v tom, které charakteristiky akcentují. Některé hovoří o činech, jiné o zkušenostech či přáních, další o přesvědčeních. Nemyslím si, že by tyto akcenty znemožňovaly chápat tyto teorie jako instance téhož přístupu k pojmu osobní identity. Zároveň bych čtenáře rád upozornil, že velmi často budu z důvodu úspornosti hovořit obecně o mentálních stavech, byť jsem si vědom toho, že zatímco přání, zkušenosti nebo přesvědčení pod tento pojem spadají, činy na mentální stavy plně redukovat nelze.

(S) Je nutné, že pro libovolnou bytost x platí, že je-li v čase t osobou a v čase t^* existuje třída mentálních stavů M , potom M bude součástí identity x v čase t tehdy a jen tehdy, pokud se x v t identifikuje s M .

Řeceno méně formálně, k tomu, aby nějaká charakteristika byla součástí identity určité osoby, je nutné, aby se osoba s danou charakteristikou ztotožňovala.

Již na první pohled je zřejmé, že subjektivní kritérium se v této formulaci podstatně liší od objektivního. Identita v subjektivním kritériu je charakteristika, která je dána vztahem osoby k mentálním stavům, zatímco u objektivního kritéria jde o vztah osoby k osobě, která je identifikována v jiném časovém okamžiku. Zastánci subjektivních teorií jsou však přesvědčeni, že takto položená otázka osobní identity, tedy otázka identity jako vztahu mezi osobou a mentálními stavy, je mnohem přirozenější a vhodnější k analýze i-postojů. Například Schechtmanová explicitně ukazuje, jak přirozeně zní naše přesvědčení o vztahu identity a zodpovědnosti, když je formulujeme tímto způsobem: každý člověk může být zodpovědný pouze za *své vlastní* činy.⁵¹ Pokud to srovnáme s formulací na základě objektivistického kritéria – každý člověk může být zodpovědný pouze za činy, které vykonala osoba, s níž je tento člověk identický –, je zjevné, že první formulace je mnohem

51 Schechtmanová (1996), s. 78.

přímočařejší a přirozenější. Vyžaduje však, abychom stanovili proceduru, na základě které bude možné stanovit, které mentální stavy danou osobu charakterizují, které ji činí tím, kým je. Subjektivní aspekt teorií, které budou předmětem následujících analýz, je patrný právě v proceduře, již pro tyto potřeby stanovují.

Ještě je třeba zdůraznit jeden aspekt subjektivních teorií. Mohlo by se na první pohled zdát, že zatímco objektivní teorie poskytují *diachronní* kritérium identity, protože hledají relace, které sjednocují osoby v čase, subjektivní teorie spíše vymezují *synchronní* kritérium, definující osobní identitu pro každou individuální osobu v daném časovém okamžiku. Otázka, zda tomu tak skutečně je, je kontroverzní, ale velmi důležitá. Povšimněme si, že subjektivní kritérium, jak je formulováno výše, umožňuje, aby součástí identity dané osoby byly nejen přítomné mentální stavy, ale také ty minulé a budoucí. Klíčový vztah identifikace může do identity jedince inkorporovat například jak pamatované minulé činy, tak také anticipované činy budoucí. Člověk se může silně identifikovat s tím, že například volil jistého prezidentského kandidáta, který zastává hodnoty, které jsou mu vlastní, ale také se může identifikovat velmi intenzivně s očekáváním toho, že jednou bude sám zvolen do politické funkce, a už nyní tomu přizpůsobovat své jednání a cíle. Navíc skutečnost, že navrhované kritérium identity má sloužit jako nástroj uchopení i-postojů, jako jsou zodpovědnost

a egoistický zájem, přímo vyžaduje, aby minulé a budoucí charakteristiky byly nějakým způsobem reflektovány v identitě člověka, protože se zdá, že převážná většina činů, za které neseme zodpovědnost, jsou činy minulé, a naopak egoistický zájem je zřetelně orientován na naši vlastní budoucnost a zkušenosti, činy a stavy, které nás budou charakterizovat. Takže přestože toto kritérium nespojuje osoby v různých časových okamžicích, jím definovaná identita osoby má zjevně časovou dimenzi a činí z osob entity s časovou dimenzí. Mohli bychom říci, že toto kritérium je v tomto smyslu implicitně diachronní.

Navíc mnohá tvrzení proponentů subjektivních teorií při doslovné interpretaci ukazují, že tyto teorie mají také implikace pro *perzistenci* osob. Otázka perzistence se táže po tom, kdy daná osoba vzniká, kdy zaniká a jaké změny může přežít. V předchozích odstavcích jsme viděli, že jsou to objektivní teorie, které mají ambice poskytnout kritérium identity, jež se má k těmto otázkám vyjadřovat. Ovšem níže zdokumentujeme tvrzení zastánců subjektivních teorií, podle kterých je zjevné, že sdílí také ambici poskytnout podmínky perzistence osob. Pak to ovšem znamená, že zastánci subjektivních teorií předpokládají minimálně platnost následujícího tvrzení:

(S-perzist) Je nutné, že pro libovolnou osobu x v čase t a libovolnou množinu mentálních stavů M v čase t^* platí, že pokud je M součástí identity osoby x v čase t , potom je

kterákoli osoba y v čase t^* subjektem mentálních stavů a činů v M tehdy a jen tehdy, pokud $x=y$.

Tento abstraktní princip vyjadřuje jednoduchou myšlenku. Ilustrujme si ji v první osobě na příkladu nějakého minulého činu, třeba oné prezidentské volby. Jestliže je onen akt volby součástí mé identity v tomto okamžiku, pak musí platit, že ten, kdo onu volbu tenkrát provedl, jsem musel být já. Ještě důležitější je formulace obrácená: Jestliže jsem daný čin v minulosti provedl já, pak musí tento čin nutně být součástí mé identity a charakterizovat mě. Tato věta se zdá zcela samozřejmá, ovšem, jak se pokusím ukázat, v kontextu subjektivního kritéria osobní identity je problematická. Další silně problematický aspekt subjektivních teorií je otázka, zda je možné, aby osoba učinila nějakou charakteristiku součástí své vlastní identity jen tím, že k ní zaujme postoj identifikace. Tyto problémy budou předmětem dalšího zkoumání a odhalí nám hodnotu subjektivních teorií při zkoumání legitimacy našich i-postojů.

Nyní zbývá vymežit koncept subjektivní charakteristiky a zdůvodnit, proč jej užívám k popisu diskutovaných teorií. Vycházím z definice subjektivní vlastnosti M . Huemera:

(S-vlastnost) Vlastnost F je subjektivní tehdy a jen tehdy, pokud exemplifikace F konstitutivně závisí alespoň zčásti na

psychologické reakci či postoji, který pozorovatelé zaujímají vůči entitě, která F exemplifikuje.⁵²

Tuto formulaci je však nutné upravit, aby bylo možné ji aplikovat na subjektivní teorie osobní identity. Nejprve je nutné tuto definici aplikovat na relace, protože identita je relace. Pak je nutné omezit třídu pozorovatelů na jedinou osobu: přestože existují teorie, které tvrdí, že osobní identita je intersubjektivní relace – dána postoji nejen dotyčné osoby, ale také osob druhých –, teorie, o kterých zde bude řeč, považují za rozhodující to, jaké postoje zaujímá daná osoba sama k sobě, a ostatní hrají roli pouze konfirmační či vůbec žádnou. Nakonec je nutné pozměnit také objekt těchto postojů, neboť zastánci subjektivních teorií hovoří spíše o postojích osoby k jednotlivým mentálním stavům než k sobě samé. Z těchto úprav pak vychází následující definice osobní identity jako subjektivní relace:

(S-OI) Osobní identita je subjektivní relace tehdy a jen tehdy, pokud její exemplifikace konstitutivně závisí na postoji, který osoba zaujme vůči svým mentálním stavům.

Pojem konstitutivní závislosti si ilustrujeme na srovnání vlastností popularity a štěstí. Popularita

52 Huemer (2005), s. 2.

je vlastnost, která je konstitutivně závislá na postoji veřejnosti k populární osobě. Pokud by veřejnost k populární osobě přestala zaujímat postoje, které k ní zaujímá, tato osoba by přestala být populární. Její popularita spočívá v existenci těchto postojů. Štěstí osoby naopak v existenci takových postojů nespočívá. Žádná osoba není šťastná proto, že existuje řada lidí, kteří ji za šťastnou považují. To však neznamená, že postoje druhých lidí nemohou *způsobit*, že osoba je šťastná či nešťastná. Závislost štěstí na těchto postojích bude ale *kauzální*, nikoli *konstitutivní*. Ve stejném smyslu je na postoji dané osoby konstitutivně závislá také osobní identita podle subjektivních teorií. Postoj dané osoby k určité charakteristice podle proponentů subjektivních teorií nejen způsobuje, že se daná charakteristika stane součástí její identity; její identita je tímto postojem přímo konstituována.

Nyní již můžeme rovnou přistoupit k jednotlivým koncepcím, které podle mého názoru splňují podmínky subjektivní teorie osobní identity. V následujících částech nejprve tyto teorie představím a zdokumentuji jejich příslušnost k subjektivním teoriím.

3.1 C. Korsgaardová – teoretická versus praktická identita

První koncepcí, kterou se zde budeme zabývat, je teorie C. Korsgaardové.⁵³ Inkluze této teorie mezi

53 Korsgaardová (1989).

subjektivní teorie je však poněkud kontroverzní. Je to proto, že, jak uvidíme, tato badatelka při definici osobní identity zcela explicitně pracuje se sebekonstitučním mechanismem, ovšem na druhou stranu má za to, že je funkce tohoto mechanismu plně determinována objektivními fakty. Osobně se domnívám, že tato kombinace v posledku ústí do rozporu a je třeba si vybrat. Podívejme se tedy na detaily této teorie.

Podle Korsgaardové se lze na každou osobu dívat ze dvou úhlů pohledu. Za prvé je osoba subjektem zkušeností – je pasivní bytostí, která vnímá svět kolem sebe a má zájem na tom, aby tyto vjemy byly co nejlepší. Ovšem osoby jsou také aktivní – jsou to aktéři, činitelé, tvůrci života, strůjci plánů a projektů. Utilitarismus a deontologie se tradičně liší v tom, kterou z těchto lidských stránek zdůrazňují. Zatímco utilitaristé charakteristicky považují za základní morální otázku: „*Co bychom měli pro lidské bytosti udělat?*“, deontologové se ptají: „*Jak mám konat?*“ Podle Korsgaardové jsou oba pohledy na osoby legitimní, avšak důraz na *zkušenosti* na straně jedné, a *činy* na straně druhé vede ke značně odlišným praktickým důsledkům. Zásadní omyl Parfitovy teorie podle ní spočívá v tom, že lidské bytosti považuje pouze za subjekty zkušeností a že i samotnou lidskou aktivitu a jednotlivé činy chápe jako formu zkušenosti. Pokud budeme chápat lidské bytosti také jako aktéry, revizionistické praktické důsledky, ke kterým dospívá Parfit, z toho nebudou vyplývat.

Korsgaardová přijímá metodologický předpoklad a) v tom smyslu, že naše i-postoje vyžadují zdůvodnění. Odmitá však předpoklad b), protože se domnívá, že metafyzická teorie takové zdůvodnění neposkytuje. Podle Korsgaardové jsou i-postoje zdůvodněny nikoli teoretickou koncepcí osobní identity, ale praktickou jednotou, která nutně a nevyhnutelně charakterizuje každou lidskou osobu a kterou nazývá *jednota aktérství*. Tak například náš egoistický zájem o kvalitu vlastní budoucnosti není determinován nějakou metafyzickou teorií, která nám říká, jakými druhy bytostí fundamentálně jsme a jaké jsou základní podmínky naší perzistence či jaké jsou relace, jež nás sjednocují v čase. Tento zájem je determinován *praktickou nutností*. Podle Korsgaardové bych měl jevit zájem o svou vlastní budoucnost proto, že mé budoucí já, i když bude s mým současným já třeba jen slabě psychologicky spojeno, bude nutně stále tentýž aktér jako já.

Podívejme se tedy blíže na to, co znamená pojem *jednota aktérství* a jaké jsou důvody se domnívat, že je tato jednota prakticky nutná. Korsgaardová začíná svůj argument zdůvodněním, proč je nutná jednota aktérství *v daném časovém okamžiku*. Hlavním důvodem tohoto typu praktické jednoty je skutečnost, že i když může aktér v daném okamžiku mít přání a intence, které jsou spolu ve vzájemném konfliktu, což by mohlo vyvolávat dojem nejednoty či přítomnosti různých subjektů zkušeností v těle této osoby, ve skutečnosti tato osoba nakonec musí dospět

k jednoznačnému rozhodnutí prostě proto, že má k dispozici pouze jedno tělo jako nástroj činnosti. Je to tedy skutečnost, že každá osoba má pouze jedno tělo, která nám znemožňuje najednou vykonávat nekompatibilní činnosti.

Dalším aspektem jednoty aktérství v daném okamžiku je, že lidé rozvažují z určitého hlediska. Mohou mít neslučitelná přání, ale také mají přání vyššího řádu, jejichž předmětem jsou přání nižší. Tato vyšší přání jim poskytují důvody pro hodnocení nižších přání a jejich volbu. Zde se zřetelně projevuje ona aktivní stránka osob: aktér nečeká pasivně, které přání náhodou zvítězí, aby pak podle něj jednal. Sám mezi těmito přáními volí na základě principů, které vyjadřují jeho vůli. Právě tato identifikace s principem volby, identifikace, kterou osoba podle Korsgaardové musí provést, aby vůbec mohla nějak jednat, je dalším nutným aspektem praktické jednoty aktérství v daném časovém okamžiku.

Korsgaardová uznává, že v procesu identifikace s principy vlastní vůle může být aktér veden metafyzickými důvody. Může se například rozhodnout pro určité činy, které ovlivní blahobyt jeho budoucích já, na základě přesvědčení, že tato budoucí já s ním budou identická či s ním budou silně psychologicky spojená. Ovšem tyto důvody podle Korsgaardové nejsou primární. Zásadní důvody jsou poskytnuty prostým faktem, že každý aktér musí jednat, a proto je nutné, aby si takřikajíc udělal pořádek ve svých přá-

ních, intencích a dalších mentálních stavech a sjednotil je tak, aby mohl dosáhnout rozhodnutí.

Zároveň si Korsgaardová uvědomuje, že jednota v daném časovém okamžiku neimplikuje jednotu v čase. I když je každý aktér nutně sjednocen v daném časovém okamžiku, v lidském těle v průběhu lidského života by mohla existovat série vzájemně odlišných aktérů. Výše řečené tedy nijak nevyvrací možnost existence jednotlivých já, jak je chápe Parfit, či dokonce jen okamžik existujících subjektů zkušeností či „jednoaktových“ aktérů. K tomu, aby byla prokázána jednota aktéra v čase, je třeba další argument. Pochopení nutnosti jednoty v čase přichází podle Korsgaardové s uvědoměním, že lidský život se neskládá z posloupnosti izolovaných zkušeností. Žít život znamená mít plány a projekty. A tyto plány a projekty mají vždy nějaké trvání. Realizace každého plánu však vyžaduje spolupráci všech, kteří se na něm podílejí a jsou jím ovlivněni. Stejně tak realizace životního plánu či projektu vyžaduje spolupráci aktéra s budoucími aktéry v jeho těle (pokud bychom pro potřeby argumentu přijali, že by takoví jiní aktéři mohli jedno tělo obývat) a jeho identifikaci s jejich očekávanými potřebami a přáními. Této skutečnosti si je každá osoba nepřímo vědoma, kdykoli si například čistí zuby či cvičí, neboť v těchto činech se promítá do budoucnosti a vidí svůj život z perspektivy budoucích obyvatel svého těla. Identifikace s těmito budoucími já nám ve skutečnosti dává

důvody pro naše současné činy a rozhodnutí. Korsgaardová proto říká: „... pokud se rozhodujete na základě předpokladu, že jste bytost, která realizuje cosi jako plán života, musíte se ztotožňovat se svou vlastní budoucností, abyste vůbec mohli být *tím, čím jste nyní*.“⁵⁴ Protože máme jen jedno tělo a můžeme žít jenom jeden život, musíme se nutně považovat za jednotné v čase: „Jednota života je nám vnucena... skutečností, že sdílíme totéž tělo a máme touhu realizovat dlouhodobé plány a vztahy.“⁵⁵

Stejně jako Parfit také Korsgaardová nalézá pro svou teorii jednoty vhodný přírůbek. Přirovnává však osoby coby aktéry nikoli k národům, ale ke státům. Existence národa spočívá podle Parfita pouze v existenci lidí na určitém území a v jejich vzájemných vztazích. Změní-li se dostatečné množství populace například vlivem silné migrace a dojde-li k expanzi či kontrakci území, může být identita národa nerozhodnutelná. Otázka, zda je to stále též národ, zůstává prázdná, a tedy nerozhodnutelná. Viděli jsme, že podobně se Parfit staví také k existenci osob, které redukuje na fyzické a mentální procesy probíhající v těle. Změní-li se dostatečné množství, otázka identity může být nerozhodnutelná. Korsgaardová však opět zdůrazňuje aktivitu, a to i v případě národů. Tvrdí, že národy se svou vlastní činností mění ve státy. Státy jsou na rozdíl od národů formální entity

54 Tamt., s. 113–114, kurzíva původní.

55 Tamt., s. 113.

definované svými ústavami a rozhodovacími mechanismy. Lidé daného národa se aktivně sjednocují v jediného aktéra, ve stát, tak, že přijmou mechanismy řešení konfliktů, rozhodování, interakce s jinými státy a plánování společné budoucnosti.⁵⁶ Korsgaardová má za to, že tato proměna je důsledkem praktické nutnosti, a analogicky argumentuje, že proměna skupiny zkušeností do jednotné osoby je též nutná:

Když například skupina lidských bytostí obývá stejné území, mají urgentní potřebu zformovat jednotný stát. A když se skupina psychologických funkcí nachází ve stejném lidském těle, jejich potřeba stát se jednotnou osobou je ještě výraznější. Z tohoto důvodu musí být lidské tělo považováno za jednotného aktéra.⁵⁷

Poslední věta této citace ilustruje myšlenku, kterou je vhodné zdůraznit: nehledě na to, kolik vědomých subjektů by během života mohlo potenciálně obývat lidské tělo, všechny tyto subjekty *musejí* vytvořit jednotu, protože chtějí žít život a protože sdílejí totéž tělo. Korsgaardová znovu tento bod zdůrazňuje na jiném místě: „Pokud se vyskytnu v tomto těle a žiji tento život, jsem též racionální aktér.“⁵⁸ To však

56 Tamt., s. 115.

57 Tamt.

58 Tamt., s. 126.

neznamená, že aktér nemůže vytvářet širší unie s jinými aktéry na základě podobných plánů a projektů. Stejně důvody, které vedou ke konstituci lidské osoby, mohou také vést ke konstituci rodin, společnosti či politických stran. Z toho také Korsgaardová vyvozuje, že egoistický zájem lze legitimně rozšířit i na tyto širší subjekty.⁵⁹ Pointou jejího argumentu však je, že *minimální* časoprostorový rozsah aktéra je roven jednomu životu žitém v jednom těle. Řečeno méně technicky, každá živá lidská bytost je nutně jedním a tímž aktérem po celou dobu svého života.

Je velmi důležité si uvědomit význam tohoto tvrzení. V Parfitově teorii se mohou relace, které konstituují lidskou identitu, v průběhu života částečně oslabovat. Osoba je obvykle velmi silně spojena se svým včerejším já, ale jen slabě se svým já před čtyřiceti lety či se svým budoucím já za třicet let. Parfit z toho vyvozuje, že náš zájem o tato vzdálená já může legitimně upadat a například nedostatek zájmu o své já v důchodovém věku nemusí být iracionální. Korsgaardová však tvrdí, že navzdory tomuto snížení spjitosti mezi vzdálenými já budou i tato já nutně stejným aktérem. Tvrzení, že *všechny* vědomé subjekty obývající v čase jedno tělo jsou nutně sjednoceny do jednoho aktéra, musí být pravdivé, máme-li zamezit Parfitovým závěrům ohledně racionality egoistického zájmu a patrně také dalších i-postojů.

59 Tamt., s. 117.

Zavedení pojmu aktérství do teorie osobní identity a důraz na osoby jakožto aktivní subjekty, které volí mezi svými přáními a plány na základě principů vlastní vůle, vede k jednomu zásadnímu rozdílu v otázce, které změny dokáže osoba přežít. V Parfitově teorii je přežití neslučitelné s radikální psychologickou změnou. Nastane-li rychlá změna mentálních stavů vedoucí ke ztrátě psychologické spjitosti, může podle Parfita dojít k zániku dané osoby. Pokud však chápeme osoby jako aktéry, tento důsledek není nevyhnutelný. Být aktérem znamená považovat se za původce vlastních činů. Korsgaardová zavádí pro vztah mezi aktérem a zkušenostmi a činy, ke kterým aktér dospěje, je o nich přesvědčen, rozhodne se pro ně či je pojme za své, pojem *autorská spjitost*. Autorská spojení mají mezi jinými psychologickými vazbami privilegovaný status – dokáží přemostit i dramatické psychologické změny. Jsou-li totiž psychologické změny důsledkem aktérovy vlastní volby a pokud se aktér identifikuje s bytostí, která vznikne na základě takto iniciovaných změn, pak aktér dokáže tyto změny přežít, i když budou radikální. Pokud jsou však naopak tyto změny neautorizované, může dojít k zániku osoby. Korsgaardová tento jev ilustruje na příkladu šíleného chirurga,⁶⁰ který byl představen v první kapitole. Připomeňme, že tento chirurg unese člověka a rozhodne se manipulovat s jeho mentálními stavy. Korsgaardová v tomto bodě

60 Tamt., s. 122–123.

souhlasí s Parfitem, že při dostatečně drastické manipulaci může dojít k zániku této osoby, ale popírá jeho důvody pro tento závěr. Skutečnou příčinou podle ní není redukce psychologické spojitosti a z toho plynoucí přerušování psychologické kontinuity, ale skutečnost, že zásah je *externí a neautorizovaný*. Kdyby byla mentální manipulace prováděna na objednávku dané osoby kupříkladu proto, že si chce vylepšit některé své schopnosti, zapomenout některé neblahé vzpomínky a eliminovat nutkavá přání, která jí jsou na obtíž, pak by tento zásah její identitu zachoval.

Důsledky pro racionalitu egoistického zájmu jsou nyní zřejmé. Tam, kde se osoba aktivně identifikuje se změnami, které mají nastat, existují důvody pro egoistický zájem, i když tyto změny naruší psychologickou kontinuitu. Kdybych se jako Joel ve filmu *Věčný svit neposkvrněné mysli* rozhodl nechat si vymazat podstatnou část svých vzpomínek na dlouhodobý vztah, mohlo by to mít za následek poměrně silné narušení psychologické kontinuity. Nicméně protože by projít touto změnou bylo mé rozhodnutí, měl bych důvod identifikovat se s bytostí po zákroku a jevit zájem o její blahobyt.

Podle Korsgaardové je tedy otázka: „*Proč bych měl jevit zájem o blahobyt svých budoucích já?*“ špatně položená. Přepokládá totiž, že současné já má nutně zájem pouze o kvalitu svých vlastních zkušeností a potřebuje nějaké další důvody k tomu, aby se stálo také o kvalitu zkušeností budoucích. Pokud se ovšem považujeme za aktéry, tedy bytosti plánující,

mající projekty a žijící život, je zřejmé, že nebudeme ignorovat zájmy svých budoucích já, které s námi na tvorbě života spolupracují. To by bylo podobné, jako kdybychom si chtěli založit firmu či rodinu a zároveň mařili zájmy svých partnerů, kteří s námi do svazku vstupují. Podle Korsgaardové jsou mé vztahy k mým budoucím já a mé vztahy k partnerům sdílejícím společný cíl skutečně téhož druhu. Lidská osoba je, jak jsme viděli, minimálním aktérem. Ovšem existují aktéři většího rozsahu, od rodin přes organizace a státy až po lidstvo samo. A stejně jako je pro mě dobré a zároveň správné jevit zájem o blahobyt mých budoucích já, je taktéž dobré a správné jevit podobný zájem o blahobyt mých blízkých, spolupracovníků, spoluobčanů, až je můj zájem tak široký, že obsáhne celé lidstvo.⁶¹

Pokud je tedy zájem osoby-aktéra o budoucí já přirozený a nutný, není možné přijmout Parfitovy argumenty pro paternalismus. Aktér je ve své podstatě bytost, která je charakterizována svými vlastními rozhodnutími a přesvědčeními, na základě kterých aktivně konstruuje svůj život. Předpokladem aktérství je tedy svoboda. A svoboda rozhodování a sebekonstituce je neslučitelná s paternalistickou intervencí, pokud tato není nutná k prevenci sebe-destrukce.⁶²

61 Tamt., s. 127.

62 Tamt.

Co se týče kompenzace a spravedlnosti distribuce, i zde skutečnost, že aktér je jednotný z praktických důvodů, podle Korsgaardové blokuje Parfitovy revizionistické závěry. V Parfitově koncepci je život chápán jako série zkušeností a hranice mezi jednou takovou sérií a jinou sérií jsou vágní a uměle stanovené. Proto bychom měli spravedlivě distribuovat nikoli mezi celými životy, ale měli bychom se spíše soustředit na kvalitu jednotlivých zkušeností, nehledě na to, ve které životní sérii se nacházejí. Korsgaardová však oponuje, že pokud chápeme život jako produkt aktéra, tedy jako proces, který aktér utváří a se kterým se identifikuje, pak mohou být lidské životy zcela zřetelně oddělené, i když je jejich jednota pouze praktická. V tom případě by základní jednotka distribuce měl být aktér a celý jeho život, nikoli pouze izolované zkušenosti. Jak říká sama Korsgaardová: „Za současných okolností je základním subjektem života lidská bytost, a to z ní činí základní jednotku distribuce.“⁶³

Avšak Korsgaardová dále poukazuje na to, že Parfitovy závěry ohledně kompenzace až tak revizionistické nejsou. Zdálo by se, že Parfit považuje tvrzení, že jiná osoba může být legitimně kompenzována za mou újmu, za extrémní a že by pro danou osobu bylo iracionální takové břímě akceptovat. Korsgaardová však tvrdí, že my vlastně v mnoha případech tuto formu kompenzace přijímáme. Tento postoj se od-

63 Tamt., s. 129.

ráží například v našich rodinných vztazích, kdy často ochotně podstoupíme újmu, i když z této újmy budou těžit naši partneři či potomci, nikoli my samotní. Taková újma není podle Korsgaardové chápána jako nekompenzovaná.⁶⁴

Pokud chápeme lidské osoby jako aktéry a ne jako pasivní subjekty zkušeností, pokud je chápeme jako entity plánující a projektující, pokud je chápeme jako subjekty života, musíme podle Korsgaardové dospět k závěru, že každá osoba je nutně prakticky sjednocena po celou dobu své existence a naše i-postoje musejí být zdůvodněny touto praktickou jednotou.

3.1.1 Subjektivní aspekty teorie

Některé aspekty představené teorie naznačují, že jde o subjektivní teorii identity ve výše definovaném smyslu. Podívejme se blíže na klíčové teze, které to podle mého názoru ukazují. Korsgaardová tvrdí, že existuje rozdíl mezi činy a rozhodnutími na straně jedné, a pouhým chováním ovlivněným biologickými a psychologickými zákonitostmi. Tento rozdíl spočívá ve skutečnosti, že první typ vychází ze subjektu – činy a rozhodnutí mají své autory, zatímco determinované chování nikoli. Jinými slovy naše činy a rozhodnutí jsou *esenciálně* naše. A podle Korsgaardové platí, že činy a rozhodnutí, ke kterým máme takový autorský vztah, jsou klíčové pro osobní identitu.

64 Tamt.

Je to proto, že tyto činy a rozhodnutí, ale také „přesvědčení a přání, ke kterým jsme aktivně dospěli, jsou mnohem více *naše* než ty, které se v nás prostě objevily“.⁶⁵

Tato myšlenka se objevuje v již popsaném myšlenkovém experimentu s šíleným chirurgem. Vzpomeňme na skutečnost, že osoba, která je vystavena experimentům tohoto člověka, neautorizuje změny, které jí jsou způsobeny. To podle Korsgaardové způsobuje, že tato osoba v procesu změn zaniká. A naopak, i drastické změny psychologie osoby mohou být slučitelné s osobní identitou, pokud jsou výsledkem vlastní volby této osoby. Korsgaardová dospívá k závěru, že „druh kontinuity, který je podstatný pro to, na čem mi záleží v mé vlastní identitě, neodmyslitelně obnáší mé vlastní aktérství“.⁶⁶

Mám za to, že těmito výroky se Korsgaardová explicitně hlásí k subjektivnímu pojetí identity. V její verzi je identitu-konstituujícím mechanismem autorská spojitost. Osobní identita je produktem aktérství a aktérství spočívá v autorizaci mentálních stavů, rozhodnutí a činů. O mentálních stavech atd., které jsou takto autorizovány, lze říci, že se stávají charakteristickými pro danou osobu, tedy začínají být součástí její identity.

Subjektivní kritérium má v této teorii následující formu:

65 Tamt., s. 121.

66 Tamt., s. 123.

(S-K) Je nutné, že pro každé x platí, že pokud je x v čase t osobou a v čase t^* existuje množina mentálních stavů a činů M , pak M bude součástí identity x v čase t tehdy a jen tehdy, pokud x v čase t autorizuje mentální stavy a činy v M .

Příklad s šíleným chirurgem navíc poměrně jasně naznačuje, že toto kritérium má implikace pro perzistenci osob: pokud nějaká osoba neautorizuje některé budoucí mentální stavy a činy, pak nemůže být tou též osobou, jako je ta, která bude subjektem těchto mentálních stavů a činů.

Subjektivní interpretace teorie Korsgaardové bohužel není tak jednoznačná. Kromě toho, že každý aktér má podle této teorie schopnost konstruovat svou identitu tím, jak se autorsky ztotožňuje s činy, Korsgaardová také opakovaně zdůrazňuje, že tento proces je *nutný* a váže každého aktéra k identifikaci se *všemi* svými minulými i budoucími já. Toto přesvědčení je pochopitelné, když uvážíme, že cílem její teorie je zablokovat revizionistické důsledky Parfitovy teorie pramenící z toho, že psychologická spojitost je stupňovitá relace, která může v čase oslabovat, a umožnit tak vznik různých já v jednom těle. Korsgaardová tyto implikace může zablokovat jen tehdy, když popře, že mohou existovat takováto na sobě nezávislá já, a činí to tak, že ukazuje, že jelikož má každý aktér k dispozici jen jedno tělo a jeden život, se všemi ostatními já, které na tomto

životě participují, musí zformovat jednotu. Takže ona subjektivní konstrukce identity je vlastně zcela determinována objektivními faktory. Mechanismus sebekonstituce je skutečně v této teorii zabudován, ale je doplněn o důležitou tezi, že aktér vlastně nemá ve své sebekonstituci žádnou volbu.

3.1.2 Vnitřní rozpor teorie

Domnívám se, že tento střet subjektivní konstituce identity s objektivními limity vposledku vede k paradoxu. Bude to zřejmé, když se na chvíli vrátíme k pojmu *autorské spojitosti* a k roli, jakou podle Korsgaardové hraje v jednotě aktérství. Jak bylo zmíněno, Korsgaardová tento pojem používá, aby argumentovala proti Parfitově tezi, že dostatečně silné psychologické změny vedou k zániku osoby a k jejímu případnému nahrazení osobou jinou. Tvrdí, že pokud jsou tyto změny autorizované, tedy pokud je osoba sama iniciovala, zachovávají identitu osoby, protože tato se s výsledkem změn identifikuje. Explanační role autorské spojitosti v kontextu jiných tezí Korsgaardové je však těžko pochopitelná. Aby mohla efektivně oponovat Parfitově koncepci, musí zastávat následující tezi o nutné jednotě všech vědomých subjektů obývajících totéž lidské tělo:

(N) Pro všechny vědomé subjekty zkušeností, které se v čase potenciálně vyskytují v těle jednoho člověka, platí, že tyto subjekty jsou nutně sjednoceny do jednoho

aktéra a jednotící relace mezi všemi z nich je přibližně stejně silná.

Avšak pokud je lidské tělo skutečně takovým jednotným racionálním aktérem, tedy přesněji řečeno, pokud je nám jednotu aktérství vnucena skutečností, že máme pouze jediné tělo a jediný život, proč vzniká potřeba zajišťovat identitu osoby v dramatické proměně pomocí mechanismu autorské spojitosti? Tento mechanismus je, zdá se, zcela redundantní. Vraťme se k příkladům externích zásahů do mentálních stavů osoby. Joel ze zmíněného filmu *Věčný svit neposkvřené mysli* si nechá vymazat podstatnou část svých vzpomínek. Předpokládáme, že v důsledku toho dojde k narušení psychologické kontinuity. Podle teze o autorské spojitosti by Joel takový zásah přežil, protože je výsledkem jeho vlastního rozhodnutí, plánování a protože se s výslednou osobou identifikuje a chce se jí stát. Potíž je v tom, že podle teze (N), kterou Korsgaardová musí zastávat, by tento zásah přežil, i kdyby se s výsledkem operace neidentifikoval. Budoucí osoba, výsledek této operace, bude totiž jen dalším budoucím vědomým subjektem zkušeností obývajícím Joelovo tělo, a protože všechny takové subjekty mají k dispozici pouze jedno tělo a jeden život, musejí spolu z praktické nutnosti kooperovat a vytvořit jednotu aktérství. Tento paradox je ještě zřetelnější v případě příkladu o únosu šíleným chirurgem. Korsgaardová tvrdí, že po zásahu šíleného chirurga osoba zaniká a vzniká jiná, protože tento

zásah je *neautorizovaný* původní osobou. Nelze však popřít, že z hlediska původní osoby je osoba po zásahu jen dalším vědomým subjektem, který bude obývat její tělo. Avšak podle teze (N) jsou všechny tyto subjekty sjednoceny prostě tím, že mají k dispozici pouze jedno tělo a jeden život. Proto musí být osoba po zásahu stejný aktér jako osoba před ním.

Paradox se tedy skrývá v tom, že Korsgaardová zastává zároveň tezi (N) i s ní neslučitelnou tezi:

(M) Je možné, že existují takové vědomé subjekty vyskytující se v těle jednoho člověka, které nejsou sjednoceny do jednoho aktéra.

Teze (M) v podstatě tvrdí, že jednota aktérství není tak prakticky nutná, jak je tvrzeno v tezi (N). Ovšem je-li to pravda, pak Korsgaardová nemůže zabránit argumentu, podle kterého mohou naše i-postoje legitimně oslabit *alespoň* vzhledem k takovým budoucím subjektům, které vzniknou na základě neautorizovaných změn.

Zdá se tedy, že si budeme muset vybrat: buď přijmeme tezi o možnosti subjektivní konstrukce identity a tím umožníme, že ne všechny subjekty v jednom těle jsou nutně participanty téhož života. Nebo přijmeme tezi o nutnosti jednoty všech subjektů v jednom těle, ale pak musíme odmítnout, že nedostatek identifikace s neautorizovanými změnami vede k zániku osoby.

Jak se pokusím ukázat, jakmile představím další subjektivní koncepcí, přesvědčení o možnosti subjektivně konstruovat osobní identitu začne narážet na nemalé obtíže a mělo by být odmítnuto ve prospěch objektivního pojetí identity.

3.2 M. Schechtmanová a narativní teorie identity

Další koncepcí, kterou se budeme zabývat, je narativní teorie osobní identity, neboli narativní teorie sebekonstituce, jak ji nazývá její autorka Marya Schechtmanová. Expozici této teorie může čtenář nalézt v autorčině první knize a v celé řadě odborných statí.⁶⁷ Nutno podotknout, že Schechtmanová svou koncepcí postupně měnila a její poslední kniha představuje obhajobu koncepce značně odlišné od původní narativní teorie. Mým cílem však není sledovat myšlenkový vývoj jednotlivých autorů, ale spíše prozkoumat, zda je určitý typ teorie vhodným nástrojem analýzy i-postojů.

Tato koncepce je založena na určitém pojetí osob, podle kterého jsou osoby entity, které mají schopnost sebekonstituce a jejichž život má narativní formu. Proces sebekonstituce osob je započat, když si osoby uvědomí, že jsou subjekty existujícími v čase, které měly v minulosti určité zkušenosti a tyto zkušenosti budou pokračovat i v budoucnosti. Tyto osoby

⁶⁷ Viz např. Schechtmanová (1996, 2001a, 2007).

si některé z těchto zkušeností podle Schechtmanové přisvojují tím, že je zahrnou do příběhu, který o svém životě vytvářejí.⁶⁸ Určitá zkušenost či čin charakterizují danou osobu, pouze pokud je tato charakteristika zahrnuta do životního příběhu této osoby, a podíl na její identitě odpovídá míře její inkorporace v tomto příběhu. Zdá se, že tyto podmínky tuto teorii zavazují k přijetí následující teze:

(S-S) Je nutné, že pro libovolné x platí, že pokud je x v čase t osobou a v čase t^* existuje množina mentálních stavů a činů M , potom M bude součástí identity osoby x v čase t tehdy a jen tehdy, pokud x v čase t zahrnuje M do narativu svého života.

Osobní identita je podle této koncepce dána existencí životního příběhu. Existence tohoto příběhu ovšem předpokládá, že osoba, která je tvůrcem tohoto příběhu, zaujme určitý postoj k jistým zkušenostem a činům a tímto postojem je buď zahrne do tohoto příběhu, nebo je z něj vyloučí, čímž se konstituuje. Tímto procesem podle mne tato teorie splňuje podmínky subjektivní teorie. O konstitutivní roli osobních postojů nás přesvědčuje i několik doslovných citátů:

68 Schechtmanová (1996), s. 94.

„Rozvívám teorii, podle níž si osoba vytváří vlastní identitu tím, že formuje autobiografický narativ – příběh svého života.“⁶⁹

„Identita ve smyslu charakterizace není něco, co jedinec má nezávisle na tom, zda si toho je vědom či nikoli, ale něco, co má, protože chápe, že je osobou, a přisvojuje si určité činy a zkušenosti.“⁷⁰

„Status osoby a osobní identita tedy podstatně závisejí na vnitřním životě jedince a na jeho postoji vůči vlastním činům a zkušenostem.“⁷¹

Role osobních postojů při tvorbě identity je tedy jasná. Co však jasné není, je otázka, zda z tohoto kritéria můžeme vyvozovat nějaká přesvědčení o lidské perzistenci. Některé pasáže naznačují, že Schechtmanová má za to, že postoje, které konstituují identitu v tomto smyslu, jsou skutečně relevantní i pro vznik, přetrvávání a zánik osoby. Schechtmanová na jednom místě popisuje ženu, která je již dlouhou dobu obětí násilí a zneužívání od svého partnera, což má za následek hluboké změny v její osobnosti:

Týraná žena může být plachá, ustrašená a její potřeby se mohou omezovat na nut-

69 Tamt., s. 96.

70 Tamt., s. 95.

71 Tamt.

nost přežít a vyhnout se útokům partnera. Je možné, že taková žena přeruší všechny své sociální vazby, které byly důležitou součástí jejího života, potlačí svá vlastní přání, reakce a charakteristiky a bude jen tím, čím ji její sadistický partner bude chtít mít. Taková osoba může mít potíže se identifikovat s tou temperamentní mladou dívkou na středoškolském tablu, ačkoli ví, že dívka na fotografii je skutečně ona... Podobné účinky lze nalézt také u dalších traumatických zážitků – lidé závislí na drogách, členové kultů, které potlačují osobnost, váleční zajatci a rukojmí mohou trpět velmi podobným způsobem.⁷²

Podle Schechtmanové máme tendenci o takových lidech říkat, že „ztratili svou identitu“, „už nejsou tím, kým bývali“, či že „ta osoba, kterou jsme znali, už neexistuje“.⁷³ Mohli bychom si myslet, že takové užívání jazyka je jen přenesené a tyto výroky nemyslíme doslova. Schechtmanová má však za to, že tyto výroky zcela metaforické nejsou a že „míra, do jaké je osoba naživu, a tedy přežije nějakou změnu, se zdá spjata s mírou, do které jsou její činy, zkušenosti a charakteristiky její vlastní...“.⁷⁴

72 Tamt., s. 87–88.

73 Tamt., s. 88.

74 Tamt., s. 89.

Zdá se tedy, že v pozadí je přesvědčení, že pokud nějaká osoba neinkorporuje své minulé mentální stavy a činy do svého současného narativu, tyto mentální stavy nejsou její, tedy nejsou součástí její identity, a tedy nemůže jít o stejnou osobu, která tyto mentální stavy měla a tyto činy vykonala. A podobně, pokud se osoba neztotožňuje s mentálními stavy a činy, které anticipuje, je možné říci, že budoucí osoba, která tyto činy vykoná a tyto mentální stavy bude mít, bude již doslova někdo jiný. Identifikace chápána jako proces konstrukce narativu tedy rozhoduje nejen o tom, kým daná osoba je, ale také o tom, kdy začíná existovat, které změny dokáže přežít a které změny znamenají její zánik.

3.3 C. Rovaneová a identita jako produkt volby

Carol Rovaneová⁷⁵ obhájí koncepci osobní identity, podle které není existence osoby nějakou metafyzickou či biologickou daností, ale vždy je výsledkem vynaloženého úsilí či exprese vůle.⁷⁶ Teorii Rovaneové považují za další příklad subjektivní teorie, neboť se zdá být postavena na podobných mechanismech jako teorie Korsgaardové.

Rovaneová vychází z teoretického vymezení pojmu osoby. Osoby jsou podle ní bytosti, které mají schopnost racionálního aktérství. To znamená, že

75 Rovaneová (2009).

76 Tamt., s. 96.

jsou schopny rozvažovat nad důvody pro své činy a jsou schopny tyto důvody předkládat druhým osobám, a tím ovlivnit jejich rozhodnutí. Protože osoby mají tyto schopnosti, podléhají tzv. normativním požadavkům racionality. Ty od osob vyžadují, aby ke svým činům vždy dospívaly na základě komplexních soudů o tom, co by pro ně bylo s ohledem na jejich přesvědčení, přání a postoje nejlepší. To je spojeno s nutností řešit případné kontradikce mezi vlastními přesvědčeními, dovozování důsledků zastávaných přesvědčení či jejich utřídění podle relace tranzitivty. Výsledkem těchto procesů je pak stav, který Rovaneová nazývá *racionální jednota osoby*.⁷⁷

Rovaneová má za to, že požadavek racionální jednoty má úzký vztah k osobní identitě, protože „definiuje stav plné či ideální racionality *individuální* osoby. To plyne ze skutečnosti, že nespátřujeme žádné selhání racionality v případě, kdy určitá skupina osob nedosáhne tohoto ideálu, ale pouze tehdy, pokud selže jednotlivec“.⁷⁸ Z toho podle ní vyplývá, že můžeme studovat koncept osobní identity také tak, že budeme sledovat, za jakých podmínek vzniká závazek dostát normativním požadavkům racionality, neboť za těchto podmínek máme co do činění s osobou, jak ji chápe Rovaneová.

Interpretace výše uvedených podmínek pro vznik a existenci osoby ústí v následující kritérium

77 Tamt., s. 105.

78 Tamt.

osoby, ke kterému je podle mého názoru autorka vázána:

(R-O) Je nutné, že pro jakékoli x platí, že x je osobou tehdy a jen tehdy, pokud x usiluje o racionální jednotu v rámci třídy svých mentálních stavů.

Rovaneová dále tvrdí, že bychom na základě tohoto kritéria mohli dospět k závěru, že kritérium osobní identity se musí nutně krýt s kritériem identity jednotlivých lidských bytostí, protože závazek usilovat o racionální jednotu mentálních stavů vzniká pouze u jednotlivých lidských bytostí. To je však podle ní omyl. Lidé totiž mohou využívat svých racionálních kapacit k tomu, aby vytvořili racionální jednotu na různých úrovních a v různém rozsahu. Mohou například využívat svých racionálních schopností společně s jinými lidmi, a vytvořit tak osoby, které budou svým rozsahem překračovat hranice individuálních lidských bytostí, tedy tzv. skupinové osoby. Zajímavější však je názor, že jednotlivé lidské bytosti nemusejí ani usilovat o racionální jednotu všech svých mentálních stavů. Tedy přesněji řečeno, podle Rovaneové ani v případě individuálních lidských bytostí nevzniká závazek takovou jednotu vytvořit, a pokud k takové jednotě nedojde, pak lze hovořit o stavu, kdy v jednom lidském těle existuje více osob.⁷⁹

79 Tamt., s. 106.

Příkladem skupinové osoby mohou být podle autorky manželé, spoluautoři, členové týmů či byrokraté za předpokladu, že společně shromažďují informace, řeší konflikty, stanovují preference a rozhodují se na základě dobře promyšlených a prozíravých důvodů pro čin, který reprezentuje jejich společnou vůli. V takovém případě se tito jednotlivci nesnaží tvořit racionální jednotu ve svém individuálním životě, ale zavazují se k racionální jednotě v rámci celé skupiny.⁸⁰

Naopak příkladem výskytu více osob v jednom lidském těle je podle Rovaneové situace, kdy navštívíme přítele v sídle korporace a zjistíme, že v práci se z něj stal byrokrat, který, jak se říká, nezná přítele.⁸¹ Jeho život je fragmentován do částí odpovídajících běžnému životu a tomu firemnímu a ty dva se nepřekrývají. Pro naše potřeby je důležité zdůraznit, že Rovaneová nevidí tuto fragmentaci jako pouhé role, které na sebe osoba bere doma a v práci. Říká, že „může jít doslova o fragmentaci lidské bytosti do relativně nezávislých oblastí racionální aktivity“.⁸² Podle ní se obvykle snažíme žít racionálně jednotný život kvůli specifickým projektům, jako jsou vztahy či kariéra. Avšak tyto projekty jsou podle ní pouze projekty a nejsou nám vnucovány. Proto je možné, aby se lidská bytost snažila o mnohem menší racio-

80 Tamt., s. 107.

81 Tamt., s. 112.

82 Tamt.

nální jednotu, než vyžadují tyto projekty, a přesto stále usilovala o určitou racionální jednotu. Výsledkem takové snahy mohou být nezávislé sféry racionální jednoty odpovídající nezávislým osobám.

Racionální jednotu tedy není úzce vázána na individuální lidskou bytost. Její hranice mohou být rozšířeny či zúženy. Rovaneová uzavírá: „Říci, že tyto hranice můžeme změnit tímto způsobem, znamená, že fakta o osobní identitě jsou záležitostí volby, nikoli metafyzické či biologické danosti.“⁸³

Výše uvedená závislost existence osob na závazku k racionální jednotě mě vede k přesvědčení, že teorie Rovaneové je také subjektivní. Pokud totiž osobní identita spočívá v závazku dosáhnout celkové racionální jednoty, pak předpokládá zaujetí určitého postoje k určité množině mentálních stavů, na základě kterého dojde k jejich inkluzi či vyřazení ze třídy, která se má stát předmětem racionální unifikace. Můžeme tedy formulovat subjektivní kritérium s ohledem na detaily teorie Rovaneové:

(S-R) Je nutné, že pro libovolné x platí, že pokud je x osoba v čase t a v čase t^* existuje množina mentálních stavů M , M bude součástí identity osoby x v čase t tehdy a jen tehdy, pokud x v čase t usiluje o vytvoření racionální jednoty mezi mentálními stavy v M nebo případně jednoty mezi

83 Tamt., s. 108.

mentálními stavy v M a jejími stávajícími mentálními stavy.

Nás opět zajímá, jaké jsou zamýšlené implikace této teorie pro otázky vzniku, zániku a perzistence osob. Zdá se, že přesvědčení Rovaneové o doslovné fragmentaci člověka na oddělené racionální perspektivy, které zmiňuje v příkladu přítele-byrokrata, nelze chápat jinak než doslovně. Pokud tomu tak je, zdá se vázána také k následující tezi:

(R-perzist) Pokud osoba x v čase t neusiluje o racionální jednotu mezi množinou mentálních stavů M , která je součástí její identity v čase t , a množinou mentálních stavů N , která se vyskytuje v čase t^* , pak x nemůže být identická s osobou y , která je v čase t^* subjektem mentálních stavů v množině N .

3.4 Srovnání teorií

V předchozích částech jsem popsal koncept subjektivní teorie osobní identity a pokusil jsem se jej ilustrovat na třech příkladech. Nyní se podíváme na určité rozdíly mezi nimi a zhodnotíme míru jejich podstatnosti.

Zjevným rozdílem mezi popsanými teoriemi je skutečnost, že každá z nich analyzuje koncept identity pomocí jiné relace. Schechtmanová k tomu po-

užívá pojem narativní jednoty, Korsgaardová pojem jednoty aktérství a Rovaneová pojem racionální jednoty. Pokusil jsem se však ukázat, že všechny tyto relace jsou postaveny na tomtéž mechanismu. V každé koncepci musí jedinec nejprve reflektovat jistý mentální stav či čin, musí k němu zaujmout určitý postoj, při kterém dojde k identifikaci s danou charakteristikou a následuje jeho inkorporace, ať už do narativu jedince či do racionální jednoty konstituující aktéry nebo osoby.

Tři popsané teorie, zdá se, spolu také souhlasí v otázce role racionality v konstrukci identity. Jednota aktérství je samozřejmě racionální jednota. Podle Korsgaardové musíme neustále činit rozhodnutí, plánovat a realizovat projekty, abychom vůbec žili. Bylo by jen velmi obtížné tyto činnosti provádět na základě explicitně nekonzistentních či intranzitivních přesvědčení. Z toho plyne, že Korsgaardová by souhlasila s Rovaneovou v tom, že osobní identita je racionální jednota. Schechtmanová tvrdí, že narativ, který konstituuje identitu, musí být inteligibilní. Inteligibilita narativu je chápána jako jeho realističnost a jako schopnost vypravěče jeho rozumné lokální artikulace a zdůvodnění.⁸⁴ Přestože Schechtmanová explicitně racionality nezmiňuje, je zřejmé, že artikulace a zdůvodnění charakteristik narativu nemohou být rozporuplné a iracionální, protože

84 Viz Schechtmanová (1996), s. 114–130.

jinak by jen stěží šlo o inteligibilní artikulaci a přijatelné zdůvodnění.

Mohlo by se zdát, že Schechtmanová klade ze všech tří teorií nejpřísnější požadavky na relaci konstituující identitu. Díky tomu, že tato relace je jednota narativu, se může zdát, že požadovaná jednota mentálních stavů a činů musí mít podobu příběhu, což je aspekt, který v teoriích Korsgaardové a Rovaneové nenalézá paralelu. Avšak o tom, jak velký rozdíl mezi teoriemi toto ve skutečnosti činí, rozhoduje, jak doslovně interpretujeme pojem příběhu. Na jedné straně může tento pojem konotovat umělecké dílo – pečlivě vystavěný příběh sepsaný talentovaným autorem. Na straně druhé může jít o pouhou chronologii událostí. Zatímco v raném díle Schechtmanové není zřejmá žádná konkrétní interpretace tohoto pojmu, v pozdějších pracích se filozofka explicitně kloní k umírněné interpretaci, podle které životní narativ spočívá „nejen v chronologickém soupisu životních událostí, ale také v koncepci explanačních vztahů mezi nimi – příběhu o tom, jak události v historii života dané osoby vedou k jiným událostem v téže historii“.⁸⁵ Schechtmanová tedy odmítá, že narativ je pouze chronologie událostí, ale zároveň i to, že musí jít o nějaký grandiózní příběh s lineárním motivem. Narativ je charakterizován spíše jako útvar, pomocí kterého lze lokálně artikulovat a zdůvodnit své postoje, přesvědčení a činy. Pokud je však

85 Schechtmanová (2007), s. 160.

toto podmínkou přijatelnosti životního narativu, pak se teorie Schechtmanové příliš razantně neliší od ostatních teorií, neboť ty zdůrazňují roli plánů a projektů v konstituci osobní identity, a můžeme rozumně předpokládat, že aby tyto projekty přispívaly ke konstituci identity jedince, musejí být smysluplné, realistické, koherentní, musejí vykazovat explanační závislost mezi konstituenty a poskytovat lokální vysvětlení a zdůvodnění jednotlivých činů a postojů dané osoby.

Jeden zajímavý rozdíl mezi teoriemi však nalézt lze, a to mezi teorií Korsgaardové a Rovaneové, které se na první pohled zdají velmi podobné. Rozdíl spočívá v tom, že zatímco druhá z nich uznává možnost existence více racionálních aktérů v jednom těle, první, jak bylo dostatečně doloženo dříve, by takovou možnost jednoznačně odmítla. Tento spor je skutečně zvláštní, protože obě teorie zjevně konstruují identitu jako určitou formu racionální jednoty, která je produktem aktérství. Zatímco Rovaneová se domnívá, že tato jednota nemusí nutně zahrnovat všechny mentální stavy, které se v daném okamžiku vyskytují v určitém těle, Korsgaardová má za to, že právě fakt, že jde o jedno tělo a že takovým tělem nelze zároveň realizovat neslučitelná rozhodnutí, nutí aktéra k integraci všech mentálních stavů a činů, ať už v daném časovém okamžiku či napříč celým životem. Příklad Rovaneové s přítelem-byrokratem ale naznačuje, že ona sama takovou integraci jako nutnou nevnímá.

Do jaké míry je tento spor vážný, záleží částečně také na tom, jak silně je chápán pojem identity, který tyto teorie konstruuji, a jaké praktické důsledky z takto konstruovaného pojmu vyvozují. Na tomto místě nemusíme onen spor rozhodnout, protože v dalších částech se pokusím ukázat, že existují důvody pro odmítnutí obecného principu, na kterém tyto teorie identity stojí, totiž že je možné osobní identitu konstruovat subjektivně. Přejdeme nyní tedy k možné kritice subjektivních teorií.

3.5 Pochybnosti o cílech subjektivních teorií

Prvním a podle mého názoru vážným problémem subjektivních teorií je skutečnost, že mnohdy své základní teze formulují víceznačně, vágně či metaforicky, takže čtenář si nemůže být zcela jist, že řádně chápe implikace těchto tezí, a pokud se mu jeví, že některé z těchto tezí je možné zpochybnit, nemůže si být zcela jistý, zda interpretace, kterou zpochybňuje, je skutečně zamýšlená. Již výše jsem poukázal na skutečnost, že v teorii identity Korsgaardové není zřejmé, zda je jednota aktérství primárně produktem autorské spojitosti, nebo skutečnosti, že každé osobě je k dispozici jen jedno tělo a může vést jen jeden život. Další interpretační problémy nalézáme i u ostatních autorek. Velmi často v souvislosti se svými teoriemi používají termíny jako *existence*, *přežití* či teze, které naznačují, že jejich kritérium má implikace pro vznik, zánik, numerickou totožnost či různost osob,

ale poměrně často jsou tyto výrazy v klíčových výrociích uvedeny v uvozovkách, jako by dopady jejich užití měly být nějak zjemněny či relativizovány. Jak uvidíme, setkáme se s výroky, ze kterých není zřejmé, že osoba nějakou změnu nepřežije, protože se v nich píše, že osoba nějakou změnu „nepřežije“. Otázka, zda uvozené nepřežití je stejné jako prosté nepřežití, není zodpovězena. Podobně lze nalézt tvrzení, podle kterých se osoba *stane* někým jiným. Bohužel nevíme, zda cílem užití kurzivy je poukázat na zvláštní chápání onoho výrazu, či zda jde o preventivní obranu před vyvozováním důsledků z jeho doslovného chápání. Stručně řečeno, interpretace textů výše uvedených autorek je obtížná. Protože si nemohu být zcela jist, že předkládám interpretaci, která odhalila zamýšlený význam, pokusím se předložit interpretace alternativní, vyvodit z nich důsledky a posoudit jejich přijatelnost.

První interpretace se bude snažit chápat výroky autorek spíše doslova. Bude předpokládat to, co jsem se snažil textově doložit výše, totiž že přestože jsou subjektivní kritéria formulována primárně jako komplexní relace mezi osobou a mentálními stavy, mají také ambice odpovědět na otázku, za jakých okolností platí identita mezi osobami identifikovanými v různých časových okamžicích a jaké změny může či nemůže daná osoba přežít. Pokusím se ukázat, že existence a perzistence osob může být jen těžko uchopena pomocí subjektivních kritérií identity. Druhá interpretace upustí od doslovného chápání

těchto kritérií a přijme, že tvrzení o přežití, totožnosti či různosti osob jsou metaforická a nemají žádné ontologické implikace. Předmětem hodnocení pak budou praktické implikace takových teorií.

3.6 Ontologická interpretace

3.6.1 Předpoklad nezávislého kritéria identity

První problém subjektivních kritérií identity interpretovaných doslova je, že, jak se zdá, musejí předpokládat nějaké jiné kritérium identity, aby mohla zdárně fungovat. Tuto skutečnost si čtenář velmi rychle uvědomí, když se pokusí subjektivní teorie precizně definovat, a zjistí, že to není možné udělat, aniž by předpokládal nějakou jinou relaci jednotící lidské osoby, nebo aniž by upadl do definičního kruhu.

Výše jsme subjektivní teorie vymezili tak, že tyto koncepce definují subjektivní postoj osoby k určitým mentálním stavům a činům, na základě kterého se tyto činy stanou součástí identity dané osoby, začnou ji charakterizovat, bude možné říci, že jsou její. Avšak tato charakteristika je od počátku zavádějící, protože žádná osoba si nemůže jen tak přisvojit libovolné činy a charakteristiky prostě tím, že se s nimi identifikuje. Uvažme například přesvědčení, že *René Descartes se narodil v Londýně, přání oslavit své narozeniny ohňostrojem* či *akt slavnostního otevření nejvyšší budovy v České republice*. Pokud by nějaká teorie vážně tvrdila, že jestliže se s těmito mentálními sta-

vy a činem identifikuji, činím je součástí mé identity, byla by jen těžko přijatelná. Výše uvedená přesvědčení a přání jsem nikdy neměl a daný čin jsem nikdy neuskutečnil. Kdybych se s nimi vážně identifikoval, tedy kdybych je učinil součástí svého narativu, kdybych je považoval za svůj autorský produkt či se snažil o jejich racionální jednotu s mými dalšími mentálními stavy a činy, spíše by to svědčilo o tom, že se mnou není všechno v pořádku, než aby to přivedilo jejich inkorporaci do mé identity.

To poukazuje na skutečnost, že každá osoba se může legitimně identifikovat pouze s určitou podмноžinou všech mentálních stavů a činů, které se kdy vyskytnou v historii univerza, a to s těmi, které ji skutečně charakterizují. Jak však vymezit množinu těchto skutečných charakteristik? Pokud bychom tak učinili pomocí subjektivního kritéria identity, výsledkem by byl definiční kruh: každá osoba se může legitimně identifikovat pouze s těmi charakteristikami, které ji skutečně charakterizují, a každou osobu charakterizují právě ty charakteristiky, se kterými se identifikuje. Tudy cesta tedy vést nemůže. Ovšem jediná alternativa je, že subjektivní teorie budou předpokládat nějakou objektivní jednotící relaci, která nám vymezí všechny charakteristiky, jež danou osobu definují a jež se poté mohou stát předmětem identifikace, narativní inkluze a podobně. Pak ovšem není možné tvrdit, že tyto charakteristiky začnou osobu charakterizovat až v okamžiku, kdy se s nimi daná osoba identifikuje, ale musíme přijmout,

že v určitém smyslu jsou pro tuto osobu charakteristické již před samotným aktem identifikace a nezávisle na něm. A naopak musíme přijmout, že postoj opačný, kdy se osoba od nějakého činu distancuje či jej vyloučí ze svého narativu, nemůže vážně znamenat, že daný čin není její, pokud ji objektivně charakterizuje.

Dospíváme tedy k názoru, že spíše než aby subjektivní teorie definovaly osobní identitu, musejí předpokládat nějaké nezávislé kritérium osobní identity, na kterém mohou operovat. Pak však zůstává otázkou, jakou formu identity vlastně tyto teorie definují, když ne onu doslovnou, která stanovuje, které charakteristiky osoba objektivně má.

Na tento argument můžeme ještě nahlédnout z jiné perspektivy, pokud jako centrální pojem využijeme pojem existence. Zmínil jsem, že je otázkou, zda subjektivní teorie identity definují takový koncept identity, který nám něco řekne o podmínkách existence osob. Výše uvedené citace a příklady naznačují, že by takto mohly být chápány, a podporuje to mimo jiné také skutečnost, že některé z citovaných autorek hovoří o tom, že se osoby v procesu identifikace sebekonstituují. Pak však tyto teorie musejí přijmout skutečnost, že osoby vznikají až v důsledku jejich identifikace s mentálními stavy a činy. Potíž je v tom, že pokud osoby před tímto aktem neexistují (což, myslím, máme právo vyvodit při doslovném chápání konceptu sebekonstituce), nemohou mít žádné mentální stavy ani vykonávat

žádné činy, natožpak se s nimi identifikovat. Jinak řečeno, aby osoby vůbec mohly zahájit proces identifikace se svými mentálními stavy a činy, musejí již existovat a musejí již mít ve své historii nějaké mentální stavy a činy.

Na tuto námitku lze nalézt odpověď v pozdější knize C. Korsgaardové.⁸⁶ Ta tvrdí, že sebekonstituce je naprosto běžný fenomén, který můžeme pozorovat v přírodě, a nevyvolává v nás žádné rozpaky. Každý biologický organismus se totiž sebekonstituuje. Například nutriční procesy u žirafy dokáží změnit potravu na hmotu, která pak nahrazuje opotřebované a poškozené tkáně. Tím, že se krmí a že její organismus mění potravu na tkáň, se žirafa sebekonstituuje. Podle Korsgaardové platí, že „být žirafou znamená něco *vykonávat*: žirafa je v plné podstatě bytost, která se neustále *formuje* do žirafy“.⁸⁷ A podobně se sebekonstituují také lidské osoby. Tím, že zvažují své mentální stavy a činy, hodnotí je, přijímají, vylučují a považují za důvody pro své další jednání, formují se coby racionální aktéři – osoby.

Podle mého názoru však není možné tvrdit, že tato odpověď vysvětluje výše uvedené pochyby. Není pochybnosti o tom, že živé organismy se dokáží udržovat při životě svou vlastní aktivitou. Můžeme také vyvodit, že mohou přestat existovat, pokud ony sebekonstituční procesy zaniknou. Z toho však nijak

86 Korsgaardová (2009).

87 Tamt., s. 36.

neplyne, že by se jakýkoli organismus dokázal uvést v existenci svou vlastní aktivitou. Stejně jako embryo žirafy vznikne na základě procesů, za jejichž původce bychom jen stěží mohli označit ono embryo, podobně lidská osoba může stěží zapříčinit svou vlastní existenci. Teorie osobní identity, které chtějí vysvětlit, jak osoby vznikají a zanikají, musí tedy zvolit jiný způsob vysvětlení než pomocí procesu sebekonstituce založeného na identifikaci se svými mentálními stavy. Bude muset jít o proces, který je nezávislý na jakékoli aktivitě dané osoby – vznik osoby zjevně nemůže být jejím vlastním činem.

3.6.2 *Paradox identifikace*

Dalším vážným problémem pro subjektivní teorie osobní identity je, že pokud bychom připustili, že perzistence jedince je determinována jeho subjektivním postojem ke svým mentálním stavům a činům, mohla by celá koncepce ústít do paradoxu. Než tento problém popíši, rád bych ještě představil jednu práci M. Schechtmanové, ve které se tato filozofka explicitně hlásí k tezi, že nedostatek identifikace může ovlivňovat perzistenci osob, a doplním ji o koncepci Raymonda Martina, která se zaměřuje na prospektivní identifikaci. Představením těchto prací bude možné přehledně ilustrovat paradox identifikace.

V práci *Empathic Access: The Missing Ingredient in Personal Identity*⁸⁸ Schechtmanová vychází z předpo-

88 Schechtmanová (2001a).

kladu, který je často sdílen příznivci psychologických teorií a který prozatím nebudeme zpochybňovat, a sice že dostatečně rozsáhlá změna v psychologii osoby může vést k jejímu zániku, a klade si otázku, jaké vlastnosti musí taková fatální změna mít. Je samozřejmé, že osoby procházejí psychologickým vývojem a většina změn v lidské psychice je slučitelná s pokračující existencí dané osoby. Teorie osobní identity by tedy měla specifikovat míru a povahu změn, které jsou slučitelné se zachováním identity osoby, a vymezit takové změny, které mají za následek zánik dané osoby.

V teorii osobní identity existuje řada bizarních myšlenkových experimentů, které mají generovat přesvědčení o tom, že razantní změny psychologie vedou ke ztrátě identity.⁸⁹ Ovšem filozofové často uvádějí také příklady reálných změn, způsobených například náboženskou konverzí, neurodegenerativními chorobami či přirozenou změnou charakteru, a spekulují o tom, do jaké míry ohrožují identitu dotčené osoby. Schechtmanová přichází s hypotetickým, ale realistickým příkladem přerodu mladé, bezstarostné dívky v usedlou a zodpovědnou matku. Popisuje jej takto:

Představme si bezstarostnou a nespoutanou mladou ženu, která se nakonec usadí, má stabilní zaměstnání, manželský vztah

89 Viz např. Lewis (1983), s. 66.

a děti. Zodpovědnosti plynoucí z těchto životních událostí vyžadují poměrně značné změny charakteru. Její starosti o to, jak stíhat všechny své povinnosti, nezapomenout na všechny úkoly týkající se dětí, splácet hypotéku či sepsat zprávu, tak aby vrhala dobré světlo na její firmu, jsou na hony vzdálené dávným starostem o to, jak stihnout rande, dostat se na vzrušující večírky či zažít nějaké dobrodružství. Zodpovědná matka bude jistě smýšlet, cítit a jednat jinak než dívka, která vymetá večírky, a když se jí staří známí pokusí vytáhnout večer ven a zavzpomínat na staré časy, možná odpoví, že ta nespoutaná dívka, kterou kdysi znali, už dávno neexistuje. Jako usedlá matka se již nezajímá o stejné věci jako dříve, nedokáže jen tak naprázdno tlachat u baru ani ji neláká běhání po večírcích. Její noční návyky i myšlenkové vzorce jsou již zcela jiné. V mnoha ohledech jde o jiný subjekt ve stejném těle.⁹⁰

Otázka zní, zda je zdůvodněné považovat zodpovědnou matku skutečně za jinou osobu, než byla ona nespoutaná dívka. Schechtmanová postupně zvažuje, jaká by musela být povaha změn, abychom k tomuto názoru dospěli. Postupně odmítá jednotlivé kan-

90 Schechtmanová (2001a), s. 97.

didáty. Mohli bychom si myslet, že změna ohrožuje identitu, pokud jde o změnu prudkou a překotnou, zatímco postupné a pomalé změny identitu zachovávají. Schechtmanová má za to, že rychlost změny je snad indikátorem toho, zda zachovává identitu, ale neovlivňuje tuto skutečnost přímo. I pomalé a postupné změny mohou podle ní vést ke ztrátě identity.⁹¹ Druhým návrhem, jak odlišit identitu zachovávající a identitu destruuující změny, je retrospektivní srozumitelnost. Pokud si bytost po změně dokáže udělat smysluplný obrázek o původu a důvodu oné změny, identita je zachována. Pokud je jí změna nesrozumitelná, nemůže jít o tutéž osobu, jako byla bytost před změnou. Toto kritérium je podle Schechtmanové vhodnější, avšak i tak má pochybnosti o tom, zda není možné pro libovolně drastickou změnu *ex post* vytvořit inteligibilní vysvětlení jejího důvodu.⁹² Dospívá k závěru, že srozumitelnost a pomalost změn jsou maximálně nutnými, ale nikoli postačujícími podmínkami pro zachování identity změněné osoby. Ona chybějící ingredience, která zaručuje, že identita je ve změně zachována, je podle Schechtmanové postoj, který označuje jako *empatický přístup*.

K ilustraci této relace srovnává Schechtmanová výše popsany příklad *oddané matky* s příkladem méně oddané matky a s příkladem *matky zahanbené*.

91 Tamt., s. 99.

92 Tamt., s. 100.

Nejprve k rozdílu mezi oddanou a méně oddanou matkou. Oddaná matka si dokáže vzpomenout na své divoké dny, ale nedokáže v sobě znovu vyvolat vášně a emoce, které kdysi prožívala. Už by nebyla schopna zůstat celé noci vzhůru nebo poslouchat hudbu, kterou tenkrát poslouchala. Chování mladé dívky pro ni není nesrozumitelné, jen se od motivů a vášní, které je vedly, cítí natolik odcizena, že nechápe, jak to mohla být vůbec ona. Méně oddaná matka naopak neztratila pro tyto motivy a pocity pochopení, jen je umístila do širšího životního kontextu, ve kterém převážily jiné důvody. Přestože může cítit i určitou nostalgii po původním životním stylu, dobře si uvědomuje, jak náročné a prázdné byly večírky, které navštěvovala, jak příjemné je se v noci pořádně vyspat a kolik potěšení pramení z rodinného života. V jejím vztahu k minulosti nenalzáme odcizení, ale pouze pochopení, že životní okolnosti už takový životní styl neumožňují.⁹³ Zahanbená matka má však vztah ke své minulosti zcela negativní. Jde o ženu, která si vybavuje své zkušenosti, motivy a emoce z mládí velmi dobře, avšak vyvolávají v ní stud a znechucení. Oddaná matka byla vůči svým minulým postojům a emocím více méně indiferentní, zde však máme příklad ženy, která se za svou minulost doslova stydí.

Empatický přístup lze na základě těchto příkladů chápat jako formu akceptace či identifikace s moti-

93 Tamt., s. 101–102.

vy, důvody a intencemi, které dříve formovaly jednání osoby. Jde o typ vzpomínek, které v osobě dokáží vyvolat odraz těchto původních vášní a emocí, byť za současných okolností, jsou-li poměřovány se stávajícími důvody pro jednání, nemusejí generovat stejná rozhodnutí jako v minulosti. Oddaná matka tento přístup ke své minulosti nemá, protože je svým původním vášním odcizena. Při reflexi nad svými minulými motivy zjišťuje, že ji již nijak neoslovují. Méně oddaná matka je však těmito motivy stále ovlivňována a dobře jim rozumí. Naproti tomu zahanbená matka je jimi doslova znechucena a snaží se je potlačit. Zatímco méně oddaná matka má empatický přístup ke své minulosti, oddaná i zahanbená matka ho postrádají.

Podle Schechtmanové rozhoduje přítomnost či absence takového empatického přístupu o identitě osoby. Jestliže oddaná ani zahanbená matka nemá empatický přístup ke svému (?) mládí, nemůže jít o tutéž osobu, jako byla mladá, bezstarostná dívka. Mladá a bezstarostná dívka se dožila mateřství pouze v případě méně oddané matky, která se s jejími činy a motivy stále identifikuje.

Přestože Schechtmanová popisuje empatický přístup jako čistě retrospektivní relaci, uznává, že existují také podobné prospektivní postoje, a připouští určitou podobnost mezi svou koncepcí empatického přístupu a teorií identifikace Raymonda Martina.⁹⁴

94 Martin (2008).

Ten se nezaměřuje na otázku identity osoby se svými minulými já, ale orientuje se na vztah k budoucím pokračovatelům. A jako Schechtmanová má za to, že otázka přežití osoby závisí na tom, jaký postoj v současné době tato osoba zaujímá k potenciálním budoucím pokračovatelům. Martin má za to, že k tomu, aby osoba přežila do budoucnosti, si musí přisvojit (appropriate) anticipované budoucí zkušenosti. Toto přisvojení zahrnuje tři momenty. Daná osoba musí a) mít *afektivní reakci* na dané anticipované zkušenosti, musí je b) *kognitivně kontextualizovat* a musí se c) odpovídajícím způsobem *chovat*. Martin k ilustraci uvádí příklad člověka, který očekává, že obdrží Nobelovu cenu za literaturu. K přisvojení si této anticipované zkušenosti musí a) cítit nejen například pýchu, ale také třeba určité potěšení (afekt) z toho, že napsal tak hodnotné práce, b) musí je zahrnout do svého narativu, čímž se zároveň změní jeho chápání významu a důležitosti mnoha předchozích aspektů jeho života (kognitivní kontextualizace), a c) musí mít odpovídající behaviorální reakci, například že si osvojí důstojný způsob vyjadřování a psaní korespondence nebo začne jinak plánovat dovolenou.⁹⁵

Je zjevné, že o přežití či nepřežití osoby v nějaké budoucí osobě tedy opět rozhoduje postoj k (anticipovaným) mentálním stavům této budoucí osoby.⁹⁶

95 Tamt., s. 107–108.

96 Tuto interpretaci akceptuje i sama Schechtmanová: „Když jedinec zaujme tyto postoje k budoucí osobě, říká Martin, je možné říci,

A zde se právě odhaluje možný paradox identifikace. Předpokládejme, že o přežití dané osoby skutečně rozhoduje, jaký postoj zaujme k minulým či budoucím mentálním stavům a činům, respektive k jejich nositelům. Problém je v tom, že každý z nás může potenciálně zaujmout takové sebekonstituční postoje jak k minulým charakteristikám, tak k těm očekávaným budoucím. Zároveň je možné, že se tyto postoje budou v čase diametrálně odlišovat.

Představme si tedy člověka, který ve svém mládí velmi touží stát hvězdou reality show. Sní o tom, že zaujme porotu na konkurzu, a už si živě představuje, jak bude s dalšími vyvolenými trávit půl roku v luxusní vile pod nepřetržitým dohledem televizních kamer. Tyto představy jej naplňují pocitem hlubokého uspokojení a seberealizace. Dejme tomu, že se skutečně touto hvězdou stane, ale že zážitek ze show a následná sláva jsou tak otřesnou zkušeností, že tento člověk velmi rychle vystřízliví a začne litovat toho, že kdy o takovou zkušenost usiloval. Byl by rád, kdyby se na celou jeho kariéru rychle zapomělo, a snaží se pokud možno vyhýbat zájmu veřejnosti. Vzpomínky na toto období života v něm vyvolávají pocit zahanbení a přeje si, aby mohl znovu žít jednoduchý a anonymní život, který žil, než se stal celebritou.

Označme si tohoto člověka předtím, než se stal celebritou, jako P. Celebritu si označme Q a člověka zbaveného iluzí R. Prizmatem identifikace bychom

že přežije jako tato osoba.“ Schechtmanová (2001b), s. 505.

tuto situaci mohli popsat následovně: P se prospektivně identifikuje s (některými)⁹⁷ anticipovanými mentálními stavy Q, avšak R se s (některými) mentálními stavy Q neidentifikuje, ačkoli se identifikuje s (některými) mentálními stavy P.

Při současné interpretaci je identifikace jedince s anticipovaným či pamatovaným mentálním stavem postačující a nutnou podmínkou toho, že je tento jedinec identický s budoucím, respektive minulým subjektem těchto mentálních stavů. Z toho vyplývá, že P je identický s Q, R není identický s Q, ale zároveň je R identický s P. Protože však je P identický s Q, dostáváme spor.

Zdá se, že jsme dospěli k určité redukci pokusu ukotvit osobní identitu v subjektivním postoji k mentálním stavům, činům, potažmo celým lidským bytostem. Je-li v tomto případě identitou míněna relace, jejíž zachování je předpokladem přežití osoby, každá změna člověka, při které se v čase nejprve identifikuje s nějakým anticipovaným mentálním stavem, který později odmítne, zatímco se stále identifikuje s řadou jiných minulých mentálních stavů, má potenciál generovat paradox v této teorii.⁹⁸

97 Není nutné předpokládat, že identifikace se musí vztahovat na všechny mentální stavy v těchto vztazích.

98 Kromě výše popsaných problémů tato interpretace s psychologickými teoriemi identity sdílí ještě další potíže, jako je problém plodu nebo problém myslícího živočicha, které zmapoval Eric Olson. Viz Olson (1997).

Nerad bych zastáncům subjektivních teorií podsouval předloženou interpretaci jejich koncepcí. Mám však za to, že v textech, ve kterých jsou tyto teorie formulovány, není zcela zřejmé, jak chápat hojně užívané termíny jako „přežití“, „být stejná osoba“, „být už někým jiným“ a podobně. Některá explicitní tvrzení přímo naznačují, že je možné brát tyto výrazy doslova, a tedy chápat tyto teorie tak, že se vyjadřují k otázce existence a perzistence osob. Jak jsem se snažil ukázat, tato interpretace má řadu problémů, které považuji za vážné.

3.7 Praktická interpretace

Je možné, že navržená interpretace je jednoduše mylná. Rovaneová tvrdí, že lidská bytost může být *doslova* fragmentována na různé lidské osoby. Možná ale, že její „doslova“ ve skutečnosti nemá být chápáno doslova. Schechtmanová říká, že naše výroky o tom, že osoba, která se stala obětí zneužívání, *už není tatáž osoba* nebo *už neexistuje*, nemusejí být chápány jen metaforicky.⁹⁹ Je však možné, že ani to neznamená, že bychom je měli brát v jejich základním významu a že si z toho máme odvodit, že původní osoba skutečně přestala existovat a nyní máme co do činění s úplně jinou bytostí. Při doslovné interpretaci tyto výroky skutečně implikují, že je zde jedná entita, osoba, která v okamžiku určité podstatné

99 Schechtmanová (1996), s. 88.

změny přestane existovat a místo ní vznikne entita jiná. Na druhou stranu však tyto autorky také předkládají tvrzení, která jsou s takovou představou jen obtížně slučitelná. Rovaneová například na jednom místě tvrdí:

... nemusíme z toho vyvozovat, že osobní identita je odlišná od lidské identity v tom smyslu, že existují svěbytné entity – osoby –, jejichž život je kratší než život daného člověka. Můžeme se místo toho domnívat, že být osobou je *status*, který někdy lidská bytost získá a jindy ne, aniž bychom museli zavádět nějaká svěbytná jsoucna.¹⁰⁰

Schechtmanová zase v jedné své práci předkládá řadu příkladů, které mají ilustrovat situaci, kdy se osoba již neidentifikuje se svými minulými mentálními stavy, a dodává, že sice můžeme tvrdit, že se tato osoba stala někým jiným, avšak že z určitého hlediska to jistě nemůžeme myslet vážně, protože tato změna stojí za pozornost právě a pouze tehdy, pokud tato bytost zůstane toutéž osobou.¹⁰¹ Je celkem jasné, že abychom mohli vůbec nějaký proces nazvat změnou nějaké entity, musí tato entita celý proces přetrvat. Jinak by nešlo o změnu, ale o její zánik a nahrazení.

100 Rovaneová (2009), s. 101.

101 Schechtmanová (2001a), s. 98.

V kontextu předchozí textové evidence pro doslovnou interpretaci užívaných termínů identity, přežití apod. se tyto poznámky jeví jako matoucí. Vzhledem k tomu, že doslovná interpretace však vede k výše popsaným problémům, pokusíme se nyní nalézt interpretaci, která bude logicky a ontologicky přijatelnější, byť textová podpora pro ni bude opět jen částečná a bude narážet na občasné apely autorek na doslovné chápání jejich tvrzení.

Mohli bychom se odrazit od skutečnosti, že když Rovaneová formuluje svou definici osoby a následně kritérium identity, hovoří o něm jako o *etickém* kritériu. Korsgaardová později kvalifikuje osobní identitu atributem *praktická* a říká o ní, že jde o druh identity, který nám umožňuje vysvětlit naši praxi přisuzování zodpovědnosti a další interpersonální vztahy, které na této praxi závisejí.¹⁰² Obě autorky zdůrazňují, že pojem identity je úzce spjat s pojmem aktérství, který je klíčovým elementem v našem chápání sebe sama jako morálních bytostí.¹⁰³ Schechtmanová vyzvedává, že jejím primárním cílem je poskytnout takové kritérium identity, které vysvětlí kromě pojmu přežití také pojmy zodpovědnosti, egoistického zájmu a kompenzace.

Držme se tedy termínu praktická identita a pokusme se rozvinout hypotézu, že praktická identita je možná jiná relace než metafyzická identita a nemá

102 Korsgaardová (2009), s. 20.

103 Viz např. Korsgaardová (1989), s. 132.

žádné implikace pro existenci či přežití žádných entit. (Tím ovšem musíme popřít ambici Schechtmanové poskytnout praktické kritérium, které zároveň definuje přežití.) Jak by taková relace mohla vypadat a co by sjednocovala?

Při této interpretaci není základním pojmem lidská osoba, ale lidská bytost. Z výrazů „lidská bytost“ a „lidská osoba“ je to pouze ten první, který označuje nějakou entitu. Metafyzická kritéria identity této entity, tedy ta kritéria, ze kterých lze legitimně odvodit podmínky vzniku, perzistence a zániku této entity, jsou dána určitou objektivní teorií osobní identity. V této chvíli nemusíme zvolit žádné kritérium, plně postačí, když půjde o kritérium objektivní, a tedy nezávislé na postojích této entity ke svým stavům. Ale můžeme přijmout pracovní hypotézu, že lidská bytost je jednoduše živý lidský organismus. Pojem lidská osoba neoznačuje entitu, ale *rolí* či *status*, který lidská bytost může nebo nemusí získat. Když se lidská bytost stane lidskou osobou, neznamená to, že kromě této lidské bytosti začne existovat ještě jiná entita, lidská osoba, která nějak koexistuje s lidskou bytostí v jednom těle. Znamená to pouze, že tato lidská bytost získá určitou množinu vlastností, na základě nichž se pak stane možným objektem různých i-postojů. Lidská bytost, je-li zároveň osobou, může být objektem přisuzování zodpovědnosti, kompenzace, egoistického zájmu či může být vhodným terčem určitých morálních emocí a postojů. Lidská bytost se stává lidskou osobou až tehdy, když zaujme

určitý reflektivní postoj ke svým mentálním stavům, přáním, činům apod. a zvolí mezi nimi ty, s nimiž se identifikuje a které učiní důvody pro své další jednání.

Tato interpretace již nevede k výše uvedenému problému kruhovosti, ovšem za tu cenu, že musíme upustit od rétoriky sebekonstituce. Při této interpretaci totiž neplatí, že lidské osoby konstituují samy sebe. Platí, že lidské osoby jsou konstituovány aktivitou lidských bytostí, které samy existují před tímto procesem konstituce a na základě procesů, které jsou na něm nezávislé. Nemusíme tedy vysvětlovat, jak je možné, že nějaká entita dokáže uvést sama sebe do existence svou vlastní aktivitou. Jedinou entitou a aktivním činitelem je zde lidská bytost a ta na základě své seberefektivní aktivity může nabývat určitých morálně relevantních vlastností, které označujeme jednotlivým termínem osoba a které pak slouží jako objekty našich i-postojů. Mechanismus sebekonstituce osob je tedy opuštěn a nahrazen mechanismem konstituce osob lidskými bytostmi.

Při této interpretaci neoznačuje pojem praktická identita relaci, která sjednocoje všechny fáze existence lidské bytosti. Označuje relaci, která vymezuje onen status, jež může lidská osoba získat. Jde o takovou relaci, která musí trvat v životě dané lidské bytosti, abychom jí mohli legitimně přisuzovat odpovědnost za minulé činy, kompenzovat ji za minulou újmu a aby ona sama mohla legitimně projevovat egoistický zájem o svou vlastní budoucnost. Nicméně

tato relace nemá nejmenší vliv na to, zda vzniká či zaniká nějaká entita. Má vliv pouze na to, zda určitá entita zastává určitý status či nikoli, což dále jen znamená, zda lze vůči této entitě nadále zastávat i-postoje, které jsme vůči ní zastávali.

Tvrzení, která nám při předchozí interpretaci připadala problematická, mohou být nyní přeformulována pomocí méně kontroverzních parafrází. Když tedy popíšeme určitou radikální změnu člověka, která ústí v nedostatek jeho identifikace se svou minulostí, pomocí tvrzení, že již „nejde o tutěž osobu“, můžeme bez obav použít výraz „svou minulostí“, aniž bychom upadli do paradoxu, protože tím nemyslíme, že nějaká entita v tomto procesu zanikla a byla nahrazena jinou. Jednoduše to znamená, že onen člověk, ona lidská bytost přestala exemplifikovat určitý svazek morálně relevantních vlastností a začala exemplifikovat jiný. Změnila se jeho morální role, ale on sám existovat nepřestal. Nebo když řekneme, že nějaká osoba určitou radikální změnu „nepřežila“, míníme tím prostě, že daná lidská bytost ztratila onen svazek prakticky relevantních vlastností, které mívala, a proto ji nyní nemůžeme vinit z minulých skutků či kompenzovat jí minulou újmu. Užívání pojmů existence a perzistence je při této interpretaci skutečně zavádějící, protože se zde o existenci a perzistenci žádných entit skutečně nejedná, ale jedná se o exemplifikaci komplexních vlastností. Pokud nadále platí relace, které podle zvoleného objektivního kritéria osobní identity konstituují existenci dané

lidské bytosti, daná lidská bytost bude nadále existovat, i když se její prakticky relevantní vlastnosti změní či je zcela ztratí. Říci v takové situaci, že daná osoba už neexistuje či že už nejde o tutěž osobu jako dříve, je stejně zavádějící jako popsat situaci, kdy se osoba, která byla ministryní školství, stala ministryní sociálních věcí, slovy, že ta ministryně, kterou jsme znali, už neexistuje nebo že nejde už o tutěž ministryni jako dříve.

Můžeme také nyní vysvětlit, proč je v této interpretaci problematické tvrzení, které jsme intuitivně přijali při definici subjektivních teorií:¹⁰⁴ jestliže jsem daný čin v minulosti provedl já, pak musí tento čin nutně být součástí mé identity a charakterizovat mě. Výše jsme dospěli k přesvědčení, že má toto tvrzení téměř charakter truismu. Ovšem při praktické interpretaci subjektivních teorií jej někdo může odmítnout. Může poukázat na to, že on (ve smyslu totožnosti lidské bytosti) tento čin skutečně vykonal, ovšem tento čin není součástí jeho praktické identity, protože se s ním neidentifikuje. Přestože jej tento čin charakterizuje jako lidskou bytost, není součástí jeho současné morálně relevantní role či statusu.

Tato interpretace, při které dochází k přesunu tí aktivní role při konstituci osob z osob samotných na lidské bytosti a při které akceptujeme, že lidské bytosti jsou individuovány objektivním kritériem identity, pomáhá předejít problému kruhovosti a je

104 Viz definice (S-perzist).

ontologicky úspornější než interpretace doslovná. Avšak mám za to, že ani pokud omezíme roli subjektivních teorií pouze na definici praktické identity, která nemá ontologické implikace, nepředejdeme všem problémům.

Domnívám se, že termín praktická identita má smysl používat jen tehdy, pokud tímto pojmem označujeme jednu relaci takovou, že pokud tato relace platí v životě lidské bytosti, je legitimní vůči této bytosti zaujímat i-postoje. Pokud by šlo o různé relace, které by se vzájemně nemusely časově překrývat, je pojem praktické identity opět zavádějící, protože pak by mohl jedinec být prakticky identický s jiným jedincem relativně k jednomu i-postoji a zároveň odlišný od tohoto jedince relativně k jinému i-postoji. Z praktické identity by tak byla řada praktických identit, což by podle mého názoru znamenalo naprosté pokřivení tohoto pojmu. Identita evokuje jednotu. Praktická identita evokuje jednotu vzhledem k praktickým postojům, které vůči jedincům zastáváme. Problém je v tom, že takových praktických postojů předpokládajících jednotu je velké množství. Zmínili jsme zejména odpovědnost, kompenzaci, egoistický zájem či morální emoce, jako je pýcha, zlost, stud, jejichž legitimita také předpokládá, že bytost, vůči které jsou vyjadřovány, je v jistém ohledu táž jako bytost, která vykonala čin, který v nás tyto emoce vyvolal. Dále sem jistě spadají také práva. Je nesporné, že trvání práva na majetek předpokládá jistou časovou kontinuitu majitele a právo na život si

může člověk nárokovat pouze vzhledem ke svému životu. Pokud bychom chtěli hovořit o praktické identitě člověka, bylo by podle mého názoru nutné, aby všechny tyto i-postoje byly ukotveny v jedné relaci. Kromě toho také platí, že pokud mají být subjektivní teorie úspěšné, musí tato relace spočívat na subjektivním postoji identifikace lidské bytosti se svými mentálními stavy a činy. Mám za to, že bližší pohled na jednotlivé i-postoje zřetelně ukazuje, že přestože takový postoj může hrát určitou roli v určitých i-postojích, nedokáže je plně zdůvodnit ani nedokáže zdůvodnit všechny. Z tohoto důvodu se domnívám, že subjektivní teorie neposkytují ani adekvátní teorii praktické identity. V následujících odstavcích se pokusím tyto obecné myšlenky ilustrovat a dokázat na jednotlivých příkladech.

3.7.1 *Identifikace a praktická identita*

Podle současné interpretace subjektivních teorií platí, že osoba vzniká, jakmile se lidská bytost identifikuje s určitými svými mentálními stavy, čímž je učínicí součástí své praktické identity. Zároveň platí, že lidská bytost zůstává toutéž osobou, pokud se tato lidská bytost identifikuje v čase přibližně se stejnými mentálními stavy. Pokusím se však ukázat, že identifikace se stejnými mentálními stavy není nutnou podmínkou pro legitimitu aplikace i-postojů. Identifikace je nezbytná pouze pro některé aspekty některých našich i-postojů, zatímco pro jiné je zcela irrelevantní. Tedy i v případech, kdy by podle

subjektivních teorií byla lidská bytost již jinou osobou, protože by se například silně distancovala od svých minulých zkušeností a činů, by řada i-postojů, které ostatní osoby vůči této osobě dříve zastávaly, byla stále legitimní.

Vraťme se znovu k příkladu o příteli-byrokratovi, který formulovala Rovaneová a který se nám, přiznejme si, může jevit jako velmi snadný cíl. Tento příklad má ilustrovat situaci, kdy je jedna lidská bytost střídavě různými osobami, protože se v rámci této bytosti utvářejí oddělené sféry racionální jednoty na základě toho, s jakými charakteristikami se daná lidská bytost v daném okamžiku identifikuje. V jednom časovém okamžiku je daný člověk můj přítel, protože usiluje o racionální jednotu určitých přesvědčení a postojů, včetně přesvědčení, že já jsem jeho přítel a že vůči mně má určité závazky. V jiném časovém okamžiku je to byrokrat, protože se identifikuje výhradně se svými závazky vůči společnosti, pro kterou pracuje, a s dalšími charakteristikami, které s tím souvisejí, a ostatní závazky či vztahy ignoruje a potlačuje. Jestliže tyto odlišné formy identifikace generují různé osoby a jestliže naše i-postoje mají sledovat identitu osoby a nikoli identitu lidské bytosti, pak protože *přítel* a *byrokrat* jsou dvě různé osoby dané lidské bytosti, i-postoje, které máme vůči příteli, jsou nepřenosné na byrokrata. Tento důsledek však nenalézá žádnou oporu v našich přesvědčeních o mnohých těchto i-postojích.

Začněme například se závazky, jako je dodržování slibů. Dejme tomu, že mi můj přítel dá nějaký slib a poté jej odmítne splnit s tím, že v dané chvíli je oddán své firmě a není vázán sliby, které mi dal jako můj přítel. Teorie, ze které vyplývá, že není opodstatněné, abych dodržování slibu vymáhal na byrokratovi, protože jde o jinou osobu, je podle mého názoru absurdní. Je naprosto jasné, že to, zda má jedinec povinnost dodržovat sliby, není podmíněno tím, zda se s danými sliby a důvody pro ně nadále identifikuje. Instituce slibu je na subjektivních postojích nezávislá.

Velmi podobné závěry můžeme učinit v případě prisuzování zodpovědnosti. Předpokládejme, že byrokrat v touze vylepšit zisky své firmy zfalšuje některé účetní položky. Když pak policie zatýká mého přítele, hájí se tím, že on za tento podvod není zodpovědný, protože neusiluje o racionální jednotu se všemi svými činy a mentálními stavy, ale jen s některými, a mezi těmi není onen podvod zahrnut. Taková odpověď by nás nepřesvědčila o tom, že tento člověk je neviný, ale pouze o tom, že má vážný psychologický problém.

A zcela obdobně můžeme popsat situaci zahrnující i-postoj kompenzace. Předpokládejme, že se prokáže, že byrokrat trpí v důsledku pracovního stresu hypertenzí a dostane infarkt. V soudním procesu se mu podaří vysoudit odškodné. Pokud je kompenzace vázána na praktickou identitu osoby, museli

bychom uznat, že by bylo nelegitimní, kdyby náš přítel měl jakýkoli prospěch z obdržené částky, protože není osoba, která si kompenzaci zaslouží. Absurditu této pozice není nutné dále rozebírat.

Všechny tyto příklady jasně ilustrují, že přisouzení zodpovědnosti, dodržování závazků či legitimita kompenzace nejsou nijak vázány na to, zda se daná osoba identifikuje s tím či oním mentálním stavem nebo činem či nikoli. Subjektivní postoj lidské bytosti vůči těmto charakteristikám prostě otázku legitimacy těchto i-postojů nerozhoduje.

Jak jsem ale uvedl, příklad Rovaneové je opravdu snadný terč, a to z jednoho prostého důvodu. Je absurdní se domnívat, že lidská bytost může měnit svou praktickou identitu jen na základě toho, zda se právě nachází v práci či odpočívá doma. Je těžko uvěřitelné, že rozštěpení osobnosti v realistických a nepatologických případech je tak hluboké, že to zneumožňuje přesun našich i-postojů z jedné osoby na druhou. Ale zejména je kontroverzní představa, že by toho mohlo být dosaženo jen zaujetím odlišného postoje k vlastním mentálním stavům a činům. Ať už jsou ambice subjektivních teorií identity jakékoli, tak pevně otěže vlastní praktické identity rozhodně netřímáme. Otázkou zůstává, k čemu pak slouží koncept identity, který Rovaneová rozvíjí. Z předchozí kapitoly víme, že to není koncept identity, který by nám posloužil k individuaci nějakých entit. Z těchto příkladů vidíme, že nám ani neslouží k tomu, abychom dokázali poskytnout kritéria legitimní aplika-

ce i-postojů. K čemu je pak tvrzení, že jedna lidská bytost může být více osobami, když z toho neplynou naprosto žádné praktické konsekvence?

Příklady, které nabízejí Schechtmanová a Korsgaardová, tak zjevně absurdní nejsou už jen proto, že se obvykle jedná o situaci, kdy dojde k nevratné radikální proměně lidské bytosti. Položit si otázku, zda za takových okolností máme co do činění se stále stejnou osobou a zda jsou naše i-postoje vůči osobě před proměnou patřičné i vzhledem k osobě po proměně, je minimálně zajímavé. Avšak i v těchto případech bych rád ukázal, že zde nenalezneme příklady změn, které bychom měli označit za změny praktické identity způsobené absencí identifikace.

Vraťme se nyní k příkladu Schechtmanové, ve kterém filozofka popisuje proměnu mladé, nespoutané dívky v usedlou matku. Výše jsme viděli, že popis tohoto příkladu má vést k přesvědčení, že se matka cítí odcizena od činů a motivů, které v mládí určovaly její jednání. Dle současné interpretace bychom měli dospět k závěru, že přestože dívka a matka jsou stejná lidská bytost, jde o dvě odlišné praktické role, k nimž se váží naše i-postoje.

Korsgaardová pracuje s příkladem šíleného chirurga, který manipuluje s mentálními stavy člověka způsobem, který tento člověk neautorizoval. Má za to, že taková manipulace vede ke ztrátě identity, a my už víme, že podle současné interpretace to znamená, že zde někdo přestal existovat a začal existovat někdo jiný, ale jen to, že lidská bytost, která byla

podrobena této manipulaci, zastává před zásahem a po něm odlišné prakticky relevantní role. Možnost realisticky zhodnotit přesvědčivost tohoto příkladu je komplikována tím, že sám příklad není realistický. Přímé externí řízení mentálních stavů člověka je v současné době nemožné. Lze se ovšem pokusit dohledat alespoň podobné příklady externího neautorizovaného zásahu do mentálních charakteristik člověka ve světě, ve kterém nyní žijeme.

V této souvislosti mě napadá jeden poměrně známý příběh z dějin vědy, byť i v tomto případě budeme muset popustit uzdu fantazie a pozměnit jej do podoby myšlenkového experimentu, přestože má reálný základ. Jde o životní osud Phinease Gagea. Gage žil v první polovině 19. století a do své tragické nehody pracoval jako stavební dělník na železnici. K jeho nehodě došlo při pokusu udusat železnou tyčí výbušnou směs ve vrtu ve skále, která měla být odstřelena. Došlo k zažehnutí směsi a následný výbuch vymrštil železnou tyč přímo proti Gageově hlavě a prorazil mu ji. Gage jako zázrakem celou nehodu přežil, avšak některé zprávy uvádějí, že se u něj objevily tak výrazné změny v povaze a prosociálním chování, že jeho spolupracovníci tvrdili to, co bylo v předchozích odstavcích již několikrát předmětem naší analýzy: Gage už nebyl tatáž osoba. Problém je v tom, že zprávy o rozsahu mentálních změn po jeho zranění se různí a nejsou konkluzivní. Můžeme si být jisti pouze tím, že změny, kterými Gage prošel, byly jistě neautorizované a externí, a budeme před-

pokládat, aniž bychom předstírali, že jde o historický fakt, že změny byly natolik radikální, že se po zranění identifikoval jen velmi málo s důvody, motivy, činy a cíli, které řídily jeho chování před tragédií. Pak by tento příběh mohl splňovat všechny atributy situace, ve které se jedna lidská bytost postupně stala dvěma různými osobami.

Co si o takových případech máme myslet? Jsou v tomto případě skutečně splněny podmínky pro to, abychom akceptovali existenci více osob v jednom těle? Podívejme se, zda by naše různé i-postoje tuto skutečnost reflektovaly.

Nejprve se zaměříme na otázku zodpovědnosti. Pokud se usedlá matka neidentifikuje s mentálními stavy nespoutané dívky, měli bychom podle současné interpretace usoudit, že nenese zodpovědnost za žádné skutky, které tato mladá dívka vykonala. Představme si tedy, že tato dívka svedla přítele své nejlepší kamarádky, v důsledku čehož mezi nimi došlo k velké hádce a ukončení jejich přátelského vztahu. Nyní, coby usedlá matka, která už jen stěží chápe důvody, které ji tenkrát k tomuto činu vedly, se po mnoha letech setká se svou bývalou přítelkyní. Podle mého názoru je naprosto jasné, že by měla uznat, že šlo o její čin, akceptovat za něj zodpovědnost a pokusit se jej napravit minimálně omluvou. Je velmi pravděpodobné, že matka si tento čin bude pamatovat, a proto tvrdit, že jelikož se s důvody pro tento čin již neztotožňuje a celkově odmítá charakteristiky, které měla jako mladá dívka, tento čin není její a nemusí se z něj

zodpovídat, je těžko přijatelné. Popření, že onen skutek je skutečně její, není nejlepší způsob nápravy. Naopak se zdá, že nutnou podmínkou toho, abychom byli schopni hovořit o odpuštění či snížení zodpovědnosti, je, že viník vůbec uzná, že ten čin je jeho. Problém leží v tom, že podle subjektivních teorií tento čin *není* činem usedlé matky. I když uznáme, že usedlá matka je stejnou lidskou bytostí jako nespoutaná dívka, pro potřeby přisuzování zodpovědnosti je potřeba vědět, zda jde o stejnou osobu. A protože se matka neidentifikuje s dívkou, pak nemůže jít o stejnou osobu, a tedy matka odpovědnost nenese. Tento důsledek opět považuji za těžko přijatelný.

Je však možné, že zde přehlízíme skutečnost, že zodpovědnost je otázkou stupně. Mohli bychom se setkat s námitkou, že onen čin patří usedlé matce v tom smyslu, že se vyskytuje v historii té lidské bytosti, kterou ona je. Tento čin nemůže absence identifikace s důvody pro něj z historie této bytosti vymazat a matka je za něj stále v tomto smyslu zodpovědná. Na druhou stranu se někteří lidé mohou domnívat, že usedlá matka si nezaslouží být z tohoto činu viněna do stejné míry jako mladá dívka. Pokud by se ukázalo, že by byla ochotna svést přítele své kamarádky i dnes, pak by její vina byla mnohem větší, avšak právě proto, že dnes se již identifikuje s úplně jinými důvody pro jednání a výstřelky nespoutané dívky jí jsou cizí, stejnou míru viny nenese.

Mám za to, že tato námitka je relevantní a je potřeba ji zohlednit. Stupně zodpovědnosti skutečně odli-

šujeme, což je patrné z obecně přijímaných postojů vůči takovým prohřeškům, jako je neúmyslné zabití člověka z nedbalosti, oproti činům, jako jsou úkladné vraždy či záměrné vyhlazování určitých skupin. Navíc se zdá, že míra zodpovědnosti je zde skutečně přisuzována na základě postoje pachatele k danému činu. Ovšem ani tato námitka neukazuje, že i-postoj přisuzování zodpovědnosti je *plně* determinován subjektivním postojem osoby k činu, který spáchala. I jedinci, kteří spáchají zločin neúmyslně, jsou tímto prohřeškem stále vinni. Identifikace tedy hraje u přisuzování zodpovědnosti jistou roli, ale nevyčerpává ji.

Podívejme se nyní pro změnu na otázku kompenzace, kterou se přímo zabývá jak Korsgaardová, tak Schechtmanová. Když Schechtmanová rozebírá koncept kompenzace, zaměřuje se na otázku, co představuje adekvátní kompenzaci pro člověka, kterému byla způsobena nějaká újma.¹⁰⁵ Má za to, že tato otázka přímo závisí na tom, do jaké míry se jedinec identifikuje s těmi charakteristikami, na které kompenzace cílí. Kompenzace spočívá v tom, že náhradou za způsobení mentální či fyzické újmy získá jedinec něco, co mu přinese užitek. Avšak to, co jedinci přináší užitek, je přímo podmíněno tím, s čím se ztotožňuje. Pokud je někdo především fyzicky aktivní člověk, který se rád oddává sportu a tělesně námaživé práci, jen těžko by pro něj bylo adekvátní

105 Schechtmanová (1996), s. 157.

kompenzací za to, že mi pomohl přestěhovat byt, pokud bych mu koupil encyklopedii či věnoval předplatné *Literárních novin*. Intelektuální činnost není to, co daného člověka charakterizuje, jemu samotnému není hodnotná, a proto se nebude cítit adekvátně oceněn mým dárkem.

Potíž s tímto argumentem je v tom, že teorie osobní identity si primárně neklade za cíl odpovědět na otázku, co pro danou osobu konstituuje *adekvátní* kompenzaci, ale zda a za jakých okolností si daná osoba kompenzací vůbec zaslouží. A zdá se, že odpověď na tuto otázku má jen velmi málo společného s tím, s jakými mentálními stavy nebo činy se osoba identifikuje. Máme za to, že jedinec je vhodným subjektem kompenzace jen tehdy, pokud jde o tutéž bytost jako ten, komu byla způsobena újma. Ale nemyslím si, že to, zda jde o tutéž bytost pro potřeby kompenzace, je rozhodnuto tím, zda se kompenzovaná bytost identifikuje s charakteristikami poškozené bytosti. Vezměme si zmiňovaný příklad Phinease Gagea. Mám za to, že nehledě na to, jak odlišné mentální charakteristiky Gage po svém zranění nabyl a jaké důvody řídily jeho jednání, a nehledě na to, že jeho retrospektivní postoj k jeho minulým charakteristikám a důvodům mohl být odmítavý, kompenzaci za své zranění, pokud bylo například způsobeno tím, že zaměstnavatel používal levné a nebezpečné výbušné směsi, si zasloužil.

K velmi podobným závěrům můžeme dospět, když se zamyslíme nad otázkou přisuzování práv.

Jen proto, že usedlá matka nemá empatický přístup k psychologii nespoutané dívky, není možné vyvozovat, že není legitimním vlastníkem majetku, který od svého mládí nastrádala. Vlastnictví majetku má jen málo společného s psychologickou výbavou či charakterem člověka a ještě méně s jeho subjektivním postojem ke svému vlastnímu životu. Vyvlastnit něčí majetek jen proto, že je ochoten tvrdit, že „ta mladá, nespoutaná dívka, to už nejsem já“, by bylo zcela absurdní. Obdobné je to s dalšími právy či závazky, které předpokládají identitu. Manželský svazek nepozbývá platnosti tím, že se jeden z partnerů cítí být už někým jiným, než když do svazku vstupoval. Samozřejmě že takové změny mohou iniciovat rozpad takového svazku, ale jeho zánik nespočívá v radikální proměně smlouvou vázaných jedinců.

Zdá se tedy, že některé i-postoje jsou vůči změnám identifikačních vzorců lidských bytostí zcela imunní, byť některé aspekty určitých i-postojů jimi jsou částečně determinovány. Proč tomu tak je? Pokusme se nyní poodstoupit od detailů subjektivních teorií a zamyslet se nad tím, co na obecné rovině proces konstituce identity, o kterém tyto teorie hovoří, vlastně je a co jím dosahujeme.

Nejprve jsme se zabývali představou, zda subjektivní teorie definují lidskou identitu v doslovném smyslu slova, ze kterého můžeme vyvodit kritéria toho, kdy lidské bytosti vznikají, za jakých okolností přežívají v čase a co konstituuje jejich zánik. Přestože lze ambice citovaných autorek na takové otázky

odpovědět doložit v jejich textech, dospěli jsme k závěru, že tyto pokusy nemají šanci na úspěch. Přešli jsme tedy k hypotéze, že by výroky autorek o přežití či totožnosti a odlišnosti osob byly míněny pouze nějak volně a metaforicky, a pokusili jsme se dát této myšlence pevnější formu tím, že jsme vymezili pojem praktické identity a ukázali, že texty autorek by se daly chápat také tak, že se snaží definovat jakousi jednotu a kontinuitu kapacit, díky kterým můžeme dané osoby chápat jako subjekty i-postojů. Tato myšlenka je založena na předpokladu, že člověk má kromě oné doslovné, metafyzické identity, která není produktem jeho vůle, také ještě praktickou identitu, kterou si může utvářet sám. Potíž je v tom, že se naše i-postoje vůči dané osobě, jak se zdá, většinou odmítají přizpůsobovat tomu, jak tato osoba formuje svou praktickou identitu.

Diagnóza tohoto problému leží v pochopení skutečné podstaty toho, co se skrývá za pojmem praktické identity. Přestože všechny autorky poměrně konzistentně užívají pojem identity či jednoty při popisu toho, co definují, Schechtmanová občas sklouzne k pojmu *sebepojetí*.¹⁰⁶ Tato drobná změna v pojmosloví má však zásadní význam. V okamžiku, kdy začneme zvažovat, jakou roli hraje ve zdůvodnění našich i-postojů sebepojetí (na rozdíl od zavádějícího pojmu identity), uvědomíme si, že ne příliš významnou. Sebepojetí je primárně expresí toho, kte-

106 Viz např. tamt., s. 94–95.

ré ze všech vlastností, jež mne jako lidskou bytost objektivně charakterizují, já sám považuji za důležité a hodnotné a které záměrně promítám do svého okolí. To jsou právě ty, které podle teorie Schechtmanové hrají centrální roli v mém narativu a podle teorie Korsgaardové jsou projevem mé vůle a řídicími důvody mého jednání. Ještě jinak bychom mohli popsat sebepojetí jako to, čeho si na sobě skutečně cením a pro co jsem ochoten mnohé obětovat. Ovšem jakou roli hraje taková autobiografie v otázce zodpovědnosti a relevantních emocionálních reakcí, v otázce kompenzace, egoistického zájmu či snad samotného přežití?

Viděli jsme, že to, zda si za určitou vlastní charakteristikou takřikajíc stojím, má vliv na míru zodpovědnosti za tuto charakteristiku a za činy, které jsou jejím důsledkem. Jestliže je akt úkladné vraždy důsledkem hluboké a přiživované nenávisti vraha vůči osobě z určitého etnika, pak takový člověk nese nejvyšší míru viny. Je-li však zabití způsobeno tím, že člověk, který je obvykle opatrný a ohleduplný řidič, přejeede cyklistu, protože je šero, cyklista nebyl označen a řidiče ve voze rozptylovaly neposedné děti, pak je míra viny mnohem nižší. Ovšem ani skutečnost, že se s daným činem či impulzy, které k němu vedly, neztotožňuje, jej odpovědnosti zcela zprostit nedokáže. Ještě menší vliv má sebepojetí či sebehodnocení na to, zda si zasloužím kompenzaci za minulé újmy. I když se mé sebepojetí může za tu dobu radikálně změnit, nemá to žádný vliv na to, zda si kompenzaci

zasloužím. Nejvýše to ovlivňuje to, co pro mě bude adekvátní kompenzací. A zcela nulový vliv má sebepojetí na otázku přežití, protože je absurdní si myslet, že změna sebepojetí znamená smrt.

Dospěli jsme tedy k dílčímu závěru našeho zkoumání. Subjektivní teorie osobní identity, pracující s myšlenkou sebekonstituce osob pomocí subjektivních postojů ke svým vlastním charakteristikám, neposkytují ani adekvátní metafyzické kritérium identity člověka, ani nevymezují žádnou zřetelnou praktickou jednotu, která by zdůvodňovala expresi i-postojů vůči lidským osobám. Mám za to, že subjektivní konstrukce identity celkově selhává.

3.8 Subjektivní aspekty Parfitovy teorie

Vraťme se však nyní k teorii D. Parfita, protože při bližším pohledu na některé jeho příklady je zřejmé, že koncept identifikace hraje v jeho teorii také určitou roli. Konkrétně mám na mysli jeho analýzu závazků v příkladu s mladým ruským socialistou. Připomeňme si, že jde o člověka, který má obavy, že v budoucnu ztratí své socialistické ideály, a když zdědí velký majetek, nebude jej chtít rozdat mezi soudruhy rolníky, což je představa, která se mu nyní velmi příčí. Proto sepíše dokument, kterým se zavazuje zbavit tohoto majetku, a zaváže také manželku, která může onen dokument revokovat, že to nikdy nesmí udělat. Parfit má za to, že když ona situace skutečně nastane a on ji bude žádat o zrušení svého slibu

a revokaci dokumentu, neměla by podlehnout. Takový postoj podle Parfita reflektuje pochopení povahy redukcionistického pojetí osobní identity, neboť manželka chápe, že jedinec, který ji žádá o zrušení slibu, není týž jako ten, komu slib dala.

O tom, že je tento příklad ilustrací role sebekonstituce v osobní identitě, svědčí tato slova, která Parfit vkládá socialistovi do úst: „Své současné ideály totiž považuji za naprosto stěžejní pro to, kým jsem. Pokud je ztratím, chci, aby sis myslela, že jsem přestal existovat. Chci, abys svého manžela v té době považovala nikoli za mě, tedy muže, který tě nyní žádá o tento slib, ale za mé zkažené pozdější já.“¹⁰⁷ Podle této citace totiž o tom, zda je mladý socialista totožný se starým zbohatlíkem, zjevně rozhoduje nikoli to, že jednoho charakterizují socialistické ideály, zatímco druhý už je nemá, ale to, že se mladý socialista odmítá ztotožnit s charakteristikami zbohatlíka. A je zde explicitně řečeno, že mladý socialista v takovém případě již nebude existovat.

Mezi touto koncepcí a teoriemi, kterými jsme se zabývali výše, je jistý terminologický rozdíl. Zatímco u výše uvedených teorií jsme hovořili o více osobách v jednom těle, Parfit popisuje existenci více já v rámci jedné osoby. Ovšem důsledek je prakticky stejný. Parfit navrhuje, abychom jednotkou našich praktických postojů učinili ono já, tedy entitu charakterizovanou silnou psychologickou spojitostí, a nikoli

107 Parfit (1984), s. 327.

celou osobu. Příklad se sice týká pouze závazků, jako jsou sliby, ovšem zdá se, že jeho rozšíření na další i-postoje je nevyhnutelné. Příklad totiž naznačuje, že pokud se jedno já neidentifikuje s charakteristikami anticipovaného budoucího já, nemůže s ním být identické, a proto i-postoje, které ostatní zastávají vůči jednomu já, nejsou přenosné na jiné já.

Mohli bychom nyní projít znovu celou řadu i-postojů, jako jsme to učinili u předchozích teorií, abychom ilustrovali, že naše aktuální i-postoje jsou v rozporu s Parfitovými výroky. To by však pravděpodobně bylo nepochopení toho, co Parfit svou teorií požaduje. Podle něj bychom *měli* tyto své i-postoje *změnit*, protože nás k tomu váže redukcionistické pojetí osobní identity. Osoba se podle něj může skutečně fragmentovat do jednotlivých já a my bychom měli své i-postoje změnit tak, aby reflektovaly jednotu těchto já a ne jednotu osoby.

Když si však uvědomíme, jak radikální důsledky taková změna postojů má, začneme vážně pochybovat o tom, že taková teorie je rozumná. Bizarní implikace Parfitem navrhovaných změn v oblasti lidských závazků dobře zmapoval Simon Beck ve stati *Parfit and the Russians*.¹⁰⁸

Beck vychází ze dvou Parfitových předpokladů týkajících se závazků. První předpoklad je, že každý jedinec může zavázat slibem pouze sám sebe. Není tedy možné, abych například zavázal k nějakému

108 Beck (1989).

činu svého bratra. Druhý předpoklad je, že jedince může ze slibu vyvázat pouze ten, komu byl daný slib dán. Dám-li tedy slib své manželce, je to zase pouze ona, kdo mne z něj může vyvázat, a ne někdo jiný.

Beck ukazuje, že Parfit nemůže při svém pojetí ve skutečnosti přijímat oba dva tyto principy, což je ale problém pro jeho tezi, že manželka se chová správně, když odmítá dokument revokovat. Socialista požaduje po své manželce, aby mu slíbila, že nezruší platnost dokumentu, kterým se zavázal rozdělit svůj majetek. Podle jeho mínění on sám už v té době nebude existovat a místo něj bude existovat starý zbohatlík, který ovšem nebude mít podle druhého principu právo manželku z tohoto slibu vyvázat, protože to bude někdo jiný, než komu manželka slib dala. Situace je podobná, jako kdyby manželka dala slib někomu, kdo pak zemře, a tedy ji nebude moci dané povinnosti zprostit, protože už prostě nebude existovat. Zde tedy vidíme, jak z přijetí principu, podle kterého může člověka vyvázat ze slibu jen ten, komu byl slib dán, plyne Parfitem obhajovaná teze, že by manželka neměla svůj slib porušit.

Beck ovšem poukazuje na to, že tato skutečnost vyplývá pouze tehdy, pokud Parfit přijme, že lze zavázat slibem někoho jiného, což je v rozporu s prvním předpokladem. Podívejme se nyní nikoli na vztah socialisty k jeho manželce, ale na vztah socialisty ke svému starému zkorumpovanému já. Parfit má za to, že právně podložené rozhodnutí mladého socialisty o tom, že se starý zbohatlík vzdá svého

majetku, je v pořádku a pro zbohatlíka závazné. Ovšem jak je to možné, když podle předchozího argumentu je zbohatlík už jiné já než mladý socialista? Vždyť na tom předpokladu stojí tvrzení, že manželka nemusí uposlechnout apely zbohatlíka! Pokud chce Parfit toto přesvědčení udržet, musí přijmout, že je možné slibem zavázat také někoho jiného kromě sebe. Parfit samozřejmě nemá možnost říci, že starý zbohatlík je vázán slibem mladého socialisty proto, že jde o stejnou osobu. Kdyby tuto tezi přijal, měli bychom důvod namítat, že v tom případě může starý socialista vyvázat manželku ze slibu, protože i když je jiným já než ten, komu slib dala, stále je touž osobou.

Zdá se, že jediný způsob, jak může Parfit konzistentně zachovávat oba dva principy, je přijmout, že platnost závazků, které uvalíme na svá budoucí já, je ukotvena v psychologické kontinuitě mezi našimi současnými a budoucími já (a socialista tedy zavazuje sebe v tom smyslu, že zavazuje budoucí osobu, která s ním bude psychologicky kontinuální), zatímco možnost vyvázat někoho ze slibu, který mi dal, je podmíněna silnou psychologickou spojitostí, nikoli pouze psychologickou kontinuitou (a zbohatlík tedy nemůže za své bývalé já vyvázat manželku ze slibu, protože on a toto bývalé já nejsou silně psychologicky spojeni, a tedy jsou jinými já). Jinými slovy, jednotkou, na které operuje první princip, je osoba, zatímco druhý princip se vztahuje na já. Tento

krok ovšem Beck hodnotí jako zcela bezdůvodný a neopodstatněný, a proto má za to, že nezbyvá než oba principy aplikovat na stejné jednotky. Ta jednotka, která je v intencích Parfitovy revizionistické teorie, tedy psychologicky silně spojitě já, však vede k nemožnosti vstupovat do dlouhodobých závazků, neboť tím zavazujeme na dlouhou dobu někoho, kdo v té době už nemusí být stejné já jako my.

Ještě větší komplikace nastanou, pokud začneme zvažovat také identitu manželky. Za tu dlouhou dobu, než se socialista změní na feudála, patrně také prodělá podstatné změny, a je dost dobře možné, že se nebude ztotožňovat se svým mladým já. V Parfitově popisu sice není nic, co by naznačovalo, že manželka projde stejně hlubokou změnou ideálů jako on, ale tato myšlenka není úplně nepravděpodobná. Co když také ona ztratí své ideály? Pokud by k tomu došlo, pak se vůbec nemusí cítit vázána slibem, který dala zamlada, protože také ona již bude jiným já a podle prvního principu jako mladá nemohla zavázat své budoucí já k žádným povinnostem.

Pokud bychom přece jen připustili, že změny, kterými manželka prošla, nejsou tak silné, aby tento závěr zdůvodňovaly, Beck žádá, abychom se zamysleli nad tím, jak silné jsou vlastně změny u socialisty. Víme, že ztratí své socialistické ideály. Podle Becka ovšem rozhodně neztratí své vzpomínky, osobnost a řadu jiných charakteristik. Jestliže se manželka nezměnila natolik, aby nemohla svůj slib zrušit, pak se

zdá, že on ji může ze slibu vyvázat, protože v mnoha podstatných ohledech je to pořád on.

Pointou celého argumentu je, že pokud by byla platnost slibů a jiných forem závazku podmíněna trváním téhož silně psychologicky spojeného já, přestane fungovat instituce dlouhodobého závazku a musí dojít k radikální proměně našich smluvních vztahů. Například samotné manželství mezi starým zbohatlíkem a jeho manželkou by bylo zpochybněno a muselo by se obnovit, neboť to v posledku není také ničím jiným než závazkem. Pokud jsou tyto důsledky jen stěží akceptovatelné, lze přemýšlet o tom, zda nejde o *reductio* Parfitovy pozice.

3.9 Rekapitulace

Na tomto místě bych rád provedl určitou dílčí rekapitulaci toho, co bylo v práci zatím popsáno a čeho bylo dosaženo. Na počátku jsem představil práci D. Parfita, který předložil svébytnou teorii osobní identity a na jejím základě obhájí nutnost revize našich i-postojů. Jednou z myšlenek, která tuto revizi motivuje, je, že život osoby spočívá v existenci určitých elementárnějších jednotek, které jsem nazval „já“, a že naše i-postoje by se měly více zaměřovat na jednotu těchto jednotlivých já spíše než na onu širší jednotu celé osoby. Jestliže dosud byla cílem mého egoistického zájmu celá má osoba v celém svém životě, podle Parfita by to mělo být spíše jen mé sou-

časné já. Jestliže terčem přisuzování zodpovědnosti byly dosud celé lidské osoby, měli bychom se odtud omezit pouze na ta já, která daný čin vykonala. Připomínám, že já je na rozdíl od osoby silně psychologicky spojeno v čase.

Po předvedení Parfitovy teorie jsem postupně představil několik koncepcí, jejichž společným jmenovatelem je snaha jeho revizím zabránit. Johnstonská kritika spočívala v odmítnutí předpokladu, že lze metafyzickou teorií zdůvodnit revizi i-postojů. Podle něj jsou i-postoje zdůvodněny nezávisle na metafyzice osobní identity jejich naprostou přirozeností a fundamentálností. Pokusil jsem se ukázat, že Johnstonovy argumenty při zdůvodňování i-postojů neeliminují potřebu metafyzické teorie.

Poté jsem se zabýval druhou velkou kritikou Parfitovy koncepce – teorií Ch. Korsgaardové – a využil jsem aspektů její teorie k ilustraci celého proudu myšlení v teorii osobní identity, který zdůrazňuje roli aktéra a sebekonstituce při definici tohoto pojmu. Na příkladu teorie Korsgaardové, doplněné o koncepcí Schechtmanové a Rovaneové, jsem ilustroval subjektivní mechanismus sebekonstituce, který, jak se zdá, tyto teorie obhájí. Nato jsem se podrobně zabýval zkoumáním toho, co přesně má tento mechanismus konstruovat a do jaké míry to lze skutečně nazývat osobní identitou. Dospěl jsem k závěru, že dvě různé interpretace intencí těchto autorek nevedou k přijatelným závěrům, a tedy že idea sebekonstituce nedo-

káže adekvátně uchopit pojem osobní identity, který má sloužit jako praktické kritérium zdůvodnění i-postojů.

Nakonec jsem však dospěl k názoru, že sebekonstituční mechanismus je obsažen také v Parfitově teorii, a že tedy tato část teorie nutně trpí stejnými problémy jako teorie jeho oponentek. Obecným závěrem dosavadních úvah je tudíž myšlenka, že to, jaký postoj zaujímá lidská osoba ke svým současným, minulým a předpokládaným budoucím charakteristikám, přáním, emocím, činům, touhám či obecně k sobě samé, hraje jen minimální roli při vymezení osobní identity takovým způsobem, který by nám pak mohl pomoci při uchopení adekvátnosti našich identitu předpokládajících postojů.

V následujících odstavcích je však ještě třeba dořešit několik otevřených problémů. Především jsem zmínil, že subjektivní charakter se projevuje pouze u jistých aspektů Parfitovy teorie, a nelze jej tedy aplikovat na celou koncepci. Pak též stále zůstává otevřená teorie Korsgaardové, u níž bylo také avizováno, že subjektivní aspekty nereprezentují celou její teorii. Na tyto dva body se zaměřím v následujících kapitolách.

IDENTIFIKACE JAKO EPIFENOMÉN

Subjektivní interpretace Parfitovy teorie je sugerována příkladem mladého ruského socialisty, zejména pak výrokem: „Své současné ideály totiž považuji za naprosto stěžejní pro to, kým jsem. Pokud je ztratím, chci, aby sis myslela, že jsem přestal existovat.“ Podle tohoto citátu se skutečně zdá, že o identitě či různosti jednotlivých já může rozhodovat to, jaký postoj zaujme jedno já k jinému. Skutečností však je, že jinde v Parfitově teorii hraje tento subjektivní postoj jen malou roli. Zásadní roli má spíše to, do jaké míry jsou jednotlivé časové úseky osoby psychologicky spojeny, což je však determinováno objektivní přítomností či absencí přímých psychologických vazeb mezi těmito časovými úseky, nikoli postojem, který jednotlivá já mají k jiným já v jiných úsecích. Identita já tedy možná nemusí být produktem subjektivního postoje identifikace, ale důsledkem trvání silné psychologické spojitosti, a postoj identifikace může být až epifenomenem reflexe tohoto stavu.

Rozdíl, na který poukazují, lze možná ještě lépe pochopit pomocí srovnání následujících dvou scénářů:

1. Osoba O projde psychologickou proměnou. Já, které existuje po této proměně, se distancuje od mentálních stavů a činů já, které existovalo před proměnou. V důsledku tohoto aktu distancování se lze tvrdit, že já po změně je jiná entita než já před proměnou.

2. Osoba O projde psychologickou proměnou. V důsledku této proměny lze tvrdit, že já, které existuje po proměně, je jiná entita než já před proměnou. Zároveň na základě reflexe této proměny se já po proměně distancuje od mentálních stavů a činů já před proměnou.

Zásadní rozdíl mezi těmito dvěma scénáři představuje to, v čem spočívá změna identity, tedy zánik jednoho já a vznik jiného. Zatímco v prvním případě tuto změnu způsobuje akt distancování se, ve druhém je způsobena již samotnou proměnou a akt distancování se je pouze doprovodným projevem reflexe této změny. Ve druhém případě je změna identity determinována změnami mentálních stavů prvního řádu. V prvním případě je důsledkem změny mentálního stavu druhého řádu – evaluací a odmítnutím mentálních stavů prvního řádu.

Když jsme hodnotili důsledky Parfitových tezí v příkladu ruského socialisty, interpretovali jsme je pomocí prvního schématu. Stejným prizmatem jsme posuzovali také všechny příklady představené u sub-

jektivních teorií. Hypotéza, kterou nyní prověřujeme, je, že ve skutečnosti bychom měli minimálně u Parfitovy koncepce zaujmout spíše hledisko druhé. První hledisko totiž vyvolává dojem, že o identitě či různosti jednotlivých já by mohl v hraničních případech rozhodovat v zásadě ojedinelý postoj, ve kterém osoba sděluje, že navzdory všem přetrvávajícím kontinuitám se již necítí být tím, kým dříve byla. Zbavit takovou osobu zodpovědnosti jen proto, že tento postoj zaujme, jistě působí nevěrohodně, neboť se změnou tohoto postoje se my ostatní ve svých postojích k této osobě necítíme být vázáni. Ale pokud si uvědomíme, že onen postoj je vlastně až důsledkem hlubokých psychologických změn, kterými daná osoba projde, možná by nebylo tak absurdní zbavit současné já zodpovědnosti za činy já minulého. Důležité je si však uvědomit, že změna subjektivního postoje je až epifenomenem či expresí mnohem hlubších změn a ona sama není tím, co způsobuje změnu identity. Ta je výsledkem již proběhlých objektivních změn. V tomto pojetí již identita není subjektivní relace.

Myšlenka, kterou tato koncepce sdílí se všemi subjektivními teoriemi, je, že lidská bytost může být fragmentována na různé dílčí subjekty a že změny určitého stupně mohou vést k zániku jednoho takového subjektu a ke vzniku jiného. Liší se však v tom, jak velkou roli v těchto změnách hraje postoj dané osoby ke svým charakteristikám.

V části pojednávající o paradoxu identifikace jsme předpoklad o vlivu hlubokých psychologických

proměn na identitu osoby ponechali jako nezpochybnovaný předpoklad a věnovali jsme se jen roli subjektivních postojů v těchto změnách. Nyní ale nastává čas vrátit se o krok zpět a podívat se, do jaké míry je vůbec sama myšlenka, že psychologické změny mohou vést k zániku subjektů a vzniku jiných subjektů v rámci jedné lidské bytosti, nosná.

4.1 Série osob v lidském těle

Myšlenka, že lidská bytost může (v čase) sestávat z různých osob (nebo také lidská osoba z různých já), je bez přehánění zásadním filozofickým příspěvkem do debaty o lidské identitě. Zdá se, že již od dob Locka se zejména různé psychologické teorie osobní identity staví k této myšlence velmi otevřeně. Člověk, seznamující se s relevantní literaturou, snadno podlelehne dojmu, že distinkce mezi lidskou bytostí a osobou či osobou a já je smysluplná a má reálný korelát. Při hlubším studiu se však ukazuje, že tento rozdíl je jen velmi obtížné explikovat a že naše praktické postoje k lidským bytostem rozhodně nijak jasně a jednoznačně tuto distinkci nerozlišují.

Osobně považuji za velmi užitečnou konfrontaci tohoto filozofického názoru s názorem nefilozofickým. Jeden takový přináší stať amerického psychiatra Samuela Barondese.¹⁰⁹ Tato stať je součástí sborníku prací filozofů a neurovědů, jehož ústřed-

109 Barondes (2009).

ní otázkou je, zda v případě, že se radikálně změní osobnost lidského jedince, ať už na základě nemoci či nějaké intervence, bychom měli tohoto jedince považovat za stále stejnou osobu. Jednotliví autoři se mají postupně vyjadřovat k různým (fiktivním) případům radikální psychologické proměny, způsobené: 1. Alzheimerovou chorobou; 2. frontotemporální demencí; 3. hlubokou mozkovou stimulací; 4. steroidní psychózou. Barondes stručně, ale velmi výstižně charakterizuje rozdílný přístup filozofů a psychiatrů k předkládaným případům. Tvrdí, že zatímco filozofové se většinou zabývají zdravými jedinci, pro psychiatry je setkání s takovými postiženími téměř denním chlebem, a když se pokoušejí stanovit diagnózu, výchozím předpokladem tohoto procesu je, že takový pacient je v pozměněném psychickém stavu, trpí poruchou a strádá. „Avšak tito pacienti mají podle mého názoru tolik společného s tím, kým byli v premorbidním stadiu, že neexistuje přesvědčivý důvod se domnívat, že jde o nějakou jinou osobu.“¹¹⁰ Dodává také, že z psychiatrického hlediska není vůbec užitečné se tázat, zda jde jednoznačně o tutéž, či naopak jednoznačně o jinou osobu. Výše uvedené případy mají za následek sníženou schopnost fungovat v celé řadě praktických ohledů a tuto schopnost lze poměřovat na škále GAF (Global Assessment of Functioning). Avšak u všech případů zůstává zachován předpoklad, že jde o téhož jedince, kterému je

110 Tamt., s. 168.

jen třeba pomoci: „Stejně jako považujeme člověka se silnými depresemi, který se může radikálně odlišovat od toho, jak se běžně chová v normálním stavu, za tutéž osobu, jen s depresí, tak bychom měli považovat [člověka pod vlivem steroidní psychózy] za tutéž osobu, jen s určitými funkčními rozdíly, způsobenými chemickými změnami v mozku.“¹¹¹

Samozřejmě že tento osobní názor, byť reflektuje základní východiska psychiatrické praxe, není nepochybnitelný. Bylo by možné proti němu postavit celou výše popsanou filozofickou tradici, která s konceptem osoby pracuje jinak a psychiatrická východiska odmítá. Důvod, proč tento názor na tomto místě zmiňuji, není ten, že bych jej považoval za pádný argument proti této filozofické tradici, ale protože reprezentuje přesvědčení, které lze i v rámci filozofického diskurzu podpořit racionálními argumenty a které, pokud bude obhajoba úspěšná, bude mít také podporu v přesvědčeních mimo filozofickou komunitu.

Klíčovou myšlenkou tohoto přesvědčení je, že i když u dané osoby nastane poměrně radikální psychologická proměna, stále ještě tato bytost zůstane v mnoha ohledech stejná. Z hlediska analýzy i-postojů lze tuto myšlenku rozvinout v tom smyslu, že naše i-postoje představují celý komplex vztahů (ať už jde o vztahy jedince k sobě samému či vztahy jiných osob k tomuto jedinci) a s radikální psychologickou

111 Tamt., s. 169.

změnou se obvykle některé z těchto i-postojů důvodně změní, ale celá řada zůstane důvodně zachována. Na to koneckonců poukazyval už Beck, když zpochybňoval, že změna ideálů ruského socialisty v Parfitově příkladu zdůvodňuje revokaci jeho závazků. Až příliš mnoho z toho, kým dotyčný býval, jednoduše přetrvá i v bytosti starého feudála: nepochybně si bude pamatovat na svůj minulý život, nepochybně si bude vědom toho, jak se z jeho dřívějších názorů vyvinuly názory současné, jistě jeho základní charakterové vlastnosti budou velmi podobné – jestliže dříve neústupně prosazoval zájmy rolníků, bude později možná stejně tvrdohlavě také hájit feudály. Mám za to, že ve všech realistických případech velkých mentálních změn u lidských osob je zcela zdůvodněné se domnívat, že celá řada našich i-postojů vůči těmto osobám zůstává touto změnou nedotčena. V následujících podkapitolách se toto tvrzení pokusím ilustrovat.

4.1.1 *Zodpovědnost*

Vezměme si opět otázku zodpovědnosti, na kterou zastánci teze o možnosti plurality osob v lidské bytosti obvykle sázejí. Představme si nacistického velitele, který během druhé světové války dal ve vyhazovacím táboře rozkaz k mučení a následnému zavraždění velkého množství nevinných lidí. Shodou okolností tento člověk unikl poválečným trestním tribunálům a žil po desítky let v anonymitě a ústraní v cizí zemi. Až potud není tento scénář nepodobný

životním příběhům některých skutečných nacistických pohlavárů jako Erich Priebke či Karl Hass. Oba stáli v pozadí hrozných zvěrstev a byli dopadeni a souzeni až v pokročilém věku. Představme si ale, že by jeden z nich během pozdějšího života prošel hlubokou duchovní a hodnotovou konverzí a pochopil by, jak strašné byly činy, které během války vykonal. V důsledku toho by se například přidal k místní charitativní organizaci a do konce svého života pomáhal chudým a potřebným. Duchovní konverze bývá některými teoretiky citována jako realistický příklad změny identity osoby, a proto bychom podle tohoto předpokladu měli dospět k názoru, že by bylo nelegitimní, v případě, že by byla identita tohoto člověka odhalena, jej odsoudit a potrestat za válečné zločiny. Je toto skutečně postoj, se kterým bychom byli ochotni předstoupit před pozůstalé či přeživší oněch tragických událostí? Bylo by legitimní tvrdit, že tento bývalý nacistický pohlavár se změnil, že jej k jeho minulosti váže jen malé množství psychologických vazeb, a tudíž jeho současné já by nemělo být viněno a souzeno z prohřešků jeho minulého já? Silně pochybuji o tom, že tato odpověď je přijatelná. I v případě, kdyby nedošlo k výkonu trestu z důvodu vysokého věku či zdravotních problémů, by nikdo tuto osobu neváhal označit za jednoznačně vinnou a nescoucí odpovědnost. Naopak tvrdit, že tento člověk je nevinný, by bylo téměř skandální. Jak podobný příklad trefně shrnuje Philippa Footová: „Je naprosto racionální potrestat člověka za to, co udělal, i když

nemáme žádný důvod se domnívat, že to pravděpodobně udělá znovu.“¹¹² Tedy i kdyby byl psychologický profil daného člověka natolik odlišný, že by pro něj dané činy vůbec nepřicházely v úvahu, jestliže je v minulosti spáchal, vina mu náleží. Mám dokonce za to, že kdyby onen jedinec skutečně prošel ryzí hodnotovou konverzí, byl by sám nucen uznat, že minulé činy jsou jeho a vina na něj skutečně padá.

Změnil by se nějak tento soud, kdybychom věděli, že se tento člověk nejen radikálně proměnil (a tedy je jinou osobou či jiným já), ale spíše že jeho charakteristiky, které jej kvalifikují jako lidskou osobu či aktéra, jsou redukovány Alzheimerovou chorobou? Podle některých teoretiků bychom pak zodpovědnost takovému jedinci připisovali nelegitimně. David Shoemaker se například domnívá, že nutnou podmínkou legitimacy připsání zodpovědnosti za nějaké činy je, že daná osoba musí být například schopna reagovat na obvinění, mít relevantní emoce jako stud či být s to posoudit férovost tohoto obvinění.¹¹³ Na tomto přesvědčení je podle mého názoru zrnko pravdy. Vyjádření viny vůči dané osobě nemá smysl, pokud ji tato osoba nedokáže patřičně psychologicky zpracovat a nereaguje na ni patřičným způsobem. Otázka však zní, zda z toho, že vyjádření viny nemá dobrý smysl, pokud osoba nemá dané psychologické kapacity, lze vyvodit, že daná bytost není vůbec zodpovědná.

112 Footová (1957), s. 448.

113 Shoemaker (2009), s. 216.

A o tomto závěru silně pochybuji. Z podobného důvodu, proč nemá smysl vyjadřovat obvinění vůči bytosti v pokročilé fázi demence, nemá to také smysl činit v případě spící bytosti. Ta také není v daném okamžiku schopna na přisouzení viny reagovat relevantními pocity a postoji prostě proto, že jí v tom brání dočasné omezení mentálních schopností. Jistě bychom ale neřekli, že spánek zprošťuje jedince viny. Podobně v případě neurodegenerativních chorob, které snižují praktickou funkčnost postižených osob. Zde také nedává dobrý smysl tyto bytosti vinit z předchozích činů, protože se samozřejmě nemůže dostavit požadovaná reakce. Odmítám však tvrzení, že tím je tato bytost zbavena zodpovědnosti. Je zřejmé, že subjekt, který spáchal ony trestné činy, stále existuje a je možné na něj poukázat, i když exprese relevantních postojů vůči němu by se minula účinkem.

Ještě zřetelněji se nůžky mezi našimi skutečnými i-postoji a i-postoji, které bychom měli, kdyby jejich objekty byla silně psychologicky spojitá já, rozvírají v případě egoistického zájmu a kompenzace. V tomto případě je to ale z toho důvodu, že platnost těchto i-postojů podle mého názoru vůbec nepředpokládá jakoukoli formu psychologické kontinuity na straně jejich objektů, natožpak silnou psychologickou spjitost.

4.1.2 Egoistický zájem

Zastavme se na chvíli u egoistického zájmu. Mnozí autoři, kteří o tomto i-postoji píší, obhajují názor, že

egoistický zájem předpokládá schopnost anticipovat budoucí zkušenosti, a to dále předpokládá psychologickou kontinuitu mezi bytostí, která zájem projevuje, a bytostí, která je jeho terčem.¹¹⁴ Shoemaker například píše: „Můj egoistický zájem o blahobyť určitých budoucích já předpokládá jejich schopnost blahobyť zakoušet, což není splněno u lidských plodů bez rozvinutého mozku, jedinců v permanentním vegetativním stavu či karteziánských myslících substancí.“¹¹⁵ Podle této představy je egoistický zájem zájmem o blahobyť, a ten spočívá výhradně v pozitivních zkušenostech. Pokud jedinec nemůže mít zkušenosti, nemůže mít ani blahobyť, a je tedy iracionální, aby se o tato stadia své existence zajímal. Egoistický zájem může legitimně jevit jen o ta stadia své existence, která může anticipovat a se kterými je spojen psychologickou kontinuitou.

Podle mého názoru je požadavek na nutnost anticipace budoucích zkušeností nedostatečně zdůvodněný a vychází z předpokladu, že zkušenosti jsou tím jediným, na čem nám v životě záleží. Kromě toho že toto přesvědčení bylo filozoficky zpochybněno,¹¹⁶ existují poměrně přesvědčivé případy, které odhalují rozšířené vzorce egoistického zájmu navzdory možnosti anticipace. Uvedme si nejprve příklad

114 Viz např. Martin (2008), Shoemaker (2007), Schechtmanová (1996), Parfit (1984).

115 Shoemaker (2007), s. 323.

116 Viz např. Nozick (1974), s. 42–44.

situace, ve které by takový zájem byl podle mého názoru zcela na místě.

V roce 2013 přinesl kanadský deník *National Post*¹¹⁷ zprávu o jednom torontském anesteziologovi, který byl obviněn ze sexuálního zneužívání pacientek, které se nacházely v částečné anestezii pod vlivem sedativ. V tomto konkrétním případě byly pacientky při vědomí, avšak nemohly se nijak bránit. Kdyby jim lékař předem oznámil, jak s nimi hodlá během zákroku zacházet, jistě by měly naprosto legitimní důvody pro egoistický zájem. Otázka zní, zda by tyto důvody vznikaly proto, že tyto ženy mohly anticipovat ony nepříjemné zkušenosti, které měly zakusit během zákroku. Že tomu tak není, podle mého názoru ukazuje drobná hypotetická úprava tohoto případu. Představme si, že anesteziolog tyto ženy neuvede jen do částečné anestezie, ale do anestezie úplné, takže během zákroku budou v bezvědomí. Předpokládejme dále, že si dá dobrý pozor, aby jeho zavrženíhodné činy nezanechaly žádné stopy, takže po zákroku nebudou tyto ženy nijak fyzicky ani psychicky traumatizovány. Jsem si jistý, že kdyby lékař ženám oznámil své úmysly před operací, byly by zcela oprávněně zděšeny. Kdyby lékař dodal: „Nemějte ale obavu, během anestezie nic neucítíte a já nezanechám žádné stopy,“ jistě by to považovaly za velmi špatný vtip.

117 Jones, A. (2013, November 19).

Proč bychom však měli považovat zájem těchto žen za zdůvodněný? Koneckonců fakta jsou jasná: ženy budou v bezvědomí, takže nemohou negativní zkušenosti prospektivně anticipovat ani si je retrospektivně pamatovat. Tyto zkušenosti nebudou nijak figurovat ve zřetězení mentálních stavů, které podle tradiční koncepce egoistického zájmu tento zájem zdůvodňují. Platí-li tradiční koncepce, jejich zájem musí být iracionální. Já však mám za to, že je legitimní, a věřím, že bych pro toto tvrzení našel širokou podporu.

Musí tedy existovat alternativní vysvětlení. Musí existovat také nějaká forma *nezkušenostního* egoistického zájmu, který je orientován nikoli na to, jaké zkušenosti bude osoba v budoucnosti mít, ale v jakých podmínkách či stavech se bude nacházet, nehledě na to, zda si jich bude vědoma. Naštěstí existují také další formy nezkušenostního egoistického zájmu. Vhodným příkladem je praxe ustanovení tzv. dříve vyjádřené vůle. Jde o vyjádření přání či vůle, které lidé formulují, když mohou důvodně očekávat, že se dostanou do stavu, kdy nebudou kompetentní vyjadřovat své preference. Tato forma nekompetence může mít různou podobu. Může jít o sníženou praktickou funkčnost v důsledku postižení neurodegenerativní chorobou, ale také o stadium dočasného či permanentního bezvědomí. Někdy dokonce určitá podoba takové dříve vyjádřené vůle stanovuje, zda je možné dané osobě odebrat orgány pro potřeby transplantace, jakmile je potvrzena mozková smrt.

Tento případ je obzvláště zajímavý, protože nejenže je takový člověk ve stavu permanentního bezvědomí, ale takový člověk je mrtev. A jistě nelze anticipovat stav bytí mrtev. Přesto je pro mnohé lidi velmi důležitou otázkou, zda jejich orgány budou odebrány, či nikoli. Navíc skutečnost, že je praxe dříve vyjádřené vůle implementována a respektována v řadě zemí, ukazuje, že tento typ egoistického zájmu bere vážně, a tudíž jej nepovažujeme za iracionální.

Proto bych si dovilil nesouhlasit se Shoemakerovým vymezením egoistického zájmu, které považuji za příliš úzké. Je nesporné, že otázka, zda mé budoucí zkušenosti budou spíše kladné než záporné, je důležitým (možná tím nejdůležitějším) aspektem mého zájmu o vlastní budoucnost. Nevyplývá z toho ovšem, že tento zájem není legitimní v případě absence možnosti anticipovat budoucí zkušenosti. Podle mého názoru je egoistický zájem ukotven v ambici každého člověka *žít hodnotný život* a sdílím přesvědčení všech odpůrců hédonismu a jiných subjektivních teorií blahobytu, že hodnota života není vyčerpána zkušenostmi či jinými mentálními stavy, kterými je vyplněn. Z toho však plyne, že egoistický zájem také nemusí být uspokojen pouhým dosažením pozitivních mentálních stavů a eliminací těch negativních. I když lidská bytost v PVS nemůže mít žádné zkušenosti, a tedy vnímat újmu, neznamená to, že to, jak je s ní zacházeno a v jakých podmínkách se vyskytuje, nemá vliv na hodnotu jejího života, a že by bylo iracionální, kdyby se ještě za svého aktivního

života snažila zajistit, aby tyto podmínky byly co nejlepší a v souladu s jejími přáními.

Pokud jsou tyto úvahy správné, ukazují, že egoistický zájem je i-postoj, který není zdůvodněn nejen silnou psychologickou spojitostí, ale ani psychologickou kontinuitou. Zdá se, že egoistický zájem může být legitimní v případech, kdy je mezi jeho subjektem a cílem jen malé množství přímých psychologických vazeb, ale i v případech, kdy mezi nimi nejsou psychologické vazby žádné.

4.1.3 *Kompenzace*

Nyní se podívejme na otázku, zda je nutnou podmínkou legitimacy kompenzace bytosti za předchozí újmu její silná psychologická spojitost s bytostí, jíž byla újma způsobena. Mám za to, že bude stačit, když se znovu zamyslíme nad výše zvažovaným příkladem Phinease Gagea. Zde jsme promýšleli otázku, zda si Gage zaslouží kompenzaci, i když už se neidentifikuje s bytostí, které byla způsobena újma. Nyní ponechme otázku identifikace stranou a zamysleme se nad tím, zda si zaslouží kompenzaci, když se po zranění radikálně změní, a tudíž už nebude silně psychologicky spojen s bytostí, která byla původně zraněna. Mám za to, že se u tohoto případu nemusíme příliš dlouho zdržovat. Stejně jako jsme výše dospěli k názoru, že kompenzace je na místě, i zde mám názor podobný. Fakt, že Gage po zranění bude značně odlišný od Gagea před zraněním, je zde irelevantní. Jeho radikální proměna byla

důsledkem právě onoho zranění, a bylo by skandální mu kompenzaci odepřít s tím, že jde už o jiné já, které zraněno nebylo.

Možná nás ale k tomuto názoru svádí představa, že pozdější Gage byl stále ještě psychologicky kontinuální s předchozím. Řetězec mentálních stavů koneckonců nebyl zraněním přerušeno. Možná byl na nějakou dobu oslaben, avšak celá řada mentálních stavů, včetně řady vzpomínek, byla jistě zachována.

Podívejme se proto na jiný příklad, který bude ilustrovat tezi, že ani psychologická kontinuita není nutná pro legitimitu kompenzace. Představme si silnou kuřačku, která otěhotní a není ochotna se během těhotenství tohoto zlovyku vzdát. Je obecně známo, že toxické látky mohou plodu během těhotenství a bezprostředně po porodu způsobit řadu obtíží, ale mohou také dramaticky zvýšit riziko, že se u jedince v pozdějším věku rozvine astma či srdeční vada. Dejme tomu, že zvažujeme případ takového jedince a můžeme bezpečně kauzálně dovodit příčinu jeho obtíží v matčině kouření během těhotenství. Otázka zní, zda má takový člověk právo požadovat po matce kompenzaci za újmu na zdraví, kterou mu svou nedbalostí způsobila. Můj názor je, že takový požadavek je legitimní, i když zde prokazatelně neexistuje vztah psychologické kontinuity mezi dospělým člověkem, který má být kompenzován, a plodem, kterému byla způsobena újma, protože tento plod v době, kdy mu byla újma způsobena, ještě možná žádné mentální stavy neměl. Zdá se tedy,

že kompenzace vyžaduje nejvýše biologickou kontinuitu, a nikoli psychologickou.¹¹⁸

Obdobné závěry plynou, myslím, v případě kompenzace člověka, který se nachází v PVS. Dejme tomu, že PVS u tohoto člověka nastane kvůli tomu, že jeho zaměstnavatel zanedbá bezpečnostní podmínky na pracovišti. Souhlasím, že tvrdit, že taková bytost by měla být kompenzována, se zdá na první pohled absurdní. Jak je možné kompenzovat lidský organismus ležící v bezvědomí na nemocničním lůžku? Vzpomeňme si však na rozlišení mezi *nárokem* na kompenzaci a *adekvátností* kompenzace, který byl popsán v části o přiměřenosti subjektivních teorií. Je zcela jasné, že pro bytost v PVS nemůže být žádná kompenzace adekvátní, protože nemůže vnímat a nemůže si žádné formy kompenzace užít. Kompenzace v takových případech připadne obvykle na pozůstalé příbuzné. Co ovšem tento přenos zdůvodňuje? Kdybychom místo těchto příbuzných vyplatili kompenzační částku třeba bývalým spolupracovníkům postiženého, jistě by to vyvolalo odpor. Ale proč? Důvodem je, že příbuzní jsou právě příbuznými bytosti, které kompenzace náleží. Skutečnost, že si ji tato bytost nemůže užít, zdůvodňuje přenos na příbuzné, ale nijak ji nezbavuje statusu bytosti, které kompenzace *náleží*. Bytost, která leží na nemocničním lůžku, je samozřejmě stejná jako ta, které byla způsobena těžká újma a která by měla být

118 Tento příklad naznačuje Shoemaker (2007), s. 338.

kompenzována, kdyby to jen mělo z praktického hlediska smysl.

Závěr těchto úvah bude podobný, jako byl závěr mých úvah, když jsem dokončil analýzu subjektivních teorií. Tam jsem dospěl k přesvědčení, že naše i-postoje *de facto* příliš nereflektují to, do jaké míry se jejich objekt identifikuje se svými minulými či budoucími já či se od nich distancuje. Jinými slovy, naše i-postoje se neřídí tím, jak se jedinec sebekonstituuje či jaké je jeho sebepojetí. Poté co jsem odmítl subjektivní teorie, jsem si však položil otázku, zda jsou naše i-postoje snad lépe vyladěny na objektivní změny v psychologické spojitosti jednotlivých časových stadií lidských bytostí. Můj závěr v této otázce je velmi podobný závěru předchozímu: Naše skutečné i-postoje jsou na psychologickou spojitost vázány jen málo – i v případě, že jsou dvě fáze v životě lidské bytosti jen slabě psychologicky spojeny, máme stále za to, že i-postoje, jejichž objektem byla daná bytost v jedné své fázi, jsou legitimně přenosné i na tu druhou. U některých těchto postojů lze však jít ještě dále a tvrdit, že nejsou podmíněny ani psychologickou kontinuitou.

Nyní ovšem opět můžeme vznést námitku, že tento závěr nijak nevyvrací pointu Parfítova původního argumentu. Parfít si může být docela dobře vědom toho, že naše aktuální i-postoje nesledují sílu psychologické spojitosti v životě lidských bytostí. Tvrdí však, že pochopení pravdivosti redukcionismu a zejména pak tvrzení, že osobní identita v čase je

dána platností relace R, tedy psychologické spojitosti a kontinuity, nám dává dostatečný důvod k tomu, abychom naše i-postoje reformovali tak, aby zohledňovaly stupeň psychologické spojitosti. Stručně řečeno, aktuálně naše i-postoje nemají navrhovanou podobu, ale *měly by* ji mít.

Výše jsem poukázal na to, že tento požadavek může u některých i-postojů vést k tak radikálním revizím, že je až obtížně představitelné, jak by vypadalo pole lidských vztahů, kdybychom se o takovou reformu pokusili. Nyní bych se však rád zaměřil na jiný problém. Mám totiž za to, že ani samotné přijetí redukcionismu nás nezavazuje k navrhovaným revizím.

5. CO SKUTEČNĚ PLYNE Z REDUKCIONISMU

5.1 Psychologická spojitost, nebo kontinuita?

Vraťme se zpět k podstatě relace R. Jde o relaci, která v Parfitově teorii hraje dvojí funkci. Pokud je tato relace jedinečná, a tedy v čase nedochází k jejímu rozvětvení, lze ji ztotožnit s numerickou identitou osoby v čase. Také je ale relací, na které nám podle Parfita prakticky záleží, tedy relací, která determinuje legitimitu našich i-postojů. (Pro tuto funkci již nemusí být nerozvětvená.) Relace R má ovšem dvě složky: psychologickou spojitost, která je dána přítomností přímých psychologických vazeb mezi jednotlivými časovými fázemi existence lidské osoby, a psychologickou kontinuitu, která je dána zřetězením silné psychologické spojitosti. Z těchto dvou konstitutivních relací je jedna – psychologická spojitost – stupňovitá. Když Parfit obhájí navrhované revize, opírá se o následující obecný princip:

Jestliže jedna z relací, které zdůvodňují naše i-postoje, platí v menší míře, pak je legitimní, aby také tyto i-postoje platily v menší míře.¹¹⁹

Důsledky pro naše i-postoje jsou zřejmé. Například můj egoistický zájem o vlastní budoucnost by měl reflektovat skutečnost, že i když bude pravděpodobně v budoucnosti existovat někdo, kdo bude psychologicky kontinuální s mým současným já, zároveň také bude toto budoucí já se mnou patrně méně psychologicky spojitě, než bude mé zítřejší já. V důsledku toho není projevem iracionality, když se o své vzdálené budoucí já budu strachovat a starat méně než o své zítřejší já.

Podobně i další i-postoje, které k osobám zastáváme. Připisování zodpovědnosti či kompenzace by také mělo reflektovat skutečnou míru psychologické spojitosti mezi osobou, která čin provedla nebo které byla způsobena újma, a osobou, která má být viněna či kompenzována.

Problém je v tom, že tento princip podle mého názoru nejsme nuceni přijmout, a to ani v případě, že zastáváme redukcionismus a jsme přesvědčeni, že relace R je to, na čem nám prakticky záleží. Myslím si, že bychom Parfitovu úvahu mohli obrátit a hájit právě opačné stanovisko na základě tohoto principu:

119 Parfit (1984), s. 314.

Jestliže se relace R skládá ze dvou relací zdůvodňujících naše i-postoje, z nichž jedna není stupňovitá, pak je legitimní, aby naše i-postoje zůstaly konstantní, i když druhá zdůvodňující relace platí v menší míře.

V redukcionistickém pohledu na osobní identitu není nic, co by nám bránilo přijmout tento princip spíše než Parfitem předpokládaný princip.

Když jsme se podrobně zabývali Parfitem navrhovanými revizemi v oblasti racionality egoistického zájmu, viděli jsme, že podporuje preferenci svého principu analogií s příbuzenskými vztahy. Lidé většinou mají příbuzenské vztahy s řadou jiných lidí. Avšak tvrdit, že jen proto mají všichni tito lidé nárok na stejné ohledy (reflektované například ve stejné hodnotě dědictví), by bylo nelegitimní. Všichni totiž, zdá se, přijímáme, že mezi příbuznými lze legitimně diskriminovat na základě blízkosti příbuzenského vztahu a síly příbuzenských vazeb – naši partneři a potomci mají přednost před strýci, tetami, bratrance a sestřenicemi. Příbuzenské relace mají tedy konstantní a stupňovitou složku, a vidíme, že ona konstantní složka má mnohem menší význam. Na základě této myšlenky Parfit formuluje svůj obecný princip o vztahu mezi složkami relace R a i-postoji a generalizuje jeho aplikaci na všechny i-postoje.

Problém je opět v tom, že ani tento příklad nemůžeme přijmout a můžeme oponovat protipříklady. Za-

mysleme se nikoli nad vztahem *být něčí příbuzný*, ale nad vztahem *být něčí dítě*. Mnoho lidí by souhlasilo s tvrzením, že přestože síla našich emocionálních a sociálních vazeb na naše jednotlivé děti se může různit, měli bychom na všechny z nich brát stejné ohledy, *protože jsou všechny stejnou měrou našimi dětmi*. Toto přesvědčení však jde přímo proti našemu přesvědčení ohledně širších příbuzenských vztahů. Zdá se tedy, že v některých případech jsme ochotni strukturovat naše vztahy k jiným na základě *míry* našich vzájemných vztahů, zatímco v jiných případech je důležitější fakt, že se v daném vztahu vůbec nacházíme, nehledě na to, jaká je jeho intenzita. Proto nelze z Parfitovy analogie vyvodit konkluzivní závěry ohledně i-postojů a nejsme nuceni přijmout jeho princip. Můžeme tedy například oponovat, že přestože jsou mé psychologické vztahy k mému velmi blízkému budoucímu já mnohem silnější a bohatší než mé vztahy k mému já za dvacet let, můj egoistický zájem by měl reflektovat skutečnost, že obě dvě jsou prostě *moje* já (tedy já v rámci téže psychologicky kontinuální osoby, či dokonce v rámci téže biologicky kontinuální lidské bytosti, jak jsem se snažil ukázat), a být konstantní.

Na střet těchto dvou principů je možné se podívat ještě z jiného pohledu. Viděli jsme, že Parfit operuje s dichotomií osoba–já. Osoba je entita, která je vymezena relací psychologické spojitosti. V důsledku toho obvykle osoby existují v čase déle. Já je naopak entita, která je vymezena psychologickou spojitostí,

a protože ta se v čase oslabuje, i když kontinuita trvá, jednotlivá já existují po kratší dobu než osoby.

Parfitova preference jeho vlastního principu v podstatě znamená preferenci já jakožto legitimních cílů našich i-postojů. Jde o přesvědčení, že pokud lze život lidské bytosti segmentovat na entity zvané osoby a entity zvané já, pak bychom naše i-postoje měli regulovat s ohledem na já, nikoli na osoby – zanikne-li jedno já a vznikne jiné, mělo by se to odrazit v našich i-postojích. Pro toto tvrzení však v samotném redukcionismu opět nelze nalézt oporu a lze racionálně hájit princip opačný – naše i-postoje bychom měli regulovat s ohledem na celé osoby, nikoli já.¹²⁰

Výhody, které by to přineslo, jsou zcela patrné. V současné praxi, zdá se, reflektují naše i-postoje míru psychologické spojitosti jen okrajově, a k tomu, aby tomu tak bylo, bychom potřebovali velmi radikálně změnit naše sociální vztahy. Kdybychom obhájovali ukotvení i-postojů v psychologické kontinuitě, možná by to také vyžadovalo jisté revize, ovšem ty zdaleka nebudou tak drastické jako v případě navrhovaného ukotvení v psychologické spojitosti.

120 Ve skutečnosti je problém ještě složitější, protože, jak již bylo naznačeno, jednotlivé i-postoje se mohou lišit v tom, které relace v lidském životě je zdůvodňují. K tomuto tématu se ještě vrátíme.

5.2 Pouze relace R?

Na tomto místě bych však proti Parfitově koncepci rád předložil ještě jeden metodologický argument, jehož cílem je ukázat, že z redukcionismu neplyne konkluzivně ani to, že je to právě výlučně relace R, tedy psychologická kontinuita a spojitost, která zdůvodňuje naše i-postoje. Aby byl tento argument jasný, bude dobré ještě jednou podstoupit o několik úrovní pohledu výše a podívat se znovu na to, o co velmi obecně jde na poli mezi metafyzickou teorií osobní identity a praktickou teorií i-postojů.

Tím nejobecnějším cílem je stanovit podmínky, za kterých budou tyto různé i-postoje legitimní, tedy určit, za jakých okolností je racionální se starat o vlastní budoucnost, kdy je v pořádku vinit osobu z minulých prohřešků, zda je férové odčinit osobu za újmu, která na ní nebyla spáchána, a podobně. Pro názornost se opět soustředíme na jeden postoj – egoistický zájem. Parfit navrhuje, abychom tento i-postoj ukotvili v relaci R. To znamená, že legitimita mého egoistického zájmu o nějakou budoucí bytost je podmíněna tím, že tato budoucí bytost a já jsme spojeni touto relací. Kdybych takový zájem jevil i o bytosti, se kterými se v tomto vztahu nenacházím, choval bych se iracionálně a mé postoje by byly hodny kritiky. To znamená, že relace R omezuje množství budoucích bytostí, o které mohu legitimně jevit egoistický zájem. Vylučuje mé děti, mou ženu a další příbuzné a všechny ostatní bytosti ve vesmíru. Pozor však:

vylučuje také bytost, která bude ležet na nemocničním lůžku v PVS, pokud u mě z nějakého důvodu dojde k porušení mozkové kůry a já do tohoto stavu upadnu. Důvodem je, že relace R je relací čistě psychologickou, ale můj vztah k bytosti v PVS je již pouze vztah biologické kontinuity.

Mohli bychom se nyní vzepřít a zeptat se, proč by měl být můj zájem o takovou bytost nutně iracionální. Parfit by odpověděl, že je to proto, že na biologické kontinuitě nezáleží – záleží jen na relaci R. Jak máme ovšem přesně chápat toto tvrzení? Jde o tvrzení, že a) lidem na biologické kontinuitě *de facto* nezáleží a jde jim výhradně o relaci R, nebo tvrzení, že b) lidem by na biologické kontinuitě *nemělo* záležet a mělo by jim jít výhradně o relaci R? Je tedy Parfitova teze, že záleží na pouze na relaci R, deskriptivní, či normativní?

Pokud tvrzení interpretujeme jako deskriptivní, pak je zcela jistě mylné. V předchozí kapitole jsme viděli, že lidé *de facto* jeví zájem také o ty fáze své existence, ve kterých je jejich psychologická kontinuita značně narušena či nemají vědomí vůbec, a proto popisují deklarace dříve vyjádřené vůle.

Dojem, že na biologické kontinuitě nezáleží, může být vyvolán tím, že Parfit při své argumentaci využívá řadu myšlenkových experimentů, o které se často opírají psychologické teorie osobní identity. Jde o experimenty jako výměna vědomí, teleportace a podobně, při kterých je obvykle zachována psychologická kontinuita testované osoby, ale její tělo je vyměněno

buď za perfektní duplikát, nebo za tělo někoho jiného. Má se za to, že v takových případech by nám na biologické kontinuitě skutečně nezáleželo, protože by byla zachována kontinuita našeho vědomí.

Problém je v tom, že takové experimenty nám říkají jen velmi málo o tom, na čem nám záleží v situaci, kdy nám technologie vědeckofantastických filmů nejsou k dispozici a kdy se svým tělem nemůžeme zacházet jako se snadno nahraditelným nosičem našich mentálních stavů. V situaci, kdy vše, co má člověk ve svém životě k dispozici, je jedno tělo a proud vědomí, mohou být naše hodnoty nastaveny velmi jinak.¹²¹ A vše nasvědčuje tomu, že i když si vědomé existence ceníme mnohem více než existence čistě animální, není pravda, že nás osud našich těl v PVS vůbec nezajímá. Deskriptivní interpretaci Parfitovy teze tedy považuji za nepravdivou.

Ovšem normativní interpretace není Parfitovi k dispozici. Cílem celé debaty je totiž teprve poskytnout kritéria toho, na čem by nám mělo záležet, tím, že poukážeme na relace, které nás v čase sjednocují, a tím takový zájem zdůvodňují. Původně jsme přece chtěli vymezit kritéria legitimacy egoistického zájmu, připisování zodpovědnosti, kompenzace a podobně tím, že nalezneme relaci, která tyto i-postoje zdůvodňuje. Parfit zvolil psychologickou relaci R, což ovšem oponentům otevírá možnost se ptát, proč by právě tato relace měla zdůvodňovat tyto i-postoje

121 K myšlenkovým experimentům viz kap. 6.

a ne například biologická kontinuita. Odpovědět, že je to proto, že na té biologické by nám nemělo záležet, zatímco na psychologické ano, nás vrací na začátek debaty. V podstatě tato odpověď říká, že bychom neměli jevit egoistický zájem jen na základě biologické kontinuity se svým budoucím já, že by zodpovědnost neměla být připisována jen na základě biologické kontinuity mezi aktérem a bytostí, jíž se zodpovědnost připisuje. Ovšem to, zda jsou tyto i-postoje legitimní či ne, přece mělo být stanoveno volbou zdůvodňující relace. Proto nyní, s poukazem na to, že nezdůvodňují naše postoje, nelze odmítat jiné kandidáty na zdůvodňující relace. Stručně řečeno, normativní interpretace by vedla k argumentaci v kruhu, kdy by legitimita i-postojů byla zdůvodněna relací R a volba této relace by byla zdůvodněna zpětně legitimitou i-postojů v nich ukotvených.

Proto se domnívám, že Parfitův princip je nutně odmítnout. Jeho jediná nekruhová interpretace, deskriptivní interpretace, je mylná. Záleží nám na víc než jen na psychologické kontinuitě a spojitosti. Přijetí redukcionismu nás tedy nutně nezavazuje také k přijetí tvrzení, že to, na čem prakticky záleží, je pouze relace R.

Zároveň s odmítnutím Parfitových argumentů pro zdůvodnění našich i-postojů pomocí relace R však také eliminujeme možnost existence série osob v lidském těle či série já v rámci lidské osoby. Tato možnost by totiž vznikala jen tehdy, pokud by se naše i-postoje skutečně uniformně orientovaly na relace

psychologické spojitosti a kontinuity, a ty by byly v rámci života lidské bytosti narušeny. Předchozí argumenty však ukazují, že není pravda, že se všechny naše i-postoje *de facto* orientují na relace psychologické spojitosti a kontinuity, a není ani důvod se na základě přijetí redukcionismu domnívat, že by se takto orientovat měly.

5.3 Druhý pohled na jednotu aktérství

Nyní nastala vhodná chvíle, abych splatil své dluhy vůči druhému aspektu teorie C. Korsgaardové. Když jsem se jí výše zabýval, obhajoval jsem tvrzení, že filozofka ve skutečnosti pracuje se dvěma jednotícími relacemi. První z nich byla autorská spojitost, jakýsi akt, na základě kterého se jedinec identifikuje s činy a mentálními stavy, a tím se konstituuje. Druhá relace je však jednotu a kontinuita těla, která velmi razantně omezuje proces sebekonstituce, protože Korsgaardová je přesvědčena, že pokud se subjekty činů a mentálních stavů nacházejí v témže těle, pak nutně musejí tvořit jednotu aktérství, neboť toto tělo je jen jedno a je nedělitelné.

Jak jsem se snažil ukázat, tyto dvě relace se mohou dostat do střetu, protože se nakonec ukazuje, že ani jednotu a nedělitelnost těla, tedy prostředku činnosti aktéra, podle Korsgaardové nebrání některým aktérům, aby se distancovali od externích a neautorizovaných změn svých mentálních stavů, a tím se zřekli identity s budoucími aktéry, kteří vzniknou

v důsledku těchto nevíтанých změn a budou nadále obývat tělo, které do okamžiku intervence obýval aktér původní. Stručně řečeno, ani jednota a nedělitelnost těla nakonec nebrání sériové pluralitě aktérů v jednom těle.

Dospěl jsem k závěru, že jedna z těchto jednotících relací musí být opuštěna, a celá kapitola věnovaná subjektivním teoriím identity měla za cíl zdůvodnit, proč bychom měli zamítnout jednotící relaci autorské spojitosti.

Zbývá tedy druhá jednotící relace, se kterou Korsgaardová pracuje, a tou je tělesná jednota. Je však potřeba dobře rozumět tomu, jak je tato relace v teorii používána. Tělesná jednota zde nehraje takovou roli, jakou hraje u tzv. tělesných teorií osobní identity. Tyto teorie tvrdí, že osobní identita spočívá v kontinuitě těla, a tedy každá lidská bytost začíná existovat v okamžiku, kdy začne existovat její tělo, a existuje přesně do té doby, dokud existuje toto tělo. Existence lidské bytosti tedy není nijak závislá na existenci jakýchkoli psychologických kapacit. Jejich nabytí a případné pozbytí nijak neovlivňuje existenci lidské bytosti.

Oproti tomu v teorii Korsgaardové je lidské tělo pouhým nástrojem sjednocení subjektů zkušenosti do téhož aktéra. Připomeňme si opět její centrální tvrzení o nutnosti jednoty všech aktérů: pokud by se potenciálně v jednom těle mohly vyskytovat různé subjekty zkušeností, všechny by musely být tímtež aktérem, neboť všechny mají k dispozici jen jedno

tělo a jeden život, který spolu mohou žít. Z tohoto přesvědčení nijak nevyplývá, že aktér může existovat bez mentálních stavů. Naopak, v okamžiku, kdy lidské tělo přestane vykazovat mentální stavy, aktér zaniká, přestože toto tělo může existovat v PVS i dále. Lidské tělo zde tedy funguje pouze jako jakási izolační vrstva, která brání tomu, aby si jednotlivé vědomé subjekty mohly žít vlastní nezávislé životy. Tato vrstva tyto subjekty unifikuje do jedinečného aktéra a odděluje jej od jiných aktérů. Jinými slovy, přestože teorie Korsgaardové předpokládá jednotu těla, stále je to psychologická teorie osobní identity, nikoli teorie tělesná.

Důležité však je, že ona tělem vynucená psychologická jednota je mnohem přijatelnější kandidát na jednotu, která má zdůvodnit naše i-postoje, než je psychologická spojitost, kolem které by naše i-postoje chtěl strukturovat Parfit. Výše jsem představil argumenty, podle kterých se naše i-postoje zodpovědnosti, egoistického zájmu či kompenzace de facto neřídí silnou psychologickou spojitostí, a kdybychom je takto chtěli strukturovat, minimálně u některých z nich by to mělo velmi razantní dopady na mezilidské vztahy. Mnohem přijatelnější by bylo orientovat naše i-postoje na entity sjednocené psychologickou kontinuitou, jak ji definuje Parfit, či aktérskou jednotou, jak ji popisuje Korsgaardová. Tyto dvě relace se totiž od sebe příliš neliší v tom, že za prvé jde o relace objektivní a za druhé v obou případech jde v podstatě o relace psychologické kontinuity,

kteřá v obvyklém lidském životě na rozdíl od psychologické spojitosti trvá relativně dlouho, někdy po celý vědomý život člověka. A to je právě výhoda, neboť základním nedostatkem ukotvení našich i-postojů v psychologické spojitosti byl fakt, že i-postoje, zdá se, legitimně přetrvávají, i když psychologická spojitost v čase zeslábne. Psychologická kontinuita naopak obvykle přetrvává, a je tedy vhodnějším kandidátem pro ukotvení i-postojů.

Z určitého úhlu pohledu je však jednota aktérství ještě vhodnějším kandidátem než psychologická kontinuita, a to proto, že psychologická kontinuita je definována jako zřetězení *silné* psychologické spojitosti, a tedy pokud psychologická spojitost ze dne na den zeslábne pod kritickou mez (kteřou Parfít vymezuje jako polovinu počtu mentálních vazeb, které lze ze dne na den identifikovat u většiny lidí), přerušuje se i psychologická kontinuita, a tím pomíjejí důvody legitimní exprese i-postojů. Takto například člověk, kterého postihne silná mrtvice, může ztratit nárok na kompenzaci, pokud postižení bude tak silné, že dojde ke kritickému oslabení psychologické spojitosti a s tím přerušeni psychologické kontinuity. A tento důsledek jsme již výše zpochybnili.

Zdá se, že vůči tomuto důsledku je relace jednoty aktérství imunní, a to proto, že jednota těla sjednocuje vědomé subjekty nehledě na to, jak silná jsou psychologická spojení mezi nimi a zda jsou psychologicky kontinuální. Pak tato tělem vynucená jednota umožňuje kompenzaci i ve výše uvedeném případě

oslabení psychologické spojitosti a přerušeni kontinuity. Je-li bytost po mrtvici stále vědomou bytostí schopnou konat rozhodnutí, její tělo ji sjednocuje se všemi předchozími vědomými bytostmi v tomto těle a i-postoje, které jsme zastávali vůči nim, platí i vůči ní.

Tato varianta teorie Korsgaardové je tudíž více v souladu s našimi intuicemi ohledně legitimacy i-postojů než všechny teorie, které jsme dosud rozebírali. Bohužel to však neznamená, že ji lze označit za *správnou* teorii.

Důvodem je, že, jak jsme viděli výše, některé naše praktické zájmy nejsou zdůvodněny v žádné psychologické relaci – ať už psychologické spojitosti, psychologické kontinuitě či jednotě aktérství. Pokud jsou argumenty představené výše přijatelné, řada našich i-postojů přetrvává i v případě, že psychologické kapacity daného jedince nevratně zmizí. Je nesporné, že to platí pro egoistický zájem a základní připsání odpovědnosti a kompenzace.

Tato situace vedla v současné diskuzi k obhajobě pluralistického přístupu k i-postojům, jehož hodnocení bude předmětem poslední kapitoly.

6. PLURALISMUS

S obhajobou pluralistického přístupu přišel v nedávné době americký filozof David Shoemaker. Ten vyšel z přesvědčení, založeného na pečlivé analýze stávajících teorií, že pokud chceme poskytnout adekvátní ukotvení i-postojů, není možné ignorovat jejich povahu ani naše přesvědčení o jejich legitimitě. V tomto tvrzení se opět skrývá útok na metodologii, kterou ve své práci používá Parfit. Ten postupuje od metafyzické analýzy osobní identity a poté, co na základě metafyzických argumentů vybere tu, kterou považuje za nejlepší, ji aplikuje na analýzu i-postojů. Legitimita našich i-postojů je pak ukotvena v Parfitem preferované relaci R, což má, jak jsme viděli, za následek jejich hlubokou reformu a střet s našimi přesvědčeními ohledně jejich rozumné aplikace.

Shoemaker ovšem, inspirován částečně Johnstonovými a Strawsonovými argumenty, které jsme zmiňovali ve druhé kapitole, poukazuje na to, že výsledná reforma i-postojů bude mít mnohdy tak absurdní implikace, že by bylo jen velmi obtížné po lidech ta-

kovou změnu požadovat a novou formu i-postojů ve společnosti implementovat.¹²² Proto navrhuje, abychom argumentační postup obrátili a místo Parfitem zvolené strategie, kdy od metafyzických argumentů přecházíme ke zdůvodnění i-postojů, začneme obráceně a vyjdeme z analýzy našich i-postojů a poté se pokusíme nalézt teorii identity či jiné jednoty, která jim bude nejlépe odpovídat.

V této metodologii se ovšem skrývá určité pokoušení, kterému jsem se snažil vyhnout. Metoda, kdy nejprve analyzujeme své i-postoje, nás může snadno dovést k přesvědčení, že jsou tyto i-postoje vlastně zdůvodněny zcela nezávisle na metafyzických argumentech a žádnou teorii osobní identity v posledku nepotřebujeme. To je názor M. Johnstona, vůči kterému jsem se vymezil ve druhé kapitole.

Naštěstí k tomuto názoru nejsme novou metodologií vázáni a místo toho můžeme usilovat o *reflektovanou vyváženost* našich přesvědčení o legitimitě našich i-postojů a našich přesvědčení o metafyzické povaze lidských bytostí. Jinými slovy, můžeme vyjít od analýzy i-postojů, ponechat si naše nejlepší přesvědčení o tom, kdy jsou tyto postoje legitimní, pokusit se nalézt jednotící relaci, která by co největší množství z nich zdůvodňovala, a pak případně neváhat a reformovat ty zbylé. Výhoda tohoto postupu na rozdíl od Parfitovy metody je, že volba jednotící relace je učiněna s přihlédnutím k aktuální podobě

122 Tento postoj mi Shoemaker sdělil v osobní komunikaci.

i-postojů, a tedy případné reformy budou mít mnohem menší rozsah.

Shoemaker však přišel s do té doby bezprecedentní myšlenkou, že pokud vyjdeme z analýzy jednotlivých i-postojů, není pravděpodobné, že bychom našli jednu jedinou jednotící relaci takovou, že bychom na jejím základě mohli zdůvodnit všechny různé i-postoje. Doslova říká:

... ukázalo se jako nesprávné či minimálně zavádějící domnívat se, že všechny naše praktiky a zájmy týkající se osob jsou jednotné v tom smyslu, že jedno konkrétní (psychologické) kritérium osobní identity je dokáže všechny adekvátně zdůvodnit.¹²³

V jiné stati Shoemaker blíže specifikuje svou vlastní koncepci zdůvodnění jednotlivých i-postojů.¹²⁴

Má za to, že připisování *zodpovědnosti* je zdůvodněno nikoli plnou psychologickou kontinuitou, ale pouze nepřetržitým trváním psychologických elementů, které jsou součástí *volní sítě*, tedy souboru takových vlastností, které jsou nezbytné k učinění rozhodnutí a vykonání činů.

U *anticipace* také inklinuje k názoru, že robustní psychologická kontinuita není nutná. Místo toho po-

123 Shoemaker (2007), s. 337.

124 Shoemaker (v tisku).

stačuje pouhá kontinuita vědomí (conscious awareness).

Co se týče *egoistického zájmu*, zde Shoemaker obhajuje tvrzení, že k tomu, aby egoistický zájem osoby o její budoucí já byl racionální, je postačující a nutné, aby toto já sdílelo stejné hodnoty, vzpomínky, intence, přesvědčení, přání a cíle. Jinými slovy, egoistický zájem je ukotven v plnohodnotné psychologické kontinuitě.¹²⁵

A nakonec se v případě *kompenzace* domnívá, že tento i-postoj může v některých případech zakládat psychologická kontinuita, v jiných však také kontinuita biologická.

Není mým cílem představit detailní Shoemakerovy argumenty pro jednotlivá tvrzení, ani s ním nyní polemizovat. Svě vlastní argumenty týkající se legitimní exprese i-postojů jsem představil ve čtvrté kapitole. Jeho koncepci na tomto místě nastiňuji pouze proto, abych představil pluralistický pohled na zdůvodnění i-postojů, se kterým plně souhlasím, přestože zde nesdílím všechny jeho názory na konkrétní zdůvodnění jednotlivých i-postojů. Jednotlivé i-postoje se ukazují být natolik odlišné, že se zdá velmi nepravděpodobné, že by jejich exprese bylo možné zdůvodnit trváním téže (byť třeba velmi komplexní) charakteristiky v daném lidském životě.

125 Přestože Shoemaker skutečně používá pojem psychologické kontinuity, jeho popis spíše evokuje psychologickou spojitost.

Obrázek vztahu mezi lidskou přirozeností a i-postoji, který z této analýzy krystalizuje, je tedy tento: přestože vnímáme lidské bytosti jako jednotné a integrované objekty, ve skutečnosti jsou naše interakce s nimi a postoje vůči nim orientovány na různé aspekty těchto objektů a jejich legitimní exprese předpokládá vždy kontinuitu toho aspektu, na který se daný postoj orientuje: připisování zodpovědnosti vyžaduje kontinuitu jiného aspektu lidského života než exprese egoistického zájmu a ten opět jinou relaci než anticipace či reidentifikace.

Pluralismus v této podobě je však vymezen ještě poměrně vágně. Jeho přesnější podobu získáme tím, když se podíváme, jak Shoemakerovu teorii kritizovala ve své poslední knize již zmiňovaná Marya Schechtmanová. Schechtmanová pluralismus odmítá. Ovšem odmítá jej z důvodů, které podle mého názoru vznikají jen při jeho nepřesvědčivé interpretaci. V následující části popíši její námitky a vysvětlím, jak chápat pluralismus, aby se nejevil jako absurdní teorie.

6.1 Koncepce osobního života

M. Schechtmanové¹²⁶

Nová teorie M. Schechtmanové má jen málo společného s její narativní koncepcí, kterou jsme představili a kritizovali ve třetí kapitole. Autorka uzná-

126 Schechtmanová (2014).

vá, že při její obhajobě podlehl pohledu, který dnes shledává příliš úzký.¹²⁷ Jde o přesvědčení, které zároveň vysvětluje historickou dominanci psychologických teorií identity. Dalo by se shrnout tvrzením, že vše, na čem nám při interakci s jinými bytostmi (ale i v postojích k nám samotným) skutečně záleží, je vyčerpáno schopnostmi, které Locke nazval *forenzní* – tedy takovými, které nám umožňují být morálními a právními subjekty, které stojí v pozadí naší schopnosti svobodně se rozhodovat a volit a na základě kterých můžeme být legitimně viněni či chváleni. Jde zároveň o kapacity, které nás nejmarkantněji odlišují od ostatních živočichů. Stručně řečeno, historicky nejrozšířenější pojetí lidské přirozenosti nás chápe především jako aktéry a morální subjekty. A protože většina badatelů se také shodne na tom, že aktérství je podmíněno souborem zejména psychologických charakteristik, není již daleko k přesvědčení, že naše existence a perzistence je dána kontinuitou takových charakteristik – tedy k psychologické teorii naší identity.

Mnozí autoři v dnešní diskuzi však mají za to, že náš zájem o forenzní kapacity druhých rozhodně nevyčerpává celé pole interpersonálních zájmů a postojů, a jestliže musíme všechny tyto neforenzní zájmy na základě psychologické teorie identity odmítnout jako nemístné, svědčí to spíš o tom, že bychom měli opustit či omezit přesvědčení, že naše interpersonální

127 V osobní diskuzi.

postoje jsou ukotveny v psychologické teorii identity. Schechtmanová ilustruje důležitost našich neforenzních vztahů na vazbě mezi rodičem a dítětem:

Forenzní schopnosti se nevytvářejí všechny najednou, nýbrž postupně. Člověk, který pečuje o malé dítě, by zcela jistě popřel, že když se u něj tyto kapacity objeví, začne existovat úplně nová bytost. Není to proto, tedy alespoň ne zcela proto, že je zde po celou tu dobu tentýž lidský organismus, ale proto, a to je patrně důležitější, že takový člověk vnímá určitou praktickou kontinuitu. Dlouho předtím, než se objeví forenzní kapacity, existuje mezi rodičem a dítětem vztah, který se projevuje tím, že rodič svému potomkovi zpívá, koupe ho, hraje si s ním na jukanou, čte mu, učí jej, krmí a dělá spoustu dalších činností. Když se u dítěte rozvinou forenzní kapacity a stane se morálně zodpovědnou a racionálně prozíravou bytostí, tyto původní interakce nevyzmizí. Nově utvořený aktér je stále dítě, kterému rodič zpívá, pro které vaří oblíbená jídla, kterému říká vtipy nebo s ním hraje deskové hry; repertoár interakcí se pouze značně rozšíří a rozrůzní.¹²⁸

128 Schechtmanová (2014), s. 79.

Navíc Schechtmanová argumentuje, že forenzní kapacity se prokazatelně mohou rozvinout jen tehdy, pokud je dítě od narození subjektem oněch základních interpersonálních interakcí.

Stručně řečeno, považovat lidské bytosti pouze za morálně odpovědné aktéry je silně zkreslující redukce lidské přirozenosti. Uznání komplexity interpersonálních interakcí však vede přímo do spárů pluralismu či *problému multiplicity*, jak jej nazývá Schechtmanová. Dokud dominoval názor, že to podstatné a definující na každém člověku jsou jeho aktérské a morální kapacity, čili že člověk je především *forenzní entita*, jak to nazývá Schechtmanová, bylo s relativně malými obtížemi možné tuto entitu definovat pomocí relace psychologické kontinuity. S uznáním komplexity našich interpersonálních vztahů přichází také uvědomění, že osoby nejsou pouze entity forenzní, ale jde o entity, které vstupují do myriády interpersonálních vazeb. Proto Schechtmanová upouští od termínu *forenzní entita* a místo něj zavádí termín *praktická entita*. Poté dodává: „Pokud přidáme všechny další praktické relace, které tvoří naši formu života, bude se zdát, alespoň zpočátku, beznadějně, že bychom mohli nalézt jedinou relaci, která by definovala správný *locus* našich praktických zájmů. A to je podstata *problému multiplicity*.“¹²⁹

129 Tamt., s. 81.

Poté se Schechtmanová zabývá právě Shoemakerovým řešením tohoto problému, respektive jej interpretuje jako absenci řešení. Shoemaker podle ní vzdává snahu o nalezení jednotící relace definující entitu, která je vhodným cílem všech našich i-postojů. Jeho názor je takový, že naše jednotlivé i-postoje jsou radikálně odlišné a stejně tak existuje několik odlišných významů pojmu *identita*. Snaha o nalezení právě jednoho vztahu mezi osobní identitou a našimi i-postoji je možná naivní. Místo toho bychom měli lépe pochopit povahu jednotlivých i-postojů a uvědomit si, že se mohou vázat k různým typům identity: „...některé mohou být spojeny s identitou morálního já, jiné s numerickou identitou; některé se mohou vázat na biologickou kontinuitu, jiné na identitu psychologickou...“¹³⁰

Takový přístup ovšem podle Schechtmanové neodpovídá našim přesvědčením o povaze druhých osob a našich vzájemných interakcích. Doslova říká:

Jsme si jisti, že jiné osoby jsou jednotné entity (byť velmi komplexní a mnohavrstevnaté)... Syn, kterého krmím, oblékám a utěšuji, je tatáž osoba jako bytost, kterou kárám za špatné chování k jeho sestře a kterou se snažím naučit hodnotu tvrdé práce a vysvětlit jí výhody toho, když si

130 Tamt., s. 82.

odepře drobné krátkodobé požitky kvůli mnohem větším požitkům v budoucnosti... Nemám morálního syna a animálního syna a psychologického syna. Mám jednoho syna, který má všechny tyto atributy a který je pro mě v těchto různých ohledech důležitý. Zcela analogicky, bylo by naprosto absurdní, kdyby lékař řekl manželovi, který v obavách očekává výsledek vyšetření své ženy po mrtvici, že jeho animální manželka a možná také vnímavá (sentient) manželka přežila, ale jeho morální či racionální manželka nikoli.¹³¹

Jak vidíme z uvedených citací, Schechtmanová chápe problém multiplicity a zejména Shoemakerův přístup k němu jako tvrzení, že žádné lidské bytosti ve smyslu určitých sjednocených entit neexistují. Místo toho je každá lidská bytost celou řadou jiných entit – živočichem, vnímavým tvorem, psychologickou bytostí, racionální bytostí, aktérem a podobně a každý náš jednotlivý i-postoj je postojem nikoli k lidské bytosti, ale pouze k jedné z těchto entit podle typu daného i-postoje.

Schechtmanová je s takovou koncepcí po právu nespokojena, protože takto sami sebe ani naše blízké skutečně nevnímáme. Otázkou ovšem je, zda je taková

131 Tamt., s. 83.

interpretace pluralismu skutečně nutná. Mám za to, že nejsme nuceni ji přijmout a že existuje interpretace vstřícnější. Než však tuto interpretaci předložím, podíváme se na to, jak na problém multiplicity reaguje sama Schechtmanová. Její novou koncepci shledávám v mnoha ohledech problematickou, a jejich pochopení nám umožní vidět výhody interpretace, kterou nakonec sám nabídnu.

Schechtmanová se ve své nové teorii snaží definovat entitu, která bude tím správným objektem všech našich i-postojů. Pro tuto entitu ponechává pojem *osoba* a onu jednotící relaci nazývá *život osoby* (person life). Život osoby je charakteristický život typického člověka. Jde o život kulturou formovaného lidského živočicha a skládá se ze tří vzájemně provázaných aspektů. Za prvé jde o biologický a mentální vývoj, který zahrnuje raná stadia elementárních mentálních schopností dětí, střední stadia plných forenzních kapacit typických pro dospělé osoby i pozdní stadia nešťastných jedinců, které postihla demence či Alzheimerova choroba. Za druhé jde o typickou kontinuitu interpersonálních interakcí, které probíhají současně s vývojem výše uvedených kapacit. Jde například o interakce v rodině, ve vzdělávacích institucích, komunitách, mezi přáteli a tak dále. Třetím aspektem je sociální a kulturní infrastruktura, jakýsi soubor praktik a institucí, která umožňuje úspěšný rozvoj jak vlastních schopností osob, tak interakcí mezi nimi. Tato infrastruktura zahrnuje právní normy, vzdělávací instituce, sociální péči a podobně.

Zároveň definuje takzvaný *osobní prostor* a určuje, komu v něm je přiděleno vlastní místo.¹³²

Důležité je, že přestože jsou tyto aspekty života osoby tři, bylo by nesprávné položit si otázku, který z nich je tedy ten naprosto nezbytný aspekt pro to, abychom mohli hovořit o existenci dané osoby. Schechtmanová považuje za metodologicky pomýlené eliminovat z typického lidského života jednotlivé aspekty, jako kdybychom sloupávali jednotlivé vrstvy cibule, a ptát se, zda je po eliminaci daného aspektu tato osoba stále přítomna a tatáž. Sama naopak pracuje s klastrovým modelem života, podle kterého život osoby zahrnuje třídu vzájemně provázaných bio-psycho-sociokulturních aspektů, z nichž ani jeden není sám postačující ani nutný pro jeho pokračování. Tím je tedy dána ona kýžená jednota a definována entita, která má být legitimním terčem všech našich i-postojů.

Tento návrh podle mého názoru bohužel vyvolává mnohem víc otázek, než ve skutečnosti řeší. Naprosto fatální se zdá být inherentní vágnost konceptu života osoby. Celá koncepce nám nedává žádné jasné kritérium, na základě kterého bychom mohli rozhodnout, zda osoba již či stále ještě existuje. Je to proto, že navzdory přesvědčení Schechtmanové, že všechny tři aspekty definující život osoby jsou

132 Podrobnější expozici celého konceptu života osoby si na tomto místě nemohu dovolit. Čtenáře odkazuji přímo na pátou kapitulu knihy Schechtmanové nebo na práci Bělohrad (2014b).

provázané, ve skutečnosti mohou existovat nezávisle. A pokud taková situace nastane, tato teorie nám s rozhodnutím nijak nepomůže. Dovolte mi tento názor blíže představit a obhájit.

6.1.1 Vágnost definice života osoby

Zásadní novinkou v této teorii oproti do té doby dominantním psychologickým teoriím je možnost považovat nenarozený plod a bytost v perzistentním vegetativním stavu za osobu. Markantní je to právě u bytostí v PVS. Schechtmanová má za to, že lidé v PVS jsou součástí bohaté sítě vztahů, i když v nich sami nemohou aktivně participovat:

Bytost v perzistentním vegetativním stavu je téměř vždy oblečena, leží na povlečené posteli a označuje se jménem... Její blízcí ji mohou pravidelně navštěvovat, zdobit místnost, ve které se nachází, slavit s ní výročí, hovořit k ní či jí pouštět hudbu; obvykle se na ni vztahuje zdravotní pojištění a dostává invalidní důchod. Všechny tyto aspekty jsou součástí formy života, která je typická pro osoby, i když je jedinec v PVS součástí tohoto života pouze pasivně.¹³³

133 Schechtmanová (2014), s. 77.

Je tedy zjevné, že to, co dává lidem v PVS status osoby podle teorie osobního života, je skutečnost, že jsou stále ještě přítomné dvě ze tří determinant definujících osobní život – i když má daná bytost jen málo charakteristik typických pro zdravé osoby (v podstatě pouze biologické funkce), stále je součástí sítě mezilidských vztahů a sociální infrastruktury.

Potíž je v tom, že tyto determinanty v mnoha případech přetrvávají také v případě, že daná osoba není pouze v PVS, ale je mrtvá. Naše vztahy s blízkými se nepřerušují v okamžiku, kdy tyto bytosti naposled vydechnou. Právě naopak. To, co se po biologické smrti stane s tělem, bývá většinou bráno s největší vážností. Existují kulturně specifikované normy, které určují, jaké formy zacházení s mrtvým tělem jsou přípustné a důstojné, a pozůstali si obvykle dávají velmi záležet na tom, aby tyto normy dodrželi. Také je časté, že naši blízcí ještě během vlastního života vyjádří svá přání nejen ohledně toho, jak máme zacházet s jejich tělem po smrti, ale také jak máme sami vést vlastní život. Často tato přání nemají explicitní formu a jsou spíše komunikována hodnotami a normami, které se nám naši blízcí snažili vštěpovat během svého života. A mnozí z nás jsou ochotni obětovat mnoho pro to, aby tyto preference naplnili. Studujeme vysokou školu, zůstáváme bydlet na venkově či udržujeme v chodu rodinný podnik částečně z toho důvodu, že by si to zesnulá blízká osoba přála. A máme také instituce, které naše vztahy se zemřelými zprostředkovávají, ať už jde o zákony a právníky,

kteří vyřizují dědictví, či hřbitovy, kam chodíme na zesnulé vzpomínat. I když jsou naše vztahy k mrtvým možná slabší než naše vztahy k blízkým v PVS, zcela jistě není pravda, že nám na nich vůbec nezáleží. Zdá se, že zesnulí jsou jen o něco pasivnějšími subjekty interpersonálních vztahů než bytosti v PVS.

Tento příklad poukazuje na to, že ony tři determinanty života osoby velmi pravděpodobně tvoří na cestě od počatých lidských zárodků přes dospělé osoby k zesnulým kontinuum a klastrová teorie života nemá prostředky k tomu, aby mohla pro každý daný okamžik jednoznačně jasně rozhodnout, zda život osoby pokračuje, nebo již skončil.¹³⁴ To je ovšem něco, co je v silném rozporu s našimi přesvědčeními o tom, co to je lidská bytost a jaká je správná podoba našich interpersonálních vztahů.

Shrnuto, předkládaná relace je natolik vágně definovaná, že jen stěží může figurovat jako prakticky užitečné kritérium legitimní exprese i-postojů.

6.1.2 Neadekvátnost řešení problému multiplicity

Kromě toho lze také namítnout, že má-li být teorie Schechtmanové efektivní odpovědí na hrozbu multiplicity v Shoemakerově teorii, musí přesvědčivě

¹³⁴ Obdobné problémy má také na začátku životní trajektorie při odpovědi na otázku, zda je nenarozený lidský plod osobou. Schechtmanová má za to, že ano, její důvody však považují vzhledem k její teorii za arbitrární. Viz Bělohrad (2014b), s. 575.

ukázat, že život osoby je skutečně jednotou, která zdůvodňuje všechny naše i-postoje. A je zcela jisté, že tomu tak není, alespoň pokud přijmeme Shoemakerovu koncepci zdůvodnění i-postojů, kterou jsem stručně popsal výše. Uvedu za všechny jen jeden případ, který zcela jasně ukazuje, že teorie života osoby tuto funkci neplní.

Shoemaker má za to, že i-postoj anticipace je ukotven v kontinuitě vědomí. To znamená, že osoba P může legitimně anticipovat zkušenosti nějaké bytosti Q tehdy a jen tehdy, pokud je Q spojena s P kontinuitou vědomí. Schechtmanová tvrdí, že všechny i-postoje jsou ukotveny v kontinuitě života osoby. Je-li tomu tak, musí platit, že P může legitimně anticipovat zkušenosti Q právě tehdy, když jsou spojeny kontinuitou života osoby. To je ovšem zjevně absurdní, protože tato relace, jak jsme viděli na její definici, může sjednocovat mimo jiné také bytosti v PVS, a jejich zkušenosti anticipovat nelze, protože žádné nemají. Život osoby tudíž určitě není relace, která by zdůvodňovala všechny i-postoje.

Nutno podotknout, že Schechtmanová sama explicitně uznává, že vlastně nechce definovat relaci, která zároveň poskytne *postačující* i *nutné* podmínky legitimacy všech i-postojů. Jejím cílem je nalézt relaci, která bude definovat entitu, jejíž trvání je pouze *nutnou* podmínkou legitimacy i-postojů, nikoli *podmínkou* postačující. Trvání téhož života osoby mezi osobami P a Q tedy nemá být postačujícím důvodem pro legitimitu anticipace osoby P zkušeností osoby

Q, egoistického zájmu P o Q, či přisouzení zodpovědnosti Q za činy P.

Pak je však velkou otázkou, zda je tato teorie vůbec nějakou reakcí na pluralismus. Ten totiž vzniká v situaci, kdy se snažíme nalézt jednu jednotící relaci, která bude nutnou a zároveň postačující podmínkou všech *i*-postojů. A právě zde Shoemaker ukazuje, že takovou jednu relaci patrně nenajdeme. Poukázat na to, že lze nalézt jednu relaci, která bude nutnou podmínkou všech *i*-postojů, jak to ve své teorii činí Schechtmanová, nepředstavuje žádné řešení původního problému.

Inherentní vágnost pojmu *život osoby* a jeho nepoužitelnost při specifikaci postačující podmínky exprese všech *i*-postojů ukazují, že nová teorie Schechtmanové je stěží přijatelná.

Než ovšem navrhneme alternativu, podívejme na to, jak tato teorie vzniká z nesprávné interpretace pluralismu.

6.1.3 Ontologizující interpretace pluralismu – *pluralismus entit*

Výše jsme dospěli k přesvědčení, že Schechtmanová interpretuje Shoemakerovu teorii tak, že každý náš *i*-postoj je orientován na určitou relaci v životě lidské osoby, ale že tyto relace nic nesjednocuje, takže lidský život není život jedné entity. Místo toho je lidská bytost vlastně pluralitou různých entit, jejichž podmínky perzistence jsou dány různými relacemi, které zdůvodňují naše různé *i*-postoje. Tak

kupříkladu morální zodpovědnost připisujeme legitimně na základě trvání psychologických elementů konstituujících volní síť a tato relace vymezuje entitu, již označujeme jako morálního aktéra. Stručně řečeno, přisuzování morální odpovědnosti je ukotveno v identitě morálního aktéra. Naopak kompenzace může být kupříkladu ukotvena v identitě organismu, a tedy zdůvodněna biologickou kontinuitou.

Zásadní problém interpretace pluralismu, kterou předkládá Schechtmanová, je podle mého názoru opět nemístné užití pojmu *identita*, které vede k velmi silným ontologickým závazkům.¹³⁵ Když jsme analyzovali význam subjektivních teorií osobní identity, dospěli jsme k závěru, že by bylo nejlepší vyhradit pojem identity pro takovou relaci, která určuje podmínky existence a perzistence nějaké entity. Jakékoli jiné užití tohoto pojmu je zavádějící, protože vyvolává mylný dojem, že existuje mnohem více entit různého druhu, než tomu tak může být ve skutečnosti.

Úvaha, která by mohla vést k této mylné interpretaci, je následující. Naše různé *i*-postoje jsou zdůvodněny různými relacemi, ale protože jde o *i*-postoje, tedy *identitu* předpokládající postoje, pak jsou tyto relace všechny různými druhy identity. A protože jde o identity, pak existuje řada různých objektů, které

135 Pozice samotného Shoemakera je složitější. Na určitých místech píše, že nemůže existovat pluralita entit, jinde zase hovoří o identitě aktéra a identitě živočicha.

jsou těmito různými relacemi identity definovány a které jsou objektem našich i-postojů. Tudíž to, co jsme dříve považovali za jedinou entitu – například syna –, je vlastně konglomerát entit – živočich, entita cítící, entita myslící, entita racionální, entita morální, entita racionální, aktér atd., z nichž každá má vlastní podmínky perzistence dané vlastním kritériem identity.

Tato interpretace ovšem není nutná, ale hlavně není metafyzicky vůbec přijatelná. Myšlenka, že by kromě lidské bytosti v každém z nás existoval ještě aktér, vnímající bytost a celá řada dalších entit, vede k absurdním závěrům. Na tyto implikace poukazuje ve svých pracích Eric Olson a podle mého názoru nebyly jeho argumenty v této oblasti dosud smyslně vyvráceny.¹³⁶

Olson se ve svých argumentech vymezuje především proti psychologické teorii osobní identity a obhajuje teorii biologickou. Jeho argumenty proti psychologické teorii však lze využít proti každé jiné koncepci, ze které vyplývá, že lidská bytost je souborem různých entit. Nebudu zde proto parafrázovat jeho argumenty proti psychologické teorii, ale pokusím se je rovnou aplikovat například na tvrzení, že *kontinuita volní sítě* (tedy ta relace, která má podle Shoemakera zdůvodňovat připisování zodpovědnosti) definuje nějaké individuum, které nazýváme

136 Viz Olson (1997), s. 73–123; Olson (2007), s. 23–71. Viz také Bělohrad (2011), s. 99–117.

morální aktér a které není identické s lidským organismem.

Předpokládejme tedy, že každá lidská bytost jsou ve skutečnosti dvě entity – lidský organismus a lidský aktér, které mají různé podmínky identity (identita lidského organismu je dána biologickou kontinuitou, identita morálního aktéra je dána kontinuitou volní sítě). Pokud nechceme přijmout, že morální aktér je nemateriální entita, a být tak nuceni obhajovat určitou formu psychofyzického dualismu se všemi jeho problémy, musíme přijmout, že pojem *morální aktér* označuje, stejně jako pojem *lidský organismus*, materiální objekt. Pak ovšem nezbyvá než akceptovat, že zde existují dvě odlišná materiální tělesa, která se nacházejí na témže místě a sdílejí veškerou hmotu. S tím jsou však spojeny nemalé obtíže. Sdílení veškeré hmoty znamená, že obě entity jsou složeny ze zcela stejných atomů, a tudíž jsou také stejné struktury. Protože však jsou všechny vnitřní vlastnosti hmotných těles plně determinovány jejich materiálním složením a strukturou uspořádání jejich hmoty, musí nutně platit, že lidské organismy a morální aktéři mají všechny vnitřní vlastnosti stejné. Pokud má tedy morální aktér určité psychologické kapacity, které mu umožňují svobodné rozhodování a konání, jež poté umožňuje připsání morální zodpovědnosti, lidský organismus, se kterým tento aktér koexistuje, musí mít tytéž psychologické kapacity, musí být schopen týchž rozhodnutí a činů a musí také být vhodným objektem připisování

morální zodpovědnosti. A naopak, pokud je lidský organismus materiální entita, která je schopna existovat v PVS bez jakýchkoli mentálních stavů, pak také morální aktér, protože je takříkajíc poskládán ze stejných částic jako lidský organismus, musí být schopen existovat v PVS bez jakýchkoli mentálních stavů.

Předpoklad, že morální aktér a lidský organismus jsou dvě *různé materiální* entity, které sdílejí veškerou hmotu, tak vede k tomu, že každá vnitřní vlastnost morálního aktéra je duplikována také v lidském organismu a naopak. Jestliže tedy morální aktér přemýšlí o univerzální platnosti svobody slova, pak zároveň také lidský organismus přemýšlí o univerzální platnosti svobody slova. Protože jsou však tyto entity odlišné, nemohou myslet tutéž myšlenku, tedy v dané chvíli jsou na daném místě myšleny myšlenky o univerzální platnosti svobody slova dvě. Podobně je tomu s činy. Jestliže morální aktér lže, pak musí také lhát organismus, ovšem protože jde o různé entity, vyskytují se v dané situaci lži dvě. Jestliže morální aktér cítí bolest, cítí také organismus bolest – jde však o dva různé výskyty bolesti.

Absurdní důsledky lze generovat dále. Pokud už musíme nějakému člověku způsobit bolest, bylo by dobré, abychom to nedělali těm, kteří koexistují s morálními aktéry. Měli bychom raději volit malé děti, protože u všech lidských organismů, které koexistují s morálními aktéry, způsobíme dvakrát více bolesti.

Navíc v námi zvažovaném scénáři nejde pouze o zdvojování všech mentálních stavů a činů, ale o jejich mnohonásobnou duplikaci. Protože podle interpretace Shoemakerovy teorie, kterou představuje Schechtmanová, je každý i-postoj zdůvodněn jinou relací identity, jeho objektem je jiná entita. A všechny tyto entity – organismy, cítící bytosti, racionální bytosti atd. – sdílejí tutéž hmotu v téže konfiguraci. Když pochválíte svého syna-aktéra, těší se z toho spousta jiných bytostí. Když nakrmíte svou dceru-organismus, ukojili jste hlad celému zástupu¹³⁷ hladovějících.

Jediný způsob, jak se vyhnout těmto absurdním důsledkům, je přijmout, že nemohou existovat různé entity, které by sdílely veškerou hmotu a její konfiguraci. Právě proto, že všechny takové entity sdílejí veškerou hmotu a její konfiguraci, musejí mít zcela stejné vnitřní vlastnosti, a pokud sdílejí všechny své vnitřní vlastnosti, musí jít nutně o tentýž objekt. Takto Olson dospívá k závěru, že pojem *lidská osoba* denotuje tentýž objekt jako pojem *lidský organismus*. Z řečeného vyplývá, že všechny další pojmy, které podle Schechtmanové označují nezávislé entity, musejí také označovat lidský organismus. Ontologická interpretace Shoemakerova pluralismu musí být mylná – lidská bytost nemůže být souborem různých entit.

137 Poněkud nevhodný termín pro pluralitu materiálních entit sdílejících tutéž hmotu.

6.1.4 Benigní interpretace – pluralismus fází

Jak jsem však naznačil, ontologickou interpretaci nemusíme přijímat. Jak bylo řečeno v závěru kapitoly o subjektivních teoriích, pojem *identita* bychom měli aplikovat pouze tam, kde chceme označit relaci, která stanovuje podmínky perzistence nějaké entity. Z Olsonova argumentu vyplývá, že ani psychologická kontinuita, ani kontinuita vědomí či kontinuita volní sítě a podobně takovými relacemi nejsou. Když lidská bytost upadne do PVS, neznamená to, že zde došlo k zániku několika entit – osoby, aktéra, cítící bytosti – a zůstává existovat jen jedna – organismus. Znamená to pouze, že onen lidský organismus ztratil určité komplexní vlastnosti neboli že skončila určitá fáze jeho existence. Pojmy jako *osoba* či *aktér* podle Olsona *označují* lidský organismus, ale zároveň *vyjadřují* určité nahodilé vlastnosti, které organismy obvykle mají v určité fázi své existence. Olson takové pojmy nazývá *fázové sortály*. Naopak pojmy, které označují charakteristiky, jež daný objekt nemůže postrádat a charakterizují jej po celou dobu jeho existence, nazývá *substanční sortály*.

Ve světle této distinkce lze nyní popsat omyl ontologizující interpretace. Schechtmanová, zdá se, považuje pojmy *osoba*, *aktér*, *cítící bytost* atd. za substanční sortály a je k tomu podle mého názoru vedena zavádějícím přesvědčením, že relace, které tato stadia vývoje organismu vymezují, považuje za kritéria identity. Pokud se totiž někdo domnívá, že na-

příklad kontinuita volní sítě je kritériem identity, pak pravděpodobně také bude mít za to, že zde je entita – morální aktér –, jejíž identita je tímto kritériem vymezena. Olson však ukazuje, že žádná taková entita existovat nemůže (musela by být identická s organismem), a proto relace, která má tuto entitu vymezovat, nemůže být kritériem identity žádného objektu. Místo toho jde o relaci, která vymezuje pouze fázi vývoje organismu.

Zároveň s tím je vyvrácena také Parfitova teorie osobní identity, podle které je jejím kritériem nerozvětvená psychologická kontinuita. Jsou-li Olsonovy argumenty správné, ani tato relace ve skutečnosti nedefinuje žádnou entitu. Osoby, které jsou podle Parfita touto relací vymezeny, jsou ve skutečnosti opět jen fáze vývoje organismu a nikoli na organismu nezávislé entity.

Tím se dostáváme k jádru benigní interpretace pluralismu, který je pluralismem fází a ne pluralismem entit. Podle této interpretace jsou objektem našich i-postojů vždy lidské organismy, ale jednotlivé i-postoje cílí na určité kontinuity, které tyto organismy mohou, ale nemusejí charakterizovat. Přisuzování morální zodpovědnosti tak vždy předpokládá takový organismus, u kterého se v období mezi vykonáním činu a přisouzením zodpovědnosti vyskytuje kontinuita volní sítě. Egoistický zájem zase předpokládá, že lidský organismus, který jej vykazuje, je totožný s organismem, na který je tento

zájem orientován, a navíc je s ním spojen kontinuitou vědomí.¹³⁸ Jednotlivé i-postoje jsou tedy zdůvodněny totožností organismu a trváním nějaké relevantní vlastnosti či schopnosti v jeho životě.

Jestliže se budeme držet svého přesvědčení, že identita je pouze ta relace, která determinuje podmínky perzistence nějaké entity, dospíváme k závěru, že některé naše i-postoje mohou být ukotveny přímo v identitě, protože postačující a nutnou podmínkou jejich aplikace je biologická kontinuita, která se jako jediná jeví být relevantním kandidátem na relaci definující perzistenci nějaké entity – lidského organismu. U řady jiných postojů bude identita pouze nutnou podmínkou a jejich legitimní exprese bude vyžadovat ještě přítomnost jiné relace, která už ovšem nedefinuje podmínky perzistence žádné entity, nýbrž jen specifikuje určitý druh kontinuity charakterizující život lidského organismu.

Shoemakerovo přesvědčení, že naše i-postoje jsou zdůvodněny rozlišnými relacemi, lze tedy udržet, aniž bychom museli čelit vážným ontologickým problémům. Stačí si jen uvědomit, že naše i-postoje nejsou zdůvodněny existencí mnoha různých entit, které jaksi záhadně koexistují v těle lidských bytostí,

138 Tyto příklady ilustrují Shoemakerovo pojetí relací, které zdůvodňují tyto i-postoje, ne moje. Užívám je pouze k tomu, abych ilustroval, jak by mohla vypadat benigní interpretace Shoemakerovy teorie.

ale pouze určitými relacemi, které obvykle charakterizují jejich život.

Odpadá tak problém, který Schechtmanová chtěla vyřešit definováním relace *život osoby*, jež měla být jakousi jednotící relací pro všechny naše i-postoje. V předchozích odstavcích jsme viděli, že motivace pro její definici je založena na dezinterpretaci problému plurality i-postojů. Navíc jsme také viděli, že život osoby je definován tak komplexně a vágně, že není vůbec zřejmé, zda může tato relace plnit funkci *nutné podmínky* legitimacy i-postojů, když už selhává v poskytnutí podmínky postačující.

6.2 Biologická kontinuita jako nutná podmínka

Olsonovy argumenty také naznačují, jak by mohla vypadat mnohem přijatelnější teorie zdůvodnění našich i-postojů. Podle těchto argumentů je jedinou relací, která může být smysluplně nazývána osobní identitou, relace biologické kontinuity. Tato relace vymezuje entitu, kterou označujeme substančním sortálem *lidský organismus*. A je to právě totožnost lidského organismu, co může být vhodnějším kandidátem na nutnou podmínku ukotvení i-postojů. Na rozdíl od Schechtmanovou definované vágní relace života osoby, u biologické kontinuity máme mnohem lepší představu toho, kdy tato relace v životě začíná a kdy končí. Výše jsme představili argumenty, které naznačovaly, že biologická smrt nemusí být koncem života osoby, jak je definován v teorii Schechtmanové,

neboť některé naše vztahy k druhým přetrvávají i po jejich smrti a máme také infrastrukturu institucí, které tyto vztahy upravují. Takovou nejasnost biologické kritérium neumožňuje, protože biologická smrt je jednoznačně indikátorem konce existence organismu. Život organismu není definován pomocí interpersonálních vztahů ani institucí, tudíž naše vztahy se zesnulými nemají na otázku perzistence organismů žádný vliv. Stručně řečeno, organismy jsou mnohem precizněji uchopitelné entity než osoby, jak je chápe Schechtmanová, a proto mohou mnohem lépe sloužit jako jednotky, jejichž totožnost je nutnou podmínkou legitimní aplikace našich *i*-postojů.¹³⁹

Dospěli jsme tedy k následující podobě vztahu mezi osobní identitou a *i*-postoji. Jak jsme viděli, existuje celá řada různých interpersonálních vztahů a zájmů, které můžeme zastřešit pod pojem *i*-postoj. Jsou to takové postoje, které v určitém smyslu předpokládají, že entita, na kterou jsou tyto postoje orientovány, se vyskytuje v čase. Shoemaker poukázal na to, že kromě tohoto obecného předpokla-

139 Tím však nechci naznačit, že individuace organismů je bezproblémová záležitost. I samotní animalisté se například přou o to, zda je život nutnou podmínkou existence organismu, nebo zda naopak mohou být mrtvé organismy, které přestávají existovat až při dekompozici těla. Tato debata jde bohužel nad rámec této diskuze. Její vyřešení však na mé argumenty nebude mít žádný dramatický dopad. Nutnou podmínkou aplikace *i*-postojů by pak nebyla identita organismu coby živé entity, ale identita těla.

du se ovšem jednotlivé *i*-postoje liší v tom, na jakou konkrétní kontinuitu v čase cílí. Mylná interpretace tohoto přesvědčení je ta, že každý *i*-postoj vlastně cílí na jinou entitu s jinými podmínkami perzistence a tyto různé entity nic nesjednocuje. Interpretace, kterou jsem obhajoval v předchozích odstavcích, je ta, že tyto postoje vždy míří na jednu entitu – lidský organismus –, ovšem samotná totožnost tohoto organismu není postačující pro legitimní aplikaci těchto postojů. Některé *i*-postoje totiž kromě totožnosti organismu vyžadují, aby tento organismus měl ještě další charakteristiky, aby v jeho životě byly přítomny ještě další kontinuity. To, o jaké kontinuity jde, závisí na daném *i*-postoji. V některých případech je biologická kontinuita nutná i postačující. Tak je tomu podle mého názoru u egoistického zájmu a kompenzace. Také jsme viděli, že základní připsání zodpovědnosti nevyžaduje více než biologickou kontinuitu. Pokud ovšem budeme zvažovat anticipaci, bude nutné kromě kontinuity biologické zvážit také kontinuitu vědomí. V případě připsání *míry* zodpovědnosti či *adekvátnosti* kompenzace zase bude nezbytné brát v potaz také kontinuitu narativu či jinou formu sebepojetí, jak jsme je charakterizovali v kapitole o subjektivních teoriích.

Takto podle mého názoru vypadá adekvátní koncepce vztahu mezi naší identitou a *i*-postoji. Na rozdíl od Parfitovy teorie není revizionistická, protože vychází z poznatku, že adekvátní teorie nemůže zcela ignorovat naše přesvědčení o legitimitě *i*-postojů

při konstrukci teorie lidské přirozenosti, která má těmto i-postojům klást určité mantinely. Svou strukturou se tato koncepce podobá teorii amerického filozofa Davida DeGrazii, který obhájí, že biologická kontinuita je nutnou podmínkou legitimní aplikace i-postojů, ale postačující je až v kombinaci s narativní identitou.¹⁴⁰ S DeGraziou souhlasím jen v prvním bodu jeho teorie, protože, jak jsem popsal výše, považuji narativní identitu za velmi omezený nástroj zdůvodnění i-postojů. Nicméně DeGraziův základní vhled je správný, jen je třeba jej obohatit o správně pochopenou Shoemakerovu tezi o pluralismu při zdůvodnění i-postojů.

Nyní se tedy můžeme vrátit na samý počátek práce a vymezit tuto koncepci proti původní Parfitově teorii. Parfit má za to, že naše i-postoje by měly být reformovány tak, aby reflektovaly přítomnost či absenci relace R v životě těch bytostí, na které jsou namířeny. Na základě série argumentů jsem dospěl k závěru, že naše i-postoje jsou tomuto požadavku nesmírně vzdálené a jejich reforma by byla velmi drastická a pravděpodobně nerealistická. To vedlo k požadavku, abychom při hledání zdůvodňující relace více zohledňovali povahu samotných i-postojů. Ovšem tyto i-postoje se ukazují jako značně různorodé a stěží nalezneme jednu relaci, která by byla zároveň nutnou a postačující podmínkou jejich legitimní exprese. Můžeme však nalézt jednu rela-

140 DeGrazia (2005).

ci, která bude vhodným kandidátem na tuto nutnou podmínku. Je jí biologická kontinuita, která definuje objekt – lidský organismus, jenž je vhodným terčem všech našich i-postojů. Samotný kontinuální výskyt téhož organismu však ještě nestačí k legitimní expresi všech i-postojů. U některých, jako jsou anticipace či míra zodpovědnosti, je nezbytný kontinuální výskyt některých dalších, blíže určených charakteristik daného organismu.

6.3 Myšlenkové experimenty

Čtenář, který je obeznámen s debatou o osobní identitě, si jistě všiml, že jedním z důležitých argumentačních nástrojů na tomto poli jsou myšlenkové experimenty. Tyto hypotetické příklady mají mnohdy velmi bizarní podobu a některé z nich jsou a zůstávají nerealizovatelné. Pozorný čtenář si také mohl povšimnout, že se v této knize snažím vyhnout argumentům založeným na podivných příbězích o teleportaci, rozdělení osoby či transplantaci mozku. Pokud už vůbec na hypotetické příklady spoléhám jinak než na ilustrace, pak jde spíše o scénáře, které popisují jen extrémnější podoby případů realistických (viz například míra odcizení Phinease Gagea od jeho bývalého já).

Tento přístup může být někým spatřován jako výhoda, jiní jej však mohou považovat za zásadní nedostatek, a to mimo jiné proto, že řada intuic generovaných myšlenkovými experimenty je v příkrém

rozporu s jedním mým závěrem, totiž že biologická kontinuita je nutnou podmínkou legitimacy i-postojů. Nebyl to už John Locke, který poukazoval na to, že kdyby si princ a příštipkář vyměnili vědomí, bylo by legitimní všechny forenzní postoje, které jsme dosud zastávali vůči princovi, orientovat na bytost v příštipkářově těle a naopak? A není celá tradice psychologických teorií identity, která od Locka vzešla, postavena na přesvědčení, že mentální charakteristiky člověka je možné tak či onak přenést do jiného těla a s tím že do tohoto nového těla přejde také tento člověk?

Je třeba uznat, že argumenty založené na myšlenkových experimentech podporující tvrzení, že biologická kontinuita není nutná pro zdůvodnění i-postojů, jsou velmi rozšířené a vlivné. Bylo by tedy na místě, abych se k těmto argumentům vyjádřil.

Není bohužel možné zde této problematice věnovat tolik místa, kolik by si zasloužila. Problematika užití myšlenkových experimentů ve filozofii je obecný problém, který dalece přesahuje tematiku této práce. Zavedla by nás na pole epistemologie i teorie vědy a adekvátní zhodnocení všech stran sporu o jejich legitimitu by vydalo na celou publikaci.¹⁴¹

Je však možné zmínit několik důvodů, proč bychom na intuice generované myšlenkovými experimenty v osobní identitě měli pohlížet skepticky.

141 U nás se problematice myšlenkových experimentů intenzivně věnuje Marek Picha. Viz např. Picha (2011).

První důvod je, že intuice, které generují, se zdají velmi nestabilní a mění se s mírou popisu hypotetické situace. Zářným příkladem tohoto jevu je Parfitův myšlenkový experiment s teleportací. Představte si, že lidstvo má k dispozici teleportační zařízení, jaké bývá často vyobrazeno ve vědeckofantastických filmech a seriálech typu *Star Trek*, a vy musíte tohoto zařízení využít, abyste se rychle přepravili na vzdálenou planetu X, kde máte nějaký úkol. Vejdete do skenovacího boxu, položíte se na lůžko, zmáčknete červené tlačítko a upadnete do bezvědomí. Poté skener načte kompletní informaci o struktuře a složení vašeho těla, anihilátor v boxu vaše tělo zničí a informace je zaslána do výstupního zařízení na planetě X. Tam je ve výstupním zařízení z připravených chemických prvků syntetizováno na základě zasláné informace tělo, jehož struktura se naprosto shoduje se strukturou těla ve vstupním zařízení. Za nějakou dobu se toto tělo probere z bezvědomí a opustí výstupní zařízení.

Podle jeho zastánců generuje tento myšlenkový experiment velmi silné přesvědčení, že z výstupního zařízení vyjdete vy. Z perspektivy první osoby to bude vypadat tak, že v jednom boxu ulehnete na lůžko, usnete a probudíte se na podobném lůžku v podobném boxu. Když vystoupíte, zjistíte, že jste na planetě X. Cesta se zdařila. Všechny i-postoje, které druzí vůči vám zastávali před vstupem do teleportu, by nyní měly být orientovány na bytost, která na planetě X z teleportu vystoupí, a stejně tak by se váš

vlastní egoistický zájem před vstupem měl orientovat na tuto bytost.

Zvažme však nyní variantu tohoto experimentu, kterou Parfit nazývá *Branch Line*. Jako v předchozím příkladu vstoupíte do skeneru, ulehnete na lůžko, zmáčknete tlačítko a upadnete do bezvědomí. Po probuzení vše nasvědčuje tomu, že jste na planetě X, ale najednou vstoupí do skeneru obsluha a oznámí vám, že nastal problém: skener sice načel informaci o vašem těle a odeslal ji na planetu X, kde z ní bylo právě vytvořeno nové tělo, avšak vaše tělo zničeno nebylo. Byla jen nenávratně poškozena vaše DNA a v důsledku toho za několik hodin zemřete. Nemusíte mít ale žádné obavy, protože bytost na planetě X už se probouzí a můžete si s ní popovídat přes telekomunikační zařízení. Na obrazovce se objeví člověk, který je od vás k nerozeznání, a utěšuje vás, že se vlastně nic nestalo. Sice zemřete, ale on má všechny vaše vzpomínky, plány, intence, charakterové vlastnosti. Všechny vaše závazky dodrží a všechny vaše plány se pokusí uskutečnit. Můžete klidně zemřít.

Jak hodnotit tuto variantu? Je zjevné, že ona neochvějnost přesvědčení generovaného prvním experimentem v konfrontaci s těmito informacemi rychle bledne. Najednou se nezdá, že by tím správným cílem vašeho egoistického zájmu měla být bytost na planetě X – za několik hodin zemřete vy, ne on! Najednou se nezdá tak jasné, že by se vaše žena měla radovat z toho, že cesta dopadla dobře, spíše než být šokována z kruté pravdy, se kterou je konfrontová-

na. Ale proč tomu tak je? Vždyť váš vztah k bytosti na planetě X je v obou případech zcela stejný.

Na skutečnost, že naše přesvědčení o tom, že pro naše i-postoje není biologická kontinuita nutná, je často způsobeno nedostatečným či tendenčním popisem hypotetické situace, poukazuje ve své nejnovější knize také Paul F. Snowdon.¹⁴² Proti přesvědčení, že pouhé zachování psychologické kontinuity při teleportu je postačující pro přenos osoby a všech našich i-postojů, staví další variantu tohoto příkladu. Představte si, že vaše tříleté dítě napadl virus, který do tří dnů zcela vymaže jeho mentální stavy. Existuje však poměrně velká šance, že kognitivní systém vašeho dítěte se bude schopen znovu rozvíjet a dítě se postupně naučí vše, co umělo. Někdo vám však nabídne, že by bylo možné použít teleportační zařízení k vyrobení mentální repliky vašeho dítěte. Snowdon se ptá: „Kdo z nás by si opravdu myslel, že replika, a nikoli dítě ležící na nemocničním lůžku, je ta bytost, kterou opravdu milujeme?“¹⁴³

Otázka je samozřejmě rétorická, ovšem pokud ani tento příklad někoho nepřesvědčí, Snowdon nakonec přidává variantu Williamsova příkladu se šíleným vědcem. Představte si, že máte syna, a mocný vědec vydá rozhodnutí, že vašeho syna zabije, pokud nevymažete jeho současné mentální stavy a nevytvoříte

142 Snowdon (2014), s. 190–200.

143 Tamt., s. 195.

repliku, do které budou nahrány. Snowden to komentuje:

Odpověď, že pokud jsou mentální stavy vašeho syna přesunuty do repliky, pak je tam přesunut také váš syn, se nezdá příliš přesvědčivá. Navíc rodina může se synem diskutovat o tom, co mají dělat, a dospět k názoru, že aby syn zabránil svému zabití, měl by se podvolit a nechat si mentální stavy vymazat. Musel by se všechno znovu naučit, ale to se zdá být lepší alternativa než zemřít... Představte si dále, že tento proces se děje vaší dceři a vy ji držíte za ruku a po celou dobu ji pozorujete. Dodejme také, že po vymazání mentálních stavů je jasně vidět, že bytost před vámi trpí intenzivní bolestí. Při této variantě příkladu silně pochybuji o tom, že by někdo mohl vážně tvrdit, že vaše dcera před vámi již zcela zřetelně není, že ruce, které držíte, nejsou její a její není ani ta bolest, kterou pozorujete.¹⁴⁴

Snowdon dospívá k závěru, že myšlenkové experimenty jsou často popsány nedostatečně detailně nebo tendenčně, a tudíž intuice, které generují, nemají valnou hodnotu. Z jeho příkladů také krystalizuje

144 Tamt., s. 196.

zuje postoj, jenž jsme již zaznamenali u nové teorie Schechtmanové: když naše interpersonální vztahy pojmáme v celé jejich komplexitě a zahrneme do nich kromě forezních i-postojů také například své emocionální vazby na druhé, přesvědčení, že biologická kontinuita není nutnou podmínkou legitimní exprese těchto i-postojů, se zdá málo odůvodněné.

Myšlenkových experimentů, které podporují tezi o nedůležitosti biologické kontinuity, je bohužel celá řada a není v mé moci je na tomto místě všechny rozebírat. Proto ani nemohu přesvědčivě ukázat, že žádný z nich proti tezi, kterou obhajují, negeneruje silnější intuice.¹⁴⁵ Rád bych však na tomto místě ještě předložil svůj názor na obecnou povahu i-postojů a důsledků, které tato jejich povaha má pro kredibilitu myšlenkových experimentů.

I-postoje jsou nepochybně evolučním produktem, a proto jsou doslova vyladěny na lidskou přirozenost v té podobě, v jaké se v evolučních dějinách lidského rodu utvářela. A po celou dobu nám známé historie se lidský organismus vždy jevil jako *jednotka* sociální interakce. Samozřejmě, v tomto vývoji jsme nepochybně byli konfrontováni se situacemi, ve kterých byl zjevně přítomen lidský organismus, ale ten postrádal některé vlastnosti relevantní pro

145 Snowden dále věnuje dvě kapitoly polemice s myšlenkovým experimentem *Transplantace mozku*, což je další široce rozšířený argument proti teoriím identity založeným na biologické kontinuitě. Viz s. 201–237.

expresi některých našich i-postojů. Limitované forenzní kapacity či stavy bezvědomí jistě nejsou historicky bezprecedentní. Ovšem zcela jistě nebyli naši evoluční předkové konfrontováni se situací, kdy by došlo k rozdělení a nezávislému trvání jednotlivých relací zdůvodňujících naše i-postoje. Oddělení psychologické kontinuity od biologické, či snad ještě bizarněji, oddělení kontinuity volní sítě od kontinuity psychologické, kontinuity vnímání či kontinuity biologické a na ně vázané oddělení aktéra od osoby, cítící bytosti či organismu, jak by to popsali zastánci ontologické interpretace pluralismu, se děje jen ve skutečně prazvláštních myšlenkových úvahách a naše interpersonální postoje na tyto zvláštní scénáře nejsou připraveny: vyvíjely se v prostředí, kde se cítící, psychologické, volní a biologické aspekty vždy vyskytovaly společně v jednom lidském organismu. Z toho vyplývá, že když jsme konfrontováni s hypotetickým scénářem, kdy v bolestech na lůžku leží živé, hluboce mentálně degradované tělo našeho milovaného dítěte a z obrazovky na nás hovoří jeho mentální replika, nemáme nejmenší tušení, jak na tuto situaci reagovat.

Tuto nejistotu našich postojů k situacím, kterým jsme historicky nemohli být vystaveni, lze snížit. Je to ovšem možné pouze ve světle té nejpřesvědčivější teorie osobní identity, která nám řekne, co fundamentálně jsme, co se nám přihodit může a co ne, které změny dokážeme přežít a které nikoli. Tím se vracíme k argumentům druhé kapitoly o relevanci

teoretického zkoumání osobní identity a k úvodu této kapitoly, kde obhajují nutnost reflektované vyváženosti mezi našimi přesvědčeními o legitimitě i-postojů a přesvědčeními o nejlepší teorii osobní identity. Teorie, kterou osobně považuji za nejlepší a podle které jsme lidské organismy definované biologickou kontinuitou, samozřejmě není ideální a musí čelit námitkám. Na řadu těchto námitek lze nalézt uspokojivé odpovědi, ovšem také je třeba si uvědomit, že je naivní se domnívat, že nalezneme teorii, která bude vůči námitkám zcela imunní. Musíme se tedy smířit s tím, že nehledáme teorii perfektní, ale takovou, která nejlépe vysvětluje největší množství našich přesvědčení. Přestože toto tvrzení na tomto místě již nemohu obhájit a mohu jen poukázat na jiné, kteří tuto práci odvádí, mám za to, že biologická teorie lidské identity tuto podmínku splňuje.¹⁴⁶

Mou hlavní ambicí v této práci bylo poukázat na jednu skutečnost, která byla dlouhou dobu v teorii osobní identity přehlížena. Celá tradice teorií osobní identity již od dob Locka stojí na představě, že psychologická teorie osobní identity je nejlepší, protože dokáže nejlépe vysvětlit naše i-postoje, zatímco biologická teorie v tomto kritériu selhává. Mám za to, že toto přesvědčení je mylné. Jak jsem se snažil ukázat, řada našich i-postojů (například zodpovědnost

146 K zásadním problémům, kterým animalismus musí čelit, se vyjadřují nejnověji Olson (2014), (2015a) a (2015b) a Snowdon (2014).

či kompenzace) má různé aspekty, z nichž některé vyžadují psychologickou kontinuitu, u jiných však postačuje ta biologická. Také vychází stále více najevo, že psychologická tradice ignoruje neforenzní postoje (sem patří například reidentifikace, ale také naše emocionální vazby na druhé), které zastáváme vůči druhým a pro které není psychologická kontinuita vůbec nutná.

Mé argumenty směřovaly k pochopení, že ani Parfitova teorie našich i-postojů, založená primárně na relaci silné psychologické spojitosti, ani subjektivní teorie, podle nichž by naše i-postoje měly reagovat na subjektivní sebepojetí bytostí, vůči nimž jsou namířeny, ale ani řekněme *umírněná* psychologická teorie, která i-postoje kotví v psychologické kontinuitě, v posledku neposkytují úplný pohled na komplexitu našich i-postojů. Dospívám k názoru, který rozhodně nelze považovat za reformní, a sice že lidská bytost může exemplifikovat různé komplexní vlastnosti či zastávat různé role – být subjektem zkušeností, já, osobou či aktérem – a naše i-postoje jsou mnohdy orientovány na lidské bytosti *v těchto rolích*. Vždy však platí, že to jsou pouze role a jsou to role lidského organismu. Kontinuální existence téhož organismu je tedy nutná k legitimní expresi našich i-postojů vůči němu.

LITERATURA

- BAKER, L. R. *Persons and Bodies. A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- BARONDES, S. After Locke. Darwin, Freud, and Psychiatric Assessment. In: MATHEWISOVÁ, D. J. H., BOKOVÁ, H. a RABINS, P. V., eds. *Personal Identity and Fractured Selves*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2009, s. 165–173.
- BECK, S. Parfit and the Russians. *Analysis*. 1989, roč. 49, č. 4, s. 205–209.
- BĚLOHRAD, R. *Osobní identita a její praktická hodnota*. Brno: Masarykova univerzita, 2011.
- BĚLOHRAD, R. Can We Do Without a Metaphysical Theory of Personal Identity in Practice? *Prolegomena: Journal of Philosophy*. 2014, roč. 13, č. 2, s. 315–334.
- BĚLOHRAD, R. On Schechtman's Person Life View. *Ethical Perspectives*. 2014, roč. 21, č. 4, s. 565–579.
- BĚLOHRAD, R. Subjective Theories of Personal Identity and Practical Concerns. *Organon F*. 2015, roč. 22, č. 3, s. 282–301.
- DeGRAZIA, D. *Human Identity and Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- FOOTOVÁ, P. Free Will Involving Determinism. *The Philosophical Review*. 1957, roč. 66, č. 4, s. 439–450.
- GAZZANIGA, M. S. *Who's in Charge?: Free Will and the Science of the Brain*. New York: Ecco, 2012. (česky: *Kdo to tady řídí? aneb Svobodná vůle a neurověda*. Praha: dybbuk, 2013.)
- GREENE, J. a COHEN, J. For the law, neuroscience changes nothing and everything. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*. 2004, roč. 359.1451, s. 1775–1785.

- HAIDT, J. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*. 2001, roč. 108, s. 814–834.
- HUEMER, M. *Ethical Intuitionism*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2005.
- JOHNSTON, M. Human Concerns Without Superlative Selves. In: MARTIN, R. a BARRESI, J., eds. *Personal Identity*. Oxford: Blackwell Publishing, 1997, s. 260–291.
- JONESOVÁ, A. George Doodnaught, Toronto anesthesiologist, found guilty of sexual assault. *National Post*. 2013, November 19 [cit. 2015-03-05]. Dostupné z: <http://news.nationalpost.com/2013/11/19/george-doodnaught-toronto-anesthesiologist-found-guilty-of-sexual-assault/>.
- KORSGAARDOVÁ, C. M. Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit. *Philosophy & Public Affairs*. 1989, roč. 18, č. 2, s. 101–132.
- KORSGAARDOVÁ, C. M. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- KUŘE, J. Enhancement: Konceptuální ujasnění a základní podoby. In: PAYNE, J., ČERNÝ, D. a DOLEŽAL, A. *Dobry, nebo lepší život?: human enhancement*. Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2015, s. 13–43.
- LEWIS, D. Survival and Identity. In: *Philosophical Papers*, sv. 1. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- MARTIN, R. a BARRESI, J., eds. *Personal Identity*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- MARTIN, R. *Self-Concern, An Experiential Approach to What Matters in Survival*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- NAGEL, T. *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- NOZICK, R. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974. Česky po vyšlo pod názvem *Anarchie, stát a utopie*. Praha: Academia, 2015.
- OLSON, E. T. *The Human Animal. Personal Identity Without Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- OLSON, E. T. Persons and Bodies: A Constitution View by Lynne Rudder Baker. *Mind, New Series*. 2001, roč. 110, s. 427–430.

- OLSON, E. T. *What Are We?: A Study in Personal Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- OLSON, E. T. The Metaphysical Implications of Conjoined Twinning. *Southern Journal of Philosophy*. 2014, roč. 52, Spindel Supplement, s. 24–40.
- OLSON, E. T. Animalism and the Remnant-Person Problem. In: FONSECA, J. a GONÇALVES, J., eds. *Philosophical Perspectives on the Self*. Bern: Peter Lang, 2015, s. 21–40.
- OLSON, E. T. On Parfit's View That We Are Not Human Beings. O'HEAR, A., ed. *Mind, Self and Person. Royal Institute of Philosophy Supplement*. 2015, roč. 76, s. 39–56.
- PARFIT, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- PARFIT, D. The Unimportance of Identity. In: MARTIN, R. a BARRESI, J., eds. *Personal Identity*. Oxford: Blackwell Publishing, 1995, s. 292–317.
- PERSSON, I. a SAVULESCU, J. *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- PETRŮ, M. *Možnosti transgrese. Je třeba vylepšovat člověka?* Praha: Triton, 2005.
- PICHA, M. *Kdyby chyby: epistemologie myšlenkových experimentů*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2011.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- ROSENBERG, A. *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life Without Illusions*. New York: W. W. Norton & Company, 2012.
- ROVANEOVÁ, C. Personal Identity and Choice. In: MATHEWSOVÁ, D. J. H., BOKOVÁ, H. a RABINS, P. V., eds. *Personal Identity and Fractured Selves*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2009, s. 93–128.
- SHOEMAKER, D. Personal Identity and Practical Concerns. *Mind*. 2007, roč. 116, s. 317–357.
- SHOEMAKER, D. *Personal Identity and Ethics. A Brief Introduction*. Ontario: Broadview Press, 2009.
- SHOEMAKER, D. The Stony Metaphysical Heart of Animalism. In: BLATTI, S. a SNOWDON, P., eds. *Essays on Animalism*. Oxford: Oxford University Press, (v tisku).
- SCHECHTMANOVÁ, M. *The Constitution of Selves*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

- SCHECHTMANOVÁ, M. Empathic Access: The Missing Ingredient in Personal Identity. *Philosophical Explorations*. 2001, 4:2, s. 95–111.
- SCHECHTMANOVÁ, M. Self-Concern. An Experiential Approach to What Matters In Survival, by Raymond Martin. *Mind*. 2001, roč. 110 (438), s. 504–507.
- SCHECHTMANOVÁ, M. Stories, Lives, and Basic Survival: A Refinement and Defense of the Narrative View. *Royal Institute of Philosophy Supplement*. 2007, roč. 60, s. 155–178.
- SCHECHTMANOVÁ, M. *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- SINGER, P. *The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty*. New York: Random House, 2009.
- SNOWDON, P. F. *Persons, Animals, Ourselves*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- STRAWSON, P. Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy*. 1962, roč. 48, s. 1–25.
- WEGNER, D. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge: MIT Press, 2002.
- ZIMMERMAN, D. The Constitution of Persons by Bodies: A Critique of Lynne Rudder Baker's Theory of Material Constitution. *Philosophical Topics*. 2002, roč. 30, s. 295–338.

SUMMARY

This book presents a contribution to the discussion on the relationship between personal identity and various identity-related practical concerns, such as egoistic concern, responsibility, compensation and anticipation.

I map and scrutinize the development of the discussion over the past 30 years, focusing primarily on Derek Parfit's ground-breaking theory of personal identity and practical concerns and the responses that it has stimulated. Parfit has argued that our identity-related practical concerns have been grounded in the wrong theory of personal identity – non-reductionism – according to which the holding of personal identity over time consists in a fact which is independent of the existence of the body, the brain, and all the physical and mental processes occurring in them, such as the continuing existence of a soul. When we realize the mistake and adopt the reductionist view of personal identity according to which the existence of a person only consists in the existence of the above facts and processes, we will be

rationally required to reform our practical concerns to correspond to the new theory of personal identity over time. In many instances, the reform will be quite radical, leading to extremely counter-intuitive revisions, because the relations that personal identity consists in may weaken over time and, according to Parfit, our concerns should reflect that fact. One of the central claims of Parfit's theory, which is disputed in the book, is that our practical concerns should not be grounded in the unity of the whole person, but in a temporally shorter unity, that is, the unity of the self, defined by the relation of psychological connectedness.

Several philosophers have attacked the methodological assumptions of Parfit's theory. I first assess M. Johnston's critique, according to which it is a mistake to think that our identity-related practical concerns are grounded in a metaphysical theory of personal identity. According to Johnston, they are justified independently of any theoretical accounts of human nature by being deeply ingrained in our nature and interpersonal interactions, and very difficult to suppress. Drawing on Jonathan Haidt's observations about the nature of human moral beliefs, which too are deeply ingrained in human nature and difficult to reform, I formulate an objection to Johnston's critique. I argue for the general claim that the fact that a trait or an attitude is deeply ingrained in human nature and difficult to change does not mean it is justified and should not be reformed. Many of

our natural beliefs, attitudes and concerns are clearly wrong and call for a reform even if such a reform will be a very difficult and long process. I argue further that a theoretical account of human nature, including a metaphysical theory of personal identity, is needed to provide the guidelines for the required reform.

The next part of the book concentrates on a cluster of theories I term subjective theories of personal identity. They are exemplified by the theories of C. Korsgaard, M. Schechtman, and C. Rovane, and share the feature that they regard persons as essentially active agents, who constitute their own identity by adopting a sort of pro-attitude toward their mental states and actions. These theories also share the claim that our identity-related practical concerns can be given a much more plausible account if we realize that persons constitute their identity in this way. However, my analysis leads to the conclusion that it is actually very difficult to see what exactly the theories attempt to achieve. I argue that if they purport to provide the persistence conditions for human beings, they lead to paradoxes. Alternatively, they may only be defining certain practically relevant roles – moral or practical identities – that ground our identity-related practical concerns. Using several examples I show that none of the proposed mechanisms of self-constitution can provide a plausible grounding for all of the identity-related practical concerns. Finally, Parfit's theory is revisited to show that certain

aspects of the theory make use of a self-constitution mechanism as well, and must therefore be rejected.

The chapter on subjective theories is followed by an assessment of a claim implicit in some psychological theories of personal identity, namely that dramatic objective changes in a person's psychology may result in the demise of the person and its replacement by another person. I confront the claim with a non-philosophical perspective provided by a psychiatric expert opinion, and then argue on the basis of a detailed analysis of our beliefs about the appropriateness of self-concern, responsibility and compensation that the claim cannot be accepted. Even the most radical psychological changes in realistic scenarios are consistent with the preservation of many other original traits of the person, which, in turn, ground our continuing concerns about and attitudes to the person.

The analysis of the concerns shows how wide is the gap between our actual concerns and the form of concerns proposed by Parfit. For this reason, the next part of the book turns to Parfit's claim that the acceptance of reductionism necessitates the proposed revision of the concerns. I argue for the claim that the weakening of a person's relation to her future self does not rationally obligate a corresponding weakening of the identity-related practical concerns, as Parfit believes. I also claim that relations other than psychological continuity and connectedness may matter to people in their practical interactions.

This leads me to embrace a position called pluralism. In the final chapter I outline the pluralist perspective on practical concerns represented by the claim that different practical concerns are justified by different relations. In the exposition of the pluralist perspective I follow the work of D. Shoemaker. Next, I turn to worries about the pluralist perspective expressed by M. Schechtman in her latest book. Schechtman believes that pluralism clashes with our everyday experience of persons as necessarily unified entities. I distinguish two interpretations of pluralism and show that the clash only emerges if we accept an interpretation of pluralism which is contaminated with metaphysical problems. Then I show that there is a benign interpretation of pluralism that does not lead to the objectionable fragmentation of persons.

I also scrutinize Schechtman's new theory, which she develops in an attempt to fend off the threat of pluralism. Schechtman provides a definition of human person which makes it the appropriate target of all of our practical concerns. I express worries about the vagueness of the definition and claim that we already have a reasonable account of human persons in terms of biological continuity. I argue that it is the human organism with biological persistence conditions which is the proper target of our concerns. But I simultaneously maintain the pluralist perspective in claiming that sameness of the organism is a necessary, but not always sufficient condition for the legit-

imate expression of our concerns, and different concerns may have different sufficient conditions. This leads me to the conclusion that in many cases it is not personal identity that grounds our identity-related practical concerns.

The last pages of the book focus on thought experiments, since these seem to provide evidence against my claim that biological continuity is a necessary condition for the expression of our identity-related practical concerns. I present several examples illustrating the belief that our intuitions about cases described in many bizarre thought experiments actually depend on the detail of the description of the scenario, and, thus, do not reliably indicate our beliefs or attitudes. Following Snowdon I then show that several thought experiments used by the proponents of the psychological theory of personal identity against the claim that biological continuity is a necessary condition for the legitimate expression of identity-related practical concerns fail to establish that conclusion. Finally, I put forward some general thoughts about why I believe thought experiments are not the most effective tool to analyse our practical concerns.

PODĚKOVÁNÍ

Mé díky patří profesorům E. Olsonovi, M. Schechtmanové a D. Shoemakerovi za zpětnou vazbu, kterou mi během výzkumu poskytovali.

Děkuji také své rodině za podporu a trpělivost.

Radim Bělohrad (1977, Vyškov) vystudoval anglistiku a filozofii na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity, kde dnes působí na katedře filozofie. Svou pedagogickou i výzkumnou práci zaměřuje na otázky etiky a identity a obecněji na otázky na pomezí metafyziky a etiky. Je autorem monografie *Osobní identita a její praktická hodnota* (Masarykova univerzita, 2011), zabývající se metafyzickou analýzou osobní identity a praktickými důsledky tohoto zkoumání pro racionalitu lidského jednání. Publikoval také řadu odborných článků věnovaných převážně teoretickým i praktickým aspektům identity.

- A**
 anticipace 10, 175, 200, 202, 213, 225, 227
- B**
 Baker, Lynne Rudder 24, 237
 Barondes, Samuel 168, 169, 237
 Beck, Simon 158–161, 171, 237
 Bělohrad, Radim 17, 22, 24, 50, 81, 209, 212, 216, 237, 248
 blahobyt 45, 49, 68, 75, 92, 98, 99, 175, 178
- C**
 Cohen, Jonathan 73, 237
- D**
 DeGrazia, David 226, 237
 distribuce 7, 43, 44, 46, 47, 49, 100
 duše 21, 39, 47, 48, 53, 55, 77
- E**
 eliminativismus 23, 24
 experiment, myšlenkový 16, 19, 24, 26, 56–58, 66, 102, 127, 148, 190, 191, 227–230, 232, 233, 239
 – rozdvojení osoby 227
 – šílený chirurg 19, 97, 102, 103, 105, 147
 – teleport 30, 56, 190, 220, 227, 229, 231
- F**
 entita 15, 16, 21–24, 52, 53, 55, 57, 58, 76, 86, 88, 94, 101, 107, 135, 136, 138–140, 146, 157, 166, 187, 188, 195, 205–209, 213–225
 Footová, Philippa 172, 173, 237
- G**
 Gage, Phineas 148, 152, 179, 180, 227
 Gazzaniga, Michael S. 72, 237
 Greene, Joshua 73, 237
- H**
 Haidt, Jonathan 66–69, 71, 238, 242
 Huemer, Michael 87, 88, 238
- I**
 i-postoje 8–10, 12, 16, 31, 51, 52, 54, 55, 63, 64, 73, 74, 76–80, 84, 85, 87, 91, 96, 101, 106, 107, 138–140, 142–147, 149, 151, 153, 154, 165, 158, 162–164, 170, 171, 174, 179, 182–189, 191–193, 195–202, 206–209, 212–216, 219, 221–229, 231, 233–236

- pluralismus 15, 198, 202, 205, 208, 214, 215, 220, 221, 226, 234, 245
 - revize 12–14, 51, 52, 62, 64, 78, 79, 162, 163, 183, 18, 186, 188
 - zdůvodnění 12–14, 16, 51, 52, 54–56, 58, 63–65, 67, 70, 71, 77, 78, 91, 117–119, 154, 164, 179, 192, 199, 200, 201, 213, 219, 223, 226, 228
 - identifikace 10, 83, 85, 87, 92, 93, 106, 111, 123–126, 130, 131, 133, 134, 140, 143, 144, 147, 150, 151, 156, 165, 167, 179
 - identita 7–10, 10, 12–14, 16–22, 24–26, 29, 31, 33–35, 38–40, 44–48, 50–54, 56, 58, 62–65, 73, 74, 77–91, 94, 96–98, 101–113, 115–124, 126, 127, 129, 131, 132, 134, 136–147, 152–154, 156–158, 161–168, 172, 182, 184, 186, 189, 190, 193–195, 198–200, 203, 204, 206, 215–217, 219–228, 233–235, 237–244, 246, 248
 - jako *další fakt* 21, 38, 39, 44, 53, 54, 56, 58, 62, 77
 - diachronní kritérium 85, 86
 - neurčitá 18, 25, 26, 31
 - objektivní teorie 81, 82, 85, 86, 138
 - praktická 89, 100, 137, 139, 142, 143
 - subjektivní teorie 10, 13, 79–81, 83–90, 101, 103, 104, 108, 111, 115, 116, 120–124, 126, 135, 141–144, 146, 150, 153, 156, 167, 178, 181, 182, 194, 215, 220, 225, 236
 - synchronní kritérium 85
- J**
- jednota 15, 43, 91, 94, 95, 100, 101, 104, 106, 117–119, 142, 154, 156, 158, 162, 193–196, 199, 209, 213
 - aktérství 91–93, 104–106, 117, 120, 193, 195–197
 - racionální 105, 112–117, 119, 123, 144, 145
 - Johnston, Mark 13, 52–63, 65, 74, 75, 77, 78, 163, 198, 199, 238, 242
- K**
- kompenzace 9, 100, 137, 138, 142, 145, 146, 151, 152, 155, 156, 174, 179–181, 185, 191, 195–197, 201, 215, 225, 236
 - konstituce 23, 24, 52, 53, 96, 104, 119, 139, 141, 153
 - kontinuita 28, 82, 102, 142, 154, 167, 184, 188, 191, 193, 194, 197, 201–204, 208, 213, 221, 222, 225
 - biologická 15, 181, 190–192, 201, 206, 215, 217, 222, 223, 225–228, 231, 233–234
 - narativní 225
 - psychologická 25, 27–31, 33, 37–40, 43, 48, 56, 57, 60, 98, 105, 160, 174, 175, 179, 180, 182–184, 188–190, 192, 195–197, 200, 201, 205, 221, 231, 234, 236, 237
 - volní sítě 216, 217, 220, 221
 - Korsgaardová, Christine 13, 78–80, 89–106, 111, 117–120, 125, 137, 147, 151, 155, 163, 164, 193–195, 197, 238, 243
 - Kuře, Josef 77, 238

- L**
- Lewis, David 127, 238
 - lítost 10
- M**
- Martin, Raymond 126, 131, 132, 175, 238–240
 - moralita 31, 38, 74
- N**
- Nagel, Thomas 47, 238
 - neredukcionismus 22, 39, 44, 46, 48, 52, 53, 77
 - Nozick, Robert 17, 238
- O**
- Olson, Eric 24, 134, 216, 219–221, 233, 225, 238, 239, 247
 - osoba
 - jako národ 23, 47, 53, 94, 95
 - skupinová 113, 114
 - jako stát 94, 95
- P**
- Parfit, Derek 12–14, 17, 21–37, 39–47, 51–57, 77–79, 90, 93, 94, 96–100, 103, 104, 156–167, 171, 175, 182, 184–192, 195, 196, 198, 199, 221, 225, 226, 229, 230, 236–239, 241–244
 - paternalismus 38, 49, 99
 - permanentní vegetativní stav (PVS) 82, 175
 - perzistence 52, 86, 91, 116, 121, 126, 135, 138, 146, 203, 214–216, 220, 222, 224, 225, 243, 245
 - Persson, Ingmar 77, 239
 - Petrů, Marek 77, 239
 - Picha, Marek 228, 239
 - postoje, reaktivní 67, 72
- problém multiplicity, viz také pluralismus 205, 207, 208, 212
- přžití 9, 10, 25–27, 29–31, 97, 120, 122, 132–135, 137, 138, 154–156
- pýcha 10, 132, 142
- R**
- racionalita 9, 10, 31, 32, 36, 58, 63, 112, 117, 185, 248
 - egoistická teorie 9, 32, 33, 96, 98, 186
 - Rawls, John 47, 239
 - redukcionismus 14, 17, 20, 22–24, 31–34, 36–39, 42, 43, 45–48, 53, 77, 182, 183, 185, 188, 189, 192, 193
 - konstitutivní 23, 24
 - ontologický 52, 53
 - reflektovaná vyváženost 14, 70, 199
 - reidentifikace 202, 236
 - relace R 29, 33, 56, 57, 78, 184–186, 189–192, 198, 226
 - příčina 29, 31
 - Rosenberg, Alex 72, 239
 - Rovaneová, Carol 13, 80, 112–119, 135–137, 144, 146, 163, 239, 243
- S**
- Savulescu, Julian 77, 239
 - sebeidentifikace 10
 - sebekonstituce 13, 78, 79, 81, 99, 104, 107, 124–126, 139, 156, 157, 163, 164, 193
 - Shoemaker, David 15, 64, 65, 173, 175, 178, 181, 198–201, 206, 213–216, 219, 222, 224, 226, 239, 245, 249
 - Schechtmanová, Marya 13, 15, 80, 84, 107–110, 116–119,

126–129, 131–133, 135–138, 147, 151, 154, 155, 163, 175, 202, 204–210, 212–215, 219, 220, 223, 224, 233, 237, 239, 240, 243, 245, 247	– egoistický 8, 11, 54–56, 61, 62, 86, 91, 96, 98, 139, 142, 174–179, 185, 187, 189, 191, 192, 197, 201, 221, 230
schopnosti, forenzní 203, 204	– sebereferenční 54, 55, 58, 65, 74
Singer, Peter 74, 75, 240	zásluhy 38, 45
Snowdon, Paul 231–233, 235, 239, 240, 246	závazky 15, 39, 40, 42, 53, 59, 74, 115, 144–146, 153, 156, 158, 160–162, 171, 215, 230
sortál 220, 223	Zimmerman, Dean 24, 240
soud, morální 65–71	zodpovědnost 7, 9, 11, 64, 65, 72–74, 84–86, 128, 137, 138, 145, 146, 149–151, 155, 163, 167, 171, 173, 174, 185, 191, 192, 195, 200, 202, 214–218, 221, 225, 227, 235
– sociálně-intuicionistický model 66	Ž
spojitost 27, 29, 31, 38, 39, 48, 57, 96, 189, 192	život, posmrtný 10
– autorská 80, 97, 102, 104, 105, 120, 19, 194	
– psychologická 27–29, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 42, 97, 98, 103, 157, 160, 165, 174, 179, 182–186, 187, 188, 193, 195–197, 201, 236	
– stupňovitá 27, 28, 33, 103, 184, 186	
spravedlnost distribuce 43, 100	
Strawson, Peter 64, 65, 67, 68, 71, 198, 240	
stud 10, 130, 142, 173	
substance, myslící 21, 39, 53, 55, 77, 175	
V	
vlastnost, subjektivní 87	
W	
Wegner, Daniel 72, 240	
Williams, Bernard A. O. 231	
Wittgenstein, Ludwig 6, 75	
Z	
zájem 8, 9, 11, 33, 34, 49, 57, 58, 60–62, 76, 90, 96, 99, 176– 178, 189–191, 203, 222	

Úvod	7
1 Redukcionismus a jeho praktické implikace	17
1.1 Redukcionismus a racionalita	32
1.2 Redukcionismus a moralita	38
1.2.1 Argument pro paternalismus	38
1.2.2 Zásluhy	38
1.2.3 Závazky	39
1.2.4 Spravedlnost distribuce	43
2 Relevance teoretického zkoumání	50
2.1 Teoretické versus <i>prima facie</i> zdůvodnění	52
2.2 Egoistický zájem a sebereferenční zájem	54
2.3 Racionalita partikulárních zájmů	58
2.4 Racionalita zájmů obecně	63
2.5 Závěr	77

3	Osobní identita jako sebekonstituce	81	5	Co skutečně plyne z redukcionismu	184
3.1	C. Korsgaardová – teoretická versus praktická identita	89	5.1	Psychologická spojitost, nebo kontinuita?	184
3.1.1	Subjektivní aspekty teorie	101	5.2	Pouze relace R?	189
3.1.2	Vnitřní rozpor teorie	104	5.3	Druhý pohled na jednotu aktérství	193
3.2	M. Schechtmanová a narativní teorie identity	107	6	Pluralismus	198
3.3	C. Rovaneová a identita jako produkt volby	111	6.1	Koncepce osobního života M. Schechtmanové	202
3.4	Srovnání teorií	116	6.1.1	Vágnost definice života osoby	210
3.5	Pochybnosti o cílech subjektivních teorií	120	6.1.2	Neadekvátnost řešení problému multiplicity	212
3.6	Ontologická interpretace	122	6.1.3	Ontologizující interpretace pluralismu – pluralismus entit	214
3.6.1	Předpoklad nezávislého kritéria identity	122	6.1.4	Benigní interpretace – pluralismus fází	220
3.6.2	Paradox identifikace	126	6.2	Biologická kontinuita jako nutná podmínka	223
3.7	Praktická interpretace	135	6.3	Myšlenkové experimenty	227
3.7.1	Identifikace a praktická identita	143	Literatura		237
3.8	Subjektivní aspekty Parfitovy teorie	156	Summary		241
3.9	Rekapitulace	162	Poděkování		247
4	Identifikace jako epifenomén	165	O autorovi		248
4.1	Série osob v lidském těle	168	Rejstřík		249
4.1.1	Zodpovědnost	171			
4.1.2	Egoistický zájem	174			
4.1.3	Kompenzace	179			

Radim Bělohrad

LIŠKÉ IDENTITY, LIŠKÉ HOJNOTY

Odborná redakce Josef Kuře a Marek Petruš

Jazyková redakce Markéta Hofmeisterová

Korektura Marcela Dohnalová

Rejstřík Jakub Šofar

Grafická úprava Jan d'Nan

Tisk Akcent, tiskárna Vimperk s. r. o.

Vydalo nakladatelství dybbuk (www.dybbuk.cz),

Jan Šavřda, Lamačova 840/18, Praha 5,

roku 2016 jako svou 259. publikaci.

Vydání první

ISBN 978-80-7438-149-2