

*Svoboda vůle: Sic et Non*¹

Antonín Dolák

Abstract: The paper is about the conception of free will. It describes arguments and counterarguments for free will. Its main aim is to submit a novel argumentation opposite to traditional arguments regarding, for instance, accounting of free will, emergent free will in complex brain or anthropocentric argument with emergent free will in human reason.

Keywords: free will, emergence, philosophy of mind, ethic decision.

Ve svém článku chci ukázat na možnosti, jak bychom mohli řešit problém svobodné vůle. Středobodem článku bude kritické zkoumání argumentace obou stran, tedy zastánců svobodné vůle i determinismu, především však předložení mých vlastních argumentů.

Vznik pojmu svobodné vůle

Tento pojem nemůže vzniknout bez logické spojky negace, tedy popření stávajících skutečností nebo faktů (jakožto i vět, které jsou jejich „obrazy“, např. v *traktátovském* smyslu slova).² Je nutné mít před-

¹ Článek vznikl i díky diskuzím s filozofy Pavlem Cmorejem, Zdeňkem Kameníkem, Markem Pichou, Jiřím Raclavským, Davidem Šimečkem, Radimem Šípem, evolučním biologem Janem Zrzavým, neuropatologem Františkem Koukolíkem, patologickým fyziologem a filozofem Jiřím Váchou, sociologem Michalem Vavříkem a psycholožkou Olgou Doňkovou. Všem velmi děkuji.

² Teze objasňující vztah mezi faktem a myšlenkou: „Das logische Bild der Tatsache ist der Gedanke“, viz Wittgenstein (1993, teze 3) a teze objasňující

stavu, že svět *nemusí* být takový, jaký je. Dále jsou zapotřebí modální operátory nutnosti a možnosti, definovatelné vzájemně ještě pomocí již zmiňované negace. Můžeme tedy (jsme-li svobodní) udělat nikoliv pouhý opak (negace) svého rozhodnutí, které tedy není nutné, ale můžeme udělat i něco úplně jiného (toto jiné je možné, nikoliv však opět nutné). S pojmem svobodné vůle je tedy nutně spojena představa možných světů, alternativních historií.

Budeme-li naopak vycházet z empiristických východisek, bude k pojmu svobodné vůle nezbytná paměť kumulující naši minulou zkušenost. Pamatujeme si, že jsme za podobných okolností dělali nikoliv vždy stejná, ale odlišná rozhodnutí. Z toho potom vyvozujeme, že při každém aktu našeho rozhodování máme před sebou několik (minimálně však dvě) možností, z nichž žádná se uskutečnit nemusí, ale může. Je jen v naší moci, kterou z nich realizujeme. Svoboda je běžně chápána jako možnost jednat jinak, tato možnost je však zaručena pouze naší mocí, kterou nám dává naše (svobodná) vůle.

Stále se zde pracuje s pojmem vůle, který je (ve filozofii stejně jako v psychologii) definován vždy jen vágně. Na základě newtoniánského a mechanistického paradigmatu je dodnes vůle často charakterizována jako jakási „síla“, která může působit, což nás nutně vede k pojmu kauzality. Svobodná vůle musí být tedy (má-li být svobodná) první příčinou, která není účinkem příčiny jiné, nic ji tedy nenutí jednat přesně určeným způsobem (jistěže je limitovaná, nemá nekonečně možností, ale například jen dvě, ale alespoň dvě mít musí).

Evidence svobodné vůle

Zřejmě nejsilnějším argumentem pro svobodnou vůli je evidence, se kterou ji (samí u sebe) zakoušíme. Tento argument spoléhá na metodu introspekce (sebezkoumání vlastních mentálních stavů a pochodů), na kterou hodně spoléhal jak britský empirismus (v čele s Lockem), tak také dodnes např. fenomenologie.

Introspekce však byla již mnohokrát zpochybněna. Naše vědomí (vědomé mentální stavy) není transparentní, tedy dokonale přístupné

vztah mezi myšlenkou a větou: „Der Gedanke ist der sinnvolle Satz“, Wittgenstein (1993, teze 4).

naší introspekci, jak se ještě domníval Locke.³ O tom mnohé nejpůsobivěji přesvědčil Freud.

Pokud nelze věřit introspekci, nelze věřit ani naší evidenci, se kterou ji zakoušíme. Descartovo kritérium pravdivosti, jímž je právě *clare et distincte* (jasné a zřetelné – odlišené a rozlišené, tedy evidentní poznatky), zpochybnil jako první skeptik Pascal, který si uvědomil, že evidence může být klamná. Koneckonců, evidence je vyvolána intuicí, což je pocit, který nás přesvědčuje, že evidentní poznatek je bezpochyby pravdivý. Pocit však může být klamný. Evidence vzniká nejčastěji tehdy, má-li poznávající subjekt k poznávanému objektu přímý, bezprostřední vztah, není-li tento vztah zprostředkován nějakou třetí entitou (jak je tomu podle Descarta například při usuzování, kdy již musíme závěr vyvozovat ze spojování alespoň dvou premis, není tedy samo sebou zřejmým axiomem). Evidence by tedy vznikala u ruského poznání z přímé smyslové obeznámenosti, nikoliv u ruského poznání z pouhého popisu.

Introspekci nelze věřit proto, že nemáme přístup ke všem našim mentálním stavům a hlavně ke všem příčinám našich mentálních stavů. Z této naší neznalosti může snadno vzniknout pocit evidence, že jsme svobodní. Nevidíme příčiny našich mentálních stavů, a z toho chybně vyvozujeme, že žádné příčiny nemají.

Svobodná vůle a kauzalita

Každý fenomén (sociální, fyzikální, biologický), který sledujeme, ať už vědecky nebo nevědecky, má nějakou příčinu, každá změna se děje na základě nějakého důvodu-příčiny (nikoliv ovšem účelu). To je podloženo prostou smyslovou evidencí. Není myslitelé (pokud myslitelnost identifikujeme po vzoru racionalismu s možností, pak to není ani možné), že by se dělo něco bez příčiny. Takto jednoduše bychom mohli chápat princip kauzality.

Věda je stále založena na pojmu kauzality, bez něho by nebyla možná predikce, která je podle některých myslitelů hlavním úkolem novověké vědy. Empirické testování hypotéz (pro ověřování teorií

³ K Lockově víře v transparentci (průsvitnost) vědomí a síle introspekce viz jeho nejznámější dílo, Locke (1984).

nejzásadnější) je s predikcí úzce spojené (předpovídáme, že při určité příčině nastane určitý účinek, tím testujeme teorii a zároveň činíme předpovědi).

Připustíme-li, že ve světě platí kauzalita univerzálně, nemůžeme z kauzálního řetězce (případně z kauzální sítě či z kauzálního prostoru) vymanit naši vůli, tedy naše vůle není svobodná, ale je jen jakýmsi mezičlánkem v kauzálním působení.

Zde se nabízí možnost zpochybnění existence kauzality. Můžeme s Kantem tvrdit, že kauzalita je princip, který ve světě není, ale teprve my sami jej do světa vkládáme. Zde se mnozí odvolávají na evidenci kauzality (sami u sebe zakoušíme naše kauzální působení, o tom nás přesvědčuje naše introspekce, ale také v našem okolí evidentně vidíme častá kauzální působení). Tuto evidenci nejpůsobivěji zpochybnil Hume. Na to je možné odpovědět, že pouhá časoprostorová následnost, za pomocí které chtěl Hume nahradit kauzalitu, by neobjasňovala, proč se věci chovají tak, jak se chovají. Kopne-li chlapec do míče a míč potom (následnost) letí nahoru, neumíme to bez kauzality vůbec vysvětlit. Naopak let míče snadno vysvětlíme, ukážeme-li, že jeho příčinou bylo chlapečovo kopnutí. Bez kauzality jsou všechny explanace (ve vědě i při uvažování v přirozeném jazyce) neuspokojivé, chybí v nich totiž to nejpodstatnější.

Naproti tomu kauzalitu nepotřebujeme, jak si Hume uvědomil správně, pro vědecké predikce. V nich můžeme popisovat pouhou následnost jevů, víme, že po jistém typu jevu následuje přesně určitý jiný typ jevu. Ale, jak bylo řečeno výše, neznáme potom (bez kauzality) důvod, proč by se tyto jevy měly takto za sebou řetězit.

Zčásti iracionalistický je potom argument tvrdící, že kauzalita je jen lidské zjednodušení mnohem složitějších přírodních pochodů, které však z evolučního a pragmatického hlediska jakožto nástroj pro přežití a reprodukci dostačuje. Nabízí se zde potom možnost, že existuje mnohem víc typů kauzality a že dokonce kauzalita sama neexistuje, je to jen lidský konstrukt pro složitější vlivy v přírodě. I kdyby tomu tak bylo, nedokážeme si myslet přírodu bez „vlivů“, „závislostí“, „působení“, což *nějaký* typ kauzality vždycky je, případně je to něco, co má minimálně tuto podobu (že je podoba tohoto působení mnohem složitější možné je, vždy však půjde o působení, tedy o jakousi formu kauzality).

Mnozí zpochybňují existenci kauzality pomocí kvantové fyziky, která by se měla řídit pouhými statistickými zákony. Z makrosvěta však víme, že statistické zákony používáme pro popis těch jevů, u kterých ještě neznáme skutečné příčiny, které je vyvolávají. Popisujeme vlastně jistou pravidelnost, jejíž zdroje zatím neznáme. Tak tomu může být i u kvantové fyziky, nemusíme u ní znát skryté příčiny. Víme, že existuje více interpretací kvantové fyziky a my nevíme, která z nich je ta správná. Jediné, co je skutečně jisté, jsou její rovnice a vzorce zapsané jazykem matematiky, tedy v číslech a kvantifikacích. Mnozí se zde možná dopouští epistemologické chyby, kdy z důvodu, že příčiny jevů zatím nemůžeme nalézt, dedukujeme metafyzickou teorii, že ani žádné neexistují. Je to forma rezignace, kdy jako důvod naší neznalosti uvedeme principiální nepoznatelnost (to je však stále ještě úroveň epistemologie nevylučující existenci skrytých příčin, ovšem tvrdící, že je nelze nalézt) a jdeme ještě dál a tvrdíme neexistenci těchto příčin (to už je ovšem „skok“ do metafyziky existenci skrytých příčin zcela vylučující).

Tak tomu však zajisté i být nemusí a v kvantovém světě skutečně může vládnout indeterminismus, pojem „kauzality“ vzatý z makrosvěta se možná nemusí pro úroveň mikročástic hodit. Tento názor tvrdí, že kauzalita není univerzálním principem usouvztažňujícím všechny entity hmotného světa. V tom případě ovšem je třeba uvážit dvě věci. Za prvé, kvantové jevy se většinou v makrosvětě neprojevují a vládne v něm obvyklý determinismus. Naše vědomí se realizuje zřejmě v mozku, kde základní bázi, na níž pracuje, jsou neurony (jak potvrzují četní biologové a neurovědci),⁴ které již spadají nikoliv do kvantového světa, ale do makrosvěta. Za těchto okolností naše vědomí indeterminismem kvantového světa postižené není.

Druhou odpověď je možné položit v souvislosti s Rogerem Penrosem, který se domnívá, že naše mysl se „dotýká“ skrze „mikrotubuly“ v neuronech mikročástic kvantového světa.⁵ Neurovědci poměrně shodně tuto Penroseovu hypotézu odmítají.⁶ Důvodem je zejména

⁴ Koukolík (2003).

⁵ Penrose (1999).

⁶ Opět viz Koukolík (2003).

skutečnost, že základní bázi činnosti mozku jsou neurony, které nepatří do kvantového světa. Ale i kdyby měl Penrose pravdu (a to je druhá odpověď na možnost indeterminismu), nebyla by naše vůle sice determinovaná kauzálně, ale stále by nebyla svobodná. Byla by totiž závislá na chaotických či lépe řečeno indeterministických vlivech a jevech, o kterých by opět sama nerozhodovala. Nebyli bychom tedy sice determinováni pouze vnějšími vlivy, ale také indeterministickým chaosem. Těžko bychom na úroveň mikročástic mohli umístit nějakou „duši“.

Podle mnohých fyziků jsou jevy často tak komplikované, že nelze učinit přesné předpovědi. To však determinismus neruší: to, že my nedokážeme budoucnost předpovědět, ještě neznamená, že už není předem daná. Jen to nikdy nemůžeme verifikovat či empiricky testovat, což je jistě vážná metodologická výhrada. Determinismus tedy zřejmě nikdy nebude z důvodu přílišné komplexnosti světa zcela verifikován, ovšem u dílčích případů a rekonstrukcí minulých kauzálních řetězců vidíme příklady jeho potvrzení, ovšem pouze dílčího. I kdyby však kauzalita nebyla univerzálním principem (kvantová fyzika, princip neurčitosti) a determinismus tedy neplatil, neznamená to ani zdaleka, že jsme svobodní. Jak bylo řečeno už výše, nebyli bychom „otroky“ kauzality, ale byli bychom „otroky“ neurčitosti či „náhody“.

Jisté je to, že pokud nadále budeme používat skladebnicový model přírody a vysvětlovat tedy entity „ze zdola nahoru“, vyšší entity těmi menšími na nižší úrovni, budou stále vyšší entity determinovány chováním nižších entit. Emergencionisté se vůči tomu staví a tvrdí, že vyšší úroveň emergující z té nižší ji může zase zpětně kauzálně ovlivňovat. K tomu je třeba říci, že ona hierarchie ve světě podle fyziků (snažících se objevit sjednocující sílu a sjednocující teorii) vlastně vůbec neexistuje, je jen jeden svět, a pouze z pedagogických důvodů jsme ho rozparcelovali na různé vrstvy. Vlastně bychom měli i makrotělesa vysvětlovat pomocí kvantové fyziky (či spíše pomocí ještě obecnější teorie), ale není to dost dobře pro jejich komplexnost zatím možné.

Je-li tomu tak, je v otázce naší svobody zcela lhostejné, chovají-li se mikročástice deterministicky nebo indeterministicky. Připouštíme-li dále výše popsaný skladebnicový model přírody, je naše jednání de-

terminované a zcela závislé na chování částic v mikrosvětě. Jsme-li „otroky“ jejich indeterministického nebo spíše deterministického chování, je potom už lhostejné.

Pro platnost skladebnicového modelu přírody používaného už v raných fázích vývoje fyziky (až dodnes) hovoří už naše prostá intuice (explicitně a elegantně tento model první použili atomisté). Těleso se chová podle toho, jak se chovají jeho části. Z částí samých je vyvoditelné, jak se bude chovat jejich agregát. Jistě, na vyšších úrovních vznikají nové vlastnosti (supervenience, emergence), interakcí nekapalných molekul vody vzniká kapalnost, ale je třeba opět připomenout, že tyto vyšší úrovně jsou spíše epistemologickým konstruktem než ontologickou realitou. Vyšší úrovně tedy vlastně neexistují, jsou pouze produktem jisté poznávací perspektivy. Ona vlastnost „kapalnost“ je obsažená v interakcích molekul vody, nevzniká žádná nová vrstva, jen se na jednu realitu díváme z vyšší perspektivy. Ta by však nakonec měla být plně přeložitelná do popisu chování mikročástic.

Tomuto skladebnicovému modelu bývá vytýkán redukcionismus. Sociální fenomény nebo mentální stavy nelze podle této výtky redukovat na fyzikální procesy a stavy. Tato výtka však s sebou přináší jistý skrytý dualismus, který se snaží člověka či lidskou společnost odtrhnout od zbytku světa. Zajisté platí, že nyní nelze komplexní procesy ve společnosti vysvětlovat jinak než pomocí pojmů ze sociálních věd. Důvodem je právě jejich komplexita. Ovšem zároveň víme, že tyto jevy se skládají z mnoha dalších procesů, bylo by tedy naivní snažit se je vysvětlit bez pochopení právě těchto procesů.

Proti kauzalitě potom lze ještě argumentovat po vzoru Kanta tak, že kauzalita se ve světě nenachází, že je to jen entita produkovaná lidskou myslí, která ji do světa teprve vkládá a skrze ni si potom svět strukturuje, systematizuje, dává do něj řád a pevnou formu. Na to lze odpovědět, že samotný tento argument už s kauzalitou pracuje, vždyť mysl musí kauzálně působit, když pojem kauzality údajně teprve tvoří a musí dále také už kauzálně působit, když princip kauzality údajně do světa vkládá.

Na to lze namítnout, že kauzalita opravdu může být pouhý základní vysvětlovací princip konstruovaný lidským myšlením, jelikož na všech úrovních světa (úroveň fyzikální, biologická, psychologická a

sociální) člověk vysvětluje jevy dané úrovně kauzálně, i když podle skladebnicového modelu přírody už víme, že ve světě ony „úrovně“ vlastně neexistují, ale jsou produkovány různými nedokonalými a omezenými perspektivami, kterými se na svět díváme. I když tyto úrovně neexistují, nacházíme v každé z nich kauzalitu, tedy je možné, že kauzalita v nich neexistuje, ale sami si jí do nich vkládáme. To tvrdí tato námitka. Na to lze odpovědět, že právě proto, že neexistují ve světě různé „úrovně“ nebo „hladiny“ ani žádná hierarchie jsoucna, ale svět je jen jeden a je složen z jedné jediné kvality (na které emergencí nevznikají jiné kvality), z jedné „matérie“, všude může platit jeden univerzální princip kauzality. I když různé „okrsky“ světa musíme zatím pro nedokonalost našeho poznání pozorovat izolovaně v partiálních vědách jako je biologie nebo sociologie, a tedy nám jejich teorie nenabízí úplné poznání, kvůli jednotnosti světa se opravdu všude můžeme setkat s kauzalitou. To, že nacházíme kauzalitu na všech úrovních světa (které ve skutečnosti neexistují), svědčí snad spíše pro její existenci ve světě než proti tomu. Jelikož je svět jen jeden a vlastně žádné úrovně (biologická, sociální, fyzikální) nemá, ty jsou jen produktem našeho nedokonalého poznání, je pravděpodobné, že ve světě opravdu kauzalita existuje, i když ji poznáváme jenom nedokonale na nedokonale popsáných a uchopených (sociálních, biologických...) entitách.

Kantovu skepsi však nejde definitivně nikdy vyvrátit, můj argument spočívá na empirické evidenci kauzality, která však může podle Kanta být už předem (a priori) strukturovaná rozumem, a tedy zneplatněná (jednoduše řečeno, rozum může sám předem do světa vkládat to, co z něj potom údajně poznává). Takto zpochybnit však lze vše, budu tedy raději věřit smyslům a hlavně vědou korigovaným smyslům.

Svobodná vůle a (non)monismus

Vědecký světonázor je často ovládán materialistickým monismem (jinými slovy fyzikalismem nebo naturalismem). Spoléhá se jen na empirickou vysledovatelnost a to, co je empiricky vysledovatelné, je podle tohoto světonázoru hmotné nebo energetické povahy (což je totéž).

Pokud tomu tak je, potom jsme pouhé části celku, část je na celku závislá, nemůže se od něj odtrhnout a jednat nezávisle. Kdybychom měli být svobodní, museli bychom jakožto pouhá část celku jít proti tomuto celku a měnit nezávisle na něm jeho povahu a chod. Část by byla více než celek a byla by schopna tento celek ovládat, což je nemožné. Nemůžeme tedy být svobodní.

Můžeme to doložit ještě přesvědčivěji, na základě našeho vzniku. Vznikli jsme ze světa na základě působení jeho sil (geny, prostředí, výchova), byli jsme „světem“ zkonstruováni do podoby či povahy, kterou jsme si nevybrali. Podle této své (nám světem „naordinované“) povahy determinovaně dále jednáme.

Těžko bychom tedy na světě mohli být nezávislí, jedině snad že by nás k tomu sám svět determinoval (třeba tím, že nám dal rozum, který by nás mohl ze světských determinant osvobodit). To se však dostáváme k antropocentrickému dualismu chápajícího člověka a jeho „Rozum“ jako novou vrstvu světa. Tento dualismus byl nejpřesvědčivěji vyvrácen učením o původu člověka, načrtnutým nejprve Darwinem a po něm moderní sociobiologií a evolučními biology.

Naši nesvobodu si však nelze představovat tak, že jsme jakousi izolovanou jednotkou (subjektem, případně věcí-objektem), která je hnána vnějšími procesy jako bárka na rozbouřeném moři. Ve skutečnosti je tomu tak, že my sami jsme částí tohoto „rozbouřeného moře“ (světa, přírody), tedy není zde dichotomie „já vs. svět“, případně „já stojící proti světu“, ale je zde jen svět sám o sobě, jehož jsme my integrální součástí. Integrální součást celku nestojí proti celku v opozici, ale přesně zapadá do jeho chodu a řídí se podle jeho zákonů. Tak je tomu i s námi.

Proti tomu vystoupili někteří badatelé z filozofie mysli, nejvýznamněji Donald Davidson,⁷ kteří se domnívají, že vědomí je jistým způsobem na zbytku světa (a na mozku) nezávislé. Je sice mozkiem zapříčiňováno a realizuje se jenom na něm, stejně však získává jakousi autonomii. Tato suverenita může být tak velká, že přecházíme ke kar-teziánskému dualismu, ale většinou tito myslitelé nezacházejí tak da-

⁷ Davidson (1997), Davidson (2004a) a Davidson (2004b).

leko a mluví spíše o dualismu vlastností, nikoliv substancí.⁸ Emergenčí (supervenienčí) vznikne nová úroveň (tedy vědomí), na celku do značné míry závislá, ale zčásti samostatná. Na této nové úrovni potom může vzniknout úplně jiný typ kauzality nebo dokonce jiný typ vztahu mezi entitami: už jím nebude kauzalita, ale například dedukce nebo logické vyplývání.

Argumentuje se tím, že mozek je natolik komplexní entita, že může vyprodukovat něco zčásti na svém okolí nezávislého, svobodného. Tato argumentace je však spekulativní a antropocentrická. Pracuje s představou, že lidské mozky jsou natolik odlišné od mozků jiných primátů a zvířat obecně, že mohly vyprodukovat entitu na okolí do jisté míry nezávislou.

Je třeba si uvědomit, že svoboda nikdy nemůže být relativní (nemyslíme-li tímto termínem omezený počet možností při rozhodování, v tomto smyslu jistě jsme svobodní vždy pouze relativně), vědomí vzniklé supervenienčí v mozku by muselo absolutně svobodně (absolutně nezávisle na svém okolí i na mozku samotném, který by ho způsoboval a na jehož bázi by se neustále realizovalo) rozhodovat o uskutečnění jedné z minimálně dvou možností, které by se před ním otevíraly. Ačkoliv tedy by bylo okolím způsobované a pouze ve svém okolí (v mozku) realizované, bylo by na něm absolutně nezávislé.

„Relativností“ svobody myslím její „stupňovitost“, podle které bychom byli svobodní více nebo méně. Pokud mám být však skutečně svobodný, mohou mě sice tížit nebo k něčemu tlačit vnější determinanty, nesmím však pozbyť své schopnosti jít proti nim, musím tedy zůstat absolutně svobodným, jinak ztrácím svobodu úplně. Jde mi o to, že i vězeň (politicky nesvobodný, ale filozoficky svobodný) ve chvílích, kdy se opravdu svobodně rozhoduje, musí mít na výběr alespoň ze dvou možností a mezi nimi musí moci skutečně (tedy absolutně) svobodně volit. Jsem-li tedy absolutně svobodný, mohu si

⁸ Konečně Davidson sám zůstává u monismu, ale monismu podivného, který sám označuje termínem *anomální monismus*, čímž chce zdůraznit mentální kauzaci vědomí vznikajícího v mozku emergencí a působícího pouze ojedinele, formou anomálií, odchylek od běžného fyzikalistického chodu mozku. Už pouhá formulace této koncepce je silně kontraintuitivní a „mystická“.

v případě svobody volby svobodně vybrat alespoň ze dvou možností bez ohledu na vnější příčiny, které mě mohou k jedné z nich „tlačit“.

S tímto pojmem absolutní svobody pracuje právní řád v každé zemi, který ho u každého dospělého člověka automaticky (tedy naprosto bez důkazů) předpokládá. Potom však pracuje také s možnostmi duševních chorob, afektů etc., které onu absolutní svobodu zeslabují, naopak pojmy a pojmové konstrukce jako „vědomá činnost“, „úmysl“, „záměr“ ji ale na druhou stranu zesilují do její (výše zmíněné) absolutní podoby.

Karteziánská tradice ovšem zajišťuje svobodu člověku jinak, tvrdí, že lidská duše (vědomí) je substance na hmotě nezávislá. Vzniká zde však klasický problém, jak by potom dvě odlišné substance (duše a tělo) spolu mohly interagovat. Potíž je však také ve spekulativním a empirií naprosto nepotvrzeném konceptu „duše“, která by se měla jako jakýsi „duch ve stroji“ nacházet v lidském těle. Pro tuto dualistickou metafyziku lze tedy argumentovat jen dvěma poměrně nevěrohodnými způsoby: pomocí iracionalismu nebo pomocí Božího zásahu. Iracionalismus zpochybňuje veškeré rozumové poznání a otvírá tak samozřejmě prostor pro svobodnou vůli. Problematické je zde však zejména to, že otvírá prostor pro *všechny* možnosti, protože nemá kritéria (která dříve zabezpečovala racionalita), jak odlišit nepravdivé možnosti od možností pravdivých. Druhou možností je jistě existence Boha, která pro svou empirickou netestovatelnost zůstává opět pouhou iracionální vírou (víra jistě musí být vždy iracionální, jinak by se už nejednalo o víru, ale o vědění).

Determinismus tedy vede k monismu, kauzalita všechny entity svazuje dohromady.⁹ Ve skutečnosti ani nelze říci, kde skutečně končí jedna a začíná jiná entita. Toho využil Smullyan ve svém článku,¹⁰ kde tvrdí, že determinismus a svobodná vůle vlastně nejsou v rozporu. Jednáme nutně podle přírodních zákonů, v tom má prav-

⁹ K determinismu v rámci fyzikalistického monismu produkujícího kauzální uzávěr se hlásí také filozof Searle (viz Searle 1983, 1992, 1994, 2004). Na funkci emocí jakožto „somatických markerů“ determinujících naše jednání potom upozorňuje neurovědec Damasio (Damasio 1999, 2000, 2004).

¹⁰ Smullyan v Gál (1992, 215 – 216).

du determinismus, ale to se ani nevzpírá naší svobodné vůli, jelikož přírodní zákony jsou pouhými popisy našeho jednání. Proti tomu lze snadno namítnout, že přírodní zákony nám nedávají na vybranou, jak jednat, a jednáme nutně podle nich, tedy svobodní nejsme. S tím však nakonec souhlasí i Smullyan, který se inspiruje Goethem a říká, že i když odporujeme přírodě, děláme to podle přírodních zákonů. Jinými slovy, není možné jednat proti přírodě, přírodní zákony nás determinují.

Ovšem Smullyan dále tvrdí, že přesto svobodní jsme, jelikož jsme celým světem, tedy není nic, co by nás mohlo zvnějšku zotročovat. Problém svobodné vůle podle něho vzniká jen tehdy, začneme-li rozlišovat já od zbytku světa a toto já stavět proti světu. Jelikož však svět díky kauzalitě je jednolitým celkem, je to sebedeterminující se entita. K tomu lze říci, že přesně toto si myslel Spinoza. Domníval se, že věc je nesvobodná pouze tehdy, je-li determinována jinou věcí, nikoliv tehdy, determinujeme-li samu sebe. A jelikož jiná věc nežli svět neexistuje, nemůže být svět determinovaný jinou věcí, tedy není nesvobodnou, ale autodeterminující se věcí.¹¹

Toto Smullyanovo a Spinozovo tvrzení rušící naší individualitu je hodně kontraintuitivní. Víme totiž, že naše vědomí je oddělené od myslí ostatních lidí, v tomto smyslu tedy celým světem nejsme. Také naše pociťování slasti a strasti je odlišné a pohyby našeho kosterního svalstva také tak. Důležité je však zejména to, že se především identifikujeme se svými mentálními stavy, které jsou privátní, oddělené od mentálních stavů jiných lidí. V tomto smyslu tedy rozhodně má smysl klást já proti zbytku světa, a tedy má také smysl mluvit o (ne)svobodě volby. Tedy naše „já“ není svobodné, protože není subjektem svého jednání. Jediným subjektem je svět, který determinuje sám sebe.

Na druhou stranu lze říci, že kvůli deterministickému monismu opravdu žádný člověk není odděleným „ostrovem“ od jiných lidí, a tedy má smysl usilovat o zlepšení také jejich života, má-li se dařit dobře jemu. Nemusím dodávat, že tato výzva není etickou výzvou, protože etika, nejsme-li svobodní, neexistuje. Může však sloužit jako další determinant determinující případného čtenáře, je-li determinován k tomu, aby ji přijal.

¹¹ Spinoza (2004).

Proti tomu však lze namítat, že jelikož je vše propojené se vším, může naopak snaha zhoršit druhým lidem život posloužit k zlepšení života toho, kdo takto jedná (vezme-li se jim, přibude naopak jemu). Tedy zřejmě v tomto smyslu z deterministické doktríny žádné výzvy neplynou.

Na to lze namítnout, že nemá-li smyslu etika, nemá smyslu ani politické rozhodování a řízení společnosti. To však není pravda, protože toto řízení kauzálně působí, tedy je smysluplné. Dále lze říci, že kritériem by i v politikově rozhodování mělo být pravdivé poznání, protože bude-li politik řídit stát podle pravdivého poznání, má v rukou větší moc změnit poměry, než řídí-li ho podle bezmocného nepravdivého poznání. Cílem by pak zřejmě měly být maximalizace slasti a minimalizace strasti (tedy utilitaristické kritérium), protože všichni jsou stejně determinováni k tomu získat slast a uniknout strasti.

Proti determinismu hovoří také filozof Cashmore,¹² který jinak svobodu vůle odmítá. Lidské jednání podle něj není deterministické, protože některé jevy jsme schopni předpovědět pouze na základě stochastiky, tedy užitím pravděpodobnosti. Je to dáno nadměrnou komplexitou živých (a tedy i lidských) systémů. Z toho Cashmore usuzuje na přítomnost nahodilosti (indeterminismus) ve světě. Ovšem to je mylný úsudek, z nepředpověditelnosti jevu ještě neplyne indeterminismus.¹³ Nepředpověditelnost je záležitost epistemologická, nikoliv ontologická. Ovšem díky tomu (jak správně namítají kritici determinismu) nikdy determinismus nemůže být zcela empiricky potvrzen, zůstává však metodologickým principem zásadního významu ve vědě i v běžném usuzování.

Je třeba se vyhnout běžnému zmatení pojmů, kdy je determinismus jednou chápán jakožto epistemologický determinismus a jindy jako ontologický determinismus. Ve svém textu vždy hovořím o ontologickém determinismu, který v zásadě tvrdí univerzalitu kauzality. Epistemologický determinismus, který hlásá predikci i retrodikci všech jevů na základě znalosti výchozích podmínek a přírodních zá-

¹² Cashmore (2010).

¹³ Toho si správně všímá také filozof Filip Tvrď, který o tom na svém filozofickém blogu referuje: <http://massive-error.blogspot.com/2010/06/lucretian-swerve.html>

konů, je ohrožen právě výše zmíněnou komplexitou všech jevů. Je třeba si uvědomit, že neplatnost epistemologického determinismu neznamená zároveň neplatnost ontologického determinismu.

Mnozí indeterminismus vyvozují z kvantové fyziky. Je třeba si uvědomit, že indeterminismus v kvantové mechanice předkládá především tzv. kodaňská interpretace kvantové fyziky (vedená Nielsem Bohrem), která byla dlouhou dobu považována za vůdčí, nyní je však značnou částí fyziků pokládána za málo elegantní, především díky kolapsu vlnové funkce, kterou musí proklamovat, např. i v jejím řešení Schrödingerovy kočky. Fyzikové se nyní snaží vysvětlit kvantovou fyziku často pomocí paralelních vesmírů (nejprve díky Everettově koncepci, potom skrze tzv. „dekoherenci“ vlnové funkce), což je ovšem zase nepříliš elegantní matematický model. Kvantová fyzika je značně neúplná, je to vhodný predikční nástroj s velmi přesnými předpověďmi výsledků měření, ale ani tzv. „standardní model“ (nejnovější verze kvantové fyziky) nenabízí konečné výsledky. Čeká se na sjednocující teorii. Rozhodně však není možné tvrdit, že z kvantové fyziky plyne indeterminismus. I kdyby tomu tak bylo, na naší nesvobodě se nic nemění.

K problematice monismu lze říci, že pokud připouštíme to, že svět či příroda jsou jen jedním celkem a my jsme jeho malou částí, bylo by naivní se domnívat, že my jakožto pouhá část přírody (z přírody vzešlá a v jejím rámci se realizující) se od ní může odtrhnout, izolovat se a rozhodovat se svobodně, nezávisle na ní (to, jestli se příroda chová indeterministicky nebo deterministicky je pro otázku naší svobody nakonec zcela irelevantní).

Pro uznání naší nesvobody je tedy dokonce dokonale lhostejné, zda uznáme existenci kauzality nebo ne. Stačí, pokud připustíme, že jsme součástí světa, ze světa vzešlou, ve světě existující a do světa se zase rozpouštějící. Část se nemůže odtrhnout od svého celku a učinit se na něm nezávislou, což bychom při každém svobodném rozhodnutí měli dělat. Představíme-li si chod světa řízený přírodními zákony jako rozjetý vlak jedoucí po kolejích, byl by svobodný člověk výhybkářem, který nejen že může kdykoliv přehodit výhybku, tedy změnit chod světa i s jeho přírodními zákony, ale dokonce může na „kolejích“ světa kdykoliv (když se svobodně chce svobodně rozhodovat) výhybku teprve vytvořit. To vypadá skutečně absurdně, pokud ovšem nejsme skrytí dualisté.

Mnozí se domnívají, že svoboda je stupňovatelná. Že tedy někdy jsme svobodnější než jindy, když nás víc „tlačí“ vnější vlivy nebo naše pudy atd. To je ovšem stejný koncept jako výše popsany, jen se tváří více realisticky. Ze světa můžeme nadále „utíkat“ a svobodně stát nad jeho přírodními zákony, někdy nám to však dovolují více a jindy méně. Tento stupeň naší momentální schopnosti vyvázat se z přírodních zákonů by se dal kvantifikovat skrze procenta, trpí však stejnými absurditami jako ten výše zmiňovaný.

Svobodná vůle a racionalita

Dalším silným argumentem pro svobodu vůle je racionalita. Věříme tomu, že díky síle naší racionality, díky naší sebereflexi a reflexi obecně jsme schopni své okolí poznat a učinit se na něm (alespoň zčásti) nezávisly. Že nás tedy naše poznání působících příčin v našem okolí i v nás samotných od nich do jisté míry osvobozuje, získává pro nás svobodu, zvyšuje naši moc.

Tento argument lze opět nařknout z přílišného antropocentrismu, který bez důkazu předpokládá, že lidský rozum je (na rozdíl od zvířat) schopen se vymanit z kauzálního řetězce světa. Samozřejmě, že pro jeho údajné neobyčejné kvality, empirickým poznáním neurověd však zatím neobjevené.

Dále lze namítnout totéž, co u argumentu operujícím s evidentností svobodné vůle. I zde platí, že naše introspekce je omezená, že nevidíme příčiny, které nás skutečně vedou k „racionálnímu“ přijetí toho či onoho argumentu.

Předchozí odstavec však vyznívá až příliš iracionalisticky, devaluje lidský rozum na pouhé „sluhu“ vnějších příčin, ať už by byl rozum determinovaný emocemi, nevědomou mozkovou činností nebo vnějšími podmínkami.

Bylo-li by tomu tak, vyvracel by tento článek sám sebe, protože by krajně zpochybnil hodnověrnost racionality, na základě jejichž kritérií je psán a z nichž ospravedlňuje svoji platnost.

Zdá se však, že lidská racionalita opravdu často dedukuje jen na základě racionálních kritérií, a je tedy skutečně racionalitou, nikoliv pouhou racionalizací (ve freudovském smyslu slova, při racionalizaci jde o obranný a často maladaptivní vzorec, kdy hledáme a uvádíme

racionální příčiny, které mají jen maskovat příčiny reálné, iracionální). Mnozí zde tvrdí, že pokud se rozhodujeme striktně podle argumentů, jsme svobodní.

Na to lze namítnout, že racionalita se jistě řídí podle jistých racionálních pravidel, zákona sporu, standardů kritického myšlení etc. Avšak to vůbec nezaručuje, že je svobodná. Celá lidská racionalita může být jen pro lidi pragmaticky výhodný instrument sloužící k uspokojení jejich tužeb a potřeb, řídící se striktně podle pravidel, avšak postrádající svobodu. Lidská mysl jistě je zčásti autoreglativní, autoorganizující se a také umí být kreativní, vymýšlí nová řešení problémů, které před ní příroda klade, to však vůbec neznamená, že je svobodná, pouze byla takto na základě interakce genů a prostředí kauzálně zkonstruována (zda poznává pravdu, zůstává otázkou, pokud by však pravdivého poznání nebyla vůbec schopna, článek by opět vyvracel sám sebe, ostatně však poznání pravdy může být z evolučního hlediska opět výhodným nástrojem pro naše přežití).

Svobodná vůle a Buridanův osel

Pokud bychom byli svobodní, museli bychom být opravdu první příčinou svého rozhodování. Je zde však potíž, že v té situaci by se naše mysl ocitla v postavení Buridanova osla (tento příklad je připisován středověkému filozofovi Jeanu Buridanovi, ač se v jeho spisech nevyskytuje). Neměla by kritérium, podle kterého by se mohla rozhodovat, zůstala by tedy zřejmě nečinně stát (a ani k tomu by neměla důvod). Nebylo by totiž nic, co by ji vedlo k jedné nebo druhé možnosti.

Naše svoboda by tedy znamenala to, že naše jednání by se dělo bez důvodu, bez příčiny. Což je nemyslitelné, vždyť vše, co se děje, má nějakou příčinu.

Mnozí špatně chápou svobodu jako uskutečňování vlastního chtění, ve kterém nám nebrání okolí. To však je pouze svoboda politická, nikoliv metafyzická. Samotné naše chtění a vlastní tužby si totiž nevybíráme, jsou determinovány prostředím.

Pokusil jsem se ve svém příspěvku podívat se na problém svobody vůle ze všech stran, které jsou nám (filozofům) dosud k dispozici. Jistě jsem mnohé opomněl, avšak na základě výše zmíněného se domní-

vám, že svobodní nejsme, ač jsme determinováni v to nadále v praktickém životě a „rozhodování“ věřit.

Institut mezioborových studií Brno
Veveří 111
616 00 Brno
Česká republika
antonin.dolak@imsbrno.cz

References

- CASHMORE, A. (2010): The Lucretian Swerve: The Biological Basis of Human Behavior and the Criminal Justice System. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 107, 4499 – 4504.
- DAMASIO, A. (1999): *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. London: Heinemann.
- DAMASIO, A. (2000): *Descartův omyl: emoce, rozum a lidský mozek*. Praha: Mladá fronta.
- DAMASIO, A. (2004): *Hledání Spinozy: radost, strast a citový mozek*. Praha: Dybbuk.
- DAVIDSON, D. (1997): *Čin, mysl, jazyk*. Bratislava: Archa.
- DAVIDSON, D. (2004a): *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- DAVIDSON, D. (2004b): *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*. Praha: Filosofia.
- KOUKOLÍK, F. (2003): *Já: o vztahu mozku, vědomí a sebevědomování*. Praha: Karolinum.
- LOCKE, J. (1984): *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda.
- PENROSE, R. (1999): *Makrosvět, mikrosvět a lidská mysl*. Praha: Mladá fronta.
- SEARLE, J. (1983): *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEARLE, J. (1992): Sloboda vůle. In: Gál, E. – Keleman, J. (eds.): *Mysel, telo, stroj*. Bratislava: Bradlo, 187 – 197.
- SEARLE, J. (1994): *Mysl, mozek, věda*. Praha: Mladá fronta.
- SEARLE, J. (2004): *Mind: A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- SMULLYAN, R. (1992): Je Boh taoista? In: Gál, E. – Keleman, J. (eds.): *Mysel, telo, stroj*. Bratislava: Bradlo, 198 – 219.
- TVRDÝ, F. (2010): The Lucretian Swerve. In: <http://massive-error.blogspot.com/2010/06/lucretian-swerve.html> (13. June 2010).
- WITTGENSTEIN, L. (1993): *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikomenh.