

Filip Tvrdý o naturalizaci filosofie**Filip Tvrdý on Naturalizing Philosophy**

Tomáš Hříbek

Filosofický ústav
Akademie věd České Republiky
Jilská 1, 110 00 Praha 1
hribek@flu.cas.cz

Abstrakt/abstract

Článek rozlišuje několik verzí současného naturalismu: revizionistickou, konstruktivní a antireprezentacionalistickou. Revizionistický naturalismus doporučuje nahradit tradiční filosofické zkoumání povahy věcí genetickým zkoumáním původu našich, často mylných, přesvědčení o povaze věcí. Konstruktivní naturalismus akceptuje zadání tradiční filosofie, ale doufá, že dokáže její otázky zodpovědět pomocí více méně vědeckých metod. Antireprezentacionalistický naturalismus je extenzí metaetického expresivismu v tom smyslu, že popírá deskriptivní povahu všech filosofických tezí. Tyto distinkce mohou pomoci klasifikovat jeden z nejexplicitněji naturalistických projektů v novější české filosofii, *Nesnáze introspekce* (2015) Filipa Tvrdeho. Tvrdý oficiálně sleduje genetický, revizionistický projekt, který však nespadá vjedno s antireprezentacionalismem. Avšak v jeho knize najdeme i stopy konstruktivního naturalismu.

The paper distinguishes several versions of contemporary naturalism: revisionary, constructive, and non-representational. Revisionary naturalismus pleads substituting the traditional philosophical inquiry into the nature of things by a genetic inquiry into the origin of our – often faulty – beliefs about the nature of things. Constructive naturalism accepts the program of traditional philosophy, yet hoping that its questions could be answered by broadly scientific methods. Non-representational naturalism is an extension of metaethical expressivism, claiming that philosophical claims should not be understood as descriptive in nature. These distinctions can help us classify the most self-consciously naturalistic project in the recent Czech philosophy, Filip Tvrde's *Troubles of Introspection* (2015). Tvrde is officially pursuing a genetic, revisionary project, which does not coincide with non-representational naturalism. However, there are also traces of constructive naturalism in Tvrde's book.

1

Dominantním proudem světové filosofie posledního půlstoletí či ještě déle je *naturalismus*, ačkoli mnohdy není zcela jasné, co se tímto označením přesně míní – ale k tomu se vrátím později. Předběžně lze jistě říci tolik, že naturalismus sblízuje filosofii s vědou, a to s vědou spíše v tom anglosaském (*science*) než německém (*Wissenschaft*) smyslu slova. Naturalistická filosofie chce být tudíž blízká přírodovědeckým disciplínám. Blízká jim chce být přinejmenším metodologicky, a důvod je nasnadě: přírodní vědy jsou pýchou lidstva, neboť jsou nejspolehlivějším generátorem poznání, takže filosofický naturalista doufá, že s pomocí přírodovědeckých metod dosáhne pokroku i při hledání odpovědí na filosofické otázky.

Za pravlast naturalismu je zvykem považovat Spojené státy, kde pragmatisté chtěli již před více než sto lety zrušit tradiční dichotomie, včetně rozdílu mezi filosofií a vědou. Přitom by se však nemělo zapomínat na průkopníky naturalismu ve Střední Evropě – teprve nedávno jsme například začali docenovat zřejmě první pokus o evoluční epistemologii v díle Ernsta Macha. A současný naturalismus není dílem pouze Američana W. V. Quinea, ale přinejmenším ve stejné míře i středoevropských uprchlíků před nacismem Ernesta Nagela, Hanse Reichenbacha a Carla Hempela, kteří se k nové filosofii dopracovali dialektickým překonáním svého původního logického empirismu. Kdyby nahodilé historické okolnosti nedonutily zmíněné evropské filosofy k exodu, mohly se dějiny filosofie v Novém i Starém světě vyvíjet zcela jinak. Věci nicméně dopadly tak, že na evropském kontinentě získaly po druhé světové válce rozhodující vliv různé antinaturalistické přístupy, které tu zbyly z předválečného období. V německém prostředí, které je pro nás tradičně kulturně nejvíc určující, to byly jednak fenomenologie, včetně z ní vycházející Heideggerovy fundamentální ontologie, jednak tzv. kritická teorie, ovlivněná mimo jiné marxismem. Všechny tyto filosofické směry sdílely vesměs nepřátelský postoj k přírodním vědám a jejich metodám. Fenomenologové, heideggeriáni i marxisté považovali vědu za příčinu kulturní, ne-li přímo metafyzické krize a odcizení.

Když pomineme období oficiální nadvlády dialektického materialismu, stal se po roce 1990 díky prestiži Husserlova českého žáka Jana Patočky, resp. jeho pokračovatelů, nejvlivnějším stylem filosofického myšlení u nás amalgám Husserlovy fenomenologie a Heideggerovy fundamentální ontologie. Z názvu Husserlovy studie *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) by laik sice mohl získat dojem, že i zakladateli fenomenologie šlo o sblížení filosofie s vědou, avšak z textu je zřejmé, že zde šlo o vědu v německém smyslu „systematického a metodicky přesného zkoumání“, které však Husserl emphaticky odlišoval od přírodovědného zkoumání (konkrétně od metod empirické psychologie). Kromě Heideggerova *Bytí a času* byl na českých katedrách filosofie základním textem Husserlův pozdní opus *Krize evropských věd*. Jde pochopitelně o natolik komplexní díla, že rozbor jejich předností i nedostatků se vzpírá

jakémukoli stručnému hodnocení a vyžaduje speciální kompetence, kterých se mi nedostává. Ale o nic podobného se naštěstí nemusím pokoušet, neboť i to málo, co o zmíněné literatuře vím, stačí k pochopení vztahu mezi filosofií a vědou, který Husserl i Heidegger ve svých spisech mimo vši pochybnost artikulují. Oba tyto autoři tento vztah pojmají jako postoj kritiky vůči naivní praxi, přičemž se má za to, že vědecká praxe nejspíš posléze zavinila i válku a holocaust. Filosof tedy rozhodně nesmí dopustit žádnou infiltraci svého pole zkoumání přírodovědnou metodou a jejími výsledky; naopak přírodní vědy potřebují nezávislou filosofickou kritiku a reflexi. Tato představa o vztahu mezi filosofií a vědou byla vštěpována posledním dvěma generacím českých studentů a je tedy u nás dosud hluboce zakořeněná.

Během zmíněného období se však i v Čechách začaly prosazovat odlišné přístupy, zvláště různé styly analýzy jazyka. Vztah těchto přístupů k vědě byl komplikovaný, ale jen výjimečně (Wittgenstein) záporný. I analytikové jazyka však obvykle trvali na odlišnosti své metody od metod empirických disciplín. Například již zmíněný logický empiricismus rezignoval na tradiční pojetí filosofie coby alternativního zdroje syntetického poznání, ale zároveň považoval za svůj legitimní úkol analýzu jazyka vědy. Zatímco logičtí empiristé se obvykle zabývali formou jazyka vědy a případně navrhovali jeho rekonstrukci, pozdější filosofové „obyčejného jazyka“ zkoumali jazyk každodenního života a tvrdili, že je v pořádku tak, jak je. V obou případech se však mělo za to, že všechny (relevantní) filosofické problémy jsou svou povahou lingvistické – plynoucí z nepochopení jazykové formy, funkce atd. –, takže lze tyto problémy vyřešit, popřípadě odstranit, prostřednictvím zkoumání jazyka. Ostrou separaci filosofie od vědy, kterou tento lingvistický přístup předpokládá, zpochybnili až zmínění pionýři moderního naturalismu, zvláště E. Nagel a W. V. Quine, nicméně různé styly jazykové analýzy byly v rámci analytické tradice nadále vlivné a prosadily se i u nás, jak je patrné například z publikací Petra Kořátka či Jaroslava Peregrina z devadesátých let. Ačkoli zájem o filosofii jazyka trvá i v současnosti, je zjevný odklon od dříve dominantního postavení jazykové analýzy ve filosofické metodologii. Diskuse v tomto oboru se dnes točí spíše kolem adekvátního pojetí již zmíněného naturalismu, čili propojení filosofie a empirických věd. A přestože v naší filosofii se s explicitními metodologickými diskusemi příliš nesetkáme, i zde najdeme jasný příklon k naturalismu například v novějších Peregrinových zkoumáních původu logických a jazykových norem, které se opírají i o poznatky evoluční biologie a psychologie.¹ I u nás se tedy prosazuje pojetí, že filosofie nemusí jen respektovat výsledky empirických vědních disciplín a omezit se na analýzu jejich jazyka (zvláště takových výrazů, které jsou v jazyce vědy klíčové, jako např. „příčina“, „vysvětlení“ nebo „přírodní zákon“). Ačkoli se naturalismus může na

¹ Viz Peregrin (2011) a Peregrin (2014). Autor těchto řádků se pokusil o aplikaci naturalistického přístupu například v textech o povaze evoluční biologie a původu morálky. Viz Havlík & Hříbek (2011, kap. 1 a 4).

první pohled jevit jako konečná rezignace na jakoukoli podstatnou kognitivní roli filosofie, protože odmítá nějakou zásadní specifičnost filosofické metody, je myslím možné nahlížet současnou situaci optimističtěji. Je-li totiž smazána hranice mezi analytickým a syntetickým poznáním, může to znamenat restauraci původního ambicióznějšího pojetí filosofie jako poznání světa, místo pouhé analýzy jazykových výrazů nebo pojmů, jejichž prostřednictvím svět reprezentujeme.

2

O filosofické metodologii, a zvláště o naturalismu, který je v ní momentálně dominantní, však u nás potřebujeme hovořit mnohem více a explicitněji. V naší novější literatuře nastoluje metodologické otázky asi nejpřímočařeji kniha olomouckého filosofa Filipa Tvrdeho *Nesnáze introspekce: Svoboda rozhodování a morální jednání z pohledu filozofie a vědy*². Nejde však o metodologický spis, jako spíše o aplikaci jistého pojetí filosofického naturalismu na dvě tradiční filosofická témata: metafyziku svobodné vůle – neboli slučitelnost svobodného jednání s determinismem – a metafyziku morálky – čili místo morálních norem ve světě faktů. Ve zbytku této studie chci učinit Tvrdeho verzi naturalistického programu explicitnější. Za tím účelem v tomto oddílu nejprve shrnu obsah jeho knihy. V následujícím, posledním oddílu porovnáám Tvrdeho program s dalšími formami naturalismu, kterým je rovněž třeba věnovat pozornost.

Tvrdeho kniha sestává ze tří kapitol, z nichž každou lze číst jako samostatnou studii, více méně nezávislou na zbytku knihy. První kapitola, „Introspekce“, je nejexplicitněji metodologická, neboť je kritikou introspekce jako metody moderní filosofie od Descarta až po Husserla, ale i psychologie v období jejího zrodu na konci 19. století. Zatímco filosofové jako Brentano v té době věřili, že introspekce zprostředkovává subjektu privilegovaný přístup k pravdám, které svou jistotou vynikají nad empirické pravdy o vnějším světě, raní psychologové jako Wundt či James doufali, že jim introspekce poskytne spolehlivý popis vnitřního světa subjektu. Tyto naděje vzaly záhy za své nejen kvůli mimořádné nespolehlivosti introspektivních popisů (Kolik mentálních obsahů v mysli nacházíme? Jaké jsou povahy?), nýbrž i z důvodu neshod ohledně samotného pojetí introspekce (Je to druh pozorování, nebo rozpomínání? Liší se nějak podstatně od vnímání vnějšího světa? Zjednává introspekce skutečně přístup k jakýmsi vnitřním událostem, nebo jsou jejím předmětem ve skutečnosti důsledky stimulace, která přichází zvnějšku?).³ Tvrdý ovšem ukazuje, že podobně jako

² Tvrdý (2015). Čísla v závorkách ve zbytku této studie odkazují k příslušným stránkám této knihy.

³ Kapitola o introspekci obsahuje rovněž samostatný oddíl, věnovaný nesmlouvavé kritice husserliánské fenomenologie, kterou Tvrdý – navzdory zmíněným Husserlovým protestům, že

introspekcionismus si vedla i zdánlivě protichůdná metoda – behaviorismus. Obě trpěly podobným neduhem: byly v podobné míře dogmatické (zatímco introspekcionismus postuloval doménu niterných mentálních událostí bezprostředně přístupných vnitřnímu zraku, behaviorismus její existenci prostě popřel). Správný přístup musí být tudíž mnohem empiričtější, ověřený experimenty. Výsledkem aplikace tohoto přístupu je jistě kompromisní stanovisko, s nímž se Tvrdý zjevně ztotožňuje: introspekce ve smyslu přístupu k niterným mentálním událostem existuje, avšak je vysoce nespolehlivá.

Ačkoli to Tvrdý možná nezdůrazňuje zcela jednoznačně, zdá se mi, že navrhuje mimo jiné nahrazení tradiční filosofické otázky po povaze nějakého fenoménu genetickou otázkou po přirozeném původu našeho přesvědčení o jeho existenci. Několik posledních stránek kapitoly o introspekci tudíž věnuje problému původu přesvědčení subjektu o přímém, privilegovaném poznání sebe sama. Je charakteristické, že Tvrdý čerpá odpovědi na tuto otázku z empirické psychologické literatury (především z díla psycholožky Alison Gopnikové; s. 77–79). Tento revizionistický přístup předznamenává dvě zbývající kapitoly knihy. Ve druhé kapitole, „Svoboda“, totiž Tvrdý posléze naznačuje, že zajímavější než tradiční metafyzické argumenty o povaze svobodné vůle a její slučitelnosti či neslučitelnosti s determinismem je empirické zkoumání původu našeho sdíleného předpokladu, že máme své jednání více méně pod kontrolou (s. 109–143). Prostřednictvím suverénního shrnutí současné literatury z oblasti neurověd i psychologie Tvrdý ukazuje, že pravděpodobným zdrojem zmíněného přesvědčení jsou složité podprahové mechanismy, jež se vyvinuly za účelem rychlé a efektivní orientace v ancestrálním prostředí. A právě nedostupnost těchto mechanismů introspekci je zdrojem iluze, že jsme autory svého jednání. Konečně, ve třetí kapitole, „Morálka“, jde kromě jiného o návrh nechat stranou tradiční filosofickou debatu o tom, jak lze vyvodit morální soudy z faktických tvrzení, resp. jak mohou hodnoty existovat ve světě faktů, a obrátit se spíše k empirickým zjištěním o evolučním původu altruismu a smyslu pro *fair play* (s. 172–195). Biologové a evoluční psychologové objasnili původ těchto jevů prostřednictvím mechanismů jako genetický altruismus a přímá či nepřímá reciprocita. Tvrdého analýza těchto objevů, spolu s oddílem o neuroetice, což je nová disciplína, jež se snaží vrhnout na tradiční otázky normativní etiky nové světlo prostřednictvím zkoumání neurálního substrátu mentálních

fenomenologie vyvinula jinou metodu než empirická psychologie – považuje za typ introspekcionismu. Fenomenologie tudíž podle Tvrdého trpí podobnými neduhy jako jiné formy introspekcionismu. Tuto kritiku považují v českém prostředí, kde byla fenomenologická metoda dlouho brána jako Svatý grál filosofie, za stěžejní docenitelnou. V témže oddíle si však Tvrdý rovněž stěžuje na nesrozumitelnou a nekoherentní terminologii fenomenologické filosofie. Souvislost této, nejspíš také zcela oprávněné, kritiky terminologie s předchozím odmítnutím fenomenologického introspektivismu však není úplně zřejmá. Osobně mám za to, že odmítnutí introspekce by bylo na místě i za podmínky, že by se Husserl vyjadřoval srozumitelněji.

procesů v pozadí morálního rozhodování, je v kontextu naší literatury o etice zatím nejpodrobnější.

3

Naznačený *revizionistický naturalismus* je tudíž zřejmě dominantním rysem Tvrďého programu naturalizace filosofie. Místo tradičního zkoumání *povahy jistých fenoménů* – nejspíš prostřednictvím neempirických metod analýzy pojmů – bychom se měli věnovat empirickým, experimentálně ověřeným zjištěním o *původu našich představ* o těchto fenoménech. Pak třeba nahlédneme, že některé z těchto představ jsou neopodstatněné a měli bychom se snažit se jich zbavit, zatímco jiné jsou nevykořenitelnou součástí naší přirozenosti a díky Bohu, nebo spíše evoluci, za to. Co se týče těch prvních – empirické zkoumání architektury naší mysli ukazuje, že představa o svobodě našeho jednání je zřejmě nevyhnutelná iluze; pokud jde o ty druhé – evoluční psychologie nás ubezpečuje, že máme přirozenou tendenci k altruismu, takže morálka má na rozdíl od svobodné vůle dostatečně pevné základy a není třeba lámat si hlavu tradiční metafyzickou otázkou, kde v empirickém světě najdeme hodnoty.

Takový revizionistický naturalismus má však několik alternativ. Mezi mnoha současnými filosofy je například populární program, který bychom mohli nazvat *konstruktivním naturalismem*. Takový typ naturalismu akceptuje do značné míry zadání tradiční filosofie, že má jít o substantivní teorii o světě, mysli a poznání, ale věří, že tyto substantivní otázky lze zodpovědět prostředky současné či budoucí vědy. Konstruktivní naturalista nebude mít velké pochopení pro karteziánské pochybnosti o existenci světa vně subjektu. Pokud jde o to, co je obsahem tohoto světa, nebude spoléhat na apriorní úvahy, ale spíše se opře o nejlepší fyzikální teorie, které máme momentálně k dispozici. Tyto teorie se budou pochopitelně dále vyvíjet a nejspíš budou časem zcela nahrazeny, což znamená, že naše teorie světa nemůže být nepochybná, ale to je přijatelná cena za falešné jistoty karteziánské. Podobně i naše koncepte subjektu poznání tohoto světa musí vycházet z našich nejlepších poznatků z evoluční biologie, neurovědy apod., a vztah mezi takto chápaným subjektem a světem bude pojímán jako kauzální interakce dvou přirozených systémů. Konstruktivní naturalista tedy více méně přejímá program tradiční filosofie, ale jeho metodou není apriorní zkoumání pojmů, nebo analýza jazykových výrazů těchto pojmů. Filosofická tvrzení chápe jako svého druhu hypotézy, tj. syntetické výroky o aktuálním světě (spíše než o tom, co musí platit ve všech možných světech). Konstruktivní naturalista tyto filosofické hypotézy sice nemůže testovat tak, jako se testují vědecké hypotézy, ale používá jiné metody, které znají ze

své praxe i vědci: například myšlenkové experimenty, preferování jednoduchých hypotéz, konzistence a integrovatelnost s jinými tezemi, atd.⁴

Je otázka, zda se Tvrđý ve své knize drží výhradně revizionistického naturalismu, nebo zda ponechává prostor i pro konstruktivní naturalismus. Můj obecný dojem je takový, že autor naznačuje, že tradiční filosofické otázky pozbývají relevance a měly by být nahrazeny adekvátnějším genetickým zkoumáním původu našich problematických přesvědčení, jak bylo vysvětleno v předchozím oddíle. Místy však vidíme náznaky něčeho jiného – například když se dočteme, že determinismus je empirická hypotéza, jež zůstává, jako všechny empirické hypotézy, falibilní, ale jejíž pravděpodobnost se ve světle dosavadního vývoje vědy jeví mimořádně vysoká (s. 91). Existence svobodné vůle, čili na vnějších příčinách zcela nezávislého jednání, je pak jiná empirická teze, která je odmítnuta kvůli neslučitelnosti s tezí determinismu.

Revizionistický naturalismus je třeba odlišit ještě od dalšího programu, který propaguje australský filosof Huw Price pod názvem *antireprezentacionalistický naturalismus (naturalism without representationalism)*.⁵ Tvrđého dominantní tezi, revizionistický naturalismus, chápu tak, že máme opustit jisté klasické substantivní otázky – například: Jak zapadá svobodná vůle do kompletně deterministického světa? nebo: Kde je místo hodnot ve světě, který je čistě faktický? – ve prospěch genetických otázek – například: Z čeho pramení naše přesvědčení, že jsme svobodní? nebo: Odkud se vzala morálka? Je však třeba si uvědomit, že zmíněné nové otázky si žádají, stejně jako ty staré, faktické odpovědi. Do té míry se Tvrđého program neliší od konstruktivního naturalismu. Oba tyto programy chápou naturalismus jako způsob zjišťování stavu věcí, přestože Tvrđého zřejmě častěji zajímá, proč věříme, že věci se mají tak a tak, než zda takové skutečně jsou. Naopak Priceův antireprezentacionalistický naturalismus je jakousi globální extenzí expresivismu jakožto teze, která má svůj původ v metaetice, kde označuje takové pojetí morálního jazyka, podle něhož morální výroky ve skutečnosti nic nepopisují, nýbrž spíše vyjadřují nějaký postoj subjektu. Priceův naturalismus tedy není nic jiného než návrh přestat brát jakékoli výroky – i ty, které se jeví být ontologické, substantivní, deskriptivní apod., – jako reprezentace světa. To neznamená, že naturalista nemůže popsat vztah jazyka ke světu – naopak, jazyk je podle tohoto pojetí typem přirozeného chování lingvistických živočichů ve světě, o němž toho různé empirické disciplíny mohou říci velmi mnoho. Pouze není vhodné klasifikovat daný vztah jako reprezentaci, či zrcadlení světa v jazyce. Metafora zrcadlení naznačuje souvislost Priceova naturalismu se starší a u nás známější Rortyho metafilsosofickou pozicí, ale podrobnosti zde musím ponechat stranou.

⁴ Různé verze konstruktivního naturalismu viz Papineau (1993), Maddy (2007) a Sider (2011).

⁵ Price (2011, zvláště s. 10–11).

Charakterizace Priceova programu coby globální extenze metaetického expresivismu mě přivádí ještě k závěrečné poznámce, či návrhu na vyjasnění, který se týká Tvrďého pojetí naturalizace etiky v kapitole „Morálka“. Zdá se mi, že nepřipravený čtenář zde může bez dalšího poučení získat dojem, že naturalistický program v etice je takřkajíc téhož druhu, jako naturalizace metafyziky či epistemologie. Zatímco naturalizace metafyziky může znamenat, například podle různých variant konstruktivního naturalismu, že za reálné jsou uznány pouze entity, které získaly certifikaci prostředky empirických věd, naturalizace etiky nemá nutně podobu hledání nějakých vědeckými prostředky zjistitelných entit jakožto referentů jazyka morálky. I mnohý konstruktivní naturalista připustí, že jazyk morálky je třeba pojímat expresivisticky, nebo obecně nekognitivisticky. V příslušné Tvrďého kapitole však není zcela zřejmé, zda morální soudy, jejichž přirozenému původu věnuje většinu textu, jsou zde chápány nekognitivisticky, nebo spíše kognitivisticky, čili opět jako svého druhu syntetické výroky, pretendující popsat nějaká přirozená fakta, přičemž alespoň některé z těchto výroků by mohly být navíc pravdivé. Jak známo, někteří filosofové, ač jsou v metafyzice či epistemologii konstruktivními naturalisty, jsou ve sféře morálky kognitivistickými antirealisty, nebo přinejmenším považují všechny morální výroky bez výjimky za nepravdivé. Osobně mám momentálně za to, že pokud spolu s Filipem Tvrďým vezmeme vážně – což bychom rozhodně měli! – evoluční hypotézu o přirozeném původu našich morálních přesvědčení, pak jsou vyhlídky morálního naturalismu jakožto jedné z forem kognitivistického realismu velmi bledé. Avšak představa, že bychom z darwinistických důvodů připustili, že všechny naše morální soudy jsou nepravdivé, a přesto nadále pokračovali v praxi morálního souzení, se zdá rovněž neudržitelná. Možná bychom však mohli až do doby, než přijdeme na něco lepšího, používat jazyk morálky *jako by* byl pravdivý. Jinými slovy, možná bychom mohli být morálními fikcionalisty.⁶ Tvrďý v kapitole o morálce o fikcionalismu nehovoří, neboť je zde vůbec jen velmi málo o metaetice, ale fikcionalismus výslovně odmítá v kapitole o svobodě vůle, kde ho označuje za neupřímné stanovisko s potenciálně katastrofálními morálními následky (s. 163). Mně se tato kritika nejeví tak přesvědčivá. Ačkoli v tomto textu nemám prostor, abych to zdůvodnil, domnívám se, že fikcionalismus není na překážku regulérnímu užívání morálního diskursu prvního řádu. A pokud není fikcionalismus problémem v metaetice, nýbrž nás k němu naopak tlačí naturalistické, tj. darwinistické důvody, možná není, navzdory Tvrďého odsudku, natolik problematický ani fikcionalismus ohledně svobody vůle. Touto tezí jsem si však jist mnohem méně, než svým hodnocením situace v metaetice, takže můj odklon od Tvrďého závěru v jeho mimořádně jasně strukturované kapitole o svobodě vůle je pouze zkusmý.

⁶ Hříbek (2016, s. 297–345).

Literatura

- Havlík, V. & Hříbek, T., eds. (2011): *Z evolučního hlediska: Pojem evoluce v současné filosofii*. Filosofia, Praha.
- Hříbek, T. (2016): „Darwinistická metaetika.“ In *Přístupy k etice III*, eds. J. Jirsa et al., Filosofia, Praha, 2016, s. 297–345.
- Maddy, P. (2007): *Second Philosophy*. Oxford University Press, Oxford.
- Papineau, D. (1993): *Philosophical Naturalism*. Blackwell, Oxford.
- Peregrin, J. (2011): *Člověk a pravidla*. Dokořán, Praha.
- Peregrin, J. (2014): *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl*. Dokořán, Praha.
- Price, H. (2011): *Naturalism without Mirrors*. Oxford University Press, Oxford.
- Sider, T. (2011): *Writing the Book of the World*. Oxford University Press, Oxford.
- Tvrdý, F. (2015): *Nesnáze introspekce: Svoboda rozhodování a morální jednání z pohledu filozofie a vědy*. Togga, Praha.