

Pražská vysoká škola psychosociálních studií



**Filosoficko-psychologické pohledy na svobodnou vůli a možná
výchoďiska jejich sporů s přihlédnutím k fenomenologii**

Pavel Čech

Bakalářská práce

Studijní program: Psychologie

Vedoucí práce: doc. PhDr. Martin Strouhal, Ph.D.

Praha 2023

Prague College of Psychosocial Studies



**Philosophical-Psychological Perspectives on Free Will and Possible
Solutions to their Disputes Taking Phenomenology into Account**

Pavel Čech

The Bachelor Thesis

The Bachelor Thesis Work Supervisor: doc. PhDr. Martin Strouhal, Ph.D.

Prague 2023

Prohlášení:

1. Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.
2. Prohlašuji, že práce nebyla použita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 2023

Podpis

Poděkování:

Rád bych poděkoval doc. PhDr. Martinu Strouhalovi, Ph.D. za ochotu a vstřícnou spolupráci při vedení bakalářské práce.

Anotace:

Práce pojednává o tématu svobodné vůle ve filosoficko-psychologických perspektivách. Nejprve nastiňuje problematičnost samotného uchopení a smysluplné definice pojmu. Popisuje pandeterministické paradigma a v návaznosti se zabývá koncepty jednání, dění či události. Problém svobodné vůle v dalších kapitolách ukazuje, že k sobě váže otázku kontroly subjektu nad vlastním konáním a hledání hranic, v nichž se konání odehrává. Práce nastiňuje možné souvislosti konceptu vůle s dynamikou vědomí a nevědomí. Dále přistupuje k popisu základních myšlenkových proudů, které téma svobodné vůle argumentují. V návaznosti si všímá výsostného postavení tématu v samotném lidském aktérství a každodenní zkušenosti. Celé pojmání svobodné vůle souvisí s časovostí, které se práce věnuje v kontextu pojmu bezprostřednosti. Podobně uvažuje o lidské pozici ve světě a ukazuje možná chápání prorostlosti jedince a jeho zkušenosti se světem a druhými. Práce rámuje téma svobody perspektivami fenomenologickými. Reaguje na možné aspekty odcizení v oddělování subjektu od svého kontextu a pozadí. Srovnává potom poznání deterministické nutnosti s poznáním toho, co člověka zakládá.

Klíčová slova: svobodná vůle, determinismus, jednání, kompatibilismus, inkompatibilismus, fenomenologie, bezprostřednost

Abstract:

In the thesis, the subject of free will in philosophical and psychological perspectives is discussed. Firstly the difficulty of capturing the concept itself and its meaningful definition is outlined. Pandeterministic paradigm is described, and then concepts of action, happening or event are dealt with. Further chapters show that the problem of free will is closely connected with the subject's control over his own action, and the searching of limits in which the action occurs. Possible connections of the concept of will with the dynamics of the conscious and the unconscious mind are suggested. Next the basic schools of thought discussing the issue of free will are described. The paramount position of the topic in human actions and everyday experience is noted. The whole concept of free will is connected with temporality, which is dealt with in the context of the concept of immediacy. The human position in the world is considered in a similar way, and potential understanding of interconnectedness of an individual and his experience with the world and the others is illustrated. The subject of freedom is framed by phenomenological perspectives. Potential aspects of alienation in separating the subject from his context and background are dealt with. The recognition of deterministic necessity is then compared with the recognition of what forms the basis of a person.

Key words: free will, determinism, action, compatibilism, incompatibilism, phenomenology, immediacy

Obsah

| | |
|--|-----------|
| Úvod..... | 9 |
| 1 Problém definice a obhajoby svobodné vůle..... | 11 |
| 1.1 Kontradikce v základech analytického popisu svobody rozhodování..... | 11 |
| 1.2 Vývoj pojmu svobodná vůle v novověku..... | 13 |
| 2 Pozice člověka v dění a události..... | 16 |
| 2.1 Dění a jednání..... | 16 |
| 2.2 Rodící se událost..... | 18 |
| 2.3 Problém kontroly nad jednáním..... | 19 |
| 3 Dynamika vůle, vědomí a nevědomí..... | 21 |
| 3.1 Definice pojmu vůle..... | 21 |
| 3.2 Vůle a nevědomí..... | 22 |
| 4 Základní teoretické přístupy v nazírání svobodné vůle..... | 24 |
| 4.1 Kompatibilismus..... | 24 |
| 4.2 Inkompatibilismus..... | 25 |
| 4.3 Impossibilismus..... | 27 |
| 5 Svobodná vůle v každodennosti..... | 28 |
| 5.1 Aktérský rozměr svobody..... | 28 |
| 5.2 Praktická role svobodné vůle..... | 30 |
| 6 Čas a kontinuum v kontextu svobody..... | 32 |
| 6.1 Bezprostřední zkušenost..... | 33 |
| 7 Implicitní mýtus velkého já a velkého ne-já..... | 36 |
| 8 Poznaná nutnost a vlastní bytí..... | 40 |

| | |
|--|-----------|
| 8.1 Spinozova lidská nesvoboda a možnost šťastné „svobody“ v rozumu..... | 40 |
| 8.2 Fenomenologická reakce na pojetí svobody jako poznané nutnosti..... | 41 |
| 8.3 Pojem svobody z perspektiv Martina Heideggera v interpretaci Filipa Karfíka..... | 42 |
| Závěr..... | 44 |
| Literatura..... | 48 |
| Bibliografické údaje..... | 53 |

Úvod

Téma svobodné vůle nabízí řadu způsobů, jak jej uchopit. Celá debata se potom od daného pojetí odvíjí. Práce proto koncept promýšlí v základních filosoficko-psychologických přístupech a odkrývá jejich myšlenkové pozadí. Objasňuje časté problémy, které se pojí s obhajobou či vyvrácením svobodné vůle. Problematiku přitom klade do kontextu fenomenologického. Cílem práce není vytvoření nové teorie, ale shrnutí východisek a podnětů pro další preciznější promýšlení, především potom v rámci fenomenologie a fenomenologické psychologie.

Hned ze začátku bych chtěl upozornit, že budu pracovat s konceptem svobody a svobodné vůle (respektive svobody jednání a rozhodování) v perspektivě nikoli společenské či politické. V této práci mě zajímá především svět prožívání a chování lidského jedince. Zaměřuji se na obecnou rovinu rozhodování a jednání, stejně tak mě ale zajímá rozměr zkušenosti svobody člověka ve své subjektivitě. Nepůjde potom o čistou deskripci psychických dějů, nýbrž především o promýšlení samotné udržitelnosti celého konceptu svobodné vůle či jeho podob v příslušných filosoficko-psychologických perspektivách včetně fenomenologického přístupu.

Svobodná vůle individuality je pro člověka zásadním konceptem a v dějinách s ním pracovala celá řada myšlenkových diskurzů. Stejně tak se uplatňoval i v životech běžných lidí. Například filosof John Searle přesto zastává názor, že při promýšlení tématu svobodné vůle jsme neudělali za poslední půlstoletí téměř žádný zásadní progres. Stále se podle něj, i přes veškerý vědecký pokrok, opakují tytéž problémy a kontradikce (Searle, 2010, s. 124).

Jak je patrné už v názvu bakalářské práce, pokusíme se zamyslet právě i nad pozadím myšlení, ze kterého tyto kontradikce vystupují. Skrze porozumění jejich smysluplným principům i antitezím, které k sobě navzájem tvoří, se pokusíme o základní orientaci v problému. Věřím, že právě ta nás povede vstříc dostatečnému respektu k tématu svobody a umožní nalézat pohledy, které nejsou povrchní ani přehnané.

Práce nevede nutně k syntéze či smíření zarytých zastánců jednotlivých myšlenkových proudů. V jejím průběhu je zcela na místě se přiklánět směrem, který se

jeví jako konzistentnější a jasnější. Pokusím se přesto poukázat také na to, že otázka svobody je nesmírně bohatá a hluboká. Tím je alespoň v řadě aspektů velmi otevřená.

Půjde mně o nastínění této hloubky a bohatosti. Práce bude jistě odrážet moji pozici, v rámci níž se zdráhám dělat jednostranné závěry. V rámci zodpovědného přístupu tuto roli přiznávám a reflektuji. Zároveň se plně ponořím i do studia a obhájím pozic velmi vyhraněných, protože i právě ty nás mohou zásadně posouvat v celkovém rozumění tématu.

1 Problém definice a obhajoby svobodné vůle

Běžná pojetí svobodné vůle naráží na problémy díky poznatkům a vývoji vědy, ale stejně tak i v důsledku jejich filosofického promýšlení. Při hlubších úvahách totiž můžeme odhalovat silné rozpory už ve snahách o definici svobodné vůle.

1.1 Kontradikce v základech analytického popisu svobody rozhodování

Nesnáz přichází hned v momentě, kdy koncept svobodné vůle, samozřejmě často velmi přirozeně, počítá s tím, že člověk vykonává svobodná rozhodnutí na základě vlastní volby. Co je to volba? Zdá se, že je to nějaké rozhodnutí, které stojí na osobních preferencích (Brichcín, 1999, s. 409). Kde se v nás ale tyto preference vzaly? Albert Einstein píše: „Člověk může dělat, co chce; ale nemůže chtít, co chce“ (Einstein, 2005, s. 416). Ve struktuře zvažování vidíme varianty, nakonec se však rozhodneme na základě toho, jací v daném kontextu vlastně jsme, respektive v jakých vztazích nás už svět má.

Když připustíme, že „svobodné“ rozhodnutí z něčeho musí „vycházet“, dochází k prvnímu problému. Ten vystupuje do popředí, pokud se snažíme definovat svobodnou vůli explicitně jako rozhodnutí, které má možnost jít proti determinantům, na nichž ale zároveň každé rozhodnutí má nějakým zvláštním způsobem stát (v tom smyslu, že má z něčeho vycházet). Otázkou může být, zda to, na čem musí být lidská volba založena, je nutné nazývat přímo determinantem (Watts, 1989, s. 99).

V rámci determinismu charakterizuje slovo determinant danosti, které člověk nemůže jednoduše změnit. Na jejich základě se v podstatě vytváří způsob, jakým jsme vrženi do světa. Ve světě se „aktivně rozhodujeme“, ale v podstatě vždy již s celkovým „ukončeným“ schématem, v němž máme možnost do světa působit a být jím oslovováni. Vykonáváme tedy volby, ale ty jsou založeny na tom, jací už předem jsme, jak jsme situováni do života. Determinant by určoval to, že je nám vůbec vlastní se rozhodovat – z čeho tato aktivní rozhodnutí u nás vyplývají, kam zákonitě směřují (Ayala, 1974).

Pokud bychom se při definici svobodné vůle chtěli nějakým způsobem zcela oprostít od vázanosti rozhodování na jeho určujícím výchozím základě, mohli bychom například tvrdit, že svobodná vůle se odehrává z jakéhosi čistého, prázdného prostoru. Lidská volba by v takovém případě vznikala v zásadě odnikud. Jen by se volně objevovala

z prázdna. V uvedeném případě ale opět vzniká jistá nesrozumitelnost. Těžko si totiž představit, že by zmíněný typ rozhodnutí byl vůbec rozhodnutím. Volba, jež vzniká zcela neopodstatněně, řekněme bez dané výchozí preference, vlastně dostatečně nesplňuje kritéria sebe sama (Dennett, 2003). Šlo by, zdá se, o náhodu.

Koncept svobodné vůle zřetelně naráží na limity právě už při snaze o své osvobození. Těžko si představit, že bych se pro něco svobodně rozhodoval, aniž by mé rozhodnutí mohlo vůbec stát na tom, jaký jsem. Potom by rozhodnutí vsutku nevypadalo jako mé vlastní. Jednalo by se z pozice subjektu skutečně o náhodné dění. Když naproti tomu jsem tím, kým jsem, svá rozhodnutí činím na základě „svého“ nastavení či už zmíněného vztahu ke světu. Vracíme se ke zvláštní snaze o oproštění lidské vůle od vlastního základu. Jak definovat svobodnou vůli, abychom se vyhnuli podobným kontradikcím?

Chtěl bych upozornit, že termín determinant nese i značně technicistní ráz. Navíc mívá silné konotace až mocensky nad námi stojící externí autority, která s námi cloumá jako s loutkami. To v člověku budí někdy až dojem oběti přírodních zákonů (Stillman et al., 2011). Ostře totiž rozděluje jednolitý tok zkušenosti na příčinu a následek. Pohybujeme se potom v analytickém uvažování, které má svá omezení. Pozadím problému je rovina, v níž analytické termíny bývají i přes svou přesnost do značné míry abstraktními koncepty, které zcela nezapadají do bezprostředního toku zkušenosti jako takové. Volí označení a symboly, kterými se snaží věci zpřehlednit (Petříček, 1997, s. 40). Tím vznikají také představy, které už se mohou původnímu problému odcizovat. Považuji proto za příhodné umět i od těchto definic podstoupit a uzávorkovat je.

Také svobodná vůle je na druhé straně lidským pojmenováním životní zkušenosti možné kontroly jedince nad svým aktivním konáním a okolnostmi. Jako taková už není docela původní zkušeností, nýbrž i přidaným souborem atributů, který má označovat představy o konkrétních aspektech lidského života. Lze si domyslet, jak snadno potom mohou vznikat až černobílé závěry, které bývají odpojené od své vzájemnosti a kontextu (Watts, 1989). Přesto je velmi podstatné upozorňovat na to, že některé se samozřejmostí zažitě pojmy nesou při změně výchozí pozice a náhledu nových poznatků podstatné rozpory (Petříček, 1997, s. 10–11).

1.2 Vývoj pojmu svobodná vůle v novověku

Konotace svobody mají různou povahu, přestože se definice svobodné vůle může zdát v dnešní době jasná. V uvažování vědců i laiků stále nacházíme některé odlišné výchozí body a důrazy na základní rysy, což jen potvrzuje komplexnost pojmu. Kdybych měl předložit jednu výchozí definici, na které se zpravidla začíná polemika, formuloval bych ji následovně: Svobodná vůle (ve smyslu svobody rozhodování) označuje potenciální schopnost člověka rozhodnout se z několika možností, aniž by byl jeho výběr jen předem uzavřenou výslednicí determinantů. Člověk by měl v praxi možnost autonomně, navzdory konkrétním danostem a okolnostem, zvolit například možnost A, nikoliv B (Van Inwagen, 2008). Zjednodušeně lze říct, že v případě platnosti svobodné vůle může člověk jednat i jinak, a to na základě vlastního rozhodnutí, které není náhodné.

Taková koncepce pohledu na lidské rozhodování začíná být především od novověku v západní kultuře problematizována. Důvodem je role determinismu. Determinismus má své kořeny zapuštěné samozřejmě již dříve. Od starověku se uvažovalo například o podobách teologického determinismu. Problém stvoření člověka a Boží vševědčnosti častokrát narušoval jednoduché představy svobodné vůle (Nagel, 1960). Pokud jsme stvořeni právě konkrétním způsobem, se specifickými předpoklady, jak je to nakonec s naší svobodou? A jestliže Bůh zná naše budoucí činy, jak můžeme skutečně volit mezi několika reálnými variantami?

Nebudu nyní vůbec zabíhat do podrobných náboženských argumentací, protože tato práce není teologická. Jde nám o kontext obecných úvah o svobodě člověka. V 17. století sehrála další podstatnou roli Newtonova mechanika, která vnesla do determinismu přesnější charakter fyziky. Deterministické úvahy dále formulovali na základě rozvoje fyziky i filosofové. Jedním z nich byl právě v 17. století Baruch Spinoza, který píše:

Lidé se mýlí, když si myslí, že jsou svobodní. Toto jejich mínění spočívá v tom, že jsou si vědomi jen svého konání, ale neznají příčiny, které je k němu determinují. Idea jejich svobody tedy záleží v tom, že neznají příčinu svého konání. (Spinoza, 1977, s. 79)

Úvahy o určujícím Božím řádu v nás a ve světě postupně přecházely v řád fyzikální a biologický. S vědním pokrokem a darwinismem se potom od 2. poloviny 19. stol. formuje až pandeterministické paradigma, které má, byť v různých podobách, nebývalý vliv dodnes (Mayr, 1984). Přírodní vědy jasněji a zřetelněji ukazují, že lidská vůle člověku dost možná nepatří tak, jak by se mohlo na první pohled zdát. V celé evoluci a genetickém vývoji působí na lidský druh vlivy, které si žádají příslušné typy odpovědí na své požadavky. Tyto vztahové danosti už od samého počátku formovaly vnitřní předpoklady organismů. Objevují se tím determinanty na základě předchozích determinantů. Interakcí organismu s vnějšími podmínkami přitom vznikají různé varianty života (Ayala, 1974).

Na bázi determinismu vzniká pevná struktura daností, které se musí stát přesně tak, jak se dějí. Určitá nesnáze pro platnost svobodné vůle vzniká momentem, kdy nám vyplývá pouze jeden jediný reálně uskutečnitelný scénář budoucnosti. Biologický determinismus navíc bývá přenesen do principů determinismu mentálního. Neurovědy totiž ukazují jasné korelace neurobiologických procesů s mentálními. Nabízí se rozšíření kauzálních zákonů i na duševní děje (Weil, 1980).

Psychické stavy mají být nutně asociativně vyvozeny ze stavů minulých. Představuje to zásadní problém pro zkušenost svobody, která ve své bezprostřednosti automaticky neukazuje podobnou nutnost. Právě o tom píše Henri Bergson (1994, s. 88–89). U svobodné vůle je naopak velmi podstatná právě ta zkušenost našeho rozhodování, v níž máme na výběr (Horgan, 2015). Pokud platí vpravdě pouze jedna možnost, pro diskurz svobodné vůle to může představovat zásadní rozpor.

Logika determinismu prostupovala takřka všemi oblastmi vědy a dnes je v odborné rovině jen nesmírně obtížné svobodnou vůli jednoznačně obhájit. Z pozitivistického a empirického pohledu mnoho možností jejich důkazů nemáme. Výjimku tvoří některé snahy kvantové fyziky determinismus problematizovat. Zdá se totiž, že kvantová fyzika ukazuje možné „trhliny“ v potenciálně čistě deterministickém světě. Prostor je v něm pro kvantové náhody, které se ale ve své náhodnosti také musí

odehrávat v rámci odpovídající roviny deterministických pravidel. Zároveň je na místě opět podotknout, že náhoda rozhodně není totéž co svobodná vůle (Conway, Kochen, 2006, 2009).

Od 80. let pod vlivem prvních Libetových experimentů na téma svobodné vůle (Libet et al., 1983) narůstala ještě víc než dříve vědecká stanoviska, která hovořila o vysoce pravděpodobném determinismu člověka včetně jeho psychických procesů. Ukazovalo se, že rozhodnutí, která zdánlivě svobodně činíme, jsou v mozkové aktivitě (a v našem nevědomí) na základě jasně hovořící pravděpodobnosti predikovatelná ještě před vědomým rozhodnutím probanda (Libet et al., 1983).

Libet (1985) přišel s tvrzením, že i když jsou pohnutky k určitým rozhodnutím předem dané z nevědomých procesů v mozkové činnosti, člověk disponuje jakýmsi právem veta. To už je vědomého charakteru a člověk má na základě své svobodné „anti-vůle“ schopnost potvrdit či odmítnout popudy k různým možnostem svého konání. Dle tohoto náhledu sice nemáme „pozitivní“ svobodnou vůli, ale ta „negativní“ nám zůstává. Také tento pohled byl později několikrát zproblematizován a zcela převážně je považován za vyvrácený. Naše vědomé vetování pravděpodobně není nezávislé na determinantech, naopak na nich stojí a padá stejně tak (Harris, 2012, s. 9).

Zároveň nejsou zanedbatelné ani hlasy, které říkají, že dosavadní experimenty na téma svobodné vůle jsou nedostačující pro uchopení tak komplexního tématu. Objevuje se například kritika až příliš jednoduchých modelových situací, v nichž se měli probandi rozhodovat (Klemm, 2010).

Studie Uriho Maoze a jeho spolupracovníků z roku 2019 zopakovala Libetův formát experimentu, ale už bylo zahrnuto i rozhodování, které je „podstatné“. Namísto volby, zda například ohnout zápěstí v tu či onu chvíli, šlo nyní v závažných situacích o to, které charitě věnovat peníze. V podobných případech už výsledky experimentu neukazovaly pro výzkumníky jednoznačně čitelnou a explicitní charakteristiku budoucího rozhodnutí (Maoz et al., 2019). Každopádně se v rámci sdíleného vědeckého paradigmatu nevyskytlo mnoho konstruktivních myšlenek, které by deterministické paradigma opravdu zásadně oslabily.

Determinismus pracuje s prokázanými determinanty, které určují naše konání, naše volby. Zde je těžké hledat svobodnou vůli. Velice obtížné je hledat svobodnou vůli i v indeterminismu, protože potřebujeme naši volbu nakonec na základě něčeho vůbec vykonat, aby nešlo o čistou náhodu. Při tom všem má člověk v možnosti zkušenost svobody. Přirozeně cítí pozici aktivního činitele, nikoli pouze samovolné a inertní výslednice zákonů mechanismů světa či působení náhody (Sarkissian et al., 2010).

2 Pozice člověka v dění a události

2.1 Dění a jednání

Pro další posun v tématu definice svobodné vůle je vhodné vyjasnit rozdíl mezi děním a jednáním. V případě jednání se nemůžeme spokojit pouze s vysvětlením v rámci kauzálního nexu. Jednání se odehrává skrze prostředek a cíl. Je potom opatřeno aktivním a otevřeným horizontem smyslu. Co se týče dění, jedna událost vždy přímo (nutně či pravděpodobnostně) skrze svou příčinnost vyvolává účinek. Moderní myšlení postupně tuto fundamentální rozdílnost mezi děním (událostí) a jednáním stírá. Příměji řečeno, jednání dostává stejnou pravidelnost své struktury jako dění. Podobné koncepce vytváří náhled, ve kterém sami sebe jako lidské bytosti nepřiliš rozeznáváme (Čapek, 2007, s. 11).

Termíny „příčina“ a „účinek“ jsou v podstatě analytickým rozlišením jednoho automatického procesu, který má horizont již uzavřené budoucnosti v sobě samém. Zkusme nyní porovnat příčinu s pojmem „prostředek“. Prostředek je s cílem propojen tak, že skrze něj konáme vstříc vytyčenému, i když v přítomnosti stále otevřenému, smyslu. „Když někdo koná něco kvůli něčemu, pak nechce to, co dělá, nýbrž to, kvůli čemu to dělá.“ (Platón, 1992, 467d.) Jean-Paul Sartre píše:

...působit znamená modifikovat tvář světa, disponovat prostředky k určitému cíli, vytvářet prostředčný a organizovaný soubor toho druhu, že změna u jednoho článku přivodí modifikaci celé řady, a nakonec přivodí očekávaný výsledek. To ale není vše, co je zde důležité. Musíme totiž dodat, že činné chování je v zásadě intencionální. (Sartre, 2006, s. 502)

Vztah prostředku a účelu je přítomen pouze v aktivním, činném pohybu jednání. Pro empirické poznání proto není uchopitelný přímo, naopak pramení v jednajícím jedinci. Smysl jednání musí být vztahem k věci, který je zrozen v samotném aktérovi, aby vůbec mohl být, čím je. Nelze ho jednoduše předložit jako objektivní kauzální vazbu, která je už hotová. Převoditelnost do přírodovědně analytického objektu naráží na své hranice. Proto bývá v novodobém myšlení pojem jednání často hierarchicky podřazen pevnému nexu událostí. Tím je přítom v jistém smyslu doslova marginalizován (Čapek, 2007, s. 12).

Zdá se, že vědecký pokrok odhalil podstatné rysy dění, které tvoří také aspekt samotného jednání. Závěry ale mohou být až příliš zatížené pozadím jednoho modu uvažování, v němž k celistvějšímu náhledu něco schází. Podceněna je samotná lidská přirozenost otevřeného jednání. Někdo by mohl říct, že je naprostou iluzí. Nic to však nemění na faktu, že bazální rozměr lidské zkušenosti je právě jedincovo aktivní působení do světa (Horgan, 2015).

A co víc, některých skutečností lze dosáhnout výlučně skrze aktivitu jednání, pouze skrze něj lze dosáhnout dané kvality. V této kvalitě je potom jednání bytostně přítomno a nelze ho od ní oddělit, protože tak by se rozpadla kvalita sama. Už v tomto bodě se ukazuje problém svobodné vůle neuzavřený a nevyčerpaný. Jakub Čapek píše: „...bez osoby, která určitý účel sleduje a přitom používá dané prostředky, nenalezneme ve světě ani jedno, ani druhé“ (Čapek, 2007, s. 13). Dále dodává: „Účel bez vztahu k dosahování (prostředkování) není účelem, protože není nic, čeho by byl účelem“ (Čapek, 2007, s. 13).

Právě subjektivní kvalita jednání nemůže být zcela jednoduše redukována do zmraženého danostního systému. Popřelo by se něco, co je fundamentální – bez čeho by vůbec nebylo to, z čeho nakonec vycházíme i při hledání vazeb v kauzálním nexu. Možná se zdá, že věda nemusí v kauzální síti událostí explicitně sledovat nějaké účely či smysly. Když se ale na věc podíváme s novým odstupem, lze si povšimnout, že to není tak docela pravda.

I striktně technický výklad vazeb, například v dění přírody, chtě nechtě vykazuje jistou záměrnost toho kterého výkladu. Vychází totiž z nesamozřejmého myšlenkového

pozadí, které nutně ovlivňuje jeho podobu a je opět v tomto smyslu subjektivní. Každá událost jakoby vždy určitým způsobem (často poměrně implicitně) vykazovala specifickou kvalitu, která hned naplňuje účelnost výkladu (rozměr jednání). Ať děláme, co děláme, nevyhneme se nikdy zatížení tohoto aspektu lidského života. Bez něj by ani „pouhá“ událost nedostávala vlastnímu významu, smyslu. Subjektivnost a její jednání jsou lidským světem natolik prorostlé, že je nelze striktně odmyslet, popřít.

2.2 Rodící se událost

Pojednáváno bylo prozatím o událostech jakožto jednotkách dění, které lze vidět v protikladu k jednání. Koncept dění jakožto řetězce událostí pomohl přiblížit deterministický rozměr světa, v němž se jednotlivé události pojí v již dané kauzální síti bez skutečně platné otevřenosti lidského jednání. Pojem události je ale ve filosofii možno chápat také jinak. Například lze uvést pohled Henriho Maldineye, zástupce francouzské fenomenologie, který uvádí:

Událost ve svém událostním [evénemential] smyslu je to, co osvětluje svůj vlastní kontext a co z něj nikterak nepřejímá svůj smysl: není jeho důsledkem, vysvětlitelným na základě preexistujících možností, ale rekonfiguruje ty možnosti, jež ji předchází a pro toho, kdo se stává [advenant], znamená příchod nějakého nového světa. Není to tak, že by starý svět jako takový zcela zmizel, nicméně jeho smysl se jeví jako radikálně proměněný, celek rozvrhů a účelovostí, jež ho obývaly a jež mu propůjčovaly jeho významovou strukturu, se nyní jeví proměněný tak, že už nejde – abychom to řekli přesně – o tentýž svět: tím že se děje, činí událost starý svět bezvýznamným, jelikož už není pochopitelná na základě jeho kontextu... Tím, že předchází všechny předpovědi a očekávání, událost rekonfigurovala mé vzájemně propojené vnitřní možnosti – můj svět, ve svém vynoření a skrze něj otevřela nový svět... (Maldiney, 2007, s. 55, překlad Petr Prášek pro Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie)

Události je najednou rozuměno tak, že překračuje hranice kauzality. Noří se nově v přítomnosti, poprvé a naposled. Nelze ji nahlížet jako účinek minulého kontextu, ale nabízí zrod smyslu teď a tady, který se ze sebe rozvrhuje v nové aktuální časovosti.

Událost tímto není redukovatelná na již daný kontext. Naopak se rodí kontext aktuální v situaci otřesu s člověkem.

Událost jako něco, co stojí nad kauzalitou, nabízí další rozměr lidské zkušenosti. Každá událost se samozřejmě vynořuje se specifickým rozvržením daného člověka do světa, v němž pobývá. U Maldineye je v události kromě samotné prorostlosti člověka se světem, jak ji můžeme znát od Edmunda Husserla (1996) a Martina Heideggera (1996), přítomen i aspekt přesažnosti. Mohli bychom spatřit návaznost na „tvář druhého“, jak ji vysvětluje Lévinas v díle Totalita a nekonečno (1961). Maldiney měl na mysli i obecně „jinakost“, která musí v události bytostně působit. Událost se má člověku dávat ze sebe sama a člověka svou diferencí vůči němu měnit v jeho stabilně nové rozvrženosti do světa.

V kontextu fenomenologické tradice je nutno připomenout (ve francouzské fenomenologii ale mnohdy dochází k problematizaci), že i když se nám svět jeví v určitém přesahu člověka, musí stále platit jednotnost fenomenologického pole. Člověk je proto bytostně naladěn do světa tak, aby ho svět svým způsobem překvapoval zrodem společné události. Ta člověku sice dává situaci dle vlastních not, které subjekt přesahují, ale zároveň jsme na onu dávanou jinakost vlastním způsobem připraveni a v přítomném jednání s ní tvoříme nově se otevírající pole. V tomto bodě každopádně koncept události vybočuje z ryze opačného výkladu dění vzhledem k lidskému jednání a možnost svobody se ukazuje jako podstatně komplexnější otázka.

2.3 Problém kontroly nad jednáním

Důležitým rysem, který může být spojován s jednáním, je to, že člověk si ho je vědom. Jde potom o vědomou orientaci v již nastíněném prostředko-účelovém rozložení skutečnosti (Čapek, 2007, s. 15). Narážíme na další problém v souvislosti se svobodnou vůlí. Pokud má být naše jednání, v němž nejsme jen výslednicí událostí, samo sebou, nemělo by v této perspektivě zcela pramenit z procesů mimo naši kontrolu. V nich se totiž vědomě neorientujeme a naděje na udržení svobodné vůle, kterou jsme se mohli snažit hledat v rovině vědomého, se alespoň na první dojem rapidně snižují. Některé osobnosti dnešní filosofie a vědy sice uvažují o tom, že tomu tak vůbec není nutně

(Bayne, 2016; Roskies, 2006), ale otázkou potom znovu je, jak si svobodné jednání představujeme.

Když se zamyslíme nad Libetovými experimenty, ukázaly se v nich jasné indicie toho, že vědomé rozhodnutí bývá predikovatelné z nevědomých procesů v mozku již z předstihem. V dalších experimentech tomu tak bylo dokonce až o 10 vteřin (Harris, 2012, s. 8). Jak se potom vypořádat s tezí, že vědomé rozhodnutí stojí na něčem, co je dáno mimo vědomou kontrolu?

Libet se ve svých experimentech zaměřuje především na otázku, zda svobodnou vůli máme. To je samozřejmě otázka nanejvýš cenná. Ke konceptu svobodné vůle však Libet přistupuje velmi specifickým způsobem. Necílí tolik na samotnou definici svobodné vůle a vysvětlení možných způsobů jejího fungování. V Libetových experimentech je proto v konečném důsledku oslabena pozice jedné perspektivy svobodné vůle. Se značnou pravděpodobností se tato perspektiva snad i vyvrací. Téma svobodné vůle je ale natolik mnohvrstevnaté, že ho nelze tímto způsobem vyčerpat a redukovat do jedné jediné pozice, která se tím váže k velmi monotematickým tezím o její existenci či neexistenci.

V čem je Libetovo chápání možnosti svobodné vůle, stejně jako postoj velkého počtu současných vědců, tak specifické? Především se v nich předpokládá ona svoboda od vlastních daností, které by mohly rozhodovat o budoucích volbách jedince. Jakmile potom experimenty ukazují předešlý nevědomý proces jako neodbouratelný faktor rozhodnutí, svobodná vůle se jeví neudržitelně. Na druhou stranu, například filosofka Adina Roskies (2006) se domnívá, že nemůžeme čekat nic jiného než to, že i naše svobodné činy a rozhodnutí mají vystopovatelný přímý základ v minulém.

Dostáváme se do bodu, ve kterém je představa svobodné volby bez opory ve svém nastavení do světa obtížná a možná v jistém ohledu až absurdní. Jak by se člověk mohl pro něco rozhodnout, kdyby jeho rozhodnutí nestálo na jeho vlastní přirozenosti? Tuto přirozenost sice pravděpodobně nemáme explicitně pod kontrolou a jsme do světa značně vrženi, ale každopádně s ní tvoříme celek.

Ať už hovoříme o jeho silné či podstatně slabší integrovanosti, nemůžeme popřít, že se jeho části ve své dynamice potkávají. I každá z potenciálně paralelních složek tudíž

odpovídá tomuto celku a nelze až tak jednoduše říct, že by člověk byl pouhou obětí vládnoucích daností, které by se ho chopily. Představa opozice v podobě kontroly svobodnou vůlí by nemusela být chápána vyostřeně s „antitezí“ v danosti. Zdá se, že jsou to dva související póly. Svobodu subjektu můžeme jen obtížně domyslet do důsledku bez hranic v sobě samém (stejně jako ve světě). S nimi má vůbec na čem stát a získává vlastní přirozenost, v níž se může uplatňovat.

Jean-Paul Sartre píše: „Volba, která se uskutečňuje bez opory a jež sama sobě předpisuje své motivy se může zdát absurdní a opravdu i je. Svoboda je totiž volbou svého bytí, ne však základem svého bytí“ (Sartre, 2006, s. 552). V duchu citovaného znamená svoboda víc než automatický výstup z determinantu, přestože se uplatňuje v mezích toho, co ji zakládá.

Definice svobodné vůle v sobě mívá aspekt volnosti od již daných automatických dějů. Člověk vnímá vlastní rozhodování tak, že má k dispozici minimálně v určitých momentech pole dvou a více možností, z nichž si vybírá podle sebe tu, kterou sám chce. Myslím, že už bylo částečně ukázáno, že svobodná vůle nemůže být svobodná bez hranic, protože by pomalu ztrácela sebe samu. Naše jednání má základ v přirozené situovanosti naší subjektivity v danostech, které vždy specifickým způsobem dialogicky odpovídají nám samotným a my zpětně jim. Idea svobodné vůle v těchto rovinách vyzývá k promýšlení své skutečné povahy. Není nutné ji zavrhnout, ale zároveň jsou velmi pádné důvody k tomu, aby se její pojetí ve svých kontextech prohlubovalo a nebylo chápáno naivně.

3 Dynamika vůle, vědomí a nevědomí

3.1 Definice pojmu vůle

K tomu, abychom se náležitě zabývali svobodnou vůlí, je třeba reflektovat i pojem vůle. Jedná se o termín, který je poměrně široký. Svůj význam nese primárně z introspekce, ale také z pozorování druhých. Postupně se termín dostával do empirické vědy a do statistických metod. Vědci, jako například Raymond B. Cattell, pracovali s faktorem vůle ve faktorové analýze (Nakonečný, 1998, s. 234–235). Pro tuto práci je

na místě vymezit především základní definici vůle, jak je v současnosti standardně užívána v psychologii.

Milan Brichcín uvádí: „Vůle je naučený komplex schopností, vlastností a dovedností, který umožňuje člověku, aby podle osobních záměrů a cílevědomě řídil svou duševní činnost a jejím prostřednictvím reguloval...“ (Brichcín, 1999, s. 409) Dále Brichcín popisuje souvislost konceptu vůle s jednotlivými modalitami psychiky (Brichcín, 1999, s. 409). Milan Nakonečný doplňuje: „Z uvedeného dále plyne, že vůle je syntéza, resp. že se ve struktuře volního aktu integrují jednotlivé složky osobnosti (intelektuální, emocionální a motivační) v jednotně fungující celek“ (Nakonečný, 1998, s. 237). Vůle se zjevně pojí s integritou osobnosti (Brichcín, 1999, 409).

Právě pojem osobnosti je pro vůli zásadní, neboť vůle v ní má svůj zdroj. Jinými slovy, možná přesněji, lze říct, že vůle je pojmenováním jedné z funkcí osobnosti. Tato funkce vyjadřuje jedinečnou schopnost člověka konat volně, uplatňovat vlastní vůli. Lidská osobnost to vykonává v určité polaritě utlumování a excitování, jak popisuje Nakonečný:

Z běžného sebepozorování je známo, že člověk někdy vnitřně „bojuje“ s určitými tendencemi a vzdoruje určitým vnějším tlakům. Avšak vůle se neuplatňuje jen ve vnitřních konfliktních situacích jako způsobilost potlačit jednu tendenci na úkor jiné, uplatňuje se také jako aktivní kladení cílů a požadavků na sebe sama, jako aktivní zaměření na dosažení určitého cíle (tím se také liší od úmyslné pozornosti, která je jen zaměřením na vnímání určitých objektů). (Nakonečný, 1998, s. 235)

Koncept vůle se pojí s regulováním aktivity a vybavuje člověka pro možnost uchopení svého prožívání, chování i okolní situace do vlastních rukou. Přitom všem vykazuje příslušnou míru komplexní kooperace modalit celku osobnosti.

3.2 Vůle a nevědomí

Na místě je otázka, v jaké míře je celá lidská osobnost v integritě se svou vůlí. Nějaký celek jistě tvoří, ale jakým způsobem nakonec vůle přísluší vědomé osobnosti,

zcela jasné není. V antitezi totiž přichází myšlenka skrytých zdrojů lidského konání. Philip Zimbardo uvádí:

Je možné, že jednáme, aniž bychom věděli proč nebo aniž by nám pravá příčina našeho jednání byla přímo zřejmá. Naše chování má někdy manifestní obsah: to, co říkáme, činíme, vnímáme; ale může mít také latentní obsah, který nám nevědomé procesy skrývají. (Zimbardo, 1983, s. 407)

Je zřejmé, že psychologické pojetí vůle pracuje s pojmem osobnosti, která vykazuje svou míru soudržnosti a stability. Na tomto předpokladu stojí její možnosti jednat sama za sebe. Zároveň stojí v počátcích psychologických teorií také psychoanalýza, která přišla s topografickým modelem, v němž probíhá řada intrapsychických konfliktů. Dostává se do dalších struktur osobnosti, kromě vědomí také do předvědomí a nevědomí (viz Freudova metafora ledovce). Strukturální model osobnosti potom popisuje ID, EGO a SUPEREGO (Freud, 1989). Nejdůležitější je pro nás v tuto chvíli poznatek, že jednotná osobnost vykazuje v psychoanalytickém pohledu také značnou míru dezintegrovanosti kvůli dichotomii vědomých a nevědomých procesů (Plháková, 2004, s. 71–75).

Freud upozorňuje na nevědomé vlivy pudů a silně se zasluhuje o problematizaci konceptu svobody v psychologii a psychoterapii. Cestu k jakémusi osvobození, formou získání dostatečné míry vědomé integrity, představuje podle Freuda psychoanalytická práce s člověkem. V procesu psychoanalytického zvědomování a reflektování dříve čistě nevědomých mechanismů se pacientovi dostává vědomějšího způsobu života. Člověk posléze nemusí být tak jednoduše ve vleku nevědomých sil, které ho v celé řadě momentů ovládají (McWilliams, 2022).

Skrze koncept nevědomí se dostává do popředí deterministický způsob uvažování ve své nové podobě. Přesto ani na poli psychoanalýzy nelze jednoduše popřít, že naše subjektivní zkušenost je přinejmenším určitým průsečíkem různorodých dějů a ty jsou zároveň nějakým způsobem zpětně vyvozovány či potvrzovány opět z tohoto průsečíku. I nevědomé procesy jsou nám tudíž v tomto směru vlastní a tvoří vzájemnost s procesy vědomými. Z psychoanalýzy ale nadále vyplývá, že naše vůle není ve světě naší subjektivní zkušenosti docela sama. V rámci své působnosti se krystalizuje v součinnosti

s dalšími skrytými motivacemi, které ji přirozeně doprovázejí a spoluumožňují její dynamiku (Nakonečný, 1996, s. 30–34).

4 Základní teoretické přístupy v nazírání svobodné vůle

Pro další posun v tématu bych rád nastínil základní filosofické perspektivy, které odpovídají na otázku existence svobodné vůle. V základní linii lze rozlišit kompatibilismus, inkompatibilismus a impossibilismus. Inkompatibilismus se potom dělí na křídlo libertarianismu a tvrdého determinismu.

4.1 Kompatibilismus

Kompatibilismus nutně nevidí determinismus v rozporu se svobodnou vůlí. Podle kompatibilistů lze smysluplně hovořit o způsobech, jak jsou oba pohledy slučitelné či dokonce na sobě vzájemně závislé. Tímto způsobem lze obhajovat svobodnou vůli při platnosti nejen determinismu jako takového, ale i v přítomnosti fyzikalismu či víry v přirozený řád, kterým se má vše řídit.

Kompatibilismus se ve větší míře prosazoval v moderním myšlení. Nabízí elegantní a jednoduché řešení problému svobodné vůle. V zásadě totiž udržuje koncept svobodné vůle i ve vztahu k soudobé vědě a jejím narůstajícím deterministickým poznatkům. Zástupce kompatibilismu najdeme již v období antiky. Hovořit lze o stoicích a možná také o Aristotelovi. Od novověku, především od 17. století, se ale tento směr začíná prosazovat širěji a mít vliv na moderní filosofii. Jako zástupce kompatibilismu z doby novověku uvedme například Johna Stuarta Milla, Thomase Hobbesa, Davida Huma nebo Johna Locka (Kane, 2005, s. 12).

Je na místě vyjasnit, jak kompatibilisté zpravidla definují samotnou svobodnou vůli. Klasický kompatibilismus vidí svobodnou vůli jako schopnost se rozhodnout pro to, co chceme. Není prozatím nutné, aby byla možnost nakonec učiněna, ale musí platit schopnost jedince ji vykonat. Mimo tento první bod je zároveň nutná podmínka, aby danému jedinci v rozhodnutí nic nebránilo. Představme si situaci Petra, který chce za pět minut odjet svým autem do obchodu. Jeho svobodná vůle by neplatila například tehdy, pokud by auto nebylo provozuschopné. Stejně tak by neplatila, pokud by mu někdo vzal

klíče a auto už odvezl daleko od něj. Kdyby si Petr způsobil doma před odjezdem nějaký úraz, opět by to jeho svobodu odjet autem narušovalo. Pokud jsou ale tyto dvě podmínky (schopnost realizace chtěného a absence překážky) splněny, svobodná vůle pro klasického kompatibilistu platí (Kane, 2005, s. 13).

Zjistíme ale, že je jednání skutečně možné, pokud ho Petr nikdy nevykoná? V tomto bodě nás může napadnout, že s determinismem kompatibilizujeme jen přímo uskutečněné jednání, nikoli však jednání hypotetické. Petr sice v nastíněném příkladě jednal, jak chtěl a měl v možnosti, ale mohl teoreticky učinit i něco zcela jiného? Klasický kompatibilismus namítá, že zásadní jsou ony dvě podmínky svobody. Pokud by daný člověk chtěl udělat něco jiného, co obě podmínky splňuje, jednoduše by to udělal. Svoboda v této perspektivě totiž spočívá v chtění. Když něco chceme, jsme schopni toho dosáhnout a nic nám v realizaci rozhodnutí nebrání, leží veškerá naše svoboda právě v oné „volnosti“ chtění (Kane, 2005, s. 13–14).

Kompatibilismus je přesto z pohledů jiných přístupů problematický. Lidově řečeno by z něj totiž plynulo následující: „Dělám, co dělám – evidentně jsem byl schopen dané rozhodnutí učinit a zároveň nic nebránilo faktu, že se mně to (opět evidentně) podařilo. Jestliže o tom, co dělám, mohu říct, že jsem to také chtěl, potom jsem svobodný.“ Jde o reflexi souladu se svým konáním, o možnost jednání s vnitřním souhlasem. Inkompatibilista by se zpravidla snažil vstoupit do hypotetických úvah nad potenciálem člověka, za hranice schopnosti konat dle svého chtění.

4.2 Inkompatibilismus

Na druhé straně stojí perspektiva inkompatibility svobodné vůle s determinismem. Vihvelin definuje: „Inkompatibilismus je běžně chápán jako tvrzení, že skutečnost determinismu s sebou nese neexistenci svobodné vůle“ (Vihvelin, 2008, s. 303). Kauzální zákonitosti tímto znamenají pro platnost svobodné vůle kritický problém, ba jsou právě s tezí svobodné vůle neslučitelné. Inkompatibilisté běžně obhajují v tomto směru dualistický postoj. Svobodná vůle je pro inkompatibilistu ze své podstaty smysluplně obhajitelná, pokud se nacházíme na straně indeterminismu. Může obhajovat

pozici libertarianismu (existence svobodné vůle) a rozporovat determinismus. V případě opačném se inkompatibilista kloní k tvrdému determinismu.

Zásadní roli v obhajobě nekompatibility svobodné vůle a determinismu hraje konsekvencialistický argument. Pro determinismus je každá přítomnost výslednicí řady minulých daností, které utvářejí současný stav. Důležitým se jeví, že je nemůžeme změnit. Museli bychom mít totiž schopnost měnit i to, co bylo před naší snahou cokoli měnit. Zákonitosti, na základě nichž existujeme již a priori, platí mimo naši kontrolu. Tím se veškeré naše jednání, jakkoli se ve zkušenosti ukazuje svobodným, odehrává na bázi zákonitých daností (Kane, 2005, s. 23–24).

Pokud determinismus skutečně platí, inkompatibilista musí přijmout pozici tvrdého determinismu a pozici libertarianismu odmítnout. Z podstaty věci totiž tvrdý determinista nevidí pro svobodnou vůli žádný prostor. Tím se potvrzuje k teze proti kompatibilismu, že sice můžeme dělat, co chceme, ale nemůžeme si skutečně volit, co chceme. Naše chtění vyplývá z vnitřně soudržné struktury, jež ze sebe sama dává vzniknout konstrukci popudů či tužeb. V uvedené perspektivě je člověk autonomním až druhotně, přičemž i tato druhotnost se nemůže odpoutat od vlastního zákona, jenž mu byl dán a priori (Harris, 2012, s. 19–20).

Libertarianistická pozice inkompatibilismu naopak obhajuje svobodnou vůli a zpochybňuje existenci determinismu. Také zákony kauzality nemohou být obhájeny se stoprocentní jistotou, v moderním myšlení je jim spíše dávána pravděpodobnost. Vypozorované vazby deterministického systému jsou totiž interpretací, která i přes přesvědčivé argumenty není samozřejmá. Tzv. „obtížný problém vědomí“ (pojem Davida Chalmerse) reflektuje stále neuzavřenou snahu dnešní filosofie a vědy přijít s vysvětlením lidského vědomí, které by kvalitativní rozměr prožívání neredukovalo a zároveň zůstalo vědecké.

V praxi vědeckého pozorování navíc existuje řada případů, kdy se kauzalitu nedaří jasně určit. Pojítka jsou v takových případech určována probablisticky. Podobně jako v případě kvantové náhodnosti, přináší i probabilismus „trhliny“ v ryze deterministickém paradigmatu. Mimo problém probabilismu existuje poměrně kontroverzní názor, který říká, že všechny zákony jsou omezeny samy sebou, neboť mají

platnost jen ve vlastním rozsahu. Ostatní aspekty člověka potom mohou tyto hranice přesahovat, protože žádný určitý zákon je nemůže zachytit (Vihvelin, 2008, s. 304).

Část myslitelů uvažuje o epistemologickém a priori zkušenosti svobodné vůle. Její vyvracení je potom minimálně velmi náročné, i když se dá dle některých úvah brát v potaz (O'Connor, 2019). Podobně lze koncept svobodné vůle hájit z pozice epistemologického a priori morálky a odpovědnosti, kteréžto pojmy možnost svobodné vůle posilují (van Inwagen, 1983, s. 206–213).

4.3 Impossibilismus

Důležité je říct, že inkompatibilismus není tímtéž, čím je impossibilismus. Pro inkompatibilismus je zásadní především konflikt svobodné vůle a determinismu. Tyto dva koncepty jsou v jeho perspektivě, jak bylo vysvětleno, bytostně protikladného charakteru a není možné je sloučit. Inkompabilista ale zároveň nepřijímá absolutní nemožnost existence svobodné vůle. Lze pro něj alespoň hypoteticky uvažovat o způsobech libertarianismu, v rámci nichž by případně svobodná vůle mohla platit. Jen se nesmlouvavě hlásí k tomu, že deterministický svět by platnost svobodné vůle z principu nepovoloval (Vihvelin, 2008, s. 305).

Impossibilismus pozici libertarianismu nepřipouští v principu. Kadri Vihvelin píše: „Impossibilista je někdo, kdo říká, že pro člověka je metafyzicky nemožné mít svobodnou vůli, protože naše pojetí svobodné vůle je coby koncept už z podstaty nekoherentní, respektive z důvodu nekompatibility svobodné vůle s jakýmkoli jiným nutně pravdivým tvrzením“ (Vihvelin, 2008, s. 303). Impossibilismus neshledává svobodnou vůli možnou ani na půdě determinismu, ani na půdě indeterminismu, ale ani v kontextu dalších jakkoli zvolených tvrzení o světě (Vihvelin, 2008, s. 304–305).

Impossibilista vidí svobodnou vůli zpravidla jako tezi, která si v jednotlivých argumentech, které musí brát v potaz, protiřečí. Je proto v zásadě neslučitelná sama se sebou. Impossibilismus mimo jiné potvrzuje, že pojem svobodné vůle je problematický už při vlastním definování. Je otázkou, zda celé téma svobody není do značné míry uměle

vykonstruované skrze jazyk, který sám nemusí být konstruován pro smysluplnou reflexi možná mnohem hlubšího bezprostředního fenoménu.

5 Svobodná vůle v každodennosti

5.1 Aktérský rozměr svobody

Poměrně jednoznačně můžeme poukázat na to, že člověk disponuje velmi specifickým rozměrem zkušenosti. Rozhoduje se a může jednat na základě rozvahy a reflexe. Bez tohoto druhu zkušenosti bychom nemohli prožít celou řadu situací, v nichž volíme z možností. Neměli bychom najednou lidský odstup od dění, do kterého můžeme posléze aktivně vstupovat či nevstupovat. Rozměr lidské reflexe a sebereflexe dává vzniknout jednání na základě vlastního soudu. Chování najednou není vnímáno pouze jako automatické opisování přirozeného zadání prostředí a vlastní nevědomé dispozice. V tomto bodě je proto nutno shrnout, že prožitek svobodné vůle není jednoduché smazat a odmítnout jako nereálný. Svobodná vůle je naopak zcela autentickým rozměrem toho, jak se člověk pohybuje ve světě a ve vztahu k sobě samému. Jeho život se mu jeví tak, že může jednat ze sebe sama (Horgan, 2015).

Celá řada kultur funguje právě i na základě toho, že nějakým způsobem věří ve svobodu volby (Sarkissian et al., 2010). Při úvahách o vědeckých poznatcích a experimentech se přesto něco mění. Lze začít pochybovat o skutečné opodstatněnosti celého konceptu. Už samotné rozvahy nad tím, zda svobodná vůle dává filosoficky smysl, mohou být přinejmenším znejišťující. Celá řada praktických příkladů nám navíc v živé podobě ukazuje, jak matoucí může být samozřejmé zdání.

Vezměme si například člověka, který podstoupil hypnózu. Při posthypnotické sugesci může v amnézii (nevědom si povelu) vykonávat zadání a myslet si přitom, že jedná autonomně. Vědomá složka jeho osobnosti si flexibilně vytvoří silné přesvědčení, že daný příkaz chce uskutečnit z vlastní potřeby (Plháková, 2004, s. 75; Kratochvíl 2002, s. 154). Sledování takové scénky přináší mimo jiné právě pochybnosti, zda se nakonec můžeme o subjektivní zkušenost svobodné vůle opřít.

V podobném kontextu například Daniel Dennett přirovnává naši vědomou subjektivní reflexi svobodného konání k řeči mluvčího vlády, který je sice v centru styku s veřejností, avšak sám ve skutečnosti není mezi těmi, kteří tahají za nitky (Plhánková, 2004, s. 75). V tomto ohledu mohou mít rozhodnutí i jejich následná reflexe zdroj mimo jedincovu kontrolu.

Subjektivní zkušenost svobodné vůle neplatí zdaleka vždy ani v běžné živé zkušenosti. Lze jmenovat řadu situací, v nichž by se člověk nepovažoval za svobodného. Jde například o sociální kontexty, zdravotní hendikepy nebo finanční možnosti. Když se člověk pozastaví a získá odstup, i běžné úkony, které dříve nahlížel jako svobodné, snáze získávají kontexty nesvobody. Jean-Paul Sartre v tomto duchu píše:

Zdravý lidský rozum uvádí naši bezmoc jako hlavní argument proti svobodě. Nejenže nemůžeme modifikovat situaci podle své libosti, zdá se dokonce, že nedokážeme změnit ani sami sebe. Nejsem „svobodný“ ani v tom smyslu, abych unikl údělu své třídy, svého národa a své rodiny, ani nedokážu získat moc nebo bohatství, ani potlačit své sklony, jakkoli sebemenší, ani se zbavit svých návyků. (Sartre, 2006, s. 555)

Zároveň je zřejmé, že s lidským aktérstvím zkušenost svobody vůle zásadně souvisí a hraje v něm jedinečnou roli (Feldman, 2017). Spoluformuje dokonce přímo podobu lidského chování, jednání (Baumeister a Monroe, 2014). Dopady víry ve svobodnou vůli na neurofyzilogické mechanismy se ve studiích prokázaly (Brass a Rigoni, 2014). Gilad Feldman doplňuje: „Lidé také mohou cítit svobodu vůle méně, pokud věří, že nejsou schopni řídit či překonat své vnitřní pohnutky, tužby nebo potřeby“ (Feldman, 2017, s. 2). Pojem svobodné vůle je běžnými lidmi chápán v různých perspektivách a náhled na jeho pozici v aktérství je proto obtížně strukturovatelný. Přesto se podařilo popsat řadu vztahů, které poukazují na klíčovost pojmu pro povahu lidského konání (Feldman, 2017).

Feldman přímo odkazuje: „Monroe a Malle (2010) a Stillman, Baumeister a Mele (2011) shodně uvedli možnost volby a neomezenost konání jako nejdůležitější faktory toho, jakým způsobem lidé vnímají svobodnou vůli“ (Feldman, 2017, s. 3). Tyto atributy

se vážou například k sebeúčinnosti (self-efficacy), autonomii, intencionalitě, sebekontrolě či sebehodnotě (Feldman, 2017).

5.2 Praktická role svobodné vůle

Daniel Dennett připisuje lidské schopnosti cítit svobodu vůle konkrétní funkci. Svobodná vůle, dle silně biologicky uvažujícího Dennetta, je smysluplná tehdy, pokud člověku může poskytnout jedinečný potenciál jít si za tím, co potřebuje (Dennett, 2003). Vzhledem k již zmíněným důkazům o tom, že vjem svobodné volby spoluutváří velmi specifické behaviorální důsledky, lze s Dennettovým tvrzením v tomto smyslu souhlasit.

Sám Dennett se považuje za kompatibilistu. Obhajuje pevné přírodní zákony a determinismus. Zároveň se domnívá, že svobodná vůle platí. Považuje ji za jedinečný nástroj evoluce. V Dennettově perspektivě hovoříme o svobodné vůli jako o součásti lidské přirozenosti, která člověka vede k určitým možnostem. Člověk sám díky ní působí jako činitel vlastní budoucnosti a recipročně proměňuje svět dle svých potřeb (Dennett, 2003).

Už pro několikaleté dítě je zásadní cítit svůj potenciál jednat samo za sebe. Nejprve se vymezuje záporným způsobem. Používá výroky jako „ne“, „nechci“ nebo „já sám“. Děti mezi třemi a pěti lety věku začínají vnímat svobodu člověka v kontrastu s inertní věcí jakožto objektem. Jsou schopny vyjádřit přesvědčení, že se někdo mohl zachovat jinak, než se zachoval (Nichols, 2004). Jde o schopnost, kterou Nichols (2004) považuje za dětem vrozenou.

Kromě toho existuje názor, že svobodná vůle umožňuje také evoluční překročení potenciálně příliš egocentrických popudů lidského self směrem k sociálnímu chování člověka. Sociální způsob života na nás klade specifické nároky složitých interakcí, v nichž člověk musí kvalitněji zvládat kontrolu nad jednostrannými motivacemi svých individuálních potřeb (Baumeister, 2008).

Společnosti samotné potom s konceptem svobodné volby hojně pracují. Souvisí s ním pojem odpovědnosti za své činy. Můžeme si uvědomovat, že se svobodou jednotlivce to bývá složitější, než se na první pohled zdá. Zároveň jsou ale pravidla a

zákony společnosti postaveny na lidské schopnosti sebekontroly. Je tomu tak mimo jiné proto, že člověk je bytostí, která má obrovský potenciál se učit. Sociálně utváříme pravidla a skrze ně vedeme společenství či jednotlivce k naplnění určitého potenciálu, v který věříme (Sarkissian et al., 2010). Opět vyvstává otázka, jak v nastíněných perspektivách chápat pojem svobodné vůle. Je funkcí přírody? Uplatňuje se jako nástroj lidského společenství? Je i něčím víc? Každopádně hraje, jak lze vidět, podstatnou úlohu.

Robert Kane (2005) uvádí příklad. Představme si mladého muže, který je souzen za loupežnou vraždu. Oběť byla ubita k smrti. Krutý čin v nás zprvu vzbuzuje zlost a s vrahem nesoucítíme. Ale dejme tomu, že opakovaně posloucháme, jaký byl kontext jeho činu. Den po dni nám dochází, že procházel extrémně náročnou životní situací. Dozvídáme se potom víc o jeho traumatizujícím dětství, o tom, jak byl týraný. Postupně s ním začínáme cítit. Zlobíme se najednou na jeho rodiče a celou řadu dalších lidí a okolností vůbec. Přesto všechno nejsme schopni smýt z mladíka zodpovědnost. Přemýšlíme, do jaké míry je odpovědný za to, jaký je. Hrál vůbec on sám nějakou roli v tom, co provedl? (Kane, 2005, s. 4–5).

Vidíme, jak se může představa zodpovědnosti relativně snadno posouvat právě s ohledem na hodnocení svobody vůle. Zároveň je zřejmé, že bez pojmu zodpovědnosti by se lidé mohli ztrácet. Už na příkladu mladého muže je znát, jak se nám s odpadáním zodpovědnosti rozpadají struktury, skrze které bychom byli schopni situaci zhodnotit a dát jí význam.

Zkusme si představit svět, v němž bychom nemohli vůbec o nikom říct, že je za cokoli odpovědný. Možná se to může zadařit, ale v zásadě je to nesmírně obtížný úkol, který je dlouhodobě neudržitelný. Souvisí totiž obecně se schopností rozeznat něco ve své působnosti, přičíst něco někomu/něčemu. Kdyby svět vypadal tak, že si nevšimneme, že je za pocit nasycení odpovědná strava, nemohli bychom v pravém smyslu vyhledávat potravu. Určování odpovědnosti za konkrétní jev nám nechává vstoupit svět do smysluplných barev.

Příklad mladého muže poukázal na některé kontexty, v nichž se nám pojem zodpovědnosti ukazuje. Idea zodpovědného člověka předpokládá možnost udělat něco i jinak. Právě tímto se vracíme k důležitosti pojmu svobodné vůle pro člověka. Na jedné

straně je podstatnou složkou prožívání, když spoluurčuje jeho kvalitu a celou podobu. Zároveň hraje roli ve schopnosti reflexe, odstoupení od částí sebe sama. Díky žité možnosti svobody myšlení a jednání se vytrháváme ze samozřejmých pochodů a přivádíme do hry nové kontexty. Možná se dá představa svobodné vůle rozbít některými silnými argumenty. Pravdou přesto zůstává, že v lidském aktérství, myšlení a vůbec v tom, jak je člověk člověkem, zůstává tento koncept přítomen (Horgan, 2015).

6 Čas a kontinuum v kontextu svobody

Když hledáme odpovědi na otázky o čase a časovosti, nabízí se na jedné straně analytický přístup. Není ale analytické myšlení jako takové pro celý problém času nedostačující? Tok času lze rozložit na jednotlivé momenty, které za sebou následují v logickém sledu. Účelem je dosažení stabilních definic. Miroslav Petříček vysvětluje: „Cílem vědy je právě uchopování toho, co je stálé, co se skládá z částí ve vzájemných vztazích – tedy věda vidí svět bytostně jako dis-kontinuitu, přetržitost“ (Petříček, 1997, s. 40). Petříček potom myšlenku dále rozvádí:

Právě takto zachází rozum, a následkem toho i věda, s proudem vědomí: rozkládá jej na izolované akty, intenzitu (která je v případě aktů vědomí cosi kvalitativního) převádí na kvantitu, takže náš vědomý život ztrácí svůj základní ráz, jímž je neustálé plynutí duševního života: trvání; vnitřní jednota našeho vědomí je přitom jakoby „rozkousována“, a to i navzdor našemu tušení, že vědomí nelze takto izolovat na jednotlivé součásti, jež – znovu složený – by dávaly původní celek. Neboť každý z nás cítí, že v každém stavu vědomí jsem vlastně obsažen celý (těším-li se, těším se celý, smutek zasahuje celou mou bytost atd.). (Petříček, 1997, s. 40)

Henri Bergson (1994) byl podobně jako Edmund Husserl přesvědčen o limitech vědeckých metod přístupu ke skutečnosti. Sám rozum má konečně podle Bergsona (1994) ze své podstaty značně analytickou povahu. Poznávání se odehrává skrze rozčleňování vnímaného do určitých segmentů, které tvoří vzájemné vztahy a k sobě navzájem se zároveň vymezují, definují. Pojmy tak mají pevné vzájemné hranice, které

jsme vyabstrahovali z ubíhajícího kontinua. Jedná se o praktické třídění tak, abychom zvládali se skutečností zacházet, abychom ji pevně uchopili, pochopili.

6.1 Bezprostřední zkušenost

O svobodné vůli je možné uvažovat, jak již bylo vidno, značně analytickým způsobem. Přítomnou zkušenost můžeme pojmut jako díl skládačky, do níž musí příslušný moment zapadat přesně vymezeným způsobem. Mnohdy se tento přístup jeví samozřejmě, ale ve skutečnosti je problematický. Děje se totiž to, že od bezprostřednosti ubíhající chvíle, která se nám nabízí, odskakujeme hned k jejímu vysvětlení.

Henri Bergson (1994) hovoří o asocianismu, který promíchává rekonstrukci skutečnosti se skutečností, jak je sama o sobě. V Bergsonově pojetí stojí bezprostřední celek zkušenosti před abstraktními zákony. Teorie a vysvětlení člověk abstrahuje z faktu samotného, aby si ho zařadil a popsal pro další užití ve výkladu zkušenosti. Bergson v tomto duchu ukazuje zásadní rozdílnost mechanismu a dynamismu. Právě mechanismus staví zákon nad bezprostřední fakt, který má být pouze průsečíkem zákonů. Jde o myšlení s ideou inercie, v rámci níž vše jsoucí existuje jako mechanická výslednice. Znamená to pohled materialistický a fyzikalistický. Veškeré děje vidí na hmotné bázi. Platí zákonitosti typu zachování síly a konkrétní událost je definovatelná jen na základě událostí ostatních, protože každá je zákonitou výslednicí všech dalších v systému.

Bergson (1994) si všímá, že takto by se bezprostřední zkušenost nemohla zakusit ve své bezprostřednosti. Prožitek je kromě mechanických výkladů také sám o sobě v primárnosti. Tvoří druh celistvosti, jakousi impresi, z níž druhotně vyhodnocujeme, kde a jak určit například časovou kauzalitu. Proces takové abstrakce má svou roli, ale její struktura je dána právě povahou bezprostředního jevu. V Bergsonově pojetí proto nelze považovat odvozené a myšlené teorie, byť třeba velmi pevně a přesně, za základ jevu. Bergson píše: „Neboť v pohybu se najde důvod jiného pohybu, ale nikoli důvod stavu vědomí: pouze zkušenost může stanovit, že tento doprovází druhý“ (Bergson, 1994, s. 85). Dále Bergson myšlenku rozvádí:

Neboť mezi sukcesivními stavy vědomí existuje rozdíl kvality, který působí, že se nikdy nepodaří a priori vyvoditi jeden z nich z těch, které mu předcházejí. Tehdy se obrátí na zkušenost a žádá se od ní, aby ukázala, že přechod od jednoho psychologického stavu k následujícímu se vždy vysvětluje jistým jednoduchým způsobem, ježto druhý jaksí poslouchá výzvy prvního. Ona nám to vskutku ukazuje a snadno připustíme, pokud se nás týče, existenci vztahu mezi stavem aktuálním a každým novým stavem, k němuž vědomí přechází. (Bergson, 1994, s. 89)

Samotná bezprostřední zkušenost není v této perspektivě uzavřena v kruhu jednotlivých nutností. Lidská přítomnost netvoří pouze automatickou, neaktivní a nereflektující danost. Otevírá se živě a prvotně ve své ubíhající fakticitě. Člověk vstupuje do zkušenosti v její primárnosti. Je této události účasten v aktivitě a reflektivitě, které nelze redukovat, pokud má být celek celým. Bergson píše:

A nyní říkáte, že naše různé dojmy, naše dojmy osobní pocházejí z toho, že k vůni růže asociujeme různé vzpomínky. Leč asociace, o níž mluvíte, existuje pouze pro vás a jakožto pochod vysvětlení. Je to tak, jako když při kladení vedle sebe jistých písmen abecedy, společné více jazykům, napodobuje se dobře nebo špatně určitá charakteristická hláska, náležející jedné určité řeči; leč žádné z těchto písmen neposloužilo k založení hlásky samotné. (Bergson, 1994, s. 92)

Z uvedeného vyplývá, že nemůžeme snížit zkušenost na popis objektivních rysů. Získali bychom jen výčet dat společných a mezi subjekty zaměnitelných. Bezprostřední zkušenost je především osobní, nezaměnitelná a vlastní. Bergson míní, že lidská řeč má strukturu pro zachycení právě toho společného a zaměnitelného, respektive relativního. Obsahy vlastní jsou v ní skryté. Přitom má každý vlastní způsob naplnění explicitních výrazů jazyka (Bergson, 1994, s. 92–93). Bergson dál vysvětluje:

Je to tedy hrubá psychologie, podvedená řečí, která nám ukazuje duši určenou sympatií, odporem nebo nenávisí, jako tolika silami, které na ni doléhají. Každý z těchto citů v předpokladu, že dosáhly dostatečné hloubky, představuje duši celou v tom smyslu, že v každém z nich se obráží celý obsah duše. Říci, že duše

se určuje vlivem kteréhokoli z těchto citů, značí uznati, že se určuje sama sebou. (Bergson, 1994, s. 93)

Pojmenování není věc sama. Člověk jím získává odlesk skutečnosti v prostoru řady označení, zatímco mu bezprostřednost částečně uniká. Situovanost bezprostřední zkušenosti je vždy specificky laděna a soubor jejích znaků existuje až v celistvosti takového ladění. Není pouze agregátem informací. Je v každém bodě celá a stále se v ní plně odrážejí body ostatní. Bergson v tomto kontextu už hovoří o svobodě: „A vnějším projevem tohoto vnitřního stavu právě bude to, co se nazývá svobodným aktem, poněvadž jedině Já bude jeho autorem, ježto tento projev vyjádří Já celé“ (Bergson, 1994, s. 93). Svoboda by se u Bergsona dala charakterizovat právě jako „plnost“ celého já.

Bergson zároveň vysvětluje, že svoboda není absolutní. Je možná v různé míře. Zmiňuje přítomnost parazitního já či temnější hloubky organismu. Běžně člověk koná reflexně. Byť takové činnosti mohou být vědomé, projevují se jako automatismy. Člověk skrze reflexní aktivitu připouští svého druhu necelistvé pochody, protože jeho celost jedná podle vyčlenitelného a zaměnitelného aspektu osobnosti. Z uvedeného plyne, že jestliže chybí zkušenost konání celého já, jsem v tomto duchu v konání méně sám ze sebe (autonomně a celistvě). Bergson popisuje, jak se pomyslná kůra osobnostního celku seshora zakrývá pod nánosem pokynů či rad a zespoda prolamuje skrze již přivlastněné motivace (nevědomé, ale i vědomé). V protikladu Bergson vysvětluje, že zkušenost hluboké svobody bývá spjata s faktem, že osoba ji nemůže redukovat do uzavřeného nebo vyčleněného motivu. Bergson tyto chvíle nazývá slavnostními okamžiky. Při nich má člověk prožívat jako osoba celá, bez odloučených vysvětlujících ukazatelů (Bergson, 1994, s. 93–96). Bergson shrnuje:

Jsme zkrátka svobodní, když naše akty prýští z celé naší osobnosti, když ji vyjadřují, když mají s ní tu nedefinovatelnou podobnost, kterou časem nacházíme mezi dílem a umělcem. Nadarmo se tu bude uváděti, že tedy ustupujeme všemocnému vlivu našeho charakteru. Náš charakter – to jsme ještě my, a poněvadž jsme našli zálibu rozštěpiti osobu ve dvě části, abychom po sobě uvažovali pomocí úsilí abstrakce já, které cítí nebo myslí a já, které jedná, bylo

by jakýmsi dětinstvím dělali závěr, že jedno ze dvou já dělá tlak na druhé.
(Bergson, 1994, s. 96–97)

7 Implicitní mýtus velkého já a velkého ne-já

Člověk rozumí světu, druhým a sám sobě také mýtickým způsobem. Ve společnosti vytváříme narativy, skrze něž následně přistupujeme k výkladu reality. A priori, které tím s sebou neseme, je v zásadě přirozenou strategií, jak zkušenosti dáváme celý smysl. Mýtus je velmi často v jazyce přítomen implicitně. V takovém případě není zjevně patrný a reflektovaný. Nic to nemění na jeho síle a potenciálu šíření. Naopak tím, že mýtus nebývá rozeznáván, mu nemusíme klást v řeči a komunikaci odpor. Získává si své místo v narativu a explicitním jazyku (Lévi-Strauss, 1978).

Mýtus na jedné straně specificky oslovuje člověka a dává zkušenosti její náboj. Nabízí také jedinečný způsob vyjádření jinak jen obtížně vyjádřitelného. Na druhé straně bývá samozřejmě zakoušenou součástí řeči, která může člověka a celé společenství lidí omezovat v kladení otázek. Je totiž bezpečný a zevnitř se jeví neproblematicky (Petříček, 1997, s. 10–11).

Podobně člověk vytváří mýty a diskurzy, které souvisejí s výkladem lidského „já“. Fenomén jáství představuje specifický problém, neboť je dotyčným tak blízko, až tato blízkost znamená nepopsatelnou vzdálenost. Jen těžko se člověk k celému fenoménu dostává přímo jako k objektu, protože jím nakonec přeci je. Nemůže plně vystoupit ze své subjektivity. Jako subjektu si už nějak rozumí a pohlíží sám sebe jako na někoho, s kým utváří ten nejbytotnější vztah, koho dokonce nějak má. Jeho vlastní neuchopitelnost přesto vytváří prostor pro řadu nesamozřejmých pohledů na to, kým vlastně je (Watts, 1966, s. 55).

Jedním z narativů, které jsme jako lidé (především dnešní západní společnost) o sobě vytvořili, je vnímání vlastní osoby tak, že má uplatňovat svou vůli vůči okolnímu světu. Člověk je v této perspektivě bytostí, která vstupuje do světa jako někdo, kdo existuje sám o sobě. Jako by člověk již před svým životem stál někde osamocen a jeho

podstata potom ve světě ležela ryze uvnitř hranic vlastní kůže. Člověk ale nakonec často sám neví, jak přesně sebe sama popsat či lokalizovat (Watts, 1966, s 53–54).

Běžně odkazujeme právě někam do našich těl, přičemž ale není zcela běžné vnímat se pouze jako tělo. V západní kultuře historicky vnímáme své já a jeho vůli v oblasti hlavy, ale opět je to představa značně vázaná s tělesností. Jak je to s naším tělem a jeho vztahem k tomu, co nazýváme „já“? K tělu lze mít z pozice já postoj vlastnický. Mít ruce se tak v řeči mnohdy podobá výroku, že držíme v rukou kleště. Mimo to naše já například chodí po nohou. Málokdo by na druhé straně pronesl formulaci: „Rostu své buňky.“ Přitom skutečnost, že osoba tělo „užívá“ a „lokalizuje se“ do něj, bytostně souvisí s tělesnými procesy, které se odehrávají samovolně (bez jáské autority). Skrze fenomén vlastního já se nám ukazuje jakýsi střed našeho vědomí, naší mentální činnosti či vůle. Přesto je problematické, jak zásadním způsobem ho někdy máme sklon oddělovat od jeho zajetých pochodů a řady mimovolných kontextů (Watts, 1966, s. 53–57).

Uvedené sebe-chápání není samozřejmé. Alan Watts používá příměr se stromem. Ze stromu přichází do světa listí, ovoce či květy, které potom uplatňují vlastní přirozenost ve vztahu ke stromu a dalšímu světu či například hmyzu. Oproti tomu mívá člověk velmi často vypěstovaný narativ s implicitním mýtem, v němž člověk přichází do světa odjinud. Sledujeme zásadní rozdíl oproti situaci ovoce a květů na stromě. Mýtus druhotného příchodu člověka do světa je pochopitelný. Člověk vnímá vlastní vůli, která je v celé řadě situací s děním světa v rozporech a řadě dualit. Přirozená reflexe této dynamiky já a okolí přivádí člověka k příslušným narativům. Na druhou stranu ale bližší promýšlení i empirické poznatky ukazují, že lidské já s sebou nese již od počátku svůj svět. Dokonce se z něj rodí podobně, jako roste ovoce „ze stromu“. Nikdy nestál mimo, protože vše, čím kdy byl, plynulo z toho, jak byl. A toto „jak byl“ je bytostně spjato se světem, se kterým člověk je, z něž jeho skutečnost skuteční. Vzešli jsme nakonec z našeho světa. (Watts, 1966, 99–101).

V západní kultuře reagovala na mýtus druhotného příchodu do světa mimo jiné fenomenologie. Ukázala člověku, že mu lze přisoudit pojem „Dasein“ (Jan Patočka ho překládá jako „pobyt“). Dasein ve své podstatě osvětluje, jak je člověk s vlastním světem bytostně prorostlý, jak je do něj rozvržen. Lidské pobývání ve světě a do světa je tímto

bytostnější než představa člověka stojícího samostatně od světa sobě cizího. Lidské pobývání ve světě získává rozměr „chóra“, místa bez hranic. Lokální hranice já v podobě kůže není celou pravdou. Bezprostřední zkušenost člověka je vždy založena v tom, jak se mu nějaká věc ukazuje, jeví. Představa, že jsme do nám cizího světa přišli až druhotně, je problematičtější. Aby mohlo proběhnout to jediné, co známe bezprostředně, totiž fenomenologická zkušenost, musíme ji tvořit se světem prostřednictvím vlastního Dasein (Heidegger, 1996).

Jestliže vycházíme z představy, že člověk přichází do světa až druhotně jakožto od něj cizí a již uzavřené já, vidíme svět zákonitě v opozici, protože jeho nesoulady s lidskou vůlí si nárokují její suverenitu. S tímto se může člověk běžně vypořádávat tak, že chápe svou svobodu a suverenitu v jistých hranicích, mezích. S nimi se snaží nějak nakládat a hledat způsoby, jak si ve světě, do něž přišel, vybudovat solidní postavení. Jenže člověk při svém bádání a promýšlení začal o svobodě i pochybovat i v jejím základu. Posílení pandeterministického paradigmatu značí pohled jiný. Lidská bytost je zde naopak nahlížena jako výslednice světa a veškerých okolností. Výpočtem všech výchozích zákonitostí nás svět jako velké „ne-já“ utváří k obrazu svému.

I na pozadí determinismu lze velice často číst jistý mýtus o nadvládě zákona, který nad námi stojí ve své platnosti. Z mýtu o druhotném příchodu člověka do světa se proto posuňme k mýtu o druhotném příchodu světa do člověka. Nazvěme ho mýtem o velkém ne-já. V tomto druhém případě jsme ale opět odděleni od vlastního Dasein. Došlo jen k posunu z představy uplatňování zcela autonomní svobodné vůle v prostředí plném cizorodých nástrah k představě člověka jako oběti cizí vládnoucí autority, jež mu vnucuje svou vůli. Tak hrozí narativ o nevlastním způsobu života, v němž jsme mechanickými loutkami systému.

Zásadním tématem fenomenologie je, že nelze jednoduše oddělit člověka od světa, ve kterém žije (Husserl, 1996). Podobným způsobem uvažuje i Jean-Paul Sartre (2006), který lidské jednání chápe v bytostné propojenosti se situací, jež působí vůči jednání ve své rezistenci. Za pozornost u Sartra stojí, že svoboda má hranice v sobě samé. Aby se něčí vůle mohla uplatňovat, nelze ji soustředit „odnikud nikam“, nýbrž má již z podstaty svou moc v působení na odpor a zároveň možnost světa. Jen v ze sebe

vymezené situaci, do níž jsme vrženi, získáváme schopnost a svobodu konat (Sartre, 2006, s. 552–554).

Martin Heidegger neoznačuje Dasein jen jako jsoucnou, které existuje mezi ostatními jsoucnými. Nevyplývá automaticky ze systému jsoucen. Dasein sám o sebe usiluje a tvoří k sobě vztah (Heidegger, 1996, s. 27–28). Není povahy inertní, naopak reflektuje sebe samo v situaci, do níž vstupuje. Je v sobě samém angažovaně, nelhostejně. Případná lhostejnost je vyjádřením vlastní ontologické nelhostejnosti pobytu (Čapek, 2007, s. 106).

Heidegger (1996) nechce lidské bytí jen popsat explicitními významy a označeními. Pokud člověk sám pobytím je, nemůže sebe sama z bytí vydělit a popisem vymezit, čím je definitivně. „Básnický bydlí člověk“, zní titul Heideggerovy knihy (1993). Jde o to, jakým způsobem člověk v pobytu rozumí svému světu. Právě báseň má schopnost tvořit smysluplně spojený celek i skrze významy, které bychom v běžné řeči každodennosti propojit nedokázali. Básně lze vyjádřit nevyjádřitelné, ale přesto srozumitelné a platné (Heidegger, 1993).

Člověk dle Heideggera (1996) vyvstává z pozadí bytí. Vyvstává z něj sobě vlastním způsobem, ve vlastní rozvrženosti do světa. Vstupuje do existence, kde je skrze svět jsoucnou v prostoru a čase. Přesto žije v kontextu svého pozadí, respektive vlastního vztahu k celku bytí. Bytí je absolutnem, bez kterého by lidská zkušenost nebyla celá. Vůbec by nebyla tou jednou zkušeností, ať už má jakoukoli povahu. Proto se vše člověku ukazuje v bytí a prostřednictvím příslušného pobytu.

V lidském životě celou řadu věcí jasně definujeme a rozlišíme řadu poznatků, ve kterých obstaráváme a zajišťujeme kontinuum životního procesu. Rozlišené významy nás vedou světem a máme díky nim jasnou a konkrétní představu o tom, co se děje. Kontext bytí je přesto stále přítomen v každé situaci. Tím žijeme i v jistém tajemství. Hovoříme o něčem, z čeho a k čemu bytostně jsme, ale zároveň tím jsme natolik bezprostředně, že nám v určitý moment analytická definice nestačí.

8 Poznaná nutnost a vlastní bytí

8.1 Spinozova lidská nesvoboda a možnost šťastné „svobody“ v rozumu

Spinoza popisuje lidskou tendenci ke zvyšování dobra pro jedince samého, aby jej měl co nejvíc a co nejdéle či nejstabilněji. Zároveň říká, že jako lidé specificky toužíme po rozumění, vědomosti. Podle Spinozy tvoří právě moc rozumu pro člověka klíč k „svobodě“ myslí neboli štěstí (Spinoza, 1977, s. 343). Spinoza je racionalistou. Nejenže se potom podle něj potřebujeme cítit dobře, ale chceme také poznat, jak fungujeme. Jedná se o naši potřebu být u kormidla svého života, což vyžaduje orientaci ve vodách života. Člověk prožívá nesvobodu, pokud se cítí být vláčen svými afekty, aniž by byl s to v nich spatřit jakoukoli smysluplnost. Naopak mu v takovém případě vládne neuchopitelná náhoda (Spinoza, 1977, s. 347–377). Spinoza píše: „Nesvobodou nazývám lidskou bezmocnost v mírnění a omezování afektů“ (Spinoza, 1977, s. 261).

Spinoza si zároveň všímá, že člověka je ve světě možno chápat v síti smysluplných vztahů s jeho prostředím. Jakékoli jednání chápe jako přesnou odpověď kauzální propojenosti. Spinoza prosazuje hledání příčin jevů, skutečností. To je ve Spinozově duchu základem každé explikace a definice (Spinoza, 1977, s. 18).

Vše, tak jak odpovídá svému původnímu zákonu/vzoru, je dle Spinozy v základním smyslu dokonalé, bezrozporné. Náleží totiž smysluplnému nexu, který se ze svého monistického principu plně realizuje sám v sobě (Spinoza, 1977, s. 261–262). Spinoza uvádí: „Konečně ve shodě s tím, co jsem již řekl, budu dokonalostí rozumět zcela obecně realitu, tj. esenci libovolné věci, pokud existuje a působí určitým způsobem...“ (Spinoza, 1977, s. 265). Spinoza zároveň nevidí v této dokonané dokonalosti přírody další záměr mimo čistou nutnost daného způsobu své existence: „...ono věčné a nekonečné jsoucno, které nazýváme Bohem neboli přírodou, jedná s toutéž nutností, s jakou existuje“ (Spinoza, 1977, s. 262).

Když si v duchu Spinozova monismu uvědomujeme bytostně nutnou pozici člověka ve světě, máme dle Spinozy určitou možnost svobody. Nabízí se nám totiž vědomý soulad se zákony, které nás bytostně utvářejí. Jsme nakonec vědoměji sebou samými a naše rozumné jednání získává rysy svobody právě tímto sebe-přiblížením ke

kořenům nutného základu své existence (Spinoza, 1977, s. 347–377). Příčina je totiž pro Spinozu věcí samou (Spinoza, 1977, s. 18). Spinoza vysvětluje:

Žádosti, které plynou z naší přirozenosti tak, že je možné je pochopit jen z ní samé, vztahují se k mysli, pokud ji chápeme jako sestávající z adekvátních idejí. Ostatní druhy žádosti se vztahují k mysli jen potud, pokud chápe věci neadekvátně. Jejich sílu a vzrůst musíme vymezovat nikoli lidskou mocí, nýbrž mocí věcí, které jsou mimo nás. Proto nazýváme první z nich konáním a druhé vášněmi. (Spinoza, 1977, s. 331)

Spinoza pojednává o jedné absolutní substanci, která jako nehybný a nerozlišitelný zákon tvoří vše, neboli vším skutečně je jakožto *causa sui*. Deklaruje tím ale zároveň matematické principy myšlení, díky nimž Spinoza poznává příčiny konkrétních skutečností. Skrze výklad příčinnosti usiluje o odhalení rozlišitelného principu v samotném neohraničeném absolutnu, které má nakonec stát jako uzavřená nutnost nad sebou samým (Spinoza, 1977, s. 18–19).

8.2 Fenomenologická reakce na pojetí svobody jako poznané nutnosti

Jako problém lze chápat pojem „nutného“, který se dále pojí s rovinou logického nexu existence člověka a světa. Fenomenologie nechápe svobodu jako nalezenou nutnost, nýbrž spíše jakožto svobodu k něčemu, co subjekt v jeho vlastním pozadí zakládá. Také síť naší existence se všemi relacemi může být totiž nahlížena způsobem, že sama o sobě nestačí k tomu, aby vůbec mohla být. Dualita a změna variací všeho jsoucího vyžaduje velmi čistou jednoduchost. Jediné, co je neotřesitelné ve své bezprostřednosti, je sama zkušenost. Tedy to, jak se nám věci ukazují, jeví. Tato bezprostřednost, ze které fenomenologie vychází, vyžaduje i skrytěji monistický princip, než spatřujeme skrze Spinozův kauzální nexus. Heidegger (1996) hojně rozvíjí pojem bytí, které ze své skrytosti nechává vystupovat existující svět jsoucien (onticitu).

Dostáváme se k bodu, kde to, co nás zakládá, nelze již vysvětlovat pouze v perspektivě nutných a na sebe odkazujících vztahů zákonitostí celé existence. Pozadí, které člověka zakládá, nemůžeme z hlediska fenomenologie vměstnat do definice.

Definice je totiž definitivní, uzavřená. Má hranice vůči dalším definicím. Hledáme něco, co nemá margo (hranice). Respektive hranici zde tvoří až natolik monisticky „neexistující“ kontext bytí, který tolik souvisí také se smrtelností či nicotou. Bytím ve svém prameni natolik jsme, že jej v pozitivistických explikacích neuchopíme. Narozdíl od nutnosti nad námi nestojí jako zákonitost, nýbrž je od počátku tím, čím ve svém bytí člověk jest (Heidegger, 1996).

Z takového pohledu neděláme, co musíme, ale spíše to, co jsme nemohli neudělat, jelikož tím nakonec jsme. Spinozův pohled nemusí být chápán v naprosté opozici. Poskytuje skutečně osvobozující možnost orientace ve světě. Svým monismem na bytí nakonec možná poukazuje, když hovoří o absolutní substanci. Přesto jde ve fenomenologii ještě o podstatné odlišení zmíněné onticity a ontologie (jakožto myšlení o uvedeném „pozadí bytí“) včetně nastínění jejich vzájemnosti a celku.

8.3 Pojem svobody z perspektiv Martina Heideggera v interpretaci Filipa Karfíka

Heidegger hovoří o volnosti vykonávání bytí pro to, jak je mu nejvlastnější být vykonáno. Tato volnost směřuje z minulosti, přičemž sama sebe v přítomnosti vždy už nějak nachází. Pohybuje se v časovém rozvržení k vlastní podobě v daném okamžiku, čímž už působí i v uzavřenosti toho, jak se nám dává. Přítomnost zároveň nese způsob neuzavřeného vykonávání z minulosti do budoucnosti, a protože v ní volnost musí být, nemůže být zcela volná sama sobě. Je si tímto dána ke stále otevřené starosti vykonávání v hranicích, v nichž se již jako svá volnost ocitá (Karfík, 1993).

Pobyt vykonává, co je mu nejvlastnější. Jak by totiž mohl být něčím jiným, než čím sám je? Dělat to a být tím, co je mně teď nejvlastnější, je svobodou k něčemu, co mě zakládá. Pobyt proto není mimo svůj děj, ani mimo svůj základ. Není ani absolutní obětí něčeho, co je v pravém smyslu cizí a vládne mu. Je v tomto duchu ve světě bytostně sám sebou. Ani pobyt na druhé straně neřídí sebe sama z pozice vně, sám není absolutním kontrolorem. Pobyt je v Heideggerově duchu spíše sobě vydaná volnost. Je ve svých službách, ale to vše z „vlastního“ uvolnění k sobě (Karfík, 1993).

Způsob, jak se bytí ocitá ve svých službách, vede snadno také k tomu, že se ve svých možnostech nevykonává jako sobě vlastní. Je k sobě přeci ve vztahu, čímž si může být nejen blízké, ale i v silném odstupu – až vzdálenosti či míře ztracenosti. To jest pro Heideggera způsob „das Man“. Lze jej vyjádřit slovy „jak se to dělá“ či „jak to lidé dělají“. Člověk v takovém případě dělá to, co se dělá, jako by mu to nebylo vlastní, a ono přesto v již posunutém smyslu je. Nastíněný způsob pobytu patří všem a nikomu současně (Karfík, 1993).

V Heideggerově fenomenologii můžeme v uvedeném duchu rozlišit vlastní a nevlastní způsob bytí. Bytí jen je, jako jsoucno svého bytí ale může samo sebe nabývat, nebo o sebe i přicházet. Lze sebe sama volit, nebo se volit jen jako, avšak stále coby svůj způsob. Pobyt sám sebe nachází i nevlastním, necelým způsobem. Proto jde o to, aby člověk nacházel původnost, nikoli jen její necelé způsoby v onticitě (Karfík, 1993).

Ve svém celku se pobyt nachází v konečnosti, tedy hranici smrtelnosti. Bytí jest ke smrti, to je pro něj dle Heideggera nejvlastnější. Být plně sám sebou potom značí být svobodný ke smrti. Skrze onticitu ustavičně volíme něco proti něčemu, co naopak nevolíme. Volba je prostoupena záparem, nicotou. Vzniká též ze svého opaku, kde je v rovině absence. Aspekt neexistence za horizontem sebe sama tvoří součást každé zvolené varianty. Umožňuje i možnost negativity onomu nevlastnímu způsobu bytí. Smrtelnost sama potom představuje nejzákladnější negativitu pro skutečnost bytí (Karfík, 1993).

Heidegger hovoří o Freisein a Freiheit. Freisein je zmíněná volnost bytí pro to, jak je mu nejvlastnější být vykonáno. Skrze Freisein se bytí nakonec spojuje, hledá sobě vlastní možnost prostřednictvím bytí ve světě. Volí tím také z variant, které se mu dávají. Freiheit (svoboda) není jen procesem volby z řady možností. Z takové uvolněnosti k hledání sobě vlastního způsobu vychází právě díky rovině Freisein. V rovině Freiheit ale bytí volí sebe samé v jedné jediné možnosti, jež se ocitá v plné konečnosti. Současně totiž ve zvolené možnosti, kde samu sebe již nevyhnutelně nachází, tvoří horizont nemožnosti všeho odlišného. V nastíněné konečnosti potom může být celá (Karfík, 1993).

Závěr

Otázka svobodné vůle vyvolává a vždy vyvolávala mnohé a vzájemně odlišné způsoby přemýšlení. Postupné pronikání do různých myšlenkových pozic nás jistě vede k tomu, že se začneme přiklánět k těm pojetím, jež se nám jeví smysluplnější. Zároveň v této práci není formulován jasný výstup či snad definitivní formulace odpovědi na problém svobodné vůle. Co jsem při studiu a promýšlení problému objevil, je především jeho neustálá otevřenost.

Zpočátku v práci narážíme na problém samotné definice svobodné vůle. Už ve snaze o konzistentní osvětlení, jak by svobodná vůle vypadala, objevujeme některé potenciální nesrovnalosti. Popis rozhodovacího procesu člověka ukazuje, že volba jedince musí být buďto na něčem založená, nebo se odehrává jako náhoda. Obě tyto varianty ale nejsou už v tomto bodě jednoduše slučitelné s představou svobodné vůle.

Nejprve vezměme náhodu. Pokud se události odehrávají „jen tak“, jak v nich obhajovat svobodnou pozici aktéra, který by měl mít v rukou volbu svého jednání? Na druhé straně máme skutečnost, že rozhodnutí se na něčem zakládá. Když tento postřeh promýšlíme, jak můžeme mít ve svých rukou cokoli, co už naše volby zakládá ve formě chtění, potřeb, přesvědčení, hodnot, instinktů atd.? Každé naše uchopení situace by muselo vyplývat z něčeho, co už bychom uchopit nemohli. Pro řešení problému bychom museli přijmout i jiná východiska rozhodovacího procesu člověka. Zároveň, když se pozastavíme nad výše nastoleným způsobem myšlení, si můžeme povšimnout jeho nesamozřejmosti. Nejde o jedinou perspektivu, z níž lze na téma svobodné vůle nahlížet.

Téma svobody a svobodné vůle nemusí být pojímáno jen skrze oblast lidského rozhodování. Výklad procesu výběru z možností popisuje mechanismy, které při něm hrají roli. Lze popsat aspekty vůle, motivace či dalších fenoménů. Kauzálně potom můžeme vysvětlovat vznik jedné skutečnosti z druhé, respektive z předchozí. Zároveň postupujeme dál od vlastní přítomnosti a své místo ve světě mechanicky odvozujeme z nutných zákonitostí.

Takové zákonitosti jsou přitom, při vši jejich smysluplnosti, z nás a našeho světa abstrahovány a stojí kdesi nad či před námi samotnými. Otázkou navíc zůstává, kam až se můžeme v procesu výkladu z příčin dostat, a zda vysvětlujeme celou podstatu věci.

Narážíme na to, že svoboda není jen otázkou struktury tvorby rozhodnutí. Mimo poznatky přírodovědné, fyzikální nebo neurovědné, objevujeme perspektivy filosofické a jejich průnik s psychologií člověka. Podstatné jsou samotné metafyzické náhledy na témata monismu a dualismu i fenomenologické pojetí „Dasein“ spolu s tématem „vlastního“ způsobu bytí.

Jak jsme se světem vlastním způsobem „prorostli“ ve zcela specifickou dynamiku dění a jednání? Už takto položená otázka člověka přivádí k posunu uvažování o původu naší pozice aktéra. Dalo by se vymyslet mnoho důvodů, proč jsme takoví, jací jsme, proč konáme, jak konáme. Odlišnou výzvu představuje to, jak se vypořádáme se svým místem v daných vysvětleních.

Mohu se vidět jako nutnou výslednici kauzálního nexu. V takovém případě existuji v „jednom“ kauzálním systému, ale zároveň implicitně „odděluji“ svou pozici od pozic předcházejících událostí. Sám sebe mohu nahlížet také jako někoho, kdo je už od svého počátku se světem srostlý v naprosté vzájemnosti. Nemůže tudíž být jen vyvozeným důsledkem z něčeho, čím nebyl. Druhý způsob myšlení vyznívá jinak, i když by šlo říct, že jde o jiné vyjádření téhož. Právě nastíněné vrstvy uvažování se v závěru této bakalářské práce ukazují být neméně zásadními v porovnání se striktní obhajobou analytických kategorií.

V analytickém uvažování vystupují základní kategorie inkompatibilismu, kompatibilismu či impossibilismu. Inkompatibilismus zahrnuje především podkategorie libertarianismu a tvrdého determinismu. V této bakalářské práci jsem popsal jejich charakteristiky a srovnal je. Úskalím analytického rozebrání konceptu svobodné vůle však bývá abstrahování definic a explikací z celku bezprostřední zkušenosti. Někdy se proto analýza dostává do omezení v hranicích jednotlivých pozic, které narážejí na hranice pozic dalších. Zdánlivě absolutní vymezení jedné kategorie vůči druhé představuje v kontextu fenomenologie redukci. Ztrácí se tím totiž pozadí, z nichž vůbec jejich difference a polemika musí vystupovat.

Snad je to do značné míry omezení veškeré orientace ve světě a veškerých snah o jeho uchopení. Na druhé straně se studiem a postupným rozuměním škále možných úvah nabízí něco jako syntéza. Když jsem v této práci promýšlel například pojem

determinismu a osvojoval si jeho logickou a pevnou strukturu, nakonec (respektive nejprve) se vždy objevila antiteze v podobě pojmu svobody. Mohl jsem obhajovat jednu stranu, ale celistvost výchozí bezprostřední zkušenosti člověka specifickým způsobem upozorňovala, že studuji i téma hlubší než jeden, nebo druhý pól.

Nexus kauzalit přeci vyvozujeme z bezprostřednosti. Není samozřejmé jej od živého světa subjektivity oddělovat a definovat v duchu inertní a dopředu uzavřené danosti. V každé teorii je třeba se vyrovnat s lidskou pozicí v ní. Při úvahách o tématu svobodné vůle jde nakonec také o vzájemnost subjektu se svým kontextem, přičemž je vždy obtížné považovat jednu stranu mince za tu, která by měla absolutně ustanovovat onu druhou. Otevřenou otázkou je, jak by taková vzájemnost/syntéza vypadala, kdybychom ji chtěli jasně definovat. Řekl bych, že právě otevřenost a stále probíhající zpřesňování tvoří nezbytnou součást problematiky. V základu jde už jen o rozumění skutečnosti, že zmíněná vzájemnost je v úvahách přítomna.

Jako zásadní se jeví také uchopení časovosti. Kauzální vysvětlování dané události z událostí předcházejících má svou logiku. Ostatně bytostná otázka „Proč?“ k němu vyloženě vybízí. Problém na druhé straně vytváří nikoliv zcela přirozené rozdrobení celistvého toku zkušenosti na jednotlivé díly, které ztrácejí časové tělo jednoho kontinua. Mimo to snadno vzniká způsob uvažování, v němž je člověk absolutně hnán mocí minulého. V souvislosti s uvedeným potom můžeme tvořit příslušný diskurz, který významně formuje lidské vidění světa a celé prožívání. Také výklady z minulého či z něčeho, co má stát nad člověkem pevně jako zákon, jsou ve svém smyslu abstrahovaným popisem z již zmiňované vlastní bezprostřednosti subjektu.

Kam nakonec sahá člověk ve své časovosti a kam lze skutečně připsat centrum původu daného dění či jednání? Jsme něčím pouze hnáni, nebo tímto „hnaním“, pokud ho tak vůbec nazveme, snad i nějak jsme ve své aktivní pozici? Tím by nám bylo vlastní a byli bychom s ním v jisté volnosti. Odehrávají se dění i jednání jakožto spontánní a samovolný výtrysk sám ze sebe v celku s naší subjektivitou? Podobné otázky si můžeme klást a otevírat řadu příbuzných témat. Konec je v tomto bodě otevřený, ale věřím, že nikoli bezútešný. Už orientací v jednotlivých perspektivách, v tom, jak ze sebe vzájemně vystupují a tvoří smysluplné pozice rozumění, se může významně obohatit a prohloubit rozumění naše.

Ukazuje se zároveň, že teorie by neměla ztrácet kontakt s živou lidskou zkušeností. Může jí poskytovat míru korektury, zpřesňovat naše rozumění světu a nám samotným. Teorie ale nemůže jednoduše smazat koncepty, které jsou ve zkušenosti zásadní, ba do jisté míry fundamentální. Pojem svobody či svobodné vůle lze považovat v některých ohledech za nepřesný a je dobré jej dialogicky posunovat tím směrem, který se ukáže přesvědčivější. Naše poznání potom můžeme rozšiřovat, pokud ovšem nepopíráme samotný celek zkušenosti.

Vznik pojmu svobody zachycuje něco, co nelze ze života zcela vyloučit. Člověk přišel s pojmem svobody, protože reflektuje jeho jednající ráz. Mimo to se empiricky ukazuje praktická funkce zkušenosti svobody, jelikož člověka jedinečně vybavuje pro jeho aktérství. Dokonce hraje zpravidla zásadní roli v dynamice skupinového soužití a chodu společnosti. I když svobodnou vůli jako realitu odmítneme a naše přesvědčení bude třeba ryze deterministické, myšlenku svobody a její působení z našich životů v základě nesmažeme. Jde o pojem natolik hluboký, že stále otevírá otázky. Dovolím si nabídnout pohled, že je tomu tak dobře, pokud v nich neztratíme sami sebe.

Literatura:

- Ayala, F. J. (1974). Biological Evolution: Natural Selection or Random Walk? Electrophoretic analysis of the genetic constitutions of four *Drosophila* species tends to refute the neutrality theory of protein evolution. *American Scientist*, 62(6), 692–701. <http://www.jstor.org/stable/27845174>
- Baumeister, R. F. (2008). Free Will in Scientific Psychology. *Perspectives on Psychological Science*, 3(1), 14–19. <https://doi.org/10.1111/j.1745-6916.2008.00057.x>
- Baumeister, R. F., & Monroe, A. E. (2014). Chapter one—recent research on free will: Conceptualizations, beliefs, and processes. *Advances in Experimental Social Psychology*, 50, 1–52. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-800284-1.00001-1>
- Bergson, H. (1994). *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí* (B. Jakovenko, překl.). Praha: Filosofia. (Originál byl publikován v roce 1889 s názvem *Essai sur les données immédiates de la conscience*)
- Brichcín, M. (1999). *Vůle a sebekontrola: Teorie, metody, experimenty*. Praha: Karolinum.
- Conway, J., & Kochen, S. (2006). The free will theorem. *Foundations of Physics*, 36, 1441–1473. <https://doi.org/10.1007/s10701-006-9068-6>
- Conway, J., & Kochen, S. (2009). The strong free will theorem. *Notices of the AMS*, 56(2), 226–232. <https://www.ams.org/journals/notices/200902/rtx090200226p.pdf?adat=February%202009&trk=200902rtx090200226p&cat=feature&galt=none>
- Čapek, J. (2007). *Jednání a situace*. Praha: Oikumené.
- Dennett, D. C. (2003). The self as a responding—and responsible—artifact. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1001(1), 39–50. <https://doi.org/10.1196/annals.1279.003>
- de Spinoza, B. (1977). *Etika: Vyložena způsobem užívaným v geometrii* (K. Hubka, překl.). Praha: Svoboda. (Originál byl publikován v roce 1677 s názvem *Ethika ordine geometrico demonstrata*)

- Einsten, A. (2005). *Mein Weltbild*. [Můj světónázor]. Berlin: Ullstein Taschenbuch.
- Feldman, G. (2017). Making sense of agency: Belief in free will as a unique and important construct. *Social and Personality Psychology Compass*, 11(1), 1–15. <http://dx.doi.org/10.1111/spc3.12293>
- Freud, S. (1989). The ego and the id (1923). *TACD Journal*, 17(1), 5–22. <https://doi.org/10.1080/1046171X.1989.12034344>
- Harris, S. (2012). *Free will*. New York: Simon and Schuster.
- Heidegger, M. (1993). *Básnický bydlí člověk* (I. Chvatík, překl.). Praha: Oikumené. (Originál byl publikován v roce 1951 s názvem *Dichterisch wohnet der Mensch*)
- Heidegger, M. (1996). *Bytí a čas* (I. Chvatík, překl.). Praha: Oikumené. (Originál byl publikován v roce 1927 s názvem *Sein und Zeit*)
- Horgan, T. (2015). Injecting the phenomenology of agency into the free will debate. In D. Shoemaker (ed.), *Oxford studies in agency and responsibility* (pp. 34–61). Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, E. (1996). *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: Úvod do fenomenologické filosofie* (2. opr. vyd., O. Kuba, překl.). (Originál byl publikován v roce 1936 s názvem *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*)
- Kane, R. (2005). *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford: Oxford University.
- Karfík, F. (1993). Dvojí pojem svobody u M. Heideggera. *Reflexe*, 9, 1–32. https://www.reflexe.cz/File/Reflexe_9/karfik-heidegger.pdf
- Klemm W. R. (2010). Free will debates: Simple experiments are not so simple. *Advances in cognitive psychology*, 6, 47–65. <https://doi.org/10.2478%2Fv10053-008-0076-2>
- Kratochvíl, S. (2002). *Základy psychoterapie* (4. opr. vyd.). Praha: Portál.
- Lévinas, E. (1997). *Totalita a nekonečno* (M. Petříček a J. Sokol, překl.). Praha: Oikumené. (Originál byl publikován v roce 1961 s názvem *Totalité et Infini*)

Lévi-Strauss, C. (1993). *Mýtus a význam* (P. Vilikovský, překl.). Bratislava: Archa. (Originál byl publikován v roce 1978 s názvem *Myth and Meaning*)

Libet, B., Wright Jr, E. W., & Gleason, C. A. (1983). Preparation-or intention-to-act, in relation to pre-event potentials recorded at the vertex. *Electroencephalography and clinical Neurophysiology*, 56(4), 367–372. [https://doi.org/10.1016/0013-4694\(83\)90262-6](https://doi.org/10.1016/0013-4694(83)90262-6)

Libet, B. (1985). Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *Behavioral and brain sciences*, 8(4), 529–539. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00044903>

Libet, B. (1999). Do we have free will?. *Journal of consciousness studies*, 6(8-9), 47–57. <https://rauterberg.employee.id.tue.nl/lecturenotes/DGB01%20ADD/libet-1999a.pdf>

Maldiney, H. (2007). *Penser l'homme et la folie* [Zamyšlení o člověku a šílenství] (3e éd.). Grenoble: Editions Jérôme Millon.

Maoz, U., Yaffe, G., Koch, C., & Mudrik, L. (2019). Neural precursors of decisions that matter—an ERP study of deliberate and arbitrary choice. *Elife*, 8. <https://doi.org/10.7554/eLife.39787>

Mayr, E. (1984). What is Darwinism Today? *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1984(2), 145–156. <https://doi.org/10.1086/psaprocbienmeetp.1984.2.192502>

McWilliams, N. (2022). *Psychoanalytická psychoterapie: Příručka pro praxi* (H. Drábková, překl.). Praha: Portál. (Originál byl publikován v roce 2004 s názvem *Psychoanalytic Psychotherapy: A Practitioner's Guide*)

Monroe, A. E., & Malle, B. F. (2010). From uncaused will to conscious choice: The need to study, not speculate about people's folk concept of free will. *Review of Philosophy and Psychology*, 1(2), 211–224. <https://doi.org/10.1007/s13164-009-0010-7>

Nagel, E. (1960). Determinism in history. *Philosophy and phenomenological research*, 20(3), 291–317. <https://doi.org/10.2307/2105051>

Nakonečný, M. (1996). *Motivace lidského chování*. Praha: Academia.

- Nakonečný, M. (1998). *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia.
- Nichols, S. (2004). The folk psychology of free will: Fits and starts. *Mind & Language*, 19(5), 473–502. <https://doi.org/10.1111/j.0268-1064.2004.00269.x>
- O'Connor, T. (2019). How do we know that we are free?. *European Journal of Analytic Philosophy*, 15(2), 79–98. <https://doi.org/10.31820/ejap.15.2.4>
- Petříček, M. (1997). *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann & synové.
- Platón (1992). *Gorgias* (F. Novotný, překl.). Praha: Oikumené.
- Plháková, A. (2004). *Učebnice obecné psychologie*. Praha: Academia.
- Rigoni, D., & Brass, M. (2014). From intentions to neurons: Social and neural consequences of disbelieving in free will. *Topoi*, 33(1), 5–12. <https://doi.org/10.1007/s11245-013-9210-y>
- Roskies, A. (2006). Neuroscientific challenges to free will and responsibility. *Trends in Cognitive Sciences*, 10(9), 419–423. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.07.011>
- Sarkissian, H., Chatterjee, A., De Brigard, F., Knobe, J., Nichols, S., & Sirker, S. (2010). Is belief in free will a cultural universal? *Mind & Language*, 25(3), 346–358. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.2010.01393.x>
- Sartre, J. P. (2006). *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii* (O. Kuba, překl.). Praha: Oikumené.
- Searle, J. R. (2010). Consciousness and the problem of free will. In R. F. Baumeister, A. R. Mele & K. D. Vohs (ed.), *Free will and consciousness: How might they work?* (pp. 121–134). New York: Oxford University Press.
- Stillman, T. F., Baumeister, R. F., & Mele, A. R. (2011). Free will in everyday life: Autobiographical accounts of free and unfree actions. *Philosophical Psychology*, 24(3), 381–394. <https://doi.org/10.1080/09515089.2011.556607>
- van Inwagen, P. (1983). *An Essay on Free Will*. New York: Oxford University Press.
- van Inwagen, P. (2008). How to think about the problem of free will. *The Journal of ethics*, 12(3-4), 327–341. <https://doi.org/10.1007/s10892-008-9038-7>

Vihvelin, K. (2008). Compatibilism, Incompatibilism, and Impossibilism. In T. Sider, J. Hawthorne, & D. W. Zimmerman (ed.), *Contemporary debates in metaphysics* (pp. 303–318). Malden: Blackwell Publishing Ltd.

Watts, A. (1989). *The book: On the taboo against knowing who you are*. New York: Vintage.

Weil, V. M. (1980). Neurophysiological Determinism and Human Action. *Mind*, 89(353), 90–95. <http://www.jstor.org/stable/2253507>

Zimbardo, P. G. (1983). *Psychologie* [Psychologie]. Berlin: Heidelberg – New York.

BIBLIOGRAFICKÉ ÚDAJE

Jméno a příjmení autora: Pavel Čech

Studijní program: Psychologie

Název práce: Filosoficko-psychologické pohledy na svobodnou vůli a možná východiska jejich sporů s přihlédnutím k fenomenologii

Vedoucí práce: doc. PhDr. Martin Strouhal, Ph.D.

Rok dokončení práce: 2023

Počty znaků textu práce (včetně literatury, bez příloh)

Přímé citace: 7 493

Ostatní text: 89 903

Celkový počet znaků: 97 396

Počet pramenů a literatury: 52

Názvy souborů:

Text práce ve formátu PDF: BP_Cech_pdf

Text práce ve formátu DOC nebo DOCX: BP_Cech_docx

**Posudek vedoucího bakalářské práce
na Pražské vysoké škole psychosociálních studií**

Jméno a příjmení studenta: Pavel Čech

Obor studia: Psychologie

Název práce: Filosoficko-psychologické pohledy na svobodnou vůli a možná východiska jejich sporů s přihlédnutím k fenomenologii

Oponent práce: doc. PhDr. Jaroslav Kořa

Technické parametry práce:

Počet stránek textu (bez příloh): 52 (54 NS)

Počet stránek příloh:

Počet titulů v seznamu literatury: 52

| | | | | |
|-----|---|---|---|---|
| 0** | 1 | 2 | 3 | 4 |
|-----|---|---|---|---|

Výběr tématu

Závažnost tématu

| | | | | |
|--|---|--|--|--|
| | x | | | |
|--|---|--|--|--|

Oborová přílehavost tématu

| | | | | |
|--|---|--|--|--|
| | x | | | |
|--|---|--|--|--|

Originalita tématu a jeho zpracování

| | | | | |
|--|---|--|--|--|
| | x | | | |
|--|---|--|--|--|

Formální zpracování

Soutěž¹ ano?

Jazykové vyjádření (respektování pravopisné normy, stylistické vyjadřování, zvládnutí odborné terminologie)

| | | | | |
|--|--|---|--|--|
| | | x | | |
|--|--|---|--|--|

Práce s odbornou literaturou a prameny (citace, parafráze, odkazy, dodržení norem pro citace, cizojazyčná literatura)

| | | | | |
|--|---|--|--|--|
| | x | | | |
|--|---|--|--|--|

Formální zpracování (jasnost tématu, rozčlenění textu, průvodní aparát, poznámky, přílohy, grafická úprava)

| | | | | |
|--|---|--|--|--|
| | x | | | |
|--|---|--|--|--|

Metody práce

Soutěž¹ ano?

Vhodnost a úroveň použitých metod

| | | | | |
|--|---|--|--|--|
| | x | | | |
|--|---|--|--|--|

Využití výzkumných empirických metod

| | | | | |
|---|--|--|--|--|
| x | | | | |
|---|--|--|--|--|

Využití praktických zkušeností

| | | | | |
|---|--|--|--|--|
| x | | | | |
|---|--|--|--|--|

Obsahová kritéria a přínos práce

Soutěž¹ ano?

Přístup autora k řešené problematice (samostatnost, iniciativa, spolupráce s vedoucím práce)

| | | | | |
|--|---|--|--|--|
| | x | | | |
|--|---|--|--|--|

Naplnění cílů práce

| | | | | |
|--|---|--|--|--|
| | x | | | |
|--|---|--|--|--|

Vyváženost teoretické a praktické části v daném tématu

| | | | | |
|---|--|--|--|--|
| x | | | | |
|---|--|--|--|--|

** 0 – nehodnoceno; 1 – výborně; 2 – velmi dobře; 3 – dobře; 4 – neprospěl/a

¹ Soutěž o nejlepší diplomovou práci. Zaškrtněte, pokud práci doporučujete na základě kvalit v dané oblasti hodnocení.

Návaznost kapitol a subkapitol

| | | | | |
|--|---|--|--|--|
| | x | | | |
|--|---|--|--|--|

Dosažené výsledky, odborný vklad, použitelnost výsledků v praxi

| | | | | |
|--|---|--|--|--|
| | x | | | |
|--|---|--|--|--|

Vhodnost prezentace závěrů práce (publikace, referáty, apod.)

| | | | | |
|--|---|--|--|--|
| | x | | | |
|--|---|--|--|--|

Otázky a náměty k diskusi při obhajobě:

1. K jakým závěrům ohledně možnosti svobody vůle Vás přivedlo studium reprezentativních teorií svobody, determinismu a vůle?
2. Formulujte zásadní metodologické překážky, na něž narážíme při studiu problému svobody vůle či rozhodování.

Celkové hodnocení práce (klady, nedostatky; v případě doporučení do soutěže o nejlepší DP uveďte nadprůměrné charakteristiky práce v souladu s Vámi výše označeným kritériem formální úrovně, obsahové reprezentativnosti, metodologie a přínosnosti práce pro teorii či praxi):

Bakalářská práce Pavla Čecha je uceleným, přehledným a zasvěceným pohledem na problematiku svobodné vůle. Kolega Čech přitom usiluje o propojení filosofických předpokladů vybraných (paradigmatických) teorií svobody s psychologickými aspekty této problematiky. Vůle, ať už v principu svobodná či nesvobodná, je psychickým fenoménem souvisejícím s celou řadou dalších aspektů duševního života. Tuto skutečnost autor zdařile zvýznamňuje a činí tak ze své práce text relevantní nejen filosoficky, nýbrž i psychologicky. Volba studovaných autorů zahrnuje kromě filosofických klasiků tématu (Spinoza, Bergson, Sartre) také přístupy moderních (neuro)věd a fenomenologie (Heidegger). Právě fenomenologická interpretace svobody spjaté s prožívanou zkušeností volby umožňují autorovi zasadit problém svobody nejen do ontologických a noetických, ale též do psychologických souvislostí.

Rád bych vyzdvihl autorovu schopnost pracovat s velmi náročnými cizojazyčnými texty a také schopnost pracovat samostatně. Koncepce práce i její zpracování nevyžadovalo usměrňující zásahy, kolega zpracoval náročné téma příkladně po vlastní ose.

Jako drobný nedostatek lze vidět ojediněle trochu těžkopádné formulace padající na vrub příliš dlouhých souvětí. Poměrně vysoký počet citací a parafrází je v práci především z důvodu autorovy pečlivosti, aby se každý krok zajistil patřičným odkazem v textech, které analyzuje či referuje.

Vcelku je bakalářská práce Pavla Čecha velmi zdařilým počinem, z něhož lze přehledně čerpat povědomí o hlavních přístupech k problému svobody vůle včetně hlavních metodologických překážek, které tyto přístupy vykazují. Práci doporučuji k obhajobě s návrhem hodnocení *výborně*.

Doporučuji do soutěže o nejlepší diplomovou práci*

Doporučení k obhajobě: doporučuji*

Navrhovaná klasifikace: *výborně*

Datum, podpis: 27. 8. 2023

* nehodící se škrtněte nebo vymažte

**Posudek oponenta bakalářské práce
Pražské vysoké školy psychosociálních studií**

Jméno a příjmení studenta: Pavel Čech

Obor studia: Psychologie

Název práce: Filosoficko-psychologické pohledy na svobodnou vůli a možná východiska jejich sporů s přihlédnutím k fenomenologii

Oponent práce: doc. PhDr. Jaroslav Koťa

Technické parametry práce:

Počet stránek textu (bez příloh): 44

Počet stránek příloh: 0

Počet titulů v seznamu literatury: dostatečný

| | | | | |
|-----|---|---|---|---|
| 0** | 1 | 2 | 3 | 4 |
|-----|---|---|---|---|

Výběr tématu

Společenská a vědní závažnost tématu

| | | | | |
|--|---|--|--|--|
| | 1 | | | |
|--|---|--|--|--|

Oborová přiléhavost tématu

| | | | | |
|--|---|--|--|--|
| | 1 | | | |
|--|---|--|--|--|

Formální zpracování

Jazykové vyjádření (respektování pravopisné normy, stylistické vyjadřování, zvládnutí odborné terminologie)

| | | | | |
|--|--|---|--|--|
| | | 2 | | |
|--|--|---|--|--|

Práce s odbornou literaturou a prameny (citace, parafráze, odkazy, dodržení norem pro citace, cizojazyčná literatura)

| | | | | |
|--|---|--|--|--|
| | 1 | | | |
|--|---|--|--|--|

Formální zpracování (jasnost tématu, rozčlenění textu, průvodní aparát, poznámky, přílohy, grafická úprava)

| | | | | |
|--|--|--|--|--|
| | | | | |
|--|--|--|--|--|

Metody práce

Vhodnost a úroveň použitých metod

| | | | | |
|---|--|--|--|--|
| 0 | | | | |
|---|--|--|--|--|

Využití výzkumných empirických metod

| | | | | |
|---|--|--|--|--|
| 0 | | | | |
|---|--|--|--|--|

Využití praktických zkušeností

| | | | | |
|---|--|--|--|--|
| 0 | | | | |
|---|--|--|--|--|

Obsahová kritéria a přínos práce

Přístup autora k řešené problematice (samostatnost, iniciativa, spolupráce s vedoucím práce)

| | | | | |
|---|--|--|--|--|
| 0 | | | | |
|---|--|--|--|--|

Naplnění cílů práce

| | | | | |
|--|---|--|--|--|
| | 1 | | | |
|--|---|--|--|--|

Vyváženost teoretické a praktické části

| | | | | |
|---|--|--|--|--|
| 0 | | | | |
|---|--|--|--|--|

Dosažené výsledky, odborný vklad, použitelnost výsledků v praxi

| | | | | |
|---|--|--|--|--|
| 0 | | | | |
|---|--|--|--|--|

Vhodnost prezentace závěrů práce (publikace referáty)

| | | | | |
|--|---|--|--|--|
| | 1 | | | |
|--|---|--|--|--|

** 0 – nehodnoceno; 1 – výborně; 2 – velmi dobře; 3 – dobře; 4 – neprospěl/a

apod.)

Otázky a náměty k diskusi při obhajobě:

K čemu je důležité pro psychologické pojetí svobodné vůle studovat filosofické názory na tuto problematiku? V čem je pojetí vůle v psychologii reduktivní či značně ochuzené, pokud nepřihlédneme k filosofii a dalším humanitním oborům?

Celkové hodnocení práce (klady, nedostatky):

Studující si vybral téma zabývající se svobodnou vůlí a promýšlel filosofické a psychologické přístupy k tomuto jevu. Jde o široce diskutovanou problematiku, která se táhne novověkou filosofií i humanitními obory včetně psychologie zvláště od Kantova vystoupení. Autor má pravdu v tom, že jde o vysoce problematický koncept a promýšlí jej z celé řady pozoruhodných perspektiv. Pozorně probral argumentaci determinismu 20.století, který spíše směřuje k popření svobodné vůle jedince (s. 15an.). Následně je probrána celá řada konceptů vůle v jejich složitosti (jak je tomu např. u Freuda s.23an. a mnoha dalších). Celá předložená analýza složitosti svobodné volby poukazuje na nutnost se zbavit naivního pojetí svobody a svobodné volby, protože tento jev v sobě obsahuje mnohé nesrovnalosti a protirečení, která mají své opodstatnění a není vhodné je opomíjet. K práci nemám žádné podstatné výhrady, považuji ji za mimořádnou a vhodnou nejen k obhajobě, ale doporučit lze i její publikování. V principu jde o práci zcela mimořádnou!

Doporučení k obhajobě: doporučuji*

Navrhovaná klasifikace: výborně

Datum, podpis: 29.8.2023


doc. PhDr. Jaroslav Kořan

*
nehodící se, škrtněte